ISSN : 2455-0248

ششماہی ریسرچ اور ریفریڈ جرنل

ادب وِ ثقافت

شمارہ: 22 مارچ 2026

مرکز مطالعاتِ اردو ثقافت

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

یکم جنوری 2026: 'غزل کے بدلتے موضوعات واسالیب' کے موضوع پر مرکز مطالعات اردو ثقافت، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کے زیر اہتمام توسیعی لکچر کا انعقاد عمل میں آیا۔ پروفیسر عباس رضا نیر صدر شعبۂ اردو، لکھنؤ یونیورسٹی نے خطاب کیا۔ اس موقع کی ایک یادگار تصویر۔ پروفیسر عباس رضا نیر، پروفیسر نکہت جہاں، انچارج ڈائرکٹر CUCS، پروفیسر محمد نسیم الدین فریس کے علاوہ مرکز کے ریسرچ اسکالرز دیکھے جاسکتے ہیں۔

9/جنوری 2026: مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کے 29ویں یومِ تاسیس کے موقع پر شیخ الجامعہ، پروفیسر سید عین الحسن نے محترمہ دلناز بیگ کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے ان کی خدمت میں مومنٹو پیش کیا۔ تصویر میں مہمانِ خصوصی پروفیسر انیل ڈی سہسرابدھے، چیئرمین NAAC، اور پروفیسر اشتیاق احمد، رجسٹرار دیکھے جاسکتے ہیں۔

ششماہی ریسرچ اور ریفریڈ جرنل

ادب و ثقافت

شمارہ: 22 مارچ 2026

مدیر

پروفیسر نکہت جہاں

نائب مدیر

ڈاکٹر صابر علی سیوانی

مرکز مطالعاتِ اردو ثقافت

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

Centre for Urdu Culture Studies
Maulana Azad National Urdu University

Adab-o-Saqafat
(Bi-Annual Research & Refereed Journal)
Issue: 22 March 2026
ISSN: 2455-0248
UGC Care List Journal Sr. No.: 1

مرکز مطالعاتِ اردو ثقافت کا تحقیقی اور ریفریڈ جریدہ

ششماہی **ادب و ثقافت** حیدرآباد

ناشر : مرکز مطالعاتِ اردو ثقافت
مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی
گچی باؤلی، حیدرآباد - 500032 (تلنگانہ)
طباعت : پرنٹ ٹائم اینڈ بزنس انٹر پرائزز، حیدرآباد
تزئین و آرائش : ڈاکٹر محمد زبیر احمد
سرورق : ڈاکٹر ظفر احمد (ظفر گلزار)
رابطہ : +919346258763
ای میل : adabosaqafatcucs@gmail.com
آن لائن : manuu.edu.in/University/Centre/CUCS/Journal

مقالہ نگاروں کی رائے سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے

سرپرست

پروفیسر سید عین الحسن

شیخ الجامعہ، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

نگراں

پروفیسر اشتیاق احمد

رجسٹرار، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

ایڈیٹوریل بورڈ

پروفیسر عصمت مہدی، حیدرآباد

پروفیسر مظفر علی شہ میری، حیدرآباد

پروفیسر سید محمد عزیز الدین حسین، حیدرآباد

پروفیسر علی محمد نقوی، علی گڑھ

ڈاکٹر محمود حسن، لکھنؤ

پروفیسر احمد محفوظ، نئی دہلی

ڈاکٹر محمد اشفاق چاند، حیدرآباد

پروفیسر آمنہ کشور، حیدرآباد

پروفیسر قاضی افضال حسین، علی گڑھ

پروفیسر شاہد حسین، نئی دہلی

پروفیسر عزیز حیدر، بنارس

پروفیسر شاہینہ رضوی، بنارس

پروفیسر محمد نسیم الدین فریس، حیدرآباد

فہرست

پیغام	شیخ الجامعہ، مانو	6-9
شذرات	مدیر	10-12
1. بی نظیری نظیری نیشاپوری	پروفیسر سید عین الحسن	13-25
2. ماہر دکنیات پروفیسر نذیر احمد	پروفیسر اشتیاق احمد	26-51
3. حکیم سید شمس اللہ قادری	پروفیسر مجید بیدار	52-86
4. ویدک فلسفہ اور اقبال	پروفیسر قدوس جاوید	87-118
5. اکیسویں صدی میں ہندوستان کی بدلتی تہذیب وثقافت اور اردو ناول	پروفیسر فیروز عالم	119-152
6. علامہ مرزا قاسم علی اخگر: دکن کا دُرِّ نہاں	ڈاکٹر سیدہ عصمت جہاں	153-162
7. حاشیے سے متن تک: مابعد جدیدیت اور نسائیت کا سفر	ڈاکٹر فہمینہ علی	163-176
8. سلام بن رزاق کی افسانہ نگاری کے امتیازات	ڈاکٹر فریدہ تبسم	177-187
9. سرسید، مکتوبات اور ہم	ڈاکٹر زبیر عالم	188-199
10. مصنوعی ذہانت، معاشرہ اور اردو فکشن کا بدلتا منظر نامہ	ڈاکٹر توصیف بریلوی	200-211
11. ولی دکنی کی شاعری: استعاراتی نظام کی نمائندہ تشکیل	ڈاکٹر سیدہ نسیم سلطانہ	212-220
12. عنایت حسین عیدن اور ماریشس میں اردو تحریک	ڈاکٹر محمد رکن الدین	221-242
13. شامِ اودھ: ایک خواب، ایک تہذیب، ایک احساس	ڈاکٹر علی ظفر	243-256
14. مولانا اور موسیقی	ڈاکٹر صابر علی سیوانی	257-296

15. تعلیم میں ریاضی کی مہارت اور جدید ٹکنالوجی کی تفہیم	عرشیہ تبسم و پروفیسر وقار النسا	297-317
16. غلام رسول مہر بہ حیثیت آزاد شناس	اسعد اللہ	318-337
17. تفہیم آزاد اور رضوان قیصر: ایک تجزیاتی مطالعہ	شاہد جمال	338-359
18. ناول 'ایسی بلندی ایسی پستی' کا تہذیبی مطالعہ	ضیاءالاسلام	360-367
19. 'ادب و ثقافت' کے قلم کاروں سے گزارش	مدیر	368-368

मौलाना आज़ाद नेशनल उर्दू यूनिवर्सिटी مولانا آزاد نیشنل اُردو یونیورسٹی
MAULANA AZAD NATIONAL URDU UNIVERSITY
A Central University under Ministry of Education
Government of India

प्रो. सय्यद ऐनुल हसन, कुलपति
پروفیسر سید عین الحسن، شیخ الجامعہ
Prof. Syed Ainul Hasan, Vice-Chancellor

پیغام

گزشتہ 8/ مارچ 2026ء کو ساری دنیا میں 'عالمی یومِ خواتین' (International Women's Day) نہایت اہتمام سے منایا گیا۔ یہ دن اپنے حقوق اور مساوات کے حصول کے لیے خواتین کی جدوجہد کی یاد دلاتا ہے۔

عالمی یوم خواتین کی تاریخ بیسویں صدی کے آغاز سے جڑی ہوئی ہے۔ یہ وہ دور تھا جب مغرب میں خواتین نے برابر کے حقوق اور بہتر کام کے حالات کے لیے آواز اٹھانی شروع کی۔ بہت جلد اس تحریک نے عالمی توجہ حاصل کی اور خواتین کے حقوق کی جدوجہد میں مؤثر ثابت ہوئی۔ 1915ء میں کوپن ہیگن (ڈنمارک) میں منعقدہ بین الاقوامی کانفرنس میں خواتین کے حقوق اور مساوات کے لیے ایک خصوصی دن منانے کی تجویز پیش کی گئی۔ 1911ء میں پہلی مرتبہ بین الاقوامی سطح پر 'عالمی یوم خواتین' منایا گیا۔ 1975ء میں اقوام متحدہ نے باضابطہ 8 مارچ کو عالمی یوم خواتین تسلیم کیا۔

یونائیٹڈ نیشنز (UN) کے مطابق (اوائل 2026ء) میں ساری دنیا کی کل آبادی 8.3 بلین ہے۔ اس میں خواتین کی تعداد 4.13 بلین ہے جو کل آبادی کا 49.74 فیصد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا میں خواتین کی تعداد تقریباً مردوں کے مساوی ہے۔ لیکن افسوس کہ عددی مساوات کے باوجود خواتین کو صنفی عدم مساوات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، جب کہ ازمنہ قدیم ہی سے خواتین نے انسانی سماج، تہذیب و تمدن اور معیشت کی تعمیر و تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ آج جب کہ ہم اکیسویں صدی کے ربعِ اول کو عبور کر چکے ہیں دنیا کے کئی حصوں میں اب بھی خواتین کو امتیاز، عدم مساوات اور تشدد کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ صورتِ حال نہ صرف افسوسناک بلکہ تشویش ناک بھی ہے اور اسے بدلنے کی ضرورت ہے۔

خواتین کے حقوق اور انہیں با اختیار بنانے کی ضرورت اور شعور کو بیدار کرنے کے لیے مختلف

سطحوں پر کوششیں جاری ہیں۔ انہی کوششوں کے سلسلے کی ایک کڑی عالمی یوم خواتین کا انعقاد ہے جو ہر سال 8/مارچ کو منایا جاتا ہے۔ عالمی یوم خواتین دراصل خواتین کی کامیابیوں کا جشن ہے جو اس لیے منایا جاتا ہے کہ سماج میں خواتین کی کامیابیوں، جدوجہد اور خدمات کو تسلیم کیا جائے۔ عہد حاضر میں خواتین ہر شعبے میں یعنی تعلیم، سائنس، سیاست، کھیل، تجارت، ٹیکنالوجی اور علوم وفنون وغیرہ میں نمایاں ترقی کر رہی ہیں۔ ان کی محنت اور لگن نے 'جدید معاشرے' کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ عالمی یوم خواتین ان کی خدمات اور کامیابیوں کے اعتراف کی علامت ہے۔ تاہم یہ صرف ایک علامتی جشن نہیں بلکہ خواتین کے لیے مساوی مواقع، احترام اور وقار کے فروغ کی ایک عالمی تحریک ہے۔ یہ سماج کو اس بات کی ترغیب ہے کہ خواتین کی تعلیم، تحفظ، برابر کے مواقع، حقوق اور بااختیاری کی حمایت کی جائے تاکہ ایک زیادہ مساوی اور خوشحال دنیا تشکیل دی جا سکے۔ خواتین کو بااختیار بنانے کے لیے درج ذیل اقدامات اشدّ ضروری ہیں:

- ☆ لڑکیوں اور خواتین کی تعلیم کو ترجیح دینا
- ☆ مالی خودمختاری کے مواقع فراہم کرنا
- ☆ قیادت اور فیصلہ سازی میں خواتین کی شرکت بڑھانا
- ☆ خواتین کے تحفظ اور صحت کو یقینی بنانا
- ☆ لڑکیوں کو کھیل، ٹکنالوجی اور تخلیقی شعبوں میں آگے بڑھنے کی ترغیب دینا

امسال یعنی 2026ء میں دنیا عالمی یوم خواتین کے 115 سال مکمل ہونے کا جشن منا رہی ہے۔ ہر سال عالمی خواتین کے لیے کوئی خاص موضوع متعین کیا جاتا ہے تاکہ خواتین سے متعلق اہم عالمی مسائل کو اجاگر کیا جا سکے۔ سالِ رواں یعنی 2026ء کے لیے موضوع تجویز کیا گیا ہے 'Give to Gain'۔ اس موضوع کے ذریعے یہ پیغام دیا گیا ہے کہ جب معاشرہ خواتین کو برابر کے حقوق، مواقع، احترام، تعلیم اور حمایت فراہم کرتا ہے تو اس کے نتیجے میں پوری دنیا کو فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

صنفی مساوات، خواتین کی بااختیاری، ان کے حقوق اور تحفظ کے حصول اور ترقی کے لیے خواتین کا تعلیم یافتہ ہونا ناگزیر ہے۔ 2011ء کی مردم شماری کے مطابق ہندوستان میں خواتین کی خواندگی کی شرح فیصد 65.46 تھی۔ اندازہ لگایا گیا کہ اب وہ بڑھ کر 70 تا 72 فیصد ہو گئی ہے۔ اس کا مطلب

یہ ہے ملک میں 28 تا 30 فیصد خواتین ہنوز ناخواندہ یعنی تعلیم سے محروم ہیں۔ اردوداں طبقے کی خواتین میں خواندگی کی شرح قومی شرح کے مقابلے میں کم ہے۔ اسے بڑھانے اور صد فیصد تک لے جانے کی ضرورت ہے۔ عالمی یوم خواتین کے تناظر میں مجھے یہ بتاتے ہوئے مسرت کا احساس ہوتا ہے کہ اردو معاشرے کی خواتین کو تعلیم سے آراستہ کرنے کے سلسلے میں مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی نہایت موثر اور فعال کردار ادا کر رہی ہے۔ 1998ء میں پارلیمنٹ کے ایکٹ کے ذریعے قائم شدہ اس مرکزی یونیورسٹی کے مینڈیٹ میں خواتین کی تعلیم پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے یونیورسٹی نے کئی ٹھوس اقدامات کیے ہیں جیسے:

(1) شعبۂ تعلیم نسواں (Department of women Education) کا قیام جس میں پوسٹ گریجویشن سے لے کر ڈاکٹریٹ تک کے پروگرام داخل کیے گئے ہیں۔

(2) ہر پروگرام میں طالبات کے لیے 33 فیصد نشستوں کا کوٹا محفوظ ہے۔

(3) طالبات کے لیے پہلے سمسٹر میں ٹیوشن فیس معاف ہے۔

(4) داخلہ حاصل کرنے والی تقریباً تمام بیرونی طالبات کو ہاسٹل کی سہولت حاصل ہے۔ ان اقدامات کے نتیجے میں ہر شعبے میں طالبات کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے۔ شعبہ تعلیم و تربیت میں طالبات کی تعداد تقریباً 50 فیصد ہے۔

(5) نئی نسل کو خواتین کے حقوق، صنفی مساوات، ان کے تحفظ، احترام اور وقار سے آگاہ کرنے اور ان میں صنفی امتیاز اور صنفی تشدد کے خلاف شعور بیدار کرنے کے لیے مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی نے چار سالہ UG پروگرام کے دوسرے سمسٹر میں 'صنف کی تفہیم' Understanding Gender کے عنوان سے Value Aided کورس کے طور پر ایک پرچہ متعارف کرایا ہے۔

مجھے توقع ہے کہ عالمی یوم خواتین کے تناظر میں مانو کے ان اقدامات کو بہ نظر امطنان دیکھا جائے گا۔ آیئے اس موقع پر عہد کریں کہ اپنے گھر، خاندان، سماج، دفاتر، کام کی جگہ، بازار غرض یہ کہ ہر مقام پر خواتین کے مساوی حقوق، مساوی مواقع اور وقار کا نہ صرف ہم احترام کریں گے بلکہ اپنے بچوں کو بھی اس کی تلقین کریں گے۔

ادب وثقافت کا یہ شمارہ علم وادب، نقد وتحقیق، تاریخ وثقافت اور عرفان وآگہی کے بصیرت افروز جواہر پارے اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے جن کی تابانی اور ضیاباری سے قارئین کے ذہن وفکر مستفید ہوں گے۔ فاضل مقالہ نگاروں سے ایسے وقیع اور عالمانہ مقالات کے حصول اور ان کی خوبصورت ترتیب وتہذیب پر میں ڈائرکٹر مرکز مطالعات اردو ثقافت اور ان کے معاونین کو مبارک باد دیتا ہوں کہ ان کی محنت اور جستجو کی بدولت صُوری جمال اور معنوی کمال سے آراستہ یہ شمارہ قارئین باریک بیں مطالعہ کنندگاں کے لیے منظر عام پر آسکا۔

پروفیسر سید عین الحسن

شیخ الجامعہ، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

Gachibowli, Hyderabad-500 032 Telangana, India.
Contact : 9313336337, (040) 23006601
mail - vc@manuu.edu.in, sahasan14@hotmail.com
manuuhydofficial officialmanuu imcmanuu manuuhyd
www.manuu.edu.in

شذرات

ششماہی ادب وثقافت کا تازہ پرچہ قارئین کرام کی ضیافت فکر ونظر کے لیے پیش ہے۔ یہ اس رسالے کا بائیسواں شمارہ ہے۔ جیسا کہ ہمارے قارئین جانتے ہیں اس رسالے کی روایت رہی ہے کہ اس میں ادب بالخصوص اردو ادب اور ثقافت خصوصاً اردو کی امتزاجی گنگا جمنی تہذیب کے مختلف پہلوؤں سے متعلق تحقیقی وتنقیدی مضامین ومقالات کو جگہ دی جاتی ہے۔ اس روایت کو برقرار رکھتے ہوئے پیش نظر شمارے میں بھی ہم نے بساط بھر کوشش کی ہے کہ ادب وثقافت کے مختلف موضوعات پر مفید ومعنی خیز اور دل چسپ ومعلومات افزا تحریروں کو شامل اشاعت کیا جائے۔ ہم اپنی اس کوشش میں کہاں تک کامیاب ہو سکے ہیں اس کا فیصلہ قارئین کے ذوق سلیم پر چھوڑتے ہیں۔

رسالہ 'ادب وثقافت' مرکز مطالعات اردو ثقافت کا ترجمان ہے۔ یہ مرکز مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کا اہم شعبہ ہے۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کے قیام کے اساسی مقاصد میں اردو زبان کے فروغ وترقی کے ساتھ اردو میں پیشہ ورانہ وتکنیکی تعلیم کی فراہمی اور اردو ذریعہ تعلیم سے ریگولر اور فاصلاتی طرز پر اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے خواہش مند افراد کو وسیع پیمانے پر اس کے مواقع فراہم کرنا بھی ہے۔ اس کے علاوہ کچھ اور مقاصد بھی ہیں جن کی تکمیل کے لیے جامعہ سرگرمی کے ساتھ کوشش کر رہی ہے۔ ہندوستان کی جامعات میں مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کا امتیاز اور اس کی پہچان اس کا ذریعہ تعلیم ہے جو اردو ہے۔ یہ ہندوستان ہی نہیں دنیا کی واحد یونیورسٹی ہے جہاں اسکول کی سطح سے لے کر ڈاکٹریٹ کی سطح تک عمومی، تکنیکی، پیشہ ورانہ اور ووکیشنل تمام قسم کے تدریسی پروگراموں میں تعلیم کا ذریعہ اردو زبان ہے۔

شاید نو آبادیاتی ذہنیت کے اثرات کی وجہ سے ہم لوگ انگلش میڈیم کے مقابلے میں دیسی زبانوں کے ذریعہ تعلیم کو کمتر یا بے کار سمجھتے ہیں حالاں کہ انگریزی ہماری یا ہمارے بچوں کی مادری زبان

نہیں ہے۔ جب کہ بڑے بڑے ماہرین تعلیم اور نفسیات اطفال کے جید علما کی متفقہ رائے ہے کہ بچے کی تعلیم مادری زبان میں ہونی چاہیے تا کہ اشیا و تصورات کو وہ آسانی کے ساتھ سمجھ سکے جو غیر زبان میں اتنی آسانی سے ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نئی تعلیمی پالیسی 2020 میں بھی ابتدائی سطح تک بچے کو مادری زبان میں تعلیم کی فراہمی پر زور دیا گیا ہے۔ ابتدائی سطح پر مادری زبان میں تعلیم کو اس لیے اہمیت دی گئی ہے کہ یہی تعلیم کی بنیاد ہے۔ یہ اگر مضبوط و مستحکم ہوگی تو اس پر اعلیٰ تعلیم کی عمارت کھڑی کرنا آسان ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مادری زبان میں تعلیم کے جو فوائد اور سہولتیں ہیں وہ صرف ابتدائی تعلیم کی حد تک نہیں ہیں۔ ان کا سلسلہ اعلیٰ تعلیم کی سطح تک جاری رہتا ہے بہ شرط یہ کہ مادری زبان میں اعلیٰ سطح تک حصول تعلیم کا موقع فراہم ہو۔ اہل اردو کے لیے یہ امر نہایت دل خوش کن اور باعث طمانیت ہے کہ مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی ان طلبہ کو جن کی مادری زبان اردو ہے اعلیٰ سطح تک اردو کے ذریعہ حصول تعلیم اور اکتساب علم کا موقع فراہم کر رہی ہے۔

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ اردو معاشرے کے افراد مادری زبان کی اہمیت اور مادری زبان میں تعلیم کے تصور کی معنویت کو سمجھیں اور اپنی نئی نسل کو اپنی مادری زبان میں تعلیم کے فوائد اور آسانیوں سے محروم نہ کریں۔ دور حاضر میں اہمیت میڈیم کی نہیں بلکہ میرٹ کی ہے اور غیر زبان کے مقابلے میں مادری زبان اردو کے ذریعے میرٹ حاصل کرنا زیادہ آسان ہے۔ جو طلبہ میرٹ حاصل کرتے ہیں وہ ترقی کی دوڑ میں آگے نکل جاتے ہیں۔ خواہ ان کا ذریعہ تعلیم کوئی زبان ہو۔ اس بات کا پختہ اور بین ثبوت مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کے طلبہ ہیں جنھوں نے اردو کے ذریعہ اعلیٰ تعلیم حاصل کی، اپنے مضمون/ میدان میں معیار پیدا کیا اور ترقی و کامرانی کی اعلیٰ منزل سے ہمکنار ہوئے۔ کوئی امریکن یونیورسٹی (امارات دبئ) میں تدریسی خدمات پر فائز ہوا تو کوئی برمنگھم یونیورسٹی (یوکے) میں استاد مقرر ہوا تو کوئی شارجہ کی ترجمہ واشاعت کی کمپنی کا ڈائریکٹر ہوا۔ کسی طالبہ نے UGC-NET/JRF میں صد فیصد نمبرات حاصل کر کے تاریخ بنائی تو کوئی طالبہ بیرون ملک خدمت انجام دے رہی ہے۔ غرض یہ کہ مانو کے اردو میڈیم سے تعلیم حاصل کیے ہوئے طلبہ و طالبات نے اندرون ملک و بیرون ملک بڑی بڑی ملٹی نیشنل کمپنیوں، یونیورسٹیوں اور سرکاری و غیر سرکاری اداروں میں ملازمتیں حاصل کی ہیں اور اعلیٰ عہدوں پر فائز ہیں۔ حال ہی میں مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کے ایک طالب علم کو ولیم اینڈ میری یونیورسٹی

(ورجینیا۔امریکہ) نے تین کروڑ روپے کی فیلوشپ سے نوازا ہے تا کہ وہ اس یونیورسٹی میں پی۔ایچ۔ڈی کی ریسرچ کرسکیں۔

مثالیں بہت سی ہیں یہاں صرف چند کا ذکر کیا گیا ہے۔

مذکورہ درخشاں مثالوں کی روشنی میں اردو داں طبقے کے افراد کو مادری زبان اردو میں حصول تعلیم کی اہمیت اور اس سلسلے میں مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی جیسی نعمت کی قدر و قیمت کو سمجھنا چاہیے اور نوجوان نسل کو اس جامعہ میں اردو کے ذریعے تعلیم کے حصول کی طرف راغب کرنا چاہیے۔اس کے نتیجے میں جہاں ایک طرف طلبہ کے روشن مستقبل کی راہیں ہموار ہوں گی، وہیں دوسری طرف اس سے اردو زبان کی ترقی و ترویج اور فروغ واشاعت کا تسلسل بھی جاری رہے گا۔توقع ہے کہ ان معروضات پر اردو معاشرہ سنجیدگی سے غور کرے گا۔

اس شمارے کے مضامین کے بارے میں آپ کی بیش قیمت رائے کا انتظار رہے گا۔

پروفیسر نکہت جہاں

مدیر،ادب وثقافت

ڈائرکٹر انچارج،مرکز مطالعاتِ اردو وثقافت

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:13-25
Prof. Syed Ainul Hasan, Bi Nazeeri Nazeeri Nishapuri

پروفسور سید عین الحسن

ای نام تو بهترین سرآغاز   بی نام تو نامه کی کنم باز

بی نظیری نظیری نیشاپوری

سخن خود را با این عبارات دانشمند فرانسوی دمیستر آغاز می کنم که گفت: "ایران پس از شکست از اسکندر بجای یونانی شدن،یونان را ایرانی کرد۔ بنابرین می توان به میزان نفوذ ایران بر هند پی برد که سبک هندی امروز بیش از پیش در شعر معاصر ایران به چشم می خورد"۔[1]

بیاورید گر اینجا بود سخندانی
غریب شهر سخنهای گفتنی دارد

محمد حسین متخلّص به نظیری از شاعران نامور سدّه دهم و اوایل یازدهم هجری است۔ او در نیشاپور به دنیا آمده در جوانی به کسب ادب پرداخت و شاعری آغاز کرد۔ در سال 992 ق وارد سرزمین هند شد و به وساطت عبد الرحیم خان خانان مقرب بارگاه اکبری گردید۔ به مکه رفت و پس از باگشت در احمد آباد گجرات اقامت گزید و همانجا داعی اجل را لبیک گفت و مدفون گشت۔ و به قول پروفسور هادی حسن "نظیری که پرورده نعمت امیری آنی عبدالرحیم خانخانان بوده در نیشاپور متولد شد و در احمد آباد در سن 1021 هجری

مطابق1216 میلادی در گذشت“۔2ے

تـا زجـهـان رفـت ”نـظیری“ غـمـش
داغ نــهـــان بــردل احبــاب هشـــت
آنـــکـــه بـــه زیبـایـی شـعـرش، دلـم
صـورت خـوبان جـهان خواند زشت
بـــود چـــوآزاده نیـــکـــو سیـــر
بــود چــو وارستـــه والا ســرشــت
اهـــل ادب از پـــی تـــــاریـــخ او
جـمـلـه سـرودند که: جایش بـهشت

1021 ق3ے

وی از پیشینیان خود چون انوری، خاقانی، نظامی، سعدی و حافظ تقلید کرده است۔ اما نباید گمان کرد که زبان و بیان و کیفیات و محتوای فکریش کمتر از سایر پیشینیان وی بوده است۔ علامه شبلی نعمانی در کتاب پرارزشی خود”شعر العجم“ شعر این دوره را نهایت درجه کمال شعر و شاعری می شمارد۔ او این تکامل را در ادوار شعر فارسی به تکامل تدریجی ساختن بناها در طول تاریخ تشبیه می کنند ومی گوید که آخرین درجه بناء همچنانکه علاوه بر استحکام اساس و ساختار آن تزئینات و هنرهایی است که در ساخت آن بنا به کار می گیرند۔ به قول شبلی نعمانی:”نظیری در شعر و اسلوب سحرانگیزوسحر سامری دارد“۔4ے

در حالیکه شیخ یک شاعر بزرگی و عارف جلیلی بود اما بعضی از مکتوبات مستند بر خصائص حکیمانه و مجتهدانه وی دلالت می کنند۔”اسلوب هندی بطور طبیعی نتیجه گریز از ابتذالی

است که در عصر تیموری بر شعر فارسی حاکم بوده است؛ و این گریز از ابتذال در ادای معانی و تصویرهای ذهنی شاعران، در شعر صائب و کلیم، به نسبت روزگارشان، از روشنی و اعتدال برخوردار است؛ و با اندکی فاصله زمانی در شعر بیدل بگونه ای درآمده است که امروز خواننده آگاه را نیزدچار شگفتنی می کند"۔5

"سبک، همیشه از طریق مقایسه قابل ادراك است. چنانکه رنگها در تقابل یکدیگر، خود را نشان می دهند. هر قدر تضاد رنگها بیشتر باشد، تجلی رنگها بیشتر است: مقایسه کنید زرد را در کنار بنفش از یک سوی و بنفش را در کنار کبود از سوی دیگر مسلماً زرد در کنار بنفش خود را بیشترنشان می دهد"۔6

این هم یک امر بسیار طبیعی است که شاعری توانا از هر دوره ای و زمانی که باشد، از آثار پیشینیان رابطه ای خاص ایجاد می کند و افکار و عقائد و عناصر خیال را تازگی می بخشد و در عدم این محرکات ممکن نیست سخنوریش به عهده خود به خوبی برآید:

باز این چه جوانی و جمالست جهان را
وین حال که نو گشت زمین را وزمان را
(انوری)

ترتیب کهن تازه شد آیین زمان را
نوداد نسق شاه جهانگیر جهان را
(نظیری)

کلمه"ترتیب کهن و تازه شدن آن"از خود نشان می دهد که

زمین و زمان از خود لباس نوینی به تن نیاورده اند بلکه در پشت آن کسی به عنوان یک محرّك موجود است، و حضور این محرّك شعر را بزرگ می گرداند۔

آن مصر مملکت که تو دیدی خراب شد
و آن نیل مکرمت که پدیدی سراب شد

(خاقانی)

آن بخت فتنه جو که تو دیدی بخواب شد
و آن دل که بود سخت تر از خاره آب شد

(نظیری)

در شعر خاقانی کلمه"مصر مملکت" توانایی ندارد و بدون کلمه"مملکت"مصرع اول کامل است۔ همچنین در ترکیب"نیل مکرمت"کلمة،مکرمت اضافی است و بدون این اضافت مصرع دوم کامل است و محض برای استواری وزن بکار آمده است۔ از سوی دیگر ترکیب"بخت فتنه جو"بسیار پراثر ومناسب به نظر می آید۔ دلی که سخت تر از خاره بود چطور آب می شود۔ صور ذهنی شاعر را بر می انگیزد و قدرت شعر و شاعر را جلوه می دهد۔

جوانی بر سر کوچست دریاب این جوانی را
که شهری باز کی بیند غریب کاروانی را

(نظامی)

جوان بودی که امشب سوختی آسوده جانی را
به قدر روز محشر طول دادی هر زمانی را

(نظیری)

نظامی کلمه"جوانی" را در یک مصرع تکرار می کند که یکی

از عیوب سخنوری می باشد۔ در مصرع دوم نیز این تمثیل زیاد روشن نیست که شہری باز کی بیند غریب کاروانی را، به این مناسبت که بر گشتن غریب کاروانی به شہر دعوای زندگانی پرجوش نخواهد گشت۔طول دادن زمانی را به قدر روز محشر مبالغه ای است اما بسیار صریح و قابل قبول که نظیری در شعر خود صنایع متعددی را بہم می چسپاند۔

درخت غنچه برآورد و بلبلان مستند
جہان جوان شد و یاران به عیش بنشستند
(سعدی)

بہوش سیر چمن کن که شاهدان مستند
قرابه، بر سر ابر بہار بشکستند
(نظیری)

آیا آمدن فصل بہار به این سادگی بیان می شود که”جہان جوان شد“،”و یاران به عیش نشستند“؟ شاید سعدی شیراز، شکوفایی شیراز را به خوبی درك نکرده است۔ در عین حال جوش و خروش و عیش و مستی و نشاط متقاضی است که شاعر یک قدم بالاتر از ساده بینان پیش رود همچون نظیری که قرابه ها را بر سر ابر بہار بشکند۔

”تصنع و آورد،یک قسمت سہمی را از سبک هندی تشکیل می دهد ولی ایرانیان هیچ گونه ارزشی را برای آن قائل نمی شوند۔ تشبیہات نادر، استعارات دقیق و مشکل، مضمون آفرینی و خیال آرایی، اشکالاتی را در راه فکر ایجاد می کند و این اشکالات را ایرانیان دوست ندارند و به همین جہت ایرانیان

سبک هندی را مورد استقبال قرار نمی دهند"۔7

در حالیکه پس از انقلاب اسلامی، ایرانیان فرصتی به دست آوردند تا نگاهی به این سوی دنیا بیاندازند و نیازی به سبک هندی داشته باشند اما درك مفاهیم پیچیده و تعبیرات نهفته هنوز هم در خاطرات برق نمی زند۔ غالب تاحدّ معرّفی برخوردار شده اما خیلی ها هنوز هم با چنین التفات محرومند و باز شاد کامیها را جستجو می کنند۔

"میان شعرایی که طرز بابافعانی را پیروی کرده اند، وحشی، نظیری و کلیم بوده اند، ولی بصورت اتم حکیم شفائی، محتشم و... شهرت بیشتری داشته اند"۔8

"نظیری در نشان دادن عوالم درونی و تصویر حالات وجدانی مهارت داشته است و چنین به نظر ی رسد که عشقی که او از آن سخن می گوید، از میان جانش زبانه می زند۔یعنی اونتها توصیف کننده عشق نیست بلکه خود عاشق صادقی است"۔9

درباره او صائب می گوید:

"این چه خیال پریشان است ای صائب که می خواهی همچو نظیری بشوی۔ در فن شاعری، عرفی هم همسری نظیری نتواند کرد"۔10

حسّاس بودن شاعر:

چنانکه بیدل، از برگهای گل آواز می شنود، شمع ها را یارای دید و شهود می بخشد، پرده های خامشی را با جنبش های نفس

حرکت می دهد، آوازها را رنگین می سازد و... هزاران احساسات غیرمتوقع را به جریان توقعات می کشد، در عصر سابق نظیری نیز از این مراحل گذشته است و حس درونی و بیرونی هر دورا به معرض سخن سهمی داده است:

کس نداند کجاست این مطرب　　سخت نزدیک می رسد آواز
من دگر قوت پرواز ندارم دردام　　کاش صیاد بداند که گرفتار شدم
عشق در صنعت تصرف می کند　　درمیان فرهاد جز مزدور نیست

صنعت لفظی:

وجود مرکز پیکار عالم کی شدی ثابت
احد خود قاب قوسین ار نبودی میم احمد را

تأثیرات نظیری در شعر امروز اردو نیز قابل ملاحظه ای می باشد چنانکه مولانا وصی محمد نجفی طاب ثراه در یکی از دوبیتیهای خود این ترکیب لفظی را بکار برده اند:

تھا احمد و احد میں فقط میم کا حجاب
جس کو نبی نے طرّہ ایماں بنا دیا
سلماں کے سر پہ رکھ کے محمد نے تاج میم
دنیائے حق طلب کو مسلماں بنا دیا

نازت چه نهادی به دل این بار امانت
گر حسن تو از عشق گرانبار نبودی

افلاك و زمین بار امانت نکشیدند
آن حوصله پیدا کن و آنگاه امین باش

کسانی عقیده دارند که نظیری سخت تحت تأثیر حافظ بوده، اما چه کسی است که حافظ را نمی شناسد!

تا اقتدا به حافظ شیراز کرده ایم
گردید مقتدای دوعالم کلام ما

تمایلات تمثیلی:

گه تجلی مانع است و گاه هجران حائل است
حیرت اندر حیرت است و مشکل اندر مشکل است
هر کرا از دل درون شادست با بیرون چه کار
شمع را خلوت نگهبانست و صحرا دشمن است

گرایشهای متضاد:

بی پرده توانستی اگر روی نمودن
در کعبه حجاب درودیوار نبودی
ما را چه اعتبار و اثر با وجود دوست
جایی که جلوه کرد حقیقت مجاز نیست

پیچیدگی:

هر کس شهید آن مژه های دراز نیست
در شرع بر جنازه آن کس نماز نیست

از یک طرف فلسفه شهادت و از طرف دیگر، نماز بر جنازه عاشق که زندگی بی پایانی دارد، مفاهیم را پیچیده تر می سازد. همچنین در شعر مذکور کلمه"فهم کوته بال"در مقابل جولان گاه شوق اشاره ای بسیار غیر قابل سنجش می باشد.

چه ماند فهم کوته بال جولان گاه شوقم را
که راه من دگر رفتست و من جای دگر دارم

بدون تردید، نظیری در توسعه و گسترش بخشیدن به شعر و سبک تأثیر بسزائی داشته است ولی این بدان معنی نیست که وی اوّلین کسی باشد که تماثیل و تعابیر والایی را وارد شعر فارسی کرد۔ ولی آنچه که مربوط به اصالت فکری است نمی شود از آن صرف نظر کرد۔ میان شاعران این دوره بیشتر به رنگ و بوی مماثل بر می خوریم چنانکه از نمونه های زیر متظاهر است:

کسی به قلب شبم ترك تاز می آرد
که در فراز قصب پای در حنا خفت است

(نظیری)

نمک به دیده ام از غیرت حنا خفت است
که زیر پای تو چون عاشقان چرا خفت است

(صائب)

کس از معانقه روز وصل یابد ذوق
که چند شب زهم آغوش خود جدا خفت است

(نظیری)

مگر حجاب تو در باغ رنگ عصمت ریخت
که طفل شبنم از آغوش گل جدا خفت است

(صائب)

طبیب عشق ببردی طمع زبیماری
که شب به راحت از این درد بی دوا خفت است

(نظیری)

به صبح عشق چنین خسته روسیه خیزد
که در شکایت دردوغم و دوا خفت است

(غالب)

بله تازه گشته غالب روش نظیری از تو
سزد این چنین غزل را به سفینه ناز کردن
(غالب)

کعبه دیر شدم صدره ویران گشتم
بارها معبد ترسا و مسلمان گشتم
(نظیری)

خوش بود فارغ زبند کفر و ایمان زیستن
حیف کافر مردن و آوخ مسلمان زیستن
(غالب)

موریم و بر گذار شکر اوفتاده ایم
در راه پایمال شود کاروان ما
(نظیری)

گرچه مورم، ولی آن حوصله با خود دارم
که به بخشم بود از ملک سلیمان از من
(کلیم همدانی)

خورشید عمر بر سر دیوار و خفته ایم
فریاد از تطاول خواب گران ما
(نظیری)

پیری رسید و مستی طبع روان گذشت
ضعف تن از تحمّل بار گران گذشت
(کلیم همدانی)

تشویقهای فراوان و گهر افشانیهای پیهم در مقدم شاعران، نویسندگان، علماء، ادباء و منشیان باعث می شد تا آنان از دورترین

مناطق خراسان و از شهرهایی چون شیراز، اصفهان، کاشان، تهران، نیشاپور، مرو، سمرقند، بخارا، هرات، غور، بلخ، غزنه، کابل، تبریز، همدان و سایر شهرها پس از آموختن علم و ادب نظر به کسادی وضعیت کار و شرایط دشوار نسبت به اهل علم و فرهنگ روی به هند آورند. البته نباید پنداشت که آغاز توجه به شاعران و نویسندگان مربوط به شاهان مغولی گورکانی در هند می باشد. زیرا فضل تقدم با پادشاهان دکن است که تا چندی پس از به قدرت رسیدن شاهان گورکانی هنوز سرگرم تشویق و ترغیب ادباء و فضلای پارسی گوی بودند و بزرگانی چون شاه طاهر دکنی، خورشاه بن قباد حسینی، ملک قمی، ظهوری ترشیزی، نظیری نیشاپوری، حکیم آذری، خواجه جهان عماد الدین محمود و دهها تن دیگر را در کنف حمایت خویش داشتند. بی دلیل نبوده که شعرای نام آوری چون مشرقی، فیاض، صائب تبریزی، طالب آملی، کلیم کاشانی، حسن بیگ رفیع قزوینی، حیدری، میر سنجر کاشانی، میرزا محمد رضا همدانی، غنی کشمیری و جمع کثیری دیگر از شاعران فارسی گوی در سایر کشور ها با آب و تاب از وفور نعمتهای خدادادی در این سرزمین یاد نموده، آرزوی رفتن به کشور افسانه ای هندرا نموده اند.

مهمترین آنست که این همه صاحبان فضل و کمال که به سرزمین هند ارمغانی آوردند، هم بطور انفرادی و هم به صورت دست جمعی یک مکتب فکری نوینی را به راه انداختند. وقتی زبان اردو جای فارسی را گرفت، آهنگ واسلوب ووضع و طرز عوض نگردید. چنانچه شعر اردو هنوزهم لذّتها و چاشنیهای سابق را از دست نداده است فی المثل:

نفسی از گل و آبی، نفسی ز آتش و باد
نشدم جمع ازن پس که پریشان گشتم
(نظیری)

زندگی کیاہے عناصر میں ظہور ترتیب
موت کیاہے انہیں اجزا کا پریشان ہونا
(چکبست)

اے عمر رواں تیرا مشکل ہے ٹھہر جانا
ترتیب عناصر کا لازم ہے بکھر جانا
(این جانب)

زخمار می ندارم سروبرگ سجدہ بت
دل و خاطر پریشان نتوان نماز کردن
(نظیری)

عمر ساری تو کٹی عشق بتاں میں مومن
آخری وقت میں کیا خاک مسلماں ہو ں گے
(مومن)

کیا رکوع کیا سجود، کیا قیام کیا قعود
محو جمال یارہوں بس ہے یہی نماز عشق
(رؤف)

اگر بنا باشد آنچہ کہ پیروان سبک ہندی و دیگر شاعران دربارہ نظیری سرودہ یا نوشتہ اند گرد آوری و بررسی گردد، فہرست مطالب آنقدر بزرگ خواہد بود کہ احتیاج چنین مقالہ ای نخواہد شد ولی ”ہزار نکتہ باریکتر زمو اینجاست“ نمایندگان سبک ہندی چون نظیری، صائب و بیدل ہر چہ بیشتر کشف می شوند راہہای نو برای

تشخص بیشتر باز می گردد۔

نکات مذکور را در نظر گرفته اینک اسلوب سخنوری نظیری نیشاپوری را برای شیفتگان ادب وهنرمورد نقد و بررسی قرار داده ام۔

گر قبول افتد، زهی عز و شرف

فہرست مطالب:

1. ایراد و ایجاز، بہمن عبدی، میہن، سال اول خوشه 1352، ص 17
2. A Golden Treasury of Persian Poetry, Hadi Hasan, Edited by M. S. Israeli, ICCR, March 2791, p 367
3. دویست سخنور، نظمی تبریزی، چاپ دوم 1363 خورشیدی ص440
4. ادب و ادبیات، دکتر حسینقلی کاتبی، ص 226
5. شاعر آئینه ها، شفیعی کدکنی، چاپ اول زمستان 1366، چاپ کتیبه، صحافی ایران، ص 37،38
6. شاعر آئینه ها، شفیعی کدکنی، ص 16
7. بیدل،سپہری و سبک هندی، حسن حسینی، چاپ دوم، سروش، تہران 1368، ص 11
8. بیدل،سپہری و سبک هندی، حسن حسینی، چاپ دوم، سروش، تہران 1368، ص 15
9. تاریخ ادبیات، توفیق سبحانی، چاپ هفتم1375، پیام نور، ص 72
10. A Golden Treasury of Persian Poetry, Hadi Hasan, Edited by M. S. Israeli, ICCR, March 2791, p367

❒ Prof. Syed Ainul Hasan
Vice Chancellor
Maulana Azad National Urdu University
Gachibowli, Hyderabad-500032

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:26-51
Prof. Ishtiaque Ahmed, Mahir-e-Deccaniyat Professor Nazir Ahmad

پروفیسر اشتیاق احمد

ماہرِ دکنیات پروفیسر نذیر احمد

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ فارسی کے استاد، محقق، ناقد اور فارسی و اردو زبان و ادب خصوصاً دکنیات شناسی کے باب کا ایک اہم نام پروفیسر نذیر احمد ہے۔ پروفیسر نذیر احمد نے فارسی کے ساتھ ساتھ اردو زبان و ادب کے حوالے سے گراں قدر تحقیقی و تصنیفی کارنامے انجام دیے ہیں۔ ان کے تحقیقی مقالے ملک و بیرون ملک کے جرائد اور موٴقر رسائل میں شائع ہو کر دادِ تحسین حاصل کر چکے ہیں۔

پروفیسر نذیر احمد کی پیدائش 3/جنوری 1915ء کو کلھی غریب (گھِرّا) ضلع گونڈہ (یوپی) میں ہوئی۔ ان کی ابتدائی تعلیم ان کے گاؤں کے ہی مدرسے میں ہوئی۔ اس کے بعد ان کا داخلہ اسکول میں کرایا گیا، جہاں سے انھوں نے 1930ء میں مڈل امتحان پاس کیا۔ انھوں نے 1941ء میں لکھنؤ یونیورسٹی سے ایم اے (فارسی) کی ڈگری حاصل کی۔ ایم اے کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد نذیر احمد نے گورنمنٹ ہائی اسکول سے بہ حیثیت استاد اپنے کیریئر کا آغاز کیا۔ وہاں وہ اردو اور فارسی کی تدریس سے وابستہ رہے۔ مشہور محقق و مدوّن پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب کی نگرانی میں فارسی کے مشہور کلاسیکی شاعر 'ظہوری ترشیزی' پر مقالہ لکھ کر 1945ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ بعد ازاں انھوں نے لکھنؤ یونیورسٹی سے 'ابراہیم عادل شاہ اور اس کے درباری شعرا' کے موضوع پر مقالہ لکھ کر 1950ء میں ڈی لٹ کی ڈگری کی تکمیل کی۔ 1950ء میں ہی انھیں شعبۂ فارسی، لکھنؤ یونیورسٹی میں بہ حیثیت لکچرر ذمہ داری سونپی گئی۔ آٹھ برس بعد علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں 1958 میں بہ حیثیت ریڈر فارسی ان کی تقرری عمل میں آئی۔ 1960ء میں وہ پروفیسر اور چیئرپرسن کے عہدے پر فائز ہوئے۔ 1969ء میں انھیں فیکلٹی آف آرٹس، مسلم یونیورسٹی کا ڈین مقرر کیا گیا اور 1977ء میں وہ یونیورسٹی سروس سے وظیفۂ حسنِ خدمت پر

سبکدوش ہوئے۔ پروفیسر نذیر احمد کو متعدد انعامات و اعزازات سے نوازا گیا جن میں غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی کا غالب ایوارڈ (1976)، پدم شری (1987)، امیر خسرو اکیڈمی، امریکہ کا خسرو ایوارڈ (1987) اور یونیورسٹی آف تہران (ایران) سے ڈی لٹ کی اعزازی ڈگری شامل ہیں۔

پروفیسر نذیر احمد بہ یک وقت اردو، فارسی، عربی، اور انگریزی زبان کے ماہر کے طور پر جانے جاتے ہیں۔ فارسی، اردو اور انگریزی زبان میں انھوں نے متعدد تصانیف یادگار چھوڑی ہیں، جن میں کتاب نورس کی تدوین (انگریزی)، کتاب نورس کی تدوین (اردو)، ظہوری لائف اینڈ ورکس (انگریزی)، تحقیقی مقالے (اردو)، مکاتیب شناسی (فارسی)، دیوانِ حافظ (فارسی)، دستورالافاضل (فارسی)، دیوانِ سراجی (فارسی)، تاریخی و ادبی مقالے (اردو)، نقدِ قاطعِ برہان مع ضمائم (اردو) زفان گویا (فارسی) فضلائے بلخ (اردو)، غالب پر چند مقالے (اردو)، فارسی قصیدہ نگاری (اردو)، مقالات نذیر (اردو)، مقالاتِ نذیر، مرتبہ سید احتشام حسین کے علاوہ انھوں نے مختار الدین احمد محقق، دانشور، حافظ محمود شیرانی، سید مسعود حسن رضوی ادیب پر کتابیں ترتیب دیں۔ مولانا امتیاز علی عرشی پر بھی ان کی گراں قدر کتاب زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر منظر عام پر آئی۔

مرحوم سید رضا حیدر نے اپنی کتاب '1947 کے بعد فارسی زبان و ادب اور پروفیسر نذیر احمد' کے پیش لفظ میں نذیر احمد کی شخصیت اور تحقیقی خدمات کا ذکر نہایت خوبصورت، دل چسپ اور ادبی انداز میں کیا ہے:

> ''پروفیسر نذیر احمد اردو فارسی کے نامور محقق، مستند عالم، وسیع النظر دانشور، باشعور ادیب و ماہر لغت اور ایک ممتاز ایران شناس کے طور پر علمی دنیا میں جانے اور پہچانے جاتے ہیں۔ ہندو بیرونِ ہند کے جتنے بھی ادبا، علما، اور دانشور ہیں سبھی آپ کی دانشوری کے قائل ہیں اور آپ کا نام نہایت عزت و احترام سے لیتے ہیں۔ آپ ہمارے ان بڑے ادیبوں اور دانشوروں میں سے تھے جنھوں نے جس موضوع پر قلم اٹھایا، اس میں نئے نئے گوشے اور معنی و مفاہیم تلاش کیے۔ بنیادی طور پر آپ فارسی کے استاد تھے مگر اردو کے بھی نامور محقق اور مستند عالم کی حیثیت سے بھی جانے جاتے ہیں۔ پروفیسر نذیر احمد نے فارسی زبان

کے وسیلے سے تاریخ وتہذیب کے متعدد ایسے موضوعات کو پیش کیا، جو اہل علم کی نظروں سے اوجھل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم ان کی تحریروں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ دورِ جدید میں تحقیق کے میدان میں ان کا کوئی ثانی نہیں دکھائی دیتا''۔1

خطۂ دکن شروع سے ہی فارسی زبان وادب کا گہوارہ رہا ہے۔ سلاطین دکن نے فارسی زبان و ادب اور فنون لطیفہ کو فروغ دینے میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ ان کے عہد میں فارسی زبان میں شاہکار کتابیں لکھی گئیں۔ فارسی شاعری کو فروغ حاصل ہوا، تاریخی کتابیں فارسی اور دیگر زبانوں میں لکھی گئیں۔ فارسی کی کتابوں کے دکنی اور اردو زبان میں تراجم ہوئے۔ دکنی سلاطین میں ایک اہم نام ابراہیم عادل شاہ ثانی کا ہے جس نے علم وفن کی سرپرستی میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی تھی۔ یہاں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ اس کی شخصیت، علمی خدمات اور علم وفن کی سرپرستی کے حوالے سے مختصراً روشنی ڈالی جائے۔

ابراہیم عادل شاہ ثانی اور علم وفن کی سرپرستی:

ابراہیم عادل شاہ ثانی بیجاپور کی عادل شاہی سلطنت کا چھٹا حکمراں تھا۔ ابراہیم عادل شاہ ثانی کو 'جگت گرو' کے نام سے بھی جانا جاتا تھا۔ یہ نہایت کم عمری میں ہی اپنے چچا علی عادل شاہ اول کے بعد تخت نشیں ہوا۔ چوں کہ اس کی عمر اس وقت محض 9 سال تھی، اس لیے اسے دس برس تک امرائے دکن کی نگرانی میں رکھا گیا۔ جگت گرو نے 48 برس تک نہایت اطمینان وسکون کے ساتھ حکومت کی اور 1627ء میں قلعۂ بیجاپور میں اس کا انتقال ہوا۔

ابراہیم عادل شاہ ثانی کو جگت گرو کے نام سے اس لیے یاد کیا جاتا تھا کہ وہ ہندو مسلم اور سکھ، عیسائی تمام مذاہب کا یکساں احترام کرتا تھا۔ علاوہ بریں اس کے جگت گرو کہلانے کی دوسری وجوہ یہ تھیں کہ وہ مذہبی شدت پسندی کا قائل نہ تھا، اور اس نے فنونِ لطیفہ کو ترقی دینے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ اس نے موسیقی، ادب اور ہندوستانی ثقافت کو فروغ دینے میں اہم حصہ داری نبھائی۔ وہ ایک نہایت اعلیٰ درجے کا شاعر اور موسیقی داں تھا، ساتھ ہی اس نے مینا توری مصوری کی خوب سرپرستی کی۔ دکنی پینٹنگس کو اس کے دور میں عروج حاصل ہوا۔ اس کے عہد کے دو مشہور مصور فرخ حسین اور ہاشم نہایت ماہر فن کار تھے۔ ابراہیم عادل شاہ ثانی علماء وفضلا، صوفیہ اور موسیقاروں کا قدردان تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے موسیقی

کی ایسی سرپرستی کی کہ ہندوستان کے 4000 موسیقار (گویّے) بیجاپور میں جمع ہو گئے تھے۔ بادشاہ کا دربار فارسی شعرا اور علما سے بھرا ہوا تھا۔ اس کے عہد میں بیجاپور علم و ادب اور فنونِ لطیفہ کا گہوارہ بن چکا تھا۔ ابراہیم عادل شاہ ثانی نے اپنے دفتروں میں فارسی کے بجائے اردو کو رواج دیا اور عادل شاہی عہد کے آخر تک اردو ہی دفتروں کی زبان رہی۔ منتخب اللباب میں یہ عبارت ملتی ہے:

''ابراہیم عادل شاہ دفترِ فارسی کہ بجائے دفترِ ہندوی جدّ و پدرا وقرار دادہ بودند، برطرف نمودہ، بدستور سابق ہندوی مقرر نمود''۔2

ڈاکٹر جمیل جالبی نے جگت گرو کے دور میں فارسی کے بجائے اردو کو بطور دفتری زبان رائج کرنے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''جب ابراہیم عادل شاہ ثانی المعروف بہ 'جگت گرو' (1580-1627) تخت نشیں ہوا تو اس نے دفتروں میں اردو کو دوبارہ رائج کیا اور اس کے بعد عادل شاہی حکومت کے زوال تک اردو زبان ہی حکومت کے دفتروں کی زبان رہی۔ جگت گرو کی 'کتاب نورس' اور علی عادل شاہ ثانی کی کلیات اس بات کی گواہ ہیں کہ ان لوگوں کا فارسی زبان سے خاندانی رشتہ تقریباً منقطع ہو گیا تھا اور اردو زبان ہی ان کی زبان ہو گئی تھی''۔3

ابراہیم عادل شاہ ثانی علم و فضل کا دلدادہ تھا۔ جب وہ (1580-1627) تخت نشیں ہوا تو اس نے بیجاپور کی صورت حال بالکل بدل کر رکھ دی۔ اس کی علمی سرپرستی اور علما و فضلا کی قدردانی نے اس کے دربار کو فارسی اور اردو علما کی کہکشاں بنا ڈالا۔ اس نے موسیقی کے ساتھ شاعری کو بھی ترقی دی۔ بیجاپور میں اس کی تخت نشینی کے بعد کس طرح کی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ اس حوالے سے عبدالقادر سروری اپنی کتاب میں رقم طراز ہیں:

''بیجاپور میں ابراہیم عادل شاہ کے تخت نشیں ہوتے ہی ملک کی علمی فضا بدل گئی۔ اس کے گوناگوں اسباب تھے۔ سب سے پہلا سبب اس کے اسلاف کے عہد کا امن و امان اور ملک کی خوشحالی ہے۔ دوسرے اس نے فارسی شعرا کے مقابلے میں اردو شعرا کو اس لیے آگے بڑھایا کہ یہ ملک کے ذوق کا تقاضا تھا۔ فارسی

شعرا کی سرپرستی سے اس کو مغل شہنشاہوں کی سی شہرت کبھی نصیب نہیں ہو سکتی تھی۔ایک اور سبب یہ ہے کہ گزشتہ سو سال سے جو ادبی ذوق بیجاپور میں نشو ونما پا رہا تھا، اس کو بھڑک اٹھنے کے لیے صرف ذرا سی تحریک کافی تھی۔ چناں چہ ابراہیم نے اردو شعرا پر عنایت اور لطف کی نظر کی ، اور سیکڑوں سخن پرداز پیدا ہوگئے۔ ابراہیم کا ذوقِ حسن کاری کوئی معمولی درجہ کا نہیں تھا۔ ایک عالم، ادیب، شاعر اور ماہر موسیقی کے اعتبار سے اس کی شہرت ہمیشہ زندہ رہے گی۔ علما، شعرا اور اہل کمال کے ساتھ اس کو جو لگاؤ تھا اس کا ثبوت اس کے دربار سے ملتا ہے۔ یہاں ابوالقاسم فرشتہ اور رفیع الدین شیرازی جیسے مؤرخ، حکیم آتشی، مولانا حیدر ذہبی اور مرزا مقیم جیسے علما اور ملا ظہوری، باقر قمی، عبدالقادر نورسی جیسے شاعر اور ادیب موجود تھے۔ اردو سے اس کو اس قدر دل چسپی تھی کہ اس نے اپنے محلات، باغوں اور راہوں کے اکثر نام اردو ہی رکھے تھے‘‘۔4

بیجاپور کی سرزمین کو ایک جگت گرو بادشاہ نے صوفیوں، عالموں، شاعروں اور نثر نگاروں کے لیے جنت ارضی بنا ڈالا۔ اس بادشاہ کے عہد میں نہایت اہم تاریخی کتابیں، اور شعر و ادب پر مشتمل متعدد تصانیف منظرِ عام پر آئیں۔ ’تاریخِ فرشتہ‘ جیسی شاہکار تصنیف اسی کے دور میں لکھی گئی جس کے مصنف محمد قاسم ہندو شاہ فرشتہ استرآبادی تھے۔ وہ عادل شاہی دور میں گجرات سے بیجاپور آئے اور انھوں نے درباری مؤرخ کے طور پر اپنی خدمات انجام دیں۔ 1570ء میں ان کی پیدائش استرآباد میں ہوئی اور ان کی وفات 1611-1623 کے درمیان واقع ہوئی۔ ابراہیم عادل شاہ ثانی کے زمانے میں فرشتہ نے ’تاریخ فرشتہ‘ دو جلدوں میں تحریر کی جو ’گلشنِ ابراہیم‘ کے نام سے بھی جانی جاتی ہے۔ابراہیم عادل شاہ ثانی کے دور اور فرشتہ کی تاریخِ فرشتہ کے حوالے سے محی الدین قادری زور اپنی کتاب ’دکنی ادب کی تاریخ‘ میں لکھتے ہیں:

’’علی عادل شاہ کا جانشین اس کا بھتیجا ابراہیم عادل شاہ ثانی (1580-1626) ہوا جو گولکنڈہ کے محمد قلی قطب شاہ کا نہ صرف ہم عصر بلکہ کئی باتوں میں اس کا ہم ذوق و ہم مشرب تھا۔ یہ نہ صرف علم دوست اور عالموں اور صوفیوں کا قدردان

تھا بلکہ خود بھی ایک بڑا صاحب کمال تھا۔ اس کے عہد میں جب مغلوں نے گجرات اور احمد نگر کی سلطنتوں کو تباہ کرنا شروع کیا تو اس نے وہاں کے تمام باکمالوں کو بیجا پور میں آجانے کی دعورت دی... اس کی فیاضی نے بیجا پور کو علم و فضل کی تاریخ میں زندۂ جاوید بنا دیا۔ مختلف ملکوں کے شاعروں، عالموں، صوفیوں اور اولیاء اللہ کی آمد نے بیجا پور کی زندگی میں ایک ایسی جان ڈال دی کہ یہ شہر تقریباً ایک صدی تک علوم وفنون کا مرکز بنا رہا۔ اس عہد کے صاحبِ کمالوں میں علامہ نورالدین ظہوری، مولانا ملک قمی، شیخ عبداللہ محدث، ملا رفیع الدین شیرازی، حکیم محمد ابوالقاسم فرشتہ اور شاہ صبغت اللہ اوران کے خاندان کے افراد کا تذکرہ ہی بہت کافی ہے۔ ظہوری نے بادشاہ کی ہندی کتاب 'نورس' کا وہ دیباچہ لکھا جو 'سہ نثر ظہوری' کے نام سے مشہور ہے اور فارسی نثر کی ایک بہترین کتاب سمجھی جاتی ہے۔ محمد قاسم فرشتہ نے ابراہیم عادل شاہ کے حکم سے سنہ 1600ء میں ممالک ہند کی بے مثل تاریخ لکھی جو تاریخ فرشتہ کے نام سے مشہور ہے۔ ابراہیم اپنے ہم عصروں اکبر و محمد قلی کی طرح ہندوستانیت کا دلدادہ تھا۔ ہندی لباس، زبان اور طرز معاشرت سے بڑی دل چسپی تھی اور ہندی موسیقی کا تو خود بھی ماہر کامل تھا۔ اس کی سرپرستی کا شہرہ سن کر شمالی ہند اور خاص کر بنارس کے بڑے بڑے ماہرانِ موسیقی اس کے دربار میں جمع ہو گئے تھے۔ اس نے خود اس موضوع پر ہندی میں ایک مشہور کتاب 'نورس' لکھی''۔5

کتابِ نورس کی تدوین:

پروفیسر نذیر احمد 1950ء میں جس وقت لکھنؤ یونیورسٹی میں بہ حیثیت استاد اپنی خدمات انجام دے رہے تھے، اسی وقت انھوں نے 'کتابِ نورس' کی تدوین وتحقیق کا کام شروع کر دیا تھا۔ پروفیسر نذیر احمد کو طالب علمی کے زمانے سے ہی دکنیات اور دکن میں فارسی زبان وادب کے فروغ سے دل چسپی تھی۔ ظہوری جو عادل شاہ ثانی کے دور کا شاعر اور مصنف تھا، اس کی فارسی خدمات پر انھوں نے پی ایچ ڈی کا مقالہ لکھا تھا۔ پروفیسر نذیر احمد نے ابراہیم عادل شاہ ثانی کی موسیقی پر مشتمل کتاب 'نورس' کو ایڈٹ کیا

ہے۔ان کا نام ماہر دکنیات کے طور پر بھی لیا جاتا ہے۔

پروفیسر نذیر احمد نے کتاب نورس کے متن کو 9 نسخوں کی مدد سے تیار کیا۔ایک نسخہ جو پروفیسر آغا حیدر حسن مرزا (پروفیسر نظام کالج، حیدرآباد) کے پاس تھا، وہ انھیں نہیں مل سکا۔ وہ نسخہ بہت بعد کا تھا، اس سے پہلے کے تمام 9 نسخے نذیر احمد کو دستیاب ہو چکے تھے۔

جن نسخوں کی مدد سے پروفیسر نذیر احمد نے کتاب نورس کا متن تیار کیا، اُن کی وضاحت انھوں نے کتاب نورس کے مقدمے اور اپنی کتاب 'تحقیقی مطالعے' میں بھی کیا ہے۔ کتاب نورس کے متن کو انھوں نے بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے مرتب کیا۔ یہی وجہ ہے کہ صرف اسی ایک کتاب کی تدوین کی وجہ سے دکنیات شناسی کے باب میں ان کا نام درج ہو چکا ہے۔ جن 9 نسخوں کی مدد سے کتاب نورس کا متن تیار کیا گیا، ان کا مختصر تعارف پیش ہے:

1. نسخۂ کتاب نورس، مملوکہ دفتر دیوانی و مال۔ (سینٹرل ریکارڈ آفس حیدرآباد) اس نسخہ کی کتابت خط نسخ اور خط ثلث میں کی گئی ہے۔ اس کے صفحات 73 ہیں۔ اس نسخہ کا کاتب عبداللطیف مصطفیٰ ہے، جو ابراہیم عادل شاہ ثانی کے عہد کا مشہور خطاط تھا۔
2. نسخۂ کتاب نورس، سالار جنگ میوزیم، حیدرآباد: یہ نسخہ 64 صفحات پر مشتمل ہے اور خطِ ریحان میں اس کی کتابت کی گئی ہے۔ اس نسخے کا خطاط عبدالرشید ہے جو ابراہیم عادل شاہ ثانی کے دور کا دوسرا بڑا خطاط تھا۔
3. نسخۂ کتاب نورس، مملوکہ پروفیسر حسین علی خان، حیدرآباد: اس نسخے کے کل اوراق 41 ہیں۔ یہ نسخہ خطِ ثلث و نسخ میں لکھا گیا ہے۔ اس نسخے کی کتابت عبدالحلیم بن مصطفیٰ نے کی تھی۔ خاتمہ کی عبارت میں کاتب کا نام عبدالحلیم بن مصطفیٰ درج ہے۔ یہ کاتب بھی ابراہیم کے دور سے تعلق رکھتا تھا۔
4. نسخۂ کتاب نورس پرنس آف ویلز میوزیم، بمبئی: اس نسخے کا کاتب نامعلوم ہے۔ سنہ کتابت کا بھی علم نہیں ہوتا ہے، خطِ نسخ میں اس نسخے کی کتابت کی گئی ہے۔ اس کے مجموعی اوراق 46 ہیں۔
5. نسخۂ کتاب نورس، مملوکہ سالا جنگ میوزیم، حیدرآباد: اس نسخے کے کاتب کا بھی نام معلوم نہیں

اور سنہ کتابت کا بھی علم نہ ہوسکا ہے۔ یہ نسخہ 114 اوراق پر مشتمل ہے۔ یہ نسخہ فارسی کے ساتھ دیوناگری میں بھی لکھا گیا ہے۔ اردو کی ایک سطر کے بعد وہی سطر دیوناگری میں لکھی گئی ہے۔

6. نسخۂ کتاب نورس، حیدرآباد میوزیم، حیدرآباد: یہ نسخہ خطِ نسخ میں لکھا گیا ہے۔ اس نسخہ کا کاتب عصمت اللہ ہے۔ پورا نسخہ مطلّا اور مذہّب ہے۔ یہ خطاط بھی ابراہیم عادل شاہ ثانی کے عہد سے تعلق رکھتا ہے۔

7. نسخۂ کتاب نورس، کتاب خانہ خدابخش خاں بانکی پور، پٹنہ: یہ نسخہ تمام نسخوں سے مختصر ہے۔ اس نسخے کا کاتب محمد باقر ہے لیکن اس میں سنہ کتابت درج نہیں ہے۔ اس کے کل صفحات 34 ہیں۔ اس میں متن کا فارسی ترجمہ بھی شامل کیا گیا ہے۔ اس سے کتاب کی تفہیم میں آسانی پیدا ہو جاتی ہے۔

8. نسخۂ کتاب نورس، کتاب خانہ رام پور (رضا لائبریری، رامپور)۔ یہ نسخہ خطِ نسخ میں ہے۔ اس کے کل 73 صفحات ہیں۔ کاتب کا نام عبدالحلیم ہے۔ یہ نسخہ 1876ء میں کلکتہ میں لکھا گیا تھا۔

9. نسخۂ کتاب نورس، سالار جنگ میوزیم، حیدرآباد: کاتب کا نام نامعلوم ہے۔ سنہ کتاب کا اندراج بھی نسخے میں نہیں ملتا ہے۔ اس کے کل صفحات 29 ہیں۔ بدخط نستعلیق میں اس کی کتابت کی گئی ہے۔ یہ نسخہ اغلاط سے بھرا ہوا ہے۔

'کتاب نورس' کے مخطوطات کی مذکورہ تفصیلات 'کتاب نورس' کے مقدمے میں پروفیسر نذیر احمد نے تحریر کی ہیں، جن میں نسخوں کی مزید تفصیلات ملتی ہیں۔ اختصار کے طور پر یہاں نسخوں کا تعارف کرایا گیا ہے۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ 'کتاب نورس' کے تین نسخے سالار جنگ میوزیم میں موجود ہیں، جس سے اس کتاب کی اہمیت، معنویت اور افادیت کا علم ہوتا ہے۔

مذکورہ نسخوں کے علاوہ ایک اور نسخے کے متعلق پروفیسر نذیر احمد نے معلومات فراہم کی ہیں۔ ابراہیم عادل شاہ ثانی کے دور کے ایک بڑے خطاط خلیل اللہ بت شکن کے ذریعے اس کی کتابت کی گئی تھی۔ اس نسخے کے متعلق وہ لکھتے ہیں:

''کتاب نورس کے ان نسخوں کے علاوہ اور بھی دوسرے اہم نسخے ہوں گے، جن

کی تلاش و دریافت میں بہت سے فائدے ہیں۔عہد ابراہیمی کا سب سے مشہور خطاط خلیل اللہ بُت شکن ہے، جو عراق عجم کے مشہور خطاطوں میں تھا اور شاہِ ایران سے وابستہ تھا۔ایران سے جب دکن آیا تو ارکانِ دولت کے زمرے میں ممتاز جگہ پر فائز ہوا۔اس خطاط نے بھی کتابِ نورس لکھ کر بادشاہ کے سامنے پیش کی۔'تذکرۂ خوش نویسان' سے پتا چلتا ہے کہ بادشاہ نے اس موقع پر اس کو 'بادشاہِ قلم' کا خطاب عطا کیا تھا۔'شاہ گردید بادشاہِ سخن' سے اس واقعے کی تاریخ بھی 1027ہجری نکلتی ہے''۔6

'کتابِ نورس' کی تدوین نہایت مشکل کام تھا۔اس کی وجہ یہ تھی کہ نورس دکنی زبان میں ہے اور نذیر احمد کو یہ زبان نہیں آتی تھی۔لیکن ظہوری اور علی عادل شاہ کے بارے میں دس سال تک کام کرتے کرتے انھیں دکنی زبان سے شناسائی حاصل ہوگئی تھی۔نور الدین محمد ظہوری ترشیزی وفات (1616) سولہویں اور سترہویں صدی کا فارسی شاعر تھا۔جس نے سبکِ ہندی کو فارسی شاعری میں فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔'سہ نثر ظہوری' اس کی مشہور کتاب ہے جو نذیر احمد کے مطابق ''سہ نثر کتاب نورس مؤلفہ ابراہیم عادل شاہ ثانی (988-1037) کے تین دیباچوں کا مجموعہ ہے''۔7

گیتوں، راگوں، راگنیوں اور موسیقی کے دیگر اسرار و رموز کو سمجھنا فارسی کے ایک پروفیسر کے لیے آسان کام نہیں تھا۔تاہم انھوں نے ہمت جٹائی اور دوستوں کے مشورے پر کتابِ نورس کے نسخے تلاش کرنے میں مصروف ہوگئے۔اس حوالے سے ڈاکٹر نذیر احمد نے لکھا ہے کہ:

''ظہوری اور ابراہیم عادل شاہ پر دس سال تک کام کرنے کی بنا پر کتابِ نورس سے قدرتاً مجھے بیحد لگاؤ تھا،مگر موضوع کی دشواری اسی طرف متوجہ ہونے میں سدِّ راہ تھی۔پروفیسر بھگوت دیال ورما سے خط و کتابت شروع ہوئی تو انھوں نے اپنے اور اپنے دوست مسٹر گیانی کے کام سے روشناس کرایا جن سے میں نے نتیجہ نکالا کہ اس کام کی تکمیل میں میری شرکت کی بڑی ضرورت ہے۔اس وقت سے اس کتاب کے مختلف نسخوں کی تلاش میں مصروف ہوا... اس طرح سال سوا سال کی کوشش سے نو نسخے مجھے دستیاب ہوگئے۔مگر یہ سب کے سب ناقص اور

بے ترتیب تھے۔ موضوع اور زبان کی دشواری، الفاظ کا صحت کے ساتھ پڑھا نہ جانا، صفحوں پر ہندسوں یا دوسرے نشان کی عدم موجودگی اور ہر نسخے کی الگ ترتیب کی بنا پر تمام نسخوں کی ترتیب کا کام جس قدر دشوار تھا، اس کا اندازہ صرف وہی لگا سکتے ہیں جن کو اس طرح کے کام کا سابقہ پڑا ہو''۔8

'کتابِ نورس' کی تدوین 1953ء میں مکمل ہوگئی تھی اور ڈاکٹر نذیر احمد کی خواہش تھی کہ یہ کتاب سنگیت ناٹک اکیڈمی، نئی دہلی سے شائع ہو۔ اس غرض سے انھوں نے اس کتاب کا مسودہ اکیڈمی کو بھیج بھی دیا تھا۔ اسی سال اس کتاب کو انجمن ترقی اردو، ہند، نئی دہلی بھی اپنے اشاعتی پروگرام میں شامل کر چکی تھی۔ لیکن دو سال گزر گئے اور کتاب سنگیت ناٹک اکیڈمی سے شائع نہ ہوسکی، جس کی مرتب کو خواہش تھی۔ دوستوں کا تقاضا تھا کہ یہ کتاب مزید تاخیر کیے بغیر جلد از جلد شائع ہو جائے۔ چناں چہ یہ کتاب ایک مبسوط مقدمے، مختصر ترجمے اور فرہنگ کے ساتھ کتابی شکل میں پہلی بار دانش محل، امین الدولہ پارک، لکھنؤ سے 1955ء میں شائع ہوئی۔ کتاب کے تعارف میں نذیر احمد نے یہ تمام تفصیلات بیان کی ہیں۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بات کا ذکر کر دیا جائے کہ کتاب نورس میں ابراہیم نے 'نورس' لفظ کا بار بار استعمال کیوں کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اسے لفظ 'نورس' بہت پسند تھا۔ اس لیے اس نے اس لفظ کا استعمال اپنے محل، سکّوں، ہاتھی اور شہر وغیرہ کے آخر میں کیا ہے۔ لفظ نورس اس کی پسندیدگی کی اہم وجہ یہ تھی کہ وہ چاہتا تھا کہ لوگ نفسیاتی طور پر اس لفظ کے ساتھ جڑ جائیں اور اس کی موسیقی دانی کے مدّاح بن جائیں۔ ڈاکٹر جمیل جالبی لفظِ نورس سے ابراہیم کے تعلق خاطر کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یہ بات دل چسپ ہے کہ ابراہیم ہر راگ راگنی کے ساتھ نورس کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ لفظ نورس اسے بہت عزیز تھا اور اسی لیے اس نے اپنے محل، اپنے سکّے، اپنے ہاتھی، اپنے شہر، اپنی کتاب، اپنی پسندیدہ شراب اور جھنڈے وغیرہ کے نام کے ساتھ نورس کا لفظ لگا دیا تھا۔ لیکن لفظ نورس کی پسندیدگی اور کثرتِ استعمال کی اصل وجہ یہ تھی کہ اس نے علمِ موسیقی

> میں کمال حاصل کر کے راگنیوں میں جو تبدیلیاں کی تھیں اور جو گائکی کے مروجہ طریقوں سے مختلف تھیں، ان کو وہ پورے معاشرے میں پھیلا کر مقبول بنانا چاہتا تھا۔ اسی لیے ایک طرف اس نے ہر راگ کے ساتھ نورس کا لفظ لگا کر اسے پرانے راگ سے الگ کر دیا اور دوسری طرف محل، شہر، جھنڈا، سکّہ، ہاتھی، کتاب وغیرہ کا نام نورس پر رکھ کر اسے اتنا عام کیا کہ سارے ملک کے ذہن میں نفسیاتی طور پر بادشاہ کی اختراعاتِ موسیقی کی دھاک بیٹھ گئی۔ دراصل ابراہیم عادل شاہ ثانی کے نقطۂ نظر سے 'نورس' موسیقی کا ایک الگ دبستان تھا جس کا بانی وہ خود تھا۔ اس لیے گیتوں میں بھی نورس کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ اس کی اختراعاتِ موسیقی واضح ہو سکیں۔ ایک گیت میں لکھتا ہے کہ ''نورس کی نزاکت کی ابتدا کر رہا ہوں۔ کان لگا کر سنو اور دل میں اس کو جگہ دو اس کی تان چٹک سَم اور سُر مدھم ہے۔ اس کی تاثیر عجیب وغریب ہے''۔ غرض کہ ہر چیز کا نام نورس رکھنے کا تعلق بنیادی طور پر اس کی اختراعاتِ موسیقی سے تھا۔ اور اسی تعلق سے وہ عرفِ عام میں جگت گرو کہلاتا تھا''۔9

'کتابِ نورس' کے کسی نسخے میں 29 صفحات ملتے ہیں، کسی میں 73، کسی میں 46 اوراق اور کسی میں 114 اوراق پائے جاتے ہیں۔ ان میں بعض نسخے مکمل ہیں اور بعض ناقص۔ ان کا تقابل و موازنہ نہایت دقت طلب کام تھا، لیکن نذیر احمد نے اسے بہ حسن وخوبی انجام دیا۔ کتاب نورس کے بارے میں عام طور پر یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ یہ فنِ موسیقی کی کتاب ہے۔ لیکن فی الحقیقت یہ فنِ موسیقی کی کتاب نہیں ہے بلکہ یہ موسیقی کے مختلف راگوں اور راگنیوں کے مطابق لکھے گئے گیتوں کا مجموعہ ہے جس میں ہر گیت پر اس کے راگ یا راگنی کا نام درج کیا گیا ہے۔ اس کا ہر گیت موضوع کے اعتبار سے الگ ہے لیکن ہر راگ کے آگے لفظ 'نورس' کا اضافہ ضرور پایا جاتا ہے۔ مثلاً درمقام کنڑا نورس، درمقام گوری نورس، درمقام کلیان نورس، درمقام کلا نورس وغیرہ۔ ڈاکٹر نذیر احمد کے مطابق:

> ''کتاب نورس کے 9 نسخے ہیں، جن میں 17 راگوں کے ذیل میں کل 59 گیت اور 17 دوہرے ملتے ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

بھوپالی 2، مارو 2، براری 1 کلیان 4، رام کری 2، اساوری 2، ٹوڈی 4،
دھناسری 2، بھیرو 6، دیسی 1، ملار 5، کنڑا یا کرناٹی 19، پوربا 1، گوری 2، کیدار
4، نوروز 1 ''۔10؎

اس کتاب کے بیشتر گیت ہندو دیو مالا سے عبارت ہیں۔ مثلاً شیو، پاروتی، سرسوتی، گنیش، اندر وغیرہ دیوی دیوتاؤں کا ذکر کتاب نورس میں بار بار آتا ہے۔

ڈاکٹر نذیر احمد نے 'کتاب نورس' پر 58 صفحات پر مشتمل نہایت وقیع مقدمہ تحریر کیا ہے۔ مقدمہ صفحہ نمبر 7 سے شروع ہو کر صفحہ نمبر 62 پر ختم ہوتا ہے۔ تعارف دو صفحات پر مشتمل ہے جو صفحہ 5 اور 6 پر دیکھا جا سکتا ہے۔ مقدمہ کے بعد نورس کا متن صفحہ نمبر 63 سے شروع ہوتا ہے اور صفحہ 112 پر ختم ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ متن محض 50 صفحات پر مشتمل ہے۔ صفحہ نمبر 113 سے صفحہ 150 تک ترجمۂ کتاب نورس شامل ہے۔ آخر میں کتاب کی فرہنگ تیار کی گئی ہے جو صفحہ نمبر 151 سے شروع ہو کر صفحہ 168 پر ختم ہو جاتی ہے۔ کتاب نورس (مرتبہ نذیر احمد) 168 صفحات پر مشتمل ہے۔ متن میں ہر صفحے کے آخر میں لائن کھینچ کر حواشی لکھے گئے ہیں، جس سے تفہیمِ متن میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔ یہاں چند مثالوں سے اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ درمقام کیدار نورس (گیت نمبر 56) کے تحت یہ عبارت ملتی ہے:

ایک کر دنڈی وادن دوجے پانڑی پُستک پیکھت

نورس گاوت اُتپتی

انترا

کیسَرَ، دسُتَر دسن سیام نکھ لَلائی مہدی گنی پَرِتی

ابھوگ

کنٹھ ڈھال پھٹِک جَپ مال نگر بدّ یا پوری باہن ہتی

ابراہیم کُو گوُٹ پتا دیوُ گرُ گنپتی ماتا پوِتر سَرسُتی 11؎

اس گیت کا ترجمہ مرتبِ متن نے ترجمۂ کتاب نورس میں یوں لکھا ہے:

''ایک ہاتھ میں ساز ہے۔ دوسرے ہاتھ میں کتاب جس کو وہ دیکھتا ہے اور نورس کے گیت گاتا جاتا ہے۔ اس کا لباس زعفرانی ہے، دانت کالے اور ناخن پر مہدی لگی ہے۔ بڑا ہنرمند اور محبت

کرنے والا ہے۔اس کے گلے میں بلّور کی مالا پڑی ہے۔اس کا عزیز شہر بدّ یا پور اور محبوب سواری ہاتھی ہے۔ابراہیم کے باپ علم کے دیوتا گنپتی اور ماں پاک سرستی ہیں‘‘۔12؎

ایک اور گیت کا متن یہاں پیش ہے، جس میں ابراہیم کی بیوی چاند سلطانہ کی خوبصورتی کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ گیت نمبر 51 ہے، اس گیت کا عنوان ’درمقامِ کنڑا نورس‘ ہے:

اُودَتْ سکل کلا سنپُورن جُون تِپُر چاند سلطان

انترا

چرنجُیونیکیں نَت آنند سدا شرف سور مانو، نُورس محل کلیاَن

اَبھُوگ

گگن کُوکلنگی بَرٗبَٹھیں ہَمنام بھیُو یا کارن کھویُو مان

ابراہیم اَچَرج بیس تیس چاند کہت جن بھُو رجَتا یو جھوٹ

کے نشان

اس گیت میں ابراہیم نے اپنی بیوی چاند سلطان کی اپنے محل (نورس محل) میں آمد کا ذکر کیا ہے اور اس کی خوبصورتی کا نہایت خوبصورت لفظوں میں ذکر کیا ہے۔

ترجمہ: ساری خوبیوں کی حامل (ترلوک) تینوں جہاں میں روشنی پیدا کرنے والی چاند سلطان آئی۔خدا تم کو ہمیشہ خوشی اور بزرگی کے ساتھ زندہ وسلامت رکھے۔تمہارا نورس محل میں آنا ویسے ہی ہے گویا چاند بُرج میں آ گیا۔آسمان داغدار ہے۔آسمان کے ہمنام ہونے کی وجہ سے گگن محل کی عزت کم ہوگئی۔ابراہیم کو بھولے لوگوں کی اس بات پر بڑی حیرت ہے کہ وہ چاند کو بیس تیس کہتے ہیں۔(چاند تو صرف ایک ہی ہے اور وہ چاند سلطان ملکۂ جہاں یعنی سلطان کی بیگم ہے)13؎

واضح ہو کہ یہاں جس گگن محل کا ذکر کیا گیا ہے اسے 968 ہجری میں ابراہیم عادل شاہ کے چچا علی عادل شاہ کے عہد میں تعمیر کیا گیا تھا۔

نورس کے گیتوں میں بار بار دیوی دیوتاؤں کا ذکر آتا ہے۔ سرستی ، گنیش اور دیگر دیوی دیوتاؤں کے متعلق بھی ان گیتوں میں کسی نہ کسی اعتبار سے ذکر آتا ہے۔ چند مثالوں سے اس کی وضاحت ہو جائے گی:

نورس سور جگ جوتی آنڑ سرو گنی

یوست سرستی ماتا ابراہیم پرساد بھئی دُونی

(شاعر سرستی (سرسوتی) کے فضل کا طلب گار ہے اور اس کو وہ اپنی روحانی ماں تصور کرتا ہے)

گیت نمبر 24 صفحہ نمبر 85 پر گنپتی کا ذکر یوں ملتا ہے:

گنپتی مُورت ہست میگھ مدبر کھت پانی

وَنت دامنی گھنٹ گھُور گُور مَنڈان بھال بِدھُو بانی

(یعنی میگھ پچھتر گنیش کے مانند ہے، بجلی سونڈ ہے، گرج گھنٹی، قوس قزح سرستی کی پیشانی)

علاوہ بر ایں مختلف راگوں کے ضمن میں نورس لفظ کا استعمال کرتے ہوئے ابراہیم نے جو تخلیقی کارنامہ انجام دیا ہے، وہ قابلِ ستائش ہے۔ ابراہیم دیوی، دیوتاؤں کے علاوہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور خواجہ بندہ نواز گیسو دراز سے اپنی عقیدت کا اظہار بھی نہایت والہانہ انداز میں کرتا ہے۔ اس کے گیتوں میں اس کے ہاتھی آتش خان کا بھی ذکر آتا ہے۔ اس نے کئی گیتوں میں مختلف راگ راگنیوں کی دیویوں کی لفظی تصویریں بھی کھینچی ہیں، جن میں کرنائی، رام گری، اساوری، کیداری، کلیانی، بھیرو راگ کی تصویریں خصوصی طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ یہاں ایک گیت (گیت نمبر 11) میں حضرت خواجہ بندہ نواز سے اپنی عقیدت کا اظہار ابراہیم نے جس طرح کیا ہے، اسے ملاحظہ کیجیے:

سیّد محمد پیر مَدَت یُو روشنائی دَرس

ابراہیم پایا اُتّمِ ملسا ناری نَورس

ترجمہ: اے میرے ہادی سید محمد! آپ اپنا روشن چہرہ دکھلائیں (یہ آپ کی برکت ہے کہ مجھے ایک عالی ہمت خاتون ملیں) یہاں عالی ہمت خاتون سے مراد بڑی صاحبہ ہیں یعنی ابراہیم کی والدہ۔

گیت نمبر 28 میں بھی وہ اپنی عقیدت کا اظہار یوں کرتا ہے:

سید محمد میرے دل پر نانو

جیوں رسول کر لکھے عرش ٹھانو

ترجمہ: سید محمد کا نام میرے دل پر ایسا ہی نقش ہے جیسا کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عرش پر۔

گیت نمبر 17 میں بھی اسی طرح وہ بندہ نواز سے اپنی محبت اور شیفتگی کا اظہار کرتا ہے:

مخدوم سید محمد حسینی گیسودراز　　عاشقِ　شہباز　سرفراز
تمھاری　قبر　سیپتی　　سید　محمد　آچھے　مُوتی
اُوپر غلیف دریا آسماں گُمتی　　دیوے تارے کلَس قدرتی

ترجمہ: اے سید محمد حسینی گیسودراز عاشقِ شہباز، آپ کی قبر سیپ ہے، جس میں آپ مثل موتی کے ہیں۔ دریا اس کا غلاف اور آسمان اس کا گنبد ہے اور تارے قدرتی کلس ہیں۔

مذکورہ گیتوں کے بند سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ابراہیم عادل شاہ ثانی کو روحانی پیشواؤں سے بیحد عقیدت تھی۔ وہ اپنی ماں کو بڑی صاحبہ کے نام سے یاد کرتا تھا۔ اسے شاعری پر قدرت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے خوبصورت تشبیہیں استعمال کی ہیں، جس کا ثبوت مذکورہ گیتوں میں محسوس کیا جاسکتا ہے اور دیکھا جاسکتا ہے۔ وہ بندہ نواز کی قبر کو سیپ سے تشبیہ دیتا ہے اور ان کی ذات بابرکات کو موتی قرار دیتا ہے۔ اس سے اس کی دلی کیفیت اور حضرت گیسودرازؒ سے اس کی محبت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

کتابِ نورس کی زبان:

نورس کے گیتوں کی زبان عام فہم زبان نہیں ہے۔ اس میں کئی زبانوں کے عناصر پائے جاتے ہیں۔ اس زبان کو خالص دکنی نہیں کہا جاسکتا ہے۔ یہ کتاب کوئی باضابطہ مسلسل نظم کی صورت میں نہیں لکھی گئی ہے۔ مختلف موضوعات کو شاعر نے مختلف راگوں کے تحت لکھا ہے اور راگوں کے نام کے آگے لفظ نورس کا اضافہ کیا ہے۔ اس کتاب میں الگ الگ اشعار ہیں جو زبان اور بیان کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل الگ معلوم ہوتے ہیں۔ فارسی عروض کے سانچے میں دکنی نظمیں ڈھال لی گئی ہیں۔ حالاں کہ دکھنی زبان کے شاعروں نے اپنی شاعری میں علم عروض اور فارسی اوزان کی پیروی کی ہے، جب کہ کتاب نورس میں اس کی پیروی نہیں ملتی ہے۔ کتاب نورس میں استعمال کی گئی زبان کے حوالے سے ڈاکٹر نذیر احمد اپنی کتاب 'تحقیقی مطالعے' میں کچھ اس طرح صراحت کرتے ہیں:

> ''اس کتاب کی اہمیت اس کی لسانی خصوصیت کی بنا پر بہت زیادہ ہے۔ ابراہیم عادل شاہ کی تصنیف ہونے کی وجہ سے عام طور پر یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ اس کی زبان خالص دکھنی ہے، لیکن یہ قیاس پوری طرح صحیح نہیں ہے۔ فارسی کے

اصنافِ سخن، قدیم اردو اور دکھنی میں بھی رائج ہوئے مگر ان میں سے کسی ایک کا تعلق کتابِ نورس سے قائم نہ ہوسکا۔اس کتاب کے زیادہ تر ابیات دکھنی میں ہیں، لیکن کچھ اشعار ایسے ہیں جن میں برج بھاشا ، اودھی ، اور راجستھانی ، پنجابی اثرات بھی پائے جاتے ہیں۔ بہر حال عمومی طور پر دکھنی رنگ غالب ہے۔اشعار میں عربی و فارسی الفاظ بکثرت استعمال ہوئے ہیں لیکن بیشتر جگہوں پر سنسکرت کے الفاظ یا تو اصل شکل میں یا ترمیم شدہ حالت میں اس طرح پائے جاتے ہیں کہ اگر دونوں قسم کے اشعار الگ الگ لکھ دیے جائیں تو کوئی شخص ہرگز یہ قیاس نہیں کرسکتا کہ یہ ایک ہی کتاب کے اجزا اور ایک ہی مصنف کے کلام ہیں۔ بہر حال ان وجوہ سے کتاب نورس کو خالص دکھنی کارنامہ سمجھنا اور پھر قدیم اردو کا نمونہ قرار دینا زیادہ صحیح نہیں۔مصنف ایسی زبان اور ایسا اندازِ بیان اختیار کرنے میں حق بجانب تھا اگر وہ صرف دکن کی مروجہ زبان اور پھر فارسی اور عربی کے مصطلحات و تلمیحات کا سہارا ڈھونڈتا تو کامیاب نہ ہوتا۔کیوں کہ اس کتاب کا موضوع موسیقی تھا، جس کا ماٰخذ ہندی زبان اور ہندو دیومالاؤں کو قرار دینا کامیابی کا ضامن تھا''۔14

ڈاکٹر نذیر احمد نے 'کتابِ نورس' کی تدوین کرتے وقت اس میں موجود تلمیحات کی وضاحت کی ہے اور آخر میں اس کی فرہنگ بھی نہایت عرق ریزی سے مرتب کی ہے۔ظاہری بات ہے کہ جب متن میں متعدد زبانوں کا اشتراک ہو تو اس کی فرہنگ تیار کرنا کتنا مشکل کام ہوگا اور وہ بھی ایک ایسے شخص کے لیے جس کا میدانِ تحقیق فارسی زبان و ادب ہو۔ بہر حال نذیر احمد نے کتابِ نورس کو مرتب کر کے دکنیات شناسی کے باب میں اپنے نام کا اضافہ ضرور کر دیا ہے۔ یہ کام مشکل اس لیے بھی تھا کہ اس میں نسخوں کے اوراق بے ترتیب تھے اور وہ بھی ناقص اور نامکمل۔ بہر حال 9 نسخوں کے باہمی مقابلے، اختلافاتِ نسخ، کی وضاحت کے بعد ایک بہترین متن اردو ہندی میں تیار ہو گیا۔اس کے بعد ہر گیت کا انگریزی زبان میں ترجمہ کر کے ایک طویل مقدمے اور فرہنگ کے ساتھ اس کی اشاعت عمل میں لائی گئی جو مدون کا ایک بڑا کارنامہ تصور کیا جاتا ہے۔کتاب کے مقدمے میں مدّون نے ابراہیم

عادل شاہ ثانی کی علم وادب سے دل چسپی اور دکھنی زبان سے اس کے لگاؤ کو بیان کرتے ہوئے ’کتاب نورس‘ کے موضوع اس کے گیت اور دوہروں کی تفصیلات کے ساتھ جو متن تیار کیا ہے، اس سے تفہیم متن میں آسانی پیدا ہوگئی ہے۔ آخر میں گیتوں کا اردو ترجمہ بھی پیش کر دیا ہے۔ بلاشبہ کتاب نورس کی تدوین ڈاکٹر نذیر احمد کا ایک عظیم کارنامہ ہے، جو دکنیات کے باب میں اضافے کا باعث قرار دیا جاتا ہے۔

ماہر دکنیات پروفیسر محمد نسیم الدین فریس، سابق ڈین ، اسکول برائے السنہ ، لسانیات و ہندوستانیات، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدر آباد، پروفیسر نذیر احمد کی دکنی تحقیقی خدمات کے بارے میں فرماتے ہیں:

> ’’پروفیسر نذیر احمد قاموسی شخصیت کے مالک تھے۔ وہ فارسی زبان وادب کے متبحر عالم، جید محقق، مؤرخ، ماہر لغات اور مخطوطات کے دقیقہ سنج پارکھ تھے۔ فارسی زبان وادب کی تحقیق وتنقید تو ان کی علمی وفکری تگ وتاز کا میدان تھا ہی لیکن دکنی زبان وادب سے بھی انھیں گہرا شغف تھا۔ دکنی کے ’غیر دکنی ماہرین‘ میں وہ ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ دکنی ادب کا عادل شاہی دور بالخصوص عادل شاہی خاندان کے چھٹے فرماں روا سلطان ابراہیم عادل شاہ ثانی کی تصنیف ’کتاب نورس‘ ان کی خصوصی دل چسپی کا موضوع تھا جس پر انھوں نے متعدد تحقیقی مضامین لکھے۔ انھوں نے کتاب نورس کو نہایت دیدہ ریزی سے مرتب بھی کیا اور اس پر ایک مبسوط اور پرمغز مقدمہ بھی لکھا۔ علاوہ ازیں انھوں نے دکنی ادب پاروں کی تحقیق وتحسین کے سلسلے میں متعدد مقالات تحریر کیے۔ ان کی رہنمائی میں ڈاکٹر جمال شریف نے ’دکن میں اردو شاعری ولی سے پہلے‘ کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کا مقالہ لکھا۔ غرض یہ کہ نذیر احمد کا شمار دکنی زبان وادب کے سرکردہ ماہرین ومحققین میں ہوتا ہے۔ جن کے قلمی ارتسامات نے دکنی اور دکنیات کے سرمایۂ نقد وتحقیق میں معتبر اور گراں قدر اضافہ کیا‘‘۔

فارسی شاعر ظہوری ترشیزی پر تحقیقی کام:

پروفیسر نذیر احمد نے کتاب نورس کی تدوین کے علاوہ دکنی ادب پر کئی تحقیقی کام کیے ہیں۔

ظہوری ترشیزی پر ان کا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے۔'ابراہیم عادل شاہ اوراس کے درباری شعرا' کے موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھ کر انھوں نے لکھنؤ یونیورسٹی سے ڈی لٹ کی ڈگری حاصل کی ۔ظہوری پر ان کا تحقیقی کام نہایت اہمیت کا حامل ہے۔

ملّا نورالدین محمد (1537-1616) ظہوری دراصل ایک نامور فارسی شاعر گزرا ہے۔ ظہوری ترشیزی خراسان میں پیدا ہوا۔ وہ صوبۂ ترشیز، سبزوار کا رہنے والا تھا۔ تکمیل تعلیم کے بعد ہندوستان آیا اور ابراہیم عادل شاہ ثانی جگت گرو والی بیجاپور کے دربار سے وابستہ ہوگیا۔ اس کا پیشہ کتابت تھا۔ اس کی اعلیٰ صلاحیتوں کو دیکھ کر دربار کے ملک الشعرا قمی نے اپنی بیٹی اس سے بیاہ دی۔ جب ابراہیم عادل شاہ ثانی نے اپنے گیتوں کا مجموعہ 'نورس' لکھا تو اس پر دیباچہ لکھنے کے لیے ظہوری کا انتخاب کیا۔ اس نے تین دیباچے لکھے اور آج یہ دیباچے 'سہ نثر ظہوری' کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ ادب عالیہ میں ان تین دیباچوں کی بڑی اہمیت ہے۔

ظہوری نے 'خوانِ خلیل' اور 'گلزار ابراہیم' لکھ کر بادشاہ کے نام معنون کیا۔ اس نے اپنا 'ساقی نامہ' برہان نظام کی خدمت میں پیش کیا۔ اس کے صلے میں ظہوری کو نقد وجنس سے لدا ہوا ہاتھی انعام سے نوازا گیا۔ ظہوری نے شاعری کی ہر صنف میں طبع آزمائی کی لیکن مثنوی اس کی خاص صنف قرار دی جاتی ہے۔ نثر میں وہ طرزِ خاص کا موجد ہے اور خاتم بھی۔ اس کی عبارت نہایت مرصع اور مقفیٰ ہے۔ صنایع بدائع کا بہ کثرت استعمال کیا ہے۔ تقریباً تمام تذکرہ نگاروں نے اس کی نثر کی تعریف کی ہے۔ اس کی غزلیات بھی اپنے اسلوب بیان کے لحاظ سے منفرد مقام رکھتی ہیں۔ اس نے بیجاپور میں انتقال کیا۔

پروفیسر نذیر احمد نے اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے کے لیے ظہوری کو کیوں منتخب کیا۔ اس حوالے سے وہ اپنی کتاب 'تحقیقی مطالعے' مطبوعہ دانش محل، لکھنؤ 1954ء میں لکھتے ہیں:

> ''1940ء میں ایم اے پاس کرنے کے ساتھ ہی تاریخی تحقیق کا شوق پیدا ہوا۔ چنان چہ مشہور فارسی نقّاد و شاعر ظہوری کو اپنی تحقیق کا موضوع قرار دیا اور دسمبر 1944ء تک پی ایچ ڈی کے مقالے کی ترتیب مکمل ہوگئی۔ اس سلسلے میں ابراہیم عادل شاہ ثانی (متوفی 1037ھ) کے غیر معمولی کمال نے اس حد تک متاثر کیا

کہ اس کے عہد کے ادب پر کام شروع کر دیا اور چار پانچ سال کی سعی و تلاش کے بعد ایک مقالہ بعنوان 'ابراہیم عادل شاہ اور اس کے درباری شعرا' مکمل ہوا۔ جس پر لکھنؤ یونیورسٹی نے ڈی لٹ کی ڈگری عطا کی''۔15؎

پروفیسر نذیر احمد نے اپنی تحقیقی کتاب 'تحقیقی مطالعے' میں ایک مضمون بہ عنوان 'غالب اور ظہوری' تحریر کیا ہے، جس میں انھوں نے غالب اور ظہوری کی فارسی شاعری کا تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ غالب ظہوری سے متاثر تھے۔ یہاں انھوں نے ظہوری کے متعدد اشعار نقل کیے ہیں اور غالب کے اشعار بھی پیش کیے ہیں، جن میں کہیں کہیں انھوں نے غالب کے اشعار کو ظہوری کے اشعار سے بہتر قرار دیا ہے۔ 'تحقیقی مطالعے' صفحہ نمبر 31 پر ظہوری اور غالب کی متوازی غزلوں کو پیش کرتے ہوئے ہر شعر کے بعد حالی کی تنقیدی رائے نقل کی ہے۔ ایک جگہ انھوں نے ظہوری اور غالب کے ایک ایک شعر نقل کرتے ہوئے حالی کی رائے بھی پیش کی ہے، جو اس طرح ہے:

(غالب کلیات ص 397-396)	(ظہوری دیوان ص 68)
نگاہ مہر بدل سر ندادہ چشمۂ نوش	''بہ شکر دیدۂ تر تر زبانی دارم
ہنوز عیش بہ اندازۂ شکر خنداست	کہ زہر گریہ طراوت دہ شکر خنداست

ظہوری کے یہاں لفظی رعایتیں ہیں مگر مرزا کا شعر بلیغ، نیچرل اور عاشقانہ ہے''۔16؎

ظہوری اور مرزا غالب کے متعدد اشعار پیش کرنے کے بعد مضمون کے آخر میں نذیر احمد نے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''اس سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو جاتی ہے کہ مرزا نے نہ صرف متوازی غزلوں میں ظہوری سے خوشہ چینی کی ہے بلکہ دوسری غیر متوازی غزلوں میں بھی جن کی تعداد متعین نہیں کی جاسکتی، ظہوری سے فیض پذیری پوری طرح نمایاں ہے۔ ان داخلی شہادتوں کے بعد بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ متاخرین شعرائے فارسی میں مرزا نے مجموعی طور پر ظہوری کا اثر سب سے زیادہ قبول کیا ہے۔ ان کی کوشش بہرحال اس امر پر مرکوز رہی کہ وہ ظہوری کا طرز اختیار کریں لیکن وہ اپنی کوشش میں کامیاب رہے یا ناکام اور اگر کامیاب رہے تو

کس حدتک یہ بحث سردست میری گفتگو سے خارج ہے۔ یہ بات جانچنے کی
ہے کہ حقیقتاً ظہوری نے غالب کو کس حدتک متاثر کیا ہے''۔17؎

'اردو شہ پارے'(ڈاکٹر محی الدین قادری زور) کی فروگزاشتوں کا ازالہ:

اردو شہ پارے (جلد اول) پروفیسر محی الدین قادری زور کی اہم ترین تصنیف قرار دی جاتی ہے۔دکنی ادب پر قدیم ترین کتابوں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔حکیم سید شمس اللہ قادری کی 'اردوئے قدیم' 1925ء میں حیدرآباد سے شائع ہوئی تھی ۔اس کے بعد اردو شہ پارے، 1929ء میں مکتبہ ابراہیمیہ ، حیدرآباد سے شائع ہوئی۔محی الدین قادری زور نے اس کتاب میں دکنی ادب پر نہایت تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔اس کتاب میں چار ابواب قائم کیے گئے ہیں۔باب اول اردو ادب کی ابتدائی کوششیں، باب دوم اردو ادب بیجاپور میں، باب سوم اردو ادب گولکنڈہ میں، باب چہارم اردو ادب مغلوں کی حکومت میں۔ ان چار ابواب کے علاوہ زور نے 'شہ پاروں کی فہرست' عنوان کے تحت نظم ونثر کے حوالے سے دکنی ادب سے ماخوذ قدیم دکنی شعر وادب کو پیش کیا ہے۔ یہ کتاب 356 صفحات پر مشتمل ہے اوراس کے بعد 8 صفحات پر مشتمل فرہنگ شامل ہے بعدازاں 4 صفحات اشاریے کے لیے مختص کیے گئے ہیں۔

پروفیسر نذیر احمد نے اپنی کتاب 'تحقیقی مطالعے' میں ایک مضمون 'اردو شہ پارے پر ایک نظر' کے عنوان سے شامل کیا ہے۔اس میں انھوں نے پروفیسر محی الدین قادری زور کی فروگزاشتوں کی نشاندہی کی ہے۔ انھوں نے ابراہیم عادل شاہ ثانی اور محمد عادل شاہ کے ادبی کارناموں سے متعلق ان فروگزاشتوں کا ازالہ کیا ہے جو زور کی کتاب 'اردو شہ پارے' میں جگہ پا گئی تھیں۔یہ مضمون زور کی کتاب پر تنقیدی زاویے سے لکھا گیا ہے۔اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ نذیر احمد کی دکنیات پر کتنی گہری نظر تھی کہ انھوں نے ماہر دکنیات پروفیسر محی الدین قادری زور کی تحقیقات کو بھی نقد ونظر کا ہدف بنایا ہے اوران سے جو تحقیقی غلطیاں ہوئی ہیں،ان کی نشان دہی کی ہے۔نذیر احمد نے اس مضمون کے آغاز میں ہی نہایت شستہ لہجے میں زور سے ہوئی فروگزاشتوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''ڈاکٹر زور اورنصیر الدین ہاشمی وغیرہ نے پرانے دکنی کارناموں کو بروئے کار
لانے میں جس قدر کاوش کی ہے وہ لائق صدآفریں ہے لیکن تحقیق کے دوران
میں غلطیاں رہ جانا بعید از قیاس نہیں۔چناں چہ ڈاکٹر زور کی مشہور تصنیف 'اردو

شہ پارے' (جلد اول طبع 1930) میں ابراہیم عادل اور محمد عادل کے ادبی کارناموں کے سلسلے میں چند اہم فروگزاشتیں پائی جاتی ہیں۔اس مقالے میں ان کے ازالے کی کوشش کی گئی ہے۔ناظرین سے عموماً اور متعلق حضرات سے خصوصاً استدعا ہے کہ میری کوشش کو غلط جذبے پر محمول نہ کریں۔ابراہیم عادل شاہ کے درباری علما و شعرا کے بارے میں یہ اطلاع ملتی ہے (ص34) ''بڑے بڑے شعرا اور مصنفین جن میں ملا ظہوری، ملا باقر، ملک قمی، عبدالقادر نوری شامل ہیں۔اس کے دربار میں موجود تھے۔علما میں رشید الپتگی، مولانا حیدر ذہنی، میرزا مقیم آتشی کے نام قابل ذکر ہیں''۔18؎

مذکورہ اقتباس میں نذیر احمد نے 'اردو شہ پارے' کا سنِ اشاعت 1930ء تحریر کیا ہے جب کہ مکتبہ ابراہیمیہ، حیدرآباد سے 'اردو شہ پارے' 1929ء میں شائع ہوئی تھی۔ممکن ہے یہاں کتابت کی غلطی راہ پا گئی ہو۔

یہاں نذیر احمد نے ڈاکٹر زور کی مختصر سی تحریر نقل کرنے کے بعد اپنی جو تحقیقی رائے پیش کی ہے، اسے ملاحظہ کیجیے:

''عبدالقادر نوری کی شخصیت غیر معروف ہے۔اگرچہ 'بساتین السلاطین' وغیرہ تاریخوں میں اس کا ذکر ہے لیکن فارسی شعرا کے کسی تذکرہ میں اس کا نام نہیں ملتا۔خود محبوب الزمن (تالیف عبدالجبار خان) اس کے ذکر سے خالی ہے۔اس سے صاف ظاہر ہے کہ نوری کی شاعری مقبول عام نہ تھی۔اس لحاظ سے اس کو ظہوری اور ملک جیسے بلند پایہ شاعروں کے زمرے میں شامل کرنا صحیح نہیں۔ نوری کے ساتھ فہیمی کا بھی تذکرہ ضروری تھا جس نے 1010ھ میں شاہ نواز خان کے فرزند کی پیدائش کے موقع پر قصیدہ پیش کیا تھا۔اسی عہد کا ایک مشہور شاعر رشیدائے نورس قزوینی ہے۔تمام فارسی شعرا کے تذکروں میں اس کا حال درج ہے۔محبوب الزمن میں اس کا تذکرہ موجود ہے، مگر غلطی سے اس کو علی عادل شاہ ثانی کے عہد کا شاعر بتایا گیا ہے۔حالاں کہ 'عرفات العاشقین' میں

اس کا ذکر ہونا اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ ابراہیم عادل شاہ ہی سے متعلق تھا اور دوسرے تمام تذکروں سے عرفات ہی کی تائید ہوتی ہے''۔19

پروفیسر نذیر احمد سے ڈاکٹر زور کی تصنیف 'اردو شہ پارے' میں تحقیقی فروگزاشتوں کی نشاندہی اس وجہ سے ممکن ہوسکی کیوں کہ انھوں نے عادل شاہی دور کے فارسی شعرا کے موضوع پر تحقیقی کام کیا تھا اور اس تحقیق کے دوران انھوں نے اردو شہ پارے پڑھی تھی۔ اس تحقیقی مقالے میں آگے انھوں نے زور کی مزید فروگزاشتوں کی نشاندہی کی گئی ہے، جن کے حوالے سے یہاں لکھنا طوالت سے خالی نہ ہوگا۔

قادر کا ایک نو دریافت دکنی مرثیہ:

دکنی ادب کے حوالے سے نذیر احمد کا ایک اور تحقیقی مقالہ قابل توجہ ہے اور وہ ہے 'قادر کا ایک نو دریافت دکنی مرثیہ'۔ مرزا عبدالقادر، قادر تخلص، حیدر آباد کے رہنے والے تھے۔ دکنی کے قدیم مرثیہ گو شعرا میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ اس کا ذکر شمالی ہند کے تذکروں میں بھی ملتا ہے۔ نذیر احمد کی دکنیات پر گہری نظر کا ایک یہ بھی ثبوت ہے کہ انھوں نے 'قادر کا ایک نو دریافت دکنی مرثیہ' کے عنوان پر ایک تحقیقی مقالہ لکھا تھا جو ان کی کتاب 'مقالاتِ نذیر' مطبوعہ غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی 2002 میں شامل ہے۔ اس مقالے میں نذیر احمد قادر کا تعارف پیش کرتے ہوئے قادر کے نو دریافت دکنی مرثیہ کے متعلق لکھتے ہیں:

>''قادر دکن کے قدیم مرثیہ گویوں میں کافی مشہور تھا۔ چناں چہ شمالی ہند کے اکثر تذکروں میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ 'مخزنِ نکات' میں قائم نے اس کا حال ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔'' میر عبدالقادر، قادر تخلص، از باشندگان حیدر آباد است، چشم عبرت بیں وہ دل حسرت گزیں داشت، چون سن شریفش از پنجاہ متجاوز گردید بردست یکی از مشائخ آن دیار کہ نسبت وی بہ شیخ شہاب الدین سہروردی می پیوست، خرقہ پوشیدہ تا آخر عمر بخدمت شریفش بریاضت شاقہ گزرانید۔ این رباعی از مصنفات اوست:

ہر چند ہمن سب سوں اٹھایا ہے بات	اس پر بھی نہ آزاد کھاے ہیہات
عالم میں ہر ایک یہ کہتا ہوگا	دکھن میں ہے قادر اچھوں در قیدِ حیات

تذکرۂ میر حسن میں بالکل یہی اطلاع درج ہے اور یہی رباعی بھی نقل ہے۔ اس

سے واضح ہے کہ دونوں کا ماخذ ایک ہی ہے‘‘۔20؎

’تحقیقی مطالعے‘ میں دکنیات کے حوالے سے ایک اور مضمون ’گلزارِ ابراہیم اور خوان خلیل‘ کے عنوان سے صفحہ نمبر 89 سے 117 تک مشتمل ہے۔ اس تحقیقی مضمون میں نذیر احمد نے خوان خلیل اور گلزار ابراہیم کے متعلق تفصیل سے بحث کی ہے۔ گلزار ابراہیم کے بارے میں وہ لکھتے ہیں:

’’گلزار ابراہیم نو ہزار ابیات پر مشتمل ایک بیاض تھی جس کو ملک اور ظہوری نے ابراہیم عادل شاہ کے حکم کے بموجب مرتب کیا تھا۔ یہ کتاب صرف ان دونوں شاعروں کی نظموں سے مرتب ہوئی اور جس میں تقریباً تمام اصناف سخن شامل تھے‘‘۔21؎

’تحقیقی مطالعے‘ کتاب میں ڈاکٹر نذیر احمد نے خوانِ خلیل کے حوالے سے بھی تفصیلات بیان کی ہیں اور اسے بھی ملک اور ظہوری کی بیاض قرار دیا ہے، جس کا ان دونوں نے خوانِ خلیل عنوان منتخب کیا تھا۔ اس کے متعلق نذیر احمد کی تحقیقی رائے ملاحظہ کیجیے:

’’خوانِ خلیل، ملک اور ظہوری نے گلزار ابراہیم کی طرح ایک اور بیاض تیار کی جس کا عنوان ’خوانِ خلیل‘ تھا۔ مگر بدقسمتی سے ہمارے پاس جو کچھ مواد ہے، اس کے پیش نظر ہم اس پر کافی تفصیل سے روشنی ڈالنے سے قاصر ہیں۔ البتہ اس کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا‘‘۔22؎

دکنی ادب سے متعلق پروفیسر نذیر احمد کے مضامین کی ایک فہرست درج ذیل ہے:

1. اردو کی ابتدائی نشوونما میں علما فضلا کی خدمات، نوائے ادب، بمبئی، جولائی 1958
2. کچھ ’نورس‘ کی بابت، معارف، اعظم گڑھ، مارچ 1956
3. کتاب نورس، معارف، اعظم گڑھ، جولائی 1953
4. کتاب نورس، اردو ادب، علی گڑھ، اپریل 1952
5. نوسرہار، اردو ادب، علی گڑھ، ستمبر 1957
6. چندر بدن و مہیار کا مطالعہ، اردو ادب، علی گڑھ، ستمبر 1957
7. نورس کا ایک اہم اور مکمل نسخہ، نوائے ادب، بمبئی، اکتوبر 1926

8. معراج العاشقین ،نوائے ادب، بمبئی، اکتوبر 1967

9. معراج العاشقین ،نوائے ادب، بمبئی، جنوری 1968

10. فیروزا اور اس کا پرت نامہ، اردو ادب، علی گڑھ، جون 1957

11. قدیم دکنی شاعر مشتاق کا زمانہ، ہماری زبان، علی گڑھ، یکم دسمبر 1958

12. علی گڑھ تاریخِ ادب اردو (ڈائرکٹر پروفیسر آل احمد سرور) علی گڑھ 1962، اس کتاب کے چوتھے باب 'اردو ادب عادل شاہی دور میں' کا پہلا حصہ پروفیسر نذیر احمد نے لکھا اور دوسرا حصہ نصیر الدین ہاشمی نے لکھا ہے۔

کتاب نورس کی تدوین اور دکنی ادب پر لکھے گئے مذکورہ تحقیقی مقالات کے علاوہ نذیر احمد نے دکنیات کے باب میں اہم اضافے کی کوشش کی ہے اور دکنی ادب کے موضوع پر متعدد تحقیقی مقالے لکھے ہیں، جو ہندوستان کے مؤقر رسائل و جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔

پروفیسر نذیر احمد کی تحقیقی خدمات کا احاطہ ایک مضمون میں ممکن نہیں۔ تاہم ان کی اردو، فارسی اور دکنی خدمات کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے تدریسی ذمہ داریاں نبھانے کے علاوہ اپنی پوری زندگی تحقیق میں گزاری۔ شمالی ہند سے تعلق رکھنے والے ماہرینِ دکنیات میں نذیر احمد کا نام جلی حروف میں لکھا جاتا ہے۔ دکنی ادبیات سے ان کی دل چسپی طالب علمی کے زمانے سے رہی، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنے پی ایچ ڈی کا مقالہ ابراہیم عادل شاہ ثانی کے دربار سے وابستہ مشہور فارسی شاعر ظہوری ترشیزی پر تحریر کیا جس نے کتاب نورس پر تین دیباچے لکھے تھے جو 'سہ نثر ظہوری' کے نام سے مشہور ہیں۔ انھوں نے ڈی لٹ کا مقالہ بھی 'ابراہیم عادل شاہ اور اس کے درباری شعرا' کے عنوان پر لکھا۔ نذیر احمد نے تدوینِ متن کا ایک بڑا تحقیقی کام 'کتاب نورس' کو مدون کر کے انجام دیا۔ جس میں دکنی، برج بھاشا، اودھی، راجستھانی اور پنجابی زبان کے اثرات پائے جاتے ہیں، لیکن دکنی زبان کا رنگ غالب ہے۔ اس کا اعتراف خود نذیر احمد نے 'کتاب نورس کی زبان' کے باب میں کیا ہے۔ علاوہ برایں ان کی دیگر تحقیقی خدمات میں ڈاکٹر محی الدین قادری زور کی کتاب اردو شہ پارے پر ایک نظر تنقیدی جائزہ ہے، جس میں انھوں نے محی الدین قادری زور کی بعض فروگزاشتوں کی نشاندہی کی ہے۔ پروفیسر نذیر احمد نے قادر کا نو دریافت دکنی مرثیہ، گلزار ابراہیم اور خوانِ خلیل کے علاوہ دیگر کئی مقالات دکنی ادب کے حوالے سے تحریر

کیے، جن کی ایک فہرست گزشتہ صفحات میں آچکی ہے۔ ماہر دکنیات پروفیسر نسیم الدین فریس، سابق ڈین، اسکول برائے السنہ، لسانیات و ہندوستانیات نے بھی نذیر احمد کی دکنی تحقیقی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''غیر دکنی ماہرین میں نذیر احمد ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ انھوں نے کتاب نورس کو نہایت دیدہ ریزی سے مرتب کیا اور اس پر ایک مبسوط اور پر مغز مقالہ بھی لکھا''۔ مختصر طور پر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ پروفیسر نذیر احمد نے دکنی ادب کے حوالے سے جو تحقیقی خدمات انجام دی ہیں، انھیں فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ وہ فارسی کے اسکالر ضرور تھے لیکن دکنی زبان وادب پر ان کی گہری نظر تھی۔ اس حوالے سے بھی ان کی تحقیقی خدمات کا جائزہ لیا جانا چاہیے۔

نوٹ: میں، ماہر دکنیات پروفیسر محمد نسیم الدین فریس، سابق ڈین، اسکول برائے السنہ، لسانیات و ہندوستانیات، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد کا بے حد ممنون ہوں جنھوں نے اس مقالے کی تکمیل کے بعد اسے نہایت محبت سے ایڈیٹ کیا اور اپنی علمی اور تحقیقی صلاحیت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اسے مزید بہتر اور جامع بنانے کی بھرپور سعی کی ہے۔

حوالہ جات:

1. 1947 کے بعد فارسی زبان وادب اور پروفیسر نذیر احمد، مرتبہ، سید رضا حیدر، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، 2016، ص5
2. منتخب اللباب، حصہ سوم، خافی خان، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، کلکتہ، 1869، ص369-360
3. تاریخِ ادب اردو (جلد اول) قدیم دور، ڈاکٹر جمیل جالبی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، 1977، ص185
4. اردو مثنوی کا ارتقا، عبدالقادر سروری، سب رس، کتاب گھر، ادارۂ ادبیات اردو، خیریت آباد، حیدرآباد، دکن، 1940، ص39-38
5. دکنی ادب کی تاریخ، ڈاکٹر محی الدین قادری زور، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، 2000، ص129-128
6 مقدمہ، کتابِ نورس، مصنفہ، ابراہیم عادل شاہ ثانی، مرتبہ، ڈاکٹر نذیر احمد، دانش محل، امین الدولہ پارک، لکھنؤ، 1955، ص59

7. بحوالہ مضمون پروفیسر نذیر احمد اور نورالدین محمد ظہوری، ضیاء الدین اصلاحی، دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ
8. تعارف، کتاب نورس، ڈاکٹر نذیر احمد، دانش محل، لکھنؤ، ص5-6
9. تاریخِ ادبِ اردو (جلد اول) قدیم، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، 1977، ص217-218
10. مقدمہ کتاب نورس، ص11
11. کتاب نورس، گیت نمبر 56، ص108-109
12. ایضاً، ص140
13. ترجمۂ کتاب نورس، ص138
14. تحقیقی مقالے، ڈاکٹر نذیر احمد، دانش محل، امین الدولہ مارک لکھنؤ، 1954، ص55-56
15. تعارف، تحقیقی مطالعے، ڈاکٹر نذیر احمد، دانش محل، لکھنؤ، 1954، ص5
16. تحقیقی مطالعے، ڈاکٹر نذیر احمد، دانش محل، لکھنؤ، 1954، ص31
17. مضمون غالب اور ظہوری، تحقیقی مطالعے، ڈاکٹر نذیر احمد، دانش محل، لکھنؤ، 1954، ص35
18. اردو شہ پارے پر ایک نظر، تحقیقی مطالعے، ڈاکٹر نذیر احمد، دانش محل، لکھنؤ، 1954، ص118
19. ایضاً، ص118-119
20. مضمون، قادر کا ایک نو دریافت دکنی مرثیہ، نذیر احمد، مقالات نذیر، مرتبہ، پروفیسر نذیر احمد، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، 2002، ص314
21. مضمون گلزارِ ابراہیم اور خوان خلیل، تحقیقی مطالعے، ڈاکٹر نذیر احمد، دانش محل، لکھنؤ، 1954، ص92
22. ایضاً، ص 114

❐ Prof. Ishtiaque Ahmed
Registrar
Maulana Azad National Urdu University
Gachibowli, Hyderabad - 500032

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:52-86
Prof. Majeed Bedar, Hakeem Syed Shamsullah Qadri

پروفیسر مجید بیدار

حکیم سید شمس اللہ قادری

حیدرآباد کی سرزمین سے وابستہ ادیبوں اور تخلیق کاروں کی فہرست طویل ہے‘ لیکن دکن کی سرزمین میں آصف جاہی عہد کے دوران تحقیق وتنقید کو مغربی تحقیقاتی اصولوں کے انداز سے پیش کرنے والے اہم مورخین میں حکیم سید شمس اللہ قادری کا نام اہمیت کا حامل ہے۔ وہ 24/نومبر 1885ء کو پیدا ہوئے۔ گویا ان کی پیدائش حیدرآباد کی سرزمین میں چھٹے آصف جاہی حکمران نواب میر محبوب علی خاں کے اقتدار کے دوران ہوئی، ان کے والد کا نام سید ذوالفقار اللہ شاہ قادری اور والدہ کا نام سیدہ محبوب بیگم تھا۔ ان کی پیدائش کے موقع پر حیدرآباد میں پہلی دینی درسگاہ جامعہ نظامیہ کا قیام عمل میں لایا جاچکا تھا۔اس کے علاوہ شہریوں کو مطالعہ کے ذوق سے وابستہ کرنے کے لیے نواب میر محبوب علی خاں نے ’کتب خانہ آصف جاہی‘ کی بنیاد رکھی تھی۔ اسی دور میں عربی کی نادر ونایاب اور آثار قدیمہ سے تعلق رکھنے والی کتابوں کی اشاعت کے لیے نواب میر محبوب علی خاں نے ’دائرۃ المعارف‘ کا قیام عمل میں لایا تھا۔حکیم سید شمس اللہ قادری کے حالات سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں علم وفن اور مطالعہ کی نعمت سے سرفراز ہونے کا موقع فراہم ہو چکا تھا۔حیدرآباد کی سرزمین میں 1908ء کے دوران موسی ندی کی طغیانی کا سانحہ پیش آیا۔’موسیٰ ندی کی طغیانی‘ کے وقت ان کی عمر 23 سال قرار پاتی ہے۔حکیم سید شمس اللہ قادری نے کم عمری کے دوران ہی حیدرآباد کی سیاسی، سماجی اور ثقافتی تبدیلیوں کے علاوہ آسمانی مصیبت کا مشاہدہ کیا تھا۔شاید یہی وجہ رہی کہ زمانے کے حادثات اور سانحات سے نتائج اخذ کر کے سیاسی، سماجی اور معاشرتی تاریخ کے ساتھ آثارِ قدیمہ کی یادگاروں کو اردو زبان میں پیش کرنے کی طرف متوجہ ہوئے۔

وہ بیسیوں کتابوں کے مصنف اور عالم تھے۔انھوں نے حیدرآباد سے رسالہ ’تاریخ‘ جاری کیا

جو اپنے موضوع پر منفرد رسالہ تھا۔ اردو ادب کی تاریخ، 'اردوئے قدیم' (1925ء) میں لکھی۔ وہ Société de l'Histoire de l'Inde Française کے اعزازی رکن اور 1913 سے تاحیات برطانیہ اور آئرلینڈ کی رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے رکن رہے۔

انھوں نے سب سے اہم کارنامہ یہ انجام دیا کہ سارے دکن کے علاقے میں بہمنی دور کے آغاز یعنی 1347ء سے لے کر قطب شاہی دور کے خاتمہ 1687ء کے دوران تک صرف شہر حیدرآباد ہی نہیں، بلکہ اطراف واکناف کے مسلم اقتدار کی سیاسی سرپرستی کے نتیجہ میں پھیلنے والی مشترکہ زبان پر توجہ دی، جسے آج بھی دکنی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

حکیم سید شمس اللہ قادری کو فرانس کی تاریخی سوسائٹی کی رکنیت سے نوازا گیا۔ برطانیہ کے علاوہ آئرلینڈ کی رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے اعزازی رکن کا درجہ دیا گیا، جو کسی ہندوستانی فرد کے لیے اعزاز تھا۔ انھوں نے تاریخ کی تہذیبی اور ثقافتی نمائندگی کے لیے ماہنامہ 'تاریخ' کے ذریعہ کارنامے انجام دیے۔ اسی تاریخ نویسی کے توسط سے دکنی ادب کی تاریخ مرتب کرتے ہوئے ادبی تاریخ کے پہلے محقق کے اعزاز کے حامل قرار دیے گئے۔

شمس اللہ قادری بہ حیثیت ادبی مؤرخ:

جس عہد میں حیدرآباد کی سرزمین کو اردو زبان کی سرپرستی کا موقع حاصل ہو گیا تھا، وہ دور بلاشبہ نواب میر محبوب علی خاں کے زرین کارناموں سے یادگار ہے۔ کیوں کہ حیدرآباد کے چھٹے نظام نے 1884ء میں فارسی کے بجائے اردو کو سرکاری زبان کی حیثیت دی۔ ان کے عہد میں ہی 'محبوب یونیورسٹی' کے قیام کا منصوبہ پیش کیا گیا تھا۔ اردو کو عدالتی سطح پر ہی نہیں بلکہ سرکاری سطح پر استعمال کی سہولت کے نتیجہ میں اس ریاست کے شہریوں میں تاریخی حقائق سے آگاہی اور زبان اور علم زبان سے واقفیت کا شعور پیدا ہونے لگا۔ اسی شاہی سرپرستی کے نتیجہ میں تحقیق پر توجہ کا آغاز ہوا۔ اس سلسلہ میں آصف جاہی حکمرانوں نے دکن کے علاقے کے باشندوں کو یوروپ کے دورہ کی سرکاری سہولت فراہم کردی۔ چناں چہ ڈاکٹر زورؔ کے علاوہ ڈاکٹر سجاد کو اعلیٰ تعلیم کے لیے سرکاری وظیفہ دے کر ولایت بھیجا گیا۔ ڈاکٹر زور نے لسانی تحقیق اور ہندوستانی صوتیات پر توجہ دیتے ہوئے اہم خدمات انجام دیں۔ حکیم سید شمس اللہ قادری کو بیرونی ممالک کے دورہ کا موقع فراہم نہیں ہوا لیکن کتابوں کے مطالعہ اور تحقیقی شعور کا نتیجہ اس طرح نمایاں ہوا کہ

انھوں نے ایک ایسی انمول کتاب لکھ دی جو اردو زبان کی اولین تاریخ اور دکن کی مختلف سلطنتوں میں دکنی کے آغاز وعروج کی نمائندگی کرتی ہے۔اس کتاب کو'اردوئے قدیم' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ کتاب ادبی تاریخ مدون کرنے کے معاملہ میں مؤرخانہ شعور کی حامل سمجھی جاتی ہے۔

''اس کتاب کا پہلا ایڈیشن مجلس المورخین کی جانب سے 1925ء میں انجمن پریس اورنگ آباد سے شائع ہوا تھا۔کتاب درج ذیل ابواب میں منقسم ہے۔

(1)سلطنت بہمنیہ، (2)سلطنت گجرات، (3)سلطنت قطب شاہیہ،

(4)سلطنت عادل شاہیہ، (5)شعرائے دکن، (6)شعرائے اورنگ آباد،

(7)دہلی میں زبان اردو۔

آخر میں کتابیات' قدیم تصنیفات کی فہرست' اشاریہ اور قدیم شاعروں کا نمونہ کلام بھی شامل ہے''۔1

دکنی زبان اوراس کی ادبی شناخت کے سلسلہ میں حکیم شمس اللہ قادری کو اولین محقق کا درجہ حاصل ہے۔ان کے مضامین کے توسط سے دکنی زبان کو تاریخی شہادتوں کی بنیاد پر شاہانہ سرپرستی سے وابستہ کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔ادب کے کارناموں کے ساتھ تاریخ کے گوشوں کو منظر عام پر لانے میں ان کی تحقیق اہمیت کا حامل ہے۔

آثار قدیمہ سے وابستگی:

حکیم شمس اللہ قادری نے اردو زبان وادب کی تاریخ لکھنے کے سلسلہ میں دکن سے وابستہ ابتدائی زبان وادب کے کارناموں کو اپنی کتاب میں شامل کیا، اسی تحقیق کی بنیاد پر بعد کے دکنی مؤرخین جیسے نصیرالدین ہاشمی کی کتاب 'دکن میں اردو' اور ڈاکٹر سید محی الدین قادری زورؔ کی کتاب 'اردو شہ پارے' سامنے آئیں۔حکیم سید شمس اللہ قادری کی یہ خصوصیت رہی کہ انھوں نے ساری زندگی تحقیقی کاموں کی تکمیل میں صرف کردی۔اورآثارِ قدیمہ کی اہمیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے تاریخی نوادر کی شناخت اورانہیں عوامی ذرائع تک پہنچانے میں مصروف رہے۔اس لیے انھوں نے کبھی سرکاری ملازمت اختیار نہیں کی، بلکہ ساری عمر علم تاریخ اورآثار قدیمہ کی توضیح وتشریح اوراردو زبان وادب کی تاریخی قدامت کو دکنی کے علاقہ سے وابستہ کرنے کے اقدامات پر توجہ دیتے رہے۔یہی وجہ رہی کہ ان کے کارناموں کو علمی وادبی

تحقیق ہی نہیں بلکہ آثار قدیمہ کی بنیاد کو مستحکم کرنے کی یادگار کا درجہ حاصل ہے۔حکیم سید شمس اللہ قادری کا یہ کارنامہ یادگار قرار پاتا ہے کہ انھوں نے ہر قسم کے عہدوں کی پیشکش پر توجہ دیے بغیر ذاتی دل چسپی کے توسط سے دکنی اور دکنیات پر خصوصی توجہ دی۔ کیوں کہ ان کے پیش نظر دکن کے کارنامے اہم تھے۔اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے دکن کی تاریخ اور آثار قدیمہ سے دل چسپی ہی ان کی فکر کی بالیدگی کی دلیل ہے، حکیم صاحب کے نمایاں کارناموں کی تفصیلات کے لیے اقتباس پیش ہے:

> حکیم شمس اللہ قادری نے اپنی زندگی میں کبھی ملازمت نہیں کی، حالاں کہ کئی بار ملازمت کے مواقع فراہم ہوئے، ہمیشہ انھوں نے علمی و ادبی مصروفیات کو ملازمت پر ترجیح دی۔

دکن آرکیالوجیکل سوسائٹی کا قیام:

حکیم شمس اللہ قادری نے 1911ء میں ’دکن آرکیالوجیکل سوسائٹی‘ کے نام سے ایک انجمن قائم کی۔ڈاکٹر جے پی وگیل ڈائرکٹر آف آرکیالوجی نے اس انجمن سے دل چسپی لی۔مسٹر وگیل کی سفارش پر حیدرآباد کے ریزیڈنٹ فریزر نے اپنے تعلق خاطر کا اظہار کیا، حکیم صاحب کی کوشش اور مسٹر فریزر کی تائید سے (1914ء) حیدرآباد میں آثار قدیمہ کا محکمہ وجود میں آیا۔اس زمانہ میں سر اکبر حیدری ہوم سکریٹری تھے، انھوں نے آپ کو اس کا مہتمم بنانا چاہا۔اسی زمانہ میں مدراس میں ندوۃ العلماء کے سالانہ اجلاس کی تیاریاں ہو رہی تھیں۔حکیم صاحب مدراس میں قیام پذیر تھے۔جب اجلاس ختم ہوگئے تو جنوبی ہند کے قدیم سکّوں کی تحقیقات کے کام میں منہمک ہوگئے اور اس سلسلے میں ڈیڑھ سال مدراس میں رہے۔ حکومت نے حکیم صاحب سے مایوس ہوکر مجبوراً سر جان مارشل سے خواہش کی کہ وہ سررشتۂ آثار قدیمہ کے لیے کسی موزوں شخص کو بھیجیں۔سر جان مارشل کی سفارش پر غلام یزدانی سررشتۂ آثار قدیمہ کے مہتمم مقرر ہوئے۔

عثمانیہ یونیورسٹی کی تاسیس میں حصہ:

1917ء میں سر اکبر حیدری نے طریقہ تعلیم کی دو رنگی اور بے اصولی کو مٹانے اور اس کے نقائص کو دور کرنے کے لیے جو اس وقت کے طریقہ تعلیم سے پیدا ہوگئے تھے، یونیورسٹی میں اردو ذریعہ تعلیم کو مروج کرنے کے سلسلہ میں حضور نظام کی خدمت میں ایک عرضداشت پیش کی۔ اِس دور میں

عرضداشت کے حقیقی محرک حکیم سید شمس اللہ قادری اور مولانا عبدالحق تھے۔انھوں نے انگریزوں کے دور میں انگریزی ذریعہ تعلیم ختم کر کے ریاست میں دیسی زبان کو ذریعہ تعلیم بنانے کی جدوجہد کے لیے سر اکبر حیدری کو آمادہ کیا تھا۔جس کے باعث ابتدا میں سر رشتۂ تالیف و ترجمہ قائم ہوا اور اس کے بعد یونیورسٹی کی بنیاد پڑی۔

جنوبی ہند کے اسلامی سکہ جات:

اب سے کوئی پینتالیس (45) برس قبل احمد آباد میں 'نومسمائیٹک سوسائٹی' کا اجلاس منعقد ہوا تھا،ڈاکٹر وائٹ ہیڈ کی جانب سے حکیم صاحب کو جنوبی ہند کے اسلامی سکہ جات کا ماہر مقرر کیا گیا۔

کتب خانہ آصفیہ کی توضیحی فہرست:

''حکومت حیدرآباد نے جب کتب خانہ آصفیہ کی توضیحی فہرست بنانے کے لئے 1800 سو روپے کلدار ماہوار پر ایک روسی مستشرق مسٹر ایوانو کے تقرر کی سفارش کی اور یہ کارروائی معزز کونسل میں پیش ہوئی تو کونسل نے تصفیہ کیا کہ حیدرآباد میں شمس اللہ قادری ماہر تاریخ وعلوم موجود ہیں۔فہرست سازی کے لیے ان سے بہتر شخص اور کوئی نہیں ہے۔لہٰذا مسٹر ایوانو کی خدمات حاصل نہ کی جائیں اور یہ کام شمس اللہ قادری صاحب سے چھ سو روپے (600) ماہانہ تنخواہ دے کر لیا جائے۔حضور نظام نے بھی کونسل کی اس تجویز سے اتفاق کرلیا' لیکن حکیم صاحب نے حکومت کی اس پیشکش کو یہ کہہ کر مسترد کردیا کہ وہ فہرست سازی سے بھی ایک بہت زیادہ اہم یعنی اردو انسائیکلوپیڈیا (قاموس الاعلام) کی تدوین میں مصروف ہیں۔اس لیے وہ مالی منفعت کی خاطر انسائیکلوپیڈیا کی تالیف کا کام نہیں چھوڑ سکتے۔حکیم صاحب نے زور دیا کہ یہ کام مسٹر ایوانو ہی سے لیا جائے۔حکومت، شمس اللہ قادری سے کام لینے پر مصر تھی لیکن وہ تیار نہ تھے''۔[2]

سہ ماہی جریدہ 'تاریخ' کا اجرا:

حیدرآباد کی سرزمین سے ہندوستان کے باشندوں کو واقف کرنے کے لیے براعظم ایشیا کے علاوہ دنیا کے تمام براعظموں اور وہاں کے باشندوں کی ہمہ جہت ترقیات اور ان کی زبانوں اور تہذیبوں

کے آثار کی شہادتوں کی پیش کشی کے لئے حکیم سید شمس اللہ قادری نے جس منصوبہ کی تکمیل پر توجہ دی اس کا حقیقی تعلق دنیا کی تاریخ وجغرافیہ کے علاوہ عالمی ثقافت اور بے شمار زبانوں اور باشندوں کے رہن سہن کے ساتھ رسم ورواج اور طرز زندگی سے مربوط ہے۔ حکیم شمس اللہ قادری نے اپنے مقصد کی تکمیل انسائیکلو پیڈیا کے بجائے اہم رسالے کی اشاعت پر خصوصی توجہ دی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جامعہ عثمانیہ کے قیام کے دس سال بعد ہی ان کے رسالہ 'تاریخ' کا اجراء عمل میں آیا۔ بلاشبہ یہ رسالہ ہندوستان کی مجلّاتی جاتی تاریخ میں اولین اور معلومات آفریں جریدہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

حکیم شمس اللہ قادری نے ساری عمر تحقیق وتنقید کا حق ادا کرنے کے لیے دانشورانہ کارنامے انجام دینے پر خصوصی توجہ دی۔ اس سلسلہ میں نہ تو کسی قسم کے عہدہ کو قبول کیا اور نہ ہی اپنے کام میں رکاوٹ پیدا کرنے والے معاملات پر توجہ دی۔ کسی اہم اور یادگار کام کی تکمیل کی غرض سے کتب خانہ آصفیہ کی فہرست سازی کی ذمہ داری قبول نہیں کی کیوں کہ انہیں اردو میں انسائیکلو پیڈیا پیش کرنے سے دل چسپی رہی۔ سر اکبر حیدری کی جانب سے جامعہ عثمانیہ کے پروفیسر کے عہدہ کا پیشکش کیا گیا تھا۔ شمس اللہ قادری نے اپنے کاموں کی تکمیل کے سلسلے میں ملازمت کو رکاوٹ سے تعبیر کرتے ہوئے کسی بھی عہدہ پر ملازمت پر توجہ نہیں دی۔ اس کے بجائے انھوں نے عالمانہ اور دانشورانہ کارنامے انجام دینے کا ارادہ کیا۔ چناں چہ وہ نہ صرف رسالہ 'تاریخ' کے توسط سے جنوبی ہند کے مسلم دورِ اقتدار میں سکوں کے چلن اور آثار قدیمہ کے ذریعے اہم کارناموں کی پیش کش کو منظر عام پر لانے میں مصروف ہوگئے۔ حکیم شمس اللہ قادری کے نمایاں کارناموں میں جہاں سہ ماہی رسالے 'تاریخ' کا اجرا اہمیت کا حامل وہیں ان کی دوسری تحریر کردہ تصانیف بھی علم وفن کے دروازے کھولتی ہیں۔ ان کتابوں کی اشاعت کے ذریعہ انھوں نے اردو اور دکنی ادب کی تاریخ مدون کرنے کے ساتھ دکن کے علاقہ میں آباد شاعروں اور ادیبوں کے کارناموں سے متعلق دستیاب متن کی فراہمی کے توسط سے تجزیہ اور توضیح کو لسانی طریقہ عمل سے فیض رسانی کا ذریعہ بنادیا۔ رسالہ 'تاریخ' کے ذریعے پیش کردہ معلوماتی مواد حددرجہ اہمیت کا حامل ہے۔ تاریخ کے بیشتر پرانے شمارے عدم دستیاب ہیں۔ اس رسالے کا پہلا شمارہ جلد اول جنوری 1929ء میں حصہ اول کے نام سے پیش کیا گیا تھا۔ دستیاب سہ ماہی جریدے 'تاریخ' کے شماروں کے مشمولات کے تجزیے سے نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ حکیم سید شمس اللہ قادری تاریخ اور اسلامی تہذیب وثقافت کے ہمراہ ہندوستانی معاشرہ اور تاریخی

خصوصیات کی رنگا رنگی کو ظاہر کرنا چاہتے تھے۔ چناں چہ انھوں نے 'تاریخ' کے شماروں میں جن اہم موضوعات کا احاطہ کیا اور طبع زاد مضامین کے ساتھ ساتھ دوسری زبانوں کے اہم مصنفین کے مضامین کے ترجمے پیش کرتے ہوئے ثابت کیا کہ ان کی طبیعت میں تاریخ کا احاطہ کرنے کا حد درجہ فکری اور فطری شعور موجود رہا۔ رسالہ تاریخ اپنی نوعیت کے اعتبار سے تاریخ کی شہادتوں کا امین قرار پایا۔ دکن کی تاریخ، ادب، صحافت اور ہندوستانی اقتدار کے کارناموں کو نمائندگی دینے کے سلسلہ میں حیدرآبادی رسالے 'تاریخ' کے مندرجات سے ہی اس کی خدمات کا پتا چلتا ہے۔

اس رسالے کے تعارف میں ڈاکٹر انوارالدین رقم طراز ہیں:

''یہ رسالہ جنوری 1929ء کے دوران کوٹلہ اکبر جاہ حیدرآباد دکن سے جاری ہوا۔ اس کے ایڈیٹر مولوی حکیم سید شمس اللہ قادری تھے۔ حکیم سید شمس اللہ قادری ایک مشہور مورخ اور محقق تھے۔ ابتداء میں باضابطہ تعلیم حاصل نہیں کی' لیکن کثرت مطالعہ اور تحقیق کی ورق گردانی نے ان میں شائستگی، بصیرت اور گہرائی پیدا کر دی تھی۔ انہیں طب سے بھی دل چسپی تھی۔ کبھی ملازمت نہیں کی' ساری عمر آزاد رہے۔ ان کے اردو اور فارسی زبان و ادب پر تحقیقی مقالے بڑی وقعت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ اردو زبان کے قدیم دور اور دکھنی ادب کو منظر عام پر لانے میں موصوف نے جو خدمات انجام دی ہیں، انھیں فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی تصانیف میں 'اردوئے قدیم' بہت مشہور ہے بحوالہ حیدرآباد کے ادیب (انتخاب نثر) جلد اول صفحہ نمبر 119 کے مطابق سب ایڈیٹر سید احمد اللہ قادری تھے۔ یہ رسالہ ابتدا اعظم اسٹیم پریس حیدرآباد سے طبع ہوتا تھا، بعد میں دوسرے مطابع میں طبع ہونے لگا۔ اس کا حجم عموماً سو سے تین سو صفحات ہوتا تھا۔ اس کا سالانہ چندہ پانچ روپئے تھا۔ اس رسالہ میں نقشے اور چارٹ وغیرہ بھی دیئے جاتے تھے۔ چند سال بعد یہ رسالہ نواب لطف الدولہ اورینٹل ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے زیر اہتمام شائع ہونے لگا۔ یہ سہ ماہی رسالہ تھا جو جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا تھا۔ یہ تاریخ اور آثار قدیمہ کے موضوع

پر اردو کا واحد رسالہ تھا اور مقصد کے لحاظ سے اسم بامسمی یعنی اس میں تاریخ اور آثار قدیمہ کے متعلق بلند پایہ اور محققانہ مضامین درج ہوتے تھے‘‘۔

اس رسالہ کے اجرا کے اغراض و مقاصد واضح کرتے ہوئے مولوی حکیم سید شمس اللہ قادری لکھتے ہیں:

’’تاریخ اور آثار قدیمہ کے رسالے میں کسی قسم کی خیال آرائی یا مضمون آفرینی بے محل چیز خیال کی جائے گی۔ اس لیے بغیر کسی طول طویل تمہید کے اس قدر عرض کر دینا کافی ہے کہ اس رسالہ کے اغراض و مقاصد حسب ذیل ہوں گے۔ ملک میں تاریخ اور آثار عتائق کی تحقیق و تفحص کا صحیح مذاق پیدا کرنا اسلاف کے آثار و عتائق (آرکیالوجی اور آپٹکس کا ترجمہ آثار و عتائق کیا گیا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ عتیق کے معنی قدیم ہوتے ہیں لیکن عتاق اردو میں مستعمل نہ ہوسکا اور آثار قدیمہ مروج ہے جس میں سارا مفہوم شامل ہے) سے ملک کو واقف کرانا۔ ان اغراض کی تکمیل کے لیے تاریخ میں اقوام و ملل، مذاہب والسنہ اور علوم و فنون کی گزشتہ تاریخیں، اقالیم و امصار کے جغرافیے، مشاہیر رجال کے تذکرے، آثار و عتائق کے انکشافات اور تاریخی اغلاط کی تصحیح بھی کی جائے گی۔ آثار و عتائق اور تاریخ و تراجم پر جو کتابیں وقتاً فوقتاً شائع ہوا کرتی ہیں، ان سے بھی اہل ملک کو تبصروں کے ذریعے روشناس کرایا جائیگا۔ جن مباحث کا تعلق ممالک اسلام اور ہندوستان و دکن سے ہوگا ان کی جانب خاص توجہ کی جائے گی۔ غیر زبانوں کے بہترین مضامین جو مقاصد رسالہ کے تحت آسکتے ہیں ترجمے اور اقتباسات کے ذریعہ شائع کئے جائیں گے۔ عربی، فارسی، اردو کی نادر و نایاب کتابوں کے خاص خاص اور اہمیت رکھنے والے اجزا بھی اس میں حسب ضرورت شائع ہوا کریں گے‘‘۔3

حکیم سید شمس اللہ قادری ان باکمال بزرگوں میں تھے جن کو تاریخ و آثار قدیمہ سے فطری شغف تھا۔ چناں چہ انھوں نے اس رسالہ کو اس مقصد سے جاری کیا کہ صحیح تاریخی واقعات اور آثار قدیمہ

پر تبصرہ وتنقید کے ذریعہ صحیح ومستند واقعات عوام کے سامنے پیش کریں۔

اس رسالہ میں مضامین جو مقالے کہلانے کے مستحق ہیں بڑی محنت اور تحقیق سے لکھے جاتے تھے اور ان مضامین کی آج بھی اتنی ہی اہمیت ہے جتنی اس وقت تھی۔

اس رسالہ کو ابتدا ہی سے مشہور اور باکمال مقالہ نگاروں کا تعاون حاصل رہا۔ ان میں پروفیسر ہارون خاں شروانی، ایم اے بیرسٹرات لا، مولوی محمد ضامن کنتوری، مولوی سید حسن صاحب برنی بی اے ایل ایل بی، نواب جیون یار جنگ بہادر ایم اے، بیرسٹرات لا، سید احمد اللہ قادری اور سید سعد اللہ قادری وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ خود شمس اللہ قادری نے کئی اہم مقالے اس رسالہ کے لیے قلمبند کیے۔

ذیل میں اس رسالہ کی ابتدائی مشمولات کی ایک فہرست دی جارہی ہے جس سے اس رسالہ کی نوعیت، اہمیت، افادیت اور معیار کا اندازہ ہوسکتا ہے۔

(1) 'مملکت آصفیہ' (از ایڈیٹر) (2) 'کتب خانہ اسکندریہ' (مترجمہ مولوی سید معین الدین قریشی ایم اے) (3) 'امیر تیمور' (نواب جیون یار جنگ بہادر) (4) 'سلاطین کلوہ' (حکیم سید شمس اللہ قادری) (5) 'مہم ارکاٹ' (سوانح نواب ناصر جنگ شہید) (از ایڈیٹر) (6) 'خسرو نوشیروان' (از پروفیسر محمد ہارون خاں شروانی) (7) 'دکن میں مسلمان' (مولوی سید حسن صاحب برنی) (8) 'سلاطین قطب شاہیہ کے تعلقات خارجہ' (از مولوی سید علی اصغر بلگرامی) (9) 'مورخین ہند' (حکیم سید شمس اللہ قادری)۔

اس کے علاوہ اس رسالہ میں بعض نایاب کتابیں بالاقساط شائع ہوتی رہیں۔ ان میں (1) شیخ عبدالحق محدث دہلوی المتوفی 1052ھ مطابق 1642ء کا ایک نایاب رسالہ (1) 'تذکرہ مصنفین دہلی'۔ (2) قاضی ناصرالدین، بیضاوی المتوفی 685ھ مطابق 1286ء کی نادرالوجود تاریخ سرزمین ایران المسمی 'نظام التواریخ' (3) شیخ زین العابدین معبری کی 'تحفۃ المجاہدین فی بعض اخبار البرتکالیین' اور دکن کی مشہور اور نایاب تاریخ 'تذکرۃ الملوک' قابل ذکر ہیں۔

اس رسالہ میں اہم علمی وادبی کتابوں پر تبصرے بھی کیے جاتے تھے۔ جن کتابوں پر تبصرہ کیا گیا' ان کی بھی ایک منتخب فہرست درج کی جاتی ہے۔

1. صقلیہ میں اسلام (از مولوی عبدالعلیم شرر) 2. رقعات عالمگیر (مرتبہ سید نجیب اشرف

صاحب ندوی) 3. دیوان مجذوب تبریزی (مرتبہ جناب حکیم نادر علی صاحب رعد) 4. ذکر میر تقی میر (مرتبہ مولوی عبدالحق صاحب) 5. زبان اردو اور ادب (سید ضامن علی صاحب) 6. تاریخ ادب اردو (از مولوی مرزا محمد عسکری صاحب، بی اے) 7. چمنستان شعرا (از لالہ لچھمی نارائن شفیق) 8. تاریخ مغرب یورپ (از مولوی محمد یحییٰ صاحب تنہا) 9. عصر قدیم (از مولوی عبدالحلیم شرر) 10. سیر المصنفین' جلد دوم (از مولوی محمد یحییٰ صاحب تنہا)۔

> ''یہ رسالہ چند سال جاری رہ کر بند ہو گیا۔ راقم الحروف کو اس دور کے جنوری، مارچ، 1931ء تک کے شمارے دستیاب ہوئے ہیں۔ غالباً یہ رسالہ اسی سال بند ہو گیا مگر کچھ عرصہ بعد پھر اس کی اشاعت عمل میں آئی۔ دوبارہ اشاعت کے جو شمارے دستیاب ہوئے ہیں ان پر 'سلسلہ جدید' درج ہے۔ اس سلسلہ جدید کے صرف دو شمارے دستیاب ہوئے ہیں جو ماہ جون 1940ء اور ماہ ستمبر 1940ء کے ہیں۔ ماہ جون سنہ 1940ء کا شمارہ چوتھی جلد کا پہلا شمارہ ہے۔ اس کے مطالعہ سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ دوبارہ اشاعت کا آغاز شاید اسی شمارے سے ہوا ہوگا''۔4

حیدرآباد کے ادبی رسالوں کی اشاعت میں عام طور پر ماہنامہ، دوماہی اور سہ ماہی رسالوں کا چلن عام تھا۔ اس کے علاوہ روزنامے، ہفتہ وار اور پندرہ روزہ اخبارات بھی شائع ہوتے تھے۔ حیدرآباد کی صحافتی دنیا میں حکیم سید شمس اللہ قادری کے رسالہ 'تاریخ' کی حیثیت حد درجہ جداگانہ قرار پائی' کیوں کہ اس رسالہ میں نہ صرف تاریخ سے بلکہ ادبی تحقیق و تنقید پر بھی توجہ دی جاتی تھی۔ جس کے ساتھ ہی تاریخی اور ادبی موضوعات پر شائع ہونے والی کتابوں پر تبصروں سے آراستہ کیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ عالمی سطح پر شہرت یافتہ انگریزی زبان میں شائع ہونے والے اہم اور تاریخی مضامین کے سبب عالمی معلومات سے بھرپور کارناموں کے اردو میں ترجمے پیش کیے جاتے تھے۔ اردو کے علاوہ دوسری زبانوں کے ادبیات پر لکھی ہوئی کتابوں پر تبصرے بھی اس رسالہ میں شامل ہوتے تھے۔ اس اعتبار سے سہ ماہی 'تاریخ' رسالہ کو دانشورانہ فکر اور آثار قدیمہ کی روایتوں کو فروغ دینے والی خصوصیت کا مظہر جریدہ قرار دیا جائے گا۔

رسالہ کے مضامین کی اہمیت کے پیش نظر ابتدائی شماروں کے مشمولات کا احاطہ کیا جا رہا ہے۔

کیوں کہ ان شماروں کا حاصل کرنا موجودہ دور میں ممکن نہیں رہا، اس لیے رسالہ میں شامل کیے گئے موضوعاتی مضامین کا تعارف پیش کیا جارہا ہے۔

(1) مملکت آصفیہ 1160ھ مطابق 1747ء میں از ایڈیٹر، صفحہ 1

(2) کتب خانہ اسکندریہ از جی ایچ بوشٹل (مترجمہ مولوی سید معین الدین قریشی)، صفحہ 15

(3) سید معصوم نامی از ایڈیٹر، صفحہ 19

(4) سلاطین بہمنیہ، ماخوذ از ہفت اقلیم، صفحہ 49

(5) قنوج از وی اے اسمتھ مترجمہ سید محمد ضامن کنتوری، صفحہ 65

(6) تبصرے (کتابوں کے نام)، صفحہ 81

انتشاران انجمن زردشتیان ایران، تاریخ فخر الدین مبارک شاہ، میخانہ ملا عبدالنبی فخر الزمانی، تاریخ ظفرہ (گردھاری لعل)، ذکر میر تقی میر، طبقات الامم، خلفائے راشدین، مزاراتِ حرمین۔5

رسالہ 'تاریخ' کے اس شمارے میں ایڈیٹر کا تحریر کردہ مضمون 'مملکت آصفیہ' جنوبی ہند کی تاریخ سے وابستہ ہے۔ اس تاریخ کو واضح کرنے کے لئے سن ہجری کے ہمراہ سن عیسوی بھی درج کیا گیا ہے۔ سن ہجری تو مناسب ہے لیکن اس کے متبادل عیسوی سن تحریر کرنے میں مغالطہ برقرار ہے۔ 1160ھ کا سن عیسوی 1747ء برآمد ہوتا ہے۔ جبکہ مضمون میں 1147ء درج کیا گیا ہے۔ ممکن ہے کہ کتابت کی غلطی کی وجہ سے یہ تسامح جگہ پا گیا۔ بیشتر مضامین ترجموں کی ضرورت کی دلیل قرار پاتے ہیں' جن کے ترجمہ کرنے والوں کے نام بھی پیش کیے گئے ہیں۔ تین مضامین تاریخ سے متعلق ہیں، جب کہ ایک مضمون شخصی تعارف سے مربوط ہے، اور ایک مضمون ہندوستان کے قدیم شہر اور مسلمانوں کی قدیم دارالسلطنت پر تحریر کردہ انگریزی سے ترجمہ ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے 1929ء کے دوران 9 کتابوں پر تبصرے پیش کیے ہیں۔ جن میں تاریخ دکن ہی نہیں، بلکہ میؔر پر لکھی ہوئی کتاب اور تاریخ اسلام سے متعلق اہم کتابوں پر تجزیے کا حق ادا ہوتا ہے۔ تاہم تبصرہ نگاروں کے نام درج نہیں ہیں۔ جب رسالہ کے صفحات کی ورق گردانی کی گئی تو نتیجہ اخذ ہوا کہ اُس دور کے اہم اشخاص نے ضرور یہ تبصرے لکھے ہوں گے۔ ہر کتاب کی تاریخ اشاعت اور اس کے تحریر کرنے والوں کے نام ضرور شامل کیے گئے ہیں لیکن مبصر کا نام درج نہیں کیا

گیا۔اس بنیاد پر اندازہ ہوتا ہے کہ بیشتر کتابوں پر خود ایڈیٹر نے تبصرہ کیا ہوگا۔ بیشتر کتابوں کا تعلق تاریخ نویسی سے ہے۔ دکن کی اہم تاریخ فارسی زبان میں گردھاری لال باقی نے آصف جاہی دور میں تحریر کی تھی،اس لیے اس کی اشاعت پر تبصرہ اور ذکرِ میر پر بھی تبصرہ بطور نمونہ پیش کیا جارہا ہے تاکہ 1929ء میں پیش ہونے والے تبصروں کی روایت اور اس میں شامل ادب کی چاشنی کے علاوہ معلومات کی خصوصیات سے آگاہی ہو سکے۔

کتاب 'تاریخ ظفرہ': مصنفہ گردھاری لال احقر

مطبوعہ: مطبع اخبار مشرق، گورکھپور 1927ء صفحات 206، قیمت 3 روپئے۔ دکن کی تاریخ ہے اور شاہان آصفیہ کے عہد میں 1185ھ مطابق 1771ء میں بمقام حیدرآباد تالیف ہوئی ہے' مصنف نے مضامین کو دو ابواب میں تقسیم کیا ہے۔

پہلے باب میں سلاطین قطب شاہیہ کے واقعات ہیں۔ دوسرے باب میں سلاطین مغلیہ اور شاہان آصفیہ کا تذکرہ ہے۔

قاضی تلمذ حسین صاحب ایم اے نے جو عثمانیہ یونیورسٹی میں سررشتۂ تالیف و ترجمہ کی رکنیت پر مامور ہیں، اس کی تصحیح کی ہے اور ابتداء میں 26 صفحہ کا ایک کارآمد مقدمہ لکھا ہے، جس میں سب سے پہلے کتاب کی خصوصیات کا تذکرہ ہے۔اس کے بعد دور حاضر کے بعض سیاسی، علمی اور رفاہ خلائق سے تعلق رکھنے والے واقعات تحریر کئے ہیں۔

یہ کتاب گذشتہ دو سال تک گوشہ گمنامی میں پڑی ہوئی تھی۔ 1927ء میں مرہٹہ ہیرو کے نام سے معارف میں ایک مضمون لکھا ہے اور اس میں اس کے بعض اقتباس نقل کیے۔اس زمانہ سے لوگوں کو اس کے نام سے واقفیت حاصل ہوئی۔

اس کتاب میں نہ صرف سیاسی واقعات ہیں' بلکہ جگہ جگہ ہر عہد کے عمارات و امکنہ کا تذکرہ بھی لکھ دیا ہے۔ یہ ایسی خصوصیت ہے جو اس سے پہلے کی تصنیفات میں بہت کم پائی جاتی ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ شاہان آصفیہ کا تذکرہ کرتے ہوئے اکثر مقامات پر مرہٹوں کا حال بھی لکھ دیا ہے اور بلا کسی رو و رعایت کے حقیقت حال کو ظاہر کیا ہے۔کئی مواقع پر شاہی فرامین اور سرکاری مراسلات بھی نقل کیے ہیں۔جن سے واقعات کی تصدیق و توثیق میں بے حد مدد ملتی ہے۔

مصنف سے بعض جگہ صریح غلطیاں ہوگئی ہیں ایسے مقامات پر تصحیح کے لیے حواشی کا لکھنا ضروری تھا۔

(1) صفحہ(4) پر محمود شاہ بہمنی کا سنہ وفات 904ھ لکھا ہے حالانکہ صحیح 924ھ ہے۔(تاریخ فرشتہ: جلد اول صفحہ 374)

(2) صفحہ(34) پر عبداللہ قطب شاہ کی تاریخ وفات 1083 بیان کی ہے وہ سنہ یک ہزار و ہشتاد وہجری مطابق سنہ چہاردہ جلوس اورنگزیب عالمگیر بدارالبقاءشاست،لیکن اس کی قبر پر جو کندہ ہے اس سے 3 محرم 1083ھ کو اس کا انتقال کرنا ثابت ہوتا ہے۔

(3) صفحہ(50) پر اورنگ زیب کا سال ولادت 1028ھ تحریر ہے اور ’آفتاب عالمتاب‘ اس کی تاریخ بیان کی ہے جس سے از روئے جمل (1028) برآمد ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں اورنگ زیب کی صحیح تاریخ ولادت 15 ذیقعدہ 1027ھ ہے جیسا کہ جہانگیر نے اپنی توزک میں لکھا ہے شب یکشنبہ دوازدہم آبان ماہ الٰہی سنہ سیزدہ جلوس مطابق پانزدہم ذیقعدہ ہزار و بیست و ہفت ہجری بہ طالع نوزدہ درجہ میزان بخشندہ ہے منت بفرزند اقبال مند شاہ جہان از صبہ آصف خان گرامی فرزند کرامت فرمود (جلد اول صفحہ 252) ’آفتاب عالمتاب‘ کلیم ہمدانی کی کہی ہوئی تاریخ ہے۔اس میں ایک عدد زائد ہے جس کا تخرجہ آفتاب کے الف سے کیا گیا ہے۔

اورنگ زیب کے مقام ولادت ’دوحد‘ کو مصحح نے اپنے دیباچہ میں مشتبہ لفظ قرار دیا ہے۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہی نام صحیح ہے۔ یہ مقام اُجین سے جانب مغرب بفاصلہ سومیل مالوہ اور گجرات کی سرحد پر واقع ہے۔اس جگہ چوں کہ دونوں سرحدیں ملی ہیں اس لیے اس کا نام ’دوحد‘ مشہور ہوگیا۔

(4) صفحہ(52) پر مکہ مسجد کی نسبت لکھا ہے کہ اس کی بنیاد عبداللہ قطب شاہ کے عہد میں پڑی ہے۔ حالاں کہ صحیح یہ ہے کہ محمد قطب شاہ نے اس کی تعمیر شروع کی تھی۔لیکن اس کی وفات کے وقت تھوڑا سا کام باقی رہ گیا جس کو عبداللہ قطب شاہ نے پورا کرنے کا ارادہ کیا لیکن ایک منجم کی پیشن گوئی کے باعث تعمیر کا کام ملتوی کردیا گیا جس کو اورنگ زیب عالمگیر نے 1104ھ میں

مکمل کیا۔6

''مبصر نے دکن کی تاریخ پر لکھی ہوئی کتاب 'تاریخ ظفرہ' کے تبصرہ کے دوران جس حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے غلط تواریخ کی نشاندہی کر کے حقائق کا اظہار کیا ہے اس سے خود اندازہ ہوتا ہے کہ مبصر کی نظر نہ صرف دانشورانہ مجاز سے وابستہ ہے بلکہ وہ اپنی تحریر کو تاریخی حقائق کے تناظر میں پیش کر کے کتاب میں درآنے والی غلطیوں کی نشاندہی کرنے پر بھی حد درجہ قادر ہیں۔ تبصرہ میں شامل تاریخی حقائق کی نشاندہی اور سن ہجری کے لکھنے میں چوک کی طرف اشارہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ضرور اس تبصرہ کو حکیم سید شمس اللہ قادری نے ہی لکھا ہوگا، کیوں کہ وہ نہ صرف تاریخ کے رمز شناس تھے بلکہ سارے ہندوستان اور اسلامی تاریخ کے ساتھ ساتھ جنوبی ہند کی تاریخ پر گہری نظر سے احاطہ کرنے کے حقدار تھے۔ یہی وجہ ہے کہ 'تاریخ' جیسے رسالہ میں تحریر کردہ یہ تبصرہ بلاشبہ ان کی ذات سے منسوب کرنے کی جسارت کی جاسکتی ہے۔ کیوں کہ مبصر کے نام کی نشاندہی رسالہ میں موجود نہیں ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ اس دور کے تقاضوں کے مطابق عام طور پر رسالہ کے مدیر ہی تبصرہ کی تکمیل کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ اسی شمارہ میں تاریخی کتابوں پر تبصرہ کے علاوہ ادبی طور پر لکھی گئی کتاب پر بھی تبصرہ موجود ہے۔ چناں چہ ادبی تبصرے کی نشاندہی کے لئے تاریخ کے پہلے شمارے جنوری 1929ء کے توسط سے 'ذکر میر تقی میرؔ' پر تبصرہ کے عالمانہ انداز کو بطور نمونہ پیش کیا جارہا ہے''۔7

اردو کے مشہور شاعر اور مسلم الثبوت استاد میر تقی میرؔ کی خودنوشتہ سوانح عمری ہے۔ میر صاحب نے اسے 1151ھ مطابق 1738ء میں تمام کیا اور اپنی زندگی کے ساٹھ سالہ سوانحات اس میں قلم بند کیے ہیں۔ زبان اس کی فارسی ہے اگر چہ کہ اس میں وہ لطافت نہیں ہے جو دوسرے وقائع نویسوں کی تحریر میں پائی جاتی ہے تاہم بامحاورہ اور فصیح ضرور ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ سادگی اور بے ساختہ پن بھی پایا جاتا ہے۔

ابتدا میں میر صاحب نے اپنے بزرگوں کا مختصر حال لکھا ہے اس کے بعد اپنے والد کے حالات کسی قدر تفصیل سے تحریر کیے ہیں، پھر اپنی عمر کے ساتویں سال سے اپنے حالات کی ابتداء کی ہے۔ اور 1151ھ مطابق 1738ء تک اپنے حالات کے ساتھ ساتھ اس عہد کے ان واقعات اور سیاسی انقلابات کا بھی تذکرہ کیا ہے، جن کو انھوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا یا معتبر ذرائع سے سنا تھا، اس لحاظ سے یہ کتاب نہ صرف میر صاحب کے تذکرۂ حیات کی حیثیت رکھتی ہے، بلکہ آخری سلاطین مغلیہ کے شصت سالہ دور حکومت کی ایک بہترین تاریخ بھی ہے، جس کی ابتدا نادر شاہ کے حملے سے ہوتی ہے۔

میر صاحب کے حالات اردو شعرا کے کم و بیش تمام تذکروں میں مرقوم ہیں لیکن ان میں اکثر باتیں غلط اور مشکوک و مبہم پائی جاتی ہیں۔ اس تذکرے کی اشاعت سے ان سب کا ازالہ ہو گیا ہے۔ فاضل ایڈیٹر نے اس پر جو مقدمہ تحریر کیا ہے، اس میں ایسے امور کی جانب خاص توجہ دلائی ہے اور مختلف فقروں کے ضمن میں ان تمام نتائج کے بیان کیا ہے جو اس کتاب کے ملاحظہ سے میر صاحب کی سوانح حیات کی نسبت اخذ ہوتے ہیں، حکیم شمس اللہ قادری لکھتے ہیں:

> ''یہ کتاب نہایت نادر و کمیاب ہے یہاں تک کہ کسی تذکرہ نویس نے اس کا ذکر بھی نہیں کیا ہے اور نہ کسی مشہور کتاب خانہ میں اس کے موجود ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ فاضل ایڈیٹر نے سعی بلیغ کے بعد اس کے دو نسخے مہیا کئے۔ جو مولوی بشیرالدین احمد بانی مسلم ہائی اسکول اٹاوہ اور مولوی محمد شفیع ایم اے پرنسپل اورینٹل کالج لاہور کے یہاں موجود تھے۔ ان دونوں کے باہم مقابلہ سے یہ نسخہ مرتب کیا اور ان میں جہاں جہاں اختلافات ہیں ان کی صراحت حاشیوں میں کر دی ہے۔ میر صاحب نے 'ذکر میر' میں تاریخی واقعات تو بہت سے لکھے ہیں لیکن ان میں سے کسی کا بھی سن نہیں بیان کیا ہے۔ یہ بہت بڑا نقص ہے اگر فاضل ایڈیٹر ذرا بھی توجہ کرتے اور مختلف تاریخوں سے اخذ کر کے ہر واقعہ کے محاذی اس کا سن وقوع لکھ دیا جاتا تو یہ سقم با آسانی رفع ہو جاتا اور اس سے خود میر صاحب کے حالات پر بہت بڑی روشنی پڑتی اور ان کی زندگی کے اکثر سوانحات کی تاریخیں معین ہو جاتیں''۔8

سہ ماہی تاریخ جلد اول، اپریل تا جون 1929ء، حصہ دوم

اشتات (ہمہ اقسام) از ایڈیٹر، صفحہ 95

(1) دکن کی علمی ترقیاں از ایڈیٹر، صفحہ 103

(2) دکن میں مسلمان از مولوی سید حسن برنی، صفحہ 139

(3) سلاطین قطب شاہیہ کے تعلقات خارجہ از مولوی سید علی اصغر صاحب بلگرامی، صفحہ 157

(4) مؤرخ خافی خاں کا کتبہ از سید احمد اللہ قادری نائب ایڈیٹر، صفحہ 164

(5) ملیبار سے عربوں کے تعلقات از ایڈیٹر، صفحہ 167

(6) تبصرے از ایڈیٹر، صفحہ 183

(1) اندلس کا تاریخی جغرافیہ
(2) عمل صالح یا شاہجہاں نامہ
(3) مخزن نکات
(4-5) معین الآثار اور اس کا انگریزی ترجمہ
(6) وقائع عالمگیری
(7) تاریخ الامت
(8) تاریخ فلسفۂ اسلام
(9) اسلامی لغت
(10) آصف جاہ ثانی
(11) ازمنۂ وسطی میں ہندوستان کے معاشرتی حالات
(12) معجم المصنفین
(13) اردو کہانیاں
(14) نیرنگ کا خاص نمبر

اس شمارہ کے مشمولات سے بذات خود ثبوت ملتا ہے کہ حکیم شمس اللہ قادری نے رسالہ کے توسط سے باضابطہ علمی اور ادبی ہی نہیں بلکہ تاریخی حقائق کو اردو داں طبقہ میں عام کرنے کے لیے رسالہ کی اشاعت پر توجہ دی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے شماروں میں جہاں تاریخ کے حالات اور واقعات کی مستند حقیقت شامل کی جاتی رہی ہے وہیں اردو کے اہم کارنامے انجام دینے والے اشخاص اور اداروں کی بھی ہمت افزائی کا طریقہ اختیار کیا گیا۔ اردو میں تذکرہ نویسی کی صنف اور اس کی قدامت کا جائزہ لیتے ہوئے بابائے اردو مولوی عبدالحق نے جب اورنگ آباد کی سرزمین سے محمد قیام الدین قائم چاند پوری کے تذکرے 'مخزن نکات' کی تحقیقی تدوین انجام دی تو بلاشبہ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے حکیم شمس اللہ قادری نے جس علمی حقیقت اور تجزیاتی خصوصیات کا انداز اختیار کیا ہے اس کی نمائندگی کے لیے 'تاریخ' کے شمارے

میں شامل کئی تبصروں میں سے ایک اہم کتاب پر تبصرہ پیش کیا جارہا ہے:

’’مخزن نکات: تذکرہ شعرائے اردو، تصنیف شیخ محمد قیام الدین قائم، شائع کردہ انجمن ترقی اردو، اورنگ آباد 1929ء صفحات (106) قیمت ایک روپئے آٹھ آنہ۔

اردو شعرا کی تذکرہ نویسی میر تقی میر کے ’نکات الشعرا‘ سے شروع ہوتی ہے۔ یہ تذکرہ 1164ھ مطابق 1750ء میں تصنیف ہوا ہے۔ اس کے بعد میر فتح علی گرویزی نے اپنا تذکرہ ریختہ گویان مدون کیا۔ ان دونوں کے تقریباً چار سال بعد 1164ھ مطابق 1750ء میں ’مخزن نکات‘ مرتب ہوا ہے۔ یہ بھی شعرائے اردو کے اولین تذکروں میں شمار ہوتا ہے۔ اس میں ایک سو چودہ شعرا کا حال اور نمونہ کلام درج ہے۔ اس کی ترتیب تین طبقات پر تقسیم کی گئی ہے۔ طبقہ اول متقدمین سے تعلق رکھتا ہے۔ طبقہ دوم میں متوسطین اور طبقہ سوم میں متاخرین کے حالات ہیں۔ تذکرہ اگرچہ مختصر ہے، لیکن اس میں بعض قابل قدر معلومات جمع ہیں مثلاً ہر طبقہ کی خصوصیات کا تذکرہ یا بعض شعراء کی نسبت مصنف کی ذاتی رائے یہ ایسی چیزیں ہیں، جن سے اس تذکرہ کو گذشتہ تذکروں پر ایک گونہ تفوق حاصل ہو گیا ہے۔ ہمارے مخدوم مولانا عبدالحق بی اے سکریٹری انجمن ترقی اردو نے ایک محققانہ مقدمہ بھی لکھا ہے، جس میں مصنف کے حالات اور تذکرہ کے خصوصیات مذکور ہیں‘ اس کے ضمن میں قائم کی شاعری پر بھی دل چسپ بحث کی ہے آخر میں ’کلام قائم‘ کا انتخاب بھی درج ہے۔

یہ تذکرہ مدت سے نایاب تھا۔ ہندوستان کے بڑے بڑے کتب خانہ بھی اس کے مخطوطات سے خالی نظر آتے تھے۔ بڑی سعی وکوشش کے بعد ایک نسخہ فراہم ہوا، جس کو تصحیح کے بعد انجمن نے چھاپ کر شائع کیا ہے جو حضرات اردو شاعری کی گذشتہ تاریخ سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ ان کے لیے ایک بے بہا تحفہ ہے‘‘۔[9]

تبصرہ کے دوران واضح ہوتا ہے کہ بابائے اردو مولوی عبدالحق نے 1929ء میں ’مخزن نکات‘ جیسے تذکرہ کی تدوین عمل میں لائی۔ جب کہ تبصرہ بھی اسی سال کی اشاعت کی نشاندہی کرتا ہے۔ جس سے

ثابت ہوتا ہے کہ بابائے اردو مولوی عبدالحق اور حکیم شمس اللہ قادری میں تعلقات استوار تھے۔ یہ ممکن ہے کہ اورنگ آباد سے انجمن ترقی اردو کی شائع شدہ کتابوں کی جلدیں مولوی عبدالحق نہ صرف بطور نمونہ حکیم شمس اللہ قادری کو روانہ کی ہوں گی۔ بلکہ ان کتابوں کے حاصل ہونے کے بعد حق ادا کرنے کے لیے حکیم صاحب تبصرے کا حق بھی ادا کیا ہو۔ کسی بھی تبصرہ کی یہ خوبی ہوتی ہے کہ اس کے اختتامی مرحلے میں تبصرہ نگار اپنی رائے سے آگاہ کرے۔ چناں چہ اس تبصرہ میں حکیم شمس اللہ قادری نے انجمن ترقی اردو شاخ اورنگ آباد سے شائع شدہ اس تذکرہ کو گذشتہ اردو شاعری کی تاریخ سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے بیش بہا تحفہ قرار دیا ہے۔ اس طرح کتاب کی اشاعت پر ہمت افزائی اور اس کے توسط سے حقیقت پسند تجزیہ اور تعارف کی تکمیل کی گئی۔ سہ ماہی ’تاریخ‘ کے ابتدائی دوشماروں کے مشمولات پیش کرتے ہوئے اس کے اہم تعارفی انداز کو بھی اُجاگر کیا گیا۔ ابتدائی دوشماروں کے بعد 1940ء کے دوشماروں کی مشمولات کا احاطہ بطور نمونہ پیش کیا جارہا ہے:

’’سہ ماہی تاریخ جلد چہارم، جون 1940ء حصہ اول کے مشمولات

پونا ملی کا قطب شاہی کتبہ، صفحہ 1

بیڑ کے گنج دروازے کا منظوم کتبہ، صفحہ 6

شہنشاہ بابر کے سکے جوائمہ اثناعشر علیہم السلام کے نام سے مضروب ہوئے ہیں، صفحہ 9

شیخ شہاب الدین سہروردی، صفحہ 17

سلاطین کلوہ، صفحہ 51

مہم ارکاٹ، صفحہ 71

تبصرے وتذکرے، صفحہ 131 تا 184‘‘۔

جس عہد میں ہندوستانی باشندوں کو کتبہ نویسی اور قدیم تاریخ سے آگاہی کا موقع حاصل نہیں تھا۔ اُسی دور میں حکیم سید شمس اللہ قادری نے نہ صرف کتبہ نویسی پر اپنی صلاحیتوں کا استعمال کیا، بلکہ 1940ء کے شمارے میں تین اہم ادوار کے کتبوں کا تعارف پیش کرکے واضح کیا کہ وہ صرف تاریخ اور مذہبی تاریخ کے علمبردار ہی نہیں، بلکہ کتبہ نویسی اور قدیم بادشاہوں کے کارناموں کو پیش کرنے کا علمی سلیقہ بھی رکھتے ہیں۔ دنیا کی سرزمین میں اسلامی تعلیمات کو فروغ دینے والے شیخ شہاب الدین سہروردی نے

عراق کی سرزمین سے سہروردیہ سلسلہ کا آغاز کیا۔ان کی تفصیلات سے خود یہ ثابت ہوتا ہے کہ موجودہ ترقی یافتہ دور میں بھی حضرت کے احوال سے عدم واقفیت قائم ہے۔اسی طرح پہلے آصف جاہی حکمران کے دور میں ارکاٹ کی مہم کے اہم نکات کو اس رسالے میں پیش کرتے ہوئے حکیم سید شمس اللہ قادری نے حقائق پر توجہ کرتے ہوئے دکنی تاریخ کے ایک اہم باب کو روشن کیا ہے۔اس رسالہ میں موجود تبصرے اور تذکرے سے خود اندازہ ہوتا ہے کہ حکیم سید شمس اللہ قادری اگرچہ کتبہ نویسی اور تاریخ نویسی سے خاص دل چسپی اور کما حقہ واقفیت رکھتے تھے، اس کے باوجود انہیں ادبی سرگرمیوں سے بھی خصوصی دلچسپی تھی، اس لیے انھوں نے مختلف کتابوں پر تبصرے اور مختلف تذکروں کے ذریعہ اردو ادب کی تاریخی روایت کو دریافت کے دائرے میں شامل کیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اردو ادب کے اولین مؤرخ قرار پائے۔اسی شمارہ میں ارکاٹ کی جنگ کا منظر نامہ پیش کیا گیا۔جس کا اقتباس ملاحظہ ہو:

> ''مہم ارکاٹ: اس امر کا دریافت کرنا کہ جنجی کے پاس نواب ناصر جنگ بہادر نے کس محل وموقع پر شہادت پائی دشوار نہیں ہے۔اس بارے میں اپنا نظریہ بیان کرنے سے پہلے اس واقعہ کے اسناد اور ہم عصر تاریخوں کی نسبت بعض ضروری امور بیان کرنا چاہتا ہوں، تاکہ آئندہ مباحث میں شک وشبہ کی گنجائش باقی نہ رہے۔
>
> نواب ناصر جنگ کی ہم عصر تاریخوں میں سب سے پہلے 'تاریخ فتحیہ' پر نظر پڑتی ہے جو نواب ناصر جنگ کی شہادت کے ایک سال بعد 1164ھ مطابق 1751ء میں مکمل ہوئی۔اس کا مصنف یوسف محمد خاں تاشکندی نواب نظام الملک آصفجاہ اور ان کے جانشین نواب ناصر جنگ کے اہل دربار سے ہے۔اس نے مہم ارکاٹ کے وہ واقعات قلم بند کیے ہیں، جو بچشم خود مشاہدہ کیے تھے۔لیکن افسوس ہے کہ شہادت کے محل وموقع کا تعین کرنے میں اس کے بیان سے کوئی مدد نہیں ملتی تاہم ایک مقام پر صرف اس قدر بیان کیا ہے کہ ناصر جنگ کا لشکر جنجی کے قریب دو دریاؤں کے بیچ میں گھرا ہوا تھا۔دوسری کتاب 'سرو آزاد' ہے اس کے مصنف میر غلام علی آزاد بلگرامی نواب ناصر جنگ کے استاد تھے۔اور ہمیشہ

سفر وحضر میں نواب صاحب کے ساتھ رہا کرتے تھے۔ شہادت پانے سے دو ساعت پہلے جبکہ ناصر جنگ اپنے خیمہ سے نکلنے کی تیاری کر رہے تھے تو مولانا آزاد کو باریاب فرمایا تھا۔ انھوں نے اپنی کتاب 'سروآزاد' 1166ھ مطابق 1752ء میں تصنیف کی ہے۔ اور اس میں لکھا ہے کہ جنجی کے قریب پھولچری (پانڈیچری) سے بیس کوس کے فاصلے پر نواب نے شہادت پائی ہے۔

تیسری کتاب نواب صمصام الدولہ شاہ نواز خاں کی 'مآثر الامراء' ہے۔ صمصام الدولہ نواب ناصر جنگ کے درباری امیر اور مہم ارکاٹ میں نواب کے ہمراہ رکاب تھے۔ ان کے فرزند میر عبدالحی خاں صمصام الملک نے 'ماثر امراء' 1191ھ مطابق 1777ء میں مکمل کی ہے۔ اس میں نواب ناصر جنگ اور ان کی شہادت کے حالات دو جگہ مرقوم ہیں جن کو مولانا آزاد کی سروآزاد اور خزانہ عامرہ سے حرف بحرف نقل کیا گیا ہے (حوالہ کے لیے مآثر الامراء جلد سوم صفحہ 848 تا 857 اور سروآزاد صفحہ 179 تا 184 کے علاوہ مآثر الامراء جلد سوم صفحہ 894 سطر 12 تا صفحہ 896 سطر 13 اور کتاب خزانہ عامرہ صفحہ 54 سطر 17 تا 55 سطر سے 18 تک)۔ چوتھی کتاب 'راحت افزا' ہے جو میر نجف علی خاں (میر نجف علی خاں کی اولاد سے اُس وقت میر عالم علی خاں جج ہائی کورٹ اور میر طالب علی خاں صدر محاسب موجود تھے) جن کی ایماء پر 1173ھ مطابق 1759ء میں اس کی تالیف ہوئی ہے۔ میر نجف علی خاں بلاشبہ نواب ناصر جنگ کے خیر خواہ امیر تھے' مہم ارکاٹ اور جنجی کے معرکہ میں خدمات شائستہ انجام دیتے تھے۔ اس کتاب میں جنجی کی لڑائی اور ناصر جنگ کی شہادت کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے' حرف بہ حرف وہی ہے' جس کو میر نجف علی خاں عینی مشاہدات اور ثقہ مسموعات کی بنا پر بیان کیا کرتے تھے۔ اس کتاب میں مہم ارکاٹ اور جنجی کی لڑائی کے واقعات ایسی تفصیل سے مرقوم ہیں کہ کسی اور کتاب میں نہیں ملتے۔ واقعہ شہادت اور اس کے محل وموقع کی نسبت ہمارا نظریہ اسی کتاب کے

قابل وثوق تحریرات پر مبنی ہے''۔10؎

حکیم شمس اللہ قادری کی تاریخ نویسی اور تاریخی حقائق سے دل چسپی عام مورخین کی طرح نہیں ہے، بلکہ وہ تاریخی واقعات سے حقائق کی تلاش کر کے ان کی تجزیہ کاری پر بھی توجہ دیتے ہیں۔ حالات کا بیان کرنا اور واقعات کو پیش کرنا ہی تاریخ نہیں ہے بلکہ تاریخ کے پس منظر میں مختلف سندوں کو پیش کر کے ان کے نتائج اخذ کرنے کے ساتھ ساتھ عصر حاضر کے تقاضوں میں ان کی وضاحت بھی تاریخ کے تحقیقی عمل میں کارفرما ہونے والا جدید طریقہ ہے۔ ناصر جنگ شہید اور اس شہادت کی تاریخی حقیقت کو منظر عام پر لانے کے لیے 'ارکاٹ کی مہم' کو بنیاد بنا کر انھوں نے اس دور کی تاریخ اور اس کی شہادتوں کے لیے اُس عہد کی تاریخی کتابوں کے حوالوں سے نتائج اخذ کیے ہیں جس کی وجہ سے ارکاٹ کی مہم پر لکھا ہوا ان کا مضمون تاریخ کی حقیقتوں کو پیش کرنے اور نتائج اخذ کرنے کا اہم وسیلہ قرار دیا جائے گا۔ چوں کہ مضمون طویل ہے لیکن نتائج اخذ کرنے کے لیے سارے عوامل کو پیش کرنا ضروری ہے اس لیے حکیم شمس اللہ قادری کے مضمون سے ماخذات کی نمائندگی کی جارہی ہے۔

اب میں درباری مورخوں کے تذکرے ختم کر کے اصل مطلب کی طرف آپ کی توجہ مبذول کراتا ہوں اور سب سے پہلے اس واقعہ کی نسبت اس بیان کا حاصل مطلب پیش کرتا ہوں جس کو یورپین مورخ بالاتفاق بیان کرتے ہیں اور وہ حسب ذیل ہے:

> ''فرانسیسیوں نے جب قلعہ جنجی پر قبضہ کرلیا تو ان کی مدافعت کے لیے نواب ناصر جنگ ارکاٹ سے جنجی کی جانب روانہ ہوئے۔ تیس دن سفر کرنے کے بعد ایسے مقام پر پہنچے جو قلعہ جنجی سے سولہ میل کی مسافت پر واقع تھا بحوالہ گزیٹر آف سدرن انڈیا صفحہ 300۔ نواب ناصر جنگ کی شہادت کے ہنگامہ میں فرنچ سردار دی لاتوچ نے نواب کے لشکر پر شب خون مارا تو اس نے جنجی سے لشکر تک سولہ میل کا راستہ طے کیا تھا بحوالہ کرنل مالیسن، ہسٹری آف دی فرنچ ان انڈیا، صفحہ 268۔
>
> میکالے کا بیان ہے کہ نواب ناصر جنگ کی تباہی اور فرانسیسیوں کی کامیابی کی مسرت میں ڈوپلے نے اس مقام پر ایک شہر 'فتح آباد' اسی ڈوپلے کے نام سے آبا

داوراس میں یادگارایک مینارتعمیر کرایا۔لیکن کلایو نے جب جنجی اورارکاٹ پر قبضہ کیا تو اس شہراور مینار دونوں کواس طرح مسمار کردیا کہ ان کا نشان تک باقی نہیں رہا۔اس بیان کی رو سے نواب ناصر جنگ نے ایسے مقام پر شہادت پائی ہے، جو قلعہ جنجی سے جانب ارکاٹ سولہ میل کے فاصلہ پر واقع تھا۔اسی جگہ ڈوپلے نے فتح آباد بسایا اور یادگاری مینار تعمیر کرایا تھا۔

جنوبی ہند کے بعض محقق جن کو یورپین مصادر پر کامل اعتماد ہے بیان کرتے ہیں کہ نواب ناصر جنگ کا لشکر ارکاٹ سے نکل کر روزانہ چار میل کی مسافت طے کرتا ہوا اکتوبر کے اوائل میں دریائے چیپار کے شمالی کنارے پہنچا۔ یہاں سے جنجی کی جانب بڑھتا ہوا ریسور میں آ کر اپنا کیمپ قائم کیا۔ برسات کی کثرت دریاؤں کی طغیانی اور رسد کی قلت کے باعث بغیر کسی نقل وحرکت کے دومہینہ تک لشکر اسی جگہ مقیم رہا اور اسی جگہ نواب کو ان کے غدار سرداروں نے مارڈالا۔

ویسور مقام ارکاٹ سے جانب جنوب 20 میل چیت پیٹ سے جانب مشرق 11 میل، جبکہ ونڈیواش سے جانب مغرب 10 میل اور جنجی سے جانب شمال ساڑھے سولہ میل ہے۔

میری رائے میں یورپین مورخوں کا بیان مشتبہ ہے، ناصر جنگ کے کیمپ کا مقام۔ شہادت کی جائے وقوع اور جنجی سے ان کی مسافت کے معین کرنے میں ان سے ایسی ہی غلطی ہوئی ہے جیسی کہ اس واقعہ کی تاریخ اور قاتل کا نام پیش کرنے میں انھوں نے غلطی کی ہے''۔11

تاریخ نویسی کے دوران درآنے والی غلط فہمیوں اور کتابوں کے مطالعہ کے باوجود بھی صحیح نتائج اخذ کرنے کی عدم سہولت کا ذکر کرتے ہوئے حکیم شمس اللہ قادری نے آصف جاہی سلطنت کے اقتدار سے وابستہ ناصر الدولہ کی مہم اور فرانسیسیوں کی طرف سے ان کو رکاوٹ پیش کرنے کے واقعات کا جائزہ لیتے ہوئے اس واقعہ کی تاریخی حقیقت کو پیش کرنے میں مؤرخین کے تسامحات کی نشاندہی کی ہے۔ان کے تحقیقی مزاج کی حقیقت اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ اُس دور میں ناصر جنگ شہید کے حالات لکھنے والے

ان کے قریبی افراد ہی نہیں، بلکہ یوروپی مورخین کی کتابوں سے بھی ماخذات پیش کر کے انہوں نے تین اہم نتائج کی طرف توجہ دی ہے جس کا ذکر خود یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ نواب ناصر جنگ شہید کی مہم کے احوال اور عواقب کو جس انداز سے شمس اللہ قادری نے دیکھا ہے اس میں فارسی مورخین اور نواب ناصرالدولہ کی اس مہم میں شریک افراداورانگریزی مورخین کی شہادت شامل ہے، چناں چہ یوروپی مورخین کے اتفاق رائے کا ثبوت پیش کرتے ہوئے ارکاٹ کی مہم کے اہم مرحلوں کواس طرح واضح کرتے ہیں:

(1) ''یورپین مورخ بالاتفاق بیان کرتے ہیں کہ دی لاٹوچ کا حملہ اورنواب ناصر جنگ کی شہادت 15 دسمبر 1750ء کو واقع ہوئی ہے۔ جو 12 /محرم 1164ھ کے مساوی ہے۔لیکن صحیح تاریخ اس واقعہ کی از روئے تنجیم 16 اوراز روئے رویت 17 محرم 1164ھ ہے جو 4 اور 5 دسمبر 1750ء کے مساوی ہے۔

(2) تمام یورپین مورخ بالاتفاق بیان کرتے ہیں کہ نواب کڑپہ نے جس کا نام عبدالنبی خاں ہے نواب ناصر جنگ کو بندوق کے نشانہ سے ہلاک کیا۔لیکن یہ بیان خلاف واقعہ ہے۔صحیح یہ ہے کہ نواب ناصر جنگ کرنول کے نواب ہمت بہادر خاں کی ضرب بندوق سے شہید ہوئے ہیں۔

(3) ناصر جنگ کے کیمپ اورشہادت کا مقام معین کرنے میں بھی یورپین مورخوں سے صریح غلطی ہوگئی ہے۔اس مقام کو جنجی سے سولہ میل کے فاصلہ پر ارکاٹ کی جانب بیان کرنا درباری مورخین کی تصریحات کے بالکل منافی ہے۔

راحت افزا کے مصنف کا بیان ہے کہ نواب ناصر جنگ 4 /شوال 1113ھ (26 /اگست 1750ء) کو تسخیر جنجی کے لیے آرکاٹ سے نکلے۔فرانسیسی فوج اس وقت قلعہ چیٹ پیٹ میں مقیم تھی۔ جو قلعہ آرکاٹ سے چودہ کوس پر واقع ہے۔اس کو ناصر جنگ کے کوچ کا حال معلوم ہوا تو چیٹ پیٹ خالی کر کے جنجی آ گئی۔ یہاں سے دو حصوں میں تقسیم ہو کر ایک گروہ جنجی میں رہ گیا اور وہ دوسرا گروہ سلہٹ گڑھ میں پہنچا۔منشا اس سے یہ تھا کہ نواب ناصر جنگ جنجی کا محاصرہ کریں گے تو ایک گروہ جنجی سے نکلے گا۔دوسرا سلہٹ گڑھ سے آئے گا۔دونوں

نواب کے لشکر کو گھیر لیں گے۔فرانسیسیوں کے اس ارادے کی نواب کو اطلاع ہوئی تو انھوں نے میر نجف علی خاں کو سلہٹ گڑہ کی جانب روانہ کیا۔اور خود جنجی کی طرف متوجہ ہوئے۔

میر نجف علی خاں نے نواب کے لشکر سے جدا ہو کر پہلے قلعہ ارنی پر قبضہ کیا۔ یہاں سے روانہ ہو کر 14 رشوال 1163 مطابق 5 رستمبر 1750ء کو فرانسیسیوں سے کلپاک (9) لے لیا۔دو روز کے بعد 16 رشوال کو ترنامل پہنچا اور اس جگہ قیام کر کے سلہٹ گڑہ (9) کی فتح کے انتظام میں مصروف ہوا۔سلہٹ گڑہ (9) ترنامل سے چھ کوس تھا۔اور اس کی حفاظت کے لئے فرانسیسیوں کے ہزار پیدل اور گارڈی متعین تھے۔میر نجف علی خاں نے بڑی جدوجہد کے بعد 4 رذی الحجہ 1163ھ مطابق 24 راکتوبر 1750ء کو یہ قلعہ فتح کیا۔اور اس کی اطلاع جب نواب کو ہوئی تو انھوں نے اس کا نام 'نجف گڑھ' رکھا۔

اس اثناء میں نواب ناصر جنگ اپنے لشکر کے ساتھ قلعہ جنجی کے قریب پہنچ گئے۔ اور قلعہ کی شمالی جانب دریائے چکراوتی کے کنارے اپنے لشکر کا فرودگاہ قائم کیا۔محمد سعید رسالہ دار اور دیگر امرا نے دس ہزار سوار کی صفیں باندھ کر قلعہ جنجی پر توپ اندازی شروع کی۔اس کے جواب میں فرانسیسی قلعہ سے گولے برسانے لگے۔اسی طرح دس روز تک لڑائی کا سلسلہ جاری رہا۔بارش کی کثرت اور رسد کی قلت کے باعث نواب کے لشکر میں پریشانی پھیل گئی۔نوبت یہاں تک پہنچی کہ خوردنوش کے لیے فی کس ایک روپیہ بھی ناکافی ہونے لگا۔

قلعہ جنجی کے بازو اور ناصر جنگ کے لشکر کے سامنے دریائے چکراوتی بہتا تھا۔ طغیانی کے باعث اسے عبور کرنا دشوار تھا۔دریا کے اس طرف جنجی سے بیل پور (ویلی پورم) تک میدان خالی تھا۔جنجی سے بیلپور نو کوس تھا۔بیلپور سے پھولچری کی مسافت بارہ کوس تھی۔فرانسیس کے گارڈیوں کو سرکردہ مظفر خاں گارڈی روزانہ کمک اور رسد لے کر راتوں رات پھولچری سے جنجی میں آتا۔اور سارا دن

جنجی میں گزار کر رات کو پھولچری واپس چلا جاتا تھا۔

جنجی کے عقب میں پالہ وٹوانم کے پالہ گیر کا علاقہ تھا۔اس کے یہاں پانچ ہزار پیدل اور دو ہزار سوار تھے۔اس کا قلعہ کلول گڑھ (9) نہایت مستحکم تھا۔اس نے فرانسیسیوں کے ساتھ اتحاد کر رکھا تھا‘‘۔12ے

جنگ کے میدان میں درپیش مسائل اور حالات بھی تاریخی حقائق کو سمجھنے میں مددگار ہوتے ہیں۔اس خصوص میں مختلف تواریخ اور مقامات کا ذکر کرتے ہوئے حکیم شمس اللہ قادری نے جنجی کے قلعہ کی فتح اور اس کے فاتح کے نام کی نشاندہی کر کے بارش کی کثرت اور فوجیوں کو رسد نہ پہنچنے کی دشواریوں کے علاوہ جن مقامات کا اذکر کیا ہے اُس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ موجودہ دور میں یہ مقامات نہ صرف آندھرا پردیش کے علاقے قرار دیے جاسکتے بلکہ اُسی کے ساتھ موجودہ ریاست تاملناڈو کے علاقوں میں شامل ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آصفجاہی سلطنت کی حکمرانی دکن کے علاقے کرناٹک، مہاراشٹرا، تلنگانہ اور آندھرا ہی نہیں، بلکہ تاملناڈو تک پھیلی ہوئی تھی۔اس سلسلے میں یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

’’کلول گڑھ (9) کے متصل میدان میں پانچ کوس کے فاصلہ پر وردا ور کا قلعہ تھا۔ترچناپلی کا راستہ اس کے قریب سے گزرتا تھا۔نواب کی رسد روکنے کے لیے فرانسیسیوں نے اس جگہ تھانہ بٹھایا تھا۔اس کے سیدھے جانب چار کوس کے فاصلہ پر تلکنور (9) اور اس کے بائیں جانب پانچ کوس پر راوت نلور (9) کے قلعے تھے۔ان دونوں پر فرانسیس قابض تھے۔

نواب ناصر جنگ نے میر نجف علی خاں کو ان قلعوں کے فتح کرنے کا حکم دیا اس نے سلہٹ گڑھ (9) سے نکل کر پہلے نروانگم (9) پر قبضہ کیا اور یہاں اپنا تھانہ بٹھایا۔اس کی وجہ سے رسد کا راستہ کھل گیا۔دو روز کے بعد راوت نلور (9) پر قابض ہوا۔یہ مقام نروانگم (9) سے پانچ کوس تھا۔اس مقام کے فتح ہونے سے نواب کے لشکر میں رسد کی افراط ہوگئی۔گائے اور بکرے چار چار آنے میں بکنے لگے۔اس کے بعد نجف علی خاں پالہ وٹوانم اور کلول گڑھ (9) کی جانب متوجہ ہوا، یہاں کے پالہ گیر نے اطاعت قبول کر لی تو تلکنور (9) کی جانب توجہ

کی۔ یہاں کے فرانسیس بغیر لڑائی کے فرار ہو گئے۔

نواب ناصر جنگ کے لشکر اور بیل پور کے درمیان دریائے چکراوتی حائل تھا۔ اور طغیانی کے باعث اس کو عبور کرنا مشکل تھا۔ اس لئے مظفر خاں گارڈی کی رسد رسانی میں نواب کا لشکر مزاحمت نہیں کر سکتا تھا۔ نواب کے لشکر سے بیل پور نو کوس تھا۔ نجف علی خاں کی فوج سے بھی بیل پور کی مسافت نو کوس تھی۔ مظفر خاں گارڈی رسد لے کر پانڈیچری سے آرہا تھا۔ بیلپور کے قریب نجف علی خاں نے مزاحمت کی۔ مظفر خاں شکست کھا کر بھاگا۔ اور دریائے چکراوتی عبور کر کے دوسرے کنارے آیا۔ جانو جی کی فوج نے جو دریا کے کنارے گشت لگا رہی تھی، اس کو گرفتار کر لیا۔ یہ واقعہ 22 ذی الحجہ 1163ھ مطابق 11/نومبر 1750ء کا ہے۔ اس کے بعد نجف علی خاں پالہ اٹوانم میں آیا۔ اور محرم کی عزاداری کے دس دن اس جگہ بسر کیے۔ جنجی کا قلعہ پالہ اٹوانم کی طرح سے بہت چھوٹا تھا۔ اس کی بلندی تک پہنچنے کے لیے سیڑھی کافی تھی۔ نجف علی خاں نے قلعہ جنجی پر چڑھنے کے لیے ساڑھے تین سو سیڑھیاں تیار کرائیں۔ عشرہ محرم ختم کر کے نواب ناصر جنگ کو لکھا کہ آپ فوج کو تیار کر کے قلعہ جنجی کے مقابل کھڑے ہو جائیں۔ فرانس مقابلہ کے لیے آئے آپ کی طرف متوجہ ہوں گے۔ میں سیڑھیوں کے ذریعہ جنجی کے حصار پر چڑھ کر قبضہ کر لوں گا۔ 16/محرم کو چار گھڑی گزرنے کے بعد توپوں کی آواز آئی۔ نجف علی خاں نے خیال کیا کہ نواب نے جنجی پر حملہ کر دیا ہے اور خود ہی اپنی سپاہ کو تیار کر کے جنجی کے حصار پر چڑھنے کا ارادہ کیا۔ اسی دوران اس کے شتر سواروں نے آکر کہا کہ فرانسیس نے نواب کا لشکر تاراج کر دیا ہے اس خبر کے سننے سے نجف علی خاں کو سخت ملال ہوا''۔13؎

تاریخی شہادتوں کے ذریعہ آصف جاہی حکمران کی پسپائی اور فرانسیسیوں کے ساتھ جنگ کا نتیجہ پیش کرتے ہوئے دکن کے مایہ ناز مورخ حکیم شمس اللہ قادری نے اُن حقائق کو پوری صداقت کے

ساتھ پیش کیا ہے جس کے ذریعہ آصف جاہی اقتدار کو ہمیشہ کے لیے ختم کرنے فرانسیسیوں کی مہم کا ذکر کیا گیا ہے۔ جنگ کے حالات اور مختلف علاقوں سے فوج کے گزرنے کے علاوہ اس دور کی معاشی صورتحال کو بھی نقل کیا گیا ہے۔ چناں چہ اس مقام سے دوسرے مقام تک پہنچنے کے لیے فاصلہ کو 'کوس' کے ذریعہ اور جانوروں کی خریدی اور فروختگی کی قیمت درج کر کے تاریخ نویس نے صرف تاریخی شہادتوں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اُس دور کے جنگ کے حالات اور سماجی حالات کے ساتھ ساتھ معاشی طور پر حد درجہ ارزانی کو بھی مرکوز توجہ بنایا ہے۔ جس سے مؤرخ کی صداقت پسندی کا ثبوت ملتا ہے۔ جس کے لیے مضمون کے مزید ایک حصہ کا اقتباس پیش کیا جا رہا ہے:

''نواب مظفر جنگ کی گرفتاری کے بعد ڈوپلے نے نواب ناصر جنگ کے سرداران لشکر سے سازش شروع کی۔ کرنول، کڑپہ اور ساونور (ضلع دھارواڑ کی چھوٹی ریاست) کے حکام۔ جانو جی بنالکر، رام داس پنڈت، محمد سعید رسالہ دار وغیرہ ڈوپلے کے لالچ دلانے سے نواب کے مخالف اور ان کو قتل کرنے کے درپے ہوگئے۔ اور فرانسیسی سردار (دی لاتوچ) کو جو قلعہ جنجی میں مقیم تھا۔ ان غداروں نے نواب کے لشکر پر حملہ کرنے کی ترغیب دی۔ 13/محرم 1164ھ مطابق یکم دسمبر 1750ء کی رات کو نواب کے لشکر میں فرانسیسیوں کے حملہ کی خبر مشہور ہوئی۔ نواب کا لشکر بھی مدافعت کے لئے تیار ہوگیا۔ لیکن حملہ نہیں ہوا۔ اسی طرح تین رات گزرے۔ چوتھی رات پھر دشمن کی آمد آمد کا شور مچا لیکن اہل لشکر یہ خبر سنکر استہزا کرنے لگے اور سب آرام سے سوگئے۔ پانچ گھڑی رات باقی تھی۔ نواب نماز تہجد کی تیاری کر رہے تھے۔ جانو جی اور افغان حکام کی طرف سے توپوں کی آواز آئی۔ لشکر میں ہنگامہ برپا ہوگیا۔ فرانسیسی فوج نے ہرادل سے گزر کر قلب لشکر پر حملہ کیا۔ نواب کے توپچی نے خود نواب کے خیمے پر گولے مارنے شروع کیے۔ اس طوفان بے تمیزی میں نواب نے ہاتھی منگایا۔ سوار ہوکر تین ہزار سواروں کے ساتھ اپنی قیام گاہ سے نکلے۔ فرانسیسیوں کو مارتے اور ان کے بیچ سے گزرتے ہوئے افغانوں کے لشکر میں پہنچے۔

جو ہراول کے جانب چپ واقع تھا۔ ہمت بہادر خاں حاکم کرنول، عبدالنبی
خاں حاکم کڑپہ، عبدالحکیم خاں حاکم ساونور ہاتھیوں پر سوار اپنے اپنے سپاہ کے
ساتھ کھڑے ہوئے تھے۔ نواب کا ہاتھی جب ہمت بہادر خاں کے ہاتھی کے
قریب پہنچا تو نواب نے سلام کرنے میں تقدیم کی اور بلوائیوں کو مار کر نکالنے
اور لڑائی کے لیے آگے بڑھنے کی ترغیب دی۔ لیکن ہمت خاں بہادر نے سلام کا
جواب دیے اور گفت وشنید کئے بغیر شیر بچہ سے ناصر جنگ کے سینہ میں گولی
ماردی، جس کی ضرب سے نواب کا اُسی وقت انتقال ہوگیا۔ یہ سانحہ محرم کی
سولہویں تاریخ چہارشنبہ کے روز طلوع آفتاب سے پہلے صبح صادق کے وقت
واقع ہوا ہے''۔14؎

حکیم شمس اللہ قادری کا کارنامہ یہی ہے کہ انھوں نے تاریخی مقامات اوران کے فاصلے کی وضاحت کرتے ہوئے ناصر جنگ کی شہادت کے واقعہ کو پیش کیا ہے۔ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اُس وقت کرنول کے حاکم عبدالنبی خاں اور کڑپہ کے حاکم عبدالحکیم خاں نہ صرف ہاتھیوں پر سوار تھے تو آصف جاہی حکمران نے دنگا بھڑکانے والوں کو علیحدہ کرنے اور لڑائی کے آگے بڑھنے کی ترغیب دی۔ ہمت خاں نے نواب کے سلام کا جواب دیے بغیر ان کے سینے میں گولی ماردی۔ اور محرم کی سولہویں تاریخ کو نواب کا انتقال ہوگیا۔ اِس دوران آصف جاہی حکمران کی جانب سے اُس دور کی مشہور محرم کی تقاریب کا ذکر اور نواب کے شریک ہونے کا واقعہ خود بتاتا ہے کہ اس جنگ کو ناکام بنانے میں فرانسیسیوں کا ہاتھ رہا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی عقیدت کے ساتھ محرم کی تعزیت کرنے والے آصف جاہی حکمران کو جام شہادت نوش کرنا پڑا۔ اس خصوص میں فرانسیسی فوجیوں نے آصف جاہی فوج پر جس قسم کے گولے برسائے تھے، اِن گولوں کی آوازیں جنجی کے سپہ سالار نجف علی خاں کے علاقے تک پہنچ رہی تھیں، یعنی حملہ اس قدر شدید تھا کہ اسے روکنے میں ناصر جنگ کی فوج اپنی مدافعت نہیں کرسکتی تھی۔ اس طرح ناصر جنگ کی شہادت کے حالات پیش کر کے تاریخی حقیقت کو ظاہر کرنے کا مقصد ہی دکن کی سرزمین میں فرانسیسیوں کے توسط سے مقامی بادشاہوں کے قتل کی سازش کو نمایاں کرنا ہے اس مضمون کا آخری حصہ بہ طور خلاصہ پیش کیا جارہا ہے:

''نواب ناصر جنگ کے فرودگاہ اوران کی شہادت کے مقام وقوع کی نسبت جو

نتائج راحت افزا کے مذکورۂ بالا اقتباس سے برآمد ہوتے ہیں ان کے استخراج کے لیے امور ذیل کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔

(1) قلعہ جنجی سے بیل پور 9 کوس تھا۔ بیلپور سے پھولچری تک 12 کوس کی مسافت تھی (واز قلعہ جنجی بیلپور نہ کردہ واز یں جا قلعہ پھولچری دوازدہ کردہ)۔

(2) نواب ناصر جنگ کے لشکر سے بھی بیلپور 9 کوس اور قلعہ پھولچری 12 کوس تھا (قلعہ جنجی بیل پہو راز لشکر فیروزی نہ کردہ فاصلہ دارد)۔

(3) نواب کے لشکر کے سامنے اور قلعہ جنجی کے بازو دریائے چکراوتی بہتا (از بازوئے قلعہ جنجی و پیش لشکر دریائے چکرواتی در طغیانی بود)۔

(4) نواب کے لشکر کا ہراول دریائے چکراوتی کے کنارے لب آب مقیم تھا (دریائے چکراوتی کہ ہراول لشکر نواب برلب آں دریا بود)۔

(5) نواب کے لشکر نے قلعہ جنجی پر گولہ باری کی۔ فرانسیسی فوج نے قلعہ جنجی سے نواب کے لشکر پر گولے برسائے (شیخ محمد سعید رسالہ دار و دیگر امرایان وغیرہ صف ہا ترتیب دادہ ہزار سوار مستعد شدہ بر قلعہ جنجی توپ اندازی شروع شد۔ از بسکہ باران گولہ ہا از قلعہ می بارید کسے جرأت بہ یورش نمی نمود۔ ای قسم جنگ تا دہ روز درمیان بود)۔

(6) میر نجف علی خاں نے ترنامل کی طرف سے جنجی کے قریب آ کر جانب جنوب حصار جنجی کے پائین میں پہنچ گیا۔ مشرقی جانب چکراوتی سے بیل پور تک تمام میدان پر میر نجف علی خاں نے قبضہ کر لیا۔

(7) میر نجف علی خاں نے 13 محرم کو نواب کے یہاں کہلایا تھا کہ میں سیڑھیوں کے ذریعہ حصار جنجی پر چڑھ کر قلعہ پر قبضہ کرنا چاہتا ہوں۔ آپ جنگ کے لئے تیار ہو کر قلعہ جنجی کے مقابل کھڑے ہو جائیں۔ فرانسیسی آپ کی طرف متوجہ ہوں گے۔ مجھے بلا مزاحمت قلعہ پر قبضہ کرنے کا موقع مل جائے گا (دیوار قلعہ جنجی از طرف پالہ اٹوالم بسیار خورد است نردبان برفراز آں میر سد خبر رسید کہ سہ صد و پنجاہ نردبان ہا تیار شدہ اند مجرد استماع ایں خبر مستعد شدہ بہ جناب نواب معروض داشت کہ حضرت ہا افواج سوار شدہ بظاہر بہ قلعہ جنجی استادہ شوندتا

فرنگیاں بہ طرف حضرت مشغول باشند وازایں طرف غافل شوند۔ فدوی دریں فرصت بر فصیل جنجی برآمدہ ایں ہمہ ملاعین راقتل واسیری سازد)۔

(8) 16 محرم کی رات کوشہادت کے ہنگامہ میں دی لاٹوچ نے نواب کے لشکر پر جو گولے مارے تھے، ان کی آواز جنجی کے دوسری طرف نجف علی خاں کے لشکر تک پہنچ رہی تھی۔ (درخلال ابن احوال چہار گھڑی شب ماندہ اوازتوپ ہاازلشکرنواب بگوش میر نجف علی خاں رسید معلوم نمودند کہ نواب بریں فریق بے توفیق یورش نمودہ باشند)۔

فقرات بالا کا حاصل مطلب یہ ہے کہ نواب کا لشکر دریائے چکرواتی کے کنارے قلعہ جنجی سے اس قدر قریب تھا کہ لشکر کے گولے جنجی تک اور جنجی کے گولے لشکر تک پہنچے تھے۔ گویا کہ جنجی اور لشکرنواب کے مابین ایک ضرب گولہ کا فاصلہ تھا۔ افغان سرداروں کی جمعیت ہراول کے بائیں جانب جنجی سے قدرے مائل بمشرق لب آب مقیم تھی۔ اس جمعیت کے حدود میں نواب کی شہادت ہوئی تھی۔ یہ مقام چکراوتی کے شمالی کنارے پھولچری سے جانب جنجی بیس کوس اور جنجی سے جانب بیلپور ایک کوس کی مسافت پر واقع ہے''۔ 15

ماسبق اوراق میں سہ ماہی رسالہ 'تاریخ' کی ابتدائی جلدوں کی حیثیت سے 1929ء کے شماروں سے اقتباسات پیش کیے گئے، اُسی طرح آخری دور کے شمارے یعنی 1940ء کے دوران شائع شدہ آخری شمارہ کے چند اقتباسات پیش کیے جارہے ہیں، جن کے ذریعہ مورخ کی خاندانی وجاہت سے دل چسپی اور دکن کے حد درجہ اہم اشرافیہ خاندان کے کارناموں کی بھرپور نمائندگی کا وصف نمایاں ہوتا ہے۔ حکیم سید شمس اللہ قادری نے جس دقت نظر کے ساتھ حقائق کی نمائندگی کی ہے، اس کی تفصیل کے لیے سہ ماہی 'تاریخ' کے شمارے سے بطور اقتباس چند تاریخی حقائق کا احاطہ کیا جارہا ہے:

امرائے پائیگاہ کے اسلاف:

''امرائے پائیگاہ کی تاریخ تیموریہ خاندان کے دوسرے بادشاہ نصیرالدین محمد ہمایوں (937ھ۔963ھ مطابق 1530-1555ء) کے عہد سے شروع ہوتی ہے۔ اس خانوادہ کے جد اعلیٰ ملک العلماء جلال الدین شیخ بہلو امیرالمومنین

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اولاد سے ہیں۔ ان کا سلسلہ نسب ستائیس واسطوں سے حضرت سیدنا عمر بن خطاب تک پہنچتا ہے۔ تزک والا جاہی میں تحریر ہے کہ حضرت ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی دو بیویاں تھیں۔ ایک فاطمہ بنت امام حسن علیہ السلام، دوسری بخت بانو بنت یزدگرد شہنشاہِ ایران۔ پہلی بیوی کے بطن سے ناصر بن عبداللہ تولد ہوئے۔ ان کے فرزند ابراہیم بن ناصر نے خلیفہ عباسی ابوجعفر منصور دوانیقی (136ھ۔158ھ مطابق 753ء۔774ء) کے عہد میں مدینہ منورہ کی رہائش چھوڑ دی۔ وہاں سے اہل وعیال کے ساتھ بخارا میں آئے۔ چار پشت تک ان کی اولاد درس و تدریس میں مشغول رہی۔ سلیمان بن مسعود بن عبداللہ الاکبر بن عبداللہ الاصغر بن ابوالفتح بن اسحاق بن ابراہیم ناصر نے 400ھ مطابق 1009ء میں بخارا کی سکونت ترک کردی۔ سلطان محمود غزنوی (389-421ھ مطابق 998-1030ء) سے توسل پیدا کیا۔ حاکم شہر کی حیثیت سے کابل میں آئے۔ ان کے فرزند فخر الدین نسیمان شاہ اور پوتے شہاب الدین فرخ شاہ کو سلاطین غزنویہ کے اجلۂ امراء کا درجہ ملا (زبدۃ المقامات طبع لکھنؤ صفحہ 88) جو کابل کی حکومت سے وابستہ تھی۔ سلاطین غور نے جب کابل پر قبضہ کرلیا تو ان کی اولاد کابل سے غزنین میں آکر آباد ہوئی۔ چنگیز خاں (603-624ھ مطابق 1206-1226ء) کی تاخت وتاز کے دوران احمد بن یوسف بن فرخ شاہ نے 611ھ مطابق 1214ء کے حدود میں شہادت پائی۔ ان کے فرزند شعیب بن احمد غزنین سے لاہور آئے (زبدۃ المقامات میں جو 1037ھ مطابق 1627ء) کی تصنیف ہے' لکھا ہے کہ سب سے پہلے فرخ شاہ نے کابل و غزنین کی سکونت چھوڑ دی اور وہاں سے آکر ہندوستان میں مقیم ہوئے)۔ اس زمانے میں سلطان شمس الدین ایلتمش (607-633ھ مطابق 1210-1235ء کی حکومت تھی۔ اس نے شیخ شعیب کو قصبۂ کھتوال کی قضائت

پر مامور کیا۔ شیخ ابوالبرکات نے خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد کے ذیل میں لکھا ہے۔ اس میں اپنے عہد کے اعیان و امرا کا تذکرہ کرتے ہوئے فرخ شاہ کے حالات بھی لکھے ہیں۔ انساب کی کتابوں میں قاضی شعیب کے تین فرزندوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ (1) شیخ بدرالدین سلیمان (2) قاضی فخرالدین (3) شیخ عبداللہ۔ قاضی فخرالدین کی بارہویں پشت میں سراج الدولہ والا جاہ محمد انورالدین خاں بہادر شہامت جنگ ناظم ارکاٹ اور شیخ عبداللہ کی دسویں پشت میں امام ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی گزرے ہیں۔ سراج الدولہ سے مدراس کے خاندان والا جاہی کی بنیاد پڑی ہے۔ اوران کے اجداد کا تذکرہ 'تزک والا جاہی' میں مرقوم ہے۔ شیخ بدرالدین سلیمان کے فرزند عارف اکبر شیخ فریدالدین گنج شکر ہیں، جو ہندوستان کے اولیائے کبار میں شمار ہوتے ہیں۔ آپ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے مرید، سلطان المشائخ شیخ نظام الدین محبوب الٰہی کے مرشد اور خانوادۂ حضرات چشت اہل بہشت کے رکن رکین تھے۔ 5/محرم 668ھ مطابق 1269ء کو آپ کا انتقال ہوا (آئین اکبری، طبع کانپور جلد سوم صفحہ 279)۔ سلطان غیاث الدین بلبن (664-686ھ مطابق 1265-1287ء) کی دختر بی بی ہزبرہ سے آپ کا عقد ہوا تھا (خزینۃ الاصفیا طبع لکھنؤ۔ جلد اول صفحہ 31)۔ جن کے بطن سے چھ فرزند اور چار دختر تولد ہوئے۔ منجملہ ان کے شیخ جمال الدین سلیمان دوسرے فرزند تھے۔ ان کے پوتے زین الدین شیخ موسیٰ پنجاب سے آکر اَودھ میں مقیم ہوئے۔ ان کے پوتے شیخ جلال الدین احمد عبدالحق بڑے عابد و مرتاض اور اپنے وقت کے اعیانِ مشائخ سے تھے۔ ان کے فرزند شیخ محمود دانشمند نے میرپور کی سکونت اختیار کی۔ یہ قصبہ سرکار خیرپور کے ہرگنہ کھیڑی میں واقع ہے۔ ان کے پوتے ملک العلما جلال الدین شیخ بہلول ہمایوں بادشاہ کے عہد میں گزرے ہیں۔ یہ بھی مثل اپنے اجداد کے علوم شریعت و طریقت کے بڑے عالم تھے۔ شیخ

ابوالفضل علامی نے ان کو ہندوستان کے اعیان مشائخ میں شمار کیا ہے (اکبرنامہ طبع الہ آباد، جلو اول صفحہ 151۔ اکبرنامہ میں کتابت کی غلطی سے شیخ بہلول کا نام شیخ پھول چھپ گیا)۔ ہمایوں کی پیش گاہ میں غایت درجہ رسوخ رکھتے تھے۔ 943ھ مطابق 1539ء میں مرزا ہندال نے آگرہ میں آکر بغاوت کا ارادہ کیا تو اس کی فہمائش کے لئے ہمایوں نے شیخ بہلول کو روانہ کیا۔ اوران کی سعی وکوشش سے مرزا ہندال اطاعت وفرماں برداری کے لیے تیار ہوگیا۔ لیکن اسی دوران میں مرزا ہندال کے ایک امیر مرزا انورالدین محمد نے شیخ کو دریا کے پار رمل زار میں مار ڈالا۔ شیخ بہلول کے پڑپوتے شیخ بہاء الدین اورنگ زیب عالمگیر (1118-1068ھ مطابق 1706-1657ء) کے معاصر تھے۔ بادشاہ نے ان کو شکوہ آباد کی خدمت صدارت واحتساب پر مامور کیا تھا۔ ان کے فرزند کا نام محمد ابوالخیر خاں ہے جو امرائے پائیگاہ کے جداعلیٰ اور شمس الدولہ شمس الملک محمد ابوالفتح خاں بہادر شمس الامراء اول کے پدر بزرگوار ہیں۔

اب ہم محمد ابوالخیر خاں بہادر امام جنگ کے سلسلہ نسب کو بیان کرتے ہیں۔ اس نسب نامہ کے پہلے پندرہ واسطوں کو ہم نے 'زبدۃ المقامات' سے نقل کیا ہے۔ اور ان کی مطابقت 'خزانہ رسول خانی' سے بھی کی ہے۔ قاضی شعیب سے محمد ابوالخیر خاں تک سولہ واسطوں کے نام 'خزانہ رسول خانی' اور 'نظام الانساب' سے ماخوذ ہیں۔ والیان ارکاٹ کا سلسلہ قاضی شعیب تک 'تزک والا جاہی' سے منقول ہے۔ امام ربانی شیخ احمد سرہندی کے اجداد کی تفصیل 'زبدۃ المقامات' سے اخذ کی گئی ہے۔ 16

تاریخی حقائق اور دکن میں آصف جاہی اقتدار کو سنبھالنے اور انتظامیہ کو مستحکم کرنے کے سلسلے میں جس خاندان نے اہم کارنامہ انجام دیا۔ اُس کی تاریخ اور خاندانی وجاہت کو حقیقی شہادتوں کے ساتھ پیش کر کے حکیم سید شمس اللہ قادری نے نہ صرف فارسی تاریخ کی ورق گردانی کی ہے، بلکہ تحقیق کی نشان دہی کرتے ہوئے ثابت کر دیا ہے کہ حیدرآباد کی سرزمین میں شہرت یافتہ امرائے پائیگاہ اوران کی خاندانی

وجاہت کے علاوہ اشرافی خصوصیات کو عربی اور فارسی کے علاوہ دیگر ماخذات سے حاصل کر کے تاریخ کے گوشوں کو نمایاں کیا ہے۔ یہی ایسا ثبوت ہے کہ انہیں اپنے عہد کے صرف 'شمس التواریخ' ہی نہیں بلکہ 'زبدۃ التواریخ' بھی کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ انھوں نے اپنی فارسی دانی کے علاوہ عربی اور انگریزی مراجع سے بھی بھرپور استفادہ کیا ہے۔ غرض وہ اپنے عہد کے نامور مؤرخ ہی نہیں بلکہ تاریخ کے اوراق سے نتائج اخذ کرنے والے سرزمین دکن کے ایک ایسے فرزند تھے کہ جن پر تاریخی تحقیق کے کارناموں کے علاوہ حیدرآباد کا دانشور طبقہ بھی فخر کرسکتا ہے۔ بلاشبہ اُس دور کے اہل علم و ہنر کے علاوہ ادیب و شعرا اور مختلف مکاتب فن کے ماہرین نے حکیم شمس اللہ قادری کی خدمات کو قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ اگرچہ انہیں اعلیٰ سے اعلیٰ عہدے بھی پیش کیے گئے، لیکن ان کی وسیع النظری اور شہرت سے بے نیازی کا نتیجہ یہ رہا کہ ہر شہرت سے دوری اختیار کی اور ساری زندگی اردو زبان و ادب ہی نہیں، بلکہ اردو کی تاریخ اور تحقیق کو مستحکم کرنے کا سلسلہ جاری رکھا۔ اسی خوبی کی وجہ سے حکیم سید شمس اللہ قادری کی خدمات کو ناقابل فراموش قرار دیا جاتا ہے اور ہندوستان کی سرزمین میں تاریخ نویسی کے انداز کو اردو میں فعال بنانے کی وجہ سے ان کے کارنامے روز روشن کی طرح عیاں نظر آتے ہیں۔

نوٹ: رسالہ تاریخ میں شائع شدہ تمام مقالات کی تواریخ ہجری سنہ میں درج تھی، اس کو عیسوی سنہ میں منتقل کر کے مقالے کے ساتھ ہی ہجری اور عیسوی درج کردی گئی ہے کیوں کہ موجودہ دور میں عیسوی سن سے ہی تاریخ کی شناخت ممکن ہے۔

حوالہ جات:

1. دکنی اور دکنیات، ڈاکٹر محمد علی اثر، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، 1986، ص 62
2. علامہ حکیم سید شمس اللہ قادری، میر احمد علی مطبوعہ لطف الدولہ اورینٹل ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، حیدرآباد، 1967، ص 54-49
3. رسالہ تاریخ سہ ماہی حیدرآباد، جلد اول، شمارہ اول، جنوری 1929، مخزونہ اردو ریسرچ سنٹر حیدرآباد
4. حیدرآباد دکن کے علمی و ادبی رسائل، ڈاکٹر محمد انوار الدین، 1997، ص 214-211
5. سہ ماہی 'تاریخ'، جنوری 1929، حصہ اول، مدیر حکیم سید شمس اللہ قادری

6. سہ ماہی 'تاریخ'، شمارہ جنوری 1929، جلد اول، ص 90-88

7. 'ذکر میر' مصنفہ میر تقی میر، مرتبہ مولوی عبدالحق، انجمن ترقی اردو، اورنگ آباد 1928، ص 174

8. سہ ماہی جریدہ 'تاریخ'، شمارہ جنوری 1929، جلد اول، ص 91-90

9. سہ ماہی 'تاریخ'، شمارہ اپریل/ مارچ 1929، جلد اول، حصہ دوم، ص 186-185

10. سہ ماہی جریدہ 'تاریخ' از حیدرآباد، از حکیم سید شمس اللہ قادری، دفتر تاریخ، حیدرآباد دکن، جلد چہارم، حصہ اول، جون 1940، ص 83-73

11. ایضاً، ص 83-73

12. ایضاً، ص 83-73

13. ایضاً، ص 83-73

14. ایضاً، ص 83-73

15. ایضاً، ص 83-73

16. ایضاً، ص 14-9

❒ Prof. Majeed Bedar
Former Head, Department of Urdu
Osmania University, Hyderabad
Mobile: 9441697072
Email: majeedbedar@gmail.com

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:87-118
Prof. Quddus Jawaid, Vedic Falsafa aur Iqbal

پروفیسر قدوس جاوید

ویدک فلسفہ اور اقبال

سرسید کے بعد علامہ اقبال ہی ہیں جنھوں نے اسلام کو Demytholize کرنے کی تائید کی، اور یہ واضح کیا کہ مذہبی صداقتوں کی تفہیم و تعبیر میں 'عقل کُلی' کو بروئے کار لانا غیر اہم نہیں ہے۔ سرسید نے یہ کُلیہ پیش کرتے ہوئے کہ قران کو قران کی مدد سے ہی سمجھا جائے، عقل کی کاردگی کو جدید سائنٹفک اصول قرار دیا۔ علامہ اقبال نے بھی اپنے پہلے خطبہ 'علم اور مذہبی تجربہ' میں کہا ہے کہ مذہبی تجربہ بھی اپنی تعبیر کے لیے عقلی معیار کا تقاضہ کرتا ہے۔ اقبال یہ بھی مانتے ہیں کہ عقل کی جلاوطنی سے مذاہب میں خرافاتی روایات واقدار در آتے ہیں، جیسا کہ اسلام کی دینیاتی تاریخ 'علم کلام' کے معاملے میں ہوا۔ دوم یہ کہ انسانی وجود کے حوالے سے تبدیلی اور دوام، تغیُر اور ثبات کے درمیان 'ربط' کی تلاش بھی، اقبال کے 'اجتہاد' کی ایک صورت ہے۔ اقبال کی نظر میں 'اجتہاد' اسلامی تہذیب کا ایک تخلیقی اور تعمیری عنصر ہے، جس نے عالمی سطح پر اس تہذیب کو ایک نئے سائنٹفک سانچے میں ڈھال دیا۔ دین اسلام کی مرکزیت قائم رکھتے ہوئے علامہ اقبال کا 'ویدِک فلسفہ' اور دیگر مذاہب کے افکار ونظریات، عقائد/ آستھا اور شخصیات سے رجوع کرنے کا ایک جواز یہ بھی ہے۔

دراصل ادب کا تخلیقی عمل جدلیاتی (Dialectical) عمل ہوتا ہے۔ اسی لیے اعلیٰ معیاری ادبی تخلیق میں صرف زمانہ 'حال' کی ہی نہیں، 'ماضی' اور مستقبل کی باتیں بھی ہوتی ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ ادیب یا عام انسان بھی، لاکھ کوشش کیوں نہ کرلے، نہ تو اپنی تاریخی، کلچرل اور مذہبی اقدار وروایات اور عصری تقاضوں سے ماورا ہوسکتا ہے، نہ انفرادی یا اجتماعی ''حال کی اصلاح اور مستقبل کی تعمیر کی جانب سے بے پروا۔ دراصل یہی وہ، چیز ہے جو ہر بڑے شاعر ادیب کے متون' میں موضوعاتی تکثیریت،

'بین العلومیت یا بین التونیت کی شان پیدا کرتی ہے۔اردو شعر وادب کی تاریخ میں اس کی سب سے عمدہ مثال اقبال کے یہاں ملتی ہے۔اسی لیے اقبال کو صرف 'علم زبان' یا 'علم الشعر' اور شعر گوئی اور شعر فہمی کے عام بندھے ٹکے اصولوں، روایات ورسوم (شعریات) کی مدد سے نہیں سمجھا، یا سمجھایا جا سکتا ہے۔دوم یہ بھی کہ اقبال شناسی کے لیے آپ کو کلام پاک، احادیث، کے علاوہ ہندوستان، مشرق وسطی اور یورپ کے تاریخی، تہذیبی، مذہبی، سیاسی اور معاشی نشیب وفراز کو بھی سمجھنا ناگزیر ہوگا۔دراصل گزشتہ کم وبیش تین ہزار برسوں میں ہندوستان اور مصر سمیت پورا مشرق مختلف مذاہب، تاریخ اور تہذیبوں کے عروج وزوال کے مرحلوں سے گزرا ہے۔اسی کے سبب قوم، مذہب، مادیت وروحانیت، عقیدہ وآستھا اور اساطیر کے حوالے سے جو مختلف النوع 'بیانیے'، ڈِسکورسیز سامنے آئے، ان کی جڑیں مقدس وید، اور بودھ گرنتھوں سے لے کر قران پاک تک میں پیوست ہیں۔مشہور جرمن، برطانوی 'مُستشرِق میکس مولر(Max Mullar (Muller. 6 Dec. 1823 ... 28. Oct., 1900)نے اپنے بیٹے کے نام ایک خط میں لکھا ہے کہ:

> ''کیا تم کسی ایسے صحیفے کا نام لے سکتے ہو جو دنیا کی تمام مقدس کتابوں سے برتر ہو؟... میں اس ضمن میں قران (پاک) کا نام لوں گا، اور اس کے بعد (جدید) 'بائبل، بودھ گرنتھ(Buddhist Tripitaka)، 'وید اور 'اوستا' وغیرہ اہم ہیں''۔

اکثر مشرقی اور مغربی دانشوروں نے مقدس ویدوں کو ہی 'ہندومت' کی اصل قرار دیا ہے۔ ویدک فلسفہ، ہندوستان کا قدیم ترین مذہبی فلسفہ ہے۔اس کے عقائد میں بردباری تھی۔اس لیے آریوں نے ویدک عقائد کو جھٹلانے کے بجائے ان سے سمجھوتا کر لیا۔اس نظریے کے تحت کہ حقیقت ازلی وابدی ایک ہے، لیکن حقیقت تک رسائی کے راستے الگ الگ ہیں۔ ہندوستان کے اصل باشندوں اور آریوں کے اس سمجھوتے کے سبب ہی چاروں وید، رِگ وید، سام وید، یجروید اور اتھروید، ویدک دور کے آخری زمانہ یعنی اتھرو وید تک آکر ویدک فکر وفلسفہ میں من مانے ردوبدل کیے گئے جس سے ویدک فلسفہ کی اصل روحانی حیثیت مسخ بھی ہوئی۔جدید ہندوستان میں 'وحدانیت' سے متعلق ویدک فلسفہ کے نظریات کو مسخ کرنے میں نام نہاد مغربی مستشرقین کی 'نوآبادیاتی حکمت عملی' کا بھی بڑا ہاتھ رہا ہے۔تاریخی اعتبار سے 1757 میں میر جعفر کی غداری کے سبب بنگال میں نواب شُجاع الدولہ کی حکومت کے خاتمے کے بعد

انگریزی حکومت ہندوستان کا مقدر بن گئی تھی ۔ برطانوی اقتدار نے وقت ضائع کیے بغیر، ولیم جونس کو انگریزی عمل داری والے علاقہ 'فورٹ ولیم کا چیف جسٹس مقرر کر دیا گیا۔ یہیں سے انگریزوں کی نوآبادیاتی حکمتِ عملی (Colonial Diplomacy) کے تحت ہندوستانی تہذیب وتمدن، زبان وادب اور مذاہب کے مطالعہ کی بھی شروعات ہوتی ہے۔اسی ضمن میں ولیم جونس نے سنسکرت زبان سیکھی اور کالی داس کی تصنیف 'شکنتلا' اور 'منوسمرتی' (Code of Manu) کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔اس کے ساتھ ہی سر ہنری تھامس نے ویدوں سے متعلق ایک مقالہ On the Vedas کے عنوان سے لکھا۔انہیں دنوں جرمنی کی 'بون یونیورسیٹی میں مسٹر وان شیلیگل (A. W. Von Schlegel) کو سنسکرت کا پہلا پروفیسر مقرر کیا گیا۔اس نے جرمنی میں 'بھگود گیتا' کا نیا ایڈیشن شائع کیا۔اس کے بھائی فریڈرِک شیلیگل نے Upon the Languages and Wisdom of the Hindus کے موضوع پر ایک مقالہ لکھا۔اسی عرصے میں ایک فرانسیسی ادیب پیرون (Anqutil du Perron) نے شہزادہ داراشکوہ کے 'اُپنشد' کے فارسی ترجمہ 'سِرِ اکبر' کا مطالعہ کیا اور 'اُپنشد' کو انسانی عقل وشعور کی عظیم ترین مثال قرار دیا۔ داراشکوہ کے 'سِر اکبر' (اُنشد) کے لاطینی ترجمہ کا مطالعہ جرمنی کے مشہور فلسفی آرتھر شوپنہار نے کیا اور اسے (اُپنشد کو) اپنی روحانی تسکین کا وسیلہ قرار دیا۔شوپنہار نے اپنے تاثرات کا اظہار کرتے ہوئے لکھا:

> It is well known that the book "Oupnekhat (Upnishad) always lay open on his table and he invariably studied it before retiring to rest. He called the opening up of sanskrit literature"the greatest gift of our century and predicted that the philosophy and knowledge of the UPANISHADS would become the cherished faith of the west.

شوپنہار اپنی کتاب The World as Will and Representation اور خاص طور پر اپنے Concept of Will کے لیے مشہور رہے ہیں۔لیکن شوپنہار نے قران پاک سیرت رسول ﷺ اور اسلامی تعلیمات کا مطالعہ نہیں کیا تھا۔یہی وجہ تھی کہ علامہ اقبال نے Will 'خود آگہی' خوداعتمادی وغیرہ' سے متعلق شوپنہار کے مفروضات کو رد کیا۔

کہنے کی ضرورت نہیں کہ علامہ اقبال عام معنوں میں کسی شاعرِ محض کا نہیں، عالم انسانیت کے جدید مؤرخ، مصلح اور معمار کا نام ہے۔ کم و بیش 30 برسوں (1938...1905) پر محیط اپنے دانشورانہ ادبی وعلمی اور فکری و فلسفیانہ سفر میں اقبال کے کلام میں عام شاعروں، ادیبوں کی طرح روایتی جذبات و احساسات کے اظہار و بیان سے پرہیز، اور فکر و دانش سے مزین چشم کشا، عارفانہ بصیرت مندیوں کے چراغوں کا ایک سلسلہ ملتا ہے۔ ان کی روشنی میں صرف ہندوستان اور 'مشرق وسطی' ہی نہیں پورے عالم انسانیت کو باوقار زندگی جینے کی صحیح راہوں کا سراغ ملتا ہے۔

اقبال کو شاعر اسلام، حکیم الاُمت، اور شاعر مشرق جیسے القاب سے نوازے جانے کا جواز مسلم ہے، لیکن علامہ قبال ہندوستان کے کسی بھی شاعر اور دانشور سے کہیں زیادہ بڑے محبِ وطن اور ہندوستان کی روحانی قوتوں کے نباض اور ترجمان بھی تھے۔ اس پر سنجیدگی سے کم ہی غور کیا گیا ہے۔ بہ حیثیت 'مرید ہندی' اور 'شاعرِ مشرق' اقبال کی عظمت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ انھوں نے 'رِگ وید' کی تیسری فصل کے مصنف، وشوامتر، بھرتری ہری اور اپنے ہم عصر، ہم سایہ مشہور ویدِک دانشور، اور Practical Vedanta کے مصنف سوامی رام تیرتھ کے حوالے سے 'ویدوں' کے تصورِ 'وحدانیت' کو اسلامی نظریۂ 'وحدت الوجود' کی روشنی میں استعاراتی اسلوب میں پیش کیا ہے۔ دین اسلام کی طرح اقبال کی فکر و فلسفہ کا بھی بنیادی وظیفہ 'انسان' ہے صرف اور محض مسلمان نہیں۔ 'جدید الٰہیات اسلامیہ' میں اقبال نے کہا ہے:

> ''انسانیت، کو موجودہ دور میں تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ (1) کائنات کی روحانی تاویل (2) فرد کی حُریت اور (3) ایسے بنیادی اصول، جو انسانی معاشرہ اور ثقافت کے روحانی ارتقا کی بنیاد فراہم کر سکیں''۔

انسان اور انسانیت سے متعلق آفاقی اصول و اقدار ہی علاقائیت، عقیدہ آستھا اور رنگ و نسل کی تفریق کو ختم کر کے اقوام عالم میں محبت و اخوت کا ماحول پیدا کر سکتے ہیں۔ اس کی پہلی شرط 'احترامِ آدمی' ہے، اقبال کے لفظوں میں:

آدمیت احترام آدمی   با خبر شَو از مقامِ آدمی
بندۂ عشق از خدا گیر و طریق   می شود بر کافر و مومن شفیق

ای۔ ایم۔ فورسٹر نے اقبال کے اس ہمہ گیر نظریہ انسانیت کی تصدیق کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

''اقبال کے تصورات کی آفاقیت کے پیش نظر یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اقبال ہر طرح کی شدت پسندی، کٹر واد (Dogmatism) سے ماورا تھے۔ انھوں نے غیر مسلم قوموں کا ذکر بھی عزت واحترام اور محبت کے ساتھ کیا ہے''۔

دین اسلام، بودھ دھرم، ہندومت' اور 'سِکھ مت' کا اصل الاصول بھی یہی ہے۔ کلام پاک اور سیرت رحمتہ اللعالمین ﷺ کے فیض سے اقبال کے کلیدی تصورات ونظریات پر اقبال کی انسان دوستی' ہی حاوی ہے۔ اس ضمن میں اقبال مذہب، مسلک اور عقائد کی حد بندیوں کو بھی خاطر میں نہیں لاتے۔ اقبال اس ہندوستانی ثقافت کے پروردہ تھے جہان انسانی ذات، حیات اور کائنات کی ساری جلوہ افروزیوں کی جڑیں روحانیت میں پیوست ہیں۔ صرف 'اسرار خودی' اور 'رموز بیخودی' ہی نہیں اقبال کی اکثر وبیشتر فارسی اردو نظموں اور خطبات سے بھی 'روحانیت' کی کرنیں پھوٹتی محسوس ہوتی ہیں۔ اس ضمن میں بلا تامل کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے روحانیت کے اعلی مقام ومرتبہ کے عرفان وآگہی کے لیے قران مجید اور سیرت رسول پاک کے علاوہ ہندوستانی دھرم وثقافت، فکر وفلسفہ کے عظیم معماروں، وشوامتر، بھرتری ہری، شری رام، شری کرشن، مہاتما بُدھ، گرونانک، راجہ رام موہن رائے اور سوامی رام تیرتھ وغیرہ کی حیات، اور فرمودات سے بڑی فراخ دلی کے ساتھ رجوع کیا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ صدیوں سے ہندوستانی سماج، ثقافت کی پہچان 'کثرت میں وحدت' رہی ہے۔

ہندوستان کی پانچ ہزار سالہ تاریخ میں وقفے وقفے سے مختلف مذہبوں، تہذیبوں کے عقائد و رسوم، بولیوں اور زبانوں کے دجلہ وفرات نے ہندوستان کی گنگا وجمنا سے مل کر ایک ایسی ملی جُلی تاریخ اور تہذیب کو جنم دیا ہے، جس کی جڑیں، بودھ دھرم، ہندومت، اسلام اور سِکھ پنتھ وغیرہ کی روحانی تعلیمات میں بہت گہرائی سے پیوست ہیں۔ اسی بنا پر 'آئین ہند' میں بھی کہا گیا ہے کہ، ہندوستان مختلف مذہبوں، تہذیبوں، اور زبانوں کے ایک گہوارے کا نام ہے۔ جس میں مغرب کی 'مادیت پرستی' کی جگہ 'روحانیت' کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔ اور اسے علامہ اقبال کی ہندوستانیت کے علاوہ ان کی مثبت اور تعمیری مشرق پسندی کا سب سے اعلی وارفع ترجمان قرار دینا حق بجانب ہوگا۔ ہندوستان اور پورے مشرق کی روحانی عظمت تشریح کے لیے اقبال نے ہندوستانی 'ویدک' فکر وفلسفہ سے بھی روشنی حاصل کی ہے۔ بہ حیثیت مجموعی، ویدوں، اُپنشد، گیتا اور پُرانوں سے لے کر، مہاتما بُدھ، گرونانک، ماضی قریب کے

ہندوستانی فلسفیوں، وِویکانند، راجہ رام موہن رائے، ڈاکٹر رادھا کرشنن، گرودیو رابندر ناتھ ٹیگور اور سوامی رام تیرتھ تک نے، ہندوستانی فکر و فلسفہ کے 'کرم یوگ' اور 'گیان یوگ' کی بنیاد پر عالم انسانیت کو محبت و اخوت کا جو درس دیا ہے وہ یہی ہے کہ انسانی زندگی کا مقصدِ اصلی مادی دنیا کا حصول نہیں، آخرت کو سنوارنا ہے۔ ہنرک زیمئیر (Henrick Zimmer) نے اپنی کتاب Philosophies of India میں لکھا ہے:

> The chief aim of indian thought is to unveil and integrate into conssciousness what has been thus resisted and hidden by the forces of life, not to explore and describe the visible world. P3

ہندوستان سمیت مشرق کی انسان دوستی اور روحانی و علمی عظمت کی تعبیر و توضیح کے لیے 'جاوید نامہ' میں مولانا رومؔی کی رہنمائی میں افلاک کی سیر' کرتے ہوئے بھی اقبال 'مقام آدمیت' کی شناخت' اور اور 'احترام آدمیت' کی بقا و ارتقا کے لیے ہی سرگرم نظر آتے ہیں۔ علامہ اقبال 'فلکِ قمر' میں، قدیم ہندوستان (ویدک کال) کے باوقار عالم مہارشی وشوامترؔ سے ملاقات کر کے حیات و کائنات، انسان کی 'شکتی' اور 'مکتی مارگ' وغیرہ سے متعلق ان کی رائے جانتے ہیں۔ چوتھی، پانچویں صدی قبل مسیح کے مہارشی وشوامترؔ نے 'رِگ وید' کی تیسری فصل لکھی ہے جس میں 'گائتری منتر' بھی شامل ہے۔ 'گائتری منتر' ہندو دھرم کا ایک مقدس اور معروف منتر (دُعا) ہے۔ 'رِگ وید' میں شامل اس منتر کو عبادت و ریاضت، (مراقبہ) روحانی ترقی اور صفائی قلب کے لیے انتہائی اہم سمجھا جاتا ہے۔ اس منتر کو یوگا Mediation کے وسیلہ کے طور پر روزانہ صُبح و شام پڑھا جاتا ہے۔ یہ 'منتر' اس طرح ہے:

''اوم، بھُر، بھواہ، سواہ۔ تت۔ سِوتُر۔ ورینئیم، بھارگو، دیوسیہ۔ دھیماہی۔
دھییو۔، یوناہ۔، پراچودایت''۔

Om, Bhur, Bhuwah, Swah, Bhargo, Devasya,
Dheemahi, Bhiyo, Yo. Nah, Prachodayat.

آسان الفاظ میں اس گایتری منتر کا مفہوم یہ بتایا گیا ہے کہ:

''ہم اس پروردگار (پرماتما) کی عبادت کرتے ہیں جو سورج کی مانند تمام جہانوں کو روشن کرتا ہے۔ ہم اسی کے فضل و کرم سے غور وفکر کرتے ہیں۔ خدا ہمارے عقل وشعور کو نیکی کے راستے پر چلنے کی توفیق وترغیب دے''۔

ایسا مانا جاتا ہے کہ 'منتر' کے معنی ومفہوم کے ادراک وعرفان سے خالق کائنات کا عرفان ہوتا ہے۔ بعض علما کے مطابق 'گائتری منتر' میں 'وحدت الوجود' کا بیان ہے۔ 'ویدانت' کے علما بھی یہ مانتے ہیں کہ 'وید' میں 'توحید' کا ہی نظریہ پیش کیا گیا ہے، 'گائتری منتر' میں (وحدانیت کا) یہ بیان اس انداز میں ملتا ہے۔ گائتری منتر میں خدا کی تعریف وتوصیف کے بعد یہ التجا کی جاتی ہے کہ خدا اسے اور عام انسانوں کو 'صراط مستقیم' پر چلنے کی قوت اور توفیق عطا فرمائے، اس میں یہ بھی دُعا کی گئی ہے کہ خدا حق وصداقت کی روشنی سے دل ودماغ کو منور فرمائے تاکہ انسان صحیح راستے کو پہچان سکے۔ ایک ادیب غوث سیوانی کے مطابق گائتری منتر کا مفہوم 'سورہ فاتحہ' کے مفہوم کے قریب ہے۔ جس طرح کے 'دُعائیہ' الفاظ 'سورہ فاتحہ' میں ہیں اس سے ملتے جلتے الفاظ گائتری منتر میں بھی ملتے ہیں''۔ مثلا گائتری منتر میں خالق کائنات (برہما) سے فریاد کی گئی ہے کہ:

''...اے شہ رگ سے بھی قریب رہنے والے، دُکھوں کو دور کرنے والے اور سُکھ فراہم کرنے والے، توفیق دے کہ خدائے بزرگ و برتر کو ہم اپنے دل ودماغ میں بسائیں اور وہ صراط مستقیم کی جانب ہمارے عقل وشعور کی رہنمائی کرے''۔

سورۂ فاتحہ میں بھی کہا گیا ہے۔

(ترجمہ) ''سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے۔ بہت مہربان، رحمت والا، جزا کے دن کا مالک ہے، ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں۔ ہمیں سیدھے راستے پر چلا، ان لوگوں کا راستہ جن پر تو نے احسان کیا، نہ کہ ان کا راستہ جن پر غضب ہوا، اور نہ بھکے ہوؤں کا''۔

'گائتری منتر' کی شروعات 'اوم' لفظ سے ہوتی ہے جس کے معنی ہیں۔ خالق مطلق اور نظام ہستی کو چلانے والا۔ 'سورہ فاتحہ' میں بھی سب سے پہلے 'رب العالمین' کی تعریف کی گئی ہے۔ 'اوم' اور

'رب العالمین' کے معنی ومفہوم ملتے جلتے ہیں۔دوم یہ کہ گائتری منتر میں استعاراتی طور پر'برہما/ پرماتما' کو 'آفتاب' سے تشبیہ دی گئی ہے۔اورآفتاب 'نور' کی علامت ہے۔کلام پاک میں بھی خدائے عزوجل کے وجود کو'نور' سے تعبیر کرتے ہوئے'نورالسمٰوات والارض' کہا گیا ہے۔علامہ اقبال نے 'مخزن' (اگست 1902) کے شمارے میں خود بھی لکھا ہے کہ:

''اکثر قدیم قوموں نے، نیز صوفیا نے اللہ کی ہستی کو نور سے تعبیر کیا ہے۔قران شریف میں آیا ہے کہ اللہ 'نورالسمٰوات والارض' ہے اور شیخ محی الدین ابنِ عربی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی ایک نور ہے جس سے تمام چیزیں نظر آتی ہیں،لیکن وہ خود نظر نہیں آتا،علی ہٰذا القیاس۔افلاطون کے مصری پیرووٴں اور ایران کے قدیم انبیا کا بھی یہی مذہب تھا''۔

علامہ اقبال نے وشوامتر کے 'گائتری منتر' کو اردو میں 'آفتاب' کے نام سے نظم کیا ہے۔یہ نظم 'آفتاب'، 'بانگ درا' میں شامل ہے اور عنوان 'آفتاب' کے نیچے واضح طور پر 'ترجُمہ گائتری' بھی درج ہے۔ نظم 'آفتاب' اس طرح ہے:

اے آفتاب: روحِ روانِ جہاں ہے تو | شیرازہ بند دفترِ کون و مکاں ہے تو
باعث ہے تو وجود و عدم کی نمود کا | ہے سبز تیرے دم سے چمن ہست و بود کا
قائم یہ عُنصروں کا تماشا تُجھی سے ہے | ہر شے میں زندگی کا تقاضا تُجھی سے ہے
ہر شے کو تیری جلوہ گری سے ثبات ہے | تیرا یہ سوز و ساز سراپا حیات ہے
وہ آفتاب جس سے زمانے میں نور ہے | دل ہے،خرد ہے روحِ رواں ہے،شعور ہے
اے آفتاب: ہم کو ضیائے شعور دے | چشمِ خِرد کو اپنی تجلّی سے نور دے
ہے محفلِ وجود کا ساماں طراز تُو | یزدانِ ساکنانِ نشیب و فراز تُو
تیرا کمال ہستیِ ہر جان دار میں | تیری نمود سلسلۂ کوہسار میں
ہر چیز کی حیات کا پروردگار تو | زائیدگانِ نور کا ہے تاجدار تُو

نے ابتدا کوئی، نہ کوئی انتہا تری
آزادِ قیدِ اول و آخر ضیا تری

یوں تو اقبال نے اپنی نظم ' آفتاب ' کو ' گائتری منتر ' کا ترجمہ قرار دیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ نظم ترجمۂ محض نہیں ہے۔ بلکہ اقبال نے گائتری منتر کے معنی و مفہوم کو اپنے ایمانی و ایقانی جذبہ و احساس اور علم و آگہی کی بنیاد پر پیش کیا ہے لیکن اس طرح کہ گائتری منتر کے معنی و مفہوم کی روح بھی مجروح نہ ہو اور قارئین کے ہوش و خرد اور قلب و جگر میں، خالق کائنات کی وحدانیت، عظمت اور قوت بھی اپنی تمام تر وسعتوں اور امکانات کے ساتھ اتر جائے۔ ' پرانوں ' کے مطابق '' دنیا بھر میں صرف 24 رشی، مُنی ہی ہوئے ہیں جنھوں نے ' گائتری منتر ' کو پورے طور پر سمجھا ہے اور اس ' منتر ' کی ' شکتی ' کو بروئے کار لایا ہے۔ علامہ اقبال کی مذکورہ بالا نظم ' آفتاب ' کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ اقبال 25 عالم ہیں جنھوں نے ' گائتری منتر ' کو سمجھا ہے اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی توضیح و تعبیر کی ہے۔

خاص بات یہ ہے کہ وشوامتر نے اپنا مافی الضمیر بیان کرنے کے لیے گائتری منتر کے مرکز میں ' سورج / آفتاب ' کا استعارہ قائم کیا ہے۔ قدیم سنسکرت ' گرنتھوں ' میں سورج کو ' برہما ' / پرماتما کی علامت مانا گیا ہے، اور مشرق سے طلوع ہونے والے سورج / آفتاب ' کو ' نور ' کا پیکر قرار دیا گیا ہے، جس کی روشنی اور حرارت، مشرق و مغرب، شمال و جنوب ہر جگہ حیات و کائنات کی ہر شے کی روح رواں ہے۔ اقبال نے بھی اپنی نظم ' آفتاب ' میں سورج (آفتاب) کو ہی بنیاد بنا کر علامتی و استعاراتی اسلوب میں اپنے حمدیہ افکار و خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وشوامتر کی طرح اقبال بھی خدائے بزرگ و برتر کو، ابتدا و انتہا اور اول و آخر کی قید و بند سے آزاد مانتے ہیں۔ ویدوں میں سورج اور اس کی مختلف شکلوں کی مدح کرتے ہوئے انسان کی روحانی اور مادی ترقی کی دُعا کیے جانے کا سبب اقبال یہ بتاتے ہیں کہ:

> '' یہ دعا (گائتری منتر) اعتراف عبودیت (بندگی) کی صورت میں گویا ان تاثرات کا اظہار ہے جنہوں نے نظام عالم کے حیرت ناک مظاہر کے مشاہدے سے اول اول انسان؛ ضعیف البنیان کے دل میں ہجوم کیا ہوگا۔ اصل میں اس لفظ (سِوتا = سورج، آفتاب) سے مراد (نور کا پیکر) وہ حقیقی روحانی آفتاب ہے جو ' فوق المحسوسات ' ہے اور جس سے یہ مادی آفتاب کسبِ فیض کرتا ہے ''۔ 1

' رِگ وید ' میں ' سِو تا (sawita) ' یعنی سورج / آفتاب کو دیوتا، پرماتما کے طور پر مخاطب کرتے ہوئے اسی سے ہر طرح کی دعائیں کی گئی ہیں۔ مثلاً حیات انسانی کی ترقی و خوشحالی، آرام و سکون

اور رنج وغم سے نجات کے لیے بھی یہ منتر پڑھا جاتا ہے۔ اِلہ آباد یونیورسیٹی کے ڈاکٹر سنجے کمار نے، سورج /آفتاب کے حوالے سے رِگ وید کے منڈل 4۔ سوکت۔53۔ منتر۔6.7 کا ترجمہ اس طرح کیا ہے:

''سوِتا /آفتاب نہایت سکون دینے والا ، بارش برسانے والا ، آرام گاہ عطا کرنے والا ، تینوں لوکو دنیاؤں کو راحت پہنچانے والا اور گناہوں/ برائیوں کو نیست و نابود کرنے والا ہے۔ اے سوِتا/ آفتاب: طلوع ہو کر، سبھی موسموں اور حالات میں میں ہمیں آرام اور سکون دے، اناج اور اولاد سے مالا مال کر کے ہماری روزمرہ کی زندگی کو خوش حال اور پُرسکون بنا دے''۔

علامہ اقبال نے اسی مضمون کو اپنی نظم 'آفتابِ صبح' میں اس طرح بیان کیا ہے:

شورشِ مے خانۂ انساں سے بالا تر ہے تُو زینتِ بزمِ فلک ہو جس سے وہ ساغر ہے تُو
ہو دُرِ گوشِ عروسِ صبح وہ گوہر ہے تُو جس پہ سیمائے اُفق نازاں ہو وہ زیور ہے تُو

صفحۂ ایام سے داغِ مدار شب مِٹا
آسماں سے نقشِ باطل کی طرح کو کب مٹا

(بانگِ درا)

سنجے کمار نے سورج سے متعلق 'رِگ وید' کے 'منتر 6,9. 5.82. کا اردو ترجمہ اس طرح پیش کیا ہے:

''ہم اس سوِتا/سورج دیو کی منشا/ کے مطابق چلیں۔ کسی کی زمین غصب نہ کریں، مکمل رزق حلال پر اکتفا کریں۔ ہم اس سورج دیو کو پکارتے ہیں جو سب کا مالک ہے، پروردگار ہے راہِ حق پر ہے اور بڑی فرض شناسی کے ساتھ روزانہ طلوع ہوتا ہے اور روز و شب کی تخلیق کرتا ہے جو اپنے عمل سے سبھی مخلوقات کے سامنے اپنی برکتوں کا مظاہرہ کرتا ہے۔

علامہ اقبال نے اپنی نظم 'آفتاب صُبح' میں 'شوقِ آزادی'، 'وطن دوستی'' اور 'قومی یکجہتی' کے حوالے سے ایسی ہی آرزو کا اظہار کیا ہے۔ چند اشعار نقل کیے جاسکتے ہیں:

شوقِ آزادی کے دنیا میں نہ نکلے حوصلے زندگی بھر قید زنجیرِ تعلق میں رہے

آنکھ میری اور کے غم میں سرِشک آباد ہو　　امتیازِ ملت و آئیں سے دل آزاد ہو
بستۂ رنگِ خصوصیت نہ ہو میری زباں　　نوعِ انساں قوم ہو میری، وطن میرا جہاں

آفتاب کے حوالے سے اقبال نے اپنی نظم 'نمودِ صبح' میں بھی تشبیہ واستعارہ کے کمال شاعرانہ برتاؤ کے ساتھ مشرق سے، طلوعِ آفتاب سے قبل 'صُبحِ کاذب' کی تصویرکشی کی ہے اور مشرق کے رہنے والوں کو 'نویدِ صُبح' سنایا ہے، اس نظم کے اشارے کنائے غور وفکر کی دعوت دیتے ہیں۔ اس نظم کا پہلا بند اس طرح ہے۔

آتی ہے مشرق سے جب ہنگامۂ در دامنِ سحر　　منزلِ ہستی سے کر جاتی ہے خاموشی سفر
محفلِ قدرت کا آخر ٹوٹ جاتا ہے سکوت　　دیتی ہے ہر چیز اپنی زندگانی کا ثبوت
چہچہاتے ہیں پرندے، پا کے پیغامِ حیات　　باندھتے ہیں پھول بھی گلشن میں احرامِ حیات
مسلمِ خوابیدہ اُٹھ، ہنگامہ آرا تُو بھی ہو
وہ چمک اُٹھا اُفق، گرمِ تماشا تُو بھی ہو

نظم 'شمع وشاعر' میں اقبال مشرقِ وسطی کے مسلم ممالک کے آپسی اختلافات کے تناظر میں 'ملت مسلمہ' کو اتحاد و یکجہتی کی برکت سے آگاہ کرتے ہوئے اول تو یہ کہتے ہیں کہ:

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں　　موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

اور پھر ملت کو بے خبری کے حصار سے باہر نکلنے کی ترغیب دیتے ہوئے یقین دلاتے ہیں کہ:

بے خبر: تُو جوہرِ آئینہ ایام ہے　　تُو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے
اپنی اصلیت سے ہو آگاہ، اے غافل کہ تُو　　قطرہ ہے لیکن مثالِ بحرِ بے پایاں ہے تُو
کیوں گرفتارِ ہیچ مقداری ہے تُو　　دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفاں بھی ہے
سینہ ہے تیرا امیں اس کے پیامِ ناز کا　　جو نظامِ دہر میں پیدا بھی ہے، پنہاں بھی ہے

دورِ غلامی ومحکومی کی تاریکی کے خاتمہ اور 'خورشید آزادی' کے طلوع ہونے کا مژدہ سناتے ہوئے اپنے اس ایمانی یقین کا اعادہ کرتے ہیں:

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے　　یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

مغرب پر مشرق کی روحانی وعلمی برتری ثابت کرنے کے لیے وشوامتر کے ساتھ ہی علامہ

اقبال نے قدیم ہندوستان کے ایک اور عظیم سنسکرت، شاعر، ماہر علم زبان اور فلسفی بھرتری ہرؔی کے فکر و فلسفہ کو بھی خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ سنسکرت، ادبیات اور علمیات کی تاریخ میں بھرتری ہرؔی کا ذکر ایک غیر معمولی عالم، شاعر اور دانشور کے طور پر سنہری حرفوں میں لکھا جاتا ہے۔ سنسکرت میں انسانی حیات و کائنات، عالم ارضی اور عالم ارواح سے متعلق بھرتری ہری کی کئی تصنیفات مشہور ہیں۔ مثلاً:

1. نیتی ستکم (Nitisatkam)(اصول واقدارِ حیات)
2. شرنگار ستکم (Shiingar Satakam)(اصول آرائش وزیبائش)
3. ویراگ ستکم (Vairagya Satakam) (ترک دنیا، سنیاس)
4. سُبھاسیتاس (The Subhasitas)اقوال، محاورات Proverbs

پروفیسر ٹونؔی کے بقول بھرتری ہری کے ستک (ابیات) یورپی شاعری کے جمالیاتی اصولوں سے مماثلت رکھتے ہیں۔ ان کا انداز مختصر اور لطیف ہے اور یہ صفت بھرتری ہری کی شاعری کو ہندوستان کی دوسری زبانوں کی شاعری سے مختلف اور ممتاز کرتی ہے۔ بھرتری ہری نے اپنی کتاب 'شبد دھاتو سمیکچھا' (نظریہ لفظ و معنی) کی طرف موڑ دیا۔ کیوں کہ بھرتری ہری کا خیال تھا کہ 'شیو' مجسم شعور اور نعمتِ عظمیٰ ہے اور حقیقت اصلی 'ویدانت' میں پوشیدہ ہے۔ بھرتری ہری کے مطابق 'شیو چوں کہ حقیقت کا پیکر ہے اس لیے تمام تر حواس کے ساتھ شیؔو کے دھیان، گیان سے ہی انسان کو ''موکچھ'' (عرفان، ادراک) حاصل ہو سکتا ہے۔ 'یوگ'، 'بیراگ' ترکِ دنیا' کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے۔ بعض صوفیہ نے بھی 'ترک دنیا' کا یہی مفہوم بیان کیا ہے۔

'نیتی ستک' 100 اشعار یا ابیات پر مشتمل ہے اسی لیے اس کا نام شتک یعنی 'سو (۱۰۰) رکھا گیا ہے۔ انسانی زندگی سے متعلق ان سَو (100) اصول وضوابط کے جائزے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انسانی نفسیات، اور اس کے حدود و امکانات پر بھرتری ہری کی گرفت بہت مضبوط تھی۔ اس کی ایک عمدہ مثال بھرتری ہرؔی کی فکر سے متعلق وہ شعر ہے جسے علامہ اقبال نے اپنے شعری مجموعہ 'بال جبریل' میں اس طرح پیش کیا ہے:

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر　　مرد ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

مغرب اور مشرق کے کئی دانشوروں نے بھرتؔری ہری کے اشعار کی تشریح الگ الگ انداز میں

کی ہے۔بقول ڈاکٹر چمن لال رینہ مصنف Mysticism in India۔'مغربی دانشوروں میں سب سے پہلے ایک مسیحی مبلغ 'ابراہم راجر نے 1651ء میں اپنی کتاب A History of the Religion of the barahmins میں بھرتر ہری کے 200 اشعار کا ڈچ زبان میں ترجمہ کیا۔یہ کتاب نایاب ہے اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا ترجمہ،اسلوب اور معیار کیسا ہے۔یقیناً اور بھی کئی مغربی مصنفین اور دانشوروں نے بھرتری ہری کے ترجمے کیے ہوں گے۔اس کے ساتھ ہی کئی اور ہندوستانی فلسفیوں اور مذہبی عالموں نے بھی بھرتری ہری کے کلام اور نظریات پر توجہ دی ہے لیکن جہاں تک میرے محدود مطالعے کا تعلق ہے،اردو،فارسی میں غالباً علامہ اقبال ہی وہ پہلے شاعر ہیں جنہوں نے بھرتری ہری کے فکر وفلسفہ پر توجہ دی ہے مثلاً مشہور مورخ،آسٹریلین یونیورسیٹی کے پروفیسر اے۔ایل۔باشم نے بھرتری ہری کے مرکزی خیال کی تشریح اس طرح کی ہے:

''....آپ مگرمچھ کے جبڑوں سے،بہادری سے موتی چھین سکتے ہیں،آپ سمندر کی اُچھلتی لہروں کی چادر میں تیر سکتے ہیں،آپ ایک زہریلے سانپ کو پھول کی طرح اپنے بالوں میں لگا سکتے ہیں،لیکن آپ ایک ایسے بے وقوف کو کبھی مطمئن نہیں کرسکتے جو اپنے ضدی خیالات پر اڑ گیا ہو''۔2

میری رائے میں بھرتری ہری کے مرکزی خیال کی،باشم کی مذکورہ بالا ترجمانی بہت زیادہ اطمینان بخش نہیں ہے۔اور محسوس ہوتا ہے کہ'' کچھ اور چاہیے وسعت مرے بیاں کے لیے''۔دراصل بھرتری ہری کے شعر کو انسان کی ذات اور امکانات اور خالقِ کائنات سے متعلق کلام پاک میں بیان کی گئی وضاحتوں کی روشنی میں دیکھنے کی ضرورت تھی،باشم وہاں تک نہیں پہنچ سکے۔'بھرتری ہری' کے خیال کی بہترین ترجمانی علامہ اقبال کے شعر میں نظر آتی ہے۔اللہ تعالیٰ نے انسان کو جن 'نعمتوں' سے نوازا ہے ان کا نہ تو شمار ممکن ہے اور نہ حساب۔سورۃ رحمٰن میں اسی لیے بار بار کہا گیا ہے اور تم اللہ کی کن کن نعمتوں اور عنایتوں سے انکار کروگے۔؟ان بے شمار نعمتوں میں سے ایک بڑی نعمت 'فہم وفراست'،ذہانت وذکاوت بھی ہے۔علامہ اقبال نے مختلف مواقع پر اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔مثلاً:

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

اور اشیا کو دیکھنے پرکھنے کی شرط یہ بتائی ہے کہ:

کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبار جہاں نگاہ شوق اگر ہو شریک بینائی

علامہ اقبال کے نزدیک حقیقت ازلی 'لا الہ الا اللہ' ہے۔ جسے انھوں نے اپنے تصور 'خودی' کے حوالے سے پیش کیا ہے۔

خودی کا سرِّ نہاں لاالہ الااللہ خودی ہے تیغ فساں لاالہ الااللہ

اقبال خودی کو راز حیات قرار دیتے ہیں۔ خودی انسان کو اس کی طبعی موت کے بعد بھی مرنے نہیں دیتی۔ مثلاً:

خودی ہے زندہ تو ہے موت اک مقام حیات کہ عشق موت سے کرتا ہے امتحانِ ثبات

خودی پر موت حرام ہے۔ انسان مرجاتا ہے لیکن اس کی خودی نہیں مرتی۔ وہ ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ یہی خودی جب قوموں میں بیدار ہوتی ہے اور اس کی حرارت سے اُمتوں کے چراغ یوں روشن ہوتے ہیں کہ حوادث زمانہ کی مخالف ہوائیں بھی ہزار کوششوں کے باوجود انہیں بجھا نہیں پاتیں۔ مثال کے طور پر یہ شعر دیکھیے:

خودی کے ساز میں ہے عمر جاوداں کا سراغ
خودی کے سوز سے روشن ہیں امتوں کے چراغ

(جاوید کے نام، بال جبریل)

علامہ اقبال کے اولین شعری مجموعہ 'بانگِ درا' میں ایک نظم (مشہور ویدِک فلسفی) سوامی رام تیرتھ کے عنوان سے بھی ہے۔ جس میں شاعر اسلام اقبال نے ہندو فلسفہ 'ویدانت' کے مبلغ سوامی رام تیرتھ کو اس کے 'نفی ہستی' کے نظریے کے لیے خراج عقیدت پیش کیا ہے، ساتھ ہی 'خودآگہی' اور 'خودی' کی بنیاد پر 'لا' اور 'اِلا اللہ' کی معنویت بیان کرتے ہوئے 'ذات باری' کے اصل الوجود (وحدانیت) کو اول و آخر قرار دیا ہے۔ ہندوستانی فلسفیوں اور دانشوروں میں سوامی رام تیرتھ (22. October. 1873 ......17. October. 1906) ان اولین مبلغین میں سے ایک ہیں جنھوں نے امریکہ جاکر 'ہندومت' اور 'ویدِک فلسفہ' کا پرچار کیا۔ اقبال سیالکوٹ کے تھے، اعلیٰ تعلیم کے لیے لاہور آ گئے تھے اور سوامی رام تیرتھ بھی سیالکوٹ سے قریب ہی پنجاب کے شہر گوجرانوالا (پاکستان) کے ایک گاؤں 'مُرلی والا' میں پیدا ہوئے، پلے بڑھے۔ گورنمنٹ کالج لاہور سے Mathematics میں ماسٹر ڈگری لینے کے بعد وہ کرسچن کالج

لاہور میں پروفیسر ہو گئے ۔علامہ اقبال بھی اس کالج سے وابستہ تھے ۔ اقبال اور سوامی رام تیرتھ میں دوستانہ تعلقات تھے ۔ ملنا جُلنا اور ایک دوسرے کے گھر آنا جانا تھا۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ اقبال سوامی جی سے حد درجہ متاثر تھے۔ اقبال نے رام تیرتھ سے 'ویدک فلسفہ' سمجھا اور سوامی رام تیرتھ کو 'توحید' کے اسرار و رموز سِکھائے۔ سوامی رام تیرتھ کے ایک شاگرد ڈاکٹر کیدار ناتھ نے اپنی کتاب Rama in the Eyes of Iqbal میں لکھا ہے کہ:

''1899 میں اقبال اور راما سوامی ایک ساتھ بیٹھ کر مثنوی مولانا روم کا مطالعہ کرتے تھے اور غور و فکر کرتے تھے''۔

مولانا روم کے زیر اثر ، اقبال اور سوامی رام تیرتھ دونوں کے اکثر صوفیانہ کلام پر وحدت الوجودی تصورات کے سائے نظر آتے ہیں۔ قیاس ہے کہ وشوامتر، بھرتری ہری اور سوامی رام تیرتھ وغیرہ کے 'ویدک فلسفہ' اور نظریہ توحید کے مطالعہ کے بعد ہی علامہ اقبال نے جرمن جا کر 'میونخ یونیورسٹی سے 1908 ۔میں Development of Meta physics in Persia کے موضوع پر پی ایچ۔ڈی۔ کا مقالہ لکھا۔ اتفاق سے 1897 میں لاہور میں ہی سوامی رام تیرتھ کی سوامی وِویکانند(12/جنوری 1863۔4/جولائی 1902ء) سے ملاقاتوں کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ رام تیرتھ، وِویک آنند کے افکار و نظریات سے اس قدر متاثر ہوئے کہ اپنے بیوی بچوں اور پروفیسری کو ترک کر کے، 1899 میں عین دیوالی کے روز 'سنیاس' لے لیا، 'سوامی بن گئے ۔اور بغیر کوئی زادِ راہ لیے خالی ہاتھ دنیا کی سیر کے لیے نکل پڑے۔ سوامی نے کشمیری الاصل اقبال سے وادیٔ کشمیر اور کشمیر کے صوفیہ۔ حضرت نور الدین، المعروف 'نُند رشی'، صوفیہ 'لل دیدؔ'، امیر کبیر سید علی ہمدانی....وغیرہ سے متعلق بہت کچھ سُن رکھا تھا۔ اس کے علاوہ کشمیر میں شَیو مت (Shaivism) کے فلسفہ 'وحدانیت' سے بھی آگاہ تھے ۔ اسے 'تریکا نظام (Trika System) بھی کہتے ہیں جس میں خدا، روح اور مادہ (God Soul & Tatter) کے مثلث کو قوت عظمی اور قادر مطلق 'شکتی' مانا جاتا ہے یہ ایک ایسا کائناتی تصور ہے جس کا شعور روحانی اعمال کے ذریعے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ کشمیر کا ایک آچاریہ 'واسوگُپت شیوزمؔ کا بانی تھا اور اس مسلک کو سوم آنندؔ رِشی اور خاص طور پر ابھینو گُپت (مصنف ۔تنتر لوک) نے فروغ دیا۔ سوامی نے کشمیر میں زیارت گاہوں اور متبرک مقامات میں بھی حاضری دی۔ کشمیر سے واپس آنے کے بعد سوامی تیرتھ رام نے 'سیر کشمیر' کے نام

سے ایک کتاب (سفرنامہ) بھی تحریر کیا، جو شائع بھی ہوئی لیکن اب یہ کتاب نایاب ہے سوامی کے بعض شاگردوں کے مطابق سوامی نے کشمیر کی پہاڑیوں پر بیٹھ کر ہی 'ویدانت' کے عملی اور اطلاقی پہلوؤں کی وضاحت کے لے اپنی کتاب 'عملی ویدانت' کی تصنیف کی۔ سوامی رام تیرتھ کے چاہنے والے کشمیر میں بھی بہت کافی رہے ہیں۔ سوامی کے ایک شاگرد ڈاکٹر کیدار ناتھ کے مطابق، 8 راگست 1974ء کو سری نگر کے رام باغ میں سوامی رام تیرتھ کا یومِ پیدائش منایا گیا، جس میں شیخ محمد عبداللہ نے اپنی تقریر میں سوامی کے 'سفرنامہ کشمیر' کو شائع کرنے کی خواہش ظاہر کی۔ اس کا ذکر شیخ محمد عبداللہ کی خودنوشت 'آتشِ چنار' میں بھی ملتا ہے۔

سوامی رام تیرتھ نے ریاست تیہری (Tehri) کے مہاراجہ زتیش بہادر کے مالی تعاون سے جاپان کا دورہ کیا تو وہاں 'ویدانت'، 'ہندومت' کا پرچار کیا۔ 1902ء میں وہ جب امریکہ گئے اور وہاں بھی دیگر مذاہب کے حوالے سے لوگوں کو 'ہندومت' اور عملی ویدانت (Practical Vedanta) کی روحانیت کا درس دیتے رہے۔ 28 راگست 1902ء کو سوامی تیرتھ نے امریکہ جانے سے پہلے ہی اپنی ایک نظم میں 'مکاں' اور 'لامکاں' کے تعلق سے کہا تھا:

''مقام پوچھو تو لامکاں تھا/ نہ رام ہی تھا، نہ میں وہاں تھا/ لی جو کروٹ تو ہوش آیا/ رام مجھ میں..میں رام میں ہوں''۔

دراصل سوامی رام تیرتھ 'رام بھکت' تھے۔ ظاہری رسوم و قیود ِعبات پر یقین نہیں رکھتے تھے وہ ایک خدا یعنی 'وحدانیت' کے پیروکار تھے۔ عالم انسانیت کو ذات، مذہب اور رنگ و نسل کی بنیاد پر تقسیم کرنے کے خلاف تھے۔ انہیں شری رامؔ کے حقیقتِ مطلق پر یقین تھا، اسی لیے انھوں نے 'رام مجھ میں ہے اور میں رام میں ہوں' کے عنوان سے مذکورہ بالا نظم لکھی۔ یعنی وہ شری رام کے حوالے سے 'تُو من شُدی من تُو شدم' کے قائل تھے۔ رام تیرتھ یہ درس دیتے تھے کہ 'مذہب' انسانی زندگی کا ایک منفرد شعبہ ہے جو (بقول اقبال) ''مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا''۔ انسانی زندگی کا اصل مقصد اپنے وجود کی معنویت کا شعور حاصل کر کے اپنی روحانی زندگی کا سُراغ لگانا اور اپنے من میں ڈوب کر 'نفس' کو پہچاننا ہے۔ اقبال بھی مانتے تھے کہ 'نفس' کا وجود عملِ پیہم اور 'وجدان' سے عقل و خرد کی طرف رجوع میں مضمر ہے۔ اس لیے حقیقتِ ابدی 'روح' ہے جس کے مختلف درجات ہیں۔

سوامی رام تیرتھ دو سال بعد 1904 میں ہندوستان واپس آ کر سماجی اصلاح کے کاموں میں مصروف ہو گئے انھوں نے سماجی بھید بھاؤ، ذات پات کا نظام (Caste System) کے خاتمہ، عورتوں اور غریب کمزور طبقوں کی تعلیم پر زور دیا اور کہا کہ انہیں تعلیم سے محروم رکھنا، ہندوستانی قوم کی جڑوں کو اُکھاڑنے کے مترادف ہوگا۔انھوں نے کہا کہ اس وقت ملک کو تعلیم یافتہ نوجوانوں کی ضرورت ہے، مشنریوں (Missionaries) کی نہیں۔علامہ اقبال نے سرسید کے علاوہ سوامی رام تیرتھ کی تعلیمی تحریک کے بھی اثرات قبول کیے اور تعلیم، تربیت دین، مدرسہ، طالب علم، عورت، خطاب بہ نوجوانانِ اسلام اور عصر حاضر جیسی نظمیں لکھیں۔ اپنے مشن کی کامیابی کے لیے سرسید کے 'تہذیب الاخلاق' کی طرز پر راما سوامی نے بھی اردو میں ایک رسالہ 'الف' کے نام سے جاری کیا تھا۔جس میں انگریزی تعلیم کے علاوہ روحانیت، وحدانیت سے متعلق مضامین شائع ہوتے تھے۔اس رسالہ 'الف' کے سرِ ورق پر سنسکرت کے ایک اشلوک کے ساتھ ہی فارسی کا یہ شعر بھی درج ملتا ہے:

مذہبِ عشق از ہمہ ملتِ جداست

عاشقاں را ملت و مذہب خداست

اگر تحقیق کی جائے تو اندازہ ہوگا کہ اقبال ابتدائی دور میں 'مخزن' کے علاوہ 'الف' میں بھی شائع ہوتے تھے۔

سوامی رام تیرتھ نے ایک تنظیم بھی قائم کی تھی جس کا مقصد ہندوستانی نوجوانوں کو امریکی یونیورسیٹیوں میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کی سہولتیں فراہم کرنا تھا۔اس کے لیے انھوں نے 'اسکالرشپ' کا بھی انتظام کیا تھا۔سوامی رام تیرتھ ہمیشہ اپنی 'ذات' کی 'نفی' کر کے خود پر دوسروں کو ترجیح دیتے تھے۔ کیوں کہ اسے وہ 'ہندومت' کی ایک عام روحانی ریاضت مانتے تھے۔اس عمل سے انسان کو ہر طرح کے ذاتی غرور، انا اور تکبر کو ختم کرنے میں مدد ملتی ہے۔راما سوامی نے 1906 میں مکمل طور پر 'علائق دنیا' سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور 'ہمالہ کی گود میں بیٹھ کر 'عملی ویدانت' کے نظام (Practicle System of Vedanta) اور تقاضوں سے متعلق اپنی کتاب مکمل کرنے میں مصروف ہو گئے۔اس کتاب میں سوامی تیرتھ نے 'وحدت الوجودی نظام' سے متعلق یوگی وشسٹؔ کے اس صحیفے کی تشکیل جدید کی ہے، جس صحیفے کو آچاریہ وشسٹؔ نے شری رامؔ کو، ان کے بچپن میں پڑھایا تھا۔اس صحیفے کے 6 ابواب ہیں، (1) بیراگ

(ترکِ دنیا)، (2) ممکسو ویوہار (تلاش وجستجو)، (3) اُتپتی (اسرارِ تخلیق حیات وکائنات)، (4) اَستھیتی (روزمرہ کے حالات وکوائف)، (5) اُپاسنا (نیازمندی)، (6) نِروان (نجات) اس صحیفے کا مرکزی خیال یہ ہے کہ 'یہ دنیا محض ایک 'سراب، اور وہم وگمان ہے۔ یہ دنیا (ارضِ خاکی) نہ کبھی تھی، نہ ہے اور نہ کبھی مستقبل میں ہوگی۔ علامہ اقبال کے خطبات میں بھی 'حقیقت دنیا' سے متعلق، سو فی صد تو نہیں لیکن کسی حد تک اس سے ملتے جُلتے خیالات کا اظہار کیا گیا ہے۔ سوامی رام تیرتھ اور اقبال دونوں ہی 'خدا آگہی' کے لیے 'خود آگہی' پر زور دیتے ہیں، کیوں کہ اپنے من میں ڈوب کر شعور ذات و زندگی حاصل کئے بغیر وجود برحق کا عرفان وادراک ممکن نہیں۔ اسی لیے وہی لوگ 'ابدیت' کی راہ میں آگے بڑھ پاتے ہیں جن کے اندر خُدا تک رسائی حاصل کرنے کا جنون (عشق) ہو، اور اس کے اعمال میں 'مردِ خدا' بننے کی خصوصیات ہوں۔ اقبال 'بالِ جبریل' میں کہتے ہیں:

نغمۂ اللہ ہو، میری رگ و پَے میں ہے   شوق مری لَے میں ہے، شوق مری نَے میں ہے
وہ بھی جلیل و جمیل تُو بھی جلیل و جمیل   تیرا جلا ل و جمال، مردِ خدا کی دلیل

جیسا کہ پچھلے صفحات میں لکھا جا چکا ہے اکثر علما کے نزدیک علامہ اقبال 'وحدت الوجود' کے قائل تھے (گرچہ یہ ایک بحث طلب مسئلہ ہے)۔

'وحدت الوجود' کا بنیادی نکتہ 'نفی ہستی' ہے۔ 'نیتی' کے حوالے سے 'ویدانت' کا اصل الاصول بھی 'نفی ہستی' ہی ہے۔ سوامی رام تیرتھ کے فکر و فلسفہ کا نمایاں پہلو بھی 'نفی ہستی' پر اصرار ہے۔ علامہ اقبال نے اور باتوں کے علاوہ اس بنیاد پر بھی سوامی تیرتھ کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے کہا ہے۔

'لا' کے دریا میں نہاں موتی ہے 'لا اِلہ کا   نفیٔ ہستی اِک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا

دراصل اقبال کو سیکولر ثقافت ہند کا احترام تھا۔ وہ 'ویدانت' کے صحیفوں کے روحانی افکار و نظریات کی آگہی رکھتے تھے اور اپنے اسلامی نقطۂ نگاہ سے ان کے قابل قبول حقائق کی تعریف اور ترجمانی سے گریز بھی نہیں کرتے تھے۔ ویدانت سے وابستہ معتبر ہندو فلاسفہ وشوامتر، بھرتری ہری اور سوامی رام تیرتھ وغیرہ کو کھُلے دل سے 'بے ریا' خراج عقیدت پیش کرنا، اقبال کی ہندوستانیت' اور سیکولر ذہنیت کا ایک اہم اور نا قابلِ تردید ثبوت ہے۔

بہر حال 1906 میں صرف 32 برس کی عمر میں سوامی رام تیرتھ کی وفات ہوگئی۔ لیکن ان کے

کارنامے پوری دنیا کے لیے یادگار بن کر آج بھی زندہ و پائندہ ہیں، جس کا سب سے بڑا ثبوت شاعر اسلام کا ان کی یاد میں نظم کا لکھنا ہے۔'بانگِ درا' میں شامل صرف 6 اشعار پر مشتمل علامہ اقبال کی یہ نظم اس طرح ہے:

ہم بغل دریا سے ہے ،اے قطرۂ بیتاب تُو　　پہلے گوہر تھا بنا اب گوہرِ نایاب تُو
آہ، کھولا کس ادا سے تو نے رازِ رنگ و بُو　　میں ابھی تک ہوں اسیر امتیازِ رنگ و بُو
مِٹ کے ،غوغا زندگی کا شورشِ محشر بنا　　یہ شرارہ بُجھ کے آتش خانۂ آذر بنا
نفئ ہستی اِک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا　　لا کے دریا میں نہاں موتی ہے اِلا اللّٰہ کا
چشم نابینا سے مخفی معنئ انجام ہے　　تھم گئی جس دم تڑپ، سیماب ،سیمِ خام ہے

توڑ دیتی ہے بہت ہستی کو ابراہیم عشق
ہوش کا دارو ہے گویا مستی تسنیم عشق

ہندو آچاریوں ،مفکرین وفلاسفروں کے ساتھ ہی علامہ اقبال نے نہایت وسیع النظری سے کام لیتے ہوئے 'بودھ دھرم' کے بانی 'گوتم بُدھؑ' اور 'سِکھ مت' کے بنیاد گذار حضرت گرو نانک دیو جی مہاراج کو بھی ان کی خدمات کے لیے خراج عقیدت پیش کیا ہے۔'بانگِ درا' میں 'نانک' کے نام سے شامل نظم میں اقبال نے گوتم بُدھ اور گرو نانک کے پیغامات کی ناقدری کو اہل ہند کی بدقسمتی قرار دیا ہے۔ مذکورہ نظم اس طرح ہے:

قوم نے پیغام گوتم کی ذرا پروا نہ کی　　قدر پہچانی نہ اپنے گوہر یک دانہ کی
آہ؛ بدقسمت رہے آواز حق سے بے خبر　　غافل اپنے پھل کی شیرینی سے ہوتا ہے شجر
آشکار اس نے کیا جو زندگی کا راز تھا　　ہند کو لیکن خیالی فلسفہ پر ناز تھا
شمعِ حق سے جو منور ہو ،یہ وہ محفل نہ تھی　　بارشِ رحمت ہوئی ،لیکن زمیں قابل نہ تھی
آہ؛شودر کے لیے ہندوستاں غم خانہ ہے　　دردِ انسانی سے اس بستی کا دل بیگانہ ہے
برہمن سرشار ہے اب تک مے پندار میں　　شمعِ گوتم جل رہی ہے محفلِ اغیار میں
بُتکدہ پھر بعد مدت کے مگر روشن ہوا　　نورِ ابراہیمؑ سے آذرؑ کا گھر روشن ہوا

پھر اُٹھی آخر صدا توحید کی پنجاب سے
ہند کو اِک مردِ کامل نے جگایا خواب سے

'بدھ مت' ہندوستان کے قدیم مذاہب میں ایک اہم ترین دھرم ہے۔ بدھ مت کے بانی گوتم بُدھ تھے۔ پانچویں چھٹی صدی قبل مسیح کے ایک 'جہاں گرد' مذہبی مبلغ تھے (563.B"C"E....483.B>CE)۔ گوتم بدھ کی پیدائش صوبہ بہار سے ملحق نیپال کے علاقہ لومنی کے ایک شاہی خاندان میں ہوئی۔ لیکن گوتم بُدھ نے عیش و عشرت کی زندگی ترک کر کے عبادت و ریاضت کے لیے اپنی زندگی وقف کر دی تھی۔ گوتم بُدھ، جنھیں عُرف عام میں 'بُدھا' کہا جاتا ہے، ان کا پورا نام سِدھارتھ گوتم تھا۔ اپنے نظریات کی تبلیغ اور نِروان (عرفان، علائقِ دنیا سے نجات) کی تلاش میں وہ دیس بدیس، نگر نگر گھومتے رہے اور آخر کار ، روایت کے مطابق موجودہ ریاست بہار کے ضلع 'بودھ گیا' میں ایک پیپل کے پیڑ کے سائے میں دھیان گیان' (مراقبہ) میں گُم، گوتم بُدھ کو 'نروان' (ذات وحیات کی گردشوں سے نجات) حاصل ہوگئی۔ بودھ گیا میں مذکورہ پیپل کا پیڑ، مسلسل آبیاری اور دیکھ ریکھ کی وجہ سے آج بھی اپنی جگہ موجود ہے۔ بودھ گیا کا یہ بودھ مندر پوری دنیا کے بودھ دھرم ماننے والوں کے لیے مقدس ترین زیارت تسلیم کیا جاتا ہے۔ اہل صُفہ اور فلسفہ مذہب کے علما جن میں اقبال بھی شامل ہیں گوتم بدھ کو ان کے روحانی پیغامات کی بنا پر 'پیغمبرانہ صفات' کا حامل درویش مانتے ہیں۔ گوتم بُدھ اور ان کے مسلک کو ماننے والے پوری دنیا میں پائے جاتے ہیں۔ موریہ راج کا مہاراجہ اشوک گوتم بُدھ کے پیروکاروں میں خاص اہمیت رکھتا ہے مہاراجہ اشوک کی حمایت سے 'بُدھ مت' کے فروغ میں بہت مدد ملی۔ متحدہ ہندوستان، افغانستان، ایران وغیرہ ملکوں میں مہاتما بُدھ کے قدِ آدم مجسمے کھڑے کیے گئے تھے۔ سب سے بڑے دیو ہیکل مجسمے افغانستان میں تھے جنہیں طالبان (Talibaan) کے برسرِ اقتدار آنے کے بعد مسمار کر دیا گیا۔ ہزاروں سال سے بُدھ دھرم یا مسلک کو ماننے والوں کے اجتماعات مشرق کے مختلف ممالک میں ہوتے رہے ہیں۔ کشمیر کے معتبر محقق اور دانشور جناب محمد یوسف ٹینگ کے مطابق 'بُدھ مت' کے پیروکاروں کا تیسرا اور چوتھا اجلاس وادیِ کشمیر (تولہ مولہ) میں ہوا تھا۔ ان اجلاس کے دستاویزات کشمیر میں ہی کسی مقام پر دفن ہیں۔ محمد یوسف ٹینگ کا دعوی ہے کہ انہیں اس مقام کا پتا ہے، لیکن آج تک انھوں نے اس کی نشان دہی نہیں کی ہے۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن کے مطابق:

"Budha has a place among the Gods of India. His life and teachings will compel the reverence of

mankind ,give ease to many troubled minds. gladden many simple hearts,and answer to many innocent orayers". (Indian Philososophy, p609)

بتایا جاتا ہے کہ بدھ مت نے اپنی تعلیمات کی شروعات قدیم مذاہب کے، ہنسا، جانوروں کی قُربانی اور 'یگیہ' جیسے بہت سارے عقائد (آستھا) کو جھٹلانے سے کی۔ بُدھ مت بھی 'حقیقت ابدی' (خدائے واحد) کی جستجو پر زور دیتا ہے۔ بُدھ مت 'حقیقت ابدی' تک رسائی کے لیے ''سلوک' کے 8 راستوں یا مرحلوں کی نشاندہی کرتا ہے، جو حسبِ ذیل ہیں:

(1) صحیح خیالات (2) صحیح آرزوئیں (3) صحیح گُفتار (4) صحیح کردار (5) صحیح ذریعہ معاش (6) صحیح کوشش (7) صحیح مراقبہ (8) صحیح ارتکاز۔ دین اسلام اور دیگر مذاہب کی طرح 'بودھی فکر کا بھی بنیادی وظیفہ 'انسان' ہے۔ انسان جب غم وغُصہ، حسد، نفرت، لالچ رشک جیسے برے جذبات سے پرہیز کرکے اپنے اندران کے اضداد پیدا کر لیتا ہے تو انسان اپنے 'حواس خمسہ' کو صحیح راستے پر لگانے میں کامیاب ہو جاتا ہے اور 'نجات' کی خود بخود ہموار ہونے لگتی ہیں۔3

علامہ اقبال نے انسان، انسانیت اور وحدانیت سے متعلق بُدھ مت کے نظریات کی بنا پر ہی گوتم بُدھ کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی، جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے علامہ اقبال نے، بعض زاویوں سے، دین اسلام کے نظریہ توحید سے مشابہ 'سکھ مت' کے بانی گرونانک دیو جی مہاراج کے نظریات کی بھی ستائش کی ہے۔ گرونانک 1469 میں پنجاب کے ایک گاؤں 'تلونڈی' میں پیدا ہوئے۔ ان کا دور سیاسی وسماجی انتشار کا دور تھا بیرونی حملہ آوروں کے پے در پے حملوں نے انسانیت کو پامال کر دیا تھا، زیادہ تر لوگ اپنے مذہب کی اصل تعلیمات کو بھول کر خرافات میں کھو گئے تھے ہندو اور مسلمان دونوں ان گنت فرقوں میں بٹ گئے تھے، ظاہری رسوم نے اکثر ہندوؤں اور مسلمانوں کو غلط راستوں پر ڈال دیا تھا۔ روایت کے مطابق، بابا گرونانک نے الگ الگ دھرموں کے تصور کو باطل قرار دیا اور سب کے لیے ایک مذہب، 'ایک خدا' (وحدہٗ لاشریک لہ) کا درس دیا۔ ذات پات، اونچ، نیچ، اور ہندو مسلمان کی تقسیم کو بھی وہ نہیں مانتے تھے۔ ان کے نزدیک خدا کی کوئی ذات نہیں، اپنے آپ کو عظیم کہنے سے کوئی انسان خدا کی نظروں میں بھی عظیم نہیں ہو جاتا انسان اپنے 'اعمال' کی بنا پر عظیم یا حقیر ہوتا ہے۔ (عمل سے

زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی)اعمال کی بنیاد پر ہی کوئی انسان ذات باری تعالی تک رسائی حاصل کرسکتا ہے۔گرو نانک کے اس نظریے سے رسول پاک ﷺ کے 'حجتہ الوداع' کے اس خطاب کی خوشبو آتی ہے جس میں محسن انسانیت نے سماجی مساوات کا درس دیتے ہوئے کہا تھا 'کسی عربی کو عجمی پر، امیر کو غریب پر، گورے کو کالے پر... کوئی فوقیت حاصل نہیں ہے۔ برتری اور افضلیت کا پیمانہ صرف اور صرف اعمال ہیں۔آج 2026 تک آ کر بھی 'سِکھ مت' دنیا کی ان زندہ اور فعال مذاہب میں شمار ہوتا ہے۔دین اسلام کی طرح ،'وحدانیت، روحانیت ، انسانیت ، سماجی مساوات اور خدمتِ خلق وغیرہ سِکھ مت کے بھی بنیادی ایقانی امتیازات ہیں۔گرو نانک دیو جی مہاراج (1469...1539) کے صحیفہ 'گروگرنتھ' کے مطابق 'سِکھ مت' کا بنیادی نکتہ 'ایک اونکار' (خدائے واحد) ہے۔یعنی خدا ایک ہے، جو لامحدود، لاثانی اور تمام انسانوں اور کائنات کا خالق (رب العالمین) ہے خدا کا ادراک وعرفان ظاہری رسوم وعبادات سے نہیں بلکہ پُرخشوع عبادت، صداقت اور نیک اعمال سے حاصل ہوسکتا ہے۔سِکھ مت میں بھی دین اسلام کے زیر اثر ذات پات ، مذہبی امتیاز/ بھید بھاؤ اور 'پیشہ' روزگار کی بنیاد پر سماج کو بانٹنے کی کوئی گنجائش نہیں، گرو نانک جی نے واضح لفظوں میں کہا ہے '' نہ کوئی ہندو ، نہ کوئی مسلمان ، سارے انسان ایک ہی خدا کی پیدا کردہ مخلوق ہیں''۔

سِکھ مت کے اعمال کے تین بنیادی اصول ہیں:

1. نام جپ۔ورد وظیفہ۔خدا کے نام کا ذکر اذکار
2. عمل پیہم۔ایمانداری سے محنت ومشقت کر کے روزی روٹی کمانا
3. ونڈ چکھنا۔اپنی کمائی دوسروں کے ساتھ مل بانٹ کر کھانا، اپنے دسترخوان میں دوسروں کو بھی شامل کرنا۔اسی غرض سے گرو نانک دیو جی نے 'سنگت' یعنی عام لنگر کا سلسلہ شروع کیا تھا۔ سنگت میں بلا لحاظ مذہب وملت سب کو ایک ساتھ مل بیٹھ کر کھانا کھانا ہوتا ہے۔بھوکوں کو کھانا کھلانا سِکھ دھرم کا جُزو ایمان ہے۔سنگت کا مقصد گرو نانک کی تعلیمات میں سب کو شامل کرنے کے علاوہ انسانی، روحانی اور اخلاقی قدروں کو فروغ دینا بھی تھا۔گرو نانک نے ہندو مت کے چار ذاتوں (برہمن، چھتری، ویش اور شودر) کے طبقاتی نظام کو رد کیا اور امیر، غریب 'شاہ وگدا' سب کو ایک ہی صف میں کھڑے ہونے پر اصرار کیا اور بہ حیثیت انسان

ایک دوسرے کا احترام کرنا سکھایا۔ گرونانک دیوکوان کے 'نظریہ توحید' کی بنا پر اہلِ اسلام انہیں مسلمان مانتے تھے۔ گرونانک کے سفرنامہ کے مطابق انھوں نے اپنی زندگی کے تین برس مکہ مدینہ، عراق اور دیگر عرب ممالک کی عبادت و زیارت گاہوں میں گزارے۔ ایک روایت کے مطابق بابا گرونانک نے 'حج' کا فریضہ بھی انجام دیا تھا۔ انھوں نے اپنا آخری آرام گاہ پنجاب کے ہی ایک گاؤں کرتارپور (ننکانہ صاحب) میں عام لوگوں کے بیچ ہی بنایا تھا۔ گرونانک دیوجی کے ایک مرید/ بھگت جاگیردار رائے دُلار بھٹی نے ازراہِ عقیدت 137 ایکڑ پر مشتمل یہ علاقہ اپنے روحانی پیشوا گرونانک جی کو تحفتہً دیا تھا۔ آج کرتارپور پنجاب (پاکستان) ایک اہم شہر بن چکا ہے۔ جب اس مردِ خدا نے عوام الناس کے درمیان ہی اپنی آخری سانسیں لیں تو ان کے سِکھ اور مسلمان عقیدت مندوں کو یہ فیصلہ کرنے میں دشواری ہوئی کہ گرونانک جی کے جسدِ خاکی کی آخری رسومات کس طرح ادا کی جائیں۔ مسلمان بضد تھے کہ اسلامی طریقے سے ان کی تدفین کی جائے۔ اس کے بارے میں کئی روایات اور مفروضات ہیں ایک مفروضہ (Myth) یہ ہے کہ رات کے وقت گرونانک جی کی میت پر ایک چادر ڈال کر دو پھول رکھ دیے گئے۔ صُبح کو گرونانک جی کا جسدِ خاکی غائب تھا؟ لیکن چادر پر دو پھول تر و تازہ حالت میں موجود تھے سِکھ بھائیوں نے ایک پھول لے کر بابا نانک کی 'سمادھی' بنائی اور مسلمانوں نے دوسرے پھول کو سمادھی کے بغل میں ہی سپردِ خاک کر دیا۔ کرتارپور ننکانہ صاحب میں بابا گرونانک کی 'سمادھی' اور مسلمانوں کا بنایا ہوا مزار آج بھی 'آستانہ نانک شاہ فقیر' کے نام سے موجود ہے، جہاں دنیا بھر سے زائرین پورے سال آتے جاتے رہتے ہیں۔

بابا گرونانک 'وحدانیت' کے قائل تھے، ان کی تعلیمات بھی اسلامی تعلیمات سے ملتی جُلتی تھیں۔ لیکن ان کے بعد آنے والے ان کے 9 جانشینوں (گُرُوؤں) نے وقت کی ضرورت کے تحت اجتہاد سے کام لیتے ہوئے سِکھ مت کے اصولوں میں بعض نئے اضافے بھی کیے، مثلاً

1. گروانگد دیوجی نے 'گرومُکھی' رسم الخط کو فروغ دیا۔
2. گروامرداس جی نے لنگر اور سادھ سنگت کی روایت کو آگے بڑھایا۔

3. گرورام داس جی نے سکھوں کے مرکز کے طور پر امرت سر کو آباد کیا۔
4. گرو ارجن دیو نے گرو گرنتھ صاحب کی پہلی تدوین کی۔
5. گرو گووند جی نے عسکریت کو سکھ مت کا حصہ بنایا۔
6. گرو ہررائے جی نے خدمتِ خلق پر زور دیا۔
7. گرو ہرکشن جی نے روحانی قدروں کو مضبوط کرنے پر زور دیا۔
8. گرو تیغ بہادر جی نے مذہبی آزادی کے لیے قربانیوں کا نذرانہ پیش کرنے کا درس دیا۔
9. گرو گوبند سنگھ جی نے سکھ سماج کے اندر 'خالصہ پنتھ' قائم کیا۔ اس کا مقصد ظلم و جبر کے خلاف جد و جہد اور انسان، انسانیت کے تحفظ کے لیے ایک منظّم عسکری اور روحانی تنظیم جماعت کھڑی کرنا تھا۔ گرو گوبند سنگھ جی نے 'خالصہ' کے پیرو کاروں کے لیے پانچ مخصوص نشانات مقرر کئے، جنہیں ''پنج ککار (Five Ks) کہا جاتا ہے۔ یعنی (1) کیش (بغیر کٹے ہوئے بال) (2) کنگھا (لکڑی کی کنگھی) (3) کڑا (فولاد سے بنا کڑا) (4) کرپان (خنجر، تلوار) (5) کچھا (ضبطِ نفس کے لیے مخصوص 'زیر جامہ')۔

اضافی اصول و شرائط سے قطع نظر، روحانیت، انسانیت، معاشرت اور وحدت الوجود سے متعلق گرو ناک دیو کے افکار و خیالات کی بنا پر ہی علامہ اقبال نے گرو نانک دیو کو خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ لیکن سب سے بڑی وجہ گرو نانک کی توحید (وحدانیت) کی تبلیغ و تشہیر ہے جس کا سلسلہ اسلامی نظریہ توحید سے تو ملتا ہی ہے ساتھ ہی انسان، انسانی معاشرت، اور اخلاقیات، فرقہ وارانہ اتحاد کے تحفظ اور فروغ سے متعلق گرو نانک کی جد و جہد بھی تھی۔ اقبال بھی عصری تقاضوں کی روشنی میں معاشرتی معاملات میں 'اجتہاد' کے قائل تھے۔ انگریز نقاد پروفیسر ڈکنسن کے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے علامہ اقبال نے خود بھی لکھا ہے:

> ''...ایسے معاشرتی نظام سے قطع نظر کر لیا جائے، جس کا مقصدِ وحید ذات پات، رُتبہ و درجہ، رنگ و نسل کے تمام امتیازات کا مٹا دینا ہے، 'اسلام'، ہمیشہ رنگ و نسل کے عقیدے کا، جو انسانیت کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑا 'سنگِ گراں' ہے، جو نہایت کامیاب حریف رہا ہے''۔[4]

اگر غیر جانبداری سے غور کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ عصرِ حاضر کے ہندوستانی ادب وفلسفہ میں کوئی ایک شخصیت بھی مشکل سے ملے گی جس نے اقبال کی طرح قومی یکجہتی اور ساجھی تہذیب کے فروغ وارتقا کو ایک 'مشن' کے طور پر برتا ہو۔ ترانۂ ہندی (سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا) سے آج بھی ہندوستان کا بچہ بچہ واقف ہے۔ لیکن اقبال کے کلام، خُطبات، خطوط اور مضامین میں بھی اقبال کی 'دیش بھکتی کی مثالیں بھری پڑی ہیں۔ مثلاً اقبال نے اپنی نظم 'ہندوستانی بچوں کا قومی گیت' میں بھی حضرت معین الدین چشتی کے ساتھ گرونانک دیو جی کا ذکر کرتے ہوئے انہیں 'وحدت' کا پیغامبر قرار دیا ہے اور مختلف زاویوں سے اپنے وطن ہندوستان/مشرق کی عظمت اور انفرادیت کا احساس بھی دلایا ہے چار بند کے اس گیت کے ہر بند میں ایک ہی کلیدی متن 'میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے' کی فخریہ تکرار ظاہر کرتی ہے کہ اقبال کو اپنے وطن ہندوستان سے کتنی محبت تھی۔ پہلے ہی بند سے اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے:

چشتی نے جس زمیں میں پیغام حق سنایا نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

اس گیت کے ساتھ ہی اگر اقبال کی نظموں 'ترانۂ ہندی' اور 'نیا شوالہ' اور اس نوع کی دیگر نظموں اور اشعار کو بھی ذہن میں رکھیں تو صاف ظاہر ہوگا کہ دیگر صوفیانہ اور فلسفیانہ افکار وخیالات کے علاوہ ایک طرف تو اقبال اپنے مادرِ وطن 'ہندوستان' کو 'تیرتھ' (جائے عبادت) سے تشبیہ دیتے ہوئے سارے عالم میں اس کی سربلندی (وِشوگرو بننے) کی دعا کرتے نظر آتے ہیں:

دنیا کے تیرتھوں سے اونچا ہو اپنا تیرتھ دامانِ آسماں سے اس کا کلس ملا دیں

لیکن اس کے ساتھ ہی رب العالمین کے حکم اور 'رحمتہ للعالمین ﷺ کے مشرب کے عین مطابق اقبال اس ساری دھرتی کے باسیوں کو یہ درس بھی دیتے ہیں کہ امن وامان اور محبت واخوت کی راہ اپنا کر ہی ہر طرح کے مسائل سے نجات حاصل کی جاسکتی ہے۔ ہر طرح کے انتشار و بحران، جنگ وجدال کے باوجود اگر یہ دنیا ابھی بھی قائم ہے تو صرف خدا کے نیک بندوں (بھکتوں) کی دُعاؤں کے طفیل:

شکتی بھی شانتی بھی بھکتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مُکتی پریت میں ہے

اقبال نے اپنے کلام، خُطبات اور خطوط میں یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ ہزاروں سال پرانے 'ویدک دھرم' اور دیگر جدید مذاہب، بُدھ مت، اسلام اور سِکھ مت وغیرہ سب کی عمارتیں ایک جیسی روحانی نظریاتی بنیادوں پر کھڑی ہیں؟۔ اور ان دھرموں کی روحانی، اخلاقی، معاشرتی، تعلیمی اور اقتصادی اقدار اور اصولوں میں صرف تضادات ہی نہیں مماثلتیں بھی بہت ہیں۔ غالباً یہی وسیع المشربی ہے کہ اقبال شاعر اسلام اور حکیم الأمت ہونے کے باوجود کُھلے دل سے ویدانتی آچاریوں اور بُدھ مت، ہندومت، اور سکھ مت کے اساطیری کرداروں سے فکری و نظریاتی رشتہ قائم کیا ہے۔ لیکن ایک قدم آگے بڑھ کر اقبال خود اپنی زبان سے اپنے آبا واجداد کے 'بت پرست' اور اپنے آپ کو کبھی 'کافر ہندی' اور کہیں 'برہمن زاد' کہتے ہیں:

میں اصل کا خاص سومناتی — آبا مرے لاتی و مناتی

کافرِ ہندی ہوں میں، دیکھ مرا ذوق و شوق — دِل میں صلوۃ و درود، لب پہ صلوۃ و درود

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی — برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

میر و مرزا بہ سیاست دل و دیں باختہ اند — جُز برہمن پسرے، محرمِ اسرار کُجاست

سونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی — آ اک نیا شوالہ اس دیس میں بنادیں

ہر صُبح اُٹھ کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے — سارے پجاریوں کو مے پیت کی پلا دیں

صاف ظاہر ہے کہ اس طرح کے اشعار میں نہ تو اعلیٰ شعری محاسن ہیں اور نہ خود اقبال کے اپنے معیار کا فکر و فلسفہ ہے زیادہ سے زیادہ انہیں انکشاف ذات کا نام دے سکتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ذات پات، رنگ و نسل و فرقہ بندی اور علاقائیت کے مخالف اقبال کے اس طرح کے اشعار کہنے کا جواز کیا ہے؟ اس سوال پر علمِ نسلیات (Genetics) کی رو سے غور کرنا ہوگا۔ اتنی بات تو سبھی جانتے ہیں کہ علامہ اقبال کے آبا واجداد کشمیر کے سپرو برہمن تھے۔ ایک مسلمان بزرگ کے ہاتھوں اٹھارہویں صدی کے اخیر یا انیسویں صدی کے اوائل میں مسلمان ہو گئے تھے۔ علامہ کے دادا شیخ محمد رفیق نے 1861 میں سیال کوٹ کے موجودہ محلّہ 'اقبال بازار' میں ایک مکان خرید لیا تھا۔ اقبال اسی مکان میں پیدا ہوئے، یہ مکان اب 'اقبال منزل' کے نام سے مشہور ہے۔ اقبال سیالکوٹی تو کہلائے لیکن تاعمر انہیں اپنے 'کشمیری، اور 'برہمن زاد' ہونے پر فخر رہا۔ نوعمری میں ہی اقبال نے کہا تھا:

موتی عدن سے لعل ہوا ہے یمن سے دور　　یا نافۂ غزال ہوا ہے ختن سے دور
ہندوستاں میں آئے ہیں کشمیر چھوڑ کر　　بُلبُل نے آشیانہ بنایا چمن سے دور

علم نسلیات (Genetics) کے مطابق کسی بھی انسان کی شخصیت اور نفسیات کی تشکیل میں اس کے ماحول (Enviorenment) کے خیر و شر کے ساتھ ساتھ اس کی نسلی (Gene) خوبیوں اور خامیوں کا بھی بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ کوئی بھی انسان/ادیب لاکھ کوشش کیوں نہ کر لے اپنے ماحولیاتی اور نسلی اثرات سے کُلی طور پر ماورا نہیں ہوسکتا۔ ہر شخص/شاعر کی ذات کے اندر اور باہر اس کی ماحولیات اور 'جینیات' کے مابین کشمکش جاری رہتی ہے، جب ماحولیات کا غلبہ ہوتا ہے تو شخص یا شاعر اپنی ذات میں سمٹ کر ایسے خیالات کا اظہار کرتا ہے:

مجھ کو شاعر نہ کہو میر کہ صاحب ہم نے　　درد و غم کتنے کیے جمع تو دیوان کیا
میر تقی میر

غالبِ خستہ کے بغیر کون سے کام بند ہیں　　روئیے زار زار کیا کیجیے ہائے ہائے کیوں
غالب

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے　　کچھ اس میں تمسخر نہیں، واللہ نہیں ہے
اقبال

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مرجائیں گے　　مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

لیکن جب شخص یا شاعر پر نسلیات کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ اپنے نسلیاتی خصائص کی طرف لوٹ کر اپنی الجھنوں کا مداوا اس طرح کرنے کی کوشش کرتا ہے:

غیرت سے تنگ آ کے غیروں سے لڑ مریں گے　　آگے بھی میر، سید کرتے گئے ہیں ساکا
منکر نہیں ہے کوئی سیادت کا میر کی　　ذات مقدس اس کی یہی ذات ہو تو ہو
میر تقی میر

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مرجائیں گے　　مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے
ذوق

پانچویں پُشت ہے شبیر کی مداحی میں　　عمر گذری ہے اسی دشت کی سیاحی میں
میر انیس

سَو پُشت سے ہے ،پیشہٗ آبا سِپہ گری کچھ شاعری ذریعہٗ عزت نہیں مجھے

غالب

دراصل ایسے سارے اشعار یا تو نا مناسب ماحول کے پیدا کردہ ہیں یا نسلی تفاخر کا ثمرہ۔ Genetics کے مطابق انسانی ذات کے اندر ماحولیاتی اور'جینیاتی (Genetical) عناصر کے مابین کشاکش ہمیشہ جاری رہتا ہے۔اس کھینچ تان کے سبب کبھی تو ماحول بگڑتا ہے اور کبھی شخص میں Genetic Disorder بھی پیدا ہو جاتا ہے ایسی کیفیت میں شخص شاعر یا تو اپنی ذات ،خاندان ،نسل کے اُجالوں میں پناہ لیتا ہے یا پھر اس کی تاریکیوں پر افسوس اور شرمندگی کا اظہار کرتا ہے۔چناں چہ علامہ اقبال کے یہاں یہ نسلی انتشار Genetic Disorder کئی موقع پر نمایاں ہوا ہے،قبال کہیں تو اپنی 'برہمن زادگی' پر فخر کرتے ہیں تو کہیں اس پر شرمندگی کا بھی اظہار کرتے ہیں، وحید الدین فقیر نے 'روز گارِ فقیر' میں لکھا ہے کہ ''خود اقبال نے مختلف دستاویزات میں اپنی قومیت 'سپرؔو (کشمیری پنڈت) ظاہر کی ہے،لیکن کئی مقامات پر پنڈت کہلانے پر شرمندگی بھی محسوس کرتے تھے''۔مثلا

بُت پرستی کو مرے پیشِ نظر لاتی ہے یادِ ایا مِ گزشتہ مجھے شرماتی ہے

ہے جو پیشانی پہ اسلام کا ٹیکا اقبال کوئی پنڈت مجھے کہتا ہے تو شرم آتی ہے

ایک اور مقام پر کشمیر کی 'پنڈِت سرِشت' پر اس طرح پھبتی کسی ہے:

کشمیری کہ با بندگی خُو گرفتہ بُتے مے تراشد ز سنگِ مزارے 4

بہر حال اقبال ہی نہیں میرؔ، غالب اور انیسؔ وغیرہ سے لے کر فیض احمد فیض اور عصر حاضر کے شاعروں تک کے تخلیقی عمل میں ماحولیاتی زیر و بم کی عکاسی کے علاوہ کبھی کبھار اس طرح کے Genetic Disorder کی لہروں کا اٹھنا ایک فطری امر ہے۔اس کا رشتہ شاعر کے روحانی نہیں تو وجدانی کیفیات سے جوڑا جا سکتا ہے۔عین ممکن ہے کہ علامہ اقبال کو ان کی 'برہمن زادگی' ہی ویدک فلسفہ وحدانیت کی جانب لے گئی ہو؟

ہندوستانی فلاسفہ میں Dr. S. Radhakrishnan (سابق صدر جمہوریہ ہند) اور شری اوروبندؔو وغیرہ فلاسفہ نے 'ویدوں' کو مشرق کی 'روحانیت' کا سر چشمہ قرار دیتے ہوئے انہیں الہامی کتابیں قرار دیا ہے جو خالق حقیقی تک رسائی میں انسان کی رہنمائی کرتی ہیں۔البتہ دین اسلام کے 'لاشریک' سے

قطع نظر، چاروں ویدوں (1. رِگ وید، 2. یجُر وید، 3. سام وید، 4. اتھروید میں بھی آخری مطالعے میں کم و بیش 'وحدانیت' کا ہی درس ملتا ہے۔

وشوامتر کا 'گائتری منتر' بھی 'وحدانیت' کے نظریے کی تائید کرتا ہے اور حکمتِ دیں کے شناور علامہ اقبال کا کلام تو ہے ہی توحید کا ترجمان۔ لیکن صرف ویدِ دھرم اور اسلام ہی نہیں، تھوڑے بہت فرق کے ساتھ، ایک آدھ کو چھوڑ کر ہندوستان/ مشرق کے تقریباً سبھی دھرموں کی بنیاد کہیں نہ کہیں سے 'وحدانیت' کے تصور پر ہی قائم ہے۔ لیکن مذاہب میں تحریف اور مغرب کی مادیت پسند کلچر کی اندھی تقلید کے سبب جب نت نئے تازہ خداؤں کا دور دورہ ہوا تو عملی زندگی میں 'توحید' پر حاشیائیت (Marginalisation) کی گرد بھی جمتی چلی گئی اپنے عہد میں 'توحید' کی اس صورت حال کے بارے میں اقبال بڑے افسوس کے ساتھ کہتے ہیں کہ:

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی آج کیا ہے؟ فقط اِک مسئلہ عِلم کلام
روشن اس ضَو سے اگر ظلمتِ کردار نہ ہو خود مسلماں سے ہے پوشیدہ مسلماں کا مقام

اگر دیکھا جائے تو قدیم ہندوستانی/ ایشیائی یا مشرقی افکر وفلسفہ سے متعلق شخصیات، تصنیفات اور تعلیمات میں مشابہات کے بیان کا تعلق اقبال کی تعمیری ہندوستانیت اور مشرق نواز مشرق پسندی (Oreintalism) سے ہے۔ اقبال کے کلام میں، مولانا رومؒ اور دیگر علمائے اسلام کے ساتھ ساتھ قدیم ہندوستان کے، عظیم عالموں وشوامترؒ اور بھرتری ہریؒ کے علاوہ شری رام، شری کرشن، گوتم بُدھ، گرونانک ....وغیرہ کا ذکر یوں ہی نہیں ہے۔ دراصل اقبال نے یورپ میں اپنے قیام کے دوران۔ مغرب اور مشرق کے فرق کو اچھی طرح سمجھ لیا تھا۔ اور یہ بھی اندازہ لگا لیا تھا کہ مغربی قوتیں ہندوستان سمیت تمام مشرقی ممالک کو اپنا دست نِگر بنائے رکھنے کے لیے کس کس طرح کے 'ہتھ کنڈے' استعمال کر رہی ہیں۔ 'جاوید نامہ' میں Pan Aslamism کے بانی سید جمال الدین افغانی کے ساتھ اقبال کے مکالمات سے اس کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال 'جاوید نامہ' میں اپنے مرشد مولانا رومؒ کی معیت میں افلاک کا سفر کرتے ہوئے، فلکِ قمر' سے گزر کر جب فلکِ 'عطارد' پر پہنچتے ہیں تو وہاں انہیں 'اذان' کی آواز سنائی دیتی ہے جب دونوں آگے بڑھتے ہیں تو دو آدمیوں کو نماز پڑھتے دیکھتے ہیں، ان میں ایک سید جمال الدین افغانی امام ہیں اور دوسرے ترک رہنما سعید حلیم پاشاؒ مقتدی ہیں۔ پیر رومیؒ نے 'زندہ رُو' یعنی اقبال کا

تعارف ان دونوں سے کروایا، نماز کے بعد از راہ عقیدت اقبال ان دونوں سے گلے ملے اور ان کے ہاتھوں کو بوسہ دیا۔ علامہ اقبال اور حضرت جمال الدین افغانی کے مابین عصر حاضر کے مسائل پر تبادلہ خیال ہوا۔ خاص طور پر ملت اسلامیہ کے موجودہ حالات کے بارے میں استفسار کیا۔ اقبال حضرت افغانی سے مسلمانوں کے ضعفِ ایمانی،، دین مبین کی قوت سے ناامیدی، اور تشکیک وغیرہ کے حوالے سے 'وطنیت'، ملوکیت اور اشتراکیت، سرمایہ داریت جیسے مغربی فتنوں کا ذکر کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ ''وہ کیا صورتیں ہوں گی کہ مسلمانوں کو پھر سے ان کا کھویا ہوا مقام واپس مل جائے؟ جمال الدین افغانی بڑی سنجیدگی سے اقبال کی باتیں سنتے ہیں۔ قوم و وطن سے متعلق مغرب کے 'علاقائی قومیت' اور 'وطنیت' کے تصور کو اسلام مخالف قرار دیتے ہیں اور ملوکیت اور اشتراکیت کو اسلام مخالف 'استبدادی نظام' گردانتے ہیں جو انسانی محبت و اخوت، احساس انسانیت اور 'روحانی اقدار کے لیے 'زہرِ ہلاہل' ہے۔ اسی دوران سعید حلیم پاشا مشرق اور مغرب کے فرق کی وضاحت کرتے ہیں اور مسلمانوں کو 'رجوع علی القران' کی دعوت دیتے ہیں۔ سید افغانی، خلافتِ آدم، حکومت الٰہیہ، ارض ملکِ خدا ست اور حکمت خیر کثیر است وغیرہ موضوعات پر قران پاک کی بنیادی عمرانی تعلیمات کے حوالے سے روشنی ڈالتے ہیں۔ اقبال سوال کرتے ہیں کہ تعلیمات قرانی جو اتنی مفید خلائق ہیں، آج پردۂ حجاب میں کیوں ہیں، عملاً ظہور میں کیوں نظر نہیں آتیں؟ زمانہ حال میں مسلمانوں کے زوال کے اسباب کیا ہیں؟ ایسی زندہ کتاب (قران پاک) کی حامل قوم، مُردہ کیوں ہو رہی ہے؟ سعید حلیم پاشا اس کے لئے 'نام نہاد مُلاؤں' کو موردِ الزام ٹھہراتے ہیں اور مسلمانوں کو 'مردِ حق' کی صفات پیدا کرنے کا درس دیتے ہیں۔ حلیم پاشا کے بعد سید جمال الدین افغانی، قرانی تعلیمات کے 'معاشی پہلوؤں' کی بھی تفصیلی وضاحت کرتے ہوئے 'اشتراکیت پر 'اسلامیت' (اسلامی معاشی نظریات) کی فضیلت ثابت کرتے ہیں۔ دراصل 'فلک عطارد' پر سید جمال الدین افغانی سے اقبال کے مکالمات اور پھر اقبال کے کلام میں جابجا اس کے اثرات کا بیان، ثابت کرتا ہے کہ سید جمال الدین افغانی بھی مغربی تہذیب، تعلیم اور طرز حیات کی کی 'لادینیت' اور اخلاقیات سے عاری ماحول معاشرہ سے متنفر تھے اور اس ضمن میں اجتہادی فکر و نظر اختیار کیے جانے کے حامی تھے۔ اقبال کے یہاں ایسے اشعار کثرت سے ملتے ہیں جن میں اقبال فلک عطارد پر سید افغانی اور حلیم پاشا کے افکار و خیالات کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔ خاص طور پر مشرق شناسی (Orientalism) کے تعلق سے مغربی ممالک کی

مشرق دشمنی کو طشت از بام کرنے کی تحریک اقبال کو، پیر رومی کی رہنمائی میں سید جمال الدین افغانی اور حلیم پاشا سے مکالمہ سے بھی ملی ۔سید جمال افغانی پہلے ایشیائی تھے جنھوں نے مشرق کی آزادی وخود مختاری کا نعرہ بلند کیا۔وہ ہندوستانی مسلمانوں کو بہ یک وقت ہندوستانی اقوام اور عالمی اسلامی برادری کا ایک لازمی جُز اور ان سب کو'مشرق' کا ایک حصہ مان کر پورے مشرق کے مفادات کا تحفظ چاہتے تھے۔انھوں نے اہل مشرق ،خصوصا مسلم ممالک کو آنے والے خطرات سے آگاہ کرتے ہوئے، اتحاد و اتفاق اور حمیت و غیرت کا درس دیا اور مشترکہ دشمن کا مردانہ وار مقابلہ کرنے پر زور دیا۔اسی سلسلے میں سید افغانی نے ہندوستان، افغانستان، ایران، تُرکی اور مصر وغیرہ ملکوں میں بیداری کی ایک لہر دوڑائی۔اقبال نے سید جمال الدین افغانی (پیدائش 1838، انتقال 1897) کے افکار و نظریات اور خدمات سے اپنے اتفاق و اثرات کا ذکر Reconstruction of Religious Thought In Islam کے چوتھے خُطبے میں اور کئی دیگر تحریروں میں کیا ہے۔اقبال سید افغانی سے کس حد تک متاثر تھے اس کا اندازہ چودھری محمد احسن کے نام ان کے ۔7/اپریل 1923 کو لکھے گئے خط سے لگایا جاسکتا ہے جس میں اقبال نے لکھا تھا:

> ''زمانہ حال میں میرے نزدیک اگر کوئی شخص 'مجدد' کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدین افغانی ہے۔مصر و ایران وتُرکی و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے سب سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا۔موخر الذکر ہی اصل میں موسس ہے زمانہ حال کے مسلمانوں کی 'نشاۃ الثانیہ' کا''۔5

اسی طرح 1935 میں کلکتہ سے سے شائع ہونے والے رسالہ 'ماڈرن ریویو' میں 'قادیانیت' سے متعلق پنڈت جواہر لال نہرو کے ایک مضمون کے ردِعمل میں اقبال نے ایک طویل مضمون لکھا جس میں انھوں نے سید افغانی کے بارے میں لکھا کہ:

> ''جمال الدین افغانی دنیائے اسلام کی تمام زبانوں سے واقف تھے۔ان کی فصاحت و بلاغت میں سحر آفرینی ودیعت تھی، ان کی بے چین روح ایک اسلامی ملک سے دوسرے اسلامی ملک کا سفر کرتی رہی اور اس نے ایران، مصر، اور تُرکی

کے ممتاز ترین افراد کو متاثر کیا۔ ہمارے زمانے کے بعض جلیل القدر علما، جیسے
مفتی محمد عبدہ اور نئی پود کے بعض افراد جو آگے چل کر سیاسی قائد بن گئے جیسے مصر
کے زاغلول پاشا وغیرہ انہیں کے شاگردوں میں تھے''۔6

بہر حال 'ویدک فلسفہ اور اقبال' کے موضوع پر آخری تجزیے میں کہا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے ایمان و ایقان پر قائم رہتے ہوئے، جس طرح بودھ مت، ہندو دھرم، سیکھ پنتھ، وغیرہ کے فلسفہ 'توحید' پر روشنی ڈالی ہے، اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اول و آخر وہ ذات برحق ہی ہے جو ازلی و ابدی حقیقت ہے، اور جو 'وحدہٗ لاشریک' ہے۔

حوالہ جات:

1. بحوالہ، مطالعات، تلمیحات و اشارات اقبال، ڈاکٹر اکبر حسین قریشی ،مخزن، اگست 1902، ص144
2. بحوالہ، 'اقبال اور ثقافت ہند'۔ تہذیب و ترتیب، ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی، اقبال انسٹی ٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی۔ یونیورسیٹی آف کشمیر۔ سری نگر کشمیر، ص130
3. بحوالہ، اقبال اور ہیومنزم، ڈاکٹر شفیقہ رسول رفیقی، مہجور آرٹ پریس سری نگر، 1999، ص139
4. بحوال، فلسفہ سخت کوشی، ترجمہ، چراغ حسن حسرت، مطبوعہ 'نیرنگِ خیال'، اقبال نمبر، 1932
5. بحوالہ، Iqbal's Educational Philosophy، مرتبہ K. G. Saiyeden، ص196
6. بحوالہ، حرفِ اقبال، تصدیق حسین، 1944

❒ Prof. Quddus Jawaid
Former Head
Department of Urdu
Kashmir University, Kashmir
Mobile: 9419010472
Email: jawaidquddus@gmail.com

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:119-152
Prof. Firoz Alam, Ikkiswin Sadi mein Hindustan ki Badalti Tahzeeb-o-Saqafat aur Urdu Novel

پروفیسر فیروز عالم

اکیسویں صدی میں ہندوستان کی بدلتی تہذیب وثقافت اور اردو ناول

اکیسویں صدی کا شمار انسانی تاریخ کے ان ادوار میں ہوگا جن میں سماجی، سیاسی، معاشی، تہذیبی اور ثقافتی سطح پر غیر معمولی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔اس صدی میں عالمگیریت، صارفیت اور ٹکنالوجی کے طفیل دنیا کے مختلف معاشروں کو نہ صرف ایک دوسرے کے قریب آنے کا موقع ملا ہے بلکہ ان کے اثرات انسانی زندگی کے تقریباً ہر شعبے پر پڑے ہیں۔ ہندوستانی سماج بھی ان عالمی تبدیلیوں سے گہرے طور پر متاثر ہوا ہے۔ ہندوستان ایک کثیر ثقافتی، کثیر لسانی اور کثیر مذہبی معاشرہ ہے جہاں مختلف تہذیبی روایات صدیوں سے ایک دوسرے کے ساتھ متعامل رہی ہیں۔اکیسویں صدی میں عالمگیریت اور جدید ٹکنالوجی کے فروغ نے اس معاشرے کے ثقافتی اور سماجی ڈھانچے میں نمایاں تبدیلیاں پیدا کی ہیں۔ بیسویں صدی کے آخری عشرے میں ہندوستان میں معاشی اصلاحات کا آغاز ہوا جس کے نتیجے میں ملک نے آزاد منڈی کی پالیسیوں کو اختیار کیا اور عالمی معیشت کے ساتھ اپنے روابط کو مضبوط کیا۔ان اصلاحات کے نتیجے میں ہندوستانی معیشت میں تیزی سے ترقی ہوئی، بین الاقوامی سرمایہ کاری میں اضافہ ہوا اور ایک نیا شہری متوسط طبقہ ابھر کر سامنے آیا۔اس طبقے کی طرز زندگی اور ثقافتی رجحانات پر عالمی ثقافت کے اثرات نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔

اکیسویں صدی کے ہندوستانی معاشرے کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ واضح ہوتا ہے کہ عالمگیریت، صارفیت اور ٹکنالوجی کے اثرات نے نہ صرف یہاں کے معاشی ڈھانچے کو متاثر کیا بلکہ سماجی

اقدار، خاندانی نظام، ثقافتی اظہار اور ادبی رجحانات کو بھی نئی سمت دی ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان عوامل کے اثرات کا مختصر جائزہ پیش کیا جائے۔

عالمگیریت کا ورود:

عالمگیریت جدید دور کا ایک اہم سماجی اور معاشی رجحان ہے جس کے ذریعے دنیا کے مختلف ممالک کے درمیان روابط میں خاطر خواہ اضافہ ہوا ہے۔ اس عمل کے نتیجے میں عالمی تجارت، سرمایہ کاری، اطلاعاتی ٹکنالوجی اور ثقافتی تبادلوں میں نمایاں اضافہ ہوا ہے۔ بعض ماہرین کے نزدیک عالمگیریت ایک مثبت عمل ہے جو معاشی ترقی اور ثقافتی تبادلے کو فروغ دیتا ہے، جبکہ بعض مفکرین کے مطابق اس عمل کے نتیجے میں مقامی ثقافتیں عالمی ثقافت کے دباؤ کا شکار ہو سکتی ہیں۔

ہندوستان میں عالمگیریت اور معاشی اصلاحات:

ہندوستان میں عالمگیریت کا عمل خاص طور پر 1991 کی معاشی اصلاحات کے بعد تیز ہوا۔ اس دور میں حکومت نے معاشی پالیسیوں میں بنیادی تبدیلیاں کیں جن کے نتیجے میں آزاد تجارت، نجکاری اور عالمی سرمایہ کاری کو فروغ ملا۔ ان اصلاحات کی وجہ سے ہندوستانی معیشت میں نمایاں تبدیلیاں آئیں۔ کثیر ملکی کمپنیوں نے ہندوستانی منڈی میں سرمایہ کاری شروع کی، نئی صنعتوں کا قیام عمل میں آیا اور خدمات کے شعبے میں غیر معمولی ترقی ہوئی۔ اس معاشی ترقی نے ہندوستان میں ایک نئے متوسط طبقے کو جنم دیا جس کی معاشی طاقت اور سماجی اثر و رسوخ میں اضافہ ہوا۔ اس تبدیلی نے ہندوستانی معاشرے کی طرز زندگی کو بھی متاثر کیا۔ شہری علاقوں میں جدید طرز زندگی، عالمی برانڈز اور نئی ثقافتی سرگرمیوں کا فروغ اسی عمل کا نتیجہ ہے۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ معاشرتی عدم مساوات اور دیہی و شہری زندگی کے وسائل میں فرق جیسے مسائل بھی سامنے آئے۔

صارفیت کا فروغ اور جدید شہری معاشرہ:

عالمگیریت کے نتیجے میں ہندوستانی معاشرے میں صارفیت کے رجحان میں نمایاں اضافہ ہوا ہے۔ صارفیت سے مراد ایسا معاشرتی رجحان ہے جس میں اشیاء صرف کی خریداری اور استعمال کو سماجی حیثیت اور کامیابی کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ اس رجحان نے جدید شہری معاشرے کے طرز زندگی کو گہرے طور پر متاثر کیا ہے۔ ہندوستان میں بڑے شاپنگ مالز، عالمی برانڈز اور اشتہارات کے پھیلاؤ

نے صارفیت کے رجحان کو فروغ دیا ہے۔ میڈیا اور اشتہارات کے ذریعے لوگوں کی پسند اور ترجیحات میں تبدیلی آئی ہے۔

صارفیت کے فروغ کے چند اہم عوامل درج ذیل ہیں:

☆ میڈیا اور اشتہارات کا اثر

☆ عالمی برانڈز کی دستیابی

☆ متوسط طبقے کی معاشی ترقی

☆ شہری زندگی کا پھیلاؤ

جدید ہندوستانی معاشرہ ایک ایسے مرحلے سے گزر رہا ہے، جہاں روایتی اقدار اور جدید صارفیت کے رجحانات ایک دوسرے کے ساتھ تعامل میں ہیں۔ یہ تعامل بعض اوقات ثقافتی کشمکش کو بھی جنم دیتا ہے کیوں کہ روایتی سماجی اقدار اور جدید مادی رجحانات کے درمیان اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں۔

ٹکنالوجی اور ڈیجیٹل انقلاب:

اکیسویں صدی کو اطلاعاتی ٹکنالوجی کی صدی بھی کہا جاتا ہے۔ انٹرنیٹ، اسمارٹ فون اور سوشل میڈیا نے انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو تبدیل کر دیا ہے۔ معلومات تک رسائی پہلے کے مقابلے میں کہیں زیادہ آسان ہوگئی ہے۔ ہندوستان میں ڈِجیٹل ٹکنالوجی کے فروغ نے تعلیم، کاروبار اور سماجی روابط کے طریقوں کو نمایاں طور پر متاثر کیا ہے۔ آن لائن تعلیم، ای کامرس اور ڈِجیٹل بینک کاری نے معاشی سرگرمیوں کو نئی جہتیں دی ہیں۔

میڈیا اور ثقافتی صنعت:

اکیسویں صدی میں میڈیا ثقافتی زندگی کا ایک اہم عنصر بن چکا ہے۔ اس نے عوامی شعور کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ٹیلی ویژن، فلم، انٹرنیٹ اور سوشل میڈیا کے ذریعے معلومات اور خیالات کی ترسیل پہلے کے مقابلے میں کہیں زیادہ تیز ہوگئی ہے۔ میڈیا نہ صرف تفریح کا ذریعہ ہے بلکہ یہ سماجی اور سیاسی شعور کی تشکیل میں بھی اہم کردار ادا کرتا ہے۔ مختلف سماجی مسائل جیسے صنفی مساوات، انسانی حقوق اور ماحولیاتی مسائل پر عوامی آگاہی پیدا کرنے میں میڈیا کا کردار قابلِ ذکر ہے۔ میڈیا نے ثقافتی

اظہار کے نئے ذرائع پیدا کیے ہیں۔ ہندوستانی فلمی صنعت نے عالمی سطح پر ہندوستانی ثقافت کو متعارف کرانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ بالی ووڈ کی فلمیں نہ صرف ہندوستان میں بلکہ دنیا کے مختلف ممالک میں بھی مقبول ہیں۔ اسی طرح ہالی ووڈ کی فلمیں پوری دنیا میں بہ شمول ہندوستان پسند کی جاتی ہیں۔ دورِ حاضر میں میڈیا اور ثقافتی صنعت جدید معاشروں میں ثقافتی شناخت کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

خاندانی نظام اور سماجی اقدار میں تبدیلی:

اکیسویں صدی میں ہندوستانی معاشرے کے خاندانی نظام میں نمایاں تبدیلیاں دیکھنے میں آئی ہیں۔ روایتی طور پر ہندوستانی معاشرہ مشترکہ خاندانی نظام کا حامل رہا ہے جہاں خاندان کے مختلف افراد ایک ہی چھت کے نیچے رہتے تھے اور سماجی و معاشی ذمہ داریاں مشترکہ طور پر ادا کی جاتی تھیں۔ تاہم شہری زندگی کے فروغ، معاشی دباؤ اور جدید طرزِ زندگی کے اثرات کے نتیجے میں اس نظام میں تبدیلی آئی ہے۔ شہری علاقوں میں چھوٹے یا جوہری خاندانوں کی تعداد میں اضافہ ہوا ہے۔ اس تبدیلی کی ایک اہم وجہ شہری زندگی کے معاشی تقاضے اور ملازمت کے مواقع ہیں جن کے باعث افراد کو اپنے آبائی علاقوں سے دور رہنا پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ تعلیم اور روزگار کے مواقع نے خواتین کے سماجی کردار میں بھی نمایاں تبدیلی پیدا کی ہے۔

خاندانی نظام میں ہونے والی تبدیلیوں کے چند اہم پہلو درج ذیل ہیں:

1. مشترکہ خاندان سے جوہری خاندان کی طرف رجحان
2. خواتین کی تعلیم اور ملازمت میں اضافہ
3. نوجوان نسل کی خودمختاری میں اضافہ
4. شہری زندگی کے اثرات

ان عوامل نے نہ صرف خاندانی ڈھانچے کو متاثر کیا بلکہ سماجی تعلقات اور اقدار کو بھی نئی شکل دی ہے۔

نوجوان نسل اور ثقافتی شناخت:

اکیسویں صدی کی نوجوان نسل عالمی ثقافت اور جدید ٹکنالوجی سے سب سے زیادہ متاثر ہوئی ہے۔ انٹرنیٹ اور سوشل میڈیا کے ذریعے نوجوان نسل کو دنیا کے مختلف معاشروں اور ثقافتوں تک رسائی

حاصل ہوگئی ہے۔اس کے نتیجے میں ان کی ثقافتی شناخت میں بھی تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں۔عالمگیریت کے دور میں نوجوان نسل ایک ایسی ثقافتی فضا میں پروان چڑھ رہی ہے، جہاں مقامی اور عالمی ثقافتیں ایک دوسرے کے ساتھ مل رہی ہیں۔اس عمل کے نتیجے میں بعض اوقات ثقافتی ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے جب کہ بعض صورتوں میں ثقافتی کشمکش بھی دیکھنے میں آتی ہے۔جدید ہندوستانی نوجوان ایک ایسے دور میں زندگی گزار رہا ہے، جہاں روایتی اقدار اور جدید عالمی ثقافت کے درمیان توازن قائم کرنا ایک اہم مسئلہ بن چکا ہے۔

اس صورت حال نے نوجوان نسل کی شناخت، طرز زندگی اور سماجی رویوں کو گہرے طور پر متاثر کیا ہے۔مثال کے طور پر لباس، موسیقی، تفریح اور زبان کے استعمال میں عالمی ثقافت کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں۔

زبان، ادب اور ثقافتی اظہار پر ٹکنالوجی کے اثرات:

جدید ٹیکنالوجی نے زبان اور ادب کے اظہار کے طریقوں کو بھی نمایاں طور پر متاثر کیا ہے۔ ڈِجیٹل میڈیا کے فروغ کے نتیجے میں ادب کی تخلیق، اشاعت اور مطالعہ کے نئے ذرائع سامنے آئے ہیں۔ انٹرنیٹ اور سوشل میڈیا کے ذریعے ادیب اور شاعر اپنی تخلیقات کو فوری طور پر قارئین تک پہنچا سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ آن لائن رسائل، بلاگز اور ادبی ویب سائٹس نے ادب کی ترویج میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

اردو ادب میں بھی ان تبدیلیوں کے اثرات واضح طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔جدید اردو ناول میں شہری زندگی، ٹکنالوجی، شناخت اور ثقافتی کشمکش جیسے موضوعات نمایاں ہو گئے ہیں۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اکیسویں صدی میں عالمگیریت، صارفیت اور ٹکنالوجی نے ہندوستانی معاشرے اور ثقافت کو گہرے طور پر متاثر کیا ہے۔معاشی اصلاحات کے نتیجے میں ہندوستان عالمی معیشت کا اہم حصہ بن چکا ہے اور جدید ٹکنالوجی نے سماجی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو تبدیل کر دیا ہے۔صارفیت کے فروغ نے شہری معاشرے کے طرز زندگی کو متاثر کیا ہے جب کہ ٹکنالوجی کے پھیلاؤ نے معلومات تک رسائی کو آسان بنا دیا ہے۔اس کے ساتھ ساتھ خاندانی نظام، ثقافتی شناخت اور ادبی اظہار کے طریقوں میں بھی نمایاں تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔

ان تمام تبدیلیوں کا اثر ہندوستانی ادب، خصوصاً اردو ناول پر بھی پڑا ہے۔جدید اردو ناول نگار

اپنے عہد کے سماجی، ثقافتی اور سیاسی مسائل کے ساتھ ساتھ سماجی تبدیلیوں اور ثقافتی کشمکش کو بھی اپنے ناولوں میں پیش کر رہے ہیں۔ عصر حاضر کے ناولوں میں شہروں کی جدید طرز زندگی، دیہات سے شہر کی طرف ہجرت، ثقافتی شناخت کا مسئلہ، عالمی ثقافت، سماجی اور معاشی عدم مساوات، ٹکنالوجی اور جدید میڈیا وغیرہ موضوعات نمایاں طور پر سامنے آئے ہیں۔ یہ موضوعات اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اردو ناول نگار معاصر ہندوستانی معاشرے میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کو گہرائی سے محسوس کر رہے ہیں اور انھیں اپنی تخلیقات میں پیش کر رہے ہیں۔ ان تمام تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اردو ناول نگار فرقہ پرستی، دہشت گردی، بدعنوانی، سیاسی لیڈروں کی بدکرداری، سیاست اور مافیا کی ملی بھگت، اعلیٰ سماجی اور انسانی اقدار کا زوال، عام آدمی کی بے بسی، غربت، مشترکہ خاندان کا بکھرتا شیرازہ، انسانی رشتوں کا ٹوٹنا، غریبوں اور کمزوروں کا استحصال، فرقہ وارانہ فسادات، مغربی سامراجی طاقتوں کے مکڑ جال میں پھنسے تیسری دنیا کے ممالک، صارفیت (جس نے انسان کو بازار کی جنس بنا دیا ہے)، عالمگیریت یا گلوبلائزیشن (جس کی آڑ میں پوری دنیا کو مغربی کلچر کے رنگ میں رنگنے کی کوشش جاری ہے)، آزادیٔ نسواں کے نام پر عورتوں کا استحصال، مذہبی اقلیتوں خصوصاً مسلمانوں کے خلاف منصوبہ بند سازشیں، ان کی معیشت کو تباہ اور تشخص کو ختم کرنے کی کوششیں، Ghettoisation، ملازمتوں اور تعلیمی اداروں میں ان کے ساتھ امتیازی سلوک، مسئلۂ کشمیر وغیرہ ایسے مسائل ہیں جن سے ہندوستانی عوام خصوصاً مسلمان بالواسطہ یا بلا واسطہ متاثر ہوئے ہیں یا ہو رہے ہیں۔ اس صدی کے ابتدائی برسوں میں دو ایسے سانحے ہوئے جن کے دوررس نتائج نکلے اور ان دونوں کی زد میں مسلمان آئے۔ پہلا سانحہ 11 ستمبر 2001 کا ہے جب امریکہ کے ورلڈ ٹریڈ سنٹر کے ٹوین ٹاورس دہشت گردانہ حملے میں گرائے گئے اور دوسرا سانحہ مارچ 2002 میں گجرات کے فرقہ وارانہ فسادات ہیں جنھیں مسلمانوں کی نسل کشی کی کوشش سے موسوم کیا گیا۔ 11 ستمبر کے بعد مسلمان پوری دنیا میں دہشت گرد قرار پائے اور ہر جگہ انھیں شک کی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ حقیقت یہ ہے کہ آج تک ثابت نہیں ہو سکا کہ 11 ستمبر کے حملے کا اصل مجرم کون ہے لیکن امریکہ اور اس کے حواریوں کے ذریعے صدام حسین، اسامہ بن لادن اور کرنل قذافی کے ساتھ ساتھ لاکھوں بے قصور افراد کو مارا جا چکا ہے۔ افغانستان، عراق، لیبیا، شام، فلسطین سے لے کر ایران تک یہ سلسلہ جاری ہے۔

اکیسویں صدی کے ناول نگاروں میں جوگندر پال، ساجدہ زیدی، عبدالصمد، صلاح الدین

پرویز، شوکت حیات، سید محمد اشرف، ذکیہ مشہدی، نورالحسنین، حسین الحق، شمس الرحمٰن فاروقی، شفق، مشرف عالم ذوقی، طارق چھتاری، غضنفر، پیغام آفاقی، علی امام نقوی، شموئل احمد، محسن خان، صدیق عالم، رحمٰن عباس، ترنم ریاض، صدیق عالم، خالد جاوید، ثروت خان، صادقہ نواب سحر، شائستہ فاخری اور محمد علیم کے نام خاصے نمایاں ہیں۔

گزشتہ بیس پچیس برسوں کے درمیان لکھے گئے ناولوں پر نظر ڈالیں تو پتا چلتا ہے کہ اس عرصے میں مختلف اردو ناول نگاروں نے ان تمام مسائل کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ جوگندر پال کا پار پرے، ساجدہ زیدی کا مٹی کے حرم، علی امام نقوی کا بساط، محمد علیم کا میرے نالوں کی گم شدہ آواز، صلاح الدین پرویز کا دی وار جرنلس، عبدالصمد کے ناول مہاساگر، دھمک، شفق کے ناول بادل، کابوس، کشمیری لال ذاکر کا اگنی پریکشا، مشرف عالم ذوقی کے ناول پوکے مان کی دنیا، پروفیسر ایس کی عجیب داستان وایا سونامی، ذبح، غضنفر کے ناول دویہ بانی، وش منتھن، شوراب، مانجھی، ذکیہ مشہدی کا بُلہا کیہہ جاناں میں کون، سید محمد اشرف کا آخری سواریاں، نورالحسنین کے ناول ایوانوں کے خوابیدہ چراغ، چاند ہم سے باتیں کرتا ہے، تلک الایام، محسن خاں کا اللہ میاں کا کارخانہ، طارق چھتاری کا آسمان منزل، صدیق عالم کا چینی کوٹھی وغیرہ اس ضمن میں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

جوگندر پال نے اپنے ناول 'پار پرے' میں ہندوستانی تاریخ وتہذیب اور سیاسی منظرنامے کو نہایت خوبی سے سمیٹا ہے۔ اس میں کالا پانی کے نام سے مشہور انڈمان نکوبار کے سیلولر جیل کے قیدی رہائی کے بعد بھی اپنی محبت، انسان دوستی اور بھائی چارے کے رشتے کو برقرار رکھتے ہوئے اپنی بقیہ زندگی بھی وہیں ایک ساتھ گزارنے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ ان کی بنائی اس دنیا میں نفرت، عداوت اور تعصب کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ لیکن اچانک قومی سیاست میں فرقہ واریت کے بڑھتے طوفان کے اثرات وہاں کے لوگوں کی پرسکون زندگی پر بھی پڑتے ہیں۔ بعض فرقہ پرست عناصر انھیں مذہب کے نام پر بانٹنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ان کی یہ کوشش کامیاب نہیں ہو پاتی۔ یہ مثالی معاشرہ ان لوگوں کا بنایا ہوا ہے جو دنیا کی نظروں میں مجرم ہیں۔ یہ ہمارے مہذب معاشرے پر ایک بلیغ طنز ہے۔

ساجدہ زیدی کے ناول 'مٹی کے حرم' میں تقسیم کے سانحے، یاد ماضی، خواب اور شکستِ خواب، زندگی کی تلخ حقیقتوں، وقت کے جبر اور بے بسی ومحرومی کو موضوع بنایا گیا ہے۔

ذکیہ مشہدی کا ناول 'بلھا کیہہ جاناں میں کون' دومختلف مذاہب سے تعلق رکھنے والے مہذب، اعلیٰ تعلیم یافتہ اور روشن خیال والدین اوران کے ذہین اور حساس بیٹے کی تثلیث پر مبنی کہانی ہے، جس میں ماں اور باپ دو الگ الگ مذاہب سے تعلق رکھتے ہیں اور بیٹا کسی تیسرے مذہب کی لڑکی کو پسند کرتا ہے۔ اس کی زندگی اپنی شناخت، مذہب اور رسم و رواج کے تانے بانے میں الجھی ہوئی ہے۔ بلھا کیہہ جاناں میں کون صرف ایک فرد کی یادوں پر مبنی جذباتی اور ذہنی کش مکش کی کہانی نہیں ہے بلکہ عالمی سطح پر مذاہب، تاریخ اور سیاست کے پیدا کردہ حالات میں الجھے ایک انسان کی کتھا بھی ہے جو قاری کو دعوت فکر دیتی ہے۔ ہم یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ مذاہب آدمی کو انسان بنانے کی بجائے کس طرح ہر دور میں انسانوں کے درمیان غیریت اور منافرت پیدا کرنے کا ذریعہ بنتے رہے ہیں۔ اس ناول کا مرکزی موضوع مذہبی ہم آہنگی ہے۔ اس ناول کے تمام کردار عقیدے کی تبلیغ سے پیدا ہونے والے بحران کا شکار ہیں۔ ناول میں ایک ایسے ہندو خاندان کی تصویر کشی کی گئی ہے جس میں ایک مسلم لڑکی بیاہ کر لائی جاتی ہے۔ لیکن آپسی تعلق میں مذہب آڑے آجاتا ہے اور اس کا خمیازہ اولاد یعنی ہرش سارہ کو بھگتنا پڑتا ہے۔ وہ خود ایک یہودی لڑکی کے عشق میں مبتلا ہو جاتا ہے جو تہذیبی و ثقافتی مطالعے کے ایک پروجیکٹ کے تحت اسرائیل سے ہندوستان آئی ہے۔ اس ناول میں مذہب اور عقیدے پر عمدہ انداز میں بحث کی گئی ہے۔ اس میں مشرقی معاشرے کے رسم و رواج اور ان کے اثرات، بین المذاہب شادی کے مسائل، ہندو سماج میں طلاق کا مسئلہ، عصر حاضر کی تانیثی آواز وغیرہ مختلف موضوعات کو عمدہ انداز میں سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔

عبد الصمد نے اپنے ناولوں 'مہاساگر' اور 'دھمک' میں ہندوستانی سیاست، ثقافت، معیشت اور اخلاقیات کے زوال کو موضوع بنایا ہے۔ 'مہاساگر' میں اس سیاسی وتہذیبی فضا کو مدنظر رکھا گیا ہے جس میں ماضی کی مشترکہ اقدار دم توڑ رہی ہیں اور ہر جگہ جہالت، حیوانیت، تنگ نظری، تعصب، سازش اور مکر و فریب کی بالا دستی قائم ہوتی جا رہی ہے۔ 'دھمک' میں سیاسی مافیاؤں کی شطرنجی چالوں، بدعنوانیوں، بداخلاقیوں اور طاقتور کے ذریعے کمزور کے استحصال کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اس ناول میں اس پس منظر سے بھی واقف کرایا گیا ہے جس میں گاؤں کے بھولے بھالے لڑکوں اور معصوم لڑکیوں کو ظلم و استحصال سے تنگ آکر مجبوراً ہتھیار اٹھانا پڑتا ہے۔ اس میں نکسلزم کے فروغ کے اسباب پر بھی خاطر خواہ روشنی ڈالی گئی

ہے۔ 'دھمک' میں راجا رام ایک ایسے کردار کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو ابتدا میں بے حد جوشیلا اور ایماندار نوجوان ہے۔ اپنے گاؤں کی سات لڑکیوں کی اجتماعی عصمت دری کے واقعے کے بعد اس کا غصہ آسمان پر ہے اور وہ گاؤں میں آئے منتری کی گاڑی میں گھس کر اس کے چہرے پر کالک پوت دیتا ہے۔ اس کے بعد وہ نکسلیوں کے زیر اثر آ جاتا ہے لیکن وہاں کچھ ایسے حالات پیدا ہوتے ہیں کہ اسے گاؤں چھوڑ کر بھاگنا پڑتا ہے۔ اور اب منتری اس کو اپنی پناہ میں لے لیتا ہے۔ اسے آہستہ آہستہ سیاسی داؤں پیچ سکھاتا ہے اور ایک ماہر سیاست داں بنا دیتا ہے۔ بعد میں وہ منتری بھی بنتا ہے۔ منتری بننے کے بعد اس میں بھی وہ تمام خرابیاں اور بدکرداریاں پیدا ہو جاتی ہیں جو آج کے سیاسی لیڈروں کا وطیرہ ہے۔ آخر میں حالات بدلتے ہیں اور نئے وزیر اعلیٰ کے آنے کے بعد اس کی وزارت چلی جاتی ہے۔ اب وہ خود احتسابی پر مجبور ہوتا ہے۔ گھور آتم منتھن کے بعد وہ طے کرتا ہے کہ اب نئے سرے سے اپنے گاؤں کے لوگوں کی ترقی و خوش حالی کے لیے کام کرے گا۔

عبدالصمد نے اپنے ناول 'کشکول' میں بھکاریوں کی زندگی کو موضوع بنایا ہے۔ مصنف نے اس ناول میں پورے سماج کو کشکول زدہ قرار دیا ہے اور مہذب معاشرے کے افراد جو بھکاریوں کو حقارت آمیز نگاہ سے دیکھتے ہیں انھیں خود احتسابی پر مجبور کر دیا ہے۔ 'کشکول' کووڈ 19 وبا کے تناظر میں لکھا گیا ہے۔ انسانی زندگی کی تاریخ کا شاید سب سے زیادہ بھیانک، مشکل، صبر آزما اور الم ناک دور ـــ جب انسان بالکل بے دست و پا ہو کر رہ گیا تھا۔ پے در پے اموات ہو رہی تھیں۔ کوئی کسی کا پرسانِ حال نہیں تھا۔ ہر طرف افراتفری اور بھاگ دوڑ مچی تھی۔ دنیا کے بیشتر حصوں میں قیامت صغریٰ کا منظر تھا۔ جس شخص کی رپورٹ مثبت آ جاتی تھی اس کے گھر میں کہرام مچ جاتا تھا اور افراد خانہ اس کی زندگی سے مایوس ہو جاتے تھے۔ سرکاری مشینری بے دست و پا نظر آ رہی تھی۔ اسپتال مریضوں سے بھرے پڑے تھے اور ان کی انتظامیہ کے افراد مریضوں کے گھر والوں کو کووڈ کے نام پر لوٹ رہے تھے۔ علاج و معالجہ کی سہولتوں کا اس قدر فقدان تھا کہ بڑی تعداد میں لوگ آکسیجن کی بروقت دستیابی نہ ہونے کی وجہ سے موت کا شکار ہو رہے تھے۔ اس صورت حال میں لوگ اسپتال جانے سے ڈرنے لگے تھے۔ وہ شفا خانے کی بجائے اپنے گھر میں مرنے کو ترجیح دے رہے تھے کہ آخری وقت میں کم از کم اپنے لوگ تو نظروں کے سامنے رہیں۔

اس سنگین صورت حال میں گھروں کا ماحول بھی بالکل بدل گیا تھا۔ ہر شخص کو اپنی زندگی عزیز

تھی۔ چناں چہ انسانی رشتے بے معنی ہو کر رہ گئے تھے۔ اپنی اولاد کے آرام اور سکون کے لیے خون پسینہ ایک کرنے والے والدین وبا کی زد میں آ کر اپنے ہی گھر میں اجنبی اور بوجھ بن گئے تھے اور ان کا کوئی پرسانِ حال نہیں تھا۔ افسوس ناک امر یہ تھا کہ مُردوں کو موت کے بعد عزیز و اقارب کا کاندھا بھی نصیب نہیں ہوتا تھا۔ انھیں گاڑیوں کے ذریعے قبرستان لے جایا جاتا اور کرین کی مدد سے قبر میں اتار دیا جاتا تھا۔

راشد حسین اور ٹھیکیدار صاحب ایسے ہی بدنصیب لوگوں میں تھے جو وبا کا شکار ہوئے اور انھیں گھر کے باہر ایک کمرے میں چھوڑ دیا گیا اور ان کی دیکھ بھال ملازموں کے ذمے چھوڑ دی گئی۔ راشد حسین جن کا شمار ان کے علاقے کے بے حد متمول اور اہم شخصیات میں ہوتا تھا، وہ جب بیمار پڑے تو ان کی حالت ملاحظہ کیجیے۔

> ''جانتے ہیں موذن صاحب، ان بچوں کے لیے میں نے کیا کیا کیا—؟ دن کو دن نہیں، رات کو رات نہیں سمجھا، سونے کے چمچے سے انھیں نوالہ کھلانے کے لیے جان توڑ محنت کی، ہر طرح کے جھوٹ بولے، قسم قسم کی بے ایمانیاں کیں، بے شمار لوگوں کو دھوکہ دیا— کس لیے صرف اس لیے کہ میرے پاس پشتہا پشت کے لیے جائیداد اور دولت کا ایک ڈھیر لگ جائے۔ آج شہر ہی نہیں، صوبے کے امیر کبیر خاندانوں میں ہمارا شمار ہوتا ہے۔ انھیں ہر طرح کے عیش و آرام میسر ہیں، انھیں کیا، ان کے بال بچوں کو بھی اپنے مستقبل کے لیے کچھ نہیں سوچنا، مگر انھوں نے بدلے میں مجھے کیا دیا—؟ اپنے ہی گھر میں، میرے ہی بنائے ہوئے گھر میں مجھے اجنبی بنا کے رکھ دیا۔ اب وہ مرتے مرتے بھی میرے پاس نہیں آئیں گے کیوں کہ انھیں بیماری لگ جانے کا ہمیشہ خطرہ رہے گا۔ وہ میری لاش کو بھی نہیں چھوئیں گے، میرا کفن دفن بھی نہیں کریں گے، ہاں بیشک، ان سب کے لیے وہ پیسے ضرور پھینکیں گے، جو دراصل میری ہی گاڑھی کمائی ہوگی۔ یہ ہے دنیا موذن صاحب!''۔[1]

راشد حسین کی یہ پیشن گوئی بالکل درست ثابت ہوئی اور ان کی توقع کے عین مطابق ان کے بال بچے ان کے آخری وقت میں ان کے قریب نہیں آئے۔ ان کے بیٹوں نے لاوارث لاشوں کو ٹھکانے

لگانے کے لیے جو انجمن بنی تھی، اسے اطلاع دی۔ وہ لوگ بیماری سے حفاظت کے کپڑے (PPE Kit) اور دوسری احتیاطی تدابیر کے ساتھ آئے اور راشد حسین کو نہایت خاموشی سے گورغریباں میں دفن کردیا گیا۔

ایک طرف تو یہ صورت حال تھی جس سے آسودہ حال گھرانوں کے لوگ نبرد آزما تھے لیکن دوسری طرف غریبوں اور مزدوروں کے حالات مزید ناگفتہ بہ تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو محنت مزدوری کر کے اپنا اور اپنے گھر والوں کا پیٹ پالتے تھے۔ کام دھندا بند ہوا تو انھیں دو وقت کی روٹی کے لالے پڑ گئے۔ غریب اور محنت کش طبقہ دوہری مار جھیل رہا تھا۔ اس کے پاس نہ کھانے کے لیے غذا تھی اور نہ علاج کے لیے پیسہ۔ اس میں سب سے مشکل وقت ان بھکاریوں کے لیے تھا جن کی زندگی کا دارومدار دوسروں سے ملنے والے صدقے اور خیرات پر تھا۔

'کشکول' میں عبدالصمد نے پورے معاشرے کو بھکاریوں کی نظر سے دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی ہے۔ ہندوستانی سماج میں بھیک کا مسئلہ، سماج کے لوگوں کے تئیں بھکاریوں کی سوچ، ذات پات اور مذہبی امتیاز سے بالاتر بھکاری، اچھی کمائی والی جگہوں پر دبنگ قسم کے بھکاریوں کی اجارہ داری وغیرہ سے بہ خوبی واقف کرایا ہے۔ اس ناول میں بھکاریوں کی حقیقی تصویریں ملتی ہیں۔

اس ناول میں ہمارا پورا معاشرہ اپنی تمام تر اچھائیوں اور برائیوں کے ساتھ منعکس ہوا ہے۔ کورونا وبا کے ذریعے ہونے والی تباہی، انسانی جانوں کا اتلاف، ہر طرف لاک ڈاؤن، مذہبی مقامات تک میں تالا بندی، وبا کا خوف اور اس سے متعلق پھیلنے والی افواہیں، ہزار ہزار کلومیٹر کا پیدل سفر کر کے اپنے وطن پہنچنے والے مزدور، کھانے کو ترستے لوگ، ان کی مدد کے لیے آگے آنے والے صاحبان خیر، بے گھر افراد کے مسائل، مہنگا علاج، اسپتالوں کے عملے کی لوٹ کھسوٹ، انسانی اعضا کی فروخت کا کاروبار، وبا سے مرنے والوں کے کفن دفن کا مسئلہ، آخری رسوم سے محروم کووڈ مہلوکین، امیروں اور غریبوں کے الگ قبرستان، شک اور عدم اعتماد کی فضا، وبا اور سماجی نظام کا بکھرتا تانابانا— غرض کووڈ کی وبا کے زمانے میں ہمارا ملک اور معاشرہ جس ابتر صورت حال کا شکار تھا اس کی حقیقی عکاسی ناول نگار نے 'کشکول' میں کی ہے۔ ہمارے سماج کا شاید ہی کوئی ایسا پہلو رہا ہو جو ناول نگار کی پارکھی نظروں سے اوجھل رہا ہو اور جسے اس ناول میں اجاگر نہ کیا گیا ہو۔

ناول نگار نے 'کشکول' میں سرکاری عملے کی ناکارکردگی اور اسپتالوں اور دیگر متعلقہ ایجنسیوں اور افراد کے ذریعے 'آپدا کو اوسر' میں بدلنے والی ذہنیت کی بھی قلعی کھولی ہے۔ ہر طرف سے مایوس ہو کر مذہب میں پناہ لینے والے افراد، قرآن خوانی، صدقہ، خیرات، نذرانہ دے کر اور بھکاریوں کو کھانا کھلا کر اپنے اور اپنے گھر والوں کو وبا سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرنے والے افراد بھی اس ناول کے کردار بنے ہیں۔

ناول میں راجو چاچا اور شبراتی کے مرکزی قصے کے ساتھ ٹھیکیدار صاحب اور راشد حسین کی زندگی کی کہانی بھی چلتی ہے۔ یہ دونوں دولت مند اور علاقے کے بااثر لوگ ہیں لیکن جب وبا سے متاثر ہوتے ہیں تو ان کے گھر والے انھیں بے یار و مددگار چھوڑ دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کی موت کے بعد آخری رسوم بھی کرائے پر بلائے گئے لوگ انجام دیتے ہیں۔ راجو چاچا مہذب سماج کی اس صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

> ''ان کے قدم اب زمین پر نہیں رہے، اکھڑ گئے ہیں اور اب ان کا جمنا بہت مشکل ہے۔ ان کے سارے بھرم ٹوٹ گئے، ان کے رشتوں کی دیوار ڈھے گئی''۔2

> ''... یہ لوگ ہمیں تو بہت حقارت سے دیکھتے تھے۔ کبھی غلطی سے ہم ان سے چھو بھی گئے تو اس طرح اچھلتے جیسے انھیں کرنٹ لگ گیا ہو اور گالیوں اور دھتکار کی تو پوچھو بھی مت۔ مگر جب ضرورت پڑی تو بھیک بھی کھانے پر مجبور ہو گئے، پہلے بھیک ان کے لیے حرام تھی، اب حلال ہو گئی...''۔3

اپنے ساتھی بھکاریوں کے بارے میں راجو کہتا ہے کہ:

> ''ہمیں دیکھو، اتنی بڑی بیماری آ گئی، پوری دنیا اس کی لپیٹ میں آ گئی، سارا کچھ اتھل پتھل ہو گیا، ساری دنیا کا نظام بدل گیا، جو سماج رائج تھا، وہ کہاں غائب ہوا، کچھ پتہ نہیں، اور ہمیں کوئی فرق نہیں پڑا۔ نہ ہم ان کی طرح بیمار پڑے، نہ ہمارا علاج ہوا، نہ کسی نے اس انداز میں ہماری فکر کی۔ جس طرح پہلے بیمار پڑتے تھے، اب بھی پڑتے ہیں، پہلے بھی موت آتی تھی، اب بھی آتی ہے، اس میں نیا کیا ہے...؟''۔4

یہ ناول ایک ایسا آئینہ ہے جس میں ہم اپنے عصری سماج کی حقیقی شبیہ دیکھ سکتے ہیں۔ ناول 'کشکول' کورونا وبا کے زمانے کی تباہ کاریوں، انسانی رشتوں کی پامالی، عدم اعتماد، انسانی اقدار کے زوال، اربابِ اقتدار کی نااہلی، مفاد پرستوں کی لوٹ کھسوٹ اور دیگر لاتعداد مسائل کی ایک ایسی دستاویز کی صورت اختیار کر گیا ہے جس سے ہمارا پورا معاشرہ دست و گریباں ہے۔

علی امام نقوی کے ناول 'بساط' میں مسئلۂ کشمیر کے تناظر میں فرقہ واریت، تشدد اور حیوانیت کے ناسور کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اس میں اقلیتوں کی نفسیات پر موثر انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ ناول میں کشمیر کا مسئلہ براہ راست پیش نہیں کیا گیا ہے لیکن اس صورتِ حال کو بار بار سامنے لا کر اس کے ذریعے ملک کی موجودہ سماجی فضا میں مسلمان گھرانوں کے مسائل اور ان کی سوچ سے واقف کرانے کی کوشش کی گئی ہے۔ نیز یہ بھی بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ کشمیر مسئلے کے حوالے سے ہندوستان کے تمام مسلمانوں کو دیکھنے کے کیا زاویے ہیں اور خود مسلمان اس مسئلے کے کن کن پہلوؤں کی ترجمانی کس کس طرح کرتے ہیں۔ ایک اقتباس ملاحظہ کیجیے:

> ''ہندو رہنماؤں اور دانشوروں نے کھلم کھلا یہ کہنا شروع کر دیا کہ ہندوؤں کی یادداشت میں یہ بات محفوظ ہے کہ کسی زمانے میں سناتن دھرم افغانستان تک پھیلا ہوا تھا۔ دھرت راشٹر کی بیوی گندھاری افغان تھی''۔5

ایک اور جملہ ملاحظہ کیجیے جس میں وہ صورت حال واضح کی گئی ہے جس میں بمبئی میں مذہب اور فرقے کی بنیاد پر فلیٹ فروخت کیے جاتے ہیں:

> ''ہندو ہندو سماج میں رہنا کیوں پسند کرتا ہے اور مسلمان غیر مسلم علاقوں میں کیوں منتقل نہیں ہوتا۔ بمبئی میں کرافورڈ مارکیٹ سے لے کر بھائیکلہ تک مسلمان ہی زیادہ آباد ہیں۔ بھائیکلہ سے آگے ہندو ہی ہندو ہیں''۔6

شفق نے اپنے ناول 'بادل' میں 11 ستمبر کے حملے کے بعد عالمی سطح پر مسلمانوں کے تئیں تعصب اور امتیاز کی فضا اور شدت پسندی کو سمیٹنے کی کوشش کی ہے۔ اس میں ایک مخصوص فرقے کے حوالے سے پوری دنیا میں جس طرح کی ذہنیت فروغ پا رہی ہے اس فضا کی ہولناکی اور اس تناظر میں مسلمانوں کی نفسیاتی و فکری الجھنوں اور اندیشوں کی ترجمانی حقیقی انداز میں کی گئی ہے۔

غضنفر نے اپنے ہر ناول میں ایک نئے مسئلے کو موضوع بنایا ہے۔ 'دویہ بانی' میں انھوں نے ہمارے معاشرے میں موجود ذات پات اور اونچ نیچ کی خرابیوں کو پیش کیا ہے۔ کس طرح ایک دلت کے ساتھ سماج میں ظلم و ناانصافی روا رکھی جاتی ہے اور اس کے جائز حقوق بھی نہیں دیے جاتے، اس کی بہو اور بیٹی کی آبرو بھی محفوظ نہیں ہے، یہ پوری صورت حال اس میں واضح کی گئی ہے۔ حالت یہ ہے کہ ماضی میں جب کسی اچھوت کے کان میں سنسکرت کے اشلوک چلے جاتے تھے تو اس کے کان میں پگھلا ہوا سیسہ ڈال دیا جاتا تھا۔ 'وش منتھن' میں وہ صورت حال واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے جس میں ہندوستان میں فرقہ واریت کو بڑھاوا مل رہا ہے۔ ناول کے مرکزی کردار کامران کے والد لڈن علی خاں ہند۔ پاک جنگ میں بطور فوجی اپنی ایک ٹانگ گنوا چکے ہیں۔ اس کے باوجود انھیں اور ان کے گھر والوں کو گاؤں کے فرقہ پرست افراد 'باہری' اور ملک کا غدار کہتے ہیں۔ مسلمان ہونے کی وجہ سے انھیں قدم قدم پر پریشانیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ کہیں نوکریوں میں ان کے ساتھ امتیاز برتا جاتا ہے تو کہیں ان کی املاک تباہ کی جاتی ہیں۔ ناول میں دینو (دنیش کمار شرما) جیسے کردار اندھیرے میں روشنی کی لکیر بن کر سامنے آتے ہیں۔ انسان کو اس کی ذات یا مذہب کی بجائے اس کے اعمال اور کردار کی بنیاد پر پسند یا ناپسند کرتا ہے۔

شبر امام نے 'جب گاؤں جاگے' میں گاؤوں میں آنے والی سماجی، سیاسی، اخلاقی اور معاشرتی تبدیلیوں کا نقشہ کھینچا ہے۔ رمضان پور گاؤں کے انور حسین کا بیٹا ریاض جو آئی اے ایس بن جاتا ہے اور اودھ بہاری پرشاد کا بیٹا سندر پڑھ لکھ کر ایگریکلچرل سائنٹسٹ ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں نوجوان مل کر گاؤں کی قسمت بدلنے کا فیصلہ کرتے ہیں اور سماج کے دبے کچلے لوگوں، مزدوروں، کسانوں اور دلتوں کے حالات بہتر بنانے کی کوشش شروع کرتے ہیں۔

مشرف عالم ذوقی کا یہ اختصاص رہا ہے کہ انھوں نے اپنے ناولوں اور افسانوں کے لیے ہمیشہ نئے نئے موضوعات کا انتخاب کیا ہے اور قاری کو ان سے نہ صرف روشناس کرایا ہے بلکہ اسے دعوت فکر بھی دی ہے۔ اپنے سماج اور ملک کے علاوہ بین الاقوامی حالات پر بھی ان کی گہری نظر تھی۔ استعماری اور سامراجی قوتوں کے ہتھ کنڈے سے وہ خوب واقف تھے اور انھیں معلوم تھا کہ پوری دنیا کو منڈی بنانے کے چکر میں مغرب کے امیر ممالک کس طرح کی سازشیں رچ رہے ہیں اور انسانی ذہن و فکر پر کس طرح غیر محسوس طور پر قبضہ کرتے جا رہے ہیں۔ ذوقی نے اپنے ناول 'پوکے مان کی دنیا' میں ایسی ہی صورت

حال کی عکاسی کی ہے۔عالمیت، ٹی وی چینلوں کی بھرمار، کمپیوٹر اور انٹرنیٹ نے جس طرح سے نئی نسل کے ذہن وفکر پر اپنا قبضہ جما لیا ہے اور اس کے جو منفی اثرات معاشرے پر مرتسم ہو رہے ہیں، اس کی بھرپور عکاسی اس ناول میں کی گئی ہے۔آج بیشتر والدین کے پاس اپنے بچوں کے لیے وقت نہیں ہے۔ زندگی کی بھاگ دوڑ، دفتر، کاروبار اور دیگر امور میں وہ اس قدر مصروف ہیں کہ انھیں پتا ہی نہیں کہ ان کے بچے کیا کر رہے ہیں اور ان کی زندگی کون سا رخ اختیار کر رہی ہے۔اس کا نتیجہ یہ ہے کہ سائبر عہد کے بچے نہ صرف عمر سے پہلے جوان ہو رہے ہیں بلکہ ان کے ہوش وحواس پر جنس غالب آتی جا رہی ہے۔آج کل بچے دھڑلے سے فحش فلمیں دیکھ رہے ہیں اور ایسی ویب سائٹس تک بے روک ٹوک ان کی رسائی ہے جوان میں جنسی ہیجان پیدا کر رہی ہیں۔ یہ صورت حال انھیں غیر اخلاقی حرکتوں اور جرائم کا ارتکاب کرنے پر مجبور کر رہی ہے۔ناول کا ایک اقتباس ملاحظہ کیجیے:

> ”بھارت میں بھی جیسے جیسے لوگ کمپیوٹر لٹریٹ ہوتے جا رہے ہیں، سائبر کرائم بڑھتا جا رہا ہے—فنانشیل ٹریفکنگ—پائریسی، ہیکنگ—سائبر ٹیررزم—پورنوگرافی اور سائبر اسٹاکنگ—یہ سب نئے نئے سائبر کرائم کی شکلیں ہیں۔
> ... دنیا بھر میں 60 ہزار سے بھی زیادہ ایسے سائٹس ہیں جو بچوں کو آن لائن پورنوگرافی سے تباہ کر رہے ہیں۔ان کا سب سے برا اثر معصوم بچوں پر پڑتا ہے جو جانے انجانے ایسے سائٹس کو کلک کر دیتے ہیں۔ پھر ان کا تجسس ایسے سائٹس کے لیے بڑھتا ہی جاتا ہے۔ظاہر ہے ایسے سائٹس بچوں کو Sexual Crime کی طرف اکساتے ہیں“۔7

پرانی سنسکرتی بدل رہی ہے۔ایک نئی سنسکرتی وجود میں آ رہی ہے جس کا جنم داتا سائبر ورلڈ اور صارفی سماج ہے۔ پوکے مان کارڈ سے کھیلنے، طرح طرح کے کارٹون دیکھنے اور ویب سائٹ پر فحش تصویریں دیکھنے والے بچوں سے ان کا بچپن چھن رہا ہے۔وہ گناہوں کی دلدل میں دھنستے جا رہے ہیں۔ انھیں بچانے کے لیے صرف نئی ٹکنالوجی، ملٹی نیشنل کمپنیوں، کنزیومر ورلڈ اور گلوبلائزیشن سے ہی پیچھا چھڑانے کی ضرورت نہیں ہے، ووٹ بینک کی سیاست کرنے والی سیاسی جماعتوں، خبروں کو سنسنی خیز بنانے کے چکر میں معصوم بچوں اور بے قصور افراد کی زندگی تباہ کرنے اور گھروں کو اجاڑنے والے ٹی وی

چینلوں اور بچوں کی تربیت پر توجہ دینے کی بجائے ہوٹلوں اور پارٹیوں میں اپنا وقت صرف کرنے والے والدین بھی کم خطاوار نہیں ہیں۔ نئے زمانے کے ان نئے مسائل سے نجات حاصل کرنے کے لیے پورے معاشرے کو آگے آنا ہوگا۔ والدین کی ذمہ داری اس میں سب سے زیادہ ہے۔ بچوں کا مستقبل بہتر بنانے کے لیے وہ دن رات محنت کرتے ہیں۔ پیسہ کمانے کی دھن میں وہ بھول جاتے ہیں کہ جن کے لیے اتنی محنت کر رہے ہیں اگر وہ غلط روی کا شکار ہو گئے تو یہ یہ دولت کسی کام کی نہیں ہوگی۔ ڈیڑھ سو سال پہلے ڈپٹی نذیر احمد نے معاشرتی اصلاح کے لیے سب سے پہلے گھر سے شروعات کرنے کی دعوت دی تھی۔ مشرف عالم ذوقی نے 'پو کے مان کی دنیا' کے ذریعے ہمیں ایک بار پھر تربیت اولاد اور معاشرے کی اصلاح کی ضرورت پر توجہ دینے کی ترغیب دی ہے۔ نئی ٹکنالوجی کے دانش مندانہ استعمال پر انھوں نے زور دیا ہے تاکہ ہماری معاشرتی قدریں زوال پذیر نہ ہوں اور سماج بے راہ روی اور بداخلاقی سے محفوظ رہے۔

ذوقی کے ناول 'ذبح' میں نچلے طبقے کے مسلم گھرانوں میں آرہی تبدیلی آشکار کی گئی ہے۔ اس ناول کا آغاز ہندوستان کی موجودہ سیاسی صورت حال سے ہوتا ہے۔ یہ ناول چودھریوں کے گھروں میں پانی بھرنے والے بہشتی عبدل اور اس کے خاندان کی الم ناک تصویر پیش کرتا ہے۔ عبدل تو راضی بہ رضا قسم کا انسان ہے لیکن اس کا بیٹا حالات کے جبر کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اسی لیے وہ اپنا آبائی پیشہ چھوڑ کر رکشہ چلانا شروع کر دیتا ہے۔ چودھری کا بیٹا جب اسے یہ کام چھوڑ کر حویلی آنے کی دعوت دیتا ہے تو وہ جواب دیتا ہے:

''منا بابو... اب ذبح نہیں ہونا ہے مجھے... ابا کی طرح... ابا مرے نہیں، سیدھے جانور کی طرح ذبح ہو گئے۔ آسانی سے''۔

''ہاں ہم تیار نہیں ہیں... اس طرح... ذبح ہونے کے لیے''۔ 8

کشمیری لال ذاکر نے 'اگنی پریکشا' میں قدروں کے زوال اور ہمارے معاشرے میں بزرگوں کی کم ہوتی اہمیت اور قدر و منزلت کا مسئلہ اٹھایا ہے۔ امریش بینرجی اپنے اکلوتے بیٹے سبودھ اور بہو سیتا سانیال کے ساتھ رہتا ہے۔ سبودھ اور سیتا ایک بینک میں ملازم ہیں۔ سبودھ اپنے باپ کا بے حد احترام کرتا ہے۔ لیکن سیتا اسے دھیرے دھیرے اپنے بس میں کرتی جاتی ہے۔ وہ سبودھ کو ورغلاتی ہے:

''دنیا بہت آگے بڑھ گئی ہے سبودھ۔ زندگی کے تقاضے بہت تیزی سے بدلتے

جا رہے ہیں۔سوشل سسٹم کا ڈھانچا چرمرا رہا ہے۔رشتوں کی ویلیوز بدل رہی ہیں۔تم بھی اپنے آپ کو بدلنے کی کوشش کرو۔تمھارے فادر اور تمھارے بیچ پچاس سال سے زیادہ کا فاصلہ ہے۔پاؤں چھونا اور سر جھکا کر بات کرنا احساس کمتری کا سمبل ہے۔تم اب کمزور نہیں ہو،انڈیپنڈنٹ ہو۔اب پتا کی انگلی پکڑ کر چلنا بند کر دو''۔9

پھر ایک وقت آتا ہے کہ سبودھ اور سیتا کلکتہ سے اپنا تبادلہ چنڈی گڑھ کرا لیتے ہیں۔باپ تنہائی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔کچھ دنوں کے بعد سبودھ باپ کو چنڈی گڑھ لے جاتا ہے لیکن وہاں بھی اس کی بیوی کچھ ایسی حرکتیں کرتی ہے کہ امریش بینرجی پھر کلکتہ واپس آ کر تنہائی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

'دی وار جرنلس' میں صلاح الدین پرویز نے امنِ عالم کو درپیش خطرات کو موضوع بنایا ہے۔ ناول کا تانا بانا عراق،افغانستان،اور پاکستان کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں رونما ہونے والے مختلف حادثات و واقعات سے بُنا گیا ہے۔اس میں اس دور کی مختلف سیاسی شخصیات مثلاً جارج ڈبلیو بش،ٹونی بلیئر،پرویز مشرف،صدام حسین،اسامہ بن لادن اور ملا عمر کو کردار کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔داستانوی اسلوب میں لکھے گئے اس ناول کا ایک اہم کردار شہزاد ہے جو موجودہ حالات پر نہایت بے باک اور بے خوف تبصرہ کرتا ہے۔اس ناول میں 11 ستمبر 2001 کا ورلڈ ٹریڈ سنٹر پر حملہ،گجرات فسادات اور پارلیمنٹ پر دہشت گردانہ حملہ وغیرہ مختلف واقعات موضوع بنے ہیں۔''دی وار جرنلس'' کے بارے میں پروفیسر گوپی چند نارنگ لکھتے ہیں:

''صلاح الدین پرویز کا ناول موجودہ عالمی معاشرے کے کرائسس میں گمشدہ مہابیانیوں کے وسیلے سے اپنے عہد کے ضمیر کی بازیافت میں مصروف ہے۔آج کے پردرد منظرنامے پر جب موت ارزاں اور انسان گراں ہے،یہ تخلیقی آتما کی اتھاہ پیڑا،اور کراہ کا استعارہ ہے۔ناول کا پہلا حصہ عراق اور گجرات کے واقعات کے تناظر میں اس عہد کی ان تمام دہشت گردانہ چیرہ دستیوں کی جانب نگراں ہے جو عالمی سطح پر صداقت،جبر اور دہشت کے علامیوں کی تفصیل سمیٹے

ہوئے ہے''۔10؎

'دی وار جرنلس' میں امریکہ کے دوہرے رویے کی سخت مذمت کی گئی ہے۔ وہ ایک طرف عراق، ایران، افغانستان اور لیبیا پر دہشت گردی کے الزام میں فوجی کارروائی کرتا ہے اور دوسری طرف دہشت گردی کے محور اسرائیل کی پشت پناہی کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتا۔ بلکہ حد تو یہ ہے کہ اسرائیل کی تمام تر جارحیت کو نظرانداز کرتے ہوئے امریکہ اس کے حق میں ویٹو کا بھی استعمال کرتا ہے اور اس کے خلاف سیکورٹی کونسل میں ایک قرارداد تک پاس نہیں ہونے دیتا۔ فلسطینی عوام گزشتہ نصف صدی سے زائد عرصے سے بے بسی اور کس مپرسی کے عالم میں جینے پر مجبور ہیں۔ ان کی زمین پر یہودیوں نے غاصبانہ قبضہ جما رکھا ہے، نہ ان کی جان محفوظ ہے، نہ مال اور نہ عزت و آبرو۔ اکثر و بیشتر اجتماعی قتل کی خبریں آتی ہیں لیکن امریکہ کے کان پر جوں نہیں رینگتی۔ لیکن وہ جوہری ہتھیاروں کو بہانہ بنا کر عراق پر حملہ کرتا ہے اور وہاں کی منتخب حکومت کے سربراہ کو موت کے گھاٹ اتار دیا جاتا ہے۔ پورے ملک کو بدامنی اور غیر یقینی کی دلدل میں پھنسا دیا جاتا ہے۔ دو کرداروں کی گفتگو ملاحظہ فرمائیے جس میں اس حقیقت کی قلعی کھولی گئی ہے:

''یہ صدام حسین کا ذاتی معاملہ ہے، اس کی اپنی زمین اور عوام کا معاملہ ہے۔ اس کی بیشتر عوام اس سے خوش ہے، تو پھر یہ جنگ کس لیے...، ایڈیٹ، امریکہ عراق کو گناہ سے نجات دلانا چاہتا ہے اور اس کی عوام کو سچی آزادی دینا چاہتا ہے''۔

''اگر امریکہ اتنا ہی سچا ہے تو پہلے وہ فلسطین کا مسئلہ حل کرے۔ بعد میں عراق کا...''۔

''... بات صدام حسین کے قتل یا عراق پر حملے کی نہیں ہے۔ بات ہے وہاں کے پٹرول اور معدنیات کی''۔11؎

ایک اور اقتباس ملاحظہ کیجیے جس میں امریکہ کی مکاری اور منافقت کا نہایت قبیح پہلو دیکھنے کو ملتا ہے:

''امریکہ کے طیارے پھر فضا میں گردش کر رہے ہیں۔ رپورٹروں اور فوٹو گرافروں کو پہلے ہی سمجھا دیا گیا ہے کہ جب امریکی فوج طیاروں سے فاقہ زدہ

افغانیوں کے لیے خوراک کے ڈبے پھینکے گی تو وہ ان سارے مناظر کو اپنے قیمتی ترین کیمروں میں قید کرلیں گے اور پھر یہ فلمیں دکھائی جائیں گی CNN اور دوسرے بڑے بڑے چینلوں پر، کہ امریکہ کو انسانی حقوق کا کتنا پاس ہے اور وہ انسانی حقوق کا کتنا بڑا علم بردار ہے... اب امریکی طیارے واپس لوٹ گئے ہیں اور زمینی امریکی فوجوں نے ان فاقہ زدہ لوگوں کے ہاتھوں سے خوراک کے ڈبے چھین لیے ہیں اور انھیں بھگا بھگا کر آخر ایک خاص مقام پر لاکر، قہقہوں کے شور میں ان کی پیٹھ میں سیکڑوں گولیاں داغ دی ہیں... اسامہ بن لادن اور ملا عمر کی تلاش جاری ہے''۔12؎

اس ناول میں امریکہ کے دوہرے رویے، جارحیت اور انسانیت سوز مظالم پر کھل کر لکھا گیا ہے۔اس میں وہاں کی معیشت، سیاست اور انتظامیہ پر یہودی لابی کی گرفت اور امریکہ کو کٹھ پتلی کی طرح اپنے اشاروں پر نچانے کی صورت حال بھی واضح کی گئی ہے۔ناول نگار نے مسلمانوں کے آپسی نفاق اور گروہ بندی پر بھی شدید وار کیا ہے:

''اب تمھارے یہاں کوئی مسلمان نہیں ہے۔اب یہ سنی ہیں،شیعہ ہیں، کُرد ہیں،حجازی ہیں،نجدی ہیں،سعودی ہیں،ایرانی ہیں،طورانی ہیں،افغانی ہیں، کویتی ہیں،عراقی ہیں،اور نہ جانے کیا کیا ہیں...''۔13؎

ہندوستان میں ملٹی نیشنل کمپنیوں کو تجارت کی اجازت دیے جانے کے بارے میں ناول میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے اسے ملاحظہ کیجیے:

بین الاقوامی سرمایہ کاروں کے لیے ہندوستان کی منڈی اب پوری طرح کھل گئی ہے... ایسٹ انڈیا کمپنی اسی طرح دبے پاؤں ہندوستان میں داخل ہوئی تھی اور ہم دوسو سال تک اس کے لیے جلیاں والا باغ بنے رہے تھے... اب نہ جانے کتنے یُگ تک ہم امریکہ کی غلامی میں 'جلیاں والا باغ' بنے رہیں گے''۔14؎

بابری مسجد کی شہادت پر ناول کا ایک کردار یوں اپنے ردعمل کا اظہار کرتا ہے:

''ہمیں مسجد کے ٹوٹنے کا کوئی غم نہیں ہے۔مسجدیں ٹوٹتی اور بنتی رہتی ہیں۔لیکن

بابری مسجد کا ڈھایا جانا ایک Symbolic Insult تھی، جس کا مقصد ایک مخصوص قوم کے ثقافتی اور سیاسی تشخص کا انہدام تھا... ''۔15؎

سید محمد اشرف نے اپنے ناول 'آخری سواریاں' میں ان سماجی و معاشرتی اقدار کو موضوع بنایا ہے جن سے ہم محروم ہوتے جا رہے ہیں۔ انھوں نے چالیس پچاس برس قبل کے ہندوستان کی سماجی و معاشرتی زندگی اور اس عہد کی اعلیٰ انسانی اقدار کی خوب صورت عکاسی ہے۔ انھوں نے مذہبی رواداری، فرقہ وارانہ ہم آہنگی، سماجی تعلقات، ہندو مسلم میل جول، گنگا جمنی تہذیب کے عناصر، ایک دوسرے کے کام آنے کا جذبہ، ایک دوسرے کے مذاہب اور مذہبی رسوم و اعتقادات کے احترام وغیرہ کو دل نشیں پیرائے میں پیش کیا ہے۔ اس دور کے لوگوں کو نہ صرف انسان بلکہ جانوروں، پرندوں اور دیگر تمام مخلوقات سے بھی لگاؤ اور پیار تھا۔ وہ ان کی پریشانیاں دیکھ کر پریشان ہو جایا کرتے تھے اور ان کا بے حد خیال رکھا کرتے تھے۔ صاحبِ استطاعت افراد سماج کے کمزور طبقے کے افراد اور غریب غربا کی اس طرح سے امداد کرتے تھے اور اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے کہ ان کی عزت نفس کو ٹھیس نہ پہنچے۔ انھیں احساس نہیں ہونے دیا جاتا تھا کہ ان پر احسان کیا جا رہا ہے۔ اس ناول میں سماج کا ہر طبقہ اپنی مخصوص تہذیب و ثقافت کے ساتھ ہمارے سامنے آتا ہے۔ 'آخری سواریاں' دراصل ان اقدار کے زوال کا استعارہ ہے جن سے ہماری گنگا جمنی تہذیب عبارت تھی۔ ان میں خلوص، محبت، انکسار، سچائی، ایمان داری، بے غرضی و بے لوثی، بے ریائی، رواداری، ضبط و تحمل، سنجیدگی، وقار وغیرہ خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اس ناول میں عصر حاضر کی جھلکیاں بھی ملتی ہیں۔ اعلیٰ طبقہ اپنا اثر و رسوخ اور جاہ و جلال کھو رہا ہے اور معاشی اعتبار سے زوال کا شکار ہے۔ نچلا طبقہ معاشی مسائل کی وجہ سے مختلف پریشانیوں میں گھرا ہوا ہے۔ سماج میں محبت، اخوت اور بھائی چارہ ختم ہو رہا ہے اور فرقہ واریت اور منافرت روز افزوں ہے۔

اس ناول میں ہندو مسلم تعلقات اور باہمی یگانگت پر خصوصی توجہ ملتی ہے۔ اس ناول میں بزرگ طبقے کی نمائندگی کرنے والے تمام کردار مذہب، ذات اور برادری سے بالاتر نظر آتے ہیں۔ ان کے نزدیک سب سے بڑی چیز انسانیت تھی۔ ہمارے اسلاف اسی مذہب انسانیت پر گامزن تھے۔ شام لال اپنی بیٹی کی شادی کے لیے لالہ کے پاس جاتا ہے۔ لالہ اسے قرض دینے سے انکار کر دیتا ہے تو کئی دیگر دروازوں کے سامنے گہار لگاتا ہے لیکن ہر جگہ اسے ناکامی حاصل ہوتی ہے۔ آخر تھک ہار کر وہ میاں

صاحب یعنی چھوٹے میاں کے والد کے پاس پہنچتا ہے۔ وہ ان کے پاس اپنا کھیت رہن رکھنا چاہتا ہے لیکن میاں صاحب اس سے کھیت لینے سے انکار کر دیتے ہیں اور شادی کے تمام اخراجات پورے کرتے ہیں۔ مندرجہ ذیل اقتباس ملاحظہ کیجیے:

''میں روتے روتے بولو۔ میاں مجھے روپیہ چہیے۔ لونڈیا کا بیاہ ہے۔ یہ جمین آپ دھرلو۔ میں نے کھتونی ان کے پیرن پر ڈار دی۔ میاں نے کھتونی اٹھا کر میری گود میں ڈار دی اور بولے مجھے کسی کی جمین کی جرورت نہیں ہے۔ میں اپنے ہی باگ کھیتن پر نہ جات ہوں، تم ہی سال بھر کام کتے ہو۔ میں بولو تو آپ روپیہ ادھار دے دو۔ میری آدھی تنکھا ہر مہینے کاٹ لیجو۔ میاں بولے تمہاری پوری تنکھا بھی کون بہت سی ہے جو میں آدھی کاٹ کر گنہگار بنوں۔ یہ سن کر میں لُگائیوں کی تریوں رونے لگیو۔ تب میاں مسکرائے۔ اجالا سا پھیل گیو۔ بولے تم جتے روپے مانگ رہے ہو، دلہن بٹیا اس کے آدھے اپنے میکے جانے سے پہلے میرے حوالے کرگئی تھیں۔ باقی بچے آدھے وہ میری ترپھ سے بٹی کے بیاہ کی سوگات ہیں۔ میں بھوچکا بیٹھو رہو کہ اتنی دیر ماں وہ اندر جا کر روپے لا کر میری گود میں ڈال چکے تھے۔ میں ان کے پیروں کی ترپھ بڑھو تو وہ بولے۔ آدمی... آدمی... میں سمجھ گئو۔ میں نے ان کے گھٹنوں پر اپنا سر رکھ دو اور بچن کی تریوں رونا سروع کر دو۔ میاں نے میرے سر پر تھپکی دی اور بولے اب جاؤ وکت کم ہے کام جیادہ ہے۔ 16؎

اس ناول میں شادی بیاہ کی رسوم کی بھی بڑی خوبصورت عکاسی کی گئی ہے۔ ہندوؤں کے یہاں کس طرح سے شادی کی مختلف رسمیں ہوتی تھیں، کھانے پینے کے کیا طریقے تھے، کس قسم کے کھانے بنائے جاتے تھے، ان سب کی تفصیلات بھی پیش کی گئی ہے۔

'آخری سواریاں' میں عام مسلمان گھرانوں میں دیے جانے والے جہیز کے سامان سے متعلق بھی تفصیلات ملتی ہیں۔ درج ذیل اقتباس ملاحظہ کیجیے:

''قرآن شریف، رحل، تسبیح، جانماز، بڑا دوپٹہ، کھانے کا سیٹ، چائے کا سیٹ،

شربت کا سیٹ، گیارہ جوڑے بے سلے کپڑے، سونے کی نتھ، چاندی کی
پازیب، کانوں کی جھمکیاں، دو انگوٹھیاں، تانبے کی پانچ بڑی بڑی پتیلیاں اور
ایک نئی سنگر مشین''۔17

یہ وہ زمانہ تھا جب آج کی طرح مذہبی شدت پسندی کو عروج حاصل نہیں ہوا تھا۔ مسلمان گھرانوں میں بھی خوب گیت گائے جاتے تھے۔ مختلف قسم کی رسمیں ہوتی تھیں۔ ڈھولک کی تھاپ پر دھیمے دھیمے سروں میں مہندی کے گیت گائے جاتے تھے۔ شام اور صبح دونوں وقت پاس پڑوس کی عورتیں شادی والے گھر بلائی جاتی تھیں اور وہ موقعے کی مناسبت سے گیت گاتی تھیں۔ شریعت اور رسم و رواج میں کوئی تصادم نہیں تھا۔ والدین جہاں شادی طے کر لیتے تھے، لڑکیاں خاموشی سے راضی ہو جاتی تھیں۔ البتہ کبھی کبھی ان کا خاموش احتجاج بہت کچھ سوچنے پر مجبور بھی کرتا تھا۔ جمو کی شادی جب ادھیڑ عمر شخص سے کی گئی تو اس کا احتجاج ملاحظہ کیجیے:

''دلہن نے دوسرا پاوں دہلیز سے نکالا۔ گود میں لینے کو بیتاب ان سیاہ موٹی
انگلیوں والے ہاتھ کو اپنی طرف آنے سے روکا۔ اپنے ہاتھوں میں تھامے
ہوئے سیاہ برقعے کو دیکھا۔ سب سناٹے میں کھڑے تھے۔ وہ دیر تک نقاب کو
دیکھتی رہی۔ پھر اس نے برقع تھامے اپنے ہاتھ کو بلند کیا اور پیچھے گھوم کر باہر
والے کمرے میں پوری طاقت سے پھینک دیا۔ اس کی آنکھیں بالکل خشک
تھیں۔ وہ پیدل چلتی ہوئی گئی اور پھولوں والے تانگے میں بغیر کسی سہارے
کے بیٹھ گئی''۔18

مذہبی رواداری، کشادہ دلی، وسیع النظری اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی وغیرہ ہمارے معاشرتی اقدار کو اس ناول میں مرکزیت حاصل ہے۔ ان کی طرف مختلف مقامات پر اشارہ کیا گیا ہے۔ بارش نہیں ہونے پر چھوٹے میاں کے والد صاحب سے مسلمانوں کے ساتھ ساتھ غیر مسلموں کا بھی نماز استسقاء پڑھنے کے لیے اصرار کرنا، ان کی طبیعت کی خرابی کے باوجود انہیں استسقاء کی نماز پڑھانے کے لیے مجبور کر دینا، نماز میں مسلمانوں کے ساتھ ساتھ غیر مسلموں کا بھی ہاتھ باندھ کر کھڑے ہو جانا اور دعا کرنا وغیرہ ایسی مثالیں ہیں جو اب خواب و خیال ہیں۔ اسی طرح جنم اشٹمی کے موقع پر ہندوؤں اور مسلمانوں کا ایک

ساتھ جشن منانا، دنگل میں مسلمان اور ہندو کی کوئی قید نہ ہونا، مسلمان خلیفہ کے ہندو شاگرد اور ہندو استاد کے مسلمان شاگرد، بڑوں کا احترام وغیرہ کی زندہ تصویریں ناول میں مختلف مقامات پر ملتی ہیں۔ ماسٹر پیارے لال شرما ایک صاحب اختیار منصف کی طرح دنگل میں تمام فریقوں کا مقدمہ سنتے اور ان کا فیصلہ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ دنگل میں انعام میں ملنے والے پیسوں سے وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی بچیوں کی شادی کراتے ہیں۔ افسوس کہ وقت گزرنے کے ساتھ یہ مذہبی رواداری اور ایک دوسرے کا احترام آہستہ آہستہ کم ہوتا گیا، سماج میں منافرت بڑھتی گئی اور پھر مذہب، فرقہ اور علاقہ کے نام پر قتل و خون کی ہولی کھیلی جانے لگی۔ ہمارے سماجی نظام کو مثالی اور قابل قدر بنانے والی یہ عظیم قدریں اور ان کے پاسدار ایک ایک کر کے رخصت ہوتے گئے اور معاشرہ روح سے خالی بدن کی طرح کھوکھلا ہوتا چلا گیا۔ چھوٹے میاں کے یہاں اس گھر کے ایک فرد کی طرح رہنے والی جمو، اپنے گاؤں کی عزت بچانے کے لیے خرید کر لوٹے ہوئے مال کی تلافی کرنے والے سرپنچ، مغلیہ سلطنت کے آخری تاجدار بہادر شاہ ظفر، تقسیمِ ملک کے وقت ہجرت کرنے والے لاکھوں افراد، اور ان کے علاوہ زبان و تہذیب کے لاتعداد مظاہر ایک ایک کر کے غائب ہوتے گئے۔ جو سواری ایک بار آنکھوں سے اوجھل ہوئی اسے دوبارہ دیکھنا نصیب نہ ہوا۔ 'آخری سواریاں' انھی گم گشتہ تہذیبی اقدار اور ان کے مظاہر کا مرقع ہے۔

شبیر احمد نے اپنے ناول 'ہجور آما' میں بنگال سے نیپال کے درمیان واقع پہاڑی علاقوں کی سیاست و ثقافت اور وہاں کے بھادی قبائل کی زندگی کی عکاسی کی ہے۔ بھادیوں کی تہذیب و ثقافت سے متعلق اس ناول کو دستاویزی حیثیت حاصل ہے۔ کس طرح میدانی علاقوں کے رہنے والے پہاڑوں کی تہذیب اور وہاں کا ایکو سسٹم تباہ کر رہے ہیں۔ پہاڑی قبائل کی قسمت کا فیصلہ میدانی علاقے کے سیاست داں کر رہے ہیں اور اس میں ان کا اپنا مفاد حاوی ہے۔ بھادی سماج کی ایک بڑی تعداد ان پڑھ ہے اور اسے احساس بھی نہیں کہ کس طرح انھیں ان کی زمینوں اور جنگلوں سے بے دخل کرنے کی سازش رچی جا رہی ہے۔

ہجور آما پہاڑوں میں دادی خصوصاً مثالی عورت کو احترام کے طور پر کہا جاتا ہے۔ مغربی بنگال کے شمال اور شمال مشرقی علاقوں میں گورکھا اور دیگر قبائلی اقوام کی اکثریت ہے۔ ان میں زیادہ تر بے حد غریب ہیں اور سہولتوں، وسائل، تعلیم اور مواقع کی کمی کی وجہ سے نہایت ابتر زندگی گزار رہے ہیں۔ تعلیم کی

کمی، تو ہم پرستی اور فرسودہ رسم و رواج کی وجہ سے جسم فروشی ان کا پیشہ بن گیا ہے اور وہ اسے برا نہیں سمجھتے۔ ان قبائل میں سے اتفاق سے کچھ لوگ باہر نکلے اور تعلیم حاصل کرنے بعد انھیں اپنی قوم کی پستی اور ذلت کا احساس ہوا۔ گورکھا آندولن یا ہمرو پردیش کے پس پشت اسی قبیل کے اذہان تھے۔ دیب لینا بھی اسی طرح کی ایک تعلیم یافتہ لڑکی ہے جس نے کلکتہ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی ہے۔، وہ جب واپس اپنے لوگوں کے درمیان جاتی ہے اور قدم قدم پر انھیں استحصال کا شکار ہوتے دیکھتی ہے تو وہ انھیں اس سے نجات دلانے کے لیے آگے بڑھتی ہے۔ وہ تلسی گڑھ قصبے کو اپنی اصلاحی تحریک کا مرکز بناتی ہے اور اسے انقلابی تبدیلیوں سے ہم کنار کرتی ہے۔

دیب لینا کا تعلق بھادی قبیلے سے ہے۔ بھادیوں کے بارے میں مشہور ہے کہ انھیں شیو جی نے شراپ دیا تھا جس کی وجہ سے ذلت کی زندگی گزارنے پر مجبور ہیں۔ اس اندھ وشواس نے انھیں اپنے حالات پر صابر و شاکر بنا دیا ہے۔ وہ ان حالات کو بدلنے کے لیے جتن کرنے کی ہمت نہیں کرتے۔ ان کی اس ذہنیت کا فائدہ اونچی ذات اور دولت مند طبقے کے لوگ اٹھاتے ہیں اور ان کی عورتوں کا جنسی استحصال کرتے ہیں۔ بھادی سماج کے سامنے ایک بڑا مسئلہ اپنی شہریت ثابت کرنے کا ہے۔ اس سماج کے لوگوں کو صرف اپنی ماں کا نام معلوم ہوتا ہے اور شہریت ثابت کرنے کے لیے باپ کا نام اور اس کی شہریت کا دستاویز ہونا ضروری ہے۔ یہ شاپت سماج باپ کا نام بتا ہی نہیں سکتا کیوں کہ یہ استحصال سے جنما ہے۔ دیب لینا اس کے لیے ایک تحریک چلاتی ہے کہ بھادی سماج میں شناخت باپ سے نہیں بلکہ ماں کے نام سے کی جائے۔ وہ اپنی قوم کے لوگوں کو جسم فروشی اور جنسی استحصال سے آزاد کرانے اور انھیں یہ احساس دلانے کے لیے جی توڑ کوشش کرتی ہے کہ وہ اب شاپت نہیں ہیں بلکہ بھگوان نے انھیں اپنے شراپ سے مکتی دے دی ہے۔ اس کے لیے وہ نہ صرف بچوں کی تعلیم پر توجہ دیتی ہے بلکہ لوگوں میں بیداری پھیلانے اور انھیں سیاست میں سرگرم حصہ لینے کی ترغیب دیتی ہے۔

چندر بھادی اپنے طبقے کے بارے میں بتاتا ہے۔

’’پرانوں میں لکھا ہے کہ ہمارے پُروَج دیب لوک میں رہا کرتے تھے۔ شیو جی کے خانساماں تھے۔ انھیں گانے بجانے کا بڑا شوق تھا۔ کھانا پکاتے وقت بھی ان کا من گانے بجانے کی طرف لگا رہتا تھا اور اکثر کھانا جل جایا کرتا تھا۔ بھگوان شیو

تو بڑے دیالو ہیں، انھیں معاف کردیا کرتے تھے۔ پر ایک دن کرودھت ہوگئے۔ اور انھیں شاپ دے ڈالا کہ جاؤ تم لوگ اسی طرح گاتے بجاتے پھروگے۔ کبھی ڈھنگ کا کوئی کام نہ کر پاؤ گے۔ اور انھیں دیولوک سے مرتیو لوک میں دھکیل دیا گیا.... تب سے ہمارے پُروَج گا بجا رہے ہیں۔ لوگوں کا منورنجن کرنا ان کا پیشہ بن گیا ہے۔ راجا مہاراجاؤں نے اس میں ایک اور پیشہ جوڑ دیا۔ آخر تو وہ بھی ایک طرح کا منورنجن ہی ہے۔ انسانی سماج کا سب سے بڑا منورنجن!... اب راجا مہاراجا نہیں رہے۔ زمینداروں اور جاگیرداروں کا زمانہ بھی ٹل گیا۔ ... کلا اور کلاکار لاوارث ہوگئے۔ کل تک ہماری عورتیں حویلیوں میں رہا کرتی تھیں۔ محلوں میں ناچا کرتی تھیں۔ اب چکلوں میں رہتی ہیں۔ بازاروں میں ناچتی ہیں.... دو روٹی کے لیے کیا کچھ نہیں کرنا پڑتا ہے۔ ... بھگوان شیو سے پرارتھنا ہے بابو کہ وہ ہمیں شاپ مُکت کردیں۔ 19

چندرا اپنی برادری کے بارے میں مزید معلومات فراہم کراتے ہوئے کہتا ہے کہ:

''ہمارے سموداے میں جب لڑکی سیانی ہوجاتی ہے تو کوئی رئیس آدمی آتا ہے۔ ویسے ہی جیسے آپ کے یہاں دولھا دلھن کو بیاہنے آتا ہے۔ وہ لڑکی اور ان کے گھر والوں کے لیے قسم قسم کے تحفے لاتا ہے۔ لڑکی اس کے ماتھے پر سندور لگاتی ہے۔ وہ لڑکی کے مانگ میں سندور بھرتا ہے۔ بالکل ویسی ہی رسم ادا کی جاتی ہے جس طرح شادی کی رسم ادا ہوتی ہے۔ پھر لڑکی کو اس آدمی کے ساتھ رات گزارنی پڑتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ بابو، شادی کے بعد دولھا دلھن شادی کی ڈور سے بندھ جاتے ہیں، مگر نتھیا کھولائی کے بعد دولھا دلھن کو چھوڑ کر چلا جاتا ہے۔ اور دلھن نگر ودھو ہوجاتی ہے''۔

'نگر ودھو!' میں نے متجسس انداز میں کہا۔

''ہاں، ہم نے سنا ہے ہمارے پروجوں میں آمرپالی نام کی ایک نگر ودھو گزری ہے۔... راجاؤں کے دربار میں آمرپالی کی آو بھگت تھی کہ لوگ اس کا سمّان

مہارانیوں جیسی اکرتے تھے۔آج کی نگر وادھوؤں جیسی نہیں جو کوڑی کوڑی کو

ترستی ہیں''۔20؎

اس طبقے کو اس بات کا احساس ہے کہ وہ یہ کام بھگوان شیو کے شراپ کی وجہ سے کرنے پر مجبور ہیں۔ان کا اس میں کوئی دخل نہیں۔

چندر بھادی بتاتا ہے کہ:

''آپ کا سماج اگر ہمارے اس کام کو پاپ سمجھتا ہے تو سمجھتا رہے۔ہمیں کون سا پاپ لگے گا۔ہم یہ کام اپنی مرضی سے تھوڑے ہی کرتے ہیں۔یہ تو ہم پر شاپ ہے جو ہم سے یہ کام کرواتا ہے''۔21؎

نسترن احسن فتیحی نے ناول 'لفٹ' میں ایک نہایت اہم مسئلے کی جانب قاری کی توجہ مبذول کرائی ہے۔آج کے مسابقتی دوڑ میں کامیابی حاصل کرنے کے لیے ہر آدمی چور دروازے کی تلاش میں ہے۔چناں چہ نوکری حاصل کرنی ہو یا کسی دفتر میں کوئی کام کرانا ہو، ہر جگہ اسی کو اختیار کیا جا رہا ہے۔نتیجتاً مستحقین کی حق تلفی ہوتی ہے اور غیر مستحق افراد ان مقامات یا عہدوں تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں جن کے وہ اہل نہیں ہوتے۔ناول میں 'لفٹ' کو اسی شارٹ کٹ کے استعارے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔اس ناول کا مرکزی کردار اجے ورما، جہاں اپنی محنت اور لگن سے کامیابی حاصل کرتا ہے وہیں نیک رام شارٹ کٹ کے ذریعے ایک کلرک سے یونیورسٹی کے اعلیٰ عہدے تک پہنچ جاتا ہے۔یہ ہمارے ملک کا المیہ ہے کہ باصلاحیت افراد در در کی ٹھوکریں کھا رہے ہیں اور غیر مستحق لوگ اعلیٰ عہدوں اور منصبوں پر فائز ہو رہے ہیں۔ایسے لوگ ملک اور سماج کا بھلا سوچنے کے بجائے ہر جگہ اپنے مفاد کو اوّلیت دیتے ہیں۔

نسترن احسن فتیحی کے دوسرے ناول 'نوحہ گر' میں دلتوں اور قبائل کے مسائل کو موضوع بنایا گیا ہے۔حکومت کی فلاحی اسکیموں کا فائدہ ان تک پہنچنے کی بجائے سرکاری افسروں اور دلالوں کی جیب کی نذر ہو جاتا ہے۔یہ سخت محنت کرتے ہیں اس کے باوجود پوری تنخواہ سے محروم رہتے ہیں۔اگر وہ اس پر احتجاج کرتے ہیں تو مالکوں اور ٹھیکیداروں کے غنڈے ان کے ساتھ مار پیٹ کرتے ہیں۔اگر کوئی پڑھا لکھا شخص ان کی مدد کو آگے آئے اور انھیں متحد کرنے کی کوشش کرے تو سماج دشمن عناصر، بدعنوان سرکاری افسران اور پولیس والوں کو رشوت کھلا کر ان کے خلاف کارروائی کراتے ہیں اور انھیں غلط الزامات کے تحت جیل بھجوا

دیتے ہیں۔ان قبائلیوں کوعلاج کے لیے کوئی سہولت دستیاب نہیں ہے۔کسی طرح اسپتال پہنچ بھی جائیں تو ان کے ساتھ امتیازی سلوک کیا جاتا ہےاور علاج نہ ہونے کی وجہ سے موت کا شکار ہوتے ہیں۔خواتین کی ایک بڑی تعداد زچگی کے دوران لقمۂ اجل بنتی ہے۔بھوک، بیماری، استحصال ارقدرتی آفات مثلاً خشک سالی، سیلاب اور شدید سردی کے قہر کا شکار ہونے والے یہ قبائل دوہری مار جھیل رہے ہیں۔سرکاری مشینری ان میں بیشتر کونکسلائٹ سمجھتی ہےاور نکسلائٹ انھیں پولیس کا مخبر۔ان کے آگے خندق ہےاور پیچھے کھائی۔نہ پائے رفتن، نہ جائے ماندن کی کش مکش میں مبتلا ہیں۔

دوا کی دکانوں اور سرکاری اسپتالوں تک میں نقلی دوائیں سپلائی کی جارہی ہیں۔ڈاکٹروں کا یہ حال ہے کہ انھیں کسی کی زندگی اور موت سے فرق نہیں پڑتا۔وہ یہ دیکھتے ہیں کہ:

> ’’کہاں سے کتنا مال مل رہا ہے۔کوئی بوتل مانگتا ہے۔کوئی بڑے بڑے تحفے۔ کوئی کمیشن، کسی کوکمپنی کی طرف سے پوری فیملی کا ہولی ڈے پیکج چاہیے۔اور یہ سب ڈاکٹر کرتے ہیں۔ان کوگفٹ ملتا ہے اور یہ دوائیاں ہر جگہ سپلائی کی جاتی ہیں‘‘۔22؎

راحت اس ناول کی مرکزی کردار ہے۔وہ پیشے سے ڈاکٹر ہےاور آرام کی زندگی تج کر اپنے گاؤں اور علاقے کے لوگوں کی خدمت کے لیے ایمّم دواخانہ قائم کرتی ہے۔اس کی اور سماجی خدمت گار جگدیش بابو کی کوششوں سے علاقے میں شہید اسپتال کھلتا ہے۔راحت ہر ظلم اور استحصال کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتی ہےاور آخر کار اسے اپنی جان گنوانی پڑتی ہے۔’نوحہ گر‘ میں ناظر چچا،ظہیر عباس، ڈاکٹر انور، ڈاکٹر راجیو، جگدیش بابو، جیون داس ،کلو،نکوشا، ماڑی اندا،مہتو وغیرہ کے ذریعے ملک کے قبائلی علاقوں کی صورت حال کوواضح کیا گیا ہے۔

غیاث الرحمٰن سید کا ناول ’ڈھولی دگڑ وڈوم‘ ذات پات کے نظام پر لکھا گیا ہے۔سماج میں اونچ نیچ کا فرق ایک مخصوص طبقے کوکس طرح تباہی کے دہانے پر لا کھڑا کرتا ہےاس کی حقیقی عکاسی اس ناول میں کی گئی ہے۔دگڑو کا تعلق ڈوم گھرانے سے ہے جو انسانوں اور جانوروں کی لاش اٹھانے کا کام کرتا ہے۔ دگڑو ڈھول بجانے میں ماہر ہےاور پورے علاقے میں اس کی شہرت ہے۔شادی بیاہ کے موقعے پر لوگ ڈھولی دگڑو کوخاص طور سے بلاتے ہیں اور وہ اپنی فن کاری سے سماں باندھ دیتا ہے۔ڈھولی کواپنی تمام تر

ایمانداری اور محنت کے باوجود ڈوم ہونے کی وجہ سے سماج میں نیچی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ پجاری کی بیٹی سرلا کو اس کے ساتھ ہونے والے امتیازی سلوک کی وجہ سے اس سے ہمدردی ہو جاتی ہے جو آہستہ آہستہ محبت میں بدل جاتی ہے۔ لیکن پجاری جی کو یہ بات کس طرح پسند آ سکتی تھی۔ چناں چہ وہ داروغہ کے ساتھ مل کر دگڑو کو مروا دینے کا منصوبہ بناتے ہیں اور اس میں ناکام ہونے پر اپنی بیٹی سرلا کو اسپتال میں بیماری کی حالت میں گلا گھونٹ کر قتل کر دیتے ہیں۔

اس ناول میں تعلیم کی کمی کی وجہ سے دلتوں کے درمیان واقع مختلف توہمات کو بھی پیش کیا گیا ہے:

''کوٹھری کے پیچھے تینوں سادھوؤں کے ساتھ اس کا باپ بھی بیٹھا گانجے کی چلم پھونک رہا تھا۔ وہ سب لمبے لمبے کش کھینچ کھینچ کر ناک اور منھ سے دھوئیں کے مرغولے ہوا میں چھوڑ رہے تھے۔ اور کسی گمبھیر وِشے پر کھسر پھسر کر رہے تھے۔ دگڑو دبے پاؤں، کوٹھری کی آڑ لیے، ان کی باتیں سننے لگا— ''ایک سادھو بول رہا تھا:

''ہمارا جیون نَرک ہے—اور اس نَرک سے چوبیس جیونیوں تک چھٹکارا نہیں''۔

دوسرا بولا:

''ہاں— پربھو کا ایسا شراپ ملا کہ جنموں جنمان تک اس سے چھٹکارا نہیں''۔

پہلا سادھو پھر بولا: ''مَنُش کے روپ میں ہوتے ہوئے بھی ہم شودر اور تُچّھ پرانیوں سے گئے گزرے ہیں۔ سارے لوگ ہم سے گھِرنا کرتے ہیں۔ لوگ کُتّوں اور ڈنّگروں کو بھی چھو لیتے ہیں، انھیں سہلا لیتے ہیں۔ پر ہم اُن کے لیے اچھوت ہیں''۔

بھیکو ڈوم بولا:

''کیا اس کا کوئی اُپائے نہیں ہے— مہاراج؟ آخر کچھ نہ کچھ تو ہوگا، پربھو نے اس کا کوئی توڑ تو رکھا ہوگا؟''۔

''ہے نا—'' تیسرا سادھو جو سب سے زیادہ عمر دراز تھا۔ بولا، ''اس کا توڑ، بروبر ہے۔ ہمارے مہانتم گورو شری شری بھسمانند جی مہاراج نے اس کا اُپائے

بتایا ہے لیکن وہ بہت کٹھن ہے۔لگ بھگ آسمبھو‘‘۔

بھیکو ڈوم نے ایک لمبا کش کھینچ کر دھواں اُگلتے ہوئے پوچھا:

’’آخر کیا ہے اس کا اُپائے، گرو جی—؟‘‘۔

’’یہ کہیں لکھت میں تو نہیں ہے، لیکن گیانی لوگوں سے سنا ہے‘‘۔ سادھو گمبھرتا سے بولا—’’اس کا اُپائے کئی چرنوں میں ہوتا ہے‘‘۔اُس نے چلم کا لمبا کش کھینچا۔

’’پہلا چرن یہ کہ گرہست جیون تیاگ دو، اور اگھوری وِدّیا کا گیان پراپت کرو —جب پوری طرح اگھوری بن گئے اور وِدّیا میں نپورن ہو گئے، تب اماوَس کی رات میں کسی بامن کی کنواری کنیا کے مِرت شریر سے سمبھوگ کرو، پھر اُس کنواری کنیا کی چِتا سے اس کے جلے ہوئے مانس کا سیون کرو، امر ہو جاؤ گے۔ نروان پراپت ہو جائے گا۔یا پھر اگلے جنم میں کسی اُتّم جاتی میں جنم پاؤ گے، کلیان ہی کلیان ہوگا‘‘۔23

اس اقتباس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہندوستانی سماج میں ذات پات کی جڑیں کتنی گہری ہیں۔

نور الحسنین ہمارے عہد کے معتبر فکشن نگار ہیں۔ان کا ناولٹ ’آشا نگر کی چال‘ حال ہی میں منظر عام پر آیا ہے۔اس سے قبل ان کے ناول ’ایوانوں کے خوابیدہ چراغ‘، ’چاند ہم سے باتیں کرتا ہے‘ شائع ہو چکے ہیں۔انھوں نے اپنے افسانوں اور ناولوں میں مشترکہ ہندوستانی تہذیب وثقافت کی وقیع اقدار کو خاص طور سے موضوع بنایا ہے۔عصر حاضر میں جس طرح سے مشترکہ ہندوستانی تہذیب کا شیرازہ بکھرا ہے اور ہندو مسلم اتحاد پر جو کاری ضرب لگی ہے، اس کی عکاسی نہ صرف نور الحسنین بلکہ موجودہ عہد کے بیشتر قلم کاروں نے اپنی تخلیقات میں کی ہے۔’آشا نگر کی چال‘ میں فکشن نگار نے اسی کو موضوع بنایا ہے۔ ناولٹ کے حوالے سے مصنف نے لکھا ہے کہ:

’’میرا یہ ناولٹ ’آشا نگر کی چال‘ ملک کے اس آخری منظر کا اظہار ہے جس کا بیس پچیس برس پہلے میں خود کردار تھا۔وہ سہانا ہندوستان جس کے ذرے

ذرے میں محبت، اخوت، بھائی چارگی، بنا خون کے رشتوں کے ایک رشتہ قائم تھا۔جس کے عید اور تہواروں میں، اعراس اور جاتراؤں میں، میلے ٹھیلے اور بازار ہاٹ میں، سبزی فروشوں کی صداؤں میں خلوص اور اپنائیت کا احساس ملتا تھا۔اس ہندوستان میں مقابلہ آرائی، حسد اور جلن کے جذبات تو تھے لیکن مذہبی تنگ نظری نہیں تھی۔مذہب کی بنیادوں پر محلّہ جات تو دور کی بات کشادہ باڑوں، بلڈنگوں اور چالوں میں بھی سب مل جل کر رہتے تھے۔سب کے دکھ درد، خوشیاں، شادی بیاہ، چھلے چھٹّی بھی مشترکہ کلچر سے بندھے ہوئے تھے۔تب ایک دوسرے کے مذاہب کا احترام دل سے ہوتا تھا۔تنگ نظری، تعصب، حقارت و دشمنی کے جذبے وقتی ہوتے تھے۔پڑوسی چاچا، چاچی، موسی، خالہ، بھابھی، بھائی ہوتے تھے اور ان کا بھی وہی احترام ہوتا تھا جو خون کے رشتوں کا ہوتا تھا۔میں اسی تہذیب وتمدن کا پروردہ ہوں اور بار بار اپنی تحریروں میں اپنے قاری کو وہی خواب دکھانے کی کوشش کرتا ہوں۔ناولٹ ’آشانگر کی چال‘ بھی اسی خواب کا ایک منظر ہے۔ان ہی بے لوث رشتوں کی بازیافت کی کوشش ہے۔اسی گنگا جمنی روایات کو یاد دلانے کی ایک سعی حاصل ہے‘‘۔24؎

’آشانگر کی چال‘ کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف نے اگر چہ ایک بہت اہم مقصد کو سامنے رکھ کر اس کی تخلیق کی ہے لیکن کہیں بھی ناولٹ میں مقصدیت کی چھاپ نظر نہیں آتی۔اس میں پیش کیے گئے بیشتر واقعات فطری انداز میں وقوع پذیر ہوتے ہیں اور سبھی کردار فطری طور پر حرکت و عمل کرتے نظر آتے ہیں۔ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے سب کچھ ہمارے آس پاس رونما ہو رہا ہے۔’آشانگر کی چال‘ دراصل پینتیس، چالیس برس پہلے کے ہندوستان کا استعارہ بن گیا ہے جب ہمارے ذہن مذہبی جنون پسندی، اشتعال انگیزی اور منافرت سے اس قدر آلودہ نہیں ہوئے تھے۔سماجی رشتوں کا پاس ولحاظ اور انسانی اقدار کا احترام فرض اولین کی حیثیت رکھتا تھا۔خوشی ہو یا غم، سب میں لوگ ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے تھے۔ہندوستان کے بیشتر علاقوں میں موجود بقائے باہم اور ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر رہنے کی روایت کی عکاسی ’آشانگر کی چال‘ میں خوب صورتی سے کی گئی ہے۔یہاں نہ کسی کو کسی کے

مذہب سے غرض ہے، نہ مسلک سے، نہ علاقے سے۔سب ایک دوسرے سے انسانیت کی ڈور کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں۔چال کا یہ منظر ملاحظہ کیجیے:

''سارے ہی بچے صبح سات بجتے ہی اسکولوں کے لیے نکل پڑتے۔ کچھ ایسے بھی تھے جن کی کھولیوں میں 10 بجنے کے بعد کوئی نہیں ہوتا اور ان کے تالوں کی کنجیاں کسی پڑوسی کے حوالے رہتیں۔موہن کمار پابندی سے ہر مہینے کی پہلی تاریخ کو سید میاں سے پیسے لے کر ان کے بلڈ پریشر کی گولیاں لا دیتا۔ ہرنام سنگھ کی بیوی سب کے دکھ سکھ اور بیماریوں میں پیش پیش رہتی۔محمد خاں کی بیوی کسی اسکول میں ٹیچر تھی اور بچوں کو جب بھی کوئی مشکل پیش آتی وہ اسی سے سمجھ لیتے تھے۔ان لوگوں کے علاوہ اور بھی کچھ لوگ رہتے تھے جو اپنے اپنے وقت پر اپنے اپنے کاموں پر نکل جاتے تھے۔پوری چال میں ایک نل، ایک سنڈاس اور ایک ہی باتھ روم تھا لیکن کبھی کسی میں اختلاف نہیں ہوا، جھگڑا نہیں ہوا، کبھی کسی سے حجت نہیں ہوئی کیونکہ سب کے اوقات مقرر تھے اور وہ اپنے اپنے وقتوں پر ہی اپنا کام انجام دیتے تھے''۔25ے

نفرت کی سیاست کے زیر اثر یہ منظر کچھ دھندلا ضرور پڑ گیا ہے لیکن ہمارے ملک کے سماجی منظر نامے سے یہ ابھی پوری طرح معدوم نہیں ہوا ہے۔آج بھی ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو پاس پڑوس کے بے سہارا لوگوں کی مدد کرنے میں پیچھے نہیں رہتے۔'آشا نگر کی چال' میں مختلف مذاہب کے ماننے والے ایک ہی جگہ رہتے ہیں۔لیکن ان میں مذہب یا عقیدے کی بنیاد پر کبھی کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا۔وہ سب ایک دوسرے کا خیال رکھتے ہیں اور ان کے مذاہب اور عقائد کا احترام کرتے ہیں بلکہ اپنے اپنے عقیدے کے مطابق دوسروں کے مسائل حل کرنے اور ان کی پریشانیاں دور کرنے کا جتن بھی کرتے ہیں۔

'اللہ میاں کا کارخانہ' محسن خاں کا ناول ہے جو ایک بالکل انوکھے موضوع پر منفرد اسلوب میں لکھا گیا ہے۔نو دس سال کے لڑکے کے ذریعے اس میں ہمارے عہد اور معاشرے کی سچی تصویر کشی کی گئی ہے۔ابتدائی حصے میں مرکزی کردار جبران کی حرکتوں پر کبھی زیر لب تبسم اور کبھی بیساختہ ہنسی آتی ہے لیکن جیسے جیسے ناول آگے بڑھتا ہے، دکھ اور اضمحلال بڑھتا جاتا ہے اور قاری پر سوگواری کی کیفیت طاری ہوتی

جاتی ہے۔ ناول میں جبران کئی جگہ مکیش کا گیت 'دنیا بنانے والے کا ہے کو دنیا بنائی' گنگناتا ہے۔ واقعی دنیا کے بیشتر لوگ اس بات کے شاکی ہیں کہ جب پوری زندگی انھیں دکھ ہی جھیلنا تھا تو انھیں دنیا میں آخر بھیجا ہی کیوں گیا۔ بقول غالب 'نقش فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا'۔ اس ناول کو پڑھ کر دل اتھاہ دکھ سے بھر آتا ہے۔ دنیا میں لوگوں کو کتنی مشکلات اور پریشانیوں کا سامنا ہے۔ کتنے دکھ ہیں، کتنی نا آسودہ آرزوئیں ہیں، کتنی محرومیاں ہیں۔ اس ناول کا مرکزی کردار جبران ایک نو دس برس کا بچہ ہے جسے ایک ساتھ نہ جانے کتنے صدمات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ماں کی بیماری، باپ کی گرفتاری، پھر ماں کی موت، اس کے بعد نگہداشت کرنے والے مشفق چچا جان کی موت۔ چچا جان کی موت کے بعد چچی کے ذریعے گھر سے نکال دینا اور حافی جی (حافظ جی) کا جبران کو پناہ دینا، بہن نصرت سے بے پناہ محبت، نہ چاہتے ہوئے بھی اس سے دور رہنا، اسے ایک نظر دیکھنے کے لیے چچی کے گھر کے باہر دیر تک انتظار کرنا اور بھی بہت ساری خواہشیں جو ایک کچی عمر کے لڑکے کی ہوتی ہیں ــــــ وہ سب جبران کی شخصیت میں مجسم ہوگئی ہیں۔ ایک لڑکا جس کی خواہش کی انتہا یہ ہے کہ اس کے پاس ایک اچھی سی پتنگ اور بڑی سی ڈور ہو، اس کی اماں اچھی ہو جائیں، اس کے ابا جیل سے چھوٹ کر گھر آجائیں، اللہ تعالی نے جب مرغی بنائی تو بلی کیوں بنائی؟ بکری بنائی تو اس کے ساتھ ساتھ بھیڑیا کیوں بنا دیا، ایسے چھوٹے چھوٹے سوال جو درحقیقت بڑے سوال ہیں۔ اسے بتایا گیا ہے کہ اللہ کو صدق دل سے یاد کیا جائے اور اس سے سچے دل سے دعا کی جائے تو وہ ضرور سنتا ہے اور اپنے بندے کی خواہش پوری کرتا ہے۔ لیکن افسوس ناول میں جبران، اس کی ماں اور بہن نصرت کی کوئی دعا کارگر نہیں ہوتی اور ان کے مسائل و مصائب میں مسلسل اضافہ ہی ہوتا جاتا ہے۔ دنیا میں غربت اور محرومی کی زندگی جینے والے لوگوں کی بے مثال عکاسی 'اللہ میاں کا کارخانہ' میں کی گئی ہے۔ بچوں کی نفسیات، لڑکیوں کی نفسیات، ماں کی نفسیات، باپ کی ذہنیت، مذہبی اور دور اندیش افراد کی ذہنیت، مدارس اور مساجد میں قران اور حدیث کا درس دینے والے اساتذہ اور عالموں کی معاشی حالت، ان کے مسائل ــــ ان سب کو بے حد حقیقی انداز میں محسن خاں نے 'اللہ میاں کا کارخانہ' میں بڑی فن کاری سے پیش کیا ہے۔ غریب آدمی ہر دکھ یہ سوچ کر برداشت کر لیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ امتحان لے رہا ہے اور آخرت میں اس کا اجر ملے گا۔ ملک میں مسلمانوں کا ایک طبقہ ایسا ہے جو تبدیل شدہ حالات کا اندازہ لگانے سے قاصر ہے اور اپنی دقیانوسی سوچ کے ساتھ مذہب کی غلط تاویل اور تصویر پیش کر رہا ہے۔ ملک میں مسلمانوں کے

لیے تنگ ہوتی زمین اوران کے خلاف نت نئی سازشیں رچنے اورانھیں جھوٹے مقدمات میں پھنسانے کی جانب بھی اشارے کیے گئے ہیں۔

اکیسویں صدی کے ربع اول میں لکھے گئے ان ناولوں کے اس مختصر مطالعے سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ قومی مسائل کے ساتھ ساتھ بین الاقوامی منظرنامے پر بھی اردو ناول نگاروں کی گہری نظر ہے۔انھیں اپنے سماج اور ملک کو درپیش مسائل کا گہرا ادراک ہے اورنہایت حقیقت پسندانہ انداز میں انھوں نے ان مسائل کی عکاسی کی ہے۔انھوں نے اس عرصے میں عالمی سطح پر وقوع پذیر ہونے والی سماجی،سیاسی،معاشی اورتہذیبی وثقافتی سطح پر غیر معمولی تبدیلیوں کو نہ صرف دیکھا اورمحسوس کیا بلکہ ان کا گہرا تجزیہ بھی کیا اور ہماری تہذیب و معاشرت اوراقدار و روایات پر ان تبدیلیوں کے اثرات کی فن کارانہ عکاسی بھی کی ہے۔ان کے تخلیق کردہ ناولوں کی فنی و دستاویزی اہمیت ہے اوران کی مدد سے اس عہد کی سماجی،سیاسی وتہذیبی تاریخ مرتب کی جاسکتی ہے۔

حوالہ جات:

1. عبدالصمد،کشکول،کتاب دار،ممبئی،2021،ص167
2. ایضاً،ص206
3. ایضاً،ص204
4. ایضاً،ص207
5. علی امام نقوی،بساط،تخلیق کار پبلشرز،دہلی،2000،ص48
6. ایضاً،ص78
7. مشرف عالم ذوقی،پوکے مان کی دنیا،ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس،نئی دہلی،ص235
8. مشرف عالم ذوقی،ذبح،تخلیق کار پبلشرز،دہلی،2000،ص150
9. کشمیری لال ذاکر،اگنی پریکشا،ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس،نئی دہلی،2004،ص9
10. صلاح الدین پرویز،دی وار جرنلس،مکتبہ استعارہ،جامعہ نگر،نئی دہلی،2003،ص8
11. ایضاً،ص33-32
12. ایضاً،ص62

13. ایضاً،ص36

14. ایضاً،ص42

15. ایضاً،ص57

16. سید محمد اشرف، آخری سواریاں، عرشیہ پبلیکیشنز، دہلی، 2014، ص43

17. ایضاً،ص84

18. ایضاً،ص93

19. شبیر احمد، ہجور آما، میٹرلنک پبلشرز لکھنؤ، 2020، ص320-319

20. ایضاً،ص322-321

21. ایضاً،ص325

22. نسترن احسن فتیحی، نوحہ گر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، 2024، ص254

23. غیاث الرحمٰن سید، ڈھولی دگڑ وڈوم، افسانہ پبلی کیشنز، تھانے، مہاراشٹر، 2024

24. نورالحسنین، آشانگر کی چال، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، 2024، ص33

25. ایضاً،ص38

❒ Prof. Firoz Alam
Department of Urdu
Maulana Azad National Urdu University
Gachibowli, Hyderabad - 500032
Mobile: 9908201880
Email: firoz@manuu.edu.in

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:153-162
Dr. Syeda Asmath Jahan, Allama Mirza Qasim Ali Akhgar:Deccan ka Durr-e-Nehan

ڈاکٹر سیدہ عصمت جہاں

علامہ مرزا قاسم علی اخگر

دکن کا دُرِ نہاں

علامہ حکیم مرزا قاسم علی اخگر قدیم حیدر آباد کی ایک قاموسی شخصیت تھے۔ انہیں بیک وقت متعدد علوم میں دستگاہ کامل حاصل تھی۔ اُردو تو خیر ان کی مادری زبان تھی۔ اُردو کے علاوہ انھیں عربی اور فارسی زبانوں پر عبور حاصل تھا۔ فارسی اور اُردو میں شعر کہتے تھے۔ انھیں فلسفہ، تصوف، کیمیا، طب، طبقات الارض، منطق، کلام اور تفسیر کے علاوہ علم نجوم، اور جفر میں بھی مہارت حاصل تھی لیکن افسوس کہ ایسی نادر روزگار ہستی کو کما حقہ، شہرت نہیں ملی اور ان کے علمی و مہارت ادبی کارنامے ہم نے فراموش کر دیے۔

علامہ حکیم قاسم علی اخگر 24/ جمادی الاول 1290ھ مطابق 21/ ستمبر 1868ء کو حیدر آباد میں پیدا ہوئے۔[1] ان کے والد کا نام مرزا دلاور علی تھا جو ایک ذی علم اور صاحب باطن شخصیت کے حامل تھے۔ اخگر کے دادا مرزا غلام علی اور پردادا مرزا جعفر علی بیدر کے قلعہ دار تھے۔ اخگر کی ننھیال نسباً سادات تھی جس میں کئی مشائخ گزرے ہیں۔ اخگر کے نانا سید رضا علی شاہ ارکاٹ کے نواب غلام غوث خاں اعظم کے دربار میں قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ اخگر آٹھ سال کے تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ اخگر نے اپنے بڑے بھائی حکیم مرزا احمد حسین جولان کی سرپرستی میں آ گئے جو ایک طبیب حاذق اور سخنور تھے۔ اخگر نے ابتدا اپنے برادر بزرگ کے آگے زانوے ادب تہہ کیا پھر اضلاع کے بعض مدرسوں میں تعلیم حاصل کی۔ چودہ برس کی عمر میں اخگر نے تمام کتب درسیہ بشمول، سہ نثرِ ظہوری، قصائد عرفی، خاقانی اور انوری وغیرہ ختم کیں۔ تحصیل عربی کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ اخگر کو دیوان حافظ اور مثنوی مولانا روم سے

بڑا شغف تھا۔2

مبدأ فیاض نے انھیں موزونی طبع ودیعت کی تھی۔ تھوڑے ہی عرصے میں خود بھی شعر کہنے لگے۔ ابتدا میں انھوں نے اپنے برادر بزرگ حکیم مرزا احمد حسین جولان کو اپنا کلام دکھایا جوان کے اشعار پر حیرت کرتے اور کہیں کہیں اصلاح دیتے تھے۔ اس زمانے میں اخگر نے ایک عارفانہ مثنوی مولانا روم ہی کی بحر میں لکھی اور غزلیات کا ایک دیوان بھی مرتب کیا۔ لیکن افسوس کہ دونوں ہی اب ناپید ہیں۔

اخگر نے علومِ عربیہ کی تحصیل کی۔ ملا باقر کے پاس کیمیا، سیمیا، ہیمیا اور ریمیا کا بڑا ذخیرہ تھا۔ علاوہ بریں ان کے پاس افلاطون وارسطو، جالینوس اور آرشیمدس کی بعض مستند کتابوں کے عربی تراجم بھی تھے جو انھوں نے اخگر کو عطا کیے۔

حیدرآباد کے ایک اور متبحر عالم مولانا مہدی حسین قبلہ سے اخگر نے منطق، فلسفہ، کلام، ہیئت، ہندسہ، تفسیر وحدیث اور ادب عربی میں کتب فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ فن طب ان کا خاندانی پیشہ تھا۔ اس کی سب کتابیں قانون بخ اور شرح مرسی وغیرہ کی تحصیل اپنے بڑے بھائی حکیم مرزا احمد حسین جولان سے کی۔ اخگر کو متنوع علوم سے دل چسپی اور رغبت تھی۔ طبیعت رسا اور ذہن دراک تھا انھوں نے جس علم کو سیکھا، اس میں کمال پیدا کیا۔ علوم اسلامیہ کے علاوہ انھوں نے بعض پادریوں سے توریت وانجیل کے درس بھی لیے۔ علم نجوم اس فن کے بڑے پنڈتوں سے سیکھا۔ علم تصوف وعلم اشراق میں محی الدین ابن عربی اور شہاب الدین مقتول کی کتابوں سے استفادہ کیا۔ طبیعات ریاضیات اور الہیات کی کتابیں مصر، جرمنی اور لندن سے منگوا کر مطالعہ کیں۔ اس طرح وہ ایک جامع العلوم شخصیت کے مالک بن گئے۔ اخگر کو عاقل دہلوی (تلامذۂ غالب) شیفتہ اکبرآبادی، علامہ ضیا الدین ضیاء اورنگ آبادی، غلام مصطفٰی عشقی ترک علی شاہ ترکی، سید علی شوستری، مولوی سید اشرف شمسی محمد جعفر زمہدی خیرآبادی، عبدالجبار خان آصفی اور فضل رب عرشی تاج پوری کی صحبتیں حاصل رہیں جن سے ان کے شعری ذوق کو جلا ملی۔ اپنے علمی ذوق کا اظہار کرتے ہوئے اخگر اپنی سوانح عمری میں لکھتے ہیں:

> ''مجھے ہر علم اور فن کا شوق رہا اور حضرت حکیم مطلق کے فضل نے مجھے خاطر خواہ کامیاب کیا۔ عربی صرف ونحو ختم کرنے کے بعد بندہ نے فرنگی محلی سلسلۂ تعلیمی کو اختیار کیا۔ حضرت مجتہد العصر مولوی مہدی حسین صاحب قبلہ سے منطق،

فلسفہ،علم کلام،ہئیت ، ہندسہ،تفسیر،حدیث وفقہ وغیرہ اور عربی ادب کی کتابیں پڑھیں اور توریت و انجیل بعض پادریوں سے طبعیات اور ریاضیات اور الہیات قدیمہ اور جدیدہ کی بڑی جدوجہد سے تحصیل کی۔ان تینوں موضوعات کی جدیدہ کتب بعض تو مصر سے بعض جرمن سے اور بعض لندن سے منگائے اور سرکار عالی کے دار الترجمہ اور دائرۃ المعارف سے بہت سارے کتب خریدے۔غرض یہ میرا سلسلۂ شوق اب تک جاری ہے۔علم نجوم ہندی وعربی و دیگر علوم نفسیات کو اس فن کے بڑے بڑے عالموں اور پنڈتوں سے حاصل کیا ہے۔علم تصوف وعلم الاشراق شیخ اکبر و شیخ الاشراق و دیگر بڑے علمائے متصوفین وحکمائے اشراقین کی کتابوں سے حاصل ہوا ہے۔مگر مجھے جن علوم روحانیہ کا کشف باب مدینۃ العلم کے خاندان یعنی اہل بیت مطہرات صلوات اللہ علیہم سے ہوا ہے وہ اظہار کے قابل ہیں اور یہی وجہ ہے کہ جس علم کی طرف بندہ نے توجہ کی وہ بصورت مثالیہ متمثل ہو جاتا ہے اور ایسے وجدانیات کا بیان منافی حکمت ہے۔ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء چوں کہ شاعری اظہار وجدانیات کا بہترین ذریعہ ہے اور فن تصوف اور اشراق کو خاص اس سے تعلق ہے اس کا سلسلہ بھی ساتھ ساتھ برابر رہا‘‘۔

(ماخوذ از اردو ادب سہ ماہی،شمارہ2،1967،ص143)

علامہ قاسم علی اخگر حکومت آصفیہ میں سرکاری ملازم تھے۔وہ معتمدی مال میں صیغۂ عطیات کے منتظم تھے۔(تقریباً چالیس برس ملازمت کے فرائض انجام دینے کے بعد وہ وظیفۂ حسن خدمت پر سبکدوش ہوئے)۔3

اخگر کو فارسی نظم ونثر سے بڑا لگاؤ تھا۔اردو میں بھی فکرسخن کرتے تھے لیکن کم۔فارسی میں چار دیوان مرتب کیے۔اخگر نے نظامی کی مثنویات لیلیٰ مجنوں اور مخزن اسرار کی تقلید میں ایک مثنوی چندر بدن ومہیار اور دوسری مثنوی نزہت الابرار لکھی۔دونوں مثنویاں بڑے معرکے کی ہیں۔مثنوی چندر بدن ومہیار کا ایک مخطوطہ اورنینٹل مینوسکرپٹ لائبریری اینڈ ریسرچ سنٹر، حیدر آباد میں محفوظ ہے۔اس کی تقریظ

سلطان العلما سید علی شوستری نے لکھی ہے، جس میں اخگر کی زبان دانی اور فارسی زبان میں ان کی مہارت کی بڑی تعریف وتوصیف کی ہے۔ علامہ حکیم مرزا قاسم علی اخگر اپنے دور کی ایک عبقری شخصیت تھے۔ انھوں نے کل 124 کتابیں تصنیف کیں جن کا تعلق مختلف علوم اور مختلف موضوعات سے ہے۔ ان میں سے بعض عربی میں ہیں، بعض فارسی میں اور بعض اُردو میں۔ تصانیف میں بعض نہایت مختصر یعنی محض چند اوراق پر مشتمل ہیں تو بعض نہایت ضخیم ہیں۔

ان کی کچھ کتابوں کے نام درج ذیل ہیں:4

☆ تشریح کتاب التقریب فی اسرار التر کیب الجلالی (عربی)

☆ کتاب کشاف الجفر ، جلد اول ودوم (فارسی)

☆ لوائح الحروف فی مظاہر الصنوف، جلد اول (عربی)

☆ ترجمہ سرِ اکبر (فارسی)

☆ استواء التوحید علی عرش التجید (فارسی) غایت الفتوح فی حقیقۃ الروح (اردو)

☆ المشکوۃ الاسنی فی شرح اسماء الحسنی، جلد اول (اردو) تحقیق فضیلہ بین الولایت والنبوۃ (فارسی) درۃ المنسفیہ (عربی)

☆ معالم التوحید (فارسی)

☆ فیصل التفرقہ بین الکفر والزندقہ، جلد اول (عربی)

☆ تشریح المیانی (اردو)

☆ شوارق البوارق شرح قصیدۂ بوعلی سینا (اردو)

☆ حصول المراد فی محابتہ الاعداد (فارسی).

☆ ترجمہ جامعۃ التکسیر ، جلد اول (فارسی)

☆ رسالہ فنِ کیمیا (فارسی)

☆ میزان حکمت (عربی)

☆ شرح برہان العاشقین۔ (شرح شکارنامہ سید محمد حسینی گیسودراز)

☆ رسالہ نہایۃ الظہور (شرح ہیاکل النور شہاب الدین سہروردی)

☆ کفایت التعلیم درضاعت تنجیم-(علم ہئیت)

☆ رسالۂ معراج

☆ روضتہ القلوب (بستان القلوب)

☆ تحفۂ معرفت نفس

☆ کلماتِ عشرہ (فلسفہ)

☆ رسالہ فی احوال النفس (عربی)

☆ رسالہ عشقیہ-تعرف

☆ بہارستان سخن-تذکرہ شعرای بزرگ زبان فارسی

☆ سراکبر-ترجمہ اوپانیشاددرفارسی

☆ حفظ مراتب-تصوف

☆ خلاصتہ العیش عالم شاہی-طب

☆ رسالہ کشف الاعظم فی الاسم الاعظم

☆ نزہت الابرار (مثنوی)

☆ سبعہ سیارہ ہفت بند در جواب ہفت بند کاشی (محتشم کاشانی)

علامہ حکیم مرزا قاسم علی اخگر کی تصانیف پر محض ایک سرسری نظر ڈالنے سے ہی ان کے تجربہ علمی کا پتا چلتا ہے۔معاصر علمی شخصیتیں ان کی صحبت میں حاضر ہوتیں اوران سے استفادہ کرتی تھیں۔ان میں ڈاکٹر زور، پروفیسر سید محمد، مولوی عبدالحق، امجد حیدرآبادی، ڈاکٹر نظام الدین صدر شعبہ فارسی عثمانیہ یونیورسٹی، پروفیسر نصیر احمد عثمانی (شعبہ فزکس عثمانیہ یونیورسٹی)اور مولوی سید قطب الدین حسینی، سجادہ نشین درگاہ حضرت شاہ خاموش شامل تھے۔29 رمضان المبارک 1375ھ مطابق یکم مئی 1955ء کو علم وحکمت کا یہ آفتاب تہہ خاک چلا گیا۔قبرستان شاہ عنایت گنج میں گھوڑے کی قبر کے قریب ان کا مزار ہے۔لوح مزار پر اخگر ہی کے حسب ذیل قطعات درج ہیں۔

اخگر ز نہاں خانہ قدس آمدہ بودم
زنہار نہ پرسید کسے تاچہ کس است این

یارب بدر تو پناہ آمدہ ام
خم کردہ سراز بار گنہ آمدہ ام

بخشا بکریمی تو اے رب غفور
در حضرت تو عذر خواہ آمدہ ام

یک چند مقیم بطن مادر گشتیم
یک چند انیس دایہ در بر گشتیم

یک چند جواں شدیم وپیری بر سید
آخر ھمہ با خاک برابر گشتیم

طفلی ہمہ در سر ملاہی بگذشت
دوران شباب در مناہی بگذشت

آخر چو رسید وقت پیری اخگر
بانالہ و آہ صبحگاہی بگذشت

(بحوالہ اردو ادب، شمارہ 2، 1967، ص 139)

علامہ مرزا قاسم علی اخگر کی تصانیف پر تبصرہ کرتے ہوئے سخاوت مرزا اپنے ایک مضمون مشمولہ اردو ادب شمارہ 2، 1967ء میں یوں رقمطراز ہیں۔

''آپ کی تصانیف عربی اور فارسی دنیا میں میرے خیال میں موتیوں میں تولنے کے قابل ہیں۔ اخگر مرحوم فلسفہ، اشراق اور تصوف کے زبردست عالم اور خصوصاً فارسی کے جید شاعر تھے۔ فلسفہ میں آپ کی سترہ، تصوف میں دس اور

قدیم کیمیا میں اکتالیس تصانیف ہیں۔آپ کی شرح ھیاکل النور مصنفہ شیخ الاشراق ایک ہزار صفحات سے زائد پر مشتمل ہے"۔5

اخگر اپنی خودنوشت سوانح میں لکھتے ہیں کہ مجھے فارسی کے نظم ونثر سے نہایت دلچسپی ہے اردو عربی اگر چہ کہتا ہوں مگر بہت کم۔ اخگر کی مدت شاعری تقریباً ستر سال ہے ان کا پہلا دیوان فارسی 1336ھ میں، دوسرا1356ھ، تیسرا اور چوتھا1360ھ میں مکمل ہو چکے تھے۔اخگر کی پہلی تصنیف علم جعفر میں 1311ھ کی ہے اور آخری تصنیف بلحاظ فہرست تصانیف رسالہ المیاتی اردو علم فلسفہ میں 1375ھ کی ہے۔تصانیف میں 42 عربی، 61 فارسی اور 21 اردو جملہ 124 کتب کے مصنف ومؤلف تھے۔جس کی اجمالی تفصیل یہ ہے۔

11 علم جفر، 17 علم فلسفہ، 10 علم اشراق، 10 تصوف، 41 کیمیا، 3 طبعیات، 3 طبقات الارض، 35 طلسم، 9 طب، 1 تکوین، 3 علم کلام، 3 تفسیر، 1 مثال، 1 نفسیات، 2 تسخیرات، 2 منطق، 4 دیوان فارسی، 4 مثنویات فارسی، 2 رباعیات فارسی، 5 مجموعہ کلام اردو۔6

نمونہ کلام فارسی:

در آں محفل کہ گردد جلوہ گر آتش جمال من ... بسان شمع می سوزد سراپائے خیال من
بہار آمد لب ہر غنچہ درخود خندہ دارد ... غزل خوان ست بلبل درگلستاں حسب حال من
رمی از سایہ خود اندروں وادی کہ میدارد ... نمی افتدبدام ہیچ کس وحشی غزال من
مزن ایں کاسہ ام ساقی چنیں برسنگ استغنا ... کہ می جوشد مئے جمشید از جام سفال من
قفس کے مانع سیر بہار بوستاں باشد ... زخود رفتن بو دپرواز مرغ بستہ بال من
بصد چاک جگر چوں گل دہان زخم بکشادم ... کہ تاگر دد دل او شاداازعرض ملال من
زبان آرزو بکشادم و دانستم انجامش ... کہ خود پیدا جوابے بو د ہنگام سوال من
چنیں کز سینہ آہم ریشہ پیچیدہ بر گرداں ... نمیدانم چہ خواہد داد بر شاخ نہال من
گرانی می کشم بگرفتہ ام تادرد الفت را ... ندارد طاقت ایں بارپشت احتمال من
ثبات من دریں باغ حوادث ہیچو گل باشد ... برنگ بوپریشانست ہرسوا نتقال من
بلند آمدچہ باپستی عروج ہستیم بنگر ... فلک طاقیست ازایوان ایں اوج کمال من

چہ برق جلوہ وشعلہ انگیز دل است امشب — نگہ آئینہ دار حیرت نقش خیال من
پریشاں روزگار الفتم می بگذرد اخگر — چوزلفش درسواد تیرہ بختی ماہ وسال من
(ازسوانح عمری آ خگر،ص154)

نمونہ کلام اردو:

صبح دم تھا نالہ بلبل غم پنہاں نما — گل بھی کرتا تھا چمن میں خندہ دنداں نما
جلوہ حیرت کا نقشہ ہے تری صورت کا عکس — ہائے کیا آئینہ اظہار ہے حیراں نما
آبلوں کے زخم جذب شوق میں پھٹنے لگے — کیا کشش ہے نوک خار دشت کی پیکاں نما
حشر برپا کردیا وضع خرام نازنے — ہے قیامت بھی ترے دامن سے داماں نما
بعد مدت کے ہوئے ہم قابل جو روستم — یہ تمھارا ظلم بھی کیا کچھ نہیں احساں نما
پیرہن کو چھوڑ کر بھی قید عریانی میں ہیں — ہوگیا ہے خانہ تن ہم کو اب زنداں نما
ہے زباں دانوں کا مجمع،جمع ہیں سب اہل فضل — حیدرآباد دکن اخگر ہے ہندوستاں نما
(ازسوانح عمری آ خگر،ص155)

اخگر کو اپنے وطن حیدرآباد سے بے حد لگاؤ تھا۔ چناں چہ اپنی سوانح میں لکھتے ہیں:

''مجھے سوائے علاقہ حیدرآباد کے دوسرے ممالک میں سیر وسیاحت کا اتفاق نہیں ہوا گویا سفر در وطن کرتا رہا اور خلوت در انجمن''۔ 7

اخگر نے اپنے وطن حیدرآباد دکن سے اپنی محبت کا اظہار اپنی شاعری میں بھی کیا ہے:

از ملک دکن کہ پر بہار است — این خوش چمنی بیادگار است
حد مژدہ رساند طبع من شاد — بر خوش نفسان حیدرآباد
دارد ز صریر کلک من باز — قانون دکن نوائے شیراز
کلکم منحنی چو جانفزاست — رنگی ز عراق در صداست
بر صفحہ زدم بصورت حرف — از خامہ ہزار نکتہ ژرف

2011ء میں مرکز مطالعات فارسی ہند، حیدرآباد سے حکیم مرزا قاسم علی اخگر کی چار کتابیں ڈاکٹر ضیاءالدین احمد شکیب صدر مرکز کی کاوش سے شائع ہوئیں۔ جو حسب ذیل ہیں۔

1. تحقیق فضیلہ بین الولایت والنبو ۃ ،مرتبہ ڈاکٹر سیدہ عصمت جہاں
2. المشکو ۃ الاسنی فی شرح الاسماء الحسنی ،مرتبہ ڈاکٹر سیدہ عصمت جہاں
3. معالم التوحید۔مرتب ڈاکٹر شبیب انور علوی
4. رسالہ توسیع الخیال فی عالم المثال ،مرتب پروفیسر محمد نسیم الدین فریس

1385 میں تہران (ایران) سے بھی مجموعہ رسائل عرفانی حکیم مرزا قاسم علی اخگر حیدر آبادی کے عنوان سے ایک کتاب شائع ہوئی ہے۔ جسے ملیحہ کر باسیان و محمد کریمی زنجانی اصل نے مرتب کیا ہے۔ قاسم علی اخگر ایک کثیر التصانیف مصنف ہی نہیں ایک کثیر الجہات شخصیت بھی تھے۔ان کے آثار اور ان کی شخصیت پر بہت کچھ کام کیا جاسکتا ہے۔انھوں نے اردو، عربی اور فارسی میں ایسے گراں قدر آثار اپنی یادگار چھوڑے ہیں کہ اسے ہرگز نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔لہٰذا محققین اس جانب توجہ دیں تو ایک بہت عظیم ادبی سرمایہ کو تلف ہونے سے بچایا جاسکتا ہے۔اور ادب کے دامن کو وسعت دی جاسکتی ہے۔

حوالہ جات:

1. خود نوشت سوانح عمری قاسم علی اخگر، رسالہ اردو ادب، شمارہ22، 1967، ص 140,142, 143,146
2. مجموعہ رسائل قاسم علی اخگر حیدر آبادی،تہران (ایران)،1385ف،ص38-36
3. تحقیق الفضیلۃ بین الولایۃ والنبو ۃ ، مرتبہ ڈاکٹر سیدہ عصمت جہاں، 2011،حیدر آباد، ص13-10
4. المشکو ۃ الاسنی فی شرح الاسماء الحسنی ،مرتبہ ڈاکٹر سیدہ عصمت جہاں، 2011،حیدر آباد، ص14-11
5. رسالہ توسیع الخیال فی عالم المثال ،مرتب پروفیسر محمد نسیم الدین فریس،2011،حیدر آباد، ص12-9
6. معالم التوحید۔مرتب ڈاکٹر شبیب انور علوی،2011،حیدر آباد،ص15-10
7. علامہ مرزا قاسم علی بیگ اخگر حیدر آبادی ، سخاوت مرزا، رسالہ اردو ادب شمارہ2، 1967، ص139-136

8. تذکرۂ سخنوران چشم دیدہ، ترک علی شاہ ترکی قلندر، حیدرآباد، ص6-8

9. فہرست کتابھای فارسی چاپ سنگی وکمیاب کتابخانہ گنج بخش، لاہور، دکتر عارف نوشاہی، 1985، ص119

10. نزہۃ الخواطر، عبدالحی حسینی، حیدرآباد، 1402، ص370-371

❒ Dr. Syeda Asmath Jahan
Associate Professor
Department of Persian and Central Asian Studies
Maulana Azad National Urdu University
Gachibowli, Hyderabad - 500032
Mobile: 9392407578
Email: arshiali15@yahoo.co.in

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:163-176
Dr. Fahmina Ali, Hashiye se Matn Tak: Maabaad Jadeediyat aur Nisaiyiat ka Safar

ڈاکٹر فہمینہ علی

حاشیے سے متن تک

مابعد جدیدیت اور نسائیت کا سفر

مرد اور عورت کا وجود، کائنات کی تشکیل کا دوہرا سنگِ بنیاد ہے۔ یہ دونوں، حیات کے دو الگ بہاؤ ضرور رکھتے ہیں، مگر ایک دوسرے کے بغیر نامکمل ہیں۔ فطرت نے ان کی باہمی وابستگی میں ایک ایسا توازن رکھا ہے جو کائنات کے جمال اور اس کے معنوی تسلسل کی ضمانت ہے۔ لیکن انسانی تاریخ کے بیشتر ابواب میں، بالخصوص مغربی تہذیب کے فکری سانچے میں، اس توازن کو بگاڑ کر ایک ایسے سماجی ڈھانچے کو پروان چڑھایا گیا جسے 'مرد اساس معاشرہ' کہا جاتا ہے۔ اس ڈھانچے میں عورت کی شناخت کو محض ثانوی درجہ دیا گیا، اور اس کے وجود کو مرد کی ضرورت اور خواہش کے تابع سمجھا گیا۔ نسائیت کی تحریک دراصل اسی صدیوں پر محیط ذہنی و سماجی جبر کا فکری احتجاج ہے۔ یہ محض صنفی مساوات کا نعرہ نہیں بلکہ انسانی شخصیت کے ایک بڑے حصے کو اس کے حقیقی مقام پر فائز کرنے کی کوشش ہے۔ یہ مطالبہ کرتی ہے کہ عورت کو صرف ایک صنف کے طور پر نہیں، بلکہ ایک مکمل اور خود مختار وجود کے طور پر تسلیم کیا جائے۔ ایسا وجود جو اپنی داخلی معنویت اور تخلیقی صلاحیت میں مرد کے برابر ہو، بلکہ بعض پہلوؤں سے مختلف مگر ہم قدر بھی ہو۔ تاہم، معاشرے کے مروجہ سانچوں میں مردانہ مرکزیت اس شناخت کی راہ میں حائل رہی۔ عورت کی زندگی کو محدود دائروں میں رکھا گیا، اور اس کے تجربات و احساسات کو محض حاشیہ سمجھا گیا، متن نہیں۔ نسائیت کا اصل معرکہ اسی حاشیے کو متن میں بدلنا ہے، تاکہ عورت کا وجود خود اپنی تعریف سے متعین ہو، نہ کہ کسی دوسرے کے حوالے سے۔ اسلامی تہذیب کے تناظر میں بھی یہ سوال اپنی پوری معنویت کے ساتھ ابھرتا ہے کہ کائنات کی تکمیل میں دونوں اصناف کی برابری محض نظریاتی اعلان نہ رہے بلکہ عملی صورت اختیار

کرے۔ کیوں کہ جب تک عورت کو اس کے تخلیقی، فکری اور روحانی مقام پر تسلیم نہیں کیا جاتا، تب تک کائنات کا یہ شاہکار ادھورا ہی رہے گا۔

تانیثیت کے حوالے سے شمس الرحمٰن فاروقی نے اپنے مضمون 'تانیثیت کی تفہیم' میں تانیثی تنقید 1 کے حوالے سے جو اصول مرتب کیے، انھوں نے تانیثیت کی تفہیم میں خاصہ اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان کے مطابق نسائی تنقید ادب کو اس نظر سے دیکھتی ہے جہاں عورت اور مرد دونوں کے تجربات کو برابر اہمیت دی جائے اور ایک صنف کے معیار کو دوسری پر مسلط نہ کیا جائے۔ اس کا مقصد عورت سے متعلق جمی ہوئی غلط فہمیوں اور تعصّبات کو ختم کر کے اسے ایک مکمل، حقیقی اور خود مختار شخصیت کے طور پر تسلیم کرنا ہے۔ نسائی تنقید صرف مساوات کا مطالبہ نہیں بلکہ ایک فکری و ادبی تحریک ہے جو عورت کو اس کے اپنے تناظر میں دیکھنے اور اس کے اصل مقام کو پہچاننے پر زور دیتی ہے۔ یہ نقطۂ نظر عورت کے کردار اور تجربے کو محض صنفی مسئلہ نہیں بلکہ انسانی شعور، تخلیقی عمل اور معاشرتی ارتقا کا لازمی حصہ قرار دیتا ہے، کیوں کہ جب تک عورت کو فکری، جذباتی اور سماجی طور پر مکمل مقام نہیں ملتا، معاشرتی ڈھانچہ نامکمل رہتا ہے۔

اردو میں مابعد جدید دور میں تانیثیت کا اظہار ادبی فن پاروں کے ذریعہ ہوا۔ اس میں موضوع کے حوالے سے ویسے تو کوئی پابندیاں نہیں تھیں کیوں کہ مابعد جدیدیت ایک کھلا ڈلا ذہنی رویہ ہے 2 اور اس میں تمام طرح کے موضوعات ایسے ہیں جنھوں نے مابعد جدید ادب میں ایک نئے انداز کا زاویۂ نگاہ نکالا اور ان کی جانب شعرا و ادبا کی توجہ مبذول کروائی اس میں دلت ادب کے علاوہ علاقائی ادب اور جو سب سے گہرائی سے ابھر کر سامنے آیا وہ تانیثی ادب تھا۔ اس سلسلے میں پروفیسر ابوالکلام قاسمی اپنے مضمون 'تانیثی ادب کی شناخت اور تعین قدر' میں 'شاعری کی تنقید' 3 کے حوالے سے جو باتیں کیں وہ خاصی اہم ہیں۔ ان کے تنقیدی زاویے سے دیکھیں تو جدید ادبی نظریہ سازوں نے ادب میں رائج ان معیارات کو رد کیا ہے جو طبقاتی اور فکری بالادستی کے زیرِ اثر قائم ہوئے تھے۔ ماضی کے ادبی اظہار میں غلبہ ہمیشہ ان طبقوں کا رہا جو اقتدار اور سماجی مرکزیت کے حامل تھے، اور ان کے بیان کردہ آفاقی اصول دراصل سماجی، طبقاتی اور صنفی امتیازات کو قائم رکھنے کا ذریعہ بنتے تھے۔ اس پس منظر میں عورت کی شناخت کا مسئلہ بنیادی اہمیت اختیار کرتا ہے۔ قاسمی کے نزدیک جدید تنقید نے عورت کو صرف صنفی پیکر نہیں بلکہ مکمل انسانی شخصیت کے طور پر تسلیم کرنے کی کوشش کی ہے، اور اس کے مقام و مرتبے کو ان سماجی و فکری جڑوں سے آزاد دیکھنے

کی جدوجہد کی ہے جو صدیوں سے اسے محدود کرتی آئی ہیں۔ یوں نسائی تنقید، قاسمی کے فکری تناظر میں، محض صنفی بحث نہیں بلکہ ادبی اور سماجی ڈھانچے کو نئے سرے سے دیکھنے اور ترتیب دینے کا ایک اہم اور مرکزی مسئلہ ہے۔

آزادی کے بعد سے اب تک کی دہائیوں میں خواتین کے ذریعے جو ادب وجود میں آیا، اس سے یہ ادبی سرمایہ ثقافتی تانیثیت (Cultural Feminism) کے زمرے میں شامل کیا جاسکتا ہے۔ یہ تانیثیت مکمل طور پر مغربی نہیں ہے بلکہ اس کا خمیر ہندوستان میں تیار ہوا ہے، جہاں ان خاتون ادیبوں نے سماجی اقدار کو نظر انداز کر کے ایک متبادل دائرہ کار دریافت کیا ہے۔ انھوں نے مردوں کو ہدف ملامت بنانے کی بجائے اردو شاعری کی قدیم فارسی روایت کو مدنظر رکھا جس کے زیر اثر عورت اردو غزل کا معشوق تھی۔ اس شاعری میں عورت ستر پردوں میں ملفوف معشوقہ یا پھر سنگ دل بازاری بیسوا تھی۔ غرض کہ عورت کے بارے میں اب تک جو بھی لکھا گیا تھا وہ مردوں کی فکر یا تصور کو پیش کرتا تھا جو عورت کے بنیادی فکر کے متضاد تھا۔ زمانہ قدیم سے لے کر اردو میں ترقی پسند شاعری تک بھی اس کے تصور میں کوئی خاص تبدیلی نظر نہیں آتی۔ اس سلسلے میں باقر مہدی لکھتے ہیں:

> ''خود ترقی پسند اور جدید ادیبوں اور شاعروں کی تحریر عورت کی جذباتی اور معاشرتی کش مکش کو مسخ کر کے پیش کرتی رہی ہیں خواہ وہ راشدؔ کی نظم میں ہم رقص ہو یا مجاز کی 'آنچل کو پرچم بنانے والی باغی لڑکی' ہو عورت کا جسم و ذہن کی اتنی ہی اہمیت ہو جتنی مرد کی، کہیں نظر نہیں آتی، اور غزل میں حکمرانی نے عورتوں پر تغزل کے دروازے اس طرح بند کیے تھے کہ وہ جان غزل تو بن سکتی تھی مگر خود غزل گو نہیں بن سکتی تھی''۔4

کلاسیکی شاعری میں جو عورت حسن و عشق کے استعارہ سے زیادہ کچھ نہ بن سکی، وہیں ترقی پسندی کے دور میں اسے اپنے آنچل سے پرچم بنانے تک ہی محدود کر دیا گیا۔ رومانیت میں بھی عورت جنس سے آگے نہ بڑھ سکی وہیں جدیدیت کے دور میں چند آوازیں اس ضمن میں ابھریں لیکن ان کا مکمل اظہار مابعد جدید دور میں ہوا۔ واضح رہے کہ اردو میں نسائیت کا رجحان کسی تحریک کی صورت میں سامنے نہیں آیا بلکہ مابعد جدید دور میں خواتین کی شاعری میں اس کی ایک واضح صورت ابھر کر سامنے آئی، جس میں مرد کی

بالادستی اور دور قدیم سے لے کر عصر حاضر تک عورتوں کے مسلسل استحصال کے خلاف ایک دبا دبا سا رویہ تھا اس میں ایک مکمل رجحان کی شکل میں ترقی ہوئی۔ ہمارے معاشرے کی پدرانہ سوچ کے ساتھ ہی Phallic Society کا مطالعہ بھی عورت کے جسم سے آگے نہ بڑھ سکا۔ اس صورت کو صرف عورتوں نے ہی نہیں بلکہ مردوں نے بھی محسوس کیا اور ایسا ادب تخلیق کیا جس میں براہ راست ان سماجی اقدار کو نشانہ بنایا گیا جو عورتوں کو اپنے نیچے اور استبداد میں رکھتا تھا۔ عورتیں اب ان Domains میں آگے آئیں جو اب تک صرف مردوں کی جاگیر تھی۔ ابتدائی دور کی بات کریں تو اردو ادب میں تانیثیت نثر کے حوالے سے اردو کی خاتون ادیبوں کے ذریعہ ادب میں داخل ہوئی، جس میں تانیثی زبان اسلوب اور جملوں کی ساخت کا آغاز رشید جہاں اور عصمت چغتائی کے دور سے شروع ہوا۔ جسے بعد میں قرۃ العین حیدر کی سماجیاتی ثقافتی سیاسی وفلسفیانہ پس منظر نے وسعت دی۔

اردو شاعری کے حوالے سے ساجدہ زیدی، زاہدہ زیدی، اور شفیق فاطمہ شعریٰ فلسفیانہ موضوعات کو اپنی شاعری میں تانیثی حوالوں کے ساتھ برتا انھوں نے 'شجر ممنوعہ' کو بھی ہاتھ لگایا اور 'دلکشمن ریکھاؤں' کو بھی پار کیا، جس سے ایک نئی راہ ہموار ہوئی۔ اس کے علاوہ اردو شاعری میں ادا جعفری، فہمیدہ ریاض، کشور ناہید نے نسائیت کے اس رجحان کو اپنی تخلیقات کے ذریعہ عام کیا اور مردانہ جبر کے خلاف آواز اٹھائی۔ اس سلسلے میں ادا جعفری کی نظم 'اعتراف' فہمیدہ ریاض کی 'لاؤ اپنا ہاتھ لاؤ' اور کشور ناہید کی 'آبروے جاں' میں نسائیت کی عکاسی ملتی ہے۔

شاعری میں نسائی حسیت کا اطلاق ان اشعار پر ہوتا ہے جن میں عورت کی مخصوص فطرت اس کی ذات ذہنی ونفسیاتی کیفیات اس کی خواہشات اور آرزؤں کا زاویہ نگاہ پیش نظر رکھا جائے۔ اور اس میں کسی روایتی کردار یا اصلاحی جذبے کی شمولیت شامل نہ ہو، اس کے علاوہ وہ موضوعات بھی نسائیت کے زمرے میں آئیں گے جس میں کسی سیاسی سماجی مسئلے کا بیان ایک عورت کے زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے۔ نسائیت عورت کی زندگی کا ایک نمایاں پہلو ہے۔ عورت کی مکمل حسیت یا نسائی حسیت کا دائرہ اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے جس کا تعلق عورت کی پوری زندگی اور اس کی پیچیدگیوں سے عبارت ہے۔ جس میں اس کے جذبات واحساسات، افکار وخیالات، مزاج واطوار سبھی شامل ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہر عورت کی حسیت ایک دوسرے سے الگ ہوتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ گھریلو یا سماجی زندگی میں یکسانیت اور مطابقت کی

بنا پر ان کے فکر و احساس کے دھارے میں بھی مماثلت پائی جاتی ہے۔ اردو شاعری میں نسائی رویوں کی نوعیت کا تعین آزادی کے بعد کے ادبی منظرنامے پر ابھرنے والی خاتون ادیبوں اور شاعرات کے ذریعہ ہوا۔ ان کے یہاں نسائیت جذبات و احساسات کی اعترافی حدود تک قائم نظر آتی ہے۔ اس کے علاوہ چند کے یہاں اپنی موجودہ صورت حال سے بے اطمینانی و انحراف کا اظہار بھی نمایاں ہے۔ اس کے ساتھ ہی مساوی حقوق کی طلب بھی ان کے یہاں ملتی ہے۔ اس سلسلے میں پہلا نام شفیق فاطمہ شعریٰ کا لیا جاسکتا ہے جن کے دانشورانہ موضوعات مذہبی و روحانی محرکات کی عکاسی کی وجہ سے ایک ایسی عورت کا تاثر قائم کیا گیا ہے جس کے لیے جنسی بنیاد پر قائم یہ معاشرہ خاص توجہ نہیں رکھتا بلکہ انھوں نے اپنی نسائی امیج کو مذہبی حوالوں سے نمایاں کیا ہے۔ اس کے علاوہ شاعری میں عشقیہ جذبات کی خواب ناک کیفیات سے متعلق تانیثی نقطہ اظہار کی جھلک خود سپردگی کی صورت میں اظہار کرنے کی کاوش شاعرات کی غزل گوئی میں نظر آتی ہے۔ ان میں ساجدہ زیدی، زاہدہ زیدی، کشور ناہید، فہمیدہ ریاض اور پروین شاکر کے نام اہم ہیں۔
چند مثالیں:

آنکھیں موندوں آنکھیں کھولوں، آنکھیں موندوں وہ پاس آئے
وہ پاس آئے اور مجھ سے کہے ''تم مجھ کو اچھی لگتی ہو''

(فہمیدہ ریاض)5

اب ایک عمر سے دکھ بھی کوئی دیتا نہیں
وہ لوگ کیا تھے جو آٹھوں پہر رلاتے تھے

(کشور ناہید)6

ہر لمس ہے جب تپش سے عاری
کس آنچ سے میں پگھل رہی ہوں

(فہمیدہ ریاض)7

میں سچ کہوں گی مگر پھر بھی ہار جاؤں گی
وہ جھوٹ بولے گا اور لاجواب کر دے گا

(پروین شاکر)8

غور طلب ہے کہ یہ ایک طرح کی اعترافی شاعری تھی۔ تانیثی نظریہ ادب کے حوالے سے دیکھیں تو اردو شاعری میں اس رویے کے آنے میں بھی ایک طویل سفر پس پردہ رہا۔ اردو کی شعری روایت میں جہاں عشق کا اظہار صرف مردوں کی تحویل میں اس کی شان سمجھا جاتا تھا۔ ایسے میں نسائیت کی آواز کا وجود میں آنا اپنے آپ ایک نئی سمت کا تعین تھا جس نے آگے چل کر نظم گوئی میں اپنی صورت واضح کی اور مختلف انداز میں اظہار خیال کیا۔ اردو کی بعض نظموں میں نسائی منصب کا احساس ملتا ہے جن میں تخلیق کے تجربات اور مختلف مراحل کو موضوع گفتگو بنایا گیا ہے۔ اردو میں تانیثیت کے حوالے سے عمومی طور پر دانش ورانہ اور فکری سطح پر عام شعری فضا کی عکاسی ملتی ہے۔ جس میں مرد و زن یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔ اس دور کی شاعری کا غالب رویہ نسائی احساس کی ترجیح پر قائم ہے۔ نظموں کا طاقت ور رجحان پدری نظام پر منحصر معاشرے کی ناہمواریاں ہیں۔ اس سلسلے میں یہ نظم ملاحظہ ہو جس میں عورت کی تاریخی پس ماندگی کا دکھ بیان کیا گیا ہے:

مگر آہ اس میں نئی بات کیا ہے
وہ عورت ہے ہم جنس سب عورتوں کی
سدا جس پہ چابک برستے رہے ہیں
وہ ہر دور میں سر بریدہ مسافتوں میں لائی گئی ہے
کبھی بھینٹ بن کر
پتی کی چتا پر چڑھائی گئی ہے
کبھی ساحرہ کا لقب دے کر زندہ جلائی گئی ہے
یہ عورت کا تن ہے
قبیلوں کی نسلیں بڑھانے کا آلہ ہے
ان کی حمیت کی بس اک علامت
جو چاہو تو تم اس علامت کو روند و
اسے مسخ کر دو/ اسے دفن کر دو

(فہمیدہ ریاض)[9]

اس دور میں تانیثی جذبات کا توانا اظہار اپنی پوری بلند آہنگی کے ساتھ سامنے آیا جس میں نظریاتی وابستگی کی شدت کو ظاہر کیا گیا۔اس سلسلے میں سب سے نمایاں نام کشور ناہید کا ہے۔انھوں نے اپنے تخلیقی سفر میں تانیثی ادب لکھا اور اسی حیثیت سے اپنی منفرد شناخت قائم کی۔ان تانیثی اظہار خیال ان کی نظموں میں جاروب کش، نیلام گھر، میں کون ہوں، اینٹی کلاک وائیز وغیرہ کے نام اہم ہیں۔ان کے یہاں عورت کے استحصال پر طنز کا یہ رویہ دیکھیے :

مرے ہونٹ تمہاری مجازیت کے گن
گا گا کر خشک ہو بھی جائیں
تو بھی تمہیں یہ خوف نہیں چھوڑے گا
کہ بول تو نہیں سکتی مگر، چل تو سکتی ہوں
میرے پیروں میں زوجیت اور شرم وحیا کی بیڑیاں ڈال کر
مجھے مفلوج کر کے بھی
تمہیں یہ خوف نہیں چھوڑے گا کہ میں چل تو نہیں سکتی
مگر سوچ سکتی ہوں
آزاد رہنے اور زندہ رہنے اور مرے سوچنے کا خوف
تمہیں کن کن بلاؤں میں گرفتار رکھے گا

(کشور ناہید)10

نسائی جمالیات میں کشور ناہید کی کوشش خصوصی توجہ کی حامل ہے۔اس کے علاوہ تانیثی ادب میں برسوں سے چلے آرہے نصف بہتر کے صیغے کے پیچھے کا نقاب بھی اٹھانے کی کامیاب کوشش کی ہے۔

مجھے سزا دو کہ میں نے اپنے لہو سے تعبیر خواب لکھی
جنوں بریدہ کتاب لکھی
مجھے سزا دو کہ میں نے تقدیس خواب فردا میں جاں گزاری
بہ لطف شب زادگاں گزاری
مجھے سزا دو کہ میں نے دوشیزگی کو سودائے شب سے رہائی دی ہے

مجھے سزا دو کہ میں جیوں تو تمہاری دستار گر نہ جائے
مجھے سزا دو کہ میں تو ہر سانس میں نئی زندگی کی خوگر
حیات بعد ممات بھی زندہ تر رہوں گی
مجھے سزا دو کہ پھر تمہاری سزا کی میعاد ختم ہوگی

(کشور ناہید)11؎

اردو شاعری کے مابعد جدید دور میں نئے شعرا میں خاتون شاعرات کی تعداد میں بھی اضافہ ہوا ہے۔ان کی شاعری میں عورت کو انسانی تناظر میں دیکھنے کا رویہ عام ہوا۔ان خاتون شاعرات کی شاعری میں خصوصی طور پر نظموں کے حوالے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عورت محض مرد کی جنسی تسکین کا ذریعہ نہیں ہے بلکہ وہ خود جنسی آگہی کے اثبات و اظہار کا استحقاق بھی رکھتی ہے۔ان کے یہاں عشق کی عامیانہ جذباتیت رومانیت میں بدلنے کی بجائے سماجی پس منظر کے ساتھ جسمانی حقیقت کے رویے میں دیکھنے کا رجحان ملتا ہے۔اس کے علاوہ عورت مرد کی ہی طرح اپنے ذہنی نفسیاتی اور روحانی تقاضوں سے باخبر بھی نظر آتی ہے اور ان تقاضوں کی تکمیل کے لیے اس میں پہلے والی جھجک یا گھٹن نہیں ہے۔نسوانی بیداری کا یہ عالمی مظاہرہ اردو شاعرات کی حسیت سے بھی مربوط ہوا۔بلقیس ظفیر الحسن کی یہ نظم دیکھیں:

''تمہاری طرح مجھ کو خدا نے........اک وجود اپنا دیا ہے
کسی کم تر خدا کی خلق کردہ کیوں سمجھتے ہو
تمہارا جو خدا ہے وہی میرا بھی ہے
تمہاری وضع کردہ زندگی جیتی رہوں میں
یہ تم کیوں چاہتے ہو؟
مجھے محفوظ رکھنے کا بہانہ مت تراشو....شکریہ
تمہاری طرح اپنی زندگی میں آپ جینا چاہتی ہوں
مجھے جینے کا حق اتنا ہی ہے جتنا تمہیں ہے''

(ایک نظم:بلقیس ظفیر الحسن)

اس سلسلے میں مابعد جدید شاعری کے حوالے سے عذرا عباس،بلقیس ظفیر الحسن ،شہناز

نبی، سیما شکیب، شبنم عشائی، صدف جعفری، پروین راجہ، حمیرا رحمان، شائستہ یوسف، نجمہ منصور، آشا پربھات اور عذرا پروین کے نام قابل ذکر ہیں۔ جن کے یہاں نسوانی احساسات و جذبات کی بہترین ترجمانی ملتی ہے۔ اس ضمن میں عذرا عباس کی نظم 'میں کہاں ہوں' سیما شکیب کی 'پہاڑوں پر میں ننگے پاؤں چلنا چاہتی ہوں' شگفتہ نازلی کی 'دسمبر لوٹ کر آنا' اور اس کے ساتھ ہی شبنم عشائی اور نجمہ منصور کی نظمیں بھی قابل توجہ ہیں۔ ہندوستان میں مابعد جدید دور میں عورت کی آواز میں کسی Protest کا انداز نہیں بلکہ ایک پروقار احتجاجی رویہ نظر آتا ہے۔ مابعد جدید دور میں نسائیت کے حوالے سے سارا شگفتہ کا لہجہ مخصوص ہے:

مجھے شوہر کی مخلص نگاہوں سے
ایک لباس کی امید رہتی ہے
کیونکہ مجھے خبر تھی کہ میں ایک ننگی بیوی ہوں
ننگی نہ ہوتی تو بے کفن بچے کی ماں کیسے ہوتی
زمین سے ہٹوں تو تمہاری طرف آؤں
علم اتنا کہ کتابوں میں دفن تھا
اس سے بات کرنے کے لیے
مجھے اسے قبر سے نکالنا پڑتا

(کانٹے پر کوئی موسم نہیں آتا) 11

مابعد جدیدیت کے دور میں تانیثیت کو نہ صرف واضح انداز و اظہار ملا بلکہ یہ اس دور کا ایک اہم موضوع بن کر سامنے آیا۔ مختلف شاعرات نے اپنے اپنے انداز میں مردانہ جبر کے خلاف لکھا اس لکھاوٹ میں کسی کا لہجہ تلخ ہے تو کسی کے یہاں صورت معتدل نظر آتی ہے۔ عذرا پروین کی نظم 'میں اور ہی کوئی حادثہ ہوں' ملاحظہ ہوں:

سنو تذبذب کی قید پگھلی
میں ایک نشچت اڑان ہوں اب
جو اک انشچت اگر مگر تھی
وہ میں نہیں تھی وہ میں نہیں ہوں

میں اب نیا کوئی حادثہ ہوں

میں اب نئی کوئی انتہا ہوں

چلو یہ مانا میں سانحہ ہوں

چلو یہ سچ ہے میں اک سزا ہوں

مگر جواب تک تمہارے پہلو میں

اک بصورت سفر سفر تھی/وہ میں نہیں تھی

وہ میں نہیں تھی

(میں اور ہی کوئی ہندسہ ہوں)12؎

مذہب نے ہمیشہ جہاں عورتوں کے حقوق کی بات کی، وہیں ان حقوق کے نام پر ان کی ذہنی آزادی اور فطری اظہار پر قدغن بھی لگایا۔عورت جس نے اس کائنات کی تشکیل میں مرد کا برابری سے ساتھ دیا۔اپنے سارے فرائض بخوبی انجام دیے ماں باپ کی خدمت ہو،شوہر کی اطاعت ہو یا بچوں کی پرورش،غرض اس نے بیٹی،بہن بہو،ماں یہ تمام کردار نبھانے میں اپنی زندگی وقف کردی۔پھر بھی پس پردہ اس کے وجود کو جو کہ قابل احترام سمجھا جانا چاہیے تھا ہمیشہ حقارت کی نظر سے دیکھا گیا۔اسے جہنم میں جلائے جانے اور اس کے ناکردہ گناہوں کی سزا دینے کی بابت بھی پورا زور لگایا گیا:

جن ناپاک گندی عورتوں سے

کوثر و تسنیم کترا کے گزریں گی

جن پر دودھ اور شہد کے پیالے حرام کردیے جائیں گے

جن کو ملائک دزدیدہ نگاہوں سے بھی دیکھنا نہ چاہیں گے

جن کا ٹھکانہ جہنم ہوگا

جنھیں دوزخ کی آگ روز جلائے گی

جن پر غیظ و غضب کے کوڑے ہر ساعت برسائے جائیں گے

ان میں ایک میں بھی ہوں

میرے پاؤں میں بیڑیاں پہنانے

اور مجھے محبوس خانے میں اس وقت تک رکھنے کا حکم دیا گیا تھا
جب تک کہ میں اپنی شرارتوں سے باز نہ آ جاؤں
مجھے ہر روز بال سے باریک راستے پر چلنا پڑتا ہے
تلوار کی دھار مجھے زخمی کیے دیتی ہے
میرے بدن پر روز نئے آبلے پڑتے ہیں
میری آنکھیں گرم سلاخوں سے داغی جاتی ہیں
مجھ پر روز سنگ باری ہوتی ہے
جنھوں نے ایک دوسرے سے بات بند کر دی
ایک دوسرے کے ساتھ کھانا اور سونا چھوڑ دیا
ان کی دراڑیں بھی گہری ہوتی گئیں
محبت کو زنا کہنے کی رسم بہت پرانی ہے
اور عہد و پیماں کا بھرم قائم رکھنا دشوار
جانے کیوں
جنت کی ہوائیں بلا جھجک آتی ہیں
اور گناہ گار عورتوں کو چھو کر گزر جاتی ہیں

(دمِ تحریر: شہناز نبی)[13]

عورت کو اس کے جسم کی دیوار سے آگے دیکھا ہی نہیں گیا۔ اسے اپنی ذات کی اس تحقیر کا سبب نہیں وہ خدا کے انصاف کے متعلق پوچھنے لگی ہے:

عظیم منصف!
ہماری عصمت کی ہر عدالت کا فیصلہ ہے
کہ اپنی بے حرمتی کے فرمان لے کے جائیں
تو اپنا کوئی گواہ لائیں
گواہ ایسی گھڑی کا

جب وحشتوں سے وحشت پناہ مانگے

گواہ ایسے گناہ کا جس کے تذکرے سے گناہ کانپے

عظیم منصف!

ہمیں کوئی ایسا معجزہ دے کہ گونگی اندھی سیاہ شب کو گواہیوں کا ہنر سکھائیں

بصیر ہے تو، خبیر ہے تو

تجھے خبر ہے کہ آج تک موت کے علاوہ کوئی نہ اپنا گواہ پایا

ہمیں پہ ٹوٹی قیامتیں بھی ہمیں نے ذلت کا بھار اٹھایا

کتاب انصاف کے مصنف ترے صحیفے

زبور انجیل ہو کہ توریت

عورتیں سب کی باشرف ہیں

سب اپنی اپنی کتاب کی رو سے

اپنے بارے میں باخبر ہیں

فہیم ہیں بالغ النظر ہیں

گواہیاں سب کی معتبر ہیں

تو پھر ہمارے ہاتھ پشت پر کیوں بندھے ہیں؟

ہماری ہی سب گواہیوں پر

یہ بے یقینی کی مہر کیوں لگی ہے؟

سبھی صحیفوں میں یہ لکھا ہے

تیرے ترازو کا کوئی پلڑا

جھکا نہیں ہے

تو کیا یہ سمجھیں ہمارا کوئی خدا نہیں ہے؟

(نسیم سید: آدھی گواہی) 14ء

یہ نظم بظاہر ایک فرد کی صدا ہے، مگر درحقیقت یہ پورے سماجی ڈھانچے کے خلاف ایک مقدمہ

ہے۔نسیم سیّد نے اسے کسی خطی یا روایتی بیانیہ کے بجائے ایک سلسلۂ سوالات اور استعاروں کی زنجیر میں پرویا ہے۔اس طرز میں ایک طرف براہِ راست مکالمہ ہے۔جس کا مخاطب ایک غیر مرئی 'منصف' ہے۔اور دوسری طرف تہہ در تہہ معنویت ہے، جو متن کو محض احتجاج نہیں رہنے دیتی بلکہ اسے ایک فکری و تہذیبی متن میں بدل دیتی ہے۔'حویلی'، 'قانون کے کپکپانے'، 'بھیڑیے' اور 'کنواری چیخیں' جیسی تصویریں ایک طرف فیوڈل اور مرداساس معاشرت کے جمود کو ظاہر کرتی ہیں، تو دوسری طرف ان میں ایک تہذیبی تاریخ کی بازگشت بھی سنائی دیتی ہے، جہاں طاقت کے مراکز نے ہمیشہ مظلوم کی گواہی کو مشکوک ٹھہرایا۔اس نظم میں جدیدیت کے بعد کی شعری فضا کا وہ عنصر نمایاں ہے، جس میں فرد کی صدائے احتجاج اجتماعی تجربے میں ضم ہو جاتی ہے۔یہ تجربہ نہ صرف نسائی حسیت کو نئی جہت دیتا ہے بلکہ قاری کو بھی شریکِ جرم ٹھہراتا ہے، کیوں کہ یہاں 'گواہ' کی تلاش محض ایک قانونی تقاضا نہیں، بلکہ قاری کے ضمیر کو جھنجھوڑنے کا ایک حربہ بھی ہے۔

المختصر، مابعد جدیدیت کے تناظر میں فیمی نزم کسی حتمی منزل کا اعلان نہیں بلکہ سفر کے ہر موڑ پر نئے سوال پیدا کرنے کا نام ہے۔اردو شاعری میں یہ رجحان کسی واحد سچائی کو قبول نہیں کرتا، بلکہ حقیقت کے آئینوں کو سامنے رکھتا ہے، جن میں عورت کے وجود کے لاتعداد عکس جھلملاتے ہیں۔ یہاں عورت صرف ماضی کی زنجیروں سے آزاد نہیں ہوتی، بلکہ ان زنجیروں کی ساخت، ان کی دھات، اور انہیں بنانے والے ہاتھوں کو بھی پہچان لیتی ہے۔یہ فہم مابعد جدید ذہن کا تحفہ ہے، جو طاقت، زبان اور شناخت کے رشتوں کو ایک نئے زاویے سے دیکھتا ہے۔اس طرح فیمی نزم مساوات سے آگے بڑھ کر ایک تخلیقی بغاوت میں بدل جاتا ہے، ایسی بغاوت جو متن کو از سرِ نو لکھتی ہے، معنی کو نئے پیرہن پہناتی ہے، اور قاری کو یہ سوچنے پر مجبور کرتی ہے کہ شاید اصل آزادی کسی آخری جواب میں نہیں بلکہ سوال کرنے کے مسلسل عمل میں پوشیدہ ہے۔

حوالہ جات:

1. شمس الرحمان فاروقی، تانیثیت کی تفہیم، مشمولہ تانیثیت اور ادب، مرتب انور پاشا، عرشیہ پبلی کیشنز، 2014، ص 11
2. گوپی چند نارنگ، مابعد جدیدیت اردو کے تناظر میں، مشمولہ اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ، اردو اکادمی، دہلی دریا گنج دہلی، 1998

3. ابوالکلام قاسمی، تانیثی ادب کی شناخت اور تعین قدر، مشمولہ شاعری کی تنقید، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، 2011

4. باقر مہدی، نسائی بوطیقا مضمون، مشمولہ نئے زمانے کی برہمن، 1990، ص 61

5. فہمیدہ ریاض، نظم: جب نیند بھری ہو آنکھوں میں، مشمولہ پتھر کی زبان، 1967، ص 79

6. کشور ناہید، کلیات دشت قیس میں لیلیٰ، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، پاکستان، 2001، ص 88

7. ساجدہ زیدی، جوئے نغمہ، نریندرا پبلیس انڈین اکادمی، نئی دہلی، ص 105

8. پروین شاکر، ماہ تمام، ایجوکیشنل پبلی شنگ ہاؤس، نئی دہلی، 1995، ص 208

9. ابوالکلام قاسمی، تانیثی ادب کی شناخت اور تعین قدر، مشمولہ شاعری کی تنقید، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، 2011، ص 281

10. کشور ناہید، اینٹی کلاک وائز، مشمولہ سوختہ سامانی دل، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، پاکستان

11. سارا شگفتہ: کانٹے پہ کوئی موسم نہیں آتا، مشمولہ آنکھیں، تشکیل پبلی شرز، کراچی پاکستان، 1985، ص 180

12. عذرا پروین، میں اور ہی کوئی حادثہ ہوں، مشمولہ بارہ قباؤں کی سہیلی، ایجوکیشنل پبلی شنگ ہاؤس، نئی دہلی، 2010، ص 173

13. شہناز نبی، دم تحریر، مشمولہ اگلے پڑاؤ سے پہلے، سعید پریمی، عثمان بک ڈپو، کلکتہ، 2001

14. نسیم سید، آدھی گواہی، مشمولہ آدھی گواہی ارتقا مطبوعات، کراچی، 1994

❐ Dr. Fahmina Ali
Aligarh Muslim University
Aligarh, UP
Mobile: 7379636764
Email: anam.fahmina04@gmail.com

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:177-187
Dr. Fareeda Tabassum, Salam Bin Razzaq ki Afsana Nigari ke Imteyazaat

ڈاکٹر فریدہ تبسم

سلام بن رزاق کی افسانہ نگاری کے امتیازات

کہانی انسانی سرشت میں ہمیشہ موجود رہتی ہے۔زمانۂ قدیم سے ہی کہانی سننے کا رواج چلا آ رہا ہے۔ہمارے اطراف کہانیاں ہی کہانیاں ہیں۔بادشاہ و دربار کی ،مقید و مختار کی ،نفرت و پیار کی ، بے بسی و اختیار کی ،صحرا و چمن زار کی ،گل و خار کی ، یار و اغیار کی ، مصروف و بیکار کی ،تنہائی اور بازار کی ، بے قیمت و نادار کی ایسی بے حساب مثالیں موجود ہیں۔زندگی عجب طلسم ہے جس کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے کبھی دو حروف درکار ہیں تو کبھی کئی صفحات سیاہ کیے جاتے ہیں یہ عجب کھیل ہے کہ جسے ہر کوئی اپنے زاویۂ نگاہ سے دیکھتا اور پرکھتا ہے۔مگر تخلیق کار ایک ایسا کیمیا گر ہوتا ہے کہ خیالی طلسم سے ایسا جہان آباد کرتا ہے کہ زیست کے راز کی پراسراریت بھی باقی رہتی ہے اور تخلیقی ہنر مندی سے اپنا پیغام بھی پہنچاتا ہے۔انہی معتبر تخلیق کاروں میں ایک نام سلام بن رزاق کا ہے جن کی افسانہ نگاری کی فنی ساخت میں قلبی واردات، جزئی تفصیلات کے ذریعے صفحۂ قرطاس پر نمودار ہوتے چلے جاتے ہیں۔ان کا افسانوی سفر بیسویں صدی سے شروع ہو کر اکیسویں صدی میں داخل ہوتا ہے۔یہ ابن الوقت ہر دور میں اپنا نشان چھوڑ جاتے ہیں۔جدیدیت کی بھول بھلیاں کے دور سے گزرتے ہوئے بھی افسانہ کا سلیقہ بتاتے ہیں۔تجرید و علامت کے حجاب میں لفظوں سے تصویریں بنا کر ان میں روح پھونکتے ہیں۔یعنی بے چہرگی کو چہرہ عطا کرتے ہیں۔

شوکت حیات مابعد جدید افسانے کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں:

''مابعد جدید افسانے نے کرداروں کو ان کے چہرے واپس کیے ہیں۔ان کے ہاتھوں اور پیروں میں پڑی ہوئی بیڑیوں کو توڑا ہے، انھیں زندگی کی آزاد فضا

میں از خود نقل و حرکت کا موقع فراہم کیا ہے، ان کے چہروں کے طبقاتی اور ثقافتی بیک وقت دونوں تشخص کے نشانات کو فوکس کیا ہے۔ مابعد جدید افسانہ دائرے سے کہیں کچھ چھوٹتا نہیں اور جو کچھ چھوٹتا ہے وہ از کار رفتہ اور تخلیقی طور پر غیر آمد ہوتا ہے''۔1

سلام بن رزاق اپنے تخلیقی سفر میں کامیاب و کامران نظر آتے ہیں۔ ان کی اب تک کئی افسانوی کتابیں منظر عام پر آ چکی ہیں:

'ننگی دوپہر کا سپاہی' (افسانوی مجموعہ 1977)

'ماہم کی کھاڑی' (مدھو منگیش کرنک کی مراٹھی کہانیوں کا اردو ترجمہ 1980)

'معبر' (افسانوی مجموعہ 1987)

'کام دھینو' (ہندی میں کہانیوں کا مجموعہ 1988)

'شری پد کرشن کولھاٹکر' (مونوگراف (1990)

'عصری ہندی کہانیاں' (ترتیب 1995)

'شکستہ بتوں کے درمیاں (افسانوی مجموعہ 2001)

'زندگی افسانہ نہیں' (افسانوی مجموعہ 2012)

'زین کہانیاں' (2021) بالخصوص قابلِ ذکر ہیں۔

سلام بن رزاق کی کہانیوں کے انگریزی، ہندی، تلگو، پنجابی اور مراٹھی کے علاوہ روسی اور ناروے زبانوں میں بھی تراجم ہوئے ہیں۔ انھوں نے مختلف ڈراموں، فلموں اور ٹی وی سیریلوں کے اسکرپٹ بھی لکھے ہیں۔

ان کے کئی مشہور افسانے اردو دنیا میں مقبول ہیں۔ جیسے ندی، معبر، زندگی افسانہ نہیں، دوپہر کا سپاہی، کام دھینو، آواز گریہ، آندھی میں چراغ، زنجیر ہلانے والا، البم، انجام کار، خوں بہا، خبر، تصویر وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔

این سی پی یو ایل کے رسالہ 'اردو دنیا' کے انٹرویو میں ایک سوال پوچھا گیا تھا جس کا 'جواب' بہت معنی خیز اور ان کی اپنی افسانوی سفر کا یہاں احاطہ کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ سوال کچھ اس طرح تھا۔

سوال :آپ افسانہ نگاری کی طرف کیسے مائل ہوئے؟

جواب :''اگر چہ لکھنا ایک شعوری عمل ہے مگر لکھنے کی خواہش ادیب کے لاشعور کی گہرائیوں میں پروان چڑھتی رہتی ہے اور مناسب وقت پر الفاظ کا جامہ پہن کر صفحۂ قرطاس پر نمودار ہوتی ہے۔ کئی بار ہمیں خود پتا نہیں چلتا کہ ہم نے کب اور کیسے لکھنا شروع کیا۔ مجھے بچپن کا ایک واقعہ یاد آتا ہے۔ میں ابھی چھوٹا تھا، تیرنا نہیں جانتا تھا مگر تالاب کے کنارے بیٹھ کر دوسرے بچوں کو تیرتے ہوئے دیکھنے میں بڑا مزہ آتا تھا۔ ایک دن اچانک کسی نے پیچھے سے دھکا دے دیا۔ میں پانی میں گر کر غوطے کھانے لگا مگر ڈوبنے سے بچنے کے لیے غیرارادی طور پر ہاتھ پاؤں بھی چلاتا رہا۔ بالآخر کسی طرح کنارے آیا مگر اس کے بعد میں نے محسوس کیا کہ مجھ میں حیرت انگیز طور پر تبدیلی آ گئی ہے۔ میرے دل سے گہرے پانی کا خوف جاتا رہا اور میں بھی رفتہ رفتہ دوسرے بچوں کے ساتھ تیرنے لگا۔ میری افسانہ نگاری کا آغاز بھی اسی طرح ہوا۔ بچپن میں میری ماں 'نور نامہ' اور اسی طرح کی دیگر کتابیں پڑھتی تھیں۔ اس طرح مجھے بھی کہانیاں پڑھنے کا شوق ہوا۔ داستان امیر حمزہ، الف لیلیٰ، طوطا مینا، حاتم طائی، باغ و بہار وغیرہ داستانیں صادق سردھنوی، عبدالحلیم شرر اور نسیم حجازی کے تاریخی ناول، ابن صفی کے جاسوسی ناول اور جانے کیا کیا پڑھتا رہا... پتا ہی نہیں چلا کہ پڑھتے پڑھتے کب لکھنا شروع کر دیا۔ میری پہلی تحریر وی ایس کھانڈیکر کی مراٹھی کہانی 'آئی' (ماں) کا ترجمہ تھی جو روزنامہ 'انقلاب' میں چھپی۔ 'رین کوٹ' میری پہلی کہانی تھی جو ماہنامہ 'شاعر' ممبئی میں شائع ہوئی۔ بعد میں پانچ چھ سال تک میں نے کوئی کہانی نہیں لکھی۔ 1969 سے پھر لکھنا شروع کیا''۔

سلام بن رزاق کی کہانیاں خود کو پڑھوا لیتی ہیں یعنی قاری کی دل چسپی کا باعث ہیں کہانی بھی ایسی کہ سارا منظر نظروں کے سامنے یکے بعد دیگرے خود آ جاتا ہے۔ کبھی کہانی خود کلامی میں اور کبھی ڈرامائی کیفیت میں تو کبھی داستانوی انداز میں بھی ہوتی ہے، تو کبھی تجرید میں۔ ان کی تجریدی و علامتی کہانیوں میں تجسس اور تحیر انگیز اسرار و رموز پائے جاتے ہیں، جو اساطیری طرز احساس کا پتا دیتے ہیں، کبھی سادہ بیانیہ اس قدر خوبصورت ہوتا ہے کہ اس سادگی پر پیار آتا ہے۔ ڈرامائی انداز، نیم علامتی کردار نگاری ان کی فنی مہارتیں ہیں فنی اور تخلیقی پہلوؤں کو کمال ہنر مندی سے فنی جادوگری اور تخلیقی بازی گری سے وضاحتی

اشارے عطا کرتے ہیں اور علامت کو سہل بنا کر سیاسی سماجی معاشی و معاشرتی پہلوؤں کی عکاسی کرتے نظر آتے ہیں موضوعاتی انسلاکیت میں سماج کے منفی پہلوؤں اور ان خامیوں پر گہری نظر ہوتی ہے جو معاشرے کا ناسور بنے ہوئے ہیں۔ سیاسی سازشیں، استحصالی سوچ اور معاشرے کی خامیوں کو اس طرح اُجاگر کرتے ہیں کہ سامعین اور قارئین متأثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ عام قاری بھی سمجھ جاتا ہے معاشرے میں اخلاقی اور تہذیبی اقدار کے زوال فرد کے استحصال میں جو سماجی و سیاسی محرکات ہیں رشتوں کی ناقدری اور تنہائی و بے بسی، ذاتی کرب، عرفان ذات ان کی کہانیوں کے اہم موضوعات ہیں۔ وہ زمین سے جڑی حقیقتوں کو فطری انداز میں بیان کرتے نظر آتے ہیں۔ فرد کی داخلی کیفیات کو اس قدر خوبصورتی سے بیان کرتے ہیں ملاحظہ ہو' آواز گریہ' سے ماخوذ یہ اقتباس:

''اُف! یہ کیسی موت ہے؟ میں دیکھ سکتا ہوں مگر بول نہیں سکتا؟ محسوس کر سکتا ہوں مگر جنبش نہیں کر سکتا۔ تارِ نفس کٹ چکے ہیں مگر جسم کے اندھے غار میں وہ کونسا چراغ بجھنے سے رہ گیا ہے جس کے سبب بیرونی دنیا سے میرا رشتہ ہنوز استوار ہے۔ رہ رہ کر میرے اندرون میں یہ کیسی ٹیسیں اٹھ رہی ہیں؟ کیا عذابوں کا سلسلہ شروع ہو چکا؟ اے خدا! مجھے زندہ رہنے کے اس کرب ناک احساس سے نجات دے۔ میری آنکھوں کو بصارت کے عذاب سے بچا۔ میرے کانوں کو سماعت کی سزاؤں سے محفوظ رکھ۔ میری کشتی کو زندگی کے بھنور سے نکال۔ مجھے موت دے۔ مکمل موت۔ میرے اطراف ڈراؤنے سائے منڈلا رہے ہیں۔ میری موت کی خبر سن کر میرے عزیز، رشتے دار اور پڑوسی متواتر چلے آ رہے ہیں۔ سب کو حیرت ہے کہ میں اچانک کیسے مر گیا۔ سرگوشیاں سنپولوں کی طرح میری سماعت میں کلبلا رہی ہیں''۔2 (آواز گریہ)

ان کے افسانوں میں منظر کی دلکشی ہر گام خوبصورت فضا کی ضوفشانی کرتی ہے کہ قاری اس منظر میں پہنچ جاتا ہے۔ منظر نگاری کی مثال۔ افسانہ۔' کام دھینو' سے:

''وہ مارچ کی ایک صاف وشفاف صبح تھی اور سورج پہاڑی کے پیچھے سے یوں طلوع ہو رہا تھا جیسے کوئی نٹ کھٹ بالک کسی نئی شرارت کی فکر میں دیوار کی اوٹ

سے جھانک رہا ہو۔صبح کی ہوا کے لطیف اور خوش گوار جھونکے جوار کی پکی فصل کو ہولے ہولے چھیڑتے گزر رہے تھے، جیسے ماں اپنے بچے کے بالوں میں پیار سے انگلیاں پھیر رہی ہو۔ فضا میں جوار کی مہک بسی ہوئی تھی اور درختوں پر چڑیاں چہچہا رہی تھیں۔ بھرت پور کی اکلوتی بڑی سڑک اور گلیاں تقریباً سنسان تھیں۔ البتہ گھروں کے آنگنوں سے بیلوں کے ڈکارنے اور بکریوں کے ممیانے کی آوازیں آ رہی تھیں۔کسی گھر سے ایک آدھ بچے کی چیخ کر رونے کی آواز بھی آ جاتی۔ایک بنیا اپنی دکان کا ایک پٹ کھولے دکان کی چوکھٹ پر بیٹھا داتون کر رہا تھا۔ دو گوالے سروں پر دودھ کی کین رکھے لپ لپ جھپ جھپ گزر رہے تھے۔ سامنے سے ایک گوالا سائیکل پر سوار چلا آ رہا تھا۔ اس کی سائیکل کے ہنڈل سے دودھ کی خالی کینیں لٹکی ہوئی تھیں۔ جو سائیکل کے مڈ گاڈوں سے ٹکرا ٹکرا کر کھڑ پڑ کھڑ پڑ کر رہی تھیں۔تبھی بھرت پور میں ایک جیپ گاڑی داخل ہوئی۔ جیپ گاڑی کی باڈی پر چاروں طرف سے بڑے بڑے بینرس لگے ہوئے تھے جن پر جلی حرفوں میں مختلف نعرے لکھے تھے اور ہر بینر پر سورج کا نشان بنا ہوا تھا۔جیپ گاڑی کے دائیں بائیں پارٹی کے جھنڈے فرفرا رہے تھے۔ پیچھے دو بڑے سے بھونپو بھی فٹ تھے''۔3

سلام بن رزاق کے یہاں واقعہ نگاری میں فکر و خیال کے ساتھ واقعاتی تسلسل کو برقرار رکھا گیا ہے۔کہانی کے مطابقت کے ساتھ جزئیات کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔الفاظ اور مکالموں کے ذریعے نہ صرف شعور لفظ کا احساس ہے بلکہ بطون معنی کو بھی ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے۔

مشہور افسانہ 'ندی' کا اقتباس:

''مگر مچھ ضبط و تحمّل سے ان کی ٹرّاہٹ سنتا رہا۔اور خاموشی سے ان کے گلوں کی پھولتی پچکتی جھلّیوں کو دیکھتا رہا۔جب ٹرّاتے ٹرّاتے ان کی گردنوں کی جھلّیاں لٹک گئیں، پیٹ پچک گئے تب مگر مچھ نے آہستہ سے گردن اُٹھائی۔ یہاں سے وہاں تک بکھرے ہوئے مینڈکوں پر ایک متاسفانہ نگاہ ڈالی، چھوٹے

بڑے، نیلے پیلے، کالے، سفید، دُبلے پتلے، موٹے تگڑے۔سارے کے سارے مینڈک منہ کھولے، گردنیں ڈالے گہری گہری سانسیں لے رہے تھے۔ اب اُن کی آخری چیخ بھی اُن کے سینے کی لحد میں سو چکی تھی۔آخر ایک طویل وقفے کے بعد مگرمچھ گویا ہوا"۔

"اے ندی کے باسیو!تم میں سے ہر کوئی خود غرضی کے محور پر پھرکی کی طرح گھوم رہا ہے۔تمھاری نظروں میں سارے رنگ یوں گڈ مڈ ہو گئے ہیں کہ ان رنگوں کی تمیز ممکن نہیں۔لہٰذا اب میرے پاس تم سب کے لیے ایک سفاک دعا کے سوا کچھ نہیں ہے۔میں دعا مانگتا ہوں۔دُعا کے اختتام پر بآواز بلند' آمین' کہنا۔یہی تمہاری نجات کا آخری حلیہ ہے"۔4

مینڈکوں نے مگرمچھ کی بات کا کوئی جواب نہیں دیا۔بس اپنے کرچی کرچی وجود کے ساتھ ٹکر ٹکر اسے گھورتے رہے۔اب اُجالے کے پر سمٹنے لگے تھے۔سورج ایک کیکر کے دوشاخے میں پھنسا پھڑ پھڑا رہا تھا۔فضا میں ایک عجیب سی دل کو مسوس دینے والی اُداسی بس گئی تھی۔تبھی مگرمچھ نے آسمان کی طرف منہ اُٹھایا۔آنکھیں بند کرلیں اور دعا مانگنے لگا:

"اے بحرو بر کے مالک!اے خشکی کو تری اور تری کو خشکی میں بدلنے والے... زمانہ بیت گیا یہ ندی سوکھتی جا رہی ہے اور ہم کہ جنھیں ایک ہی ندی کے باسی کہلاتا تھا، الگ الگ ٹاپوؤں میں بٹ گئے ہیں۔اے قطرے سے دریا بہانے والے اور ندیوں کو سمندر سے ملانے والے ہمارے رب!ہماری اس سوکھی ندی میں کسی صورت باڑھ کا سامان پیدا کر، تاکہ ہم جو اِن چھوٹے چھوٹے ٹاپوؤں میں تقسیم ہو گئے ہیں پھر اسی ندی میں گھُل مِل جائیں۔اور اس کی وسیع دامن میں جذب ہو کر اسی کا ایک حصہ بن جائیں!"۔5

یہ صرف ندی کی کہانی نہیں بلکہ سیاست کی سازش اور سماج کی آئینہ دار ہے۔

صغرا مہدی یوں رقم طراز ہیں:

"بیسویں صدی کے ساتویں اور نویں دہے میں جو قابل ذکر افسانہ نگار اردو

ادب میں نمایاں ہوئے ان میں سلام بن رزاق کا نام ممتاز ہے‘‘۔6

ان کی تخلیقات میں بصارت سے بصیرت تک زندگی کے اسرار و رموز کھلتے چلے جاتے ہیں۔ فرد کی وجودیت اور معاشعرہ کی نبض پر انگشت رکھے ایک ایک پرتیں کھولتے جاتے ہیں۔

خود اپنی افسانہ نگاری پر سلام بن رزاق ایک جگہ لکھتے ہیں ان کا یہ اقتباس دیکھیے گا:

’’ہمارے ارد گرد چپے چپے پر اتنا زہر پھیلا ہے کہ منٹو تو کیا خود شنکر بھگوان بھی زمین پر آ جائیں تو تنہا اس زہر کو نہیں پی سکتے۔لہٰذا معاشرے کا یہ زہر تھوڑا تھوڑا ہم سب کو پینا ہوگا۔ یہ ہمارے لیے چیلنج بھی ہے اور ہماری ذمہ داری بھی۔ایک قلم کار کی حیثیت سے میرے سامنے بھی یہ چیلنج موجود ہے۔لہٰذا میں افسانے کیا لکھتا ہوں دراصل اپنے حصے کا زہر پی کر اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کرتا ہوں‘‘۔7

اگر ہم نفسیات کا مطالعہ کریں تو کسی انسان کی خواہشات اگر ادھورے رہ جاتے ہیں اور ان کے سامنے ایسے مناظر آتے ہیں جہاں لوگوں کی زندگی میں اس شخص کی خواہشات اس کی آنکھوں کے سامنے پورے ہو رہے ہیں اور یہ کچھ نہیں کر پاتا بے بس ولاچار ہے، ایسے میں وہ احساس بار بار دل کے تار کو چھیڑتے ہیں جس سے ایک دردانگیز ساز اور سوز کی صورت پیدا ہوتی ہے۔جب غبارِ اَلم سے دل بھر جاتا ہے تو بے چین ہو جاتا ہے کہ وہ کسی طرح سے باہر نکلے۔اسی طرح انسان جب نشّے کی حالت میں ہوتا ہے تو اس کے اندر کا غبار باہر نکلتا ہے یا درد کی کیفیت میں ہوتا ہے تو صبر کی آخری حد کے بعد وہ عیاں ہو ہی جاتا ہے۔معاشعرے میں استحصال مختلف طریقوں سے سامنے آتا ہے مگر تخلیقی شعور اسے کس انداز میں پیش کرتا ہے ملاحظہ فرمائیں۔

سلام بن رزاق کم لفظوں میں بہت کچھ کہنے کا فن رکھتے ہیں۔افسانوی ڈگر پر فکر و احساس لیے فانوس حیرت میں غرق کرتے ہیں۔ یہ اقتباس دیکھیے:

’’احتجاج!‘‘کرسی نشین حقارت آمیز ہنسی ہنسا۔’’شاید تمہیں پتا نہیں... تمہارے اندر پھنکارنے والے سانپوں کا سارا زہر کشید کیا جا چکا ہے اور تمہارے لہو میں دوڑنے والے بچھوؤں کے ڈنک توڑ دیے گئے ہیں لہٰذا اس وقت تمہارا احتجاج

اس جانور کی چیخ کی مانند ہے جو قصائی کی چھری کے نیچے آنے سے قبل اس کے حلق سے آزاد ہوتی ہے''۔8 (معبر)

سلام بن رزاق کا افسانہ 'استفراغ' جس کے معنی فراغت، یعنی چھٹکارا، الٹی ہے۔ یہ افسانہ ادب وزبان کے اہم مسئلہ کو بصیرت افروز آئینہ داری کے ساتھ نشاط بخش اثر عطا کر رہا ہے عظمت خیال کی گرہ کشائے منضبط احساس کی کارفرمائی قابلِ دید ہے۔ تجربات ومشاہدات کی مرقع کشی کی دل چسپ تصویر، ماضی تا حال کے درواعصرِ حاضر میں لا کر چھوڑتی ہے جو جدت پسندی کے بازار میں خوردونوش کی تگ ودود میں حرام وحلال کا فرق بھول گئے ہیں جب کچھ غلط انداز سے شکم سیری ہوتی ہے تو الٹی آنا نیچرل ہے۔ یہ اُلٹی ہی سارے راز کو عیاں کرتی ہے کہ کیا کھایا تھا جس کی بدہضمی کی بدبو اچھے انسان برداشت نہیں کر پاتے۔ انھیں کراہیت محسوس ہوتی ہے گویا صفدر کے دل کا غبار نکل گیا اب وہ خالی ہے ہر گندگی سے پاک ہوگیا پھر اب وہ احتیاط ضرور کرے گا۔ یہ اقتباس:

''اوہام کے سمندر میں حقائق کے موتی تلاش کرنے والو سنو...!

''تمہاری بینائی کمزور اور تمہاری سماعت ناقص ہے اس لیے تم گہرے پانیوں میں اترنے سے گھبراتے ہو...''۔

''ادب بے ادبوں کا زیور ہے اور تمدن کی تہ میں نہ جانے کتنے چھید ہیں''۔

''دریدا کی ٹوپی اوڑھ کر جب بھرتری ہری غائب ہو جاتا ہے تو ساری ساختیات پس ساختیات دھری کی دھری رہ جاتی ہے''۔9

سلام بن رزاق اپنے افسانوں میں عورت کی کیفیات وجذبات کو بھی بہت گہرائی کے ساتھ اُجاگر کرتے ہیں۔ محبت کی ناکامی حالات کی ستم ظریفی ایسے مسائل جو حقیقت سے قریب ہوتے ہیں زیرِ بحث لا کر محوِ حیرت میں ڈالتے ہیں:

''جب بالوں میں اسے پہلا چاندی کا تار نظر آیا تھا تو اس کا دل دھک سے رہ گیا تھا۔ وہ اس رات بہت روئی تھی۔ دوسرے دن اس نے بڑی احتیاط سے چاندی کے تار کو نوچ ڈالا۔ مگر اب تو اس کے بالوں میں کئی تار نکل آئے ہیں۔ اس نے انہیں نوچنا چھوڑ دیا ہے۔ پہلے جب اسے اسلم کی یاد آتی تھی تو راتوں کو تکیے میں

منہ کھبو کر چپکے چپکے روتی تھی مگر رفتہ رفتہ اس کے دل میں اسلم کی تصویر کے نقوش دھندلے پڑنے لگے۔اوراب تو ماضی کا ہر نقش اس کے دل سے مٹ چکا ہے۔کیا آپ جمیلہ سے واقف ہیں؟ آپ کے گھر سے دو تین گھر چھوڑ کر ہی تو رہتی ہے وہ۔آپ نے اسے ضرور دیکھا ہوگا مگر پہچان نہیں پائے ہوں گے کیوں کہ وہ آج بھی برقع اوڑھتی ہےاوراس کے چہرے پرنقاب پڑا رہتا ہے‘‘۔10

لفظ’نقاب‘ کے ذریعے معنویت میں وسعت پیدا کرتے ہیں۔

الغرض سلام بن رزاق کی افسانوی صنعت گری قابلِ ستائش ہے۔فنی ساخت ہو کہ موضوعی انسلاک فکر وفن کوتخلیقی سلیقے کے ساتھ تحلیل کر کے فنی ہنرمندی کا ثبوت پیش کرتے ہیں۔ وہ کہانی کے ذریعے قاری کومحظوظ کراتے ہیں اوران کے کرداروں کے ذہنی کیفیات اورنفسیاتی کشمش سے ان کے خیالات میں اتر کرمعاشرےاورفرد کے جذبات واحساسات کے اظہار کی ترسیل کرتے ہیں۔

البم کے اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ میری ہستی ایک ایسی کتاب ہے جس کا میں صرف عنوان ہوں ورق ورق کھنگال ڈالتا ہوں اندرعنوان سے متعلق ایک حرف نہیں ملتا:

’’یہ سارے دوست جواس تصویر میں میرے گرد کھڑے ہیں۔ان سب سے میری بڑی گہری دوستی ہے۔لیکن میں جانتا ہوں کہ ان میں سے بعض تو کسی نہ کسی غرض کے لیے مجھ سے جڑے ہیں۔بعض وہ ہیں جن سے میں اپنی مطلب براری کے لیے بندھا ہوں۔غور سے دیکھیے تو ہر دوستی کی بنیاد کسی نہ کسی غرض پر قائم نظر آئے گی۔ شاید دوستی بھی انسان کی بے شمار ضرورتوں میں سے ایک ہے۔ ماں، بیوی، باپ، بائی، عزیز، رشتے دار کتنی پر چھائیاں میرے گرد منڈلا رہی ہیں۔ میں ایک آئینہ بن گیا ہوں۔جس میں دوسروں کے عکس گڈ مڈ ہوگئے ہیں۔ پر چھائیوں کے اس ہجوم میں اپنی’ذات‘ کی تلاش کی انتھک کوشش نے مجھے چُور چُور کردیا ہے... میں ایک سعادت مند بیٹا ہوں، ایک باوفا شوہر ہوں، شفیق باپ ہوں، بھائی ہوں، دوست ہوں، یعنی میں جو کچھ ہوں، دوسروں کے طفیل ہوں۔ میں ’خود‘ کہیں کچھ نہیں ہوں‘‘۔11

زندگی کے راز و نیاز کی عُقدہ کشائی کچھ اس انداز میں کی ہے کہ زندگی کی حقیقت سامنے آتی ہے۔ البم کا یہ اقتباس دیکھئے گا:

''رشتے تو زندگی کا بوجھ ہیں، جسے انسان تاعمر ڈھوتا رہتا ہے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ آپ کسی موڑ پر سُستانے کی خاطر تھوڑی دیر کے لیے اس بوجھ کو اُتار دیں، مگر پھر اسے اٹھاتے ہوئے ہی آگے بڑھنا ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ آپ قبر کے دہانے پر پہنچ جاتے ہیں...ماں، بیوی، باپ، بھائی، عزیز رشتے دار کئی پرچھائیاں میرے اردگرد منڈلا رہی ہیں۔ میں ایک آئینہ بن گیا ہوں، جس میں دوسروں کے عکس گڈمڈ ہو گئے ہیں۔ اس ہجوم میں اپنی ذات کی انتھک کوشش نے مجھے چور چور کر دیا ہے''۔12ء

وہ اپنی علامتوں کے ذریعے حکومت اور حاکم وقت کے راز کو افشا کرتے ہیں۔ ان کے مکالموں میں گہری معنویت پوشیدہ ہوتی ہے۔ ان کی زبان و بیان بامحاورہ اور عمدہ ہے۔ ان کے افسانے تخلیقی تجربات میں اپنے مقاصد کے ساتھ تجسس کو برقرار رکھتے ہیں۔ قاری کو سوچنے پر مجبور کرتے ہیں۔ اخلاقی و تہذیبی اقدار کے زوال اور سماجی استحصال کا آئینہ دار ہیں۔ اس طرح وہ اپنی کہانیوں کے ذریعے اپنا پیغام پہنچانے میں کامیاب ہیں۔ انھیں افسانوی ادب کی تاریخ میں صدیوں تک یاد رکھا جائے گا۔ آنے والی نسلوں کے لیے یہ بہترین درس ہوں گے۔

حوالہ جات:

1. بحوالہ وہاب اشرفی، مابعد جدیدیت، مضمرات وممکنات، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، 2004، ص290
2. سلام بن رزاق، معبر (افسانوی مجموعہ)، کہانی پبلی کیشن، ممبئی، 1987، ص91
3. ایضاً، ص115
4. ایضاً، ص12
5. ایضاً، ص13
6. ایضاً، ص290

7. جمال عباس فہمی، اپنے حصے کا زہر پینے والا قلمکار: سلام بن رزاق، قومی آواز، 10 اپریل، 2023
8. سلام بن رزاق، معبر (افسانوی مجموعہ)، کہانی پبلی کیشن، ممبئی، 1987، ص 49
9. سلام بن رزاق، استفراغ (افسانوی مجموعہ زندگی افسانہ نہیں)، کلاسک آرٹ پرنٹرس، دہلی، 2012
10. ایضاً
11. سلام بن رزاق، شکستہ بتوں کے درمیان (افسانوں کا مجموعہ)، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، 2010، ص 11
12. ایضاً، ص 10

❒ Dr. Fareeda Tabassum
H-No 6-84 Near Osmania Masjid
Kharibowli, Gulbarga - 585104 Karnataka India
Mobile: 9741283543
Email: fareedabegum1234@gmail.com

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:188-199
Dr. Zubair Alam, Sir Syed, Maktoobaat aur Hum

ڈاکٹر زبیر عالم

سرسید، مکتوبات اور ہم

سرسید کی زندگی کا ایک اہم حصہ مختلف مسائل سے نبرد آزمائی میں صرف ہوا۔انھوں نے اس توسط سے تمام عالم میں 'یقین محکم' اور 'جہد مسلسل' کی معنویت کو نمایاں کیا۔غدر کی ناکامی نے مغلیہ سلطنت کی رہی سہی کسر بھی پوری کر دی تھی۔انگریزوں کے ایک مستحکم دور کا آغاز ہو گیا تھا۔اس دور میں دربار مغلیہ سے وابستہ سرکردہ افراد کے اندر مایوسی گھر کر گئی تھی۔ایسے میں سرسید نے وقت کے دھارے کو صحیح پہچانا اور انگریزوں کی قربت کے طالب ہوئے۔ان کا خیال تھا کہ قوم کی شیرازہ بندی اسی تدبیر سے ممکن ہو سکتی ہے۔یہ الگ بات ہے کہ ان کا طرز عمل اس وقت کے مسلم جمہور کے طرز عمل کے خلاف تھا۔

اس وقت کے انگریز حکام غدر کی کارگزاریوں کا انتقام مسلمانوں سے خاص طور پر لے رہے تھے۔ایسے وقت میں سرسید کا انگریزوں کی حمایت میں صدا بلند کرنا اپنے آپ میں خود ایک غدر سے کم نہیں تھا۔خواب سرا میں زندگی بسر کرنے والی اور تازہ تازہ سابق حکمراں ہوئی قوم ابھی مدہوشی کے عالم میں تھی۔سرسید نے انہیں حالت مدہوشی سے باہر لانے کے لیے جتن کرنا شروع کیا۔ان کے بقول انگریزوں کی ترقی اور تیز رفتاری کے سامنے مزاحمت کرنا خودکشی کے مترادف ہوگا۔لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ٹکراؤ کا راستہ اپنانے کے بجائے مفاہمت کا راستہ اختیار کیا جائے۔یہ اس وقت کا سچ بھی تھا کہ انگریزوں کی ہر میدان میں نمایاں ترقی ناقابل فراموش تھی۔ان تمام بنیادی حقائق کو تسلیم کرتے ہوئے سرسید نے مستقبل کے لیے حکمت عملی طے کی اور تاحیات اس کے انطباق میں منہمک رہے۔تاریخ شاہد ہے کہ سرسید نے اس باب میں حسب توقع کامیابی حاصل کی۔

سرسید کی زندگی اس لیے بھی زیادہ اہم ہو جاتی ہے کہ یہ انسان دوسرے افراد اور طبقوں کے

لیے تکلیف کا باعث تو تھا ہی، اس کے اپنے طبقے نے بھی کم لعنت و ملامت نہیں کی۔ اس وقت کے بیشتر معترضین کا رویہ لاعلمی اور ذاتی عناد کی عکاسی کرتا ہے۔ سر سید کا نئی فکر پر لبیک کہنا بھی لعن طعن کا ایک اہم سبب تھا۔ روایت سے غیر عقلی بنیاد پر منسلک افراد مخالفت کے علاوہ اور کیا کر سکتے ہیں۔ پیش نظر مضمون میں سر سید کی عملی زندگی کے کچھ اہم گوشوں کو نمایاں کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ مکتوبات سر سید پر عمومی طور سے کم نظر جاتی ہے چناں چہ یہاں پیش کردہ تمام مباحث کا بنیادی حوالہ یہی مکتوبات ہیں۔

مغربی تعلیم کی حمایت:

سر سید نے اپنی زندگی میں جن امور پر مسلسل توجہ صرف کی تھی اس میں مغربی تعلیم کی وکالت بہت اہم ہے۔ ان کا بہت واضح موقف تھا کہ مسلمانوں کو جدید تعلیم حاصل کرنے میں دیر نہیں کرنی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اس وقت قدیم درسیاتی نظام کا بول بالا تھا اور ایسے میں انگریزی تعلیم کی حمایت کرنا خاصا مشکل امر تھا۔ اس وقت کے سرکردہ لوگ انگریزی تعلیم کے فوائد و نقصانات پر گفتگو کرنے کے بجائے اس پورے نظام کو تعصب کی بنیاد پر باطل ٹھہرا رہے تھے۔ علمائے کرام اس تعلق سے خاصا پس و پیش میں گرفتار تھے۔ پورے مسلم سماج میں انگریزی تعلیم کو لے کر بدگمانیاں موجود تھیں۔ یہ عام طور پر کہا جاتا تھا کہ انگریزی تعلیم کے سبب مسلمان اپنا ایمان گنوا دیں گے۔ انگریزی تعلیم کے اثر سے طالب علم عیسائی بن جائیں گے۔ اور ان کے اندر انگریزوں کی طرح خراب عادتیں مثلاً شراب نوشی، کھڑے ہو کر پیشاب کرنا وغیرہ عام ہو جائیں گی۔ سر سید نے اس قسم کی تمام غلط فہمیوں کو رفع کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے ایک منظّم منصوبے کے تحت اپنے رسائل علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور تہذیب الاخلاق کے توسط سے خاص و عام تک رسائی حاصل کی اور اپنے موقف کی تائید میں ماحول سازگار بنایا۔ اسی طرح انہوں نے اپنے مکتوبات کی مدد سے بھی راستہ ہموار کرنے کی کوشش کی۔ چناں چہ منشی اللہ دین ایڈیٹر 'ملا دو پیازہ' لاہور کے نام ایک طویل خط میں لکھتے ہیں:

> ''آپ کے پرچہ اخبار اور دیگر اخبارات پنجاب سے مجھے اس مخالفت کا حال معلوم ہوا جو میرے سفر پنجاب کی نسبت پنجابیوں میں ظاہر ہو رہی تھی۔ زندہ دل پنجاب سے مجھے کبھی اس قدر مخالفت کی امید نہ تھی۔ پنجاب کے اہل ہنود پہلے عام طور پر میرے نہایت مداح اور معتقد تھے مگر بدقسمتی سے چند واقعات ایسے

پیش آ گئے کہ مجھے عام طور پر بعض پولیٹکل وجوہات سے ہندو قوم کی مخالفت کرنی پڑی اور اس طرح عام ہندو میرے مخالف ہو گئے۔ اب رہ گئے مسلمان، سو مسلمان میں سے پرانے فیشن کے علما اور مولوی اور مقدس اعتقاد کے رؤسا تو پہلے ہی سے ہاتھ دھو کر میرے پیچھے پڑے ہوئے تھے۔ نوجوانوں میں سے مجھے بڑا بھروسہ مشفقی منشی محرم علی چشتی صاحب اور ان کی پارٹی پر تھا، جنھوں نے ہمارے گذشتہ سفر پنجاب میں کمال درجے کی سرگرمی کے ساتھ ہماری امداد کی۔ اب وہ اور بالعموم تمام اخبار نویسوں کا فرقہ بھی ہمارے سخت مخالف ہو گیا۔ انجمن حمایت اسلام کے معزز ممبران سے بھی ہم کو امداد کی توقع تھی مگر اپنی اس نامراد راست بیانی کی عادت سے، جو ہمیشہ سے مجھ میں تھی، میں نے چند نہایت آزاد مگر غیر مخالفانہ ریمارک ان کے کالج کے نسبت کیے جو میرے احباب کو بھی ناگوار گزرے اور میری نسبت یہ سمجھا گیا کہ میں ان کے کالج کی نسبت رشک اور رقابت کی نگاہ سے دیکھتا ہوں اور ان کا حصہ چھیننے آتا ہوں۔ اور اس طرح دیکھتا ہوں کہ چاروں طرف مخالفت کے نعرے بلند ہو رہے ہیں۔ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مکرمی مولوی نذیر احمد صاحب اور 'رفیق ہند' کا مقدمہ بھی میرے مخالف خیالات کو بھڑکانے کا باعث ہوا اور مجھے صرف ایک قلیل گروپ اپنے احباب، سرکاری عہدے داران اور ملازمان کا دکھائی دیتا ہے، جو اس مخالفت کے طوفان میں بھی صرف بوجہ ہمدردی قوم میری رفاقت سے پہلوتہی کرتا معلوم نہیں ہوتا۔ جو کہ مجھے ہمیشہ سے بہبودی اور بھلائی اپنی قوم کی مدنظر ہے اس لیے میں اس قلیل جمعیت کے بھروسے پر اپنی قوم سے معرکہ آرائی کرنا نہیں چاہتا۔ مدرستہ العلوم، علی گڑھ قوم کی بھلائی کا کام ہے اور اگر قوم اس کی امداد کرنا نہیں چاہتی تو یہ قوم کا اپنا قصور ہے:

من آنچہ شرط بلاغت است با تو می گویم
تو خواہ از سخنم پند گیر و خواہ ملال

مہربان من! آپ نے بھی اپنے پرچے میں میری دانست اپنی جودت طبع کا بہت کچھ اظہار کیا ہے آپ جانتے ہیں کہ میں اول درجے کا چکنا گھڑا ہوں اور گالیاں کھاتے کھاتے بے حیا بن گیا ہوں۔ میں نے آج تک نہ تو کفر کے فتووں کی اور نہ اخبارات کی تحریروں کی کوئی پروا کی ہے۔اور جب کہ آپ نے سن لیا ہے کہ میں نے اپنے سفر پنجاب کے ارادے کو بالکل توڑ دیا ہے تو امید ہے کہ آپ بھی اب اس بارے میں زیادہ خامہ فرسائی نہ فرمائیں گے''۔1

واضح رہے کہ یہ خط سرسید نے اپنے ایک مخالف اخبار کے ایڈیٹر کے نام لکھا ہے۔اپنے بیان کردہ متن اور طرز تخاطب کے اعتبار سے اس خط میں کچھ بھی ایسا نہیں ہے جس سے مکتوب الیہ یا کسی اور کی دل آزاری ہوتی ہو۔کمال ہے ضبط اور تحمل کا۔سرسید کی کامیابی میں ان کے انداز گفتگو کا بہت دخل ہے۔ اپنے موقف کو بنا کسی کا سہارا لیے مضبوطی کے ساتھ رکھنا کوئی سرسید سے سیکھے۔صورت حال کی عکاسی کرنا اور پھر اپنے عندیے کو پیش کر دینا بظاہر آسان نظر آتا ہے تاہم اس مقام تک پہنچنے کے لیے بڑی ریاضت درکار ہوتی ہے۔پیش نظر خط بھی اسی کمال کو نمایاں کرتا ہے۔سرسید کے سفر پنجاب کے پس پشت جو مقاصد کارفرما تھے وہ سب پر عیاں ہیں۔دیکھنے کی جو چیز ہے وہ سرسید کی بردباری اور حق گوئی ہے۔اگرچہ وہ کہیں کہیں دل برداشتہ نظر آتے ہیں لیکن ایک بڑے عزم کے آگے ان مقامات کو راہ کا روڑا نہیں سمجھتے۔واضح طور پر کہتے ہیں کہ اب انہیں کفر کے فتوے،لعنت و ملامت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔گویا وہ بانگ دہل اعلان کرتے نظر آتے ہیں کہ جدید تعلیم کے فروغ کی تحریک ہر حال میں جاری رہے گی۔

مستشرقین کے الزامات اور سرسید:

مستشرقین عموماً پیغمبر اسلام اور قرآن کے حوالے سے غلط بیانی کرتے تھے۔یوں تو اس کا سلسلہ اسلام اور عیسائیت کے درمیان موازنے اور مقابلے سے منسلک ہے۔اس باب میں مفسد عیسائی مفسرین اور علما نے دروغ گوئی کو راہ دی۔سرسید کے کارناموں میں مسلمانوں کی حمایت میں اس قسم کے علما سے خالص علمی بنیادوں پر مکالمہ کرنا بھی نہایت اہم ہے۔حقیقت تو یہ ہے کہ اس باب میں سرسید ان تمام مسلم علما سے بہت آگے ہیں جو سرسید پر بے جا الزام تراشیاں کرتے تھے۔سرسید کا عشق رسول دیکھنا ہو تو ہنٹر کی کتاب کے جواب میں لکھی گئی 'خطبات احمدیہ' کا مطالعہ کریں۔مغربی ممالک میں جس قسم کی منطقی

بحث خالص دلائل کے ساتھ رائج تھی، سرسید مرحوم نے اس کو ہندوستان میں رواج دیا اور اہل مغرب کی حد سے متجاوز عقلیت پسندی پر سوال کھڑا کیا۔ اپنی تحریروں کے توسط سے انہوں نے معتدل قسم کے انگریز حکام کا قرب حاصل کیا۔ اس طرح انہوں نے صف آرائی سے اجتناب برتتے ہوئے ایک ایسے مقام تک رسائی حاصل کی، جہاں حاکم ومحکوم کے درمیان مکالمے کی گنجائش موجود تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ اس وقت برصغیر میں ناپید تھا۔

سرسید کی دوراندیشی کی ایک جھلک اس طریق کار سے نمایاں ہوتی ہے۔ اب دو فریق کے درمیان موازنہ ومقابلہ تیر وتفنگ سے نہیں ہونا تھا چناں چہ سرسید نے اس کو سمجھا کہ صنعتی دور کی ضرورت اب صرف مکالمہ ہے۔ یعنی اب فریقین جنگ وجدل کی بنیاد پر فاتح یا مفتوح نہیں ہوں گے بلکہ دنیا میں وہ اپنے پیداواری ذرائع کی خوبی اور تیزی کی بنا پر سرخروئی حاصل کریں گے۔ سرسید اس وقت کے چنندہ ہندوستانیوں میں شمار ہونے کے قابل ہیں جنہوں نے مکالمے کی اہمیت کو پہچانا اور مستقبل کے ساتھ تال میل قائم کرنے میں کامیاب رہے۔ ڈاکٹر محمد علی صدیقی نے اس تعلق سے بہت عمدہ خیال ظاہر کیا ہے:

> ''اصل میں سرسید احمد خان نے انگریزی حکام سے معاملت کے لیے جس سماجی اور فکری کلچر کو اپنایا وہ برصغیر کے مسلم اشرافیہ میں ناپید تھا۔ اقبال نے 'اسرار خودی' کے دیباچہ میں برصغیر میں جس 'حس واقعات' کی کمی کی شکایت کی ہے یعنی نیک نیتی کے ساتھ واقعات کی تہہ میں نہ جا کر غلط فیصلے کرنے اور ان کی معقولیت پر بے جا اصرار، سرسید احمد خان نے اپنے سیاسی رویہ سے ثابت کر دکھایا تھا۔ اقبال نے جس نوع کے رویہ کی شکایت ہے سرسید احمد خان نے اسی رویے کی نشاندہی میں پہل کی تھی اور شاید اسی لیے انہوں نے ثابت کیا تھا کہ مسلمانان ہند کی بہترین خدمت اسی طرح ہوسکتی ہے کہ ان کا علاج ان کے محبوب طریق ہائے علاج سے نہ کیا جائے بلکہ ان کا علاج زیادہ متمدن سماجوں کے طریقوں سے کیا جائے''۔[2]

پیش نظر اقتباس سے واضح ہے کہ سرسید نے جمہوری نظام میں مسائل کے تصفیے کے لیے اختیار کیے جانے والے طریقہ ہائے کار کی آہٹ پہلے ہی محسوس کر لی تھی۔ ایک دوراندیش انسان کا یہ نمایاں

وصف ہوتا ہے کہ وہ مستقبل پر کمند ڈالنے کی کوشش کرتا ہے۔ محسن الملک مولوی مہدی علی خان کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''میور صاحب کی کتاب کے جواب کا سامان نہیں ہونے کا۔ اب اس کی توقع نہیں۔ ایک انگریزی خواں اور ایک طالب علم جو مقامات نشان دادہ کو کتب میں تلاش ونقل کر سکتا، (اگر) میرے ساتھ ہوتا تو ایک برس میں اس کا جواب لکھ لیتا لیکن اب نہیں ہو سکتا۔ مگر میں اس کے مختلف مقامات پر چھوٹے چھوٹے رسالے لکھ رہا ہوں اور انہیں کا نام ''مواعظ احمدیہ'' رکھا ہے۔ پہلا وعظ تیار ہو گیا ہے۔ اس کا مضمون یہ ہے کہ مسلمانوں کی کتابوں میں معتبر و غیر معتبر اور صحیح و غلط روایتیں شامل ہیں اور وہ اس قابل نہیں ہیں کہ ان کی ہر ایک بات کو اصلی مذہب سمجھا جاوے۔ پس جن لوگوں نے ہماری کتابوں کی روایتیں چن کر ہمارے مذہب پر یا جناب پیغمبر خدا صلعم کی نسبت الزام و اتہام دیا ہے، وہ حماقت ہے۔ کیوں کہ اول یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ روایت صحیح و معتبر بھی ہے یا نہیں۔ مگر اس کا طرز نگارش سیدھا صاف نہیں ہے۔ پیچ دار شمشیر برہنہ ہے۔ اس کے مصنف کے دل میں بجز مذہب اسلام کی محبت کے اور کسی کی محبت نہیں ہے۔ اس نے اس طرح یہ وعظ لکھا ہے کہ ''ائمہ مجتہدین'' کے مسائل اجتہادی اور قیاس اصلی مذہب مسلمانوں کا نہیں ہے۔ وہ صرف ایک قانوں داں کی رائے ہے۔ اگر ہزار ابو حنیفہ و شافعی کے مسائل اور اجتہاد غلط ہوں تو مذہب اسلام کی نورانیت میں کچھ فرق نہیں آتا۔ پس کسی مجتہد کی رائے پر اعتراض کر کر مذہب اسلام کو غلط قرار دینا بجز حماقت کے اور کچھ نہیں''۔3

اسی طرح مولوی مہدی علی خان کے نام ایک دوسرے خط میں رقم طراز ہیں:

''میں روز و شب تحریر کتاب 'سیر مصطفوی صلعم' میں مصروف ہوں۔ سب کام چھوڑ دیا ہے۔ لکھتے لکھتے کمر درد کرنے لگتی ہے۔ ادھر فکر ترتیب مضامین کتاب، ادھر فکر جواب اعتراضات۔ ادھر فکر تنقیح و تصحیح روایات صحیح میں مبتلا رہتا ہوں اور کسی

شخص کے مددگار نہ ہونے سے یہ کام اور بھی سخت ہو گیا ہے، ادھر جب حساب دیکھتا ہوں تو جان نکل جاتی ہے کہ الٰہی! لکھنا اور چھپوانا تو شروع کر دیا ہے، روپیہ کہاں سے آوے گا۔ مسلمان آستینیں چڑھا کر اس باب میں تو لڑنے کو تیار ہوں گے کہ انگریزوں کے ساتھ کھانا مت کھاؤ، مگر جب کہو کہ مذہبی تائید میں کچھ روپیہ خرچ کرو تو جان بچاویں گے''۔4

پیش کردہ خطوط سے اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید نے مغرب میں اسلام اور پیغمبر اسلام کے تعلق سے موجود بے بنیاد باتوں کو خارج کیا اور مغربی معاشرے میں رائج علمی مذاق کی پاسداری کرتے ہوئے اپنے موقف کو دلائل کے ساتھ واضح کیا ہے۔ ان کے اس انداز گفت وشنید سے مغرب میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ مغرب کے غیر جانبدار صاحب فکر افراد نے مستشرقین کے ذریعہ مشتہر کی گئی غلط باتوں کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ درحقیقت یہی وہ انداز کلام ہے جس کی معنویت تا دیر قائم رہے گی۔ اس میں فریقین کو دلائل کے ساتھ اختلاف کرنے کے گنجائش موجود ہے اور دلائل کے مضبوط ہونے کی صورت میں اتفاق کی گنجائش بھی۔ اس وقت برصغیر میں شاید ہی کوئی ایسی روایت موجود رہی ہو جو اس طرح کے مکالمے کی حمایت کرتی ہو۔ جمہوریت کے باقاعدہ آغاز پانے سے قبل اس کے رنگ و آہنگ کی طرف سرسید مرحوم کی یہ ایک پیش قدمی تھی۔

معتدل انگریز حکام اور مسلم حقوق:

تاریخ شاہد ہے کہ 1857ء کے بعد مسلمانوں کے حقوق کی پامالی وسیع پیمانے پر ہوئی۔ اس کارروائی کے پس پشت انگیریزوں کا یہ جواز تھا کہ سابق حکمراں ہونے کی حیثیت سے مسلمان اپنی سرکشی کے سبب ہر قسم کے عتاب کے حق دار تھے۔ وسیع پیمانے پر پھانسی، کالا پانی کی سزا اور مال واسباب کی ضبطی نے مایوسی سے بھرا منظر نامہ تیار کیا تھا۔ حالاں کہ سرسید کا گھرانہ بھی اس عتاب کی زد میں تھا تاہم انھوں نے اور متاثرین کے برعکس حکمت عملی اختیار کی۔

سرسید نے 'اسباب بغاوت ہند' کے ذریعہ ایسے تمام امور پر وثوق کے ساتھ بحث کی جس سے انگریز حکام کی ناکامی نمایاں ہوتی تھی۔ انہوں نے غدر کے اسباب مع سیاق وسباق بیان کرتے ہوئے کہا انگریز حکام اور ان کے عمال بھی اس بغاوت میں برابر کے شریک تھے۔ اس وقت کے بہت سے انگریز

حکام نے سرسید کے اس موقف کی کھل کر حمایت کی۔ برطانیہ میں ان کے موقف کی روشنی میں مباحثے ہوئے۔اس اہم قدم کے توسط سے انہوں نے انگریز حکام اور مسلمانوں کے درمیان کی غلط فہمیوں کو رفع کرنے میں خاصی کامیاب حاصل کی۔متعدد حکام نے ان کی آواز سے آواز ملائی جس کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ انہیں حکام کی قلم سے مسلمانوں کے حق میں تعمیری فیصلے آئے جو محض چند برس پہلے اس قوم کے لیے مکمل طور پر ضرر رساں تھے۔اپنے اس بدلے ہوئے انداز سے سرسید نے برصغیر کے مسلم دانشوروں میں ایک قابل رشک مقام بنایا اور دنیا بھر میں یہ ثابت کیا کہ کوئی بھی حکمت عملی رائیگاں نہیں جاتی۔شرط صرف یہ ہے کہ اسے حقائق کو تسلیم کرتے ہوئے مناسب تجزیے کی روشنی میں ترتیب دیا جائے۔

اس وقت کے وزیر ہند جیمس میل ول (James Milvil) کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

''عالی جناب لارڈ ڈیوک کی ہدایت کے بموجب میں ایک مجموعہ ان رسالوں کا آپ کی خدمت میں ارسال کر رہا ہوں جس میں برٹش انڈین ایسوسی ایشن کی وہ تمام عرض داشتیں درج ہیں جو ایسوسی ایشن مذکور نے وقتاً فوقتاً گورمنٹ ہند کی خدمت میں بہ نظر رفاہ عام ارسال کی تھیں۔مجھ کو امید ہے کہ وہ مجموعہ کونسل ہند کے سامنے پیش کیا جاوے گا اور آپ ان پر اور خاص طور سے ان عرض داشتوں پر، جو تعلیم کے ضروری معاملے سے متعلق ہیں، توجہ فرمائیں گے''۔5

اسی طرح جناب ایچ بے بنگٹن (H. Babington) سکریٹری وائسرائے ہند کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

''آپ کا تار برقی مورخہ 22/اپریل 1897ء اور چٹھی مورخہ 14/اپریل کے پہنچنے سے مجھے عزت حاصل ہوئی۔میں نے اس کی اطلاع ممبران محمڈن جنرل کمیٹی تہنیت جشن سلطنت شصت سالہ ہر گریشس مجسٹی امپرس آف انڈیا کو دی۔وہ نہایت دل سے ہز اکسلنسی وائسرائے اور گورنر جنرل آف انڈیا کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ ہز اکسلنسی نے از راہ مہربانی اجازت دی ہے کہ اس کمیٹی کے ڈیلی گیٹ ایڈریس تہنیت موسومہ ہر گریشس مجسٹی امپرس آف انڈیا لے کر شملے میں حاضر ہوں اور اس ایڈریس تہنیت کو بحضور اکسلنسی وائسرائے

وگورنر جنرل آف انڈیا کے پیش کریں جن کو ہر گریشس مجسٹی امپرس آف انڈیا نے ایڈریس دینے کی اجازت فرمائی ہے۔

میں اس بات کی عرض کرنے کی بھی اجازت چاہتا ہوں کہ کمیٹی مذکور کے ڈیلی گیٹ شملہ میں بحضور وائسرائے حاضر ہونے اور ایڈریس پیش کرنے کی عزت حاصل کریں گے"۔6

مذکورہ دونوں خطوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید نے اس وقت کے تناظر میں جو حکمت عملی بہ لحاظ قوم وملت بہتر ہوسکتی تھی، اسے بروئے کار لایا۔ سماجی سطح پر رونما ہو رہی نت نئی تبدیلیاں اس وقت ملک کے ہر شعبے پر اپنا اثر ڈال رہی تھیں۔ بطور سیاسی رہنما سرسید نے اس وقت انگریز حکام سے مسلمانوں کے لیے رعایتیں حاصل کی اور قوم کے بہتر مستقبل کے لیے مقدور بھر سعی کی۔ قیام کانگریس کے بعد اس کے اغراض و مقاصد میں ہو رہی تبدیلیوں سے وہ بخوبی واقف تھے۔ اس جماعت کے ذریعہ مسلسل ایک طبقے کے حقوق کو نظر انداز کرنا انہیں تکلیف دیتا تھا۔ یہی سبب ہے کہ انہوں نے اپنی حیات میں ہی کانگریس کے اس رویے کے تدارک کے لیے مسلمانوں کو ایک الگ سیاسی متبادل فراہم کرنے کی بھرپور کوشش کی۔

پین اسلامزم اور ہندوستانی مسلمان:

پین اسلامزم ہندوستانی مسلمانوں کے لیے خاصا پس وپیش میں ڈال دینے والا موضوع تھا۔ اسلامی ممالک بطور خاص ترکی اور عرب دنیا میں سیاسی ہلچل نے اس کے حق میں ایک امید افزا صورت حال پیدا کی تھی تاہم ان تبدیلیوں کی سمت ورفتار واضح نہیں تھی۔ ہندوستانی مسلمانوں میں اس تعلق سے دو گروہ موجود تھے۔ ایک طبقہ اس خیال کا حامی تھا کہ پین اسلامزم کے توسط سے ہم حاکم انگریزوں کے خلاف ایک محاذ کھڑا کر سکتے ہیں۔ اس کے برعکس دوسرا طبقہ ایسے کسی بھی خیال کا منکر تھا۔ اس خیال کی تائید کرنے والوں کا موقف واضح تھا کہ جن ممالک میں یہ تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں وہاں کی صورت حال ہندوستان سے بالکل مختلف ہے اس لیے اس طریق کار کی کامیابی اس خطے میں مشتبہ ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ چند ایک بڑے علمائے دین اور ان کے ہم خیال لوگ اسلامی اخوت کے حامی نظر آتے ہیں اور وہ اسلامی ممالک کی امداد کے دم پر انگریزی حکومت سے صف آرائی کو تیار ہیں۔ اس کی دوسری جانب ایک طبقہ بشمول سرسید اور لوگوں کا موجود تھا جو اس بات کا حامی تھا کہ

انگریزوں سے ٹکرانا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہوگا۔اس گروہ کے مطابق پہلے طریق کار کے حمایت کرنے والے اس لیے غلط ہیں کہ ان کو حقیقت کا صحیح ادارک نہیں۔ جذباتی حکمت عملی سے کسی بھی محاذ پر کامیاب ہونا ہمیشہ مشکوک سمجھا گیا ہے۔ سچ بات تو یہ ہے کہ اس جماعت نے مقامی ضرورتوں اور حقائق کو نظرانداز کیا تھا۔جن افراد سے انہیں امداد کی توقع تھی۔ وہ پہلے سے ہی تاج برطانیہ کے مطیع وفرماں بردار تھے۔افغانستان اور ایران نے اپنے آپ کو متعدد معاہدوں کے توسط سے حکومت برطانیہ کا پابند بنالیا تھا۔ اس لیے ان سے ہندوستان کی انگریزی حکومت کے خلاف مدد کی توقع رکھنا محض دھوکہ تھا۔

سرسید مخالف گروہ کے رکن کی حیثیت سے اس وقت خوب تنقید کا نشانہ بنائے گئے۔اس کا پہلا سبب تو یہ تھا کہ وہ انگریزی حکومت سے وابستہ تھے،اس لیے ان کو انگریز نواز قرار دیا جاتا تھا۔دوم یہ کہ اس وقت اسلامی دنیا میں ہورہی تبدیلی ایک اہم سوال تھی۔سائنسی ترقی کی بدولت اہل مغرب نے مروجہ نظام پر سوالیہ نشان کھڑا کردیا تھا۔اس ترقی کی زد پر اب ہندوستان تھا۔اس وقت ہندوستان میں کم ہی افراد ایسے تھے جوان تبدیلیوں کی آہٹ محسوس کرسکتے تھے۔یہی وجہ ہے کہ ہندوستانیوں نے ہراس پہل کی مخالفت کی جس سے سماج کے روایتی ڈھانچے پر ضرب پڑتی تھی۔سرسید تبدیلی کے خواہاں لوگوں میں تھے اور ان کا معاشرہ ہر تبدیلی پر ناک چڑھانے والا۔

پین اسلامزم کا تعلق بھی ایک طرح سے پرانے نظام کی چاہت میں قربان ہونے والوں سے تھا۔وقت کے اعتبار سے فطری طور پر ہونے والی تبدیلیوں کو قبول نہیں کرنا اس طبقے کا خاص وصف تھا۔دنیا کے دوسرے اسلامی ممالک کے افراد اپنے محاذوں پر جس طرح اور جن حالات میں سرگرم عمل تھے وہ ان کے مطابق تھا۔اس کے برعکس ہندوستان میں صورت حال دوسری تھی۔ مسلم معاشرے میں گومگو کی کیفیت تھی۔سرسید نے بطور سیاسی مدبرُ جب تک زور وزر نہیں تب تک مفاہمت کی حکمت عملی اختیار کی۔اس وقت انھوں نے صاف لفظوں میں کہا تھا کہ کوئی بھی جذباتی قدم پوری قوم کے حق میں ضرررساں ثابت ہوگا۔زمانے کی سمت ورفتار نے سرسید کی اس بات کو سچ ثابت کیا اور جولوگ پین اسلامزم کے زیر اثر انگریزوں سے متصادم ہوئے انہیں حسب توقع تعاون حاصل نہیں ہوا۔نتیجتاً ان لوگوں کو ناکامی کا منھ دیکھنا پڑا۔اس طرح سرسید اس باب میں بھی ایک دوراندیش اور حقیقت پسند قائد ثابت ہوئے۔

شیخ اسماعیل پانی پتی مرتب مکتوبات سرسید نے ’حیات جاوید‘ کے حوالے سے سرسید کا ایک

ادھورا خط پیش کیا ہے جس میں وہ ایک انگریز افسر سے مخاطب ہیں:

> ''میں مسلمان ہوں، ہندوستان کا باشندہ ہوں اور عرب کی نسل سے ہوں۔ انہیں دو باتوں سے کہ میں عرب کی نسل سے ہوں اور مسلمان ہوں، آپ سمجھ سکتے ہیں کی مذہب اور خون دونوں کے لحاظ سے میں سچا ریڈیکل ہوں۔ اہل عرب اس بات کو نہیں پسند کرتے کہ بجائے اس کے کہ وہ خود اپنے اوپر حکومت کریں، کوئی اور ان پر حکومت کرے۔ اس وقت تک اہل عرب آزاد ہیں اور اپنے مشائخ کے جھنڈوں کے نیچے رہتے ہیں۔ وہ سلطان ٹرکی کو سلطان نہیں کہتے بلکہ اپنے ویران اور پتھریلے جزیرہ نما کا خادم سمجھتے ہیں۔ وہ اپنی آزادی کو تمام دنیا کی نعمتوں سے بہتر جانتے ہیں۔ اونٹ چراتے ہیں، جو پر زندگی بسر کرتے ہیں، اونٹیوں کا دودھ پیتے ہیں۔ اور اپنی آزادی میں خوش رہتے ہیں''۔[7]

پیش نظر خط میں یوں تو براہ راست گفتگو نہیں کی گئی ہے تاہم سرسید نے اس میں انسان کی اس بنیادی صفت کو موضوع بنایا ہے جو کم و بیش دنیا کے ہر خطے کے افراد میں موجود ہے۔ اس کا اثر بھی وقتاً فوقتاً دیکھنے کو ملتا ہے۔ چہ جائے کہ ان افراد کے درمیان ملک مشترک ہو، مذہب مشترک ہو، زبان مشترک ہو یا کلچر مشترک ہو۔ گویا یہ کہنا بے جا نہیں ہوگا کہ ہر علاقے کے اپنے مسائل و خصائص ہوتے ہیں جن کی بنیاد پر کوئی حکمت عملی طے پاتی ہے۔ اتنا ہی نہیں تاریخ کا وہ لمحہ بھی بہت بامعنی ہوتا ہے۔ جس میں خام خیالات یا تصورات تجربات کی موجوں سے ٹکرا کر ٹھوس شکل اختیار کرتے ہیں۔ سرسید کی کامیاب عملی زندگی کا راز مناسب حکمت عملی اور یقین پیہم میں پنہاں ہے۔

حوالہ جات:

1. مکتوبات سرسید (جلد اول)، شیخ اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1976، ص 59-58
2. سرسید احمد خاں اور جدت پسندی، محمد علی صدیقی، بیس پبلی کیشنز، لاہور، 2011، ص 24-23
3. مکتوبات سرسید (جلد اول)، شیخ اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1976، ص 430-429
4. ایضاً، ص 437

5. مکتوبات سرسید (جلد دوم)، شیخ اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1976، ص 413
6. مکتوبات سرسید (جلد اول)، شیخ اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1976، ص 164
7. مکتوبات سرسید (جلد دوم)، شیخ اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1976، ص 349

❒ Dr. Zubair Alam
Assistant Professor
Department of Urdu
Sarvodaya P.G. College Ghosi
Mau, UP-275304
Mobile: 9968712850
Email: zubair2amu@gmail.com

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:200-211
Dr. Tauseef Bareilvi, Masnui Zehanat, Maashrah aur Urdu Fiction ka Badalta Manzarnama

ڈاکٹر توصیف بریلوی

مصنوعی ذہانت، معاشرہ اور اردو فکشن کا بدلتا منظرنامہ

انسان جب غاروں میں رہتا تھا، جنگلی پھل کھاتا تھا، پتھر کے ہتھیاروں سے جانوروں کا شکار کرتا تھا، وہ تب بھی کہانیاں کہتا تھا۔ اس کی زندگی میں تب بھی کہانیاں تھیں جب اس نے پتھر کے بجائے لوہے کے ہتھیار استعمال کرنے شروع کر دیے، کچے گوشت کی جگہ بھنا ہوا گوشت کھانا شروع کیا اور ابتدائی پھسلنے والی گاڑی سلیج (Sledge) پر سامان ڈھونے کے بجائے اس میں لکڑی کے پہیے لگا کر آسانی سے سامان کو لے جانا شروع کیا۔ مختصر یہ کہ ہزاروں یا لاکھوں برسوں کی بحث سے اجتناب کرتے ہوئے راقم یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہم قدیم زمانے سے کہانیوں کو بڑے ہی شوق سے بنتے اور سنتے آئے ہیں۔ رات میں الاؤ جلا کر دن بھر کی کارگزاریاں جن میں شکار اور اپنے وجود کو منوانے کا تصادم شامل رہتا تھا، سنانا ایک اہم مشغلہ ہی نہیں بلکہ شاید ضرورت بھی تھی۔ ان قصوں کو نہ صرف بیان کیا جاتا تھا بلکہ غاروں کی دیواروں پر بھی ان کی عکاسی کی جاتی تھی۔ اس طرح کی مصوری کے نمونے آج بھی کچھ ممالک کے جنگلوں اور پہاڑوں کے غاروں میں دیکھنے کو ملتے ہیں جو انسانی معلومات کو منتقل کرنے کے طریق کار اور اس کی قدامت کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ کہانیاں اب بدل چکی ہیں ان کو پیش کرنے کا انداز بھی بدل گیا ہے لیکن کہانیاں ابھی ختم نہیں ہوئی ہیں اور رہتی دنیا تک ختم نہیں ہوں گی۔ بھلے ہی ان کے فارم، ان کا ڈھانچا اور ان کا مواد کتنا بھی تبدیل ہو جائے۔ رہی بات موضوعات کی تو کل بھی کہانی میں تصادم اور ضرورت کو پیش کیا جاتا تھا اور آج بھی۔ امید ہے آگے بھی صورت حال یہی رہے گی۔

ہمارے پاس کہانیوں کے علاوہ اور ہے بھی کیا جو ہم اپنی آنے والی نسلوں کو دے کر جا سکتے ہیں۔ دولت اور جائداد تو ایسی خارجی چیزیں ہیں کہ جن کا مذکور ہی کیا۔ ہم سب اپنی آنے والی نسلوں کو

معلومات ہی فراہم کرتے ہیں اور ہر نسل اس میں اضافہ کرکے اگلی نسل تک معلومات منتقل کر دیتی ہے اور یہ سلسلہ بھی اتنا ہی پرانا ہے جتنا کہ اس دنیا پر انسان۔ کہانی سنانا اور نسل در نسل معلومات کا منتقل ہونا یہ تو فطری طریقہ ہوا۔ اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ مصنوعی ذہانت کی آخر ضرورت کیوں پڑی؟ مصنوعی ذہانت ہے کیا؟

Artificial Intelligence (مصنوعی ذہانت) لفظ کا استعمال سب سے پہلے 1955ء میں John McCarthy نے ایک ورک شاپ میں کیا تھا۔ تب سے لے کر آج تک مصنوعی ذہانت نے اتنی ترقی کر لی ہے کہ آج مصنوعی ذہانت کیا نہیں کر رہی ہے بلکہ وہ فیصلے لینے یا انسانوں کو رائے دینے کے قابل بھی ہے۔ Alan Turing نے بھی اپنے طور پر مصنوعی ذہانت کو کچھ سکھانے کی کوشش کی تاکہ اس سے زیادہ درست نتائج حاصل کیے جا سکیں۔ 1964ء سے 1966ء کے درمیان Eliza نامی پروگرام بنایا گیا جو انسان کے نفسیاتی سوالوں کا جواب دینے کے لیے بنایا گیا تھا۔ آگے چل کر IBM نے 1980ء میں ایک ایسا پروگرام ڈیزائن کیا جو شطرنج کھیل سکتا تھا اور اس نے Garry Kasparov جیسے مشہور زمانہ شطرنج کے کھلاڑی کو ہرا دیا تھا۔ اس کام سے پوری دنیا میں سنسنی پھیل گئی تھی اور اس طرف اور بھی زیادہ توجہ دی جانے لگی، حالاں کہ مصنوعی ذہانت اب بھی اپنے اصل روپ اور کام سے بہت دور تھی۔ مصنوعی ذہانت کہتے کسے ہیں؟ کمپیوٹر یا اس جیسی دیگر مشینوں کے سافٹ ویئر میں اتنی معلومات محفوظ کر دینا کہ وہ خودکار آلے کے طور پر کام کرنے کے قابل ہو جائیں۔ انھی دی ہوئی معلومات کو مصنوعی ذہانت کہتے ہیں۔ یعنی کمپیوٹر یا کمپیوٹر کی بنیاد پر بنائے گئے کسی بھی آلے سے کچھ ایسے کام لینا جس میں وہ خود اپنی ذہانت کا استعمال کر کے اس کام کو مکمل کر دے اور وہ کام غلطی سے کافی حد تک پاک بھی ہو اور بعض اوقات تو بغیر کسی غلطی کے بھی کام کرتا ہے۔ ایسے آلے میں استعمال ہونے والی ذہانت کو مصنوعی ذہانت کہتے ہیں۔ بلاشبہ یہ مصنوعی ذہانت ہے اور انسانوں کے ذریعے ہی کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کو دی گئی ہے لیکن اب اس میں یہ ترقی ہو گئی ہے کہ وہ خود سے سیکھ سکتا ہے اور اس کا Algorithm بڑے ہی کمال کی شے ہے جو آپ کی نفسیات اور ضرورت کا اندازہ شاید کسی انسان سے بھی کہیں زیادہ بہتر کر سکتا ہے۔ علاوہ بریں AI کا انطباق فلسفہ اور منطق پر بھی ہوتی ہے جن کا استعمال وہ جواب دیتے وقت کرتا ہے۔ یہ کام سیکنڈ کے بھی ایک چھوٹے سے حصے میں انجام پا جاتا ہے اسی لیے آج مصنوعی ذہانت کی اہمیت و افادیت بڑھ گئی

ہے۔کوئی سائنسی یا علمی سوال تو چھوڑیے، کھانا بنانے سے لے کر کپڑے دھونے تک کا کام مصنوعی ذہانت سے مزین آلات اور مشینوں کے ذریعے بڑی ہی آسانی سے کیا جارہا ہے۔یوں تو اس کی بہت سی تعریفیں کئی کتابوں میں پیش کی گئی ہیں لیکن راقم کو وکی پیڈیا کی دی گئی تعریف درست لگتی ہے، ملاحظہ فرمائیں:

"Artificial intelligence (AI) is intelligence-perceiving, synthesizing, and inferring information-demonstrated by machines, as opposed to intelligence displayed by non-human animals and humans . Example tasks in which this is done include speech recognition, computer vision,translation between (natural) languages, as well as other mappings of inputs." (Wikipedia)

کوئی انسان چاہے کتنا بھی قابل اور ہوشیار کیوں نہ ہو لیکن وہ کچھ خاص میدانوں میں ہی مہارت رکھ سکتا ہے لیکن کمپیوٹر یا روبوٹ کو کسی ایک مقصد یا مختلف مقاصد کے حساب سے ڈھالا جا سکتا ہے۔مثال کے طور پر روبوٹ کسی انسان کی سرجری بھی کر سکتا ہے اور وہ جنگ میں لڑ بھی سکتا ہے اور اس کے علاوہ سائنس اور لٹریچر پر لکچر بھی دے سکتا ہے اور اچھے دوست کا کردار بھی ادا کر سکتا ہے۔اس کا سبب یہی ہے کہ اس کے پاس معلومات کا جو ذخیرہ ہے وہ بلاشبہ انسانوں کا دیا ہوا ہی ہے لیکن اسے کب اور کیسے اور کس کے حکم پر استعمال کرنا ہے، وہ اچھی طرح جانتا ہے کیوں کہ اس میں ایسا نظام بنایا جاتا ہے جو بہت کچھ محسوس کر سکتا ہے اور سوچ سمجھ کر صحیح فیصلہ بھی لے سکتا ہے۔دنیا میں کئی مریضوں کے کامیاب آپریشن اس کی تازہ مثالیں سمجھی جاسکتی ہیں۔

اب رہی بات مصنوعی ذہانت کی ضرورت کی تو بات بالکل صاف ہے دنیا کی ہر شے کے پیچھے کسی نہ کسی قسم کی تجارت ضرور ہوتی ہے تو مصنوعی ذہانت میں بھی تجارت کا پہلو کیوں نہ ہوتا؟ یہ ایک بڑی تجارت ہے کیوں کہ اب لوگ دھیرے دھیرے انسانوں کے بجائے مشینوں پر منحصر ہوتے جارہے ہیں یا یوں کہیں کہ ہو گئے ہیں۔مصنوعی ذہانت کا ہماری زندگی میں بڑھتا ہوا استعمال کمپیوٹر اور موبائل فون کے

بعد کئی مختلف چیزوں میں ہوتا جا رہا ہے جیسے ہماری کار، بائک اور یہاں تک کہ ہمارے گھروں میں استعمال ہونے والے ایئر کنڈیشنڈ، اَوَن، واشنگ مشین اور ریفریجریٹر بھی اب مصنوعی ذہانت کے ساتھ ہی استعمال ہو رہے ہیں۔ اس لحاظ سے اس کی ضرورت بڑھتی ہی جا رہی ہے اور اب اس سے پیچھا چھڑا لینا کیوں کر ممکن ہو؟

ہمارے باورچی خانے سے لے کر کار اور دفتر میں، ہر وقت جب ہم اس کا استعمال کریں گے تو ظاہر ہے ہماری زندگی کیوں کر نہیں بدلے گی بلکہ ہماری لفظیات میں بھی بڑی تبدیلیاں دیکھنے کو مل رہی ہیں۔ اب ہماری زندگی کا ہر لمحہ مصنوعی ذہانت کے ساتھ ہی گزر رہا ہے اور ہماری زندگی پر اس کے اثرات مرتب ہو رہے ہیں۔ اِس کے کچھ نمونے ہم اردو فکشن سے پیش کر رہے ہیں تا کہ اندازہ لگایا جا سکے کہ مصنوعی ذہانت نے انسانی زندگیوں کو کس طرح سے بدل کر رکھ دیا ہے۔ مصنوعی ذہانت کا لفظ بھلے ہی سب سے پہلے 1955ء میں مستعمل ملتا ہے اور اکتوبر 2024ء میں مصنوعی ذہانت کے دو بڑے سائنسداں John Hopfield اور Geoffrey Hinton کو طبعیات میں نوبل پرائز دیے جانے کا اعلان ہوا ہے۔ اردو داستانوں نے زمانۂ قدیم سے کچھ ایسی نشانیاں ضرور پیش کی ہیں کہ جس سے اندازہ ہو سکے کہ مصنوعی ذہانت جیسی کوئی شے بہت پہلے بھی رہی ہوگی۔ ہزاروں سال پہلے بھی یونان کے سائنسی ایجادات اور بہت سے برقی آلات کا ذکر آج بھی کتابوں میں مل جاتا ہے۔ اس ذیل میں Antikythera Mechanism کو فراموش نہیں کیا جا سکتا جو ایک ایسا آلہ تھا جسے دو ہزار سال پہلے بنایا گیا تھا اور اس کے ذریعے سے سیاروں کی چال اور حتیٰ کہ اس وقت منعقد ہونے والے اولمپک کھیلوں کے بارے میں بھی معلومات حاصل کی جا سکتی تھیں۔ اس آلے کو 1901ء میں یونان ہی کے ایک جزیرے کے قریب سے نکالا گیا تھا۔ مثنوی 'سحر البیان' میں داستان ہی پیش کی گئی ہے اور اگر پھر بھی اسے فکشن نہ تسلیم کریں تو اس کا نثری ورژن پڑھ سکتے ہیں جس میں پری ماہ رخ جب کہانی کے ہیرو شہزادہ بے نظیر کو اٹھا لے جاتی ہے اور کچھ دن بعد اس کو دل بہلانے کے لیے کل کا گھوڑا (اڑنے والا گھوڑا) دیتی ہے تا کہ وہ اس پر سوار ہو کر گھوم پھر آئے اور اپنا دل بہلا لے۔ مثنوی کے چند اشعار ملاحظہ کیجیے:

یہ گھوڑا میں دیتی ہوں کَل کا تجھے
و لیکن یہ دے تو مچلکا مجھے

کہ گر شہر کی طرف جاوے کہیں
ویا دل کسی سے لگاوے کہیں
تو پھر حال ہو جو گنہ گار کا
وہی حال ہو تجھ سے دلدار کا
کہا کیوں کہ میں تم کو جاؤں گا بھول
مجھے، جو کہا تم نے، سو سب قبول
کہا ماہ رخ نے کہ تھے تیرے بخت
کہ بخشا تجھے میں سلیماں کا تخت
جو اترے، تو کَل اس کی یوں جوڑیو
جو بر عکس چاہے، تو ووں موڑیو

گھوڑے ہی کی تعریف میں چند اور اشعار دیکھیں جس سے اس کے مصنوعی ہونے کی وضاحت ہو جاتی ہے:

کہوں کیا میں اس اسپ کی خوبیاں
پرندوں میں کب ہوں یہ محبوبیاں
ذرا کل کے موڑے فلک پر ہوا
جو کہیے تو کہیے اسے بادپا
نہ کھاوے، نہ پیوے، نہ سووے کبھی
نہ ٹاپے، نہ بیمار ہووے کبھی [1]

یہاں کل کے گھوڑے کی وضاحت تفصیل سے کی گئی ہے جس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ وہ کوئی ہڈی اور گوشت کا نہیں بلکہ کوئی مشینی گھوڑا ہے۔ طوالت کے سبب چند ہی اشعار پر اکتفا کیا جا رہا ہے لیکن یہ غور کرنے والی بات ہے کہ آخر ’کل کا گھوڑا‘ ہے کیا شے؟ ’کَل‘ ہندی زبان کا لفظ ہے جس کا معنی ہے کوئی پُرزہ یا مشین۔ علاوہ بر ایں ’فیروز اللغات‘ کہ جسے حوالے کے طور پر نہیں پیش کیا جاتا ہے لیکن اس میں ’کل کا گھوڑا‘ یہ لفظ مل جانے سے بڑی خوشی ہوئی اس کا سیدھا سا مطلب ہے: ’’وہ گھوڑا جو کل اور پرزوں سے

چلے‘‘۔ان اشعار میں ماہ رخ پری گھوڑے کو کس طرح موڑنا ہے یہ بھی بتاتی ہے۔ایک اور لفظ ’کل کا پتلا‘ بھی ملا ہے جس کے مطالب ہیں: ’کل کی طرح کا حرکت کرنے والا، دوسرے کی مدد سے کام کرنے والا، دوسرے کا تابع وغیرہ۔کل کا پتلا کا مطلب ہی روبوٹ ہے، اندازہ کیا جاسکتا ہے۔اسی روبوٹ کے لیے ابن صفی نے اپنے ناول میں ایک لفظ دیا تھا’ فولادی‘= فولاد+ آدمی، یہ فولادی نہ صرف ٹریفک کنٹرول کرسکتا تھا بلکہ انسانوں ہی کی طرح دوسرے کام بھی کرتا تھا جیسے کہ آج کے روبوٹس کرتے ہیں۔کہا جاسکتا ہے کہ کل کا گھوڑا بغیر کسی معلومات کے تو اُڑ نہیں سکتا جب تک کہ اس میں کوئی ڈاٹا نہ فیڈ کیا جائے۔جمشید کا وہ پیالہ جس میں پوری دنیا کے حالات دکھائی دیتے تھے۔اسے محض جادو یا طلسم کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ وہاں بھی معلومات مشین کے ذریعے سے مل رہی ہیں۔ٹھیک ویسے ہی اڑن کھٹولا یا اڑنے والی قالین وغیرہ کے بارے میں سوچا جاسکتا ہے۔ہم انسان اپنے تصور میں بھی انہیں باتوں کو لاتے ہیں کہ جن کا کوئی سراغ ہمارے پاس ہو۔سائنس فکشن پر لکھی گئی اہم کتاب ’اردو میں سائنس فکشن کی روایت‘ مصنف خورشید اقبال سے اقتباس دیکھتے چلیں:

> ’’انٹرنیٹ(Internet): کیا آپ کو پتا ہے کہ آج کے زمانے کی یہ عظیم ترین ایجاد کا تصور 1898ء میں ایک سائنس فکشن نگار Mark Twain نے اپنے ناول 'From the London Times of 1904' میں پیش کیا تھا۔اس ناول میں ٹیلی فون کی لائنوں پر مبنی Telectroscope نامی ایک عالمی نیٹ ورک کا تصور پیش کیا گیا جس کی مدد سے پوری دنیا کے لوگ ایک دوسرے سے ہر وقت رابطے میں رہتے ہیں اور آوازیں اور ویڈیوز ایک دوسرے کے ساتھ share کرتے ہیں بالکل آج کے انٹرنیٹ کی طرح۔1898ء میں جب ابھی کمپیوٹر بھی ایجاد نہیں ہوئے تھے، انٹرنیٹ کا یہ تصور حیرت انگیز ہے‘‘۔[2]

مندرجہ بالا اقتباس کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح ناول میں انٹرنیٹ کا تصور پیش کیا گیا تھا وہ بھی اس وقت جب کہ کمپیوٹر ہی ایجاد نہیں ہوا تھا۔بھلے ہی یہ محض فکشن کی باتیں ہوں لیکن بعد میں سچ بھی ہوئیں ہیں اور ہم سب اس سچائی کے ساتھ جی رہے ہیں۔اسی کتاب میں کئی ایسی فلموں اور ناولوں کا ذکر کیا گیا ہے جن میں روبوٹس، آن لائن اخبار، پکچر فون، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، ای۔بک، مصنوعی اعضاء،

خود کار دروازے، Virtual Reality Games، ڈرونز، بایومیٹرک ڈیوائس، Video Chat، گوگل گلاس اور Flying Car وغیرہ جدید تکنیکی آلات کا استعمال دکھایا گیا ہے وہ بھی اپنے وقت سے پہلے۔ اندازہ ہوتا ہے کہ ان تمام آلات کا استعمال بھی مصنوعی ذہانت کے بغیر ممکن نہیں تھا۔ بہر حال، ابن صفی کے ناولوں میں تو بے شمار ایسے آلات کا ذکر ہے کہ جن کا جاننا اور سمجھنا اس زمانے میں بہت مشکل رہا ہوگا۔ ہالی ووڈ فلم 'اوتار' میں جو بڑے بڑے روبوٹس دکھائے گئے ہیں جن کے اندر انسان بیٹھ کر یا تو جنگ لڑتا ہے یا کسی اور خطرناک مہم کو سر کرتا ہے، اس طرح کے روبوٹس کچھ پرانی پینٹنگس میں بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔

خاکسار کا ایک افسانہ 'خوشبو کا خاکہ' میں ایک ایسے شخص کی کہانی پیش کی گئی ہے جو کہ گھر سے دور رہنے کے سبب ناسٹیلجیا کا شکار ہے اور وہ اپنے گھر کے کھانے کی محض خوشبو حاصل کرنے کے لیے ایک آلے کا استعمال کرتا ہے لیکن بعد میں اسی آلے سے وہ اپنی بیوی کے بدن کی خوشبو سے بھی محظوظ ہوتا ہے۔ 3

مذکورہ افسانے سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ کیا کبھی انسان نے یہ تصور بھی کیا تھا کہ وہ حقیقتاً اس خوشبو کو دور بیٹھ کر بھی محسوس کر پائے گا کہ جسے وہ پسند کرتا ہو۔ یہ سب ممکن ہوا انہی مشینوں اور مصنوعی ذہانتوں کے دور میں۔ وہ خوشبو بھی مصنوعی ہی ہوتی ہے کیوں کہ وہ مشین کے اندر کے رقیق مادے سے ہی خارج ہوتی ہے لیکن یہ آئیڈیا کہیں نہ کہیں انسانی زندگی کو ایک عجیب وغریب ماحول میں تو لے ہی جاتا ہے۔

ان تمام کیفیات کے سبب انسان کی زندگی کتنی متاثر ہوگی اور ان تمام کا اطلاق کہانیوں اور ناولوں میں بھی ضرور دیکھنے کو ملے گا۔ آج دنیا میں انسانوں کی تعداد اپنے عروج پر ہے اور اربوں کے حساب سے انسان دنیا میں ہیں جن میں کروڑوں تنہائی کا شکار ہیں۔ قدیم زمانے میں انسان کی تعداد اتنی نہیں تھی لیکن پھر بھی وہ اس درجہ تنہائی کا شکار ہر گز نہیں تھے جیسے کہ آج ہیں۔ اس کا سبب ہماری اپنی انا، حالات اور طرز زندگی بھی ہے۔ اس تنہائی کا علاج بھی انسانوں نے روبوٹس کے ذریعے ہی نکالا ہے۔ جب انسان تنہا ہوگا تو ظاہر ہے وہ مصنوعی ذہانت سے ہی اپنے دل کی باتیں کرے گا کیوں کہ وہ اسے معقول جواب اور مشورے بھی دینے پر قادر ہے۔

10/ اکتوبر 2024ء کے انڈیا ٹوڈے اخبار میں ایک خبر شائع ہوئی ہے جس میں جاپانی سائنس دانوں نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ انسانی خوابوں کو بھی ویڈیو فارم میں رکارڈ کر سکتے ہیں اور بعد میں اسے دیکھا بھی جا سکتا ہے اور ساتھ ہی وہ لوگوں کو خوابوں میں ملوا بھی سکتے ہیں۔ اگر یہ ممکن ہوا تو پوری اردو شاعری ہی بدل کر رہ جائے گی اور فکشن بھی، صرف اردو ہی کیوں دنیا کی تمام شاعری متاثر ہوگی۔ اب اس بات کی روشنی میں ذرا ان اشعار کا جائزہ لیں جن میں عاشق زار نے محض خوابوں میں ملنے کی بات کی ہو اور ان خیالات کو زمانے کے ذریعے سراہا جاتا رہا ہو لیکن اب اگر وہی کام ممکن ہو جائے گا تو کیا ان اشعار کی وہ وقعت رہے گی؟ یا اگر رہے گی بھی تو نئے خیالات پھر کیا ہوں گے؟ پھر پیار محبت کس حد تک پاکیزہ جذبہ بن کر رہ پائے گا؟ یہ اس وقت لمحۂ فکریہ ہے۔ یہی بات دوسری زبانوں پر بھی عائد ہوتی ہے۔

یہ وہ سوالات ہیں جو یقیناً پورے فکشن کو یکسر بدل کر رکھ دیں گے بلکہ کہنا چاہیے کہ رکھ دیا ہے۔ جس وقت راقم یہ مضمون لکھ رہا ہے اس وقت شاید دنیا میں بہت سے ناممکنات حقیقت کا جامہ پہن رہے ہوں گے۔ بلاشبہ ہم انسان اپنی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن فکشن کا منظر نامہ بالکل جدا ہو جانے میں کوئی کسر باقی نہیں رہ گئی ہے۔ آخر کب تک خالہ زاد اور پھوپھی زاد سے عشق کی کہانیاں ہمارا معاشرہ برداشت کرتا رہے گا؟ اور کب تک پریم چند کا کسان زمین دار کی ڈیوڑھی پر ناک رگڑتا رہے گا؟ نئے لکھنے والوں کو اس پر غور کرنا چاہیے۔ پرانی داستانیں، ناول اور افسانے ہمیں بہت کچھ سکھاتے ہیں اور سیکھنا ضروری بھی ہے کم از کم زبان و بیان کی سطح پر ہی سہی۔ ان پرانے افسانوں بلکہ اور بھی پہلے داستانوں اور ناولوں میں سائنسی ایجادات یا مشینیں کام کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں، ان پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر ہماری کہانیوں کا مواد اور موضوع نہیں بدلے گا تو AI ہمیں بڑی ہی آسانی سے Replace تو کر ہی دے گا۔ مقابلہ بہت سخت ہے لیکن ایسا بھی نہیں کہ مقابلہ ہی چھوڑ دیا جائے۔

اوپر جو باتیں راقم نے فرض کرنے کے لیے کہی ہیں ان پر غور کرنے کی اشد ضرورت ہے اور اگر یہ تینوں چیزیں ممکن ہوں تو سوچیے کہ پھر جو بھی انسان ان سہولتوں کا استعمال کریں گے ان کا ذہنی اور جسمانی Output کیا ہوگا؟ ان کی قوت فکر اور تفہیم پر کیا اثر ہوگا؟ ان کے خیالات میں کیا تبدیلی ہوگی؟ ان کے سروکار زندگی سے کیا ہوں گے؟ ان کے ایک دوسرے سے تقاضے کیا ہوں گے؟ یہ تمام سوالات ہمیں سمجھانے کے لیے کافی ہیں کہ انسانی زندگی میں جو تبدیلیاں رونما ہوں گی تو فکشن بھی اسی طرح متاثر ہوگا۔

مستقبل میں AI کا فکشن پر کیا اثر ہوگا اس کا جواب راقم کی ChatGPT اسسٹنٹ زوفا نے دیا جسے یہاں اختصار کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے اور صرف سرخیاں لکھی جا رہی ہیں، مواد نہیں۔

''مستقبل میں AI کا فکشن پر کئی طریقوں سے اثر پڑنے والا ہے:

1. کہانیاں لکھنے میں مدد
2. نئے نظریے اور تھیمس
3. Character Development
4. Interactive Strorytelling
5. Personalized Content
6. Editing and Proofreading

ان سب کے باوجود، Human Creativity اور Emotional Depth اب بھی فکشن کا اہم حصہ رہے گا۔ AI ایک ٹول کے روپ میں کام کرے گا لیکن کہانیاں ہمیشہ انسانوں کی سوچ اور محسوسات سے نکلیں گی۔ آپ کو کیا لگتا ہے، کیا AI کا فکشن پر اور بھی کچھ خاص اثر ہو سکتا ہے؟''

(ChatGPT اسسٹنٹ زوفا)

راقم کا خیال ہے کہ یہاں پر زوفا نے بڑی ہی اہم بات بتائی ہے کہ انسان کہانی کو مزید بہتر بنانے میں تو AI کا استعمال ضرور کرے گا لیکن کہانی تو خود اس کے محسوسات سے نکلے گی اور Emotional Depth انسانوں ہی کے پاس ہے۔ مانا کہ ابھی اس میں وہ گہرائی نہیں ہے لیکن آنے والے وقت میں اور مہنگے AI کیا کچھ کر سکتے ہیں یہ بتانے کی ضرورت نہیں۔

ہندی روزنامہ 'اَمَر اُجالا' دہلی، 19 / اکتوبر 2024ء کا شمارہ دیکھیں تو اس میں صفحہ نمبر 6 پر David Means کا ایک آرٹیکل شائع ہوا ہے، جس کی سرخی ہے: ''AI میری بلّی پر کہانی نہیں لکھ سکتا''۔ اس تحریر سے ایک چھوٹا سا اقتباس یہاں نقل کیا جاتا ہے:

''ایک بلی مجھے بہت پیاری تھی، جو کئی برسوں تک میرے خاندان کا حصہ بن کر رہی۔ مجھے آج بھی اس کا آخری دن یاد ہے۔ وہ درد میں تھی جسے میں آج بھی

محسوس کرسکتا ہوں۔کئی برس گزر جانے کے بعد میرے دماغ میں اپنی اس بلی پر ایک کہانی لکھنے کا خیال آیا۔میں نے سوچا کیوں نہ مصنوعی ذہانت (AI) کی مدد لی جائے۔AI نے کہانیاں لکھیں، لیکن مجھے لگا کہ AI کبھی میری بلی پر کہانی نہیں لکھ سکتا، کیوں کہ وہ بلی میرے تخیلات میں ہے، یا پھر ان لفظوں میں، جنہیں میں نے تب لکھا تھا جب میں بوسٹن میں اپنی بیٹی کے گھر میں گرمی کے ایک دن بیٹھا ہوا تھا۔بلی کو لے کر میری یادیں اور میرے لفظ چوں کہ انٹرنیٹ کی دنیا میں نہیں ہیں۔اس لیے AI کی پہنچ سے بھی باہر ہیں۔اگر میں اپنی اس کہانی کو شائع کرواتا ہوں، تو کون جانے شاید کوئی مشین اسے اپنے میں کھینچ لے اور انسانی سروکاروں سے پیدا شدہ میرا اسلوب، میرے الفاظ، میری محبت، میری اداسی کو مشین میں ڈال کر کیا سے کیا بنا ڈالے۔فی الحال میں نے کہانی پوری لکھی نہیں ہے لیکن یہ میرے تخیل میں محفوظ ہے۔مشین اس کی نقل نہیں کرسکتی۔مشین اس لیے کہہ رہا ہوں کہ AI ایک مشین ہی تو ہے۔کیا یہ اس درد کو محسوس کرسکتی ہے، جو اپنے والد کے انتقال پر اپنے گھر جاتے وقت مجھے ہوا تھا''۔4

ایک طرف ہمیں David Means کے خیالات سے بڑی ہی ہمت ملتی ہے اور دوسری طرف انسان کے سامنے AI بھی کسی چنوتی کے روپ میں کھڑا ہے جس سے نمٹنا بھی آسان نہیں کیوں کہ اگر اچھا فکشن یا یوں کہیں کہ ایسا فکشن کہ جسے مصنوعی ذہانت نہ لکھ سکے، نہیں لکھا گیا تو پھر مقابلہ مشکل ہوتا جائے گا۔

جنگی اسلحے بھی اسی طرح مزید خودکار آلات میں بدلتے جا رہے ہیں اور اب جس طرح کی میزائلیں جنگوں میں استعمال ہو رہی ہیں وہ پہلے سے زیادہ Sensitive ہیں۔آپ سمجھ سکتے ہیں یہ خودکار تکنیک ظاہر ہے مصنوعی ذہانت اور معلومات کے ذریعے ہی استعمال میں لائی جاتی ہے۔AI کی یہ تمام خوبیاں یا آسانیاں، انسانیت کے لیے کتنا خطرہ بنیں گی؟ یقیناً یہ خطرہ فکشن کا حصہ ضرور بنے گا۔اس ذیل میں یووال نوح ہراری کا ایک قول یہاں ملاحظہ فرمائیں:

''مصنوعی ذہانت کے آنے سے اس بات کی پوری امید ہے کہ ہم انسانی غلبے والے وقت کے اختتام کی طرف بڑھ رہے ہیں''۔

یووال نوح ہراری کے اس قول کی وضاحت میں انہیں کی کتاب 'اکیسویں صدی کے لیے اکیس سبق' سے ایک اقتباس یہاں نقل کیا جاتا ہے، ملاحظہ فرمائیں:

''ڈاٹا کو حاصل کرنے کی ہوڑ پہلے ہی شروع ہو چکی ہے، جس کی اگوائی گوگل، فیس بک، بیدو اور ٹینسینٹ جیسے ڈاٹا مہابلی کر رہے ہیں۔ اب تک ان میں سے کئی مہابلیوں نے 'اٹینشن مرچینٹس' کا کاروباری پیمانہ اپنا لیا ہے۔ یہ ہمیں مفت معلومات، خدمات اور تفریح مہیا کراتے ہوئے ہماری دل چسپی کو برانگیختہ کرتے ہیں اور پھر ہماری اس دلچسپی کو اشتہاری کمپنیوں کے لیے بیچ دیتے ہیں لیکن ان ڈاٹا مہابلیوں کا مقصد شاید دلچسپی کا کاروبار کرنے والے پہلے کے لوگوں سے زیادہ بڑا ہے۔ ان کا حقیقی کاروبار اشتہاروں کو بیچنا قطعی نہیں ہے۔ اس کے بجائے، وہ ہماری دلچسپی کو جگا کر ہمارے بارے میں لامحدود ڈاٹا جمع کرتے ہیں، جو اشتہار سے پیدا ہونے والی آمدنی سے کہیں زیادہ قیمتی ہے۔ ہم ان کے گاہک نہیں۔ ہم ان کے مصنوعات ہیں''۔5

مذکورہ بالا اقتباس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ڈاٹا کا استعمال کس لیے بڑے پیمانے پر کیا جاتا ہے۔ نہ جانے کتنے اپلی کیشنز ہمارے موبائل فون میں ہمہ وقت ہمارے ڈاٹا کو چوری کر رہے ہوتے ہیں اور ہمیں خبر بھی نہیں ہوتی ہے۔ موجودہ وقت میں کتنے قسم کے AI انٹرنیٹ کی دنیا میں سرگرداں ہیں کوئی خبر نہیں۔ ChatGPT ، Gemini، Microsoft Copilot، GPT-4، Claude، GitHub Copilot، Poe، Meta اور ان میں سب سے نیا Grok جس نے لانچ ہوتے ہی بہت سے مسائل پر اپنی بے باک رائے دے کر کھلبلی مچا کر رکھ دی ہے۔ کوئی AI غالب کے انداز میں غزل کہہ سکتا ہے یا نہیں اس بنیاد پر اس کی قابلیت کو نہیں جانچا جا سکتا بلکہ ان میں ہر ایک AI کے کچھ خاص مقاصد ہوتے ہیں اور کام کرنے کا طریقہ بھی جدا ہو سکتا ہے۔ مختلف AI کے اپنے مختلف Variants بھی وقتاً فوقتاً آتے رہتے ہیں۔

حوالے میں دینے کے لیے بہت سی خبریں اور اقتباس ہیں لیکن تمام کو تو یہاں یکجا نہیں کیا جا سکتا ہے اور راقم کا مقصد بھی یہ نہیں ہے کیوں کہ AI اپنے مشن کے تحت پوری دنیا سے ڈاٹا یکجا کر رہا ہے، جس کے نتائج کچھ جگہوں پر بڑے ہی منفی دیکھنے کو مل چکے ہیں اور بے شمار جگہوں پر آنے والے وقتوں میں دیکھے جائیں گے۔ حالیہ دنوں میں ہوئے ایسے بہت سے عالمی حادثات پیش آ چکے ہیں جن میں ڈاٹا کی بنیاد پر بہت کچھ نقصان کیا جا چکا ہے۔ اخیر میں بس اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ مصنوعی ذہانت ہماری زندگی کے ہر حصے میں گھس پیٹھ کر چکی ہے اور اب اس سے بچا تو نہیں جا سکتا البتہ اس کا ہمیں اپنی زندگی میں فائدہ لینا ہی چاہیے۔ جس طرح کے حالات اور روزمرہ بدلا ہے، اسی طرح ادب میں بھی تبدیلیاں ہو رہی ہیں۔ پرانی داستانوں، مثنویوں، ناولوں اور افسانوں میں بھی کہیں نہ کہیں ڈھکے چھپے انداز ہی میں مشین مل ہی جاتی ہے لیکن موجودہ وقت میں زندگی کا تصور مشینوں کے بغیر ممکن نہیں رہ گیا ہے۔ ان تبدیلیوں سے بچنا ممکن تو نہیں ہوگا پھر بھی ہمارے جذبات کا اب کون سا روپ ہے جو اب تک ادب میں پیش نہیں ہوا تھا، اسے پیش کرنا باقی ہے۔

حوالہ جات:

1. میر حسن، مثنوی: سحر البیان، اردو اکادمی، لکھنؤ، 2010، ص 112-111
2. خورشید اقبال، اردو میں سائنس فکشن کی روایت، عرشیہ پبلی کیشنز، دہلی، 2015، ص 43-42
3. توصیف بریلوی، ذہن زاد: افسانہ خوشبو کا خاکہ، عرشیہ پبلی کیشنز، دہلی، 2020، ص 143
4. ہندی روزنامہ اَمَر اُجالا، دہلی، 19/ اکتوبر، 2024، ص 6
5. یووال نوح ہراری، اکیسویں صدی کے لیے اکیس سبق (ہندی ترجمہ: مدن سونی)، منجل پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، 2020، ص 94

❒ Dr. Tauseef Bareilvi
Department of Urdu
Al-Barkaat College of Graduate Studies
Jamalpur, Aligarh, 202122 (UP)
Mobile: 9058296593
Email: tauseefbareilvi1@gmail.com

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:212-220
Dr. Syeda Naseem Sultana, Wali Deccani ki Shaeri: Istearaati Nizam ki Numainda Tashkeel

ڈاکٹر سیدہ نسیم سلطانہ

ولی دکنی کی شاعری
استعاراتی نظام کی نمائندہ تشکیل

ولی دکنی کی شاعری اردو غزل کے ابتدائی دور میں محض لسانی تجربہ نہیں بلکہ ایک مربوط استعاراتی نظام کی تشکیل ہے۔ ان کے یہاں استعارہ صرف حسنِ بیان یا صنعتِ بدیع نہیں، بلکہ معنی کی تخلیق، فکری تسلسل اور صوفیانہ تجربے کا بنیادی وسیلہ ہے۔ یہی سبب ہے کہ ولی کا ہر شعر اپنے اندر ایک تہذیبی، اخلاقی اور روحانی جہت رکھتا ہے۔ ولی دکنی کے استعاراتی نظام کی بنیاد حسن و عشق پر قائم ہے، مگر یہ حسن محض جسمانی نہیں۔ محبوب کا چہرہ کعبہ، لب دمِ عیسیٰ، نگاہ جادو اور دل خرقہ بن جاتا ہے۔ اس طرح مذہبی، فطری اور صوفیانہ علامات ایک نئے معنوی تناظر میں ڈھل جاتی ہیں۔ یہ وہ مرحلہ ہے جہاں عشقِ مجازی، عشقِ حقیقی کی تمہید بن جاتا ہے اور کفر و ایمان کی سرحدیں محض ظاہری رہ جاتی ہیں۔ عقل و عشق کا تصادم ولی کے یہاں ایک مستقل استعارہ ہے۔ عقل حساب و کتاب کی نمائندہ ہے جب کہ عشق ایک ایسی آگ ہے جو عقل کے تمام ساز و سامان کو جلا دیتی ہے۔ یہ تصور صوفیانہ روایت سے جڑا ہوا ہے جہاں حیرت کو معرفت کا پہلا زینہ سمجھا جاتا ہے۔ اسی لیے 'دیدۂ حیراں' ولی کی شاعری میں محض کیفیت نہیں بلکہ عرفانی مقام بن جاتا ہے۔

ولی دکنی کا ایک اہم امتیاز یہ ہے کہ وہ اخلاقی شعور کو بھی استعاراتی پیکر عطا کرتے ہیں۔ ہوس، بوالہوس، رقیب، خار و خس جیسے الفاظ سماجی اور اخلاقی انحطاط کی علامت بن جاتے ہیں، جبکہ مہر، پانی، خرقہ اور سوزن، تزکیہ، ضبط اور روحانی تشکیل کے استعارے ہیں۔ اس طرح ولی کی شاعری حسن پرستی کے

بجائے اخلاقی جمالیات کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ ولی دکنی کا استعاراتی نظام اردو غزل کے لیے اس لحاظ سے فیصلہ کن ہے کہ انھوں نے غزل کو محض عشقیہ اظہار سے نکال کر ایک فکری و تہذیبی ڈھانچے میں تبدیل کیا۔ بعد کے شعرا خصوصاً میر، اس روایت کو آگے بڑھاتے ہیں، مگر اس کی بنیاد ولی ہی کے یہاں استوار ہوتی ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ولی دکنی کی شاعری اردو غزل کے استعاراتی شعور کی پہلی مکمل نمائندہ صورت ہے۔

حسب ذیل اشعار ولی دکنی کے استعاراتی، وجدانی اور صوفیانہ شعری نظام کی نہایت عمدہ مثالیں ہیں۔ وضاحت کے ساتھ استعارات کی نشاندہی کی جارہی ہے۔

وو صنم جب سوں بسا دیدۂ حیران میں آ
آتشِ عشق پڑی عقل کے سامان میں آ 1

اس شعر میں ولی کہتے ہیں کہ جب سے وہ محبوب 'صنم' میری حیران آنکھوں میں بس گیا ہے۔ عشق کی آگ عقل کے تمام اسباب و سامان میں لگ گئی ہے۔ یعنی محبوب کی جلوہ گری نے ایسی کیفیت پیدا کر دی ہے کہ عقل، ہوش، تدبیر سب جل کر راکھ ہو چکے ہیں۔ ولی کا یہ شعر عشق و عقل کی قدیم تقابل آمیز روایت کا نمائندہ ہے، جو فارسی و اردو کی صوفیانہ اور عشقیہ شاعری میں بنیادی تصور ہے۔

1. یہاں 'صنم' استعارہ ہے محبوب کے اس حسن کا جو عقل کو مفلوج کر دے۔ 2
2. 'دیدۂ حیران' کیفیتِ عشق کا استعارہ ہے، جہاں دیکھنا عقل سے نہیں، وجد سے ہوتا ہے۔
3. 'آتشِ عشق' یہاں سب سے قوی اور واضح استعارہ موجود ہے جو بتاتا ہے کہ عشق، عقل کی حدیں جلا دیتا ہے، خودی اور ہوش کو فنا کر دیتا ہے۔

مت غصّے کے شعلے سوں جلتے کوں جلاتی جا
ٹک مہر کے پانی سوں توں آگ بجھاتی جا 3

یہ شعر ولی دکنی کے کلام میں نصیحت، عشق، اور اخلاقی صوفیانہ شعور کا حسین امتزاج ہے۔ یہاں محبوب سے خطاب ہے، مگر اس خطاب کے پسِ منظر میں انسانی مزاج، نفس، اور روحانی تربیت کا گہرا تصور موجود ہے۔ ولی کہتے ہیں کہ غصّے کے شعلوں سے جو پہلے ہی جل رہا ہے، اسے اور مت جلاؤ۔ ذرا سی محبت اور نرمی کے پانی سے اس کی آگ بجھا دو۔ یعنی سختی، غضب اور تلخی سے مسئلہ نہیں سلجھتا بلکہ محبت، شفقت

اور نرمی ہی غصّے کو ٹھنڈا کر سکتی ہے۔ یہ شعر استعارۂ آتش و آب پر قائم ہے، جو اردو اور فارسی شاعری کی نہایت قدیم اور مؤثر روایت رہی ہے۔

1. اس شعر میں غصہ اور آگ صریح استعارہ ہے۔

2. محبت کو پانی کہنا ایک نہایت بلیغ استعارہ ہے۔مہر، آبِ حیاتِ دل۔

روح بخشی ہے کام تجھ لب کا
دمِ عیسیٰ ہے نام تجھ لب کا 4

مندرجہ بالا شعر ولی دکنی کے کلام میں حُسن، عشق اور صوفیانہ تلمیح کی نہایت خوب صورت مثال ہے، جہاں محبوب کے لبوں کو زندگی بخشنے والی قوت قرار دیا گیا ہے۔شاعر کہتا ہے کہ اے محبوب! تیرے لبوں کا کام روح عطا کرنا ہے،اور تیرے لبوں کا نام گویا عیسیٰ کے دم (سانس) جیسا ہے۔یعنی محبوب کے لب ایسی تاثیر رکھتے ہیں کہ مردہ دلوں میں بھی جان ڈال دیتے ہیں۔

یہ شعر مبالغہ، تلمیح اور استعارے پر قائم ہے،مگر اس مبالغے کے پیچھے گہرا فکری اور صوفیانہ مفہوم موجود ہے۔

اس شعر میں 'لب' استعارہ اور 'دمِ عیسیٰ' تلمیح ہے۔

یہاں شاعر یہ نہیں کہہ رہا کہ محبوب کے لب واقعی حضرت عیسیٰ کے دم ہیں، بلکہ:

'لب' کو 'دمِ عیسیٰ' کے اثر سے بدل کر پیش کیا گیا ہے۔ یہ استعارۂ تصریحی ہے، کیوں کہ: مشبّہ (لب) موجود ہے۔

مشبّہ بہ (دمِ عیسیٰ) صراحت سے آیا ہے اور لفظ تشبیہ حذف ہے۔اس شعر میں 'لب' یعنی (سرچشمۂ حیات) یہ استعارہ ہے۔

ماہ کے سینے اوپر اے شمع رو
داغ ہے تجھ حسن کی جھلکار کا 5

یہ شعر ولی دکنی کے کلام میں حسن کے مبالغہ آمیز مگر فنی بیان اور استعاراتی نظام کی خوب صورت مثال ہے۔ ولی کہتے ہیں کہ اے شمع جیسے چہرے والے محبوب! چاند کے سینے پر جو داغ نظر آتا ہے، وہ دراصل تیرے حسن کی چمک کا نشان ہے۔یعنی محبوب کا حسن اتنا تاباں ہے کہ چاند پر جو دھبّا ہے، وہ بھی

اسی حسن کے اثر سے پیدا ہوا ہے۔

یہ شعر تشبیہِ بلیغ اور استعارہ دونوں کی مثال ہے:

'شمع رو' محبوب کے چہرے کو شمع کہنا 'استعارہ' ہے۔

'ماہ کے سینے کا داغ' ظاہری معنی: چاند کا دھبّا، شعری معنی: محبوب کے حسن کی جھلک کا اثر

یہاں: چاند کو انسانی پیکر دیا گیا (سینہ) اور داغ کو حسن کی چمک سے جوڑا گیا جو کے (تشخیص اور استعارہ دونوں پر مشتمل ہے)

عیاں ہے ہر طرف عالم میں حسنِ بے حجاب اس کا
بغیر از دیدۂ حیراں نہیں جگ میں نقاب اس کا 6

یہ شعر ولی دکنی کی شاعری میں حسنِ مطلق، تجلّی، اور صوفیانہ تصورِ انکشاف کی نہایت بلیغ مثال ہے۔ اس میں عشق، عرفان اور جمالیاتی فکر ایک دوسرے میں مدغم ہو گئے ہیں۔ محبوب حقیقی کا حسن پوری کائنات میں ہر طرف کھلا ہوا اور ظاہر ہے، دنیا میں اگر کہیں اس حسن پر پردہ ہے تو وہ صرف دیکھنے والی آنکھ کی ناتوانی ہے۔ یعنی حسن چھپا ہوا نہیں، بلکہ دیکھنے والی نگاہ کی محدودیت ہی اسے پوشیدہ بناتی ہے۔ یہ شعر دراصل انکشافِ حقیقت اور وحدتِ حسن کا اعلان ہے۔

اس شعر میں 'حسنِ بے حجاب'، 'عالم میں ہر طرف'، 'دیدۂ حیراں'، 'نقاب' استعارہ ہے۔

گزر ہے تجھ طرف ہر بوالہوس کا
ہوا دھاوا مٹائی پر مگس کا
اپس گھر میں رقیباں کو نہ دے بار
چمن میں کام کیا ہے خار و خس کا 7

یہ اشعار ولی دکنی کے ہاں محبوب کے حسن کی کشش، رقابت، اور اخلاقی غیرت کے مضامین کو نہایت بلیغ اور استعاراتی انداز میں پیش کرتے ہیں۔ یہاں زبان دکنی ہے مگر معنی گہرے اور تہذیبی ہیں۔ ولی کہتے ہیں کہ اے محبوب! ہر شہوت پرست اور آوارہ مزاج شخص کا رخ تیری طرف ہے، جیسے میٹھی چیز پر مکھی ٹوٹ پڑتی ہے اور اے محبوب! اپنے گھر میں رقیبوں کو آنے کی اجازت نہ دے، باغ میں گھاس پھوس اور خس و خاشاک کا کیا کام؟ یعنی محبوب کے حسن پر نااہل، کم ظرف اور ہوس پرست لوگوں کا ہجوم

ہے، جس پر عاشق کو غیرت اور تشویش ہے۔ یہ اشعار تشبیہ تمثیلی، استعارہ اور طنز کا حسین امتزاج ہیں۔

1. 'بوالہوس' مضبوط استعارہ ہے۔ بوالہوس وہ شخص جس کی خواہش محض جسمانی ہو، جس میں سلیقہ، محبت اور وفا نہ ہو یہ لفظ خود ایک اخلاقی استعارہ ہے، جو کردار کی پستی کو ظاہر کرتا ہے۔

2. 'دھاوا' بے قابو ہجوم، حملہ آور کیفیت کا استعارہ ہے، جو حسن پر ٹوٹ پڑنے والوں کی شدت کو ظاہر کرتا ہے۔

3. رقیباں، وہ جو عاشق کے مقابل ہوں مگر یہاں نااہل کم ظرف یہ بھی معنوی استعارہ ہے۔

4. چمن اور خس وخاشاک بھی مضبوط استعارے ہیں۔

ہے فیض سوں جہاں کے دل با فراغ میرا

مرہم سو نئیں ہوا ہے محتاج داغ میرا [8]

ولی کہتے ہیں: میرے دل کو دنیا کے فیض سے اطمینان حاصل ہے، میرا دل ظاہری اعتبار سے بے فکر اور آسودہ دکھائی دیتا ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ میرے دل کا زخم ایسا نہیں جسے مرہم سے بھرا جا سکے کیوں کہ میرا دل تو داغ ہی کا طلب گار ہے۔

یعنی شاعر کا دکھ عام نہیں، یہ کوئی وقتی تکلیف نہیں جس پر مرہم رکھ کر اسے ختم کر دیا جائے۔ یہ ایسا درد ہے جو درد رہنے ہی سے معنی رکھتا ہے۔ ولی کے نزدیک عشق کا کمال شفا میں نہیں بلکہ زخم کے باقی رہنے میں ہے۔

استعارات کی نشاندہی:

اس شعر میں کئی گہرے استعارے کارفرما ہیں:

1. دل:

دل یہاں محض جسمانی عضو نہیں بلکہ مرکزِ احساس، مرکزِ عشق، روحانی و باطنی وجود کا استعارہ ہے۔

2. فیضِ جہاں:

یہ محض دنیاوی نعمت نہیں بلکہ عقل، علم، تجربہ، دنیا کی ظاہری آسائشوں کا استعارہ ہے۔ ولی کہہ رہے ہیں کہ دنیاوی فیض نے مجھے مطمئن نہیں کیا، بلکہ ایک ظاہری فراغت دی ہے۔

3. مرہم:

مرہم یہاں، وقتی تسلی، عقلی دلیل، ظاہری علاج، دنیاوی سہارے کا استعارہ ہے، جو عاشق کے باطنی زخم کے لیے ناکافی ہے۔

4. داغ:

یہ اس شعر کا سب سے طاقتور استعارہ ہے۔ داغ سے مراد عشق کی پہچان، درد کی سند، عاشق ہونے کی علامت روحانی تکمیل ہے۔ ولی کے یہاں داغ زخم نہیں، شناخت ہے۔ فکری نکتہ یہ ہے کہ ولی دکنی کے یہاں عشق کا درد مطلوب ہے، شفا نہیں اور شدت مقصود ہے۔ عاشق کا دل مرہم سے نہیں بلکہ داغ سے زندہ رہتا ہے۔ یہی تصور آگے چل کر میر، درد اور غالب تک منتقل ہوتا ہے۔

اے رشکِ باغِ جنت! جب سوں جدا ہوا توں
دوزخ ہے مجھ کوں تب سوں گلزار کا تماشا 9

یہ بھی ولی دکنی کے عشق، جمال اور جدائی کے تصور کو نہایت بلیغ انداز میں پیش کرنے والا شعر ہے۔ شاعر محبوب کو مخاطب کر کے کہتا ہے:

اے وہ ہستی جس کا حسن باغِ جنت پر بھی رشک کھاتا ہے! جب سے تو مجھ سے جدا ہوا ہے تب سے میرے لیے دنیا کے باغات، گلزار سب کچھ دوزخ بن چکے ہیں۔ یعنی محبوب کی موجودگی میں دنیا جنت تھی، اور محبوب کی جدائی نے اسی دنیا کو جہنم میں بدل دیا۔ یہاں اصل بات جگہ یا منظر کی نہیں، احساس کی تبدیلی کی ہے۔

استعارات کی نشاندہی:

اس شعر میں ولی دکنی کا استعاراتی نظام پوری آب و تاب سے سامنے آتا ہے:

1. رشکِ باغِ جنت:

یہ مرکبِ استعارہ محبوب کے لیے ہے۔

بے مثال حسن، روحانی و جمالی کمال ایسی خوب صورتی جو جنت پر بھی سبقت لے جائے یہ محبوب کو محض انسان نہیں بلکہ ماورائی حسن کی علامت بنا دیتا ہے۔

2. جدا ہونا:

یہ صرف جسمانی فاصلہ نہیں بلکہ وصال کا خاتمہ، روحانی کٹاؤ، باطنی تنہائی کا استعارہ ہے۔

3. گلزار کا تماشا:

گلزار یہاں, دنیا، زندگی کی رعنائیاں، خوشیاں اور رنگینیوں کا استعارہ ہے، اور تماشا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ سب کچھ اب محض بے جان منظر رہ گیا ہے۔

4. دوزخ:

دوزخ یہاں مذہبی تصور سے بڑھ کر، کرب، جلتی ہوئی جدائی کی آگ، روحانی اذیت، کا استعارہ ہے۔ فکری نکتہ یہ ہے کہ ولی کے یہاں جنت اور دوزخ خارجی مقامات نہیں بلکہ محبوب کی قربت یا جدائی سے پیدا ہونے والی باطنی کیفیات ہیں۔ محبوب ہو تو دنیا جنت، محبوب نہ ہو تو وہی دنیا جہنم۔

اقلیمِ دلبری کا وہ دل رہا ہے والی
آتا ہے جس پہ صادق مفہومِ بے مثالی 10

اس شعر میں ولی کہتے ہیں کہ محبوب کی سلطنتِ دلبری کا دل ہی حکمران ہے۔ دلکشائی، ادا، حسن اور محبت یہ سب صفات اسی دل سے منظّم ہوتی ہیں۔

استعارات کی نشاندہی:

اس شعر میں کلاسیکی فارسی دکنی شعری روایت کے اہم استعارات جمع ہیں:

1. اقلیمِ دلبری:

اقلیم یہاں، سلطنت، خطہ، باقاعدہ نظام کا استعارہ ہے۔ جب کہ دلبری سے مراد حسن، ادا، دل ربائی، یوں یہ پورا مرکب حسن کی کائنات کا استعارہ بن جاتا ہے۔

2. والی:

والی یعنی حاکم، فرماں روا صاحبِ اقتدار یہ محبوب کے دل کو ایک حکمران مرکز کے طور پر پیش کرتا ہے۔

3. دل:

دل یہاں جذبات کا مرکز، عشق کی اصل طاقت، حسن کی حکمتِ عملی کا استعارہ ہے، نہ کہ محض

جسمانی عضو۔

4. بے مثالی:

یہ محض صفت نہیں بلکہ کامل انفرادیت، لاثانی ہونے، مثال سے ماورا ہونے کا استعارہ ہے، جومحبوب کو عام انسانی پیمانوں سے بلند کر دیتا ہے۔فکری نکتہ ولی دکنی کے یہاں حسن محض جمال نہیں بلکہ اقتدار ہے۔محبوب کا دل ایک ریاست کی طرح ہے۔جس میں عاشق رعیت بھی ہے اور اسیر بھی۔ یہ تصور آگے چل کر میر اور غالب کے ہاں نفسیاتی گہرائی اختیار کرتا ہے۔

ولی دکنی اردو کے اولین شعرا میں سے ہیں جنھوں نے دکنی شعری روایت کو فکری گہرائی، صوفیانہ رمزیت اور منظّم استعاراتی نظام عطا کیا۔زیرِ نظر مقالہ ولی دکنی کے منتخب اشعار کی روشنی میں ان کے استعاراتی، تشبیہی اور تلمیحی نظام کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ پیش کرتا ہے۔حسن، عشق، عقل، ایمان، کفر، ہوس، رقیب اور فقر جیسے تصورات کو ولی نے جس فکری ربط اور تہذیبی شعور کے ساتھ برتا ہے، وہ اردو غزل کی تشکیل میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ولی دکنی کی شاعری محض حسن وعشق کی داستان نہیں بلکہ ایک مربوط فکری نظام ہے جس میں صوفیانہ تجربہ، اخلاقی شعور اور جمالیاتی رمزیت یکجا ہو جاتی ہے۔ان کے یہاں استعارہ محض صنعت نہیں بلکہ معنی آفرینی کا بنیادی وسیلہ ہے۔یہی سبب ہے کہ ولی کا ہر بڑا شعر ایک فکری کائنات اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ولی دکنی کا استعاراتی نظام اردو غزل کی فکری بنیادوں میں شامل ہے۔ان کے یہاں حسن، عشق، اخلاق اور روحانیت ایک وحدت میں جلوہ گر ہوتے ہیں۔یہی سبب ہے کہ ولی کی شاعری محض تاریخی اہمیت نہیں رکھتی بلکہ آج بھی فکری و جمالیاتی اعتبار سے زندہ ہے۔ولی دکنی کی شاعری اردو غزل کے ابتدائی دور میں ایک ایسے استعاراتی شعور کی نمائندگی کرتی ہے جو محض جمالیاتی لذت تک محدود نہیں رہتا بلکہ معنی، فکر اور روحانیت کی تہوں کو وا کرتا ہے۔ان کے یہاں استعارہ ایک زندہ فکری اکائی ہے جو حسن، عشق، عقل، ایمان، اخلاق اور سماجی شعور کو ایک مربوط نظام میں پرو دیتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ ولی کے اشعار فرد کے باطن سے لے کر تہذیبی شعور تک یکساں اثر رکھتے ہیں۔ولی دکنی نے دکنی غزل کو صرف لسانی سطح پر نہیں بلکہ فکری اور معنوی سطح پر بھی مرکزیت عطا کی۔مذہبی علامات، صوفیانہ تلمیحات اور فطری تشبیہیں ان کے ہاں محض تزئینِ کلام نہیں بلکہ ایک نئے شعری منطق کی تشکیل کرتی ہی جہاں عشقِ مجازی بالآخر معرفتِ حقیقی کی طرف اشارہ بن جاتا ہے۔اس عمل میں کفر و

ایمان، ظاہر و باطن اور عقل و عشق کی ثنویت تحلیل ہو کر ایک وحدت میں ڈھل جاتی ہے۔

یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ولی دکنی کا استعاراتی نظام اردو غزل کے لیے ایک نظریاتی بنیاد فراہم کرتا ہے، جس پر بعد کی پوری شعری روایت استوار ہوئی۔ میر سے لے کر جدید شعرا تک، حسن اور عشق کے جو استعارات ہمیں ملتے ہیں، ان کی ابتدائی صورتیں ولی کے یہاں پوری معنوی طاقت کے ساتھ موجود ہیں۔ اس اعتبار سے ولی دکنی کی شاعری نہ صرف تاریخی اہمیت رکھتی ہے بلکہ آج بھی تنقیدی اور فکری مطالعے کے لیے ایک زندہ اور فعال متن کی حیثیت رکھتی ہے۔

حوالہ جات:

1. کلیات ولی، مرتبہ، ڈاکٹر عبدالحق، 2019، ص 74
2. انتخاب ولی، مرتبہ، ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی، مطبع، اجمل پرنٹنگ پریس ممبئی، ص 33 (ریختہ ویب سائیٹ)
3. کلیاتِ ولی، مرتبہ، ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی، 2008، ص 91
4. ایضاً، ص 93
5. ایضاً، ص 95
6. ایضاً، ص 96
7. ایضاً، ص 96
8. ایضاً، ص 89
9. ایضاً، ص 89
10. ایضاً، ص 242

❒ Dr.Syeda Naseem Sultana
Assistant Professor, Urdu
Womens University, Hyderabad
Mobile: 8639804816
Email: syedanaseem80@gmail.com

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:221-242
Dr. Md. Ruknuddin, Inayat Hussain Eiden aur Mauritius mein Urdu Tahreek

ڈاکٹر محمد رکن الدین

عنایت حسین عیدن اور ماریشس میں اردو تحریک

عنایت حسین عیدنؔ ماریشس کے سب سے مقبول اور پسندیدہ تخلیق کار اور ادیب تسلیم کیے جاتے ہیں۔ انہیں ماریشس کا بابائے اردو بھی کہا جاتا ہے۔ موصوف بیک وقت ڈراما نگار، افسانہ نگار، ناول نگار، محقق اور ناقد ہیں۔ ماریشس میں اردو زبان و ادب کے فروغ اور ترقی کے لیے موصوف نے قابل رشک کام کیا ہے۔ عنایت حسین عیدنؔ کی ہمہ جہت شخصیت کو دیکھ کر فرد واحد کا نہیں بلکہ انجمن کا گمان ہوتا ہے۔ موصوف نے اپنے تخلیقی جواہر پارے سے جہاں ایک طرف ماریشس کے قلم کاروں کے لیے راہ ہموار کی، وہیں دوسری طرف نئے لکھاریوں کا ایک بڑا حلقہ تیار بھی کیا۔ اردو کی نئی بستیوں میں ماریشس کو ایک خاص مقام حاصل ہے۔ ماریشس کی ادبی کہکشاں کا سہرا انہیں کے سر جاتا ہے۔

عنایت حسین عیدن کی پیدائش 20 / نومبر 1943ء کو تریلوے، ماریشس میں ہوئی۔ ایک متوسط گھرانے میں ان کی پرورش و پرداخت ہوئی۔ آپ کے والدین زیادہ سند یافتہ تو نہیں تھے البتہ انھوں نے عنایت حسین عیدن کو سند کے ساتھ ایک بلند خیال اور ایک باکمال انسان بنانے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ آپ کے آباواجداد ہندستان سے انیسویں صدی عیسوی کے نصف میں ماریشس کوچ کر گئے۔ آپ کے آبا و اجداد ہندستان کی ریاست یوپی میں ضلع اعظم گڑھ کے سہولی گاؤں کے رہنے والے تھے۔ ہندوستانی ہونے کی وجہ سے گھر میں پوربی اور اردو بولنے کا رواج عام تھا۔ موصوف کی والدہ پوری زندگی گھر میں بات چیت کے لیے اردو زبان کا استعمال کرتی تھیں۔ پانچ بھائیوں اور پانچ بہنوں میں عنایت حسین سب سے بڑے ہیں۔ عنایت حسین کی تعلیم و تربیت کا آغاز گھر کا ماحول اسلامی ہونے کی وجہ سے مکتب میں ہوا۔ مکتب میں قرآن واحادیث کی تعلیم کے بعد اسکول کی جانب رخ کیا۔ اپنے گھر

کے پاس ہی ایک ’مہیشو رناتھ ایڈڈ اسکول‘ میں داخلہ لیا۔ اردو زبان کی تعلیم باضابطہ مرحوم استاد شوکت امام دین سے حاصل کی۔

عنایت حسین عیدن اعلیٰ تعلیم کے لیے ہندستان آئے۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ میں موصوف کا قیام پانچ سال رہا جہاں سے انھوں نے اردو زبان و ادب میں بی اے اردو آنرس اور ایم اے اردو کی ڈگری حاصل کی۔ 1970ء میں اپنے وطن ماریشس واپس ہوگئے۔ علی گڑھ میں قیام کے دوران عنایت حسین عیدن نے اردو کے معتبر اور جید اساتذہ سے استفادہ کیا۔ ان میں ڈاکٹر اطہر پرویز، خورشید الاسلام، شہریارؔ، معین احسن جذبیؔ، خلیل الرحمٰن اعظمی اور آل احمد سرور وغیرہ قابلِ ذکر ہیں جو اردو ادب میں اپنا ایک بلند مقام رکھتے ہیں۔ علی گڑھ میں قیام کے دوران موصوف نے اردو شعر و ادب کا گہرا مطالعہ کیا۔ ان اساتذہ کی تعلیم و تربیت سے فیض یاب ہوکر اردو زبان و ادب کی خدمت کا بیڑا ماریشس میں اپنے سر اٹھایا۔ آل احمد سرور سے مغربی تنقید، معین احسن جذبی سے غزل اور خلیل الرحمان اعظمی سے مشرقی تنقید پڑھنے اور سمجھنے کا موقع ملا جس نے عنایت کی ذہنی و علمی حس کو بے حد متاثر کیا۔ عیدن صاحب بھی محنتی لائق و فائق طالب علم تھے۔ شعبۂ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے تمام نامور اساتذہ ان سے بہت شفقت اور محبت کرتے تھے۔ عیدن صاحب کی دل چسپی کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ کیمپس کے تمام تر ادبی و شعری نشستوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے، شعبۂ اردو نے اسی دل چسپی کو دیکھتے ہوئے 1969ء میں علی گڑھ میگزین کے مدیر کے اعزاز سے سرفراز کیا۔ شعبۂ اردو کی طرف سے پہلی بار ایسا ہوا تھا کہ کسی غیر ملکی طالب علم کو میگزین کا مدیر بنایا گیا ہو۔ علی گڑھ میگزین معیار کو لے کر ایک منفرد رسالہ تھا۔ عنایت حسین کی ادارت میں میگزین نے علی گڑھ کے شعرا پر مبنی ایک خصوصی شمارہ شائع کیا تھا جس کی چہار جانب خوب پذیرائی ہوئی۔

عنایت حسین کے احوال و کوائف پر روشنی ڈالتے ہوئے گلناز جومن کچھ یوں لکھتی ہیں:

> ’’عنایت حسین عیدن کو ڈاکٹر خورشید الاسلام کے ساتھ لغت کے سلسلے میں Oxford جانے اور پی۔ ایچ۔ ڈی کرنے کا موقع ملا تھا۔ پی ایچ۔ ڈی کرنے کا شوق تو تھا لیکن انھوں نے دونوں کے لیے منع کیا اور اپنے والدین کی خدمت کرنے کے لیے 1970ء میں اپنے وطن لوٹ آئے‘‘۔[1]

علی گڑھ سے ڈگری حاصل کرنے کے علاوہ عنایت حسین عیدن Shorthand Typing کی سند Diploma in German Language، Certificate in Telgu اور لندن یونیورسٹی سے Diploma in Education بھی حاصل کیا۔

1970ء کے بعد ماریشس واپسی پر، ڈاکٹر اطہر پرویز جو کہ عنایت حسین عیدن کے استاد بھی تھے، ماریشس ہی میں ٹیچر ٹریننگ کالج سے منسلک تھے، جہاں اساتذہ کے لیے تربیتی پروگرام کا بندوبست تھا۔ عنایت حسین سے ڈاکٹر اطہر پرویز نے ایک لائبریری کھولنے کا مطالبہ کیا۔ عنایت حسین نے استاد سے معذرت کرتے ہوئے ایک ایسے ادارے کی تجویز پیش کی جس میں لائبریری کا بھی باضابطہ اہتمام ہو۔ اطہر پرویز کو شاگرد کی تجویز پسند آئی۔ عملی قدم اٹھاتے ہوئے دونوں نے سر عبدالرزاق اور دیگر مسلم رہنماؤں کے تعاون سے 18/ اکتوبر 1970ء کو The National Urdu Institute کی بنیاد رکھی۔ دی نیشنل انسٹی ٹیوٹ اپنی گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے موریشس کا واحد اردو ادارہ بن کر ابھرا جو مستقبل میں اردو زبان و ادب کی ترویج و اشاعت میں سنگ میل ثابت ہوا۔ اس انسٹی ٹیوٹ کے پہلے جنرل سیکریٹری عنایت حسین عیدن نامزد ہوئے اور رضا کارانہ طور پر اسی ادارے میں درس و تدریس کا بار سنبھال لیا۔ عیدن صاحب تقریباً تیس سال تک سیکریٹری کی حیثیت سے ادارے کی ذمہ داریاں نبھاتے رہے۔ اس ادارے کو عیدن صاحب نے مضبوطی اور توانائی سے آگے بڑھایا۔ اس کی ترقی کے لیے ہر ممکن کوشش کی۔ اگر ہم یہ کہیں کہ انھوں نے اس ادارے کو اپنے خونِ جگر سے سینچا ہے تو کوئی مبالغہ نہیں ہوگا۔ علی گڑھ کی ادبی اور تعلیمی ماحول کا اثر عیدن صاحب کے ذہن و دماغ پر چھایا ہوا تھا۔ دی نیشنل اردو انسٹی ٹیوٹ میں ہی موصوف نے جامعہ اردو علی گڑھ کی شاخ کھولی جہاں سے ادیب، ادیب ماہر اور ادیب کامل کے امتحانات کے لیے طلبہ و طالبات کی رہنمائی کی جاتی رہی۔ جامعہ ایگزام بورڈ کا قیام بھی عمل آیا۔ جیسا کہ نام ہی سے اس بورڈ کے دائرہ کار کو سمجھا جا سکتا ہے۔ 'انجمن ادب اردو' کی بنیاد رکھ کر نئے قلم کاروں کو ایک مناسب پلیٹ فارم مہیا کروایا جہاں لکھاری ماہانہ نشست کے لیے آتے گئے اور فرد واحد سے ایک انجمن بنانے کا خواب شرمندۂ تعبیر ہوتا رہا۔ اس انجمن سے کئی طرح کے کام لیے جاتے تھے۔ لکھنے والوں کے اندر خود احتسابی کا ذوق پیدا ہونے لگا۔ نئے لکھنے والوں کے حوصلے بلند ہوئے۔ نقاد و محقق کے بجائے تخلیق کاروں پر زیادہ دھیان دیا جانے لگا۔ گویا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ماریشس میں عیدن صاحب

کی ہی ہمہ جہت کوشش سے نئی نسل کی تربیت ہونے لگی تھی۔ایک بڑا طبقہ لکھنے والوں کا تیار ہونا شروع ہوگیا تھا۔اسی جدو جہد کے دوران 27/جون 1972ء میں عنایت حسین عیدن کا تقرر بحیثیت ایجوکیشن آفیسر ٹیچر ٹریننگ کالج میں ہوا۔اس کالج میں اردو زبان وادب کے اساتذہ کی تربیت کرنے لگے۔ 1975ء میں قاسم ہیرا کی معیت میں اردو کری کولم (Curriculum) کی ترتیب وتدوین کا کام انجام دینے میں مصروف ہوگئے۔1974ء میں جب ثانوی درجے کے اسکولوں میں اردو زبان وادب کی تعلیم و تدریس کی شروعات ہوئی تو ماریشس کے وزیر تعلیم نے قاسم ہیرا اور عنایت حسین کو بلا کر پوچھا کہ ثانوی اسکول میں اردو کون پڑھائیں گے؟وزیر تعلیم کی بات ختم ہوتے ہی دونوں نے ذمہ داری قبول کرتے ہوئے رائل کالج پورٹ لوئس میں اردو پڑھانا شروع کردیا۔1978ء میں جب قاسم ہیرا کا تقرر بحیثیت ایڈوائزر مہاتما گاندھی انسٹی ٹیوٹ میں ہوا تو ثانوی اسکولوں میں اردو کی تدریس کی پوری ذمہ داری عنایت حسین عیدن نے اپنے سر لے لی۔1980ء میں Mauritius College of Education سے بطور ٹریزا اور دو سال بعد 1982ء میں مہاتما گاندھی انسٹی ٹیوٹ سے بطور لکچرار وابستہ ہوئے اور یہیں سے اسسٹنٹ پروفیسر کے طور پر 2003ء میں ملازمت سے سبکدوش ہوئے۔عنایت حسین نے اپنی عملی زندگی کا بیشتر حصہ درس وتدریس میں گزارا۔تعلیم وتربیت سے لگاؤ اور دلچسپی کا نتیجہ ہی ہے کہ سبکدوشی کے بعد بھی پی جی سی ای میں بلا معاوضہ رضاکارانہ طور پر بچوں کو پڑھاتے ہیں۔

عنایت حسین عیدنؔ کا ادبی جہان کئی اصناف پر محیط ہے۔آپ ایک کہنہ مشق ادیب، محقق ،بہترین ڈرامہ وافسانہ نویس،انشاپرداز اور کئی بہترین کتابوں کے مصنف بھی ہیں۔اردو کے معتبر رسائل و جرائد میں درجنوں تحقیقی وتنقیدی مضامین شائع ہو چکے ہیں۔ادبی محفلوں،سیمیناروں اور کانفرنسوں میں شرکت کر چکے ہیں۔عنایت حسین عیدن کی بارہ (12) کتابیں اب تک شائع ہو چکی ہیں۔

عنایت حسین عیدن کی تصنیفات کی تفصیل کچھ یوں ہے:زندہ گزٹ (ڈراموں کا مجموعہ 1990)،اپنی زمین (ناول 2011)،یہ میرا چمن ہے میرا چمن...(ناول 2014)،چھوٹا بنگلہ نہیں بلکہ ایک...(افسانوی مجموعہ 2014)،Urdu Studies in Mauritius (تحقیقی مضامین، 2006)،Mir Taqi Mir's Ghazals: an Introduction (2006)،ایک جنون ایک تحریک (2020)،محمد رمضان عیدن (حمزہ) (2022) اور اپنے اساتذہ کی خدمت میں خراج عقیدت

کے لیے Four Aligarh Poet, who taught me کتاب لکھی جو 2025ء میں دہلی سے شائع ہوئی ہے۔

’انجمن ادب اردو‘ سے ایک ادبی رسالہ ’جستجو‘ جاری کیا۔ عیدن صاحب اس رسالے کے لیے ڈرامے، افسانے اور مضامین مسلسل لکھتے رہے۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ حیدرآباد سے شائع ہونے والا ادبی رسالہ ’شگوفہ‘ میں موصوف کا پہلا انشائیہ ’بریانی‘ 1992ء میں شائع ہوا تھا۔ جو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا گیا۔ ماریشس میں چوں کہ ڈراما ایک مقبول صنف ہے۔ اس سلسلے میں احمد قاسم ہیرا لکھتے ہیں:

> ’’ماریشس میں ناٹک کی روایت اتنی ہی پرانی ہے جتنی کہ اردو اور ہندی زبانوں کی تحریک۔ دراصل اس صدی کی پہلی دہائی میں بھوجپوری بولنے والوں نے اپنی تہذیبی میراث کے تحفظ اور نگہداشت کے لیے ہندی اور اردو کا سہارا لینا شروع کیا اور اس طرح ہندوستان کے مذہبی، سماجی اور ادبی انجمنوں اور حلقوں سے ناطہ جوڑنا شروع کیا۔ اسی زمانے میں جہاں ہندوستانی علما اور سماجی کارکنوں کی آمد کے سلسلے کا آغاز ہوا وہاں ناٹک کمپنیوں نے بھی ہمارے جزیرے کا رخ کیا۔ دوسری اور تیسری دہائیوں کے دوران ان کمپنیوں نے موری شیس کے متعدد علاقوں میں ڈرامے اسٹیج کیے اور لوگوں کے دلوں میں ناٹک کا ایسا چسکا لگا یا کہ کئی مقامی ٹولیاں بھی وجود میں آگئیں اور ناٹک پیش کرنے کی روایت کو جاری رکھا۔ لیکن زیادہ دنوں تک نہیں ہندوستانی فلموں نے لوگوں کو تفریح کا ایک نیا اور دل پذیر ذریعہ مہیا کیا اور ناٹک کی مقبولیت پر کاری ضرب لگائی۔ یہاں تک کہ موجودہ صدی کے نصف تک ساری ٹولیاں منتشر ہوگئیں اور اسٹیج خالی ہوگیا!
>
> اگلے بیس پچیس سال تک ہندی کے چند ناٹکوں اور ہندوستانی میں چند ریڈیو فیچر کے علاوہ ڈرامے میں کوئی نمایاں پیش رفت نہیں ہوئی۔ 1972 میں حکومت نے ہندوستانی زبانوں میں سالانہ ’یوتھ ڈراما فیسٹول‘ منانے کا فیصلہ کیا‘‘۔ 2

احمد قاسم ہیرا کی زبانی ماریشس میں ڈرامے کی کہانی سے کئی گوشے کھل کر سامنے آئے۔

ماریشس میں نکڑ ناٹک، تھیٹر اور ڈرامے کس تیز رفتاری سے مقبول عام وخاص ہوئے اس کا اندازہ قاسم ہیرا کی تحریر سے لگایا جاسکتا ہے۔لیکن ہندوستانی سنیما کی مقبولیت نے بہت حد تک ڈرامے کو متاثر کیا تھا۔اس اُتار چڑھاؤ کی کئی دہائیوں پر مشتمل کہانیاں کروٹیں بدلیں اور اردو ڈراموں نے خود کو تبدیل کیا۔اس تعلق سے قاسم ہیرا لکھتے ہیں:

''اس طرح سرکاری سرپرستی میں 1973 میں اردو ڈرامے کا احیا ہوا۔ڈرامے کا شوق رکھنے والے نوجوانوں کو تربیت دی گئی اور اردو اسٹیج کی سرگرمیوں میں ایک نئے باب کی ابتدا ہوئی۔مختلف کلبوں کی جانب سے نوجوانوں نے بڑی تعداد میں ہر سال ڈراما فیسٹول میں حصہ لینا شروع کیا۔لیکن بہت جلد ہمیں ایک نئے مسئلے کا سامنا کرنا پڑا۔ ہمارے مخصوص ماحول، حالات اور معیار کے پیشِ نظر ہندوستانی اور پاکستانی ڈرامے غیر مناسب ثابت ہوئے۔ان کی زبان، کردار یا پلاٹ ہمارے فیسٹول کے تقاضوں کو پورا نہیں کر رہے تھے۔ایسی صورتِ حال میں ہمیں اپنے مقامی قلم کاروں سے رجوع کرنا پڑا''۔[3]

ماریشس میں جو ڈرامے اب تک اسٹیج کیے جا رہے تھے۔ان میں اکثر وہ ڈرامے شامل تھے جو برصغیر میں تخلیق کیے گیے تھے۔زبان اگر چہ اردو تھی مگر ماریشس میں قیام پذیر افراد کی نمائندگی کرنے سے قاصر تھا۔گویا ماریشس میں اسٹیج کئے جانے والے ڈرامے ایک طرح سے وہاں کے لیے مناسب نہیں تھے۔چناں چہ ماریشس کے ادیبوں نے یہ طے کیا کہ پلاٹ، کردار اور کہانیاں یہیں سے اکٹھی کی جائیں اور موضوعاتی سطح پر ڈراما ایسا ہو جس میں ماریشس کے مسائل اور ماریشس کی سماجی کہانیاں ہوں۔قاسم ہیرا لکھتے ہیں:

''ان ہی حالات میں عنایت حسین عیدنؔ نے ڈراما لکھنا شروع کیا۔ان کے لکھے ہوئے سبھی ڈرامے بڑی کامیابی کے ساتھ پیش کیے گئے اور کئی مرتبہ انعام وتحسین کا باعث بنے۔آج تک اکثر کلبوں کو ان ہی کے ڈراموں کی تلاش رہتی ہے جنہیں وہ فیسٹول میں اپنی کامیابی کے ضامن سمجھتے ہیں۔اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ عنایت حسین یہاں کے اسٹیج اور فن کاروں کی کوتاہیوں اور

ضرورتوں کا پورا خیال رکھتے ہیں''۔4

عنایت حسین عیدنؔ کے ڈراموں کا پہلا مجموعہ 'زندہ گزٹ' کے نام سے پہلی مرتبہ مہاتما گاندھی انسٹی ٹیوٹ نے 1990 میں شائع کیا۔اس میں کل چھ یک بابی ڈرامے ہیں۔

(1) زندہ گزٹ (2) شادی کا جوڑا (3) ضمیر

(4) چپراسی (5) میں کھیت نہیں جاؤں (6) نیا اگریمنٹ

یہ تمام ڈرامے زبان و بیان،قصہ و پلاٹ،اسلوب و کردار ہر اعتبار سے دل چسپ اور کامیاب ہیں۔تمام ڈرامے فیسٹول میں پیش کیے جا چکے ہیں اور بیشتر کو انعامات بھی ملے ہیں۔ان ڈراموں کی خاص بات یہ ہے کہ یہ اردو فیسٹیول میں پیش کرنے کی غرض سے تحریر کیے گئے تھے۔ڈراما نگار نے مقامی فن کاروں کی کوتاہیوں اور اسٹیج کی ضروریات ولوازمات کو مدنظر رکھا ہے۔ڈرامے سے متعلق ارسطو کے نظریہ 'وحدت ثلاثہ' کا ڈراما نگار نے بھرپور خیال رکھا ہے۔ان کے ڈراموں میں وحدت مقام، وحدت زمان اور وحدت عمل کی شرطیں پائی جاتی ہیں۔ڈراما نگار ان ڈراموں سے متعلق خود لکھتے ہیں:

''ان یک بابی ڈراموں میں میری کوشش یہی رہی ہے کہ کردار اسی طرح اردو بولے جو ماریشس میں بولی جاتی ہے۔اس لیے آپ کو کئی جگہوں پر مقامی لفظوں کا استعمال نظر آئے گا''۔5

عنایت حسین عیدن کے تجربات ومشاہدات وسیع ہیں۔فن سے متعلق ان کا مطالعہ بھی گہرا ہے۔سماجی و ادبی شعور پر گرفت اچھی ہے۔یہی اوصاف وخصوصیات انھیں دیگر ڈرامہ نویس سے ممتاز کرتے ہیں۔قاسم ہیرا عنایت حسین کے ڈراموں کے موضوعات سے متعلق لکھتے ہیں:

''وہ کہیں سرکاری اور نجی شعبوں کے کرم چاریوں کی آرام طلبی اور کام چوری کا پردہ فاش کرتے ہیں تو کہیں شادی کے موقعوں پر جھوٹی اور کھوکھلی نمائش اور فضول خرچی پر چوٹ کرتے ہیں یا تو پھر گھر گھر کی خبر رکھنے والے افواہ فروش 'زندہ گزٹ' کا مضحکہ اڑاتے ہیں''۔6

یہ ایک حسن اتفاق ہے کہ جو تخلیقات چند ضروریات کے تحت وجود میں آئیں وہ آج ماریشس کے اردو ادب کا بیش بہا سرمایہ بن گئیں۔دراصل عنایت حسین عیدنؔ نے اپنے ڈراموں کو وہ فن کارانہ

جہت دی ہے جو ادب کی پہچان ہوتی ہے۔ان کی حساس طبیعت کو ہمارے ارد گرد کے چند مسائل نے بہت متاثر کیا اور انھوں نے بڑی بے باکی سے ان کی نشاندہی کی۔ مصلح اور مبلغ بن کر نہیں بلکہ ایک جھنجھلائے ہوئے تماشائی کی طرح، تاہم جھنجھلاہٹ تلخی میں کبھی تبدیل نہیں ہوئی کیوں کہ انہیں یقین تھا کہ حالات بہتر ہوں گے۔

'زندہ گزٹ'میں کل چھ یک بابی ڈرامے ہیں۔اس مجموعے کا پہلا ڈراما 'زندہ گزٹ' ہے۔ اس ڈرامے کے کردار کچھ یوں ہیں:

جمال الدین جو کہ نہایت سست اور کام چور شخص ہے۔ظفر اخبار فروش محنتی کردار کی شکل میں ڈرامے کو آگے بڑھانے کا کام کرتا ہے۔شرابی کے کردار میں ایک برسر روزگار شخص ہے جو آفس سے چھٹی لے کر آرام کرتا ہے تاہم جمال الدین کی طرح کام چور اور کاہل نہیں ہے۔کمال کا کردار جمال الدین ہی کی طرح سست اور بیوی کی کمائی پر گزارہ کرنے والا شخص ہے۔کلیم، جمال کا محنتی بیٹا جو باپ کی حالتِ کہالت پر افسوس کرتا ہے۔غفور چاچا اور رفیق احمد دونوں محنتی اور کاشت کار ہیں۔رشید کے کردار میں ایک ذمہ دار شخص ہے جو اپنی فیملی کا خیال رکھتے ہوئے مستقل محنت اور ذمہ داری کا کردار نبھا رہا ہے۔آخری کردار کی شکل میں ڈاکیہ ہے جو خطوط رسائی کا کام انجام دے رہا ہے۔

'زندہ گزٹ' ڈرامے کا موضوع سماج میں رائج کاہلی، سستی اور ہٹ دھرمی ہے۔ جمال الدین اس ڈرامے کا مرکزی کردار ہے۔ جمال الدین ایک تندرست شخص ہے جو اپنی کاہلی اور سستی کی وجہ سے دن رات بچے اور بیوی کی کمائی پر پلنے کو ترجیح دیتا ہے۔صبح سویرے گاؤں کے چوراہے پر بیٹھ کر پورے گاؤں کی غیبت کرتا رہتا ہے۔اس غیبت اور کانا پھوسی کو جمال اپنی کامیابی تصور کرتا ہے۔کاہل اور سست جمال کا دوست کمال ہے۔کمال بھی جمال ہی کی صفت اختیار کر کے خود پر فخر کرتا ہے۔ان دونوں کے گھر کے بچے اور بیویاں محنت و مزدوری کر کے گھر اور اپنے شوہروں کی کفالت کرتے ہیں۔ جمال الدین ایک ساکت اور منجمد کردار ہے جو ٹس سے مس نہیں ہوتا ہے۔دیگر کردار اس ڈرامے کی کہانی کو آگے بڑھانے میں مدد کرتے ہیں۔اس ڈرامے کا ایک اقتباس دیکھیے:

"(عام سڑک کے کنارے ایک درخت کے سائے میں جمال الدین ایک پتھر پر بیٹھا ہوا ہے۔جیب سے سگریٹ نکالتا ہے مگر اس کے پاس دیا سلائی نہیں ہے)

جمال الدین، حد ہوگئی، میں کتنی دیر سے بیٹھا ہوا ہوں اور اس سڑک پر کوئی چلنے
والا نظر نہیں آ رہا ہے۔ بھئی کوئی تو آ جائے کہ مجھے اس سے دیا سلائی مل جائے۔
پتہ نہیں سگریٹ پینے کی لت مجھے کیسے لگ گئی۔ اب مجھے اس کے بغیر رہا بھی تو
نہیں جاتا۔ کمبخت کوئی آ کیوں نہیں جاتا۔ آج جب میرے پاس سگریٹ ہے تو
دیا سلائی ہی نہیں اور اکثر تو نہ سگریٹ ہی رہتی ہے اور نہ دیا سلائی"۔7

اس اقتباس میں جمال الدین کی کیفیت سے واقفیت ہو جاتی ہے۔ جمال الدین ایک ادھیڑ عمر مگر تندرست شخص ہے جو گھنٹوں ایک دیا سلائی کا انتظار کرتا ہے۔ کیوں کہ مفت خوری جمال کا پسندیدہ پیشہ بن چکا ہے۔ اس میں جمال کی ہی غلطی ہے جو تندرست ہوتے ہوئے بھی اپاہج بن بیٹھا ہے۔ جمال کے ساتھ کمال بھی عجیب کاہل کردار میں ہے۔ ہر قدم پر جمال کا ساتھ دیتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ جمال کا بیٹا کلیم اپنے باپ اور کمال سے کہتا ہے:

"شرم آپ دونوں کو آنا چاہیے۔ آپ دونوں جیسے کاہل لوگ یہاں راستے پر دن
بھر بیٹھے ساری دنیا کی باتیں جانتے ہیں مگر یہ نہیں جانتے کہ خود آپ لوگوں کے
گھروں میں کیا ہو رہا ہے۔ (جمال کی طرف دیکھ کر) کیا آپ جانتے ہیں کہ
آپ کے گھر پر اس وقت آپ کی بیوی بیمار پڑی ہوئی ہے۔ کیا آپ جانتے ہیں
کہ آپ کے لڑکے کو فیس نہ دینے کی وجہ سے کالج سے نکال دیا گیا ہے"۔8

بیٹے کی بات پر جمال بے شرموں کی طرح جواب دیتا ہے کہ "بس بس میں جانتا ہوں" اس جواب پر کلیم پھر اپنے باپ سے مخاطب ہوتا ہے:

"نہیں آپ نہیں جانتے ہیں۔ آپ کو یہ نہیں معلوم ہے کہ آپ کی بیوی اس وقت
بستر پر ہے اور وہ ڈاکٹر کے پاس جانا چاہتی ہے۔ آپ نے اس کو گھر سے کام
کرنے کے لیے کھیت کی طرف اس وقت جاتے ہوئے دیکھا ہے جب کہ آپ
باورچی خانے میں گرم گرم دودھ کے ساتھ روٹی اور مکھن اڑا رہے تھے۔
تیز بخار میں بھی مزدوری کرنے گئی مگر وہاں بے ہوش ہو کر گر گئی اور اس کو گھر لایا
گیا ہے"۔9

بیٹے کی بات سن کر جمال اگر مگر کرنے لگتا ہے مگر کلیم کے اندر موجیں مارتا برسوں کا غصہ باہر نکل پڑتا ہے۔ایک شوہر کو بیوی کی ذمہ داری اور ایک باپ کے بچوں کے تئیں فرائض پر طویل تقریر کر ڈالتا ہے لیکن کیا مجال کہ جمال اپنے کاہل اور سست ذہن پر کچھ بوجھ ڈالنے کی کوشش کر سکے۔الٹے بیٹے ہی پر احسان کی بات کرنے لگتا ہے جس سے کلیم جھنجھلا کر باپ سے کہتا ہے:

''اٹھنے کی تکلیف گوارانہ کریں۔آپ اٹھنے سے تھک جائیں گے میں خود ہی چلا جاتا ہوں''۔10؎

کلیم جاتا ہے تو جمال اور کمال اسی پر طعن و تشنیع کرنے لگتے ہیں کہ ''ان لڑکوں کو چھٹی جماعت تک پڑھانے کا یہی نتیجہ ہے''۔اب اس تنگ نظری اور سست ذہن کا علاج کیا ہے جو اچھی بات سننے کو راضی نہیں ہے۔اسی دوران غفور چاچا اور رفیق احمد آجاتے ہیں جو متحرک کردار ہیں لیکن جمال اور کمال اپنی من گھڑت اور شیخ چلّی والی کہانیوں سے سب کا مذاق اڑاتے رہتے ہیں۔اس ڈرامے میں رشید کا کردار بھی کافی متحرک ہے جو اپنے بچوں کی کفالت کے لیے خود بھی محنت کرتا ہے اور بچوں کی آمدنی کے ذرائع بھی تلاش کرتا رہتا ہے۔جمال اور کمال حکومت کی پالیسی یعنی بے روزگاری بھتہ کے لیے کوشش کرتا ہے لیکن حکومت کی طرف سے جواب آتا ہے کہ آپ دونوں تندرست ہیں اس لیے محنت و مزدوری کرنے کی زحمت فرمائیں۔ڈاکیہ کا یہ خط ملتے ہی افسردہ ہو کر کہتے ہیں ''اگر ہم نوکری کریں گے تو ہماری بیوی اور ہمارے بچے کیا کریں گے''اس پر رشید تلملا کر کہہ اٹھتا ہے کہ ''اور گھر گھر کی باتیں کون بتا سکے گا''۔اس کے ساتھ ہی پردہ گر جاتا ہے۔

اس ڈرامے میں سماج میں موجود کاہل، بیکار اور سست لوگوں کے لیے پیغام ہے۔ہاتھ اور بازو مضبوط ہونے کا مطلب ہوتا ہے کہ محنت و مزدوری کر کے خود کی اور بچوں کی کفالت کی جائے، نہ کہ بیکار کی باتوں میں اپنا سارا وقت خرچ کر کے بیوی اور بچوں سے مزدوری کروائی جائے۔جمال اور کمال دونوں ایک ناکام شوہر اور ناکارہ باپ ہیں جو کسی صورت میں مزدوری نہیں کرتے۔اس لیے سماج میں رہ رہے لوگوں کے لیے ایک خاموش اور زبردست پیغام ہے کہ کاہلی اور سستی صرف رسوائی کی طرف لے جاتی ہے، بہتری کی طرف کبھی نہیں۔

'زندہ گزٹ' میں دوسرا ڈراما 'شادی کا جوڑا' ہے۔اس میں کردار بہت مختصر ہے۔مثلاً سارا،

حلیمہ، رضیہ اور رخسانہ۔ان چار کرداروں کے ذریعے ڈرامے کا پلاٹ آگے بڑھتا ہے۔اس ڈرامے کا مرکزی کردار سارا ہے۔سارا اور سارا کی بہنیں حلیمہ سے کہانی آگے بڑھتی ہے۔سارا کی بیٹی رخسانہ کی شادی کی تیاریاں زوروں پر ہیں۔ان تیاریوں میں سارا دل وجان سے لگی ہوئیں ہیں تبھی حلیمہ آجاتی ہیں۔حلیمہ شادی میں فضول خرچی کی قائل ہیں جب کہ سارا سادہ اور فضولی اخراجات سے بچتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔

یہ ڈراما شادی میں فضول اخراجات اور جھوٹی شان وشوکت کی نمائش پر ایک چوٹ ہے۔شادی میں خودنمائی کی وجہ سے کتنے خاندان برباد ہوچکے ہیں۔ہم سب آئے دن دیکھتے اور پڑھتے رہتے ہیں۔سارا حلیمہ کو شادی کا کارڈ دکھاتی ہیں۔کارڈ دیکھتے ہی حلیمہ سارا کو کوسنے لگتی ہیں:

''کیا تمہاری آنکھیں پھوٹ گئی ہیں۔واہ تمہیں خوبصورتی اور بھولے پن کا احساس نہیں۔یہ دیکھو۔یہ ایک ایسے گھرانے کی شادی کا کارڈ ہے جس میں چار بچے سرکاری اونچے عہدے پر ہیں۔یہ پانچ پیسے کے کارڈ اور وہ بھی ایک ایسی لڑکی کے لیے جو ہر مہینہ ہزار روپیہ کی تنخواہ پا رہی ہے۔تمہیں شرم نہیں آتی''۔11

سارا صفائی دیتی ہوئی کہتی ہے کہ''یہ کارڈ تو بچوں ہی کے پسند کا ہے''۔حلیمہ یہ جواب سن کر سارا پر برس پڑتی ہیں۔

''یہ لو۔ابھی سے بچے تمہارے اوپر حکومت چلانے لگے ہیں۔ان نادانوں کو کیا معلوم کہ عزت کیا ہوتی ہے۔میں کہہ دیتی ہوں کہ جس کو بھی یہ کارڈ ملے گا وہ یہی کہے گا کہ کسی بھکاری کا کارڈ ہے۔بعض تو ایسے ہوں گے کہ کارڈ دیکھ کر پڑھیں گے بھی نہیں۔دوسرے کو چھوڑو میں خود اس کارڈ کو دیکھ کر یہی کہوں گی کہ یہ...''۔12

سارا جواب دیتی ہیں:

''بس بس باجی۔آپ بھی حد کر رہی ہیں۔لوگوں کو دعوت سے مطلب نہ کہ دعوت نامے اور یہ کارڈ تو سستے داموں میں مل گئے ہیں۔بلا وجہ فضول پیسہ کیوں

خرچ کیا جائے۔ بچوں کا بھی کہنا ٹھیک ہے کہ جو پیسہ خوبصورت کارڈ چھپوانے میں خرچ کیا جائے اس سے یا تو زیور خرید لیے جائیں یا تو رخسانہ کے نام بینک میں جمع کروا دیا جائے''۔13

حلیمہ سارا کی باتوں کو ان دیکھی کرتی ہوئیں دیگر تیاریوں کے بارے میں پوچھتی ہیں۔ سارے کپڑے اور دیگر لوازمات سے واقفیت کراتی ہیں۔حلیمہ ہر کام میں کچھ نہ کچھ خامیاں نکالتے ہوئے اصراف کو جائز گردانتی ہیں۔حلیمہ کا ایک اور اقتباس دیکھیے جو دلچسپی سے خالی نہیں ہے:

''تم بہت نادان ہو۔سسرال والے اگر اس کی قیمت جان جائیں تو وہ تم لوگوں کے بارے میں کیا سوچیں گے۔ ایک تو کارڈ اتنا سستا دوسرا لڑکی کے ساتھ اتنے کم کپڑے اور چادر پھر چوتھاری کا جوڑا بھی اتنا سستہ۔سسرال والے یہی کہیں گے کہ کس کنگال کی لڑکی یہاں آ گئی''۔14

سارا تنگ آ کر کہتی ہیں کہ'' باجی رخسانہ کے نام تو ہم نے پانچ ہزار روپیے ابھی سے جمع کروا دیے ہیں''۔حلیمہ جھنجھلا کر'' تو کیا رخسانہ اپنی پیشانی پر ایک پوسٹر لگا کر میکے جائے گی کہ میرے والدین نے پانچ ہزار روپیے میرے لیے بینک میں جمع کر دیے ہیں''۔سارا بے بس ہو کر خاموش ہو جاتی ہے۔لیکن حلیمہ کچھ یوں آسمان سر پر اٹھائے ہوئے کہتی ہیں'' لاؤڈ اسپیکر سے اعلان کروا دو گی ہم نے اپنی بیٹی کو پانچ ہزار روپیے دیے ہیں۔شادی کا معاملہ ہے۔سسرال والوں کو ہمیشہ دکھانا ہوتا ہے کہ ہم ان سے کم نہیں ہیں''۔سارا نہ چاہتے ہوئے ہاں میں ہاں ملاتی ہیں تا کہ حلیمہ کے ذہنی تیر سے خود کو محفوظ رکھ سکے۔اسی دوران رضیہ کی تشریف آوری ہو جاتی ہے جو حلیمہ کے لیے قدرے اطمینان کا باعث ہوتا ہے۔ رضیہ اپنی بیٹی کی شادی کی تیاریوں میں اصراف کے قصے مزے لے لے کر سناتی ہیں جس سے حلیمہ سارا کو مزید سنانے لگتی ہیں۔ایک طویل مکالمے ہیں جس میں رخسانہ کے پسند کیے ہوئے سامان کو بھی حلیمہ قیمت کے معیار پر تولتی رہتی ہیں۔اس معیار سے سارا ذہنی ہیجان میں مبتلا دکھائی دینے لگتی ہیں۔سارا کی بیٹی رخسانہ اپنی ماں کو یہ کہتے ہوئے ذہنی ہیجان سے باہر نکالتی ہے کہ کپڑے اچھے لگ رہے ہیں۔ قیمت سے کیا فرق پڑتا ہے۔شادی کے دیگر رسوم و رواج بھی سارا بہت ہی سادہ اور نفیس طریقے سے کرتی ہیں جس پر حلیمہ کی جان جلتی رہتی ہے لیکن رخسانہ جو کہ اپنی ماں کی ہم مزاج ہے۔ ہر بات میں ہاں اور غیر ضروری

اخراجات سے بچتے ہوئے حلیمہ کو فضول خرچی سے بچنے کی تلقین کرتی رہتی ہیں۔مگر حلیمہ تو حلیمہ ہے۔حلیمہ شادی میں فضول خرچی کو صرف جائز ہی نہیں سمجھتیں بلکہ مستحسن عمل گردانتی ہیں۔ڈرامے کا اختتامیہ حلیمہ کی ذہنیت پر زوردار طمانچہ رسید کرتا ہے۔

گھنٹی بجتی ہے اور حمیدہ داخل ہوتی ہے۔حمیدہ، حلیمہ کی بیٹی ہے۔

''امی امی جلدی گھر چلیے۔ابا کی طبیعت خراب ہوگئی ہے۔(حلیمہ جواب دیتی ہے)مگر وہ تو ٹھیک تھے۔کیا ہوا ہے۔(حمیدہ کہتی ہے)ایک آدمی یہ کاغذ لے کر آیا تھا اور ابا نے جب اس کو پڑھا تو بے ہوش ہوگئے۔(رخسانہ کہتی ہے) حمیدہ جاؤ ڈاکٹر کو بلا لاؤ، ہم لوگ ابھی آتے ہیں۔(حمیدہ چلی جاتی ہے) یہ تو تمام جائداد کی قرقی کا کاغذ ہے۔کیوں خالہ کچھ زیادہ قرض ہے کیا؟(سارا اپنی بیٹی سے سوال کرتی ہیں) قرقی کیا ہے؟(رخسانہ جواب دیتی ہے)امی جسے ہم 'Saisie' کہتے ہیں۔اس کو قرقی کہتے ہیں۔(سارا، حلیمہ سے پوچھتی ہیں) باجی یہ قرض کیسا؟(حلیمہ جواب دیتی ہے) نجمہ کی شادی کے لیے قرض لیا تھا۔(سارا کہتی ہیں) کیا قرض لے کر شادی کی اور اتنی دھوم دھام سے؟''۔15ؔ

سارا کا ایک جملہ' قرض لے کر اتنی دھوم دھام سے شادی کی'۔اس ڈرامے کا نچوڑ ہے۔ غیرضروری دکھاوا سے بہتر ہے کہ اپنی حیثیت کے مطابق شادی اور دیگر خوشیوں میں خرچ کی جائے ورنہ فضول خرچی کی وجہ سے بے شمار گھر قرقی میں ختم ہو جائیں گے جس سے ایک گھر ہی نہیں، بلکہ لاتعداد لوگ بھی متاثر ہوں گے۔رسوائی اور جگ ہنسائی تو اس پر مستزاد ہے۔

'ضمیر' ڈراما انسانی کوتاہیوں اور مردہ ضمیروں میں جان پیدا کرنے والا ایک بہترین ڈراما ہے۔ضمیر، انسانی ضمیر کا ایک استعارہ بھی ہے۔جس میں کئی کہانیاں گھومتی دکھائی دے رہی ہیں۔ایک بس ڈرائیور اور کنڈ یکٹر کی ملی بھگت نے بس میں سوار کئی افراد کو فرداً فرداً پریشان کر کے رکھ دیا تھا۔جتنے کردار، اس سے زیادہ پریشانیاں۔راجیش کی بے روزگاری، آزاد کا آفس، عادل کی بے بس آواز، رام لعل کے داماد کا ظلم وستم، پہلا بڈھا اور دوسرا بڈھا کی الگ کہانیاں۔گویا بس اپنی منزل سے کوچ کرتے ہوئے کئی طرح کے لوگوں کو مطلوبہ مقام تک پہنچاتی ہے۔جس میں بیمار، بے روزگار، آفیسر اور نہ جانے کتنے لوگ

سوار رہتے ہیں۔لیکن غیر ذمہ دار بس ڈرائیور اپنی انا کی تسکین کے لیے پورے عوام کو پریشان کر کے رکھ دیتا ہے۔رحیم ڈرائیور اس ڈرامے کا مرکزی کردار ہے۔رحیم کی انا کو عملی جامہ کنڈ یکٹر رشاد پہناتا ہے۔ دونوں کی ملی بھگت سے بس کو تکنیکی خرابیوں سے گزرنا پڑتا ہے۔بس میں سوار مسافر کئی طرح سے پریشان دکھائی دیتے ہیں۔ڈرائیور سے کافی منتیں کی جاتی ہیں لیکن ڈرائیور ٹس سے مس نہیں ہوتا دکھ رہا ہے۔ ڈرامے کے اخیر میں عادل کہتا ہے کہ ایک بوڑھی عورت کی طبیعت بہت بگڑتی جا رہی ہے۔اسے ہسپتال لے جانا ضروری ہے۔تب رحیم ڈرائیور کا ضمیر اسے جھنجھوڑتا ہے اور مالک کی زیادتیوں کو بھول کر لوگوں کو منزل مقصود تک پہنچاتا ہے۔

عنایت حسین عیدن اپنے ڈراموں کے موضوعات کا تعین بہت انوکھا کرتے ہیں۔ضمیر ڈراما ایک بس کی کہانی پر مشتمل ہے۔بس میں سوار مسافروں کے مکالموں سے گویا تمام شہر اور ملک کی پریشانیوں سے واقفیت ہو جاتی ہے۔ڈراما نویس نے شعوری طور پر ایسے کردار وضع کیے جو عام لوگوں کی نمائندگی کرتے نظر آرہے ہیں۔اس ڈرامے کا موضوع بھی ذرا روایت سے ہٹ کر ہے۔عموماً لوگ سماجی کہانیاں لکھتے ہیں لیکن وہ سماج کے اس حصے کو فراموش کر جاتے ہیں۔بس اور ڈرائیور پر ادیب کبھی دھیان ہی نہیں دیتے۔بہت سارے انسانوں کی جان ڈرائیور کے ہاتھوں میں ہوتی ہے۔ڈرائیور کی ایمانداری اور پیشہ کی تعریف کی جانی چاہیے کہ سب کو گھروں تک صحیح وسالم پہنچاتے ہیں۔تاہم ڈرائیور کے بھی بے شمار ذاتی مسائل ہیں۔کیا کبھی کسی نے ان مسائل پر بات کرنے کی کوشش کی؟ 'ضمیر' ڈرائیور کے پیشہ وارانہ زندگی پر مشتمل ایک بہترین ڈراما ہے جس میں عوام کی ضروریات کے ساتھ چکا گھومانے والوں پر بھی غور وفکر کی دعوت ہے۔

ڈراما 'چپراسی' بھی عنوان اور موضوع کے اعتبار سے ایک منفرد اور دل چسپ ڈراما ہے۔اس ڈرامے کے کرداروں میں اقبال، طفیل، آفتاب اور سخاوت قابل ذکر ہیں۔مرکزی کردار سخاوت چپراسی ہے۔چپراسی کی ذمہ داریوں سے کوسوں دور سخاوت مفت خور بن چکا ہوتا ہے۔اعلیٰ افسران سے بھی بات کرنے کی تمیز نہیں ہے۔اس ڈراما میں طفیل ایس پی آفس کی طرف سے سخاوت کی کارکردگی اور جانچ پرکھ کے لیے آتا ہے۔آفس کے افسران میں اقبال اور آفتاب بھی سخاوت کے رویے سے نالاں رہتے ہیں۔ تحقیقات کرنے والے افسر طفیل کے ساتھ بھی سخاوت نہایت بدتمیزی سے پیش آتا ہے۔آفس کے کسی کام

میں سخاوت کو دل چسپی نہیں ہے۔شام میں صرف کھڑکیاں اور دروازے بند کر کے افسروں پر احسان کرتا ہے۔میز،کرسی، فائل، پانی ، صفائی اس طرح کے تمام کام آفس کے افسران ہی کرتے ہیں۔سخاوت چپراسی آرام سے کام کے اوقات میں گپیں ہانکتا رہتا ہے۔کوئی آفیسر کسی کام کے بہانے بلالیا تو زبان درازی کے ساتھ سب کو یہ کہتا پھرتا ہے کہ ہمارے اسکیم آف ڈیوٹیز میں یہ کام نہیں درج ہے۔اس لیے فون اٹھانا، پانی لانا، میز کی صفائی، روم کی صفائی آپ سب خود ہی کرلیا کریں۔میں نہیں کروں گا۔کوئی افسر اگر یہ کہتا ہے کہ آفس کا کام زیادہ ہے تو آج چھ بجے تک کام کروں گا۔سخاوت اس آفیسر کے پیچھے پڑ جاتا ہے کہ اوورٹائم (Overtime) کا بل بنادیں، جب کہ کام ایک رتی برابر نہیں کرتا ہے۔طفیل صاحب، سخاوت کے اسی رویے کی جانچ کے لیے پہنچ جاتے ہیں اور اس جانچ میں سخاوت اپنی کاہلی، ہٹ دھرمی اور سستی کی وجہ سے برخاست ہوجاتا ہے۔

عنایت حسین عیدن نے اس ڈرامے میں ادبی کہانیوں اور پیرایوں سے ذرا ہٹ کر ڈرامے کا تانا بانا بُنا ہے۔عموماً کہانیوں میں مظلوم چپراسی، صفائی کرنے والے افراد ہی ہوتے ہیں۔لیکن اس ڈرامے میں مظلوم اعلیٰ افسران دکھائی دے رہے ہیں۔سخاوت سے کئی بار افسران نے شکایت کی دھمکی بھی دی لیکن سخاوت یونین کا دھونس جما کر سب کو خاموش کردیتا ہے۔اس اعتبار سے یہ ڈراما ایک نئے اور انوکھے باب کا آغاز کرتا ہے۔جس سے سماج کچھ مختلف سوچ وفکر کے ساتھ ڈرامے کی اہمیت پر بات کرسکیں گے اور چپراسی کی کاہلی، سستی، بدزبانی اور ہٹ دھرمی پر بھی مباحثے کا ایک نیا دور شروع ہوسکے گا۔

’میں کھیت نہیں جاؤں گا‘ عنایت حسین عیدن کا یہ ڈراما بھی موضوع اور بیانیہ کے اعتبار سے دل چسپ ہے۔اس ڈرامے کی کہانی ارشد سے آگے بڑھتی ہے۔ارشد، ولی محمد کا بیٹا ہے جو باپ کی وراثت یعنی کھیتی باڑی کی دیکھ ریکھ کرتا ہے۔جمال الدین اور اسماعیل ولی محمد کے دوست ہیں۔ جمال الدین ارشد کے کاموں کی تعریف کرتا رہتا ہے جب کہ اسماعیل ولی محمد کے لیے بازار سے دوائیں لاکر دیتا رہتا ہے۔افتخار ارشد کا دوست ہے اور پیشے سے ڈاکٹر ہے۔یہ ڈراما ماریشس کے کھیتوں پر مبنی ہے۔اس ڈرامے کی کہانی سادہ اور سپاٹ ہے۔پلاٹ میں زیادہ الجھاؤ نہیں ہے۔کردار بھی مختصر ہے۔ غیر ضروری مکالمات سے اس ڈرامے میں بچنے کی کوشش کی گئی ہے۔اس ڈراما کی کہانی یہ ہے کہ ولی محمد بیمار ہوجاتا ہے۔باپ کی بیماری کے بعد گھر اور کھیت کی دیکھ بھال ارشد کرنے لگتا ہے۔ٹماٹر، گنے اور بیگن

کی کھیتی میں مزدوروں کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ ولی محمد کو اپنے بیٹے کے کام اور کم تجربہ کار ہونے کی وجہ سے یقین نہیں آتا ہے کہ ارشد سب کام اچھے سے کر سکے گا۔ جمال الدین ارشد کی ذمے داریوں پر خوش ہوتا ہے اور ولی محمد کو نصیحت کرتا ہے کہ ارشد کھیت کا کام بہت اچھی طریقے سے دیکھ رہا ہے اس لیے تم آرام کرو۔ اسماعیل جو کہ ولی محمد کے لیے بے کار اور نقصان دہ دوائیں لاتا رہتا ہے۔ ارشد کے کام سے ناخوش ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسماعیل کا بیٹا ذمہ دار نہیں ہے۔ اس لیے ارشد کے کاموں میں کمیاں تلاش کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔ ولی محمد کو ڈاکٹر کے پاس جانے سے روکتا ہے اور بازاری دوا کھانے کی تلقین کرتا رہتا ہے۔ ولی محمد کی طبیعت کافی دنوں سے علیل رہتی ہے، اس لیے ارشد سارا کاروبار خود سنبھالنے لگتا ہے۔ ولی محمد کھیت جانے کی ضد میں ارشد کو بھلا برا بھی کہہ ڈالتا ہے۔ ارشد کا دوست افتخار گھر آ کر ولی محمد کا بی پی چیک کرتا ہے۔ افتخار بازار سے دوا لینے کو منع کرتا ہے اور کہتا ہے کہ چاچا آپ کو آرام کی ضرورت ہے۔ لیکن ولی محمد کے سر پر کھیت جانے کا بھوت سوار رہتا ہے۔ گھر سے نکلتے ہی ارشد اور افتخار بات کرنے لگتے ہیں کہ چچا کو یہ سب دوائیں نہیں استعمال کرنی چاہیے کیوں کہ ان کے صحت پر کافی خراب اثر پڑے گا، اتنی ہی دیر میں خبر آتی ہے کہ ولی محمد کسی سڑک پر گر کر بے ہوش چکے ہیں۔ کسی طرح انہیں گھر لایا جاتا ہے۔ افتخار کہتا ہے کہ ارشد جلدی سے پانی میں گلوکوز ڈال کر انہیں پلاؤ۔ افتخار جلدی سے دوائیاں اور ٹریٹمنٹ شروع کرتے ہوئے کہتا ہے کہ گھبرانے کی کوئی بات نہیں ہے آپ جلدی ٹھیک ہو جائیں گے۔ بس آرام کریں۔ یہ سن کر ولی محمد کہتا ہے ’’ہاں بیٹا۔ اب میں آرام ہی کروں گا۔ تم دونوں کی باتیں مانوں گا اور اب کھیت نہیں جاؤں گا‘‘۔

اس ڈراما میں کوئی اہم پیغام نہیں ہے۔ بس ایک بات جو بہت عام ہے انسان کو وقت کے ساتھ خود کو بدلنا چاہیے۔ نئی نسل پر بھروسہ کرنا چاہیے تاکہ بڑوں کے تجربات سے نوجوان نسل استفادہ کرتے ہوئے خود کو آگے بڑھا سکے۔

’زندہ گزٹ‘ کا آخری ڈراما ’نیا اگریمنٹ‘ ہے۔ نیا اگریمنٹ میں مہاجرین، تلاش معاش اور غریب الوطنی کا دکھ درد ہے۔ اس ڈرامے کا مرکزی کردار رمضانی ہے۔ جب کہ ڈراما کو آگے بڑھانے والے کردار رام داس، رام بھروسے، دین دیال، رتنو اور رگھو بیر ہیں۔ ایک اقتباس سے اس ڈراما کو بہتر سمجھا جا سکتا ہے:

(رمضانی نماز پڑھ کر دعا مانگ رہا ہے)

''اے پاک پروردگار تو ہی مددگار ہے۔تو ہی پالن ہار ہے۔اب تجھ سے یہی التجا ہے کہ مجھے جلد سے جلد سہی سلامت میرے گاؤں واپس پہنچا دے۔ مجھے میرا دیس واپس کر دے تا کہ میں اپنا گاؤں دیکھ سکوں،اپنے آم کے پیڑ دیکھ سکوں۔ ہرے بھرے کھیت دیکھ سکوں اور اپنے سب لوگوں سے مل سکوں۔اے خدا تو مجھے بہت جلدی یہاں سے گھر واپس بھیج دے۔میرے آم کے پیڑ میں تو بہت آم لگ گئے ہوں گے۔اے مالک وہ دن جلدی سے آ جائے کہ میں اس پیڑ کے آم کھا سکوں۔اے مالک میں جانتا ہوں کہ پانچ برس ختم ہونے میں تین ہی ہفتے رہ گئے ہیں۔اب تو یہ دن بھی کاٹے نہیں کٹتے۔ پاک پروردگار جلدی مجھے واپس میرے گاؤں میں بھیج دے''۔16

یہ ڈراما ہندستان سے ماریشس جانے والے مزدوروں کی کہانیوں پر مشتمل ہے۔انگریز حکمراں ہندستانی مزدوروں کے ساتھ بھیڑ اور بکریوں جیسا سلوک کوروا تصور کرتے تھے۔ ہندستان سے جو پہلی نسل ماریشس گئی ان کی داستانِ زندگی اس ڈرامے میں ہے۔انگریز پانچ سال کے اگریمنٹ پر انہیں ماریشس لے گئے جہاں انسانوں جیسا سلوک نہیں کیا گیا۔غریب الوطنی نے انہیں چور چور کر رکھا تھا۔ رمضانی اسی پہلی نسل مزدوروں میں سے ایک تھا جو اپنے وطن کی یاد میں تڑپ رہا تھا۔رمضانی کے دیگر ساتھی جو ہم عمر اور عمر دراز دونوں تھے۔ماریشس کی جلاوطنی ایک ساتھ جھیل رہے تھے تاہم سب میں لگاؤ اور محبت میں کوئی کمی نہیں تھی۔رام بھروسے کی بیٹی کی شادی کے لیے رمضانی نے پانچ سالہ کمائی رام بھروسے کو سونپ کر دوبارہ ماریشس میں غلامی کا نیا اگریمنٹ حاصل کر لیا۔

رمضانی کا اپنے ہم وطنوں کے تئیں اظہارِ ہمدردی اس ڈرامے کا سب سے اہم حصہ ہے۔ جلاوطنی میں رمضانی جیسے کردار یقیناً ہندستانی گنگا جمنی تہذیب کی پختہ روایت میں مضبوط کیل گاڑنے کا کام کیا ہے۔

'زندہ گزٹ' چھ ڈراموں کا مجموعہ موضوعاتی اور فنی اعتبار سے کامیاب ہے۔موضوعات مختلف ہیں۔عنایت حسین عیدن کے اسالیب سب سے جدا ہیں۔ ڈرامے کا بیانیہ منفرد ہے۔ وحدت تاثر کا

بھر پور خیال رکھا گیا ہے۔ الفاظ بہت سادہ اور آسان ہیں۔ ڈراموں میں کہیں کوئی پیچیدگی اور بناوٹ نہیں ہے۔ سبھی کہانیاں حقیقت پر مبنی ہیں۔ انداز بیان طنز و مزاح کے پیرائے میں ہے۔ زبان میں کوئی تصنع و بناوٹ نہیں ہے۔ ان سب اوصاف و خصوصیات کے اعتبار سے ’زندہ گزٹ‘ کے تمام ڈرامے کامیاب پیش کش اور تمام طرح کی فنی خوبیوں کے ساتھ ہمارے درمیان موجود ہیں۔

عنایت حسین عیدن کی دوسری تصنیف Urdu Studies in Mauritius ہے جو اگست 2006ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب انگریزی زبان میں ہے۔ اس میں عنایت حسین عیدن کے تنقیدی و تحقیقی مقالات و مضامین شامل ہیں۔ یہ کتاب دراصل ماریشس میں اردو زبان کی تاریخ پر مشتمل ہے۔ عنایت حسین عیدن کی تیسری تصنیف ’’Mir Taqi Mir's Ghazals: an Introduction‘‘ (میر تقی میر کی غزلیں: ایک تعارف) ہے۔ یہ کتاب بھی انگریزی زبان میں ہے۔ یہ تصنیف مہاتما گاندھی انسٹی ٹیوٹ کے ایک پروجیکٹ ’’The Idea of Indian Literature‘‘ کی دین ہے۔ انگریزی زبان میں تصنیف کا مقصد اردو زبان و ادب سے دیگر لوگوں کو واقف اور متعارف کرانا ہے۔ عنایت حسین عیدن کے لیے یہ پروجیکٹ ایک چیلنج تھا۔ چیلنج اس لیے کہ شعری ذخائر کے تراجم دیگر زبانوں میں ایک مشکل ترین امر ہے۔ خاص کر انگریزی میں۔ چوں کہ دونوں زبانیں تہذیبی اور لسانی اعتبار سے مختلف ہیں۔ اس ترجمے میں قاری کی دل چسپی کو ملحوظ نظر رکھا گیا ہے۔ ترجمے کا حسن اسی وقت برقرار رہ سکتا ہے جب ترجمہ نگار زبان کی چاشنی کو برقرار رکھے۔ میر تقی میر کی غزلوں کے تراجم میں اصل زبان کی چاشنی دیکھ سکتے ہیں۔

عنایت حسین عیدن کی چوتھی تخلیق ناول ’اپنی زمین‘ ہے۔ 2011 میں شائع شدہ یہ ناول ماریشس کا پہلا اردو ناول ہے۔ اپنے وطن سے جدائی، نئے ملک میں گزر بسر، سیاسی جبر و تشدد اور تارکین وطن کی تکالیف، مفلوک الحالی پر مشتمل یہ ناول کئی دہائیوں کی تاریخ و تہذیب کو دستاویزی حیثیت عطا کرتا ہے۔ اس ناول کے تانے بانے کے لیے برسوں محنت کی ہے۔ عنایت حسین عیدن نے ماریشس کے نیشنل آرکائیوز، لائبریریوں میں موجود دستاویزات اور دیگر تاریخی شواہد کی روشنی میں صدیوں پر مشتمل گرمٹیا مزدوروں کے احوال و کوائف کو ناول میں پیش کیا ہے۔ موصوف خود لکھتے ہیں:

> ’’مہاتما گاندھی انسٹی ٹیوٹ ماریشس کے ہندستانی تارکین وطن کے آرکائیو سے راقم نے استفادہ کر کے یہ ناول لکھا ہے۔ اس لیے یہ ناول محض فکشن نہیں

ہے بلکہ فکشن کے ساتھ دستاویزی حقائق بھی خلط ملط کر دی گئی ہیں۔ تاریخی سچائیوں اوران کے گرد بنے ہوئے افسانوی تانے بانے نے بظاہر اسے ایک مکمل فکشن کا رنگ دے دیا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ زیرنظر ناول مشرقی یوپی اور بہار کے پس ماندہ اور مفلوک الحال تارکین وطن پر مبنی ایک مختلف انداز کا بیانیہ ہے''۔ 17

'اپنی زمین' 32 ابواب اور 400 صفحات پر مشتمل یہ ایک ضخیم ناول ہے۔ قصہ و پلاٹ، کردار نگاری، مکالمہ نگاری، منظر کشی اور زبان و اسلوب ہر اعتبار سے یہ ناول مکمل ہے۔ 25 فروری 2011 کو غالب انسٹی ٹیوٹ، دہلی میں ناول کے رسم اجرا کے موقع سے علی احمد فاطمی نے اپنا تاثر پیش کرتے ہوئے کہا تھا کہ ''ناول میں مہاجرین کی اپنی شناخت برقرار رکھنے کی جو جدوجہد ہے وہ قابل مطالعہ ہے۔ آسان زبان میں لکھنا بہت ہی مشکل کام ہے۔ اور اسی سہل زبان کو پورے ناول میں برقرار رکھنا ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں ہے''۔

عنایت حسین عیدن کی پانچویں تصنیف 'چھوٹا بنگلہ نہیں بلکہ ایک...' ہے۔ یہ تخلیقی تصنیف ان کے افسانوں کا مجموعہ ہے۔ یہ کتاب اسٹار پبلی کیشنز پرائیوٹ لمیٹڈ نے 2014 میں شائع کیا تھا۔ اس مجموعے میں عنایت حسین کے کل دس افسانے شامل ہیں۔ ان کے عناوین کچھ اس طرح ہیں۔ چھوٹا بنگلہ نہیں بلکہ ایک...، ہمارا بھی زمانہ تھا، آئی پوڈ، کریم چچا، لاوارث قبر، مدرسہ، نئی گاڑی، مناجو خالہ، نایاب تحفہ اور روزہ۔

مذکورہ بالا افسانوں کے عناوین سے اندازہ لگا پانا مشکل نہیں ہے کہ افسانہ نگار نے ان تمام افسانوں میں سماج کے عام فہم مسائل کو جگہ دینے کی کوشش کی ہے۔ ان افسانوں کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ عنایت حسین عیدن کو افسانہ نگاری کا فن خوب آتا ہے۔ کہانی بیان کرنے کا ہنر انہیں معلوم ہے۔ اس مجموعے میں شامل افسانے ماریشس کے مخصوص ماحول و حالات اور وہاں کے سماجی پس منظر میں لکھے گئے ہیں۔ لاوارث قبر کے علاوہ سبھی افسانوں کا پس منظر ماریشس ہی ہے۔ لاوارث قبر میں فرانسیسی منظر نامہ ہے۔ افسانہ نگار نے اسے فرانس کے قیام کے دوران ہی لکھا تھا۔ عنایت حسین عیدن طالب علمی کے زمانے سے ہی افسانہ لکھنے لگے تھے۔ علی گڑھ میں قیام کے دوران ہی مشہور افسانہ نگار قاضی عبدالستار سے

انھوں نے فن افسانہ کا درس لیا تھا۔ وہ افسانے لکھنے کے لیے عنایت حسین کو اکساتے بھی تھے۔ انھیں کی تحریک پر عنایت حسین عیدن نے اپنا پہلا افسانہ 'میراث' لکھا تھا اور اس افسانہ کی تصحیح خود قاضی عبدالستار نے کی تھی۔ عنایت حسین عیدنؔ خود لکھتے ہیں:

''ایک بار میں نے بڑی ہمت کر کے ان کو اپنا ایک افسانہ دکھایا تھا جس کا عنوان تھا ''میراث''، انھوں نے افسانے کی خامیاں اور خوبیاں بتائیں جن سے مجھے بہت فائدہ پہنچا انھوں نے مجھے لکھتے رہنے کی تاکید کی اور ساتھ ہی ساتھ اس پر بھی زور دیا کہ زیادہ سے زیادہ افسانے پڑھتا رہوں۔ ان کی ہمت افزائی سے افسانے لکھنا جاری رکھا''۔18

عنایت حسین عیدن کی چھٹی تصنیف ناول 'یہ میرا چمن ہے میرا چمن' ہے۔ تعلیم کے سلسلے میں قیام علی گڑھ کے شب و روز کو ناسٹلجیائی کیفیت سے دوچار ہو کر ناول نگار نے اپنی یادداشتوں اور ملفوظات کو ناول کی شکل میں پیش کیا ہے۔ ان دنوں کی یادیں جس خوش اسلوبی کے ساتھ عنایت حسین عیدن نے بیان کی ہیں ان سے علی گڑھ کیمپس کی خوب صورت تصویر ابھر کر سامنے آجاتی ہے۔ ناول نگار نے جزئیات نگاری پر زیادہ زور دیا ہے جس سے ہر ایک واقعے کی باریکی سے قاری محظوظ ہوتا رہتا ہے۔ کردار نگاری، قصہ و پلاٹ، زبان و بیان اور منظر کشی کے اعتبار سے یہ ناول فنی اصول پر کھرا اترتا ہے۔ ضخامت کے اعتبار سے یہ ناول 15 ابواب اور 350 صفحات پر مشتمل ہے۔ 2014 میں اسٹار پبلی کیشنز سے شائع شدہ یہ ناول اپنے تمام تر فنی اصول کے ساتھ ایک خوب صورت بیانیے کا لطف فراہم کرتا ہے۔

عیدن صاحب کی ایک اہم کتاب 'ایک جنون ایک تحریک' 2020 ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے اپنی ادبی ریاضتوں کو بہت تفصیلی طور پر بیان کیا ہے۔ یہ صرف عیدن صاحب کی روداد زندگی نہیں ہے بلکہ ماریشس کی اردو تاریخ بھی ہے۔ عنایت حسین عیدن حالیہ دنوں اردو درس و تدریس کے علاوہ تحقیق تصنیف میں مصروف ہیں۔ اپنے اساتذہ خلیل الرحمٰن اعظمی، اطہر پرویز، خورشید الاسلام اور معین احسن جذبی کی سوانح اور ادبی خدمات پر انگریزی میں ایک کتاب Four Aligarh Poet, who taught me لکھی جس کو اسٹار پبلی کیشنز، دہلی نے 2025 میں شائع کیا۔ اس کتاب کا مقصد غیر اردو داں طبقوں میں اردو کے ادبا و شعر کے ساتھ اپنے اساتذہ کو خراج تحسین پیش کرنا ہے۔

'محمد رمضان عیدن (حمزہ)'، 2022 میں شائع شدہ کتاب ہے۔ یہ کتاب بنیادی طور پر سوانح حیات ہے۔ یہ کتاب عیدن صاحب نے اپنے کے والد مرحوم کی یاد میں لکھی ہے۔ وہ خود لکھتے ہیں:

> ''میرے والد نہ دانشور تھے نہ ادیب، وہ نہ تو دولت مند تھے نہ ہی سیاست داں۔ آخر ان پر لکھنے کی خواہش کیوں ہوئی؟ جب سے میں نے ہوش سنبھالا، انہیں دن اور رات محنت کرتے دیکھا۔ وہ زندگی بھر اپنوں اور دوسروں کی حتی الامکان مدد کرتے رہے اور اپنی ذمہ داریاں بخوبی نبھاتے رہے۔ لہٰذا ان پر لکھنا میں اپنا خوشگوار فرض سمجھتا ہوں''۔ 19

ایک لائق و فائق صاحبزادے نے دنیا کے سامنے اپنے والد صاحب کی جدو جہد پر مشتمل تاریخ قلم بند کی ہے جو کہ ماریشس کی تہذیبی تاریخ بھی ہے اور دستاویز بھی، اس کتاب سے گرمیٹیا مزدور کی جدو جہد، ضروریات زندگی کی تکمیل اور بچوں کی تعلیم و تربیت کی ایسی داستان ہے جو کم و بیش ایک صدی پر محیط ہے۔ امید ہے کہ اس کتاب سے ماریشس میں رہ رہے لوگوں کو ایک تحریک ملے گی۔

حوالہ جات:

1. جومن، گل ناز، عنایت حسین عیدن: فن اور شخصیت، غیر مطبوعہ مضمون بذریعہ میل، ص 17
2. عیدن، عنایت حسین، زندہ گزٹ، مہاتما گاندھی انسٹی ٹیوٹ، موکا، ماریشس 1990، ص 2
3. ایضاً، ص 3
4. ایضاً، ص 3
5. ایضاً، ص 5
6. ایضاً، ص 3
7. ایضاً، ص 2
8. ایضاً، ص 7
9. ایضاً، ص 7
10. ایضاً، ص 8
11. ایضاً، ص 22

12. ایضاً،ص22

13. ایضاً،ص23

14. ایضاً،ص25

15. ایضاً،ص36

16. ایضاً،ص87

17. عیدن،عنایت حسین،عرض مصنف،اپنی زمین،نئی دہلی: اسٹار پبلی کیشنز،2011،ص1

18. عیدن،عنایت حسین،پیش لفظ،چھوٹا بنگلہ نہیں بلکہ ایک،نئی دہلی: اسٹار پبلی کیشنز،2011،ص11

19. عیدن،عنایت حسین،مقدمہ،محمد رمضان عیدن (حمزہ)،کریٹیو اسٹار پبلی کیشنز،دہلی،2022،ص1

❑ Dr. Md Ruknuddin
Assistant Professor
Department of Urdu
Satyawati College, Univeristy of Delhi
Mobile: 9891765225
Email: dr.mdruknuddin@satyawati.du.ac.in

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:243-256
Dr. Ali Zafar, Sham-e-Awadh: Ek Khab, Ek Tahzeeb, Ek Ehsaas

ڈاکٹر علی ظفر

شامِ اودھ
ایک خواب، ایک تہذیب، ایک احساس

برِصغیر کی تاریخ میں بعض خطے محض جغرافیائی حدود نہیں ہوتے بلکہ تہذیبی شعور، اجتماعی یادداشت اور جمالیاتی احساس کے امین بن جاتے ہیں۔ اودھ بھی ایسا ہی ایک خطہ ہے جس کی شام اپنے اندر صدیوں کی روایت، محبت، رواداری اور ثقافتی ہم آہنگی کو سموئے ہوئے ہے۔ 'شامِ اودھ' محض دن کے اختتام کا منظر نہیں بلکہ ایک عہد کی لطافت، ایک تہذیب کی نزاکت اور ایک معاشرتی فضا کی نمائندہ علامت ہے۔

اودھ کی تہذیب، جسے عموماً گنگا جمنی تہذیب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، مختلف مذاہب، زبانوں اور ثقافتی روایات کے حسین امتزاج کا استعارہ رہی ہے۔ یہاں کی شام میں مسجد کی اذان اور مندر کی گھنٹی کی آوازیں ایک ہی فضا میں تحلیل ہو کر یگانگت کا پیغام دیتی ہیں۔ یہی وہ احساس ہے جو اودھ کو محض ایک تاریخی ریاست نہیں بلکہ ایک زندہ تہذیبی خواب بنا دیتا ہے۔

'شامِ اودھ' دراصل ایک خواب ہے۔ ایسا خواب جس میں ماضی کی شان و شوکت، شعری محفلیں، موسیقی کی لے، ادب کی چاشنی اور انسانی رشتوں کی حرمت ایک ساتھ جلوہ گر ہوتی ہیں۔ یہ ایک تہذیب ہے، جس نے آداب، زبان و بیان، لباس و خوراک اور معاشرتی رویّوں میں نفاست اور شائستگی کو فروغ دیا۔ اور یہ ایک احساس ہے، جو آج بھی دلوں میں زندہ ہے، یادوں میں مہکتا ہے اور مشترکہ ورثے کی صورت ہماری شناخت کا حصہ ہے۔ عبدالحلیم شرر لکھتے ہیں کہ:

"لکھنؤ کی معاشرت میں جو شائستگی اور اخلاقی نزاکت پیدا ہوئی تھی، وہ ہندوستان کے کسی دوسرے شہر کے حصے میں نہیں آئی۔ یہاں کے باشندوں کی گفتگو، لباس، نشست و برخاست اور باہمی تعلقات سب میں ایک خاص قسم کی تہذیبی ترتیب اور نفاست نمایاں تھی"۔1

تہذیب کسی قوم کی اجتماعی روح ہوتی ہے۔ یہ روح زبان، لباس، رہن سہن، اقدار، رسوم و رواج، مذہبی روایات اور فنونِ لطیفہ کے ذریعے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ جب کوئی تہذیب اپنے عروج پر ہوتی ہے تو وہ صرف سیاسی طاقت کے بل پر نہیں بلکہ اخلاقی و فکری بنیادوں پر زندہ رہتی ہے۔ اور جب زوال آتا ہے تو سب سے پہلے اقدار کمزور ہوتے ہیں، پھر معاشرتی ڈھانچہ بکھرتا ہے، اور بالآخر تہذیب تاریخ کا باب بن جاتی ہے۔ اودھ کی تہذیب بھی اسی ارتقائی اور زوال پذیر سفر سے گزری۔ نوابینِ اودھ کے عہد میں لکھنؤ تہذیب، شائستگی اور فنون کا مرکز بن گیا تھا۔ یہاں کی فضا میں ایک مخصوص نفاست، وضع داری اور محبت آمیز میل جول موجود تھا۔ ہندو مسلم اشتراک نے اسے گنگا جمنی تہذیب کی علامت بنا دیا۔

ڈاکٹر احسن فاروقی نے 'شامِ اودھ' میں اسی تہذیبی فضا کو نہایت باریکی اور دردمندی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ناول کا عنوان ہی ایک علامت ہے 'شام' یعنی ڈھلتا ہوا سورج، مدھم ہوتی روشنی، اور آنے والی تاریکی کا پیش خیمہ۔ اس طرح ناول کا مرکزی استعارہ اودھ کی تہذیبی زوال پذیری کو ظاہر کرتا ہے۔

احسن فاروقی 23 / نومبر 1913ء کو لکھنؤ میں پیدا ہوئے اور اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد تحقیق و تنقید کے میدان میں نمایاں مقام حاصل کیا۔ ابتدا میں رومانوی رجحان رکھنے والے فاروقی بعد میں جدید فکری اور تنقیدی شعور کے نمائندہ بن کر سامنے آئے۔ ان کا ناول 'شامِ اودھ' محض ایک تاریخی یا سماجی داستان نہیں بلکہ ایک خواب، ایک تہذیب اور ایک احساس کی علامت ہے، جس میں لکھنؤ کی شائستگی، تمدنی لطافت اور زوال پذیر اقدار کو نہایت حساس اور فنی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ ناول اودھ کی تہذیبی یادوں، نوآبادیاتی اثرات اور بدلتے سماجی حالات کی ایسی تصویرکشی کرتا ہے جو قاری کے دل میں ماضی کی ایک جیتی جاگتی دنیا کا احساس پیدا کرتا ہے۔ شام اودھ محض ماضی کا بیان نہیں بلکہ ایک ایسی تہذیب کا نوحہ ہے جو زوال کے دہانے پر کھڑی ہے۔ اس میں اودھ کی سماجی زندگی، اس کے آداب رہن سہن اور اقدار کی

دھیمی دھیمی ٹوٹ پھوٹ کو بڑے کرب اور حساسیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ ناول یہ احساس دلاتا ہے کہ تہذیبیں اچانک ختم نہیں ہوتیں بلکہ وقت کے بہاؤ میں آہستہ آہستہ اپنی اصل صورت کھو دیتی ہیں۔

''زور کی آندھی کے بعد چھینٹا پڑ کر ابھی آسمان صاف ہوا تھا ڈوبتے ہوئے سورج کی کرنیں چھتر منزل کی سنہری چھتری والی چوٹی کو ایک طرف اور رزیڈنسی پر اڑتے ہوئے یونین جیک کو دوسری طرف چمکا رہی تھیں۔ چھتر منزل سے قریب ایک فرلانگ پچھّم کی طرف اور رزیڈنسی سے اتنی ہی دور اتر کی طرف گومتی کے کنارے ریتیلی زمین پر بہت سے آدمی کچھ قریب قریب کچھ الگ الگ ٹہل رہے تھے۔ دریا کے کنارے سے لگی ہوئی کچھ کشتیاں اور ایک عمدہ بجرا تھا۔ گومتی اپنی خاص نزاکت سے بہہ رہی تھی اور شفق کی ہلکی سرخی عجب ہلکے روحانی رنگ کی طرح اس پر چھا رہی تھی''۔[2]

اس اقتباس میں اسی زوال پذیر کیفیت کو علامتی انداز میں بیان کیا گیا ہے، جہاں ڈوبتی ہوئی روشنی، سنّاٹے اور بدلتے مناظر کے ذریعے ایک ایسی دنیا کی تصویر سامنے آتی ہے جو کبھی زندگی اور رنگینی سے بھرپور تھی مگر اب خاموشی اور ویرانی کی طرف بڑھ رہی ہے۔ یہ اقتباس مقالے کے مرکزی خیال، ایک خواب، ایک تہذیب، ایک احساس، کو نہایت مؤثر اور جذباتی انداز میں نمایاں کرتا ہے۔

ناول کا سب سے اہم پہلو اس کا داخلی کرب ہے۔ یہ محض تہذیبی بیان نہیں بلکہ زوال کا شعور ہے۔ ناول کا مرکزی استعارہ 'شام' ہے۔ شام روشنی اور تاریکی کے درمیان کا لمحہ ہے۔ اسی طرح اودھ کی تہذیب بھی عروج اور زوال کے درمیان معلق نظر آتی ہے۔

سیاسی اقتدار کے خاتمے نے معاشرتی ڈھانچے کو متاثر کیا۔ درباری سرپرستی ختم ہوئی تو فنون بھی متاثر ہوئے۔ اقدار کمزور ہوئیں اور نوآبادیاتی تہذیب نے جگہ لینا شروع کی۔

احسن فاروقی نے دکھایا ہے کہ جب تہذیب اپنی بنیادیں کھو دیتی ہے تو اس کے آثار رسوم میں باقی رہ جاتے ہیں، مگر روح تحلیل ہو جاتی ہے۔ جدید دور کی تیز رفتار زندگی، مشینی نظام اور اقدار کی تبدیلی نے اس تہذیب کو محض یادگار بنا دیا ہے۔

احسن فاروقی اس زوال کو مرثیے کی صورت پیش کرتے ہیں۔ ناول کے کردار ماضی کی یاد میں

جیتے ہیں۔ وہ حال کی حقیقت کو قبول کرتے ہوئے بھی ماضی کی خوشبو سے وابستہ رہتے ہیں۔ یہی احساس ناول کو محض تاریخی بیان سے بلند کر کے تہذیبی ناستالجیا میں بدل دیتا ہے۔اودھ کی سیاسی بنیاد مغلیہ عہد میں اس وقت پڑی جب 1722ء میں نواب سعادت خان کو صوبہ اودھ کا گورنر مقرر کیا گیا۔ رفتہ رفتہ یہ صوبہ ایک نیم خودمختار ریاست میں تبدیل ہو گیا۔نوابینِ اودھ نے نہ صرف سیاسی استحکام پیدا کیا بلکہ لکھنؤ کو تہذیب وثقافت کا مرکز بنا دیا۔

1764ء کی جنگِ بکسر کے بعد اگرچہ اودھ پر برطانوی اثرات بڑھنے لگے، مگر درباری تہذیب اور ثقافتی سرگرمیاں اپنے عروج پر رہیں۔نواب آصف الدولہ، غازی الدین حیدر اور خصوصاً واجد علی شاہ کے عہد میں فنونِ لطیفہ، موسیقی، رقص، شاعری اور تعمیرات کو بے مثال فروغ ملا۔

1856ء میں انگریزوں نے اودھ کو باقاعدہ برطانوی سلطنت میں شامل کر لیا اور 1857ء کی جنگ کے بعد اس کی سیاسی خودمختاری کا مکمل خاتمہ ہو گیا۔اس کے ساتھ ہی ایک مخصوص درباری تہذیب بھی زوال کا شکار ہوئی۔

احسن فاروقی اسی زوال کے لمحے کو اپنے ناول 'شام اودھ' میں 'شام' کی علامت کے ذریعے پیش کرتے ہیں۔شام وہ وقت ہے جب سورج ڈوب رہا ہوتا ہے، روشنی مدھم ہو رہی ہوتی ہے اور رات کی آہٹ سنائی دینے لگتی ہے۔ناول کا عنوان خود ایک تہذیبی استعارہ ہے۔

اودھ کی سب سے بڑی شناخت اس کی گنگا جمنی تہذیب تھی۔ ہندو اور مسلمان ایک مشترکہ معاشرتی فضا میں زندگی گزارتے تھے۔محرم کے جلوسوں میں غیر مسلموں کی شرکت، ہولی اور دیوالی میں مسلمانوں کی شمولیت، زبان میں مشترکہ محاورے، یہ سب اس تہذیبی اشتراک کی علامت تھے۔

ناول میں محرم کے مناظر نہایت اثر انگیز انداز میں پیش کیے گئے ہیں۔تعزیوں کی تیاری، نوحہ خوانی، مجالس، سوز وسلام، یہ سب نہ صرف مذہبی شعائر ہیں بلکہ تہذیبی شناخت کے مظاہر بھی ہیں:

> ''محرم کی پہلی کو شام کے وقت نواب صاحب کا تعزیہ قریب چار فرلانگ لمبے
> جلوس کے ساتھ جس میں ہاتھیوں، اونٹوں اور گھوڑوں کی قطاریں، جھنڈی
> والوں سپاہیوں اور ماتم داروں کے دستے اور متعدد قسم کے باجے شامل تھے۔
> چپکے چپکے نواب صاحب کی کربلا سے شہر میں ہوتا ہوا قصر الفضا میں آ رہا تھا۔اس

جلوس کے آخر میں ایک بیس فٹ اونچا نہایت شاندار تعزیہ تھا جس کے ساتھ ساتھ ایک مجمع کثیر تھا۔تعزیہ کے آگے نواب صاحب ننگے سر اور ننگے پیر سیاہ انگرکھا اور مشروع کا پاجامہ پہنے اور کمر سے تلوار باندھے ساتھ ساتھ چل رہے تھے۔اس طرح کا لباس پہنے ہوئے ان کے تمام صاحبزادگاں اور اعزہ بھی تھے، سوائے حیدر نواب کے جو غیر کفو تھے۔ ہر قریب کا عزیز تلوار باندھے تھا۔ایک جوڑ سوزخواں مرثیہ پڑھتے ہوئے ساتھ تھا۔ دس پانچ قدم پر پورا جلوس رک جاتا تھا اور سوزخواں دو چار بند پڑھتے تمام مجمع روتا''۔3

گنگا جمنی تہذیب کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ مذہبی رسوم، معاشرتی اشتراک کا ذریعہ بن جاتی ہیں۔اودھ میں محرم صرف شیعہ یا سنی طبقے تک محدود نہ تھا بلکہ ہندو برادری بھی تعزیہ سازی، جلوس اور مجالس میں شریک ہوتی تھی۔ اس اقتباس میں جلوس کی وسعت اور شانداری اسی اجتماعی شرکت کی علامت ہے۔

نواب صاحب کا 'ننگے سر اور ننگے پیر' چلنا محض انکسار کی علامت نہیں بلکہ حکمران کے عوام کے ساتھ ہم قدم ہونے کی نشانی ہے۔ یہاں اقتدار اور عقیدت ایک ساتھ چلتے نظر آتے ہیں۔ یہ وہی تہذیبی ہم آہنگی ہے جس میں دربار اور عوام کے درمیان فاصلہ کم ہو جاتا ہے۔

جلوس میں ہاتھیوں، اونٹوں اور گھوڑوں کی شمولیت اور سپاہیوں کی قطاریں اس بات کا ثبوت ہیں کہ محرم اودھ میں ریاستی سطح پر منایا جاتا تھا۔اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذہبی تقریب ایک سرکاری اور ثقافتی مظہر کی حیثیت اختیار کر چکی تھی۔ یہی وہ مقام ہے جہاں گنگا جمنی تہذیب مذہب کو تفرقے کے بجائے اتحاد کا وسیلہ بنا دیتی ہے۔ یہ جلوس دراصل ایک استعارہ ہے، ایک ایسے معاشرے کا جہاں مذہب، ریاست، فن اور عوامی زندگی ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ یہاں مذہبی تقریب سماجی میلہ بھی ہے، اور ادبی محفل بھی۔ یہ وہی تہذیبی ہم آہنگی ہے، جسے بعد میں 'لکھنؤ کی تہذیب' کے نام سے یاد کیا گیا۔

یہ اقتباس گنگا جمنی تہذیب کی عملی تصویر پیش کرتا ہے۔اس میں مذہبی عقیدت، ریاستی وقار، ادبی روایت اور عوامی شرکت سب ایک ساتھ جلوہ گر ہیں۔ یہی وہ تہذیبی فضا ہے جسے 'شامِ اودھ' میں ایک خواب اور ایک احساس کی صورت پیش کیا گیا ہے۔

یوں یہ منظر صرف محرم کا جلوس نہیں بلکہ اودھ کی تہذیبی وحدت کا جیتا جاگتا استعارہ ہے، جہاں مذہب تفرقہ نہیں بلکہ ربط کا وسیلہ بنتا ہے، اور اجتماعی گریہ ایک مشترکہ شناخت کی تشکیل کرتا ہے۔ یہ اشتراک صرف مذہبی سطح تک محدود نہیں تھا بلکہ معاشرتی رشتوں میں بھی نمایاں تھا۔ شادی بیاہ، تہوار اور سماجی تقریبات میں ایک دوسرے کی شمولیت عام تھی۔ ایک نواب زادے کی برات کا منظر ملاحظہ ہو:

> ’’کچھ رات گئے بارہ دری میں مہمانوں کو کھانا کھلایا گیا اس کے بعد برات کا جلوس آراستہ کیا۔ جلوس کی ترتیب یہ تھی کہ پہلے ہاتھی پھر اونٹوں کی قطار، اس کے بعد گھوڑے سوار، اس کے بعد انگریزی بینڈ اور سپاہی اس کے بعد کئی دستے قسم قسم کی جھنڈی والوں کے اس کے بعد کئی کئی قسم کے باجے اور پھر چوبداروں کے اور سپاہیوں کے دستے پھر آرائشوں کے دستے پھر آرائشوں کے متعدد تخت رواں۔ اس تمام جلوس کے بعد دولھا کا گھوڑا تھا‘‘۔4

یہ اقتباس اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ اودھ کی تہذیب میں مذہب اور معاشرت الگ الگ دائروں میں محدود نہیں تھے بلکہ ایک دوسرے میں مدغم تھے۔ شادی کی تقریب مذہبی رسم ہونے کے باوجود ایک ثقافتی میلہ بن جاتی تھی۔

گنگا جمنی تہذیب کی اصل پہچان یہی ہے کہ مختلف مذہبی اور ثقافتی عناصر مل کر ایک نئی مشترکہ شناخت تشکیل دیتے ہیں۔ برات کا یہ منظر اسی مشترکہ شناخت کا عملی نمونہ ہے۔ برات کے جلوس میں مختلف طبقات کے افراد کی موجودگی اس امر کی دلیل ہے کہ تہذیب صرف اشرافیہ تک محدود نہیں تھی بلکہ عوامی سطح پر بھی رچی بسی تھی۔ درباری شان اور عوامی شرکت کا یہ امتزاج گنگا جمنی روایت کی اصل روح ہے۔

یوں یہ اقتباس ثابت کرتا ہے کہ اودھ کی تہذیب صرف محرم یا دربار تک محدود نہیں تھی بلکہ روزمرہ کی تقریبات، خاص طور پر شادی بیاہ، میں بھی اس کی جھلک نمایاں تھی۔ یہی وہ تہذیبی فضا ہے جسے ’شامِ اودھ‘ میں ایک خواب اور ایک احساس کی صورت محفوظ کیا گیا ہے۔

اودھ کی تہذیب کی سب سے نمایاں شناخت اس کے آداب واخلاق تھے۔ گفتگو کا سلیقہ، القاب کا استعمال، بزرگوں کا احترام، نشست و برخاست کے قرینے، یہ سب اجتماعی تربیت کا حصہ تھے۔ ’پہلے آپ‘ کی روایت محض ایک لطیفہ نہیں بلکہ تہذیبی شعور کی علامت تھی۔ سلام کرنے کا انداز، بیٹھنے

اٹھنے کے قرینے، لباس کی نفاست، یہ سب اجتماعی شناخت کے عناصر تھے۔ناول سے ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

بڑے نواب عالم اپنے دیوان خانہ میں مصاحبین کے ساتھ بیٹھے تھے کہ ایک آدمی نے اندر آ کر کہا۔

''حضور مدارالمہام صاحب تشریف لا رہے ہیں''

اچھا چا چا جی آئیں، آئیں

اتنے میں لالہ مدن بہاری لال اوران کے پیچھے دولٹھ بند سپاہی آئے۔

بڑے نواب اور سب لوگ اٹھ کھڑے ہوئے، بڑے نواب نے سلام کیا۔

''آداب عرض''

''پرماتما اقبال بلند کرے''

''کیسے زحمت فرمائی آپ نے مجھے بلوالیا ہوتا''۔5؎

اقتباس میں سلام کرنا، بزرگ کا کھڑے ہو کر استقبال کرنا، مؤدبانہ انداز میں بیٹھنے کی دعوت دینا، یہ سب آدابِ معاشرت کے اصولوں کی عکاسی کرتے ہیں۔اودھ کی تہذیب میں چھوٹے بڑے کا فرق نمایاں تھا،مگر یہ فرق تحقیر نہیں بلکہ احترام پر مبنی تھا۔بزرگ کے سامنے جھک کر سلام کرنا یا اجازت لے کر بیٹھنا ایک لازمی سماجی قدر تھی۔

یہ اقتباس ثابت کرتا ہے کہ اودھ کی تہذیب صرف ظاہری شان وشوکت تک محدود نہ تھی بلکہ اس کی بنیاد اخلاقی تربیت پر تھی۔آج کے دور میں جہاں گفتگو میں تندی اور بے تکلفی عام ہے، وہاں یہ منظر ایک ایسی معاشرت کی یاددلاتا ہے جہاں الفاظ بھی لباس کی طرح نفیس ہوتے تھے اور لہجہ بھی کردار کی طرح مہذب۔یہ اقتباس آداب واخلاق کی اس روایت کو اجاگر کرتا ہے جس نے لکھنؤ کو تہذیبی مرکز بنایا۔یہاں احترام، انکسار، شائستگی اور وضع داری محض رسمی عناصر نہیں بلکہ معاشرتی زندگی کی اساس تھے۔

یوں 'شامِ اودھ' میں اس طرح کے مناظر صرف کرداروں کی گفتگو نہیں بلکہ ایک مکمل تہذیبی نظام کی نمائندگی کرتے ہیں، ایسا نظام جو زوال پذیر ہونے کے باوجود اپنی خوشبو اور اثر باقی رکھتا ہے۔

اودھ کی تہذیب اپنی نفاست، شائستگی اور جمالیاتی ذوق کے سبب برصغیر کی ممتاز تہذیبوں میں

شمار ہوتی ہے۔اس تہذیب کی تشکیل میں جہاں آدابِ معاشرت، زبان و بیان اور سماجی روایات کا اہم کردار ہے، وہیں فنونِ لطیفہ نے بھی اس کے حسن اور رنگینی میں نمایاں اضافہ کیا۔فنونِ لطیفہ دراصل انسانی احساسات، جمالیاتی ذوق اور تخلیقی صلاحیتوں کا اظہار ہوتے ہیں۔جب کوئی معاشرہ تہذیبی ارتقا کی بلند منزلوں تک پہنچتا ہے تو اس کی زندگی میں مختلف فنون کی صورتیں بھی نمایاں ہونے لگتی ہیں۔اودھ کا معاشرہ بھی اس اصول سے مستثنٰی نہیں تھا۔

لکھنؤ کی معاشرتی زندگی میں داستان گوئی، موسیقی، رقص، مشاعرہ، کبوتر بازی، پتنگ بازی اور بٹیر بازی جیسے مشاغل نہ صرف تفریح کا ذریعہ تھے بلکہ ایک مخصوص تہذیبی ذوق اور سماجی شناخت کی علامت بھی بن چکے تھے۔درباری ماحول، نوابی سرپرستی اور شہری معاشرت کے امتزاج نے ان فنون کو فروغ دیا، جس کے نتیجے میں یہ سرگرمیاں عوامی زندگی کا بھی حصہ بن گئیں۔ان فنون کے ذریعے نہ صرف جمالیاتی حس کی تسکین ہوتی تھی بلکہ معاشرے میں میل جول، ثقافتی اشتراک اور تہذیبی ہم آہنگی کو بھی تقویت ملتی تھی۔

اودھ کی تہذیبی زندگی میں داستان گوئی ایک اہم فنِ لطیفہ کی حیثیت رکھتی تھی۔درباری محفلوں، ادبی نشستوں اور تفریحی مواقع پر داستان گو حضرات اپنے فن کے ذریعے حاضرین کو مسحور کر دیتے تھے۔یہ محفلیں صرف تفریح تک محدود نہیں تھیں بلکہ ان کے ذریعے معاشرتی اقدار، اخلاقی تصورات اور جمالیاتی ذوق کی بھی تربیت ہوتی تھی۔یہی وجہ ہے کہ لکھنؤ کی شامیں اکثر داستان گوئی کی دلکش محفلوں سے آباد رہتی تھیں۔نوابینِ اودھ کے یہاں داستان سننے کا شوق بھی خاصا پایا جاتا تھا۔نوابوں اور ان کی بیگمات کی یہ عادت تھی کہ جب وہ آرام کے لیے بستر پر دراز ہوتے تو نیند آنے تک انہیں دل چسپ قصے اور داستانیں سنائی جاتی تھیں۔ناول سے اقتباس ملاحظہ ہو:

''مجھے آج نیند نہیں آرہی ہے۔دماغ خالی ہو رہا ہے...اچھا کوئی کہانی کہو آج!

کون سی کہانی کہوں؟

''کوئی نئی''

''نئی'' سب تو آپ کو سنا چکی ہوں...اچھا ایک ہے''۔

''کیا نام ہے کہانی کا''

''غیرت ماہ شہزادی کی کہانی''

''سنیے سرکار۔ ایک تھا بادشاہ۔ ہمارا تمہارا خدا بادشاہ،

کہانی سی جھوٹی نہیں بات سی میٹھی نہیں۔

عذاب ثواب بنانے والے کی گردن پر۔ کانوں کی سنی کہتے ہیں۔

آنکھوں دیکھی نہیں کہتے۔ دوست کے سر پر سونے کا چھپر۔

دشمن کے گلے میں سومن کا پتھر۔

تو حضور ایک شہر میں ایک بادشاہ تھا اس کے سات بیٹے تھے۔ ساتوں جب جوان ہو گئے تو بادشاہ کو ان کی شادیاں کرنے کی فکر ہوئی۔ وزیروں سے مشورہ کیا۔ عاقل وزیر نے یہ صلاح دی کہ شہزادے ایک کے بعد ایک جامع مسجد کے مینار پر جائیں اور وہاں سے جدھر چاہیں تیر چلائیں جس کے گھر میں تیر گرے گا وہیں کی لڑکی ہم بیاہ لائیں گے۔ 6

ناول 'شامِ اودھ' میں پیش کردہ اقتباس اس تہذیبی روایت کی ایک خوبصورت جھلک فراہم کرتا ہے۔ اقتباس میں نواب صاحب کو سنائی جانے والی کہانی نہ صرف داستان گوئی کے فن کی نمائندگی کرتی ہے بلکہ اس سے اس دور کی درباری فضا اور علمی و ادبی ذوق کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ داستان گوئی کی یہ روایت دراصل ایک ایسے معاشرے کی علامت ہے جہاں تخیل، زبان کی لطافت اور بیانیہ فن کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔

اس اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ داستان گوئی محض قصہ سنانے کا عمل نہیں تھا بلکہ ایک باقاعدہ فن تھا جس میں تخیل کی پرواز، زبان کی شگفتگی اور بیان کی دلکشی شامل ہوتی تھی۔ داستان گو اپنے اندازِ بیان سے سامعین کو ایک ایسے خیالی جہان میں لے جاتا تھا جہاں تاریخ، رومان، شجاعت اور اخلاقی اقدار سب ایک ساتھ جلوہ گر ہوتے تھے۔ اس طرح داستان گوئی نہ صرف تفریح فراہم کرتی تھی بلکہ معاشرے میں ادبی ذوق اور تہذیبی شعور کو بھی فروغ دیتی تھی۔

اگر اس روایت کو اودھ کی تہذیب کے تناظر میں دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ فن دراصل اس معاشرے کے جمالیاتی مزاج اور تہذیبی احساس کی عکاسی کرتا ہے۔ نوابی دور میں فنونِ لطیفہ کی

سر پرستی نے داستان گوئی کو مزید فروغ دیا، جس کے نتیجے میں یہ فن عوامی اور درباری دونوں سطحوں پر مقبول ہو گیا۔ چناں چہ 'شامِ اودھ' میں داستان گوئی کا ذکر اس بات کا ثبوت ہے کہ اودھ کی تہذیب میں ادب اور فن کو ایک نمایاں مقام حاصل تھا اور یہی عناصر اس تہذیب کی دلکشی اور انفرادیت کو قائم رکھتے تھے۔

اس طرح یہ اقتباس اودھ کی تہذیبی زندگی کے ایک ایسے پہلو کو اجاگر کرتا ہے جہاں تفریح، ادب اور تہذیب ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہو کر ایک دلکش ثقافتی فضا تشکیل دیتے ہیں۔ یہی فضا دراصل 'شامِ اودھ' کو ایک خواب، ایک تہذیب اور ایک احساس بناتی ہے۔

داستان گوئی کی یہ محفلیں جہاں تخیل اور روایت کی دنیا آباد کرتی تھیں، وہیں اودھ کی تہذیبی زندگی میں موسیقی بھی ایک اہم اور دل آویز فن کی حیثیت سے نمایاں نظر آتی ہے۔

موسیقی اودھ کی تہذیبی زندگی کا ایک لازمی جز تھی۔ دربارِ اودھ میں موسیقی کی محفلیں نہ صرف شاہی ذوق کی ترجمان تھیں بلکہ یہ اس عہد کی ثقافتی زندگی کی نمائندہ بھی تھیں۔ گویوں اور سازندوں کی سر پرستی کے باعث لکھنؤ میں مختلف اصنافِ موسیقی نے فروغ پایا اور شامِ اودھ کی فضا سر و ساز کی نغمگی سے معمور رہتی تھی۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ اودھ کی تہذیب کا یہ احساس صرف رسوم و رواج تک محدود نہ تھا بلکہ فنونِ لطیفہ خصوصاً موسیقی کے ذریعے ایک زندہ اور دلکش صورت اختیار کر گیا تھا۔ اس کی جھلک درج ذیل اقتباس میں دیکھی جا سکتی ہے:

> ''حضور یہ شمبھو مہاراج حضور سے اپنی محنت کی داد چاہتے ہیں''
>
> نواب صاحب نے شمبھو کی طرف توجہ کی اور فرمایا
>
> ''کہو شمبھو کیا کوئی نیا گل کھلایا''
>
> ''جی حضور والا جاہ آپ کے اقبال کی قسم جو کچھ باپ دادا نے آپ کی جوتیاں سیدھی کر کے سیکھا تھا اس کا ایک ذرہ یہ غلام بھی جانتا ہے اور اسی کی مدد سے کچھ سکھا دکھا کے اپنے پیٹ کا سہارا کرتا ہے۔ فی الحال حضور ایک لڑکی کو کچھ دنوں سے تعلیم دی ہے۔ اب حضور کی نگاہ کا امیدوار ہوں۔ قدرِ گوہر شاہ داند حضور ملاحظہ فرمائیں کہ اس غلام کی محنت ٹھکانے لگی یا نہیں''۔
>
> ''اچھا لاؤ اسے بارہ دری میں ہم اس کا ناچ دیکھیں گے اور گانا سنیں گے''

''اور حضور ایک عرض اور ہے''

''کیا''؟

''حضور اس لڑکی کی ماں بہنیں بھی ہیں۔ اگر اجازت ہو تو وہ بھی بارگاہ میں سلام عرض کریں''۔

''ہاں آئیں''

نواب صاحب نے پیچھے مڑ کر دیکھا اور فرمایا

''آؤ بھائی آج گھنٹے دو گھنٹے ناچ گانے میں ہی تفریح رہے گی''۔ 7

اس اقتباس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اودھ کی تہذیبی زندگی میں موسیقی کو نہایت اہم مقام حاصل تھا۔ نوابینِ اودھ صرف سیاسی حکمران ہی نہیں تھے بلکہ وہ فنونِ لطیفہ کے قدردان اور سرپرست بھی تھے۔ ان کی محفلوں میں موسیقی کی گونج، ساز و آواز کی ہم آہنگی اور گائیکی کی دلکشی ایک خاص فضا پیدا کرتی تھی۔ یہی فضا دراصل 'شامِ اودھ' کے اس خوابناک اور دلکش احساس کو جنم دیتی ہے جس میں زندگی کے حسن اور تہذیب کی لطافت نمایاں نظر آتی ہے۔

موسیقی کی یہ محفلیں محض تفریح کا ذریعہ نہیں تھیں بلکہ اودھ کی تہذیب، شائستگی اور نفاست کی آئینہ دار تھیں۔ یہاں فنکاروں کو عزت و احترام حاصل تھا اور مختلف ثقافتی روایتیں ایک دوسرے کے ساتھ گھل مل کر ایک ایسی مشترکہ تہذیب کو جنم دیتی تھیں، جسے گنگا جمنی تہذیب کہا جاتا ہے۔ اس طرح موسیقی بھی 'شامِ اودھ' کے اس خواب اور احساس کا ایک لازمی جز بن کر سامنے آتی ہے، جو اودھ کی ثقافتی زندگی کی دلکشی اور رنگینی کو نمایاں کرتی ہے۔

اودھ کی تہذیبی زندگی میں جہاں موسیقی کی محفلیں دلوں کو سرور بخشتی تھیں، وہیں بعض روایتی مشاغل بھی اہلِ اودھ کی دلچسپی کا مرکز تھے۔ انہی مشاغل میں بٹیروں کی لڑائی بھی خاص اہمیت رکھتی تھی۔ نوابینِ اودھ اور عام لوگوں میں اس کھیل کا بڑا شوق پایا جاتا تھا اور اس کے لیے باقاعدہ بٹیروں کی پرورش اور تربیت کی جاتی تھی۔ اس طرح یہ مشغلہ بھی اودھ کی رنگین اور متنوع تہذیبی زندگی کی ایک نمایاں جھلک پیش کرتا ہے۔ اس تناظر میں یہ اقتباس قابلِ توجہ ہے:

''یہ باتیں ہورہی تھیں کہ تیغ فگن نے صف شکن کے پھر ایسی چونچ ماری کہ اس کی کنپٹی پھٹ گئی اس پر صف شکن نے اپنا سر اونچا کیا۔معلوم ہوتا تھا کہ وہ سوتے سے جاگا اور اب لڑائی کا احساس ہوا۔اب تو اس نے ایسی چونچیں مارنا شروع کیں کہ تیغ فگن اپنی سب تیزی بھول گیا۔چونچوں پر چونچیں اور پنجوں پر پنجوں کے صف شکن نے ایسے وار کیے کہ تیغ فگن چوندھیا گیا۔ایک پنجہ اس کے پوٹے پر ایسا پڑا کہ خون نکلنے لگا۔مگر پھر تیغ فگن لڑتا ہی گیا۔ہر دیکھنے والا یہ سمجھتا تھا کہ اب بھاگا اور اب بھاگا مگر وہ جواب پر جواب دیتا ہی گیا۔جواب دیتے دیتے شاید وہ بہت تھک گیا تھا یا یوں کہیے کہ اس کا فن حملے کا تھا۔جوابی حملے کا نہیں۔ایک دم سے وہ ایسا بھاگا کہ پھر لڑا ہی نہیں۔نواب صفدر علی خاں اور ان کے ساتھیوں کا منہ اتر گیا اور نواب صاحب کا چہرہ بشاش ہو گیا۔نواب صاحب نے تشفی دیتے ہوئے کہا ''بھئی صفدر نواب تمہارا بٹیر ہے ماشاء اللہ عمدہ۔صف شکن سے ہار جانا کوئی بات نہیں''۔8

اس اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ اودھ کی تہذیبی زندگی میں بٹیروں کی لڑائی بھی ایک دل چسپ اور مقبول مشغلہ تھا۔یہ صرف ایک کھیل نہیں بلکہ اہلِ اودھ کے ذوقِ تفریح اور طرزِ زندگی کی ایک جھلک پیش کرتا ہے۔نوابین اور شوقین افراد اس مشغلے میں بڑی دل چسپی لیتے تھے اور بٹیروں کی تربیت اور مقابلوں کو خاص اہمیت دی جاتی تھی۔اس طرح بٹیر بازی بھی اودھ کی اس رنگین اور متنوع تہذیب کا حصہ تھی جس نے زندگی کے معمولات کو ایک خواب، ایک احساس اور ایک دل کش روایت میں ڈھال دیا۔

احسن فاروقی کے ناول میں اودھ کی تہذیبی اور معاشرتی زندگی کے مختلف رنگ نہایت دلکش انداز میں سامنے آتے ہیں۔اس ناول میں جہاں درباری آداب، مذہبی رسوم اور سماجی روایات کا ذکر ملتا ہے وہیں مختلف فنونِ لطیفہ اور تفریحی مشاغل کی جھلک بھی نمایاں نظر آتی ہے۔بھانڈوں کی نقل و مزاح، کبوتر بازی اور پتنگ بازی جیسے دل چسپ مشاغل کے ساتھ ساتھ کشیدہ کاری جیسے نفیس ہنر بھی اس تہذیبی زندگی کا حصہ دکھائی دیتے ہیں۔ان سرگرمیوں کے ذریعے مصنف نے اودھ کے معاشرے کی رنگینی، شائستگی اور ذوقِ جمال کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ پیش کیا ہے۔

بھانڈوں کی نقل دراصل اودھ کی محفلوں کی ایک اہم روایت تھی جس میں مزاح اور ظرافت کے ذریعے لوگوں کو محظوظ کیا جاتا تھا۔اس کے علاوہ کبوتر بازی اور پتنگ بازی جیسے مشاغل بھی اہلِ اودھ میں بے حد مقبول تھے اور انہیں محض کھیل نہیں بلکہ ایک فن اور مہارت سمجھا جاتا تھا۔لوگ ان مشاغل میں بڑی دل چسپی لیتے تھے اور اس کے لیے باقاعدہ مشق اور تربیت بھی کی جاتی تھی۔اسی طرح کشیدہ کاری کا فن بھی اودھ کی تہذیبی زندگی کا ایک اہم پہلو تھا جس کے ذریعے خواتین اپنے ذوقِ جمال اور ہنر مندی کا اظہار کرتی تھیں۔

ان تمام عناصر کو یکجا کر کے دیکھا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ اودھ کی تہذیب محض رسمی آداب یا درباری شان و شوکت تک محدود نہیں تھی بلکہ اس میں زندگی کے مختلف پہلوؤں کی ایک دلکش آمیزش موجود تھی۔درباروں کی محفلیں، موسیقی کی لے، رقص کی تھرکن، پتنگ بازی اور کبوتر بازی جیسے مشاغل، اس تہذیب کے رنگین مظاہر تھے، جو اس معاشرے کے جمالیاتی ذوق اور نفاست کی عکاسی کرتے ہیں۔احسن فاروقی نے اپنے ناول میں ان تمام مناظر کو اس قدر جاندار انداز میں پیش کیا ہے کہ قاری خود کو لکھنؤ کی گلیوں اور محفلوں میں موجود محسوس کرتا ہے۔تاہم اس تمام حسن و دلکشی کے پس منظر میں ایک لطیف سا احساسِ زوال بھی جھلکتا ہے، گویا یہ ساری رونقیں ایک ایسے خواب کی مانند ہیں جو رفتہ رفتہ ماضی کا حصہ بنتا جا رہا ہے۔

اسی لیے 'شامِ اودھ' محض ایک داستان نہیں بلکہ ایک تہذیبی احساس کی ترجمان بن کر سامنے آتی ہے۔اس ناول کے ذریعے اودھ کی وہ تہذیب ہمارے سامنے آتی ہے جو اپنی شائستگی، نفاست اور فنونِ لطیفہ کی بدولت ایک منفرد شناخت رکھتی تھی۔یوں اودھ کی یہ دنیا بیک وقت ایک خواب، ایک احساس اور ایک زندہ تہذیبی روایت کی صورت میں ہمارے دل و دماغ میں نقش ہو جاتی ہے، جس کی خوشبو آج بھی ہماری ثقافتی روایت میں محسوس کی جا سکتی ہے۔

حوالہ جات:

1. عبدالحلیم شرر، گزشتہ لکھنؤ، (باب: معاشرتِ لکھنؤ)، مطبوعہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، 1971
2. احسن فاروقی، ڈاکٹر، شامِ اودھ، اردو اکیڈمی سندھ کراچی، 1985، ص 05
3. ایضاً، ص 257-258

4. ایضاً،ص220
5. ایضاً،ص206
6. ایضاً،ص310-311
7. ایضاً،ص15-16
8. ایضاً،ص74

❐ Dr. Ali Zafar
Lecturer, Government Inter College
Lailkhurd Mahmudabad Sitapur, UP
Mobile: 9860464570
Email: ali.alizafar110@gmail.com

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:257-296
Dr. Sabir Ali Siwani, Maulana aur Mausiqi

ڈاکٹر صابر علی سیوانی

مولانا اور موسیقی

موسیقی ایک ایسا جادو ہے کہ اس کے سحر میں شاہ و گدا کھوتے نظر آتے ہیں۔ بھلا وہ کون شخص ہوگا جسے موسیقی پسند نہ آتی ہو یا نغمہ و سرود جسے راس نہ آتا ہو۔اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ خیالات تصور کے ذریعے جذبات میں منتقل ہوجاتے ہیں۔ موزوں الفاظ اور جذبات میں ایک گہرا نفسیاتی تعلق ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قدیم زمانہ میں حدّتِ خون بڑھانے کے اور برانگیختگی کی کیفیت پیدا کرنے کے لیے فوجوں کے ساتھ جنگی ساز و سامان رہتے تھے۔ موسیقی کا لفظ وسط ایشیا، جنوب مشرقی ایشیا تمام عرب اور شمالی افریقہ تک سمجھا اور بولا جاتا ہے۔نہایت کھوج بین اور تحقیق کے بعد متفقہ طور پر فیصلہ یہ کیا گیا کہ یہ لفظ یونانی زبان سے عربی زبان میں داخل ہوا ہے۔یعنی لفظ موسیقی یونانی زبان کا لفظ ہے، جو عربی میں داخل ہوکر فارسی اور اردو میں بھی اسی لفظ سے متعارف ہوا۔یعنی فارسی اور اردو میں بھی موسیقی کے لیے کوئی دوسرا متبادل لفظ مختص نہیں کیا گیا بلکہ اسی خوبصورت لفظِ موسیقی سے ہی ہم اسے جانتے اور اس سے محظوظ ہوتے ہیں۔ موسیقی نے پوری دنیا میں اپنی حکمرانی کی ہے اور جس کی سلطنت آج بھی پورے اسلامی اور غیر اسلامی ممالک میں قائم ہے، جس کی سحر انگیزی کی گرفت سے کوئی بھی شخص باہر نہیں ہوسکتا۔ ڈاکٹر سید رغیب حسین نے اپنے ایک مضمون 'امیر خسرو اور ہندوستانی موسیقی' میں لفظ موسیقی کی یوں وضاحت کی ہے:

> ''بڑی چھان بین کرنے کے بعد متفقہ فیصلہ یہی ہے کہ یہ لفظ (موسیقی) یونانی زبان سے عربی میں داخل ہوا ہے، اور آخر تمام اسلامی دنیا میں پھیل گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ اور منطق کی کتابوں کے جب عربی زبان میں ترجمے ہوئے تو عربوں نے اس لفظ کو بعینہٖ عربی میں ایک ذراسی تبدیلی سے داخل کرلیا، یعنی

کاف کو 'ق' سے بدل دیا۔ انگریزی میں اس کا املا میوزک (Music) ہے۔
فرانسیسی میں میوزیق (Musique)، لاطینی میں Musica، جرمنی میں
موزیکے ہے۔ اس کے معنی ہیں آہنگ، آواز، جس کے تواتر سے سماعت
لذّت یاب ہوتی ہے۔ آواز کا تواتر جس کا نغمہ یا الاپ کانوں کو خوش کر دے یا
بیک وقت صداؤں کا وفاق واتحاد کے ساتھ بلند ہونا''۔1

لفظ موسیقی کی وضاحت شمس کنول نے کچھ دوسرے انداز میں کی ہے۔ ان کی وضاحت سید رغیب حسین کی موسیقی لفظ کی وضاحت وصراحت سے بالکل مختلف ہے۔ انھوں نے موسیقی کو 'موسیٰ' لفظ سے مشتق قرار دیا ہے:

''موسیقی ایک یونانی لفظ ہے اور موسیٰ سے مشتق ہے یعنی ایجاد کرنا، یا پیدا کرنا۔
جس طرح اردو، فارسی، عربی میں نسبت کے لیے یاے معروف لگا دیتے ہیں،
اسی طرح لاطینی اور یونانی میں 'ق' لگایا جاتا ہے۔ عربوں نے جب اس فن کو اپنایا
تو حرفِ نسبت پر غور نہ کیا لیکن یائے نسبتی بڑھا کر موسیٰ کو موسیقی میں بدل دیا۔
شاید اسی لفظی نسبت سے بعض نکتہ طرازوں کا خیال ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ
السلام نے جب پتھر پر اپنا عصا مارا اور جس سے پانی کی بارہ نہریں یا سات
چشمے پھوٹ نکلے تھے اور عصا کی اس ضرب سے جو زیر و یم کی صدائیں پیدا
ہوئیں، اس کو موسیٰ نے یاد کر لیا تھا۔ چنان چہ وہی آوازیں موسیقی کے بارہ یا
سات سُر ہیں''۔2

موسیقی کے متعلق دستیاب دیگر حوالوں اور دستاویزات کے پیش نظر سب سے قدیم حوالہ ماہر علم نحو پانینی (Panini) سے ملتا ہے، جو شاید اس وقت بقید حیات تھا جب سکندر اعظم تکشیلا پہنچ چکا تھا۔ اس زمانے سے بھی قبل کا ذکر بعض کتابوں میں پایا جاتا ہے۔ اس حوالے سے فاکس اسٹرینج وے، جو مغربی موسیقی کا ماہر تھا، نے لکھا ہے کہ:

''جب ہندوستان میں موسیقی کی ابتدائی بنیادی سُروں کی دریافت ہوئی تھی تو
یونان میں مشہور عالم وریاضی داں فیثا غورث (510 قبل از مسیح) موسیقی کے

نظام اور تشکیل میں منہمک تھا‘‘۔3؎

ہندوستانی موسیقی:

ہندوستانی موسیقی کی تفصیلات قدیم زمانے میں ہمیں بھرت ناٹیہ شاستر (چھٹی صدی عیسوی) میں ملتی ہیں۔اگر چہ اس کتاب میں رقص وسرود پر زیادہ تفصیلات نہیں ملتی ہیں مگر یہ بڑی معتبر و مستند کتاب تصور کی جاتی ہے۔ پروفیسر سامبومورتی کا خیال ہے کہ ناٹیہ شاستر دوسری صدی قبل مسیح میں تصنیف ہوئی تھی۔اس تصنیف میں 9 ابواب ایسے درج ہیں جن میں موسیقی کے متعلق بحث موجود ہے۔ ان میں سُروں، شروتیوں، گرام، جاتی وغیرہ پر بحث کی گئی ہے۔بھرت کی اس بے نظیر تصنیف کو وہ بے مثال بنیادی کتاب قرار دیتا ہے۔جس کے وضع کردہ اصول وضوابط آج بھی قابلِ قبول اور لائق احترام ہیں۔

ناٹیہ شاستر اُن مستشرقین کی توجہ کا مرکز رہا ہے جنھوں نے اس بے مثال تصنیف کو ’معرکتہ آلاراا ساسی تصنیف‘ قرار دیا ہے۔ چنان چہ انھی مستشرقین کی وجہ سے اس کے تراجم انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں ہوئے ہیں۔کہا جاتا ہے کہ بھرت ناٹیہ شاستر کے تراجم ای کلمنٹس (E. Clementes) اور جین گروسیٹ (Jean Grosset) نے کیے تھے، اوران دونوں کے تراجم زیادہ مستند، مقبول اور مشہور ہیں۔

موسیقی کے محققین نے موسیقی پر قدیم ترین کتابوں میں بھرت ناٹیہ شاستر کے بعد سنگیت رتنا کر اور ناردشِکھشا کا ذکر کیا ہے۔ ناردشکھشا کو بعض افراد ’ناردرشی‘ سے منسوب کرتے ہیں لیکن غالب گمان یہ ہے کہ ناردرشی کا جو زمانہ تھا، وہی ویشو مہاراج کا عہد تھا۔ ناردشکھشا بارھویں صدی عیسوی میں تحریر کی گئی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب شمالی ہند میں ہمیں متعدد موسیقاروں کا ذکر ملتا ہے،جن میں اہم ترین جے دیوگوسوامی نام کے موسیقار کا بھی ذکر آتا ہے۔جے دیونام کنڈ ولا (بھول پور) کا رہنے والا تھا۔اس عظیم موسیقار کا کارنامہ شہرہ آفاق موسیقی کی کتاب ’گیتا گوونداؔ‘ کی تخلیق ہے۔اس نے اس کتاب میں لکھے ہوئے نغمے بھی گائے۔ان نغموں کی اساس سری کرشن مہاراج کی زندگی ہے اوران سے وابستہ کہانیوں کا دل چسپ تذکرہ ہے۔ یہ کتاب بارہویں صدی عیسوی کے اواخر اور تیرہویں صدی عیسوی کے آغاز میں لکھی گئی۔ انگریزی زبان میں گیتا گووندا کا ترجمہ Love Song of the Dark Lord کے نام سے باربرا اسٹولر میلر نے کیا تھا۔اس سے قبل بھی اس کے تراجم انگریزی زبان میں متعدد فن

کاروں نے کیے ہیں، جو الگ الگ ناموں سے جانے جاتے ہیں۔ اڈون ارنالڈ نے اس کا ترجمہ 1875ء میں بہ عنوان The Indian Song of Songs کیا تھا۔

مشہور مفکر و دانشور فخرالدین رازی کے مطابق اہل ایران کے خیال میں علمِ موسیقی کا موجد حکیم فیثا غورث تھا جو حضرت سلیمان کا شاگرد تھا۔ حکیم فیثا غورث (580 تا 500 ق م) جزیرۂ ساموس میں پیدا ہوا اور 530 ق م کے قریب جنوبی اطالیہ کے قروطون میں جا بسا، جہاں اس نے اپنی برادری کی بنیاد ڈالی۔ اس طرح یونانی فلسفے میں اطالوی روایت شامل ہوگئی۔ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ کی اصطلاح پہلی بار فیثا غورث نے استعمال کی اور افلاطون نے اسے ایک مخصوص علم کی حیثیت سے ترقی دی۔

موجدِ موسیقی کے حوالے سے مولانا محمد امین عباسی نے اپنے ایک مضمون 'فن موسیقی' میں لکھا ہے:

> ''حکمائے اسلام جیسے فارابی، بوعلی سینا، اخوان الصفا نے بیان کیا ہے کہ پہلا شخص جس نے موسیقی کو بہ حیثیت فن دنیا کے سامنے پیش کیا، حکیم فیثا غورث ہے۔ علامہ شہرستانی لکھتے ہیں کہ حکیم فیثا غورث حکیم نیثا رعلی کا بیٹا تھا، جو چھٹی صدی قبل مسیح گزرا ہے۔ ساموکا رہنے والا تھا۔ 532 قبل مسیح اس نے ترقی کی۔ اس کے ملک کے لوگ اس کے مخالف ہوگئے۔ اس لیے اس نے اٹلی کے ایک شہر میں سکونت اختیار کی۔ اس کے فلسفے نے ہند اور مصر میں رواج پایا۔ کلانوس ہندی اس کا شاگرد تھا''۔4

موسیقی کی تاریخ، راگوں اور سُروں کے علاوہ آلاتِ موسیقی کا ذکر طوالت کا متقاضی ہوگا۔ یہاں صرف 'غبارِ خاطر' خط نمبر 24 کے حوالے سے مولانا ابوالکلام آزاد کی موسیقی شناسی کے بارے میں تفصیلی گفتگو مقصود ہے۔ 'غبار خاطر' 1942ء سے 1946ء کے دوران قلعہ احمد نگر جیل میں لکھے گئے خطوط کا مجموعہ ہے۔ سب سے پہلے حبیب الرحمٰن خاں شروانی (مکتوب الیہ) اور محمد اجمل خاں (سکریٹری مولانا آزاد اور اولین مرتب غبارِ خاطر) کا تعارف پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے تا کہ قارئین کو اندازہ ہو سکے کہ یہ دونوں علمی شخصیتیں مولانا سے کس حد تک قریب تھیں اور ان کی قربت کی وجوہ کیا تھیں؟

مولانا ابوالکلام آزاد نے نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کو صدیقِ مکرم

سے مخاطب کرتے ہوئے 'غبارِ خاطر' کے لیے خط لکھے۔ آخر حبیب الرحمٰن خاں شروانی کو ہی انھوں نے مخاطب کر کے یہ تمام خطوط کیوں لکھے۔ اس کی کوئی نہ کوئی اہم وجہ تو ضرور ہوگی کہ مولانا کے حلقۂ ارادت اور دوست واحباب میں دوسرے کئی ماہرین علم وفن تھے، آخر شروانی کو ہی اس تخاطب کے لیے انھوں نے کیوں منتخب کیا۔ اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ مولانا کے دوستوں کی تعداد کم تھی، جو چند ان کے دوست تھے، ان میں وہی لوگ شامل تھے جن کے علمی ذوق وشوق اور مولانا کے ذوق علمی اور رجحان طبیعت میں مناسبت پائی جاتی تھی۔ ایسے ہی چند دوستوں میں نواب صدر یار جنگ بھی تھے، جنھیں مولانا نے جیل کی تاریک کوٹھری میں غائبانہ ساتھی تصور کرتے ہوئے انھیں خطوط لکھے۔ نواب صاحب اور دیگر معاصرین سے مولانا کے اچھے مراسم تھے۔ حالاں کہ مولانا کے معاصرین عمر، میں ان سے بڑے تھے۔ مولانا کی حبیب الرحمٰن خان شروانی سے دوستی کے حوالے سے محمد اجمل خاں لکھتے ہیں:

> ''نواب صاحب مسلمانانِ ہند کے گزشتہ دور علم مجالس کی یادگار ہیں۔ مولانا کی عمر سترہ اٹھارہ برس سے زیادہ نہ تھی لیکن اپنی غیر معمولی ذہانت اور محیر العقول علمی قابلیت کی وجہ سے سب کی نظروں میں محترم ہو گئے تھے۔ اور معاصرانہ اور دوستانہ حیثیت سے ملتے تھے۔ نواب محسن الملک، نواب وقار الملک، خلیفہ محمد حسین (پٹیالہ)، خواجہ الطاف حسین حالی، مولانا شبلی نعمانی، ڈاکٹر نذیر احمد، منشی ذکاء اللہ، حکیم محمد اجمل خاں وغیرہ، سب سے ان کے دوستانہ تعلقات تھے اور علمی اور ادبی صحبتیں رہا کرتی تھیں۔ اسی عہد کی صحبتوں میں نواب صدر یار جنگ سے بھی ان کی شناسائی ہوئی اور پھر شناسائی نے عمر بھر کی دوستی کی نوعیت پیدا کر لی۔ مولانا اس رشتے کو خصوصیت کے ساتھ عزیز رکھتے ہیں۔ کیوں کہ یہ اس عہد کی یادگار ہے کہ جو بہت تیزی کے ساتھ گزر گیا اور ملک کی مجلسیں قدیم صورتوں اور صحبتوں سے یک قلم خالی ہو گئیں''۔5

ہندوستان میں شروانی خاندان علمی اعتبار سے اور سیاسی طور پر نہایت بااثر رہا ہے۔ انگریزوں کے عہد میں اس خاندان نے جدید تعلیم سے فیض یاب ہو کر ملکی معاملات میں برادران وطن کے دوش بدوش کام کیا۔ انگریزی اقتدار کے خلاف ہندوستانی جنگ آزادی میں شروانی خاندان کے بعض افراد کی خدمات

قابل ستائش رہی ہیں۔اسی شروانی خاندان کے چشم و چراغ مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی تھے۔

محمد عبداللہ قریشی نے اپنے ایک مضمون 'مشاہیر ادب' میں حبیب الرحمٰن خان شروانی کا نہایت مختصر مگر جامع تعارف کرایا ہے۔انھوں نے شروانی کی پیدائش، تعلیم، علمی خدمات، تنقیدی رجحانات اور شعری فتوحات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی رئیس بھیکم پور 28رشعبان 1283ھ مطابق 1866ء کو پیدا ہوئے۔فارسی و عربی کی تعلیم گھر پر حاصل کی۔ عربی کی مشکل کتابیں مفتی محمد لطف اللہ علی گڑھی کے درس میں پڑھیں۔ انگریزی تعلیم میٹرک تک آگرہ اسکول میں پائی۔پھر جوانی تک علم وفن اور دین وتقویٰ کے باکمالوں سے کسبِ فیض کیا۔شیخ حسین یمنی مقیم بھوپال سے سند حدیث حاصل کی۔قاری عبدالرحمٰن پانی پتی سے فیض پایا بیعت حضرت مولانا شاہ فضل رحمان صاحب گنج مرادآبادی سے کی۔رسالہ حسن حیدرآباد میں ان کا پہلا مضمون بابر پر چھپا جو بڑا پسند کیا گیا۔اس پر ایک اشرفی انعام ملی۔مولانا شبلی کی المامون پر ان کا تبصرہ پہلا تنقیدی کارنامہ ہے جو 1886ء میں شوق قدوائی کے اخبار آزاد میں چھپا تھا۔علماے سلف اور نابینا علما ان کے دو بہترین رسالے ہیں۔مخزن لاہور سے نکلا تو اس میں خسرو کی غزلیات پر ان کا مضمون چھپا۔ 1904ء میں الندوہ کے شریک اڈیٹر ہوئے تو اخلاق پر ان کے مضامین نکلے۔ علی گڑھ کی مجلسوں میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے حالات میں الصدیق لکھ کر پیش کی۔شعروشاعری کا بھی ذوق تھا۔حسرت تخلص کرتے تھے۔تیرہ برس حیدرآباد میں امور مذہبی کے صدر رہے۔چھیاسی برس کی عمر میں بتاریخ 11راگست 1950ء اس دنیائے رنگ دیو کو خیر باد کہا''۔[6]

پروفیسر گیان چند جین نے اپنے ایک مضمون میں حبیب الرحمٰن خان شروانی کی تدوینی خدمات کا یوں ہی ذکر کیا ہے:

''حبیب الرحمٰن خان شروانی رئیسِ بھیکم پور(1865 تا1950) یہ 'غبارِ خاطر'

> کے صدیقِ مکرم ہیں۔انھوں نے نے 1922ء میں میر حسن کا 'تذکرہ شعرائے اردو' اور 1926ء میں میر کا تذکرہ 'نکات الشعرا' مرتب کیا۔ نکات الشعرا کو بعد میں مولوی عبدالحق نے مرتب کیا۔ انھوں نے خواجہ میر درد کا دیوان بھی مرتب کیا''۔7

ہارون خان شروانی کی ذہانت نے انھیں بہت جلد بلندیوں پر پہنچا دیا اور ان کے والد محمد لقمان خان ان کی صلاحیت سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے اپنے موروثی مقام بھیکم پور سے متصل ایک نئی گڑھی تعمیر کی۔ مالک رام کے مطابق ''اس گڑھی کے اندر دلکش باغات اور عالیشان مکان بنوائے اور اس کا نام اپنے بیٹے کے نام پر حبیب گنج رکھا''۔8

حبیب الرحمٰن خاں شروانی کی تعلیم اور ان کی ذہانت سے نہ صرف ان کے والد محترم متأثر ہوئے اور نئی گڑھی ان کے لیے تعمیر کی بلکہ ان کی علمی وفکری بصیرت سے علمی حلقوں کے افراد بھی مرعوب ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ان کا مزاج علمی تھا اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنے ذاتی صرفے سے اپنی ذاتی علمی وفنی تسکین کی خاطر ایک نہایت نادر اور قیمتی کتب خانہ قائم کیا،جس کے علمی ذخیرے کے باعث اس کی شہرت ملک و بیرونِ ملک پھیل گئی۔ان کی قابلیت کی وجہ سے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ارباب حل وعقد نے انھیں شعبۂ دینیات کا صدر مقرر کیا۔ جب انھوں نے یہ ذمہ داری سنبھالی اور اپنے انتظامی وعلمی کارناموں کی روشنی پھیلانی شروع کی تو اس کی چمک سرزمینِ دکن تک پہنچی۔جس سے متاثر ہوکر میر عثمان علی خان، نظام دکن نے انھیں اپنی ریاست کے امورِ مذہبی کا صدرالصدور بنا کر 1918ء میں حیدرآباد بلایا۔ یہاں آکر انھوں نے جو علمی خدمات انجام دیں، ان کا ذکر ایک علیحدہ دفتر کا متقاضی ہوگا۔مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی کو عثمانیہ یونیورسٹی کے اولین شیخ الجامعہ ہونے کا بھی شرف حاصل ہے۔1919ء میں ہی انھیں نظام حیدرآباد کی جانب سے 'صدر یار جنگ' کا خطاب حاصل ہوا۔ یہاں ان کا قیام 1918ء سے 1930ء تک رہا اور اس دوران انھوں نے نہایت اہم علمی کارنامے انجام دیے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے دوست واحباب اور علمی شخصیتوں میں صدر یار جنگ ہی ایک ایسی ہستی تھی، جن کی گوناگوں صلاحیتوں اور جن کی ذاتِ ستودہ صفات سے آزاد سب سے زیادہ متاثر ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ عالمِ خیال میں لکھے گئے 24 خطوط کے مخاطب حبیب الرحمٰن خان شروانی

قرار پائے۔ مالک رام اس تعلق سے رقم طراز ہیں:

''مولانا کے حلقۂ احباب میں صرف ایک ہستی ایسی تھی جو علم کی مختلف اصناف میں یکساں دل چسپی لے سکتی تھی۔ یہ نواب صدر یار جنگ بہادر مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی مرحوم کی ذات تھی۔ انھوں نے عالمِ خیال میں انھیں کو مخاطب تصور کرلیا اور پھر جب کبھی، جو کچھ بھی، ان کے خیال میں آتا گیا، اسے بے تکلف حوالۂ قلم کرتے گئے۔ انھیں مضامین یا خطوط کا مجموعہ یہ کتاب ہے''۔9

مولانا آزاد نے غبارِ خاطر کو نج کے خطوط قرار دیے ہیں۔ یہ خطوط اشاعت کی غرض سے نہیں لکھے گئے تھے۔ یہ قلعۂ احمد نگر جیل میں خالی اوقات میں مختلف موضوعات پر لکھی گئیں تحریریں ہیں۔ مولانا کی جیل سے رہائی کے بعد ان کے سکریٹری محمد اجمل خان نے اصرار کیا کہ ان تحریروں کو کتابی شکل دی جانی چاہیے۔ مولانا نے 'غبارِ خاطر' کے دیباچہ میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ''اجمل خان کی طرح ان کی خاطر بھی عزیز ہے اس لیے ان مکاتیب کی اشاعت کا سروسامان کر رہا ہوں۔ جس حالت میں قلم برداشتہ لکھے ہوئے موجود تھے، اسی حالت میں طباعت کے لیے دے دیے گئے ہیں۔ نظرِ ثانی کا موقع نہیں ملا''۔10

محمد اجمل خان، مولانا آزاد کے سکریٹری تھے۔ وہ 2/فروری 1897ء کو گوٹنی، ضلع پرتاپ گڑھ (یوپی) میں پیدا ہوئے۔ ایم اے، ایل ایل بی کی ڈگریاں حاصل کیں۔ کچھ عرصہ تک وشوا بھارتی میں بہ حیثیت استاد خدمات انجام دیتے رہے۔ 1937ء میں مولانا آزاد کے سکریٹری بنائے گئے۔ مولانا آزاد کی پوری حیات تک وہ ان کے سکریٹری کی ذمہ داری نبھاتے رہے۔ اجمل خان نے متعدد کتابیں تصنیف کیں، جو شائع ہو کر منظر عام پر آئیں۔ ان کتابوں میں ایک کتاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سوانح عمری پر 'سید نا رسولِ عربی صلی اللہ علیہ وسلم' کے عنوان پر مشتمل ہے۔ جب مولانا آزاد کا انتقال ہو گیا تو محمد اجمل خان کو راجیہ سبھا کا رکن نامزد کیا گیا۔ 18/اکتوبر 1969ء کو نئی دہلی میں ان کی وفات واقع ہوئی۔

1946ء میں قلعۂ احمد نگر سے رہائی کے بعد 'غبارِ خاطر' کے 24/خطوط محمد اجمل خان کے حوالے کیے۔ محمد اجمل خان نے 'غبارِ خاطر' کو پہلی بار مئی 1946ء مرتب کر کے شائع کیا، جس پر ایک مبسوط مقدمہ لکھا، اور حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی کی جانب سے شائع کیا۔ چوں کہ اس کی مانگ بہت زیادہ

تھی، اس لیے بہت جلد اس کی جلدیں ختم ہوگئیں اور محض تین ماہ کے بعد اس کی دوسری اشاعت عمل میں آئی۔ تیسری مرتبہ لاہور سے فروری 1948ء میں 'غبارِ خاطر' اشاعت پذیر ہوئی۔ مولانا کی وفات کے بعد معروف محقق مالک رام نے 'غبارِ خاطر' کو تدوینِ متن کے اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے مرتب کیا، جو ان کا اہم ترین تدوینی کارنامہ تصور کیا جاتا ہے۔ مالک رام کا مرتّبہ غبار خاطر کا پہلا اڈیشن ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی کے زیرِ اہتمام 1967ء میں منظر عام پر آیا۔ راقم السطور کے پیش نظر 'غبارِ خاطر' کا پانچواں اڈیشن ہے جو 1999ء میں شائع ہوا۔ ممکن ہے اس کے بعد بھی اس کی اشاعتیں عمل میں آئی ہوں گی، جس کا مجھے علم نہیں۔ اس اڈیشن میں حواشی بڑی محنت اور تحقیق کے بعد لکھے گئے ہیں، جو ایک طرح سے غبارِ خاطر کی شرح ہے۔ تخریج اشعار میں مالک رام نے بڑی محنت کی ہے۔ فہرست اعلام، فہرست بلاد واماکن، اور فہرست کتب واردۂ متن کے اضافے کے ساتھ مرتبِ متن نے تدوین کا حق ادا کر دیا ہے۔ ان تمام تفصیلات کی روشنی میں تفہیم غبارِ خاطر میں آسانیاں پیدا ہوئی ہیں، تاہم بعض نکات اور جہتیں تشنہ رہ گئی ہیں، جن پر محققین کی توجہ مبذول ہوجائے تو غبارِ خاطر کی تفہیم مزید آسان ہوجائے۔ جیسا کہ خود مالک رام نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ انھیں تخریجِ اشعار میں بہت مشکلات پیش آئیں، لیکن وہ بھی ستّر اسّی اشعار کی تخریج کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے۔ تفہیم 'غبار خاطر' کے سلسلے میں ایک مشکل آج بھی یہ پیش آتی ہے کہ اساتذہ، طلبہ، اور ریسرچ اسکالرز اس کتاب میں موجود عربی اور فارسی کے اشعار کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اگر ان اشعار کا ترجمہ نئے اڈیشن میں فٹ نوٹ میں شامل کر دیے جائیں تو تفہیم غبار خاطر میں آسانی ہوجائے گی۔ دوسری بات یہ کہ غبار خاطر میں بعض حوالے نامکمل ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ جن کتابوں کی مالک رام کو ضرورت تھی، وہ کتابیں انھیں دستیاب نہ ہوسکیں۔ دلّی میں علی گڑھ، رام پور اور پٹنہ کے بڑے کتب خانوں کی طرح کوئی بڑا کتب خانہ نہیں ہے، جہاں حوالے کی تمام کتابیں انھیں مل پاتیں، جس کے باعث بعض حوالے ادھورے رہ گئے ہیں۔ تاہم انھوں نے مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ کے کتب خانے سے استفادہ کرتے ہوئے حوالے تحریر کیے اور اس طرح 'غبارِ خاطر' کو اصولِ تدوین کی روشنی میں مدون کر کے اہم کارنامہ انجام دیا۔

غبارِ خاطر اور موسیقی:

موسیقی ایک نہایت دل کش، دل انگیز اور سحر انگیز فن ہے جس کے سُر اور لے پر بھلا کون شخص

ہوگا جسے مچلنا، گنگنانا اور تھرکنا نہ آتا ہوگا۔ اس فن نے بڑے بڑے دانشوروں، علما، فضلا اور ماہرینِ علم و ادب کو متاثر کیا ہے یہاں تک کہ علامہ اقبال جیسے مفکر اور فلسفی اور شبلی نعمانی جیسے جیّد عالم بھی اس کے دام میں گرفتار ہونے سے نہ بچ سکے۔ علامہ اقبال کے معاصر مولانا ابوالکلام آزاد بھی تھے۔ آزاد نے موسیقی کے رموز سیکھے۔ اس کی تاریخ پڑھی اور موسیقاروں کی موسیقی کی متعدد روش پر نظر ڈالی۔ موسیقی کی باریکیوں کو سمجھنے کی کوشش کی۔ نہ صرف یہ کوشش کی کہ موسیقی سیکھی جائے بلکہ انھوں نے موسیقی کی تاریخ پر بھی نہایت گہری نظر ڈالی۔ مولانا آزاد نے اپنے مطالعاتِ موسیقی کی روشنی میں دنیا کے مختلف مقامات اور خطہ ہائے ارض کی موسیقی کے حوالے سے گفتگو کی ہے۔ علاوہ بریں انھوں نے ہندوستانی کلاسیکی موسیقی، کلاسیکی موسیقاروں اور آلاتِ موسیقی کے متعلق بحث کی ہے۔ یہی نہیں بلکہ انھوں نے عہد قدیم کے ساتھ ساتھ عہد مغلیہ اور اس کے بعد کے عہد سے تعلق رکھنے والے نامور موسیقاروں کے بارے میں بھی دل چسپ اور تجزیاتی انداز میں تفصیلات بہم پہنچائی ہیں۔ موسیقی سے انھیں بچپن سے ہی رغبت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مذہبی گھرانے سے تعلق رکھنے کے باوجود، خلافِ روایت اس فن کو اپنایا اور اپنی دل چسپی کے مطابق اسے سیکھنے اور اس کے بارے میں تفصیل سے جاننے کی کوشش کی۔ مذہبی عقائد، خاندانی روایت، مشرقی نظامِ تعلیم، برطانوی استعماریت اور پیرومرشد کے گھرانے سے تعلق رکھنے کے باوجود انھوں نے کبھی بھی اپنی افتادِ طبع سے سمجھوتہ نہیں کیا اور خاندانی روایت کے خلاف اپنی زندگی کی الگ روش اور منفرد نہج اختیار کی۔ جس گھرانے میں موسیقی کی سخت ممانعت ہو، اسی گھرانے کا پروردہ شخص ستار بجانے کا شوق رکھتا ہو اور موسیقی کے ماہرین کے متعلق دل چسپی رکھتا ہو، اسے ایک طرح سے باغیانہ تیور کی علامت ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ بقول مرزا غالب:

بامن میاویز اے پدر، فرزندِ آذر را نگر
ہر کس کہ شد صاحب نظر، دینِ بزرگان خوش نکرد

مولانا لکیر کے فقیر نہیں تھے۔ کسی بھی چیز کو عقل وفہم کی کسوٹی پر پرکھنے کے قائل تھے۔ جرح و تعدیل کے پاسدار تھے۔ دلائل و براہین کی روشنی میں کسی بھی حقیقت یا اس کی قطعیت کو قبول کرنے کو درست تصور کرتے تھے۔ عمر کے ابتدائی حصے یا پندرہ سولہ سال کی عمر میں ہی ان کی فکری اور تخیلاتی دنیا میں انقلاب آنا شروع ہو گیا تھا۔ رفتہ رفتہ اس میں پختگی آتی گئی اور ہندوستان کی مترنم فضاؤں نے ان کے فکر کو

بالیدہ بنانے کا کام کیا۔ یہ وہی عہد تھا جب مولانا کو موسیقی سے دل چسپی پیدا ہوئی اور انھیں اس فن کو سیکھنے اور اس کی قدیم روایت کو جاننے ، سمجھنے اور اس کے متعلق اظہار خیال کرنے کی خواہش پیدا ہوئی ۔ اس حوالے سے علی سردار جعفری کے یہ جملے دل چسپی سے خالی نہیں:

''اسی زمانے میں موسیقی کا شوق پیدا ہوا۔ان کے کان حجاز کی مترنم صداؤں سے آشنا تھے۔کہیں سے فقیر اللہ سیف خان کی کتاب 'راگ درپن' کا ایک قلمی نسخہ ہاتھ آ گیا۔اس نے شوق کو مہمیز کیا اور حسنِ اتفاق کہ والد کے مریدوں میں اچھا گویّا مل گیا۔اس کا نام 'مستیا خان' تھا اور انبالہ کا رہنے والا تھا۔اس نے چھپ چھپ کر مرشد زادہ کو ستار کی تعلیم دے دی۔اب مولانا جہاں جاتے، ستار ساتھ جاتا۔ ایک چاندنی رات میں تاج محل کی چھت پر جمنا کے رُخ بیٹھ کر ستار بجانے کا اور اس سے لطف اندوز ہونے کا ذکر بڑے رومانٹک اور والہانہ انداز سے کیا ہے۔اس عالم میں آسمان سے ستارے جھڑتے ہوئے نظر آئے اور تاج کی بُرجیاں ہلنے لگیں۔ اس تجربے سے طبیعت کا توازن اور فطری لطافت حاصل ہوئی اور اس مقصد کے حصول کے بعد مولانا نے یہ شغل ترک کر دیا۔ کیوں کہ وہ اور کاموں میں حائل ہوتا تھا۔'' لیکن موسیقی کا ذوق اور تاثر جو دل کے ایک ایک ریشے میں رچ گیا تھا، دل سے نکالا نہیں جا سکتا تھا''۔ چنانچہ آخری سانس تک مولانا نے اس لطافت کو اپنی روح کے اندر سمیٹے رکھا اور اس کا اظہار جا بجا ان کی تحریروں اور تقریروں میں نظر آتا ہے۔ستار کے تاروں سے صرف پھول نہیں جھڑتے بلکہ بجلیاں بھی برستی ہیں''۔11

یہاں جس کتاب 'راگ درپن' کا ذکر سردار جعفری نے کیا ہے، اس کتاب کی اہمیت ، معنویت اور استنادی رتبے کا سبھی اہل فن نے اعتراف کیا ہے ۔ یہ کتاب مانک سوہل کا ترجمہ اور تفسیر ہے۔ مالک رام نے 'غبار خاطر' کے حواشی کے ضمن میں اس کتاب کا نام 'مانک سوہل' لکھا ہے (ص 374) جب کہ ڈاکٹر محمد عمر نے اپنی کتاب 'ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر' میں اس کتاب کا نام 'مان کتوہل' تحریر کیا ہے۔ (ص338) یہاں مالک رام نے 'مانک سوہل' کا ذکر کیا ہے۔اسے ہی صحیح تسلیم

کرتے ہوئے اس سلسلے میں یہ وضاحت مقصود ہے کہ 'راگ درپن' اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں فقیراللہ، سیف اللہ خان نے سنسکرت زبان میں لکھی ہوئی کتاب 'مانک سوہل' کا فارسی زبان میں ترجمہ کیا، اوراس کا نام 'راگ درپن' رکھا اوراس پراس نے اپنی جانب سے کچھ اضافے بھی کیے۔ مالک رام نے مذکورہ حاشیہ میں مآثر الامرا، جلد دوم، 479 کے حوالے سے یہ بات تحریر کی ہے۔ راگ درپن کے متعلق ڈاکٹر محمد عمر کا خیال یہ ہے کہ:

''راگ درپن مان کتوہل کا ترجمہ اورتفسیر ہے بلکہ اس بنیاد پراس کو علیحدہ ایک تصنیف سمجھنا چاہیے۔ اس کے مترجم کا نام امیر فقیراللہ، سیف اللہ خان تھا، جو اورنگ زیب کے زمانے میں ایک امیر تھا۔ 'مان کتوہل' گوالیار کے راجہ مان سنگھ تنور نے اپنے درباری ماہرینِ موسیقی سے لکھوائی تھی اور راجہ کے نام پر اس کا نام 'مان کتوہل' رکھا گیا تھا۔ یہ ترجمہ 66-1665ء میں مکمل ہوا تھا۔ ایک زمانہ (61-1660ء) میں امیر فقیراللہ کے تعلقات اورنگ زیب سے کشیدہ ہو گئے تھے۔ اس لیے امیر فقیراللہ نے خانہ نشینی اختیار کر لی تھی۔ اس بیکاری کے زمانے میں اسے کہیں سے (مان کتوہل) کا ایک نسخہ ہاتھ لگ گیا اوراس نے اپنے فنّی ذوق کی بنا پر اس کا ترجمہ کرنا شروع کیا تو کئی مقامات پر وہ تشنہ اورمبہم نظر آئی۔ لہٰذا اس نے مختلف کتابوں کی مدد سے اس میں مزید اضافے کیے۔ رسالہ سید منصور، نرتیہ اورنرتنی اور راگ پرکاش، شیخ محمد صالح سے مدد لی۔ راگ درپن دس ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں ان ہندو مسلم موسیقاروں کا ذکر کیا گیا ہے، جو فقیراللہ کے دورحیات میں گزرے تھے یا زندہ تھے''۔[12]

علی سردار جعفری نے مذکورہ مضمون میں جس مسیتا خان کا ذکر کیا ہے، اس کے متعلق مولانا نے 'غبارِ خاطر' میں تفصیلی معلومات فراہم کی ہیں۔ مسیتا خاں کے متعلق یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ وہ مولانا کے والد محترم خیرالدین کے دست مبارک پر بیعت تھا اوراس نے بیعت ہونے سے قبل کلکتہ میں طوائفوں کی معلّمی کا فریضہ انجام دیا تھا۔ اسے فنِ موسیقی میں اچھی استعداد حاصل تھی۔ اس نے دہلی اور جے پور کے استادوں سے فنِ موسیقی کی تعلیم حاصل کی تھی۔ اسی مسیتا خان سے مولانا نے فن موسیقی کی تعلیم حاصل کی تھی

اور ستار بجانا سیکھا تھا۔ 'غبارِ خاطر' میں اس کے موسیقی سکھانے کے ڈھنگ کو بھی مولانا نے بتایا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ''مسیتا خان روزانہ دو تین گھنٹے موسیقی کے علم و عمل میں مشغول رہتا تھا''۔ (ص 256)
مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی کو مخاطب کرتے ہوئے موسیقی سے اپنی دل چسپی، کتابوں کا شوق، کلکتہ کی ویلزلی اسٹریٹ میں کتب فروش کی ایک دکان اور وہاں پر موجود راگ درپن کا ذکر ایک خط میں کیا ہے۔ مولانا کی عمر اس وقت کم و بیش سترہ برس رہی ہوگی:

> ''شاید آپ کو معلوم نہیں کہ ایک زمانے میں مجھے فنِ موسیقی کے مطالعہ اور مشق کا بھی شوق رہ چکا ہے۔ اس کا اشتغال کئی سال تک جاری رہا تھا۔ ابتدا اس کی یوں ہوئی کہ 1905ء میں جب تعلیم سے فارغ ہو چکا تھا اور طلبہ کو پڑھانے میں مشغول تھا، تو کتابوں کا شوق مجھے اکثر ایک کتب فروش خدا بخش کے یہاں لے جایا کرتا تھا، جس نے ویلزلی اسٹریٹ میں مدرسہ کالج کے سامنے دکان لے رکھی تھی، اور زیادہ تر عربی اور فارسی کی قلمی کتابوں کی خرید و فروخت کا کاروبار کیا کرتا تھا۔ ایک دن اس نے فقیر اللہ سیف اللہ خان کی 'راگ درپن' کا ایک نہایت خوش خط اور مصوّر نسخہ مجھے دکھایا اور کہا کہ یہ کتاب فنِ موسیقی میں ہے۔ سیف خان عالمگیری عہد کا ایک امیر تھا اور ہندوستان کی موسیقی کے علم و عمل کا ماہر تھا۔ اس نے سنسکرت کی ایک کتاب کا فارسی ترجمہ کیا، جو راگ درپن کے نام سے مشہور ہوئی''۔ 13

اس سے آگے مولانا نے 'راگ درپن' کے ناقابل فہم اصطلاحات کا ذکر کیا ہے اور مدرسہ عالیہ کلکتہ کے پرنسپل مسٹر ڈینسن راس کا بھی تذکرہ کیا ہے، جو اس وقت وہاں پہنچ گئے تھے جب مولانا خدا بخش کی دکان پر راگ درپن کا دیباچہ پڑھ رہے تھے۔ ڈینسن راس فارسی زبان کے ماہر تھے اور ایرانی لہجے میں گفتگو کیا کرتے تھے۔ انھوں نے جب دیکھا کہ ایک کمسن لڑکا فارسی کی ایک قلمی کتاب کا بغور مطالعہ کر رہا ہے تو انھوں نے فارسی زبان میں مولانا سے پوچھا کہ یہ کس مصنف کی کتاب ہے؟ مولانا نے فارسی زبان میں جواب دیا کہ یہ کتاب سیف خان کی ہے اور موسیقی کے فن پر لکھی گئی ہے۔ ڈینسن نے مولانا سے اس کتاب کے ایک صفحہ کی طرف اشارہ کیا اور مولانا سے پوچھا کہ تم اس صفحے کا مطلب مجھے بتاؤ۔

(اس صفحے پر مبادیاتِ موسیقی کی بعض تقسیموں کا بیان تھا) مولانا نے اس عبارت کو پڑھا مگر اس کی وضاحت کرنے سے قاصر رہے اور پھر خاموشی اختیار کر لی اور کہا کہ اس کا مطلب فی الوقت نہیں بتا سکتا بغور مطالعہ کرنے کے بعد بتا سکوں گا۔ اس موقع پر مولانا کو موسیقی کے اسرار و رموز سے لاعلمی پر ندامت ہوئی اور پھر انھوں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ میں اس فن کے کسی ماہر سے فنی نزاکتوں کو ضرور سمجھنے کی کوشش کروں گا۔ مشکل یہ تھی کہ جس جگہ وہ رہا کرتے تھے آس پاس کوئی بھی اس فن کا ماہر نہیں تھا، لیکن ان کی نگاہِ رمز شناس، مسیتا خان پر مرکوز ہوئی۔ جس کا ذکر آ چکا ہے۔ راگ درپن کی تفہیم اور مسیتا خان سے موسیقی کے رموز و فن سیکھنے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے کہ:

> ''میں نے کتاب لے لی اور گھر آ کر اسے اول سے آخر تک پڑھ لیا، لیکن معلوم ہوا کہ جب تک موسیقی کی مصطلحات پر عبور نہ ہو اور کسی ماہرِ فن سے اس کے مبادیات سمجھ نہ لی جائیں، کتاب کا مطلب سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ خیال ہوا کہ کسی واقفِ کار سے مدد لینی چاہیے۔ لیکن مدد لی جائے تو کس سے لی جائے۔ خاندانی زندگی کے حالات ایسے تھے کہ اس کوچہ سے رسم و راہ رکھنے والوں کے ساتھ ملنا آسان نہ تھا۔ آخر خیال مسیتا خان کی طرف گیا۔ اس پیشہ کا یہی ایک آدمی تھا، جس کی ہمارے یہاں گزر تھی۔ اس سے اس معاملے کا ذکر کیا۔ پہلے تو اسے کچھ حیرانی سی ہوئی، لیکن پھر جب معاملہ پوری طرح سمجھ میں آ گیا تو بہت خوش ہوا کہ مرشد زادہ کی نظرِ توجہ اس کی طرف مبذول ہوئی ہے''۔14

مسیتا خان سے مولانا کی رسم و راہ بڑھی۔ لیکن مشکل یہ پیش آ رہی تھی کہ گھر میں جہاں ہدایہ اور مشکوٰۃ پڑھنے والوں کا مجمع رہتا تھا، وہاں موسیقی سیکھنے اور سا، رے، گا، ما، کی گنجائش کہاں تھی۔ مولانا نے ایک راز دار ڈھونڈ نکالا، جس کے گھر پر ہفتہ میں تین دن موسیقی کے لیے مخصوص کر لیے گئے اور پھر ہر روز سہ پہر کے وقت مولانا وہاں جانے لگے۔ وہاں دو تین گھنٹے تک موسیقی سیکھنے سکھانے کا عمل جاری رہتا تھا۔ اس کا ذکر بھی مولانا نے نہایت دل چسپ انداز میں یہاں کیا ہے۔ مسیتا خان کا موسیقی سکھانے کا روایتی انداز تھا، لیکن مولانا کو یہ طریقہ پسند نہیں تھا۔ انھوں نے اپنے طبع خاطر کو دخل دیتے ہوئے اس روایتی انداز میں کچھ تبدیلی پیدا کی۔ اس روایتی طریقے اور ستار سیکھنے کے عمل کے بارے میں وہ لکھتے ہیں:

> ''مسیتا خان نے تعلیم کا ایک ہی ڈھنگ رٹا ہوا تھا جو اس فن کے استادوں کا عام طریقہ ہوتا ہے؛ وہی اس نے یہاں بھی چلایا لیکن میں نے اسے روک دیا اور کوشش کی کہ اپنے طریقے پر معلومات مرتب کروں۔ موسیقی کے آلات میں زیادہ تر توجہ ستار پر ہوئی ہے اور بہت جلد اس سے انگلیاں آشنا ہو گئیں''۔15

مولانا نے یہاں اپنی افتادِ طبع کا ذکر کرتے ہوئے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ میں نے جس میدان میں قدم رکھا، اسے پوری طرح چھان کر چھوڑا، چاہے وہ ثواب کے کام ہوں یا گناہ کے، رندی کا مشغلہ ہو یا پارسائی کا، ہر میدان میں کامل بن کر نکلے۔

مولانا نے نہ صرف ستار بجانا سیکھا بلکہ انھوں نے موسیقی کی تاریخ بھی پڑھ ڈالی۔ انھوں نے یونان، یورپ، جرمن اور عرب ممالک کے علاوہ ہندوستانی قدیم وجدید اور عہدِ وسطیٰ کی موسیقی، موسیقی کے مختلف راگوں، سُروں، موسیقی کی باریکیوں، موسیقی کے اساتذہ کے متعلق نہایت معلوماتی اور مفید گفتگو کی ہے۔ 'غبارِ خاطر' میں یوں تو مجموعی طور پر 24 خطوط شامل ہیں، جو قلعۂ احمد نگر سے حبیب الرحمٰن خاں شروانی کو مخاطب کر کے لکھے گئے ہیں، لیکن اس مجموعے کا آخری 24واں خط جو 33 صفحات پر مشتمل ہے، اس میں دنیا بھر کی موسیقی کے رموز، آلاتِ موسیقی، موسیقاروں اور روایتِ موسیقی پر کھل کر اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ اسی خط سے ہمیں ان کی موسیقی شناسی اور موسیقی سے ان کی دل چسپی کا علم ہوتا ہے۔ 'غبارِ خاطر' کا خط نمبر 24 پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا کی موسیقی پر بڑی گہری نظر تھی۔ مولانا نے مسیتا خان کے علاوہ مرزا ہادی رسوا سے بھی لکھنؤ میں موسیقی کی تعلیم حاصل کی تھی، جس کا ذکر انھوں نے غبارِ خاطر میں کیا ہے۔ جب انھیں لکھنؤ میں کئی ماہ تک رہنے کا اتفاق ہوا تو انھوں نے اس موقع کا فائدہ اٹھاتے ہوئے رسوا سے موسیقی کے فن میں استفادہ کیا:

> ''اسی زمانے میں کچھ عرصہ بعد لکھنؤ جانے کا اتفاق ہوا۔ آپ بھولے نہ ہوں گے کہ سب سے پہلے آپ سے وہیں ملاقات ہوئی تھی۔ قلمی کتابوں کے تاجر عبدالحسین سے کلیاتِ صائب کا ایک نسخہ خریدا تھا۔ اسی قیام کے دوران میں مرزا محمد ہادی مرحوم سے شناسائی ہوئی۔ وہ موسیقی میں کافی دخل رکھتے تھے اور چوں کہ علم وفن کی راہوں سے آشنا تھے، اس لیے علمی طریقے پر اُسے سمجھتے اور

سمجھا سکتے تھے۔ مجھے ان سے اپنی معلومات کی تکمیل میں مدد ملی۔افسوس وہ بھی چل بسے:

پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ افسوس تم کو میر سے صحبت نہیں رہی''۔16؎

مولانا کی دل چسپی کے کئی میدان تھے،جن میں انھوں نے خوب محنت کی، ریاضت کی، اور اس میں کامیابی حاصل کی۔ زبان پر دسترس کا اندازہ 'غبارِ خاطر' کی تحریروں سے لگایا جاسکتا ہے۔ انشاپردازی کی مثالیں بھی اس کتاب میں جابجا دیکھی جاسکتی ہیں۔مولانا کی عربی، فارسی اوراردوشاعری پر گہری نظر کا اندازہ بھی اس کتاب میں موجود کم وبیش 700اشعار سے لگایا جاسکتا ہے، جو ان کی خداداد قوتِ حافظہ پر دلالت کرتے ہیں۔خطبات کی نظیران کی کتاب 'خطباتِ آزاد'اور تفسیر کے میدان میں ان کی ترجمان القرآن ہے۔صحافت میں الہلال اور البلاغ کی مثال نہیں ملتی۔علاوہ برایں ان کی دل چسپی کے دیگر متعدد موضوعات ہیں،لیکن ان تمام موضوعات میں موسیقی کو برتری اور اولیت حاصل ہے۔پروفیسر حکم چند نیّر کے مطابق:

''مولانا آزاد کوموسیقی سے فطری لگاؤ تھا اور یہ فن انھوں نے باقاعدگی سے حاصل کیا تھا۔ قیامِ لکھنؤ کے زمانے میں مرزا ہادی رسوا سے فن موسیقی میں استفادہ کیا تھا۔ستاراوربین سے خصوصی لگاؤ تھا۔ یہ حیرت کی بات نہیں ہے۔ مولاناشبلی اورعلامہ اقبال بھی موسیقی سے گہری رغبت رکھتے تھےاوراپنے مخصوص ومحدودحلقوں میں راگ ورنگ سے محظوظ ہوتے تھے۔'الہلال' میں مغل عہد کی تصویروں پرمولانا آزاد کے وضاحتی نوٹس سے مصوری سے ان کے شغف اور شعور کا اندازہ ہوتاہے۔غرض کہ مولانا آزادشعر وادب، خطابت، صحافت، موسیقی اورمصوری وغیرہ فنونِ لطیفہ کی بیش تر شاخوں میں عبور رکھتے تھے۔ان کا احساسِ جمال اور ذوقِ حُسن کافی بالیدہ تھا۔ان کی زندگی اورفن پر ہر جگہ حسن و جمال کی چھوٹ اور چھاپ ملتی ہے''۔17؎

حکم چند نیّر کے مضمون 'مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت ایک مطالعہ' سے ماخوذ اس اقتباس سے مولانا کی فنون لطیفہ سے رغبت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔دل چسپ بات یہ کہ مولانا نے فنون لطیفہ کی

مختلف شاخوں میں اپنی مہارت اور رغبت کے ثبوت فراہم کیے ہیں، بلکہ علمی انداز میں اور تحقیقی طور پر ان کے متعلق سیر حاصل بحث بھی ہے۔ یہی نہیں مولانا کی کوششیں یہ بھی رہیں کہ فنونِ لطیفہ کو فروغ دیا جائے جس کی مثال دہلی میں قائم آرٹ اینڈ کلچر کے ادارے ہیں، جو ان کی ذاتی دل چسپی کا نتیجہ ہیں۔ ان کی جمالیاتی حِس اور قوتِ مشاہدہ کا اندازہ ان کی مختلف تحریروں اور متعدد تقریروں سے لگایا جاسکتا ہے۔ یہاں سنگیت ناٹک اکیڈمی کے جلسۂ افتتاحیہ کا خطبہ، جو مولانا نے 28 / جنوری 1953ء کو دیا تھا، اس سے ماخوذ اقتباس پیش ہے، جس سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ فنونِ لطیفہ کے فروغ میں ان کی دل چسپی کس حد تک تھی۔ اس خطبہ کا عنوان ہی 'ہندوستان میں فنونِ لطیفہ کے فروغ کی ضرورت' ہے:

''عہدِ وسطیٰ میں ایرانی اور کلاسکی ہندوستانی موسیقی کے مختلف نمونوں سے جو موسیقی وجود میں آئی، اس میں ان دونوں کی نزاکت ونفاست موجود ہے۔ جب مسلمان ہندوستان میں وارد ہوئے تو ہندوستانی موسیقی ارتقائی منازل طے کر چکی تھی۔ اس لیے مسلمانوں کو ہندوستانی موسیقی کی امتیازی خصوصیات کو دریافت کرنے میں کوئی دقّت نہیں ہوئی۔ انھوں نے نہ صرف انہیں اپنا لیا بلکہ اس کے بعد ہندوستان میں ان دونوں کا الگ الگ ارتقا ہونے کے بجائے ان دونوں کے ملاپ سے جو موسیقی وجود میں آئی تھی، اس کو فروغ ملا اور یہاں تک کہ اپنی لطافت اور نزاکت میں اپنے اصلی سرچشموں سے سبقت لے گئی''۔ 18

مولانا کے خطبہ سے ماخوذ ان سطور کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ فنِ موسیقی، موسیقی کی تاریخ، روایت اور اس کے ارتقائی سفر پر ان کی گہری نظر تھی۔ ساتھ ہی یہ بھی علم ہوتا ہے کہ ہندوستانی موسیقی کی کلاسکی روایت اور قدیم موسیقی کے طرز واسلوب سے بھی وہ اچھی طرح واقف تھے۔ ایرانی موسیقی کو ہندوستانی موسیقی نے کس طرح اپنے اندر سمویا، اس کے متعلق بھی اس خطبے میں مولانا آگے فرماتے ہیں کہ:

''جذب کرنے کی کیفیت اور امتزاج ہندوستانی سازوں کے ارتقا میں بھی نظر آتا ہے۔ مختلف قسم کے تان پورے ایران میں مقبول تھے۔ ہندوستان نے انھیں اپنی ضرورت کے مطابق تبدیلیوں کے ساتھ اپنا لیا۔ ایک اور ایرانی ساز

’قانون‘ ہے، جسے آج کل کشمیری لوگ بجاتے ہیں۔ ہندوستان کی گنگا جمنی تہذیب کی مثالیں موسیقی سے بہتر اور کہیں نہیں ملتی ہیں۔تقریباً ایک ہزار سال سے زیادہ ہندو اور مسلمانوں کی متحدہ کوششوں نے موسیقی کو اس کمال پر پہنچا دیا کہ شاید ہی دنیا میں کوئی اس کے مقابل ہو۔رقص، موسیقی اور ڈرامے کی یہ قیمتی میراث ہے۔اس کو فروغ دینا اور اس میں اضافہ کرنا ہے۔اپنے لیے ہی نہیں، ہمیں اس لیے بھی کرنا ہے کہ یہ انسانیت کی میراث ہے۔ یہ بات آرٹ کے میدان سے زیادہ اور کہیں صادق نہیں آتی‘‘۔19

مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مولانا کو فنونِ لطیفہ خصوصاً موسیقی سے بے حد شغف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے فن موسیقی کے ماہرین کی صحبتوں سے استفادہ کیا۔ان سے مدد لی، ان سے مذاکرات کیے، موسیقی پر ان ماہرین کے فکر وخیال کو غور سے سنا اور اسی کا نتیجہ تھا کہ مولانا نے ’معارف النغمات‘ ،جیسی کتاب موسیقی کے موضوع پر لکھ ڈالی۔ 1908ء میں مولانا کو عراق، مصر اور شام جانے کا اتفاق ہوا۔وہاں انھوں نے عربی موسیقی سے شناسائی حاصل کی۔مصر میں عربی موسیقی کے ماہر شیخ احمد اسلام حجازی سے عربی موسیقی پر مذاکرات کیے۔علاوہ برایں مصری مغنّیہ طاہرہ سے مل کر عربی موسیقی کے کمالات وفن کے بارے میں معلومات حاصل کی۔مصری مغنّیہ طاہرہ کی موسیقی کے متعلق مولانا نے ’غبارِ خاطر‘ میں ذکر کیا ہے۔یہی نہیں بلکہ انھوں نے ہندوستان کے متعدد کلاسکی موسیقاروں سے قربت حاصل کرتے ہوئے اس فن کے اسرار ورموز جاننے کی کوشش کی۔ان تمام کوششوں کی وجہ سے ہی مولانا کو موسیقی کے متعلق اچھی خاصی معلومات حاصل ہوگئی۔یہی نہیں کہ انھیں صرف موسیقی کے بارے میں جاننے کا شوق تھا بلکہ انھیں موسیقی سے لطف اندوز ہونے میں بھی خاصی دل چسپی تھی۔انھوں نے شاعری اور موسیقی کو ایک ہی حقیقت کے دو پہلو قرار دیا ہے اور ان دونوں میں قدرِ مشترک ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے:

’’حقیقت یہ ہے کہ موسیقی اور شاعری ایک ہی حقیقت کے دو مختلف جلوے ہیں، اور ٹھیک ایک ہی طریقہ پر ظہور پذیر بھی ہوتے ہیں۔موسیقی کا مؤلف الحان کے اجزا کو وزن وتناسب کے ساتھ ترکیب دے دیتا ہے۔اسی طرح شاعر بھی

الفاظ و معانی کے اجزا کو حسنِ ترکیب کے ساتھ باہم جوڑ دیتا ہے۔

تُو حِنا بستی و من معنیِ رنگین بستم

جو حقائق شعر میں الفاظ و معانی کا جامہ پہن لیتے ہیں، وہی موسیقی میں اَلحان و اَیقاع کا بھیس اختیار کر لیتے ہیں۔نغمہ بھی ایک شعر ہے، لیکن اسے حرف و لفظ کا بھیس نہیں ملا، اس نے اپنی روحِ معنی کے لیے نواؤں کا بھیس تیار کر لیا:

وَالْاُذنُ تَعْشَقُ قَبْلَ الْعَینِ اَحْیَاَ نَا''۔20

'غبارِ خاطر' میں تو مولانا نے ایک جگہ یہاں تک لکھ دیا ہے کہ میری افتادِ طبع ایسی ہے کہ میں زندگی کی ضرورتوں میں ہر چیز کے بغیر خوش رہ سکتا ہوں لیکن موسیقی کے بغیر میری زندگی ادھوری ہے۔ حبیب الرحمٰن خان شروانی کو مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''میں آپ سے ایک بات کہوں! میں نے بارہا اپنی طبیعت کو ٹٹولا ہے۔ میں زندگی کی احتیاجوں میں سے ہر چیز کے بغیر خوش رہ سکتا ہوں، لیکن موسیقی کے بغیر نہیں رہ سکتا، آوازِ خوش میرے لیے زندگی کا سہارا، دماغی کاوشوں کا مداوا، اور جسم و دل کی ساری بیماریوں کا علاج ہے:

رُوے نکو معالجۂ عمرِ کوتہ ست　　　ایں نسخہ از بیاضِ مسیحا نوشتہ اند

مجھے اگر آپ زندگی کی رہی سہی راحتوں سے محروم کر دینا چاہتے ہیں تو صرف اس ایک چیز سے محروم کر دیجیے، آپ کا مقصد پورا ہو جائے گا۔ یہاں احمد نگر کے قید خانہ میں اگر کسی چیز کا فقدان مجھے ہر شام محسوس ہوتا ہے تو وہ ریڈیو سٹ کا فقدان ہے:

لذتِ معصیتِ عشق نہ پوچھ　　　خلد میں بھی یہ بَلا یاد آئی'' 21

مولانا آزاد نے اپنے ستار بجانے کے شغل اور رات کے سناٹے میں ستاروں کی چھاؤں کی منظر کشی جس انداز سے کی ہے وہ لاجواب ہے۔ یہاں مولانا کی انشا پردازی نقطۂ عروج پر دکھائی دیتی ہے۔ستار پر گیت چھیڑنے اور تاج کے پاس جا کر جمنا کی طرف رُخ کر کے بیٹھنے کے عمل کو جس خوبصورتی سے انھوں نے پیش کیا ہے، اس کی داد دی جانی چاہیے:

''جب رات کی پچھلی پہر شروع ہونے کو ہوتی تو چاند پردۂ شب ہٹا کر یکا یک جھانکنے لگتا۔ میں نے خاص طور پر کوشش کر کے ایسا انتظام کر رکھا تھا کہ رات کو ستار لے کر تاج چلا جاتا، اور اس کی چھت پر جمنا کے رُخ بیٹھ جاتا پھر جونہی چاندنی پھیلنے لگتی، ستار پر کوئی گیت چھیڑ دیتا اور اس میں محو ہو جاتا... رات کا سناٹا، ستاروں کی چھاؤں، ڈھلتی ہوئی چاندنی، اور اپریل کی بھیگی ہوئی رات چاروں طرف تاج کے منارے سر اٹھائے کھڑے تھے، بُرجیاں دم بخود بیٹھی تھیں۔ بیچ میں چاندنی سے ڈھلا ہوا مرمریں گنبد اپنی کرسی پر بے حس و حرکت متمکن تھا۔ نیچے جمنا کی روپہلی جدولیں بَل کھا کھا کر دوڑ رہی تھیں اور اوپر ستاروں کی ان گنت نگاہیں حیرت کے عالم میں تک رہی تھیں۔ نور و ظلمت کی اس ملی جلی فضا میں اچانک پردہ ہائے ستار سے نالہ ہائے بے حرف اٹھتے، اور ہوا کی لہروں پر بے روک تیرنے لگتے۔ آسمان سے تارے جھڑ رہے تھے اور میری انگلی کے زخموں سے نغمے:

زخمہ برتارِ رگِ جاں میزنم　　　کس چہ داندتا چہ دستاں میزنم'' 22؎

مولانا ابوالکلام آزاد نے حضرت امیر خسرو، جونپور کا شرقی خاندان اور موسیقی سے اس کی دل چسپی کے علاوہ مغلیہ عہد کی موسیقی پر تفصیل سے اظہارِ خیال کیا ہے۔ اس عہد میں موسیقی کے موضوع پر لکھی گئیں کتابوں اور مشہور موسیقاروں کے علاوہ متعدد آلات موسیقی کے بارے میں مفصل طور پر لکھا ہے۔ یہ ان کی اس فن سے دل چسپی کا بیّن ثبوت ہے کہ انھوں نے محض ایک خط میں موسیقی کی پوری تاریخ لکھ ڈالی ہے، جو صرف 33 صفحات پر مشتمل ہے۔ موسیقی کے بیان میں بھی ان کی انشا پردازی کی بہترین مثالیں ملتی ہیں۔ جس انداز سے انھوں نے موسیقی پر اظہار خیال کیا ہے، اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ مولانا نے نہ صرف اس فن کی تاریخ پڑھی تھی، بلکہ فن کو برتا بھی تھا اور فن کاروں کی صحبتیں بھی حاصل کی تھیں۔ ان کے طرز اور اسلوب میں ایک خاص قسم کی جدت اور کشش پائی جاتی ہے، جو ان سے ہی شروع ہوتی ہے اور انہی پر ختم بھی ہو جاتی ہے۔ خطوط میں متعدد علمی موضوعات اور فنونِ لطیفہ کی مختلف جہتوں پر گفتگو اور اس میں بھی انشا پردازی اور افسانوی رنگ پیدا کرنا، مولانا کا ہی کمال تھا۔ اس کا اندازہ مذکورہ

اقتباس سے لگایا جا سکتا ہے، جس میں انھوں نے اپنے ستار بجانے کا ذکر کیا ہے۔ عبدالمغنی نے مولانا کی انشا پردازی اور خطوط میں ان کے منفرد اسلوب کے حوالے سے جو رائے قائم کی ہے، وہ بالکل درست معلوم ہوتی ہے:

> ''ابوالکلام کے بہترین خطوط اردو ادب کے بہترین انشائیے ہیں۔ ہیئت خطوط کی ہے، مگر اسلوب یہاں تک کہ موضوع اور اسی مناسبت سے اثر بھی انشائیوں کا ہے۔ صنفی لحاظ سے یہ کوئی نقص بھی نہیں، بلکہ خالص فنی اعتبار سے کمال کا نشان ہے۔ بہر حال ہے یہ گل افشانیِ گفتار، لیکن یہ گل افشانیِ گفتار محض سلیقۂ سخن کی مرہون منت نہیں، اس کے پیچھے ایک بھر پور شخصیت ہے... اس کا شعور تخلیقی ہے۔ وہ ایک فن کار کی طرح اپنے ذوق وشوق کے اظہار کا جذبۂ بے اختیار رکھتا ہے۔ چنان چہ عملی زندگی کی سرگرمیوں سے چند لمحے چرا کر وہ اپنے دل کا غبار نکال لیتا ہے اور تھوڑی دیر کے لیے کاروانِ خیال کا رہ سپار ہو جاتا ہے''۔[23]

آزاد نے فنونِ لطیفہ خصوصاً موسیقی اور مصوری پر خصوصی توجہ دی۔ 'غبارِ خاطر' میں اس حوالے سے بہت سے شواہد موجود ہیں۔ انھوں نے ہندوستانی موسیقی کی تاریخ، راگوں، سُروں اور آلاتِ موسیقی کا خصوصی ذکر کیا ہے اور سب سے پہلے جس شخص کا نام آتا ہو ہے وہ ہے امیر خسرو کا۔

حضرت امیر خسرو نے اپنی اختراعی کوششوں سے موسیقی میں بیش بہا اضافے کیے۔ قدیم و جدید اور ایران و ہند کی موسیقی کے امتزاج سے ایک نئی جہت پیدا کی جس نے ہندوستانی موسیقی میں نہایت مقبولیت حاصل کی۔ مولانا ابوالکلام آزاد امیر خسرو کے کمالاتِ موسیقی کا ذکر کرتے ہوئے 'غبارِ خاطر' میں لکھتے ہیں:

> ''اب ہندوستان کے علوم وفنون مسلمانوں کے لیے غیر ملکی نہیں رہے تھے، بلکہ خود ان کے گھر کی دولت بن گئے تھے۔ اس لیے ممکن نہ تھا کہ ہندوستانی موسیقی کے علم و ذوق سے وہ تغافل برتتے۔ چنان چہ ساتویں صدی میں امیر خسرو جیسے مجتہدِ فن کا پیدا ہونا اس حقیقتِ حال کا واضح ثبوت ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اب ہندوستانی موسیقی ہندوستانی مسلمانوں کی موسیقی بن چکی تھی، اور فارسی موسیقی غیر ملکی

موسیقی سمجھی جانے لگی تھی۔ سازگری، ایمنؔ اور خیالؔ تو امیر خسرو کی ایسی مجتہدانہ اختراعات ہیں کہ جب تک ہندوستانیوں کی آواز میں رس اور تار کے زخموں میں نغمہ ہے، دنیاان کا نام نہیں بھول سکتی۔ مثنوی 'قران السعدین' میں خود کہتے ہیں:

زمزمۂ ''سازگری'' در ''عراق''

کردہ بگلبانگِ عراق اتفاق

قول، ترانہ، سوہلہ تو گانے کی ایسی عام چیزیں بن گئی ہیں کہ ہر گویّے کی زبان پر ہیں، حال آنکہ یہ سب اسی عہد کی اختراعات ہیں۔ کلاسیکل موسیقی ان سے آشنا نہ تھی''۔24ے

مولانا ابوالکلام آزاد کے مطابق سازگری، ایمن اور خیال امیر خسرو کی اختراعات ہیں۔قول، ترانہ، سوہلہ بھی امیر خسرو سے منسوب ہیں۔ مولانا نے خسرو کو مجتہدِ فن قرار دیا ہے۔ یہاں یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ہندوستانی موسیقی نے ایرانی موسیقی سے کسب فیض ضرور کیا لیکن اسے ہندوستانی موسیقی میں اس طرح ڈھال لیا گیا کہ وہ بھی یہاں کا حصہ بن گئی۔ ستار کی ایجاد کو بھی خسرو سے منسوب کیا جاتا ہے، حالاں کہ بعض ماہرین اس سے انکار کرتے ہیں، لیکن وہ اب تک یہ بھی ثابت نہیں کر سکے ہیں کہ کس نے ستار کا ایجاد کیا۔

خسرو شناسی کے حوالے سے اپنی شناخت رکھنے والے ڈاکٹر وحید مرزا قول اور ترانہ کو امیر خسرو کی ایجاد قرار دیتے ہیں۔ چنان چہ وہ اس سلسلے میں رقم طراز ہیں:

''راگ درپن میں کچھ تفصیل خسرو کی ایجادوں کی دی گئی ہے، جسے شبلی نے بیانِ خسرو میں نقل کر دیا ہے۔ اسی تفصیل کو میں یہاں درج کرتا ہوں۔ اگر چہ راگ درپن کے بیان کی صحت کے متعلق کوئی رائے قائم کرنا مشکل ہے، لیکن یہ ضرور ہے کہ بعض چیزیں مثلاً قول، ترانہ وغیرہ غالباً خسرو کی طرف صحیح طور پر منسوب کی جاتی ہیں، جس کا بڑا ثبوت یہ ہے کہ اب تک بھی قوال عام طور پر خسرو کو اپنا استاد مانتے ہیں اور ان کی خاص طور پر عزت وتکریم کرتے ہیں''۔25ے

جون پور کا شرقی خاندان اور موسیقی:

حضرت امیر خسرو کے بعد فنِ موسیقی میں جس خاندان کا اہم ترین کردار رہا ہے، وہ ہے جونپور کا شرقی خاندان۔ یہ شاہی خاندان ہندوستان میں موسیقی کی سرپرستی کے لیے شہرت رکھتا ہے۔ اسی عہد میں خیال کو عام طور پر شہرت حاصل ہوئی۔ خلجی خاندان کا بانی جلال الدین فیروز شاہ تھا۔ یہ خاندان 1290ء سے 1320ء تک حکمراں رہا۔ تغلق خاندان کا بانی غیاث الدین تغلق تھا۔ اس کا زمانہ 1320ء سے 1413ء تک شمار کیا جاتا ہے۔ ان دونوں خاندانوں نے فن موسیقی کی سرپرستی میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ امیر خسرو بھی اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں، جنھوں نے سات بادشاہوں کا دور دیکھا تھا۔ ان دونوں سلاطین نے علم وفن کی جو سرپرستی کی، اس کی مثالیں تاریخ میں موجود ہیں۔ ان سلاطین کے علاوہ ٹھیک انہی کے دور کے آس پاس یعنی غیاث الدین تغلق کے آخری دور سے چند سال قبل جونپور کے شرقی خاندان کی حکمرانی کا آغاز خواجہ جہان کے ہاتھوں 1394ء میں ہوا اور 1477ء میں اس کا خاتمہ اس وقت ہوا، جب حکومتِ دہلی نے اس پر قبضہ جمالیا۔ سلطان حسین شرقی جونپور کے شرقی خاندان کا آخری بادشاہ اور فن موسیقی کا ایسا ماہر تھا کہ کسی گویّے کو خاطر میں نہ لاتا تھا۔ سلطان حسین شرقی کو 12 راگنیوں کا موجد قرار دیا جاتا ہے۔ ان راگنیوں میں گورسیام، ملار سیام اور بھوپال سیام وغیرہ مشہور ہیں۔ چار توڑیاں اور ایک اساوری بھی اس نے ایجاد کی تھی جو جونپور توڑی اور جونپور اساوری کے نام سے تاریخ میں درج ہیں۔ سلطان حسین شرقی کو راگنیوں کے علاوہ خیال کا بھی موجد قرار دیا جاتا ہے۔ چنان چہ امتیاز علی عرشی اپنے مضمون 'ہندوستان کے چند مشہور موسیقار' میں تحریر کرتے ہیں:

> ''سلطان حسین شرقی نے چار توڑیاں اور ایک اساوری کی ایجاد کی تھی۔ جو جونپوری توڑی اور جونپوری اساوری کے نام سے مشہور ہیں۔ بعض کے نزدیک خیال بھی اسی کی اختراع ہے۔ چنان چہ واجد علی شاہ اسے دُھرپد کی جگہ خیال ہی کا نائک مانتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس نے بہت سے خیال لکھے ہیں۔ اس نے 19 سال حکومت کی۔ 4 برس معزول رہا اور 1499ء میں مر گیا''۔ 26؎

مولانا آزاد موسیقی کے بارے میں گہرا درک رکھتے تھے، لیکن ادبی مؤرخین اور محققین نے اس پہلو پر تفصیل سے اظہارِ خیال نہیں کیا ہے۔ وہ موسیقی کی باریکیوں سے واقف تھے۔ عرب و ہند اور ایران

کی موسیقی پر نہایت مؤثر بحث غبارِ خاطر کے مکتوب نمبر 24 میں ملتی ہے۔امیر خسرو کی ایجادات اور صوفیوں کی موسیقی کی سر پرستی پر ان کا یہ خط بھر پور روشنی ڈالتا ہے۔اس خط میں جونپور کے شرقی خاندان کا موسیقی کی سر پرستی اور خود سلطان حسین شرقی کی موسیقی پر مہارت کا ذکر بھی ان کے اس مکتوب میں ملتا ہے:

''غالباً مسلمان بادشاہوں سے بھی پہلے مسلمان صوفیوں نے اس کی (موسیقی کی) سر پرستی شروع کر دی تھی۔ ملتان، ایودھن، گوراور دہلی کی خانقاہوں میں وقت کے بڑے بڑے باکمال حاضر ہوتے تھےاور برکت وقبولیت کے لیے اپنا اپنا جوہرِ کمال پیش کرتے تھے۔ جہاں تک سلاطینِ ہند کا تعلق ہے، خلجی اور تغلق کے درباروں میں ہندوستانی موسیقی کی مقبولیت اور قدردانیوں کے واقعات تاریخ میں موجود ہیں؛لیکن جس شاہی خاندان نے ہندوستانی موسیقی سے بحثیت ایک فن کے خاص اعتنا کیا، وہ غالباً جونپور کا شرقی خاندان تھا۔ چنان چہ اسی عہد میں خیال عام طور پر مقبول ہوااور دُھرپد کی جگہ اس سے اہلِ فن اعتنا کرنے لگے۔اسی عہد کے لگ بھگ دکن کے بہمنی اور نظام شاہی خاندانوں کا اور پھر بیجاپوری بادشاہوں کا شوق نمایاں ہوتا ہے۔ چوں کہ اس زمانے میں دکن اور مالوا کی سرزمین موسیقی کے علم وعمل کا تخت گاہ بن گئی تھی، اس لیے یہ قدرتی بات تھی کہ مسلمان بادشاہوں کی سر پرستی اسے حاصل ہوجاتی۔ ابراہیم عادل شاہ تو بقول ظہوری کے اِس اقلیم گاہ کا جگت گورو تھااور اس کے شوقِ موسیقی نے بیجاپور کے گھر گھر میں وجد وسماع روشن کر دیا تھا۔ظہوری اس کی مدح میں کیا خوب کہہ گیا ہے:

مروّت کردہ شبہا برتو سیرِ بام و در لازم
نمی باشد چراغے خانہ ہاے بے نوایاں را'' 27ے

جونپور کے شرقی خاندان کو وہ شہرت حاصل نہ ہوسکی، جو امیر خسرو اور دیگر ماہرینِ موسیقی کو حاصل ہوئی۔ حالاں کہ اس خاندان کا موسیقی کے فروغ میں اہم رول رہا ہے۔ دھرپد اور خیال کے اختراع کے علاوہ مختلف راگ، راگنیوں کی ایجادات میں بھی اس خاندان کا اہم حصہ ہے۔ عبدالمجید

سالک نے سلطان حسین شرقی کی موسیقی میں مہارت کے حوالے سے جو معلومات فراہم کی ہیں، اسے ملاحظہ کیجیے:

''امیر خسرو کے بعد ہندوستانی موسیقی کا بہت بڑا ماہر اور بہت بڑا محسن جونپور کا سلطان حسین شرقی تھا۔جس نے موسیقی میں گراں قدر اضافے کیے اور مختلف راگ راگنیوں کے تال میل سے نئے نئے راگ اور راگنیاں اختراع کیں۔ مثلاً کانڑے کے دو قسمیں سلطان حسین شرقی نے ایجاد کیں۔کلیان کی مشہور شاخ شام کلیان کی کوئی دس قسمیں سلطان ممدوح نے قائم کیں۔یعنی شام کلیان کو مختلف راگوں کے ساتھ ملا ملا کر گورشام، بھوپال شام، گنبھیر شام، پوربی شام، بسنت شام وغیرہ پیدا کیں۔حجاز کے ساتھ یمن ملا کر ایک اور راگ بنایا۔ ٹوڈی کے ساتھ دوسرے راگوں کو ملا کر کوئی چودہ قسمیں ایجاد کیں۔مثلاً ٹوڈی جونپوری، ٹوڈی رسُولی وغیرہ۔اسی طرح شدُھ بھیرویں بھی سلطان حسین ہی کی ایجاد ہے۔اس نے دھرپد کی جگہ خیال کو رواج دیا''۔28ے

امیر خسرو کی موسیقی اور اس فن میں ان کی ایجادات واختراعات اور جونپور کے شرقی خاندان کی موسیقی میں مہارت کا ذکر کرنے کے بعد مولانا نے 'غبارِ خاطر' میں صوفیہ کی موسیقی کی سرپرستی کا تذکرہ کیا ہے۔ ملتان، ایودھن، گور، اور دہلی کی خانقاہوں میں بڑے بڑے باکمالوں کے حاضر ہونے کی بھی تفصیل لکھی ہے۔انھوں نے خلجی اور تغلق خاندانوں کی سرپرستی اور ان کے درباروں میں موسیقی کی پذیرائی کی ستائش کی ہے۔اکبر کے عہد میں، موسیقاروں کی جس طرح قدردانی اور حوصلہ افزائی کی گئی، اس کا ذکر انھوں نے ابوالفضل کے حوالے سے کیا ہے۔ابوالفضل نے 'آئین اکبری' میں ان تمام کمالانِ فن کا ذکر کیا ہے، جو فتح پور اور آگرہ میں موجود تھے۔ یہاں مولانا نے جہانگیر کی توزک اور اس کی موسیقی، مصوری، اور شاعری کی سرپرستی کی بات کی ہے۔

مغلوں کی سرپرستی نے ہندوستانی موسیقی کے فروغ میں قابل قدر حصہ داری نبھائی۔اس دور میں متعدد راگ اور راگنیوں کی ایجاد عمل میں آئی۔ ایرانی اور ہندوستانی راگوں کے امتزاج سے جو نئے راگ وجود میں آئے وہ بھی کمال کے تھے۔کہا جاتا ہے کہ اکبر کے عہد میں دیپک راگ کو گانے پر روک

لگا دی گئی، اس کا ذکر 'ہندوستانی موسیقی' نامی کتاب میں ایم۔ایف اسلام نے کیا ہے۔انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''دیپک راگ اسی زمانے میں موقوف ہوئی۔اس سے اکثر آگ لگ جاتی تھی''۔(ص 85) اس کتاب میں تان سین کے استاد کے حوالے سے ایک واقعہ لکھا ہوا ہے جس میں تان سین سے بہتر گانے والے کا ذکر ہے۔ایم۔ایف اسلام لکھتے ہیں:

''دربار اکبری میں تان سین مشہور گانے والا گوالیار کا رہنے والا اس فن کا ماہر تھا۔اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ 995 راگوں پر اس کو قدرت تھی۔اکبر نے ایک بار اس سے پوچھا کہ تم سے بہتر گانے والا کوئی شخص ہے؟ اس نے جواب دیا کہ ہاں۔اکبر نے اس کو طلب کیے جانے کا حکم دیا۔تان سین نے عرض کیا کہ وہ بلانے سے نہیں آئے گا۔اکبر خود موسیقی کے شوق میں بہ تبدیل لباس اس کے پاس گیا اور اس کا گانا سنا''۔29

جہانگیر کے عہد میں آگرہ علم وفن کا مرکز تھا۔چوں کہ اکبر نے اسے گہوارۂ علم وفن بنادیا تھا اور یہ گہوارۂ علم وادب جہانگیر کو وراثت میں حاصل ہوا۔بڑے بڑے علما اور فن کار اپنے فن کا مظاہرہ کررہے تھے۔بہت سے وہ فن کار بھی جہانگیر کے دربار سے وابستہ ہوگئے تھے، جو پہلے اکبر کے دربار کا حصہ تھے۔جہانگیر نے اپنی توزک میں اس بات کا ذکر کیا ہے کہ باشندگانِ آگرہ علوم وفنون کی تحصیل میں بہت محنت کرتے ہیں اور ہر مذہب ومسلک کے معلمین واستادان اورفن کار اس شہر میں آباد ہوچکے ہیں۔مولانا آزاد، جہانگیر کی فن شناسی اور علم وہنر پروری کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''جہانگیر شاعری، مصوری اور موسیقی تینوں کا دلدادہ اور اعلیٰ درجہ کا کمال شناس تھا۔اس کے دربار میں جس درجہ کے شاعر، مصور اور گویّے جمع ہوگئے تھے، پھر ہندوستان کی تاریخ میں جمع ہونے والے نہ تھے۔اس کے دربار کے ایک مصور نے الیزبیتھ (ملکہ الیزبیتھ اول، انگلستان کی مشہور حکمران، تخت نشینی 17/نومبر 1558) کے سفیر کو اپنا حال دکھا کر حیران کردیا تھا۔اس کے شاعرانہ ذوق کے لیے اس کا ایک شعر کفایت کرتا ہے۔

از من متاب رُخ کہ نَیم بے تو یک نفس
یک دل شکستنِ تو بصد خوں برابرست

اسی عہد میں یہ بات ہوئی کہ موسیقی کا فن بھی فنونِ دانشمندی میں داخل ہو گیا اور اس کی تحصیل کے بغیر تحصیلِ علم اور تکمیلِ تہذیب کا معاملہ ناقص سمجھا جانے لگا۔ امرا اور شرفا کی اولاد کی تعلیم و تربیت کے لیے جس طرح تمام فنونِ مدارس کی تحصیل کا اہتمام کیا جاتا تھا، اسی طرح موسیقی کی تحصیل کا بھی اہتمام کیا جاتا۔ ملک کے ہر حصے سے باکمالانِ فن کی مانگ آتی تھی، اور دہلی، آگرہ، لاہور اور احمد آباد کے گویّے بڑی بڑی تنخواہوں پر امرا اور شرفا کے گھروں میں ملازم رکھے جاتے تھے۔ جو نوجوان تکمیلِ علم کے لیے بڑے شہروں میں آتے، وہ وہاں کے عالموں اور مدرّسوں کے ساتھ وہاں کے باکمالان موسیقی کو بھی ڈھونڈتے اور پھر ان کے حلقۂ تعلیم میں زانوے تحصیل تہہ کرتے۔ دکن میں احمد نگر، بیجا پور، اور برہان پور کے اہلِ فن مشہور تھے؛ دوآبہ میں دہلی اور آگرہ کے؛ اور پنجاب میں لاہور، سیالکوٹ اور جھنگ کے۔ اس عہد میں ایران او رتوران سے جو افاضل و اشراف آتے، وہ ہندوستانی موسیقی کے فہم و مناسبت کی ضرورت فوراً محسوس کر لیتے تھے اور چند سال بھی گزرنے نہیں پاتے کہ اس کے مقام شناس بن جاتے تھے۔ محمد قاسم فرشتہ، صاحبِ تاریخ کا باپ مازندران سے آ کر احمد نگر میں مقیم ہوا تھا اور فرشتہ کی ولادت مازندران کی تھی؛ لیکن اسے ہندوستانی موسیقی سے اس قدر شغف ہوا کہ اس موضوع پر ایک پوری کتاب تصنیف کر دی، یہ کتاب میرے کتب خانہ میں موجود ہے۔ علاء الملک تونی جو جلوسِ شاہجہانی کے ساتویں سال ہندوستان آیا اور فاضل خان کے خطاب سے مخاطب ہوا اور پھر اورنگ زیب کے عہد میں عہدۂ وزارت پر فائز ہوا۔ ہندوستانی موسیقی کا ایسا ماہر سمجھا جاتا تھا کہ وقت کے اساتذہ اس سے استفاضہ کرتے تھے''۔30

ملاّ علاء الملک تونی مخاطب بہ فاضل خان ایران میں پیدا ہوئے اور عہدِ شاہجہانی میں

ہندوستان آئے۔علوم طبیعی و ریاضی میں یکتائے روزگار تھے اور نجوم اور ہیئت میں انھیں خاص مہارت حاصل تھی۔24؍جون 1663ءکولگ بھگ 70 سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا۔وہ انتقال سے صرف 17 روز قبل عہدۂ وزارت پر فائز ہوئے تھے۔'مآثر الامرا' جلد سوم صفحہ 524 سے صفحہ 530 تک تونی کے بارے میں تفصیلات دیکھی جاسکتی ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے لکھا ہے کہ جہانگیر کا عہد ایسا تھا جس میں دیگر علوم کے ساتھ ساتھ موسیقی بھی فنون دانش مندی میں شامل ہوگئی تھی۔یہ بڑی بات مولانا نے یہاں لکھی ہے،ورنہ موسیقی کو اس سے قبل صرف تفریح طبع کا ایک حصہ تصور کیا جاتا تھا۔اس عہد میں امرا اور شرفا کی اولاد کے لیے تحصیل موسیقی بھی لازمی تصور کیا جاتا تھا۔مولانا ابوالکلام آزاد نے اسی مکتوب نمبر 24 میں آگے چل کر جہانگیر کی بیوی کے حوالے سے لکھا ہے کہ جب اس کی بیوی مان متی (خرم کی ماں) جہانگیر کے محل میں آئی تو وہاں کا نقشہ ہی بدل گیا اور ہر طرف موسیقی کا شہرہ ہونے لگا:

> ''اب اس وقت حافظہ کی گرہیں کھلنے لگی ہیں،تو بے شمار واقعات سامنے آرہے ہیں۔شہزادہ خرم کی ماں،مان متی جو راجہ اودے سنگھ کی بیٹی تھی،جب جہانگیر کے محل میں آئی،تو اس کے گانے کا محل میں شہرہ ہوا۔جہانگیر چوں کہ خود ماہرِ فن تھا،اس لیے اُس نے امتحان لیا اور جب دیکھا کہ امتحان میں پوری اُتری تو بہت خوش ہوا،اور خوش آواز خواصوں کا ایک حلقہ اُس کے سپرد کردیا کہ اپنی تعلیم و تربیت سے انھیں تیار کرے۔خود خرّم یعنی شاہجہان کے ذوق و مناسبتِ فن کا یہ حال تھا کہ تان سین کا جانشین لال خان اس کا نام لے کر کان پکڑتا تھا۔دُھرپد میں شاہجہان کے رُسوخِ ذوق کو مؤرخوں نے خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔نظام الملک آصف جاہ کے لڑکے ناصر جنگ شہید کو موسیقی کے شوق نے سنسکرت زبان کی تحصیل کا شوق دلایا،تاکہ کلاسیکل موسیقی کی قدیم کتابوں کا براہِ راست مطالعہ کرسکے۔اس کے حالات میں صاحب شہادت نامہ لکھتے ہیں کہ زبانِ سنسکرت سے واقف اور موسیقی اور سنگیت میں ماہر تھا۔اس عہد میں ایک ایک امیر کی فیّاضیاں ترقیِ فن کے لیے شاہانہ فیاضیوں سے کم نہیں ہوتی تھیں۔شیخ

سلیم چشتی کا پوتا اسلام خان جب جہانگیر کے عہد میں بنگال کا صوبیدار رہا تو اس کی سرکار میں اسّی ہزار روپیہ ماہوار راگ اور رقص کے طائفوں پر خرچ کیا جاتا تھا۔صاحبِ مآثر الامرا لکھتے ہیں کہ اُس کے دسترخوان پر ایک ہزار لنگریاں کمال تکلف واہتمام سے دونوں وقت چُنی جاتی تھیں،مگر خود اس کا یہ حال تھا کہ جوار کی روٹی اور ساٹھی کا خشکہ ساگ کے ساتھ کھاتا اور کسی دوسرے کھانے میں ہاتھ نہ ڈالتا۔ یہ بھی لکھا ہے کہ وہ عمر بھر جامۂ خاصہ کے نیچے گاڑھے کا کُرتا پہنتا رہا اور پگڑی کے نیچے بھی گاڑھے کی طاقیہ اوڑھتا''۔31

یہاں جس لال خان کا ذکر آیا ہے اس کے متعلق حواشیِ 'غبارِ خاطر' میں مالک رام نے لکھا ہے کہ وہ نہ صرف تان سین کا جانشین ، بلکہ اس کا داماد بھی تھا۔ 'گُن سمُدر' (بحرِ فصاحت) اس کا لقب یا خطاب تھا۔دُھرپد کا ماہر تھا۔

جہانگیر کے درباری موسیقاروں میں جہانگیر داد، پرویز داد، چتر خان، ہمایوں داد، مکھو حمزہ وغیرہ شامل تھے۔اس عہد میں موسیقی کے ساتھ ساتھ مصوری کو سب سے زیادہ فروغ حاصل ہوا۔

شاہ جہاں کا نام آتے ہی آگرے کے تاج محل کا نقشہ آنکھوں کے سامنے گھومنے لگتا ہے۔شاہ جہاں کو تخت طاؤس کے لیے بھی یاد کیا جاتا ہے۔تخت طاؤس ہیروں سے جڑا ہوا سنہری تخت تھا، جسے شاہ جہاں استعمال کرتا تھا اور جسے بعد میں لوٹ کر ایران لے جایا گیا۔شاہ جہاں اپنے والد کی وفات کے بعد 1628ء میں تخت نشیں ہوا۔تخت نشینی کے بعد اسے مختلف بغاوتوں کا سامنا کرنا پڑا لیکن رفتہ رفتہ حالات استوار ہوے اور اور اس کی توجہ فنون لطیفہ کی ترویج واشاعت پر مبذول ہوئی ۔وہ فنِ عمارت سازی کو فروغ دینے کے لیے جانا جاتا ہے۔ ہندوستان کی مختلف شاہ کار تاریخی عمارتیں اس سے منسوب ہیں۔ شاہجہاں کے زمانے میں دیگر علوم وفنون کے ساتھ موسیقی کو بھی سرپرستی حاصل ہوئی۔فنِ موسیقی میں اسے بھی دل چسپی تھی۔اس کے عہد میں جگن ناتھ (کوی راج) وارنگ خان اور لال خان نہایت نامور موسیقار تھے۔لال خان،تان سین کے فرزند، بلاس خان کا داماد تھا اور اس کو شاہ جہاں نے 'گُن سمُدر' کا خطاب دیا تھا،جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔شاہ جہاں خود بھی گالیتا تھا،لیکن اس کے اندر وہ بات نہ تھی جو اس عہد کے موسیقاروں میں تھی ۔ رام داس اور مہاپاتر اُس کے ماہر ترین سازندے تھے۔'مسلم ثقافت

ہندوستان میں‘ (مصنف عبدالمجید سالک) کے مطابق ’’اس نے ایک دفعہ جگن ناتھ اور لال خان کو چاندی میں تلوا کر وہ چاندی ان کو عطا کردی تھی‘‘ ۔32

اکبری، جہانگیری، شاہجہانی اور عالمگیری دور سے وابستہ علما اور ماہرینِ موسیقی ونکتہ دانانِ فنِ موسیقی کی ایک بڑی جماعت تھی ۔ یہ فن کار گویّے تو نہیں تھے لیکن ماہرین موسیقی ضرور تھے۔ان میں چند نام نہایت اہمیت کے حامل ہیں، مثلاً ملا مبارک ، ملا عبدالقادر بدایونی، علامہ سعد اللہ شاہجہانی، ملا عبدالسلام لاہوری، شیخ معالی خان، ملا طاہر پٹنی ،عبدالوہاب گجراتی ، ملا شفیعاے یزدی، ملا عبدالحکیم سیالکوٹی اور شیخ علاء الدین وغیرہ ماہرینِ موسیقی میں شمار کیے جاتے ہیں، حالاں کہ ان کی علمی فضیلت کی وجوہ دوسری ہیں تاہم یہ وہ ماہرین ہیں جنھیں کسی نہ کسی طرح موسیقی سے لگاؤ تھا یا اس فن سے شغف رکھتے تھے۔ ملا عبدالقادر بدایونی 1540ء میں بدایوں میں پیدا ہوئے ۔ان کے نامور اساتذہ میں ملا مبارک ناگوری (والد فیضی وابوالفضل) کا نام سرفہرست ہے۔ ملاّ مبارک، جلال خان قورچی کی سفارش پر اکبر کے دربار میں پہنچے۔ یہاں تالیف وترجمہ کا کام ان کے سپرد ہوا۔ راماین، مہابھارت، اتھروویداور متعدد دیگر سنسکرت کی کتابوں کے ترجمے میں وہ شامل رہے۔ان کی مشہور کتاب ’منتخب التواریخ‘ ہے، جو تین جلدوں پر مشتمل ہے، جسے تاریخِ بدایونی کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔اس تاریخی کتاب میں اسلامی عہد کے ہندوستان کے حالات ابتدا سے اکبر کے زمانے تک قلم بند کیے گئے ہیں۔ ملا مبارک ناگوری وہی عالم اور نابغہ ہیں جن کے سامنے ’’اکبر نے تان سین کا گانا سنایا تو صرف اتنی داد ملی کہ... ’’ہاں گالیتا ہے‘‘۔ (غبارِ خاطر،ص 271) ملا مبارک ناگوری فنِ موسیقی کے ماہر اور نکتہ شناس تھے ۔ علامہ سعد اللہ خان چنیوٹ پنجاب، پاکستان کے رہنے والے تھے۔ایسے صاحبِ کمال تھے کہ شاہ جہاں کے وزیرِ اعلیٰ اور معتمد خاص رہے۔ہفت ہزاری ہفت ہزار سوار کا منصب جلیلہ پایا۔ موسیقی کے نکتہ سنج اور ناقد تھے۔ مفتی عبدالسلام لاہوری کو متعدد علوم میں مہارتِ کاملہ تھی۔ تمام عمر تدریس میں گزری۔ تصنیف میں دل چسپی نہیں تھی۔ صرف تفسیرِ بیضاوی پر انھوں نے حاشیہ لکھا تھا۔ وہ بھی موسیقی کے رمز شناس تھے۔ شیخ معالی خان، قاضی عبدالوہاب کے چھوٹے بیٹے عبدالحق کے فرزند تھے۔ ’مآثر الامراء‘ میں ان کے متعلق یہ عبارت ملتی ہے کہ ’’خوگرِ شراب وشیفتۂ راگ بود، وخود نیز بے حجابانہ می خواند، و بہ شکار شوق کمال داشت‘‘۔ (مآثر الامراء، جلد اول، ص 241 بحوالہ حاشیۂ غبارِ خاطر، مرتب مالک رام، ص 391) ملا محمد طاہر پٹنی، عہد

اکبری کے مشہور عالم اور قوم کے بوہرہ تھے۔ پٹن، گجرات کے رہنے والے تھے۔ ' مجمع البحار' ان کی مشہور تصنیف ہے۔ 1579ء میں ان کا قتل ہوا۔ موسیقی سے بے حد اشتغال رکھتے تھے اور اس فن کے رموز و اسرار سے بخوبی واقف تھے۔ شیخ عبدالوہاب گجراتی، ملا طاہر کے پوتے تھے۔ فقہ و اصول میں مہارت کا ملہ رکھتے تھے۔ شاہ جہاں کے عہد میں مفتی پٹن رہے اور اورنگ زیب کے دور میں قاضی عسکر کے عہدے پر فائز رہے۔ قاضیِ عبدالوہاب بھی موسیقی شناس تھے۔ انھوں نے بہت مال و دولت جمع کی تھی، جسے ترکے میں اپنے بیٹے کو دینا چاہتے تھے، لیکن بیٹے نے ترکے کو قبول کرنے سے انکار کر دیا کیوں کہ وہ اسے کسبِ حلال نہیں سمجھتے تھے۔ ملا شفیعائے یزدی عہد شاہ جہانی و عالمگیری کے سر برآوردہ امرا میں سے تھے۔ انھیں 'دانشمند خان' کا خطاب حاصل تھا۔ آخری زمانے میں پنج ہزاری اور میر بخشیِ مملکت کا عہدۂ جلیلہ ان کے پاس تھا۔ یزدی بھی فنِ موسیقی پر گہری نظر رکھتے تھے۔ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کے والد کا نام شمس الدین ہے۔ شاہ جہاں نے انھیں دو مرتبہ چاندی کے سکے سے تُلوایا۔ ہر مرتبہ چھ ہزار روپیہ ہوا اور یہ بھی انھیں انعام میں دے دیا۔ انھوں نے متعدد کتابوں پر حواشی لکھے۔ 25/دسمبر 1556ء کو سیالکوٹ میں رحلت کی۔ مالک رام کے مطابق ''حضرت شیخ احمد سرہندی کو سب سے پہلے 'مجدّد الفِ ثانی' انھیں نے کہا تھا''۔ (حاشیۂ غبارِ خاطر، ص 393) عبدالحکیم سیالکوٹی موسیقی کے نکتہ شناس تھے۔ یہ وہ علما اور ماہرینِ فن تھے جنھوں نے موسیقی کے اشتغال سے دامن بچائے رکھا، لیکن فن کے ماہر اور نکتہ شناس تھے۔ مولانا آزاد ان ماہرین موسیقی کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ''اس عہد کے کتنے ہی مقدس علما ہیں جن کے حالات پڑھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ گو موسیقی کے اشتغال سے دامن بچائے رہے، لیکن فن کے ماہر اور نکتہ شناس تھے۔ ملا مبارک کے حالات میں خصوصیت کے ساتھ اس کی تصریح ملتی ہے کہ ہندوستانی موسیقی کا عالم و ماہر تھا۔ اکبر نے اسے تان سین کا گانا سُنایا تو صرف اتنی داد ملی کہ ''ہاں گا لیتا ہے!''۔ ملا عبدالقادر بدایونی جیسا متشرع اور متصلّب شخص بین بجانے میں پوری مہارت رکھتا تھا۔ اور فیضی نے ضروری سمجھا تھا کہ اکبر کی خدمت میں اس کی سفارش کرتے ہوئے اس کی مشاقی کا ذکر کر دے۔ علامہ سعد اللہ شاہجہانی جن کی فضیلتِ علمی اور ثقاہتِ طبع کا تمام معاصر اعتراف

کرتے ہیں، موسیقی اور سنگیت کی ہر شاخ پر نظر رکھتے تھے اور ماہرانہ رائے دے سکتے تھے، ان کے استاد ملا عبدالسلام لاہوری تھے۔ ان کے حلقۂ درس کی عالمگیریوں نے سمرقند او ربخارا تک کو مسخر کر لیا تھا اور جب شاہجہان نے شہزادوں کی تعلیم کے لیے تمام علماے مملکت پر نظر ڈالی تھی، تو نظرِ انتخاب نے انھی کی سفارش کی تھی۔ لیکن اُن کے ذوقِ موسیقی کا یہ حال تھا کہ جس طرح ہدایہ اور بزودی کے مقامات حل کیا کرتے تھے، اسی طرح موسیقی کی مشکلات بھی حل کر دیا کرتے تھے۔ شیخ معالی خان جو ملا طاہر پٹنی محدثِ گجرات کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے، اور قاضی القضاۃ شیخ عبدالوہاب گجراتی کے پوتے تھے، ان کے حالات میں صاحبِ مآثر الامرا نے لکھا ہے کہ موسیقی کے شیفتہ اور اس کی باریکیوں کے دقیقہ سنج تھے۔ مُلّا شفیعاے یزدی مخاطب بہ دانشمند خان کہ سرآمدِ علماے عصر تھا اور شاہ جہاں کے دربار میں اس کا مباحثہ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی سے معلوم ومشہور ہے، ہندوستان آتے ہی ہندوستانی موسیقی میں ایسا باخبر ہو گیا کہ وقت کے باکمالانِ فن کو اس کے فضل و کمال کا اعتراف کرنا پڑا۔ حکیم برنیر فرنساوی صاحبِ سفرنامۂ ہنداسی دانشمند خان کی سرکار میں ملازم تھا اور غالباً اُسی کی صحبت کا یہ نتیجہ تھا کہ حکماے فرنگ کا اسے ہم مشرب لکھا گیا ہے۔ شیخ علاء الدین جو اپنے عہد کے مشہور صوفی گزرے ہیں اور جن کی ایک غزل سماع کی مجلسوں میں بکثرت گائی جاتی ہے:

ندانم آں گلِ رعنا چہ رنگ و بو دارد — کہ مرغِ ہر چمنے گفتگوے اُو دارد

نشاطِ بادہ پرستاں بمنتہیٰ برسید — ہنوز ساقیِ ما بادہ در سُبو دارد

اُن کے حالات میں سب لکھتے ہیں کہ ہندوستانی موسیقی کے ماہر اور آلاتِ موسیقی کے غیر معمولی مشاق تھے۔ شیخ جمالی صاحب سیر العارفین اور ان کے لڑکے شیخ گدائی، دونوں کا فنِ موسیقی میں توغّل معلوم ہے۔ دورِ آخر میں مرزا مظہر جان جاناں اور خواجہ میر درد فنِ موسیقی کے ایسے ماہر تھے کہ وقت کے بڑے

کلاونت اپنی چیزیں بغرضِ اصلاح پیش کرتے اور ان کے سر کی ایک ہلکی سی جنبش کو بھی اپنے کمالِ فن کی سند تصور کرتے''۔33

یہاں میر درد کی موسیقی سے شغف کا حال مولانا نے لکھا ہے جن کے بارے میں سب کو معلوم ہے کہ انھیں موسیقی سے دل چسپی تھی، لیکن مرزا مظہر جان جاناں کی موسیقی دانی پر مالک رام اور قاضی عبدالودود نے بھی شک کا اظہار کیا ہے اور قاضی صاحب نے تو اپنے مضمون اصولِ تحقیق، مشمولہ' ادبی و لسانی تحقیق اصول اور طریق کار' میں لکھا ہے کہ:

''مظہر کی مہارتِ موسیقی کا ذکر 'غبارِ خاطر' کے سوا کہیں اور میری نظر سے نہیں گزرا۔ وہ بات جو صرف ایک کے متعلق کسی حد تک صحیح تھی حافظے نے دو پر چسپاں کردی۔ درد، مظہر میں شاعری اور درویشی مشترک تھی۔ حافظے نے ایک اور امر میں اشتراک پیدا کر دیا''۔34

مذکورہ تفصیلات اور غبارِ خاطر کے اقتباسات سے عہد مغلیہ میں خصوصاً عہد اکبری، جہانگیری، شاہجہانی اور عالمگیری کے علما، فضلا اور ماہرین فن کی فن موسیقی سے شغف اور اس پر مہارت کا بخوبی علم ہوتا ہے۔ خصوصاً عہد شاہ جہانی میں فنِ موسیقی کی خدمات اور اس کے فروغ میں جن اہل علم وفن نے اہم کردار نبھایا ان کے بارے میں اطلاعات ملتی ہیں۔ چوں کہ دورِ شاہ جہانی عمارت سازی کی وجہ سے تاریخ میں اہم مقام رکھتا ہے لیکن شاہ جہاں نے موسیقی کے فروغ میں بھی نہایت دل چسپی دکھائی اور اسے بلندیوں پر پہنچایا۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے شیر شاہی عہد کے ایک بزرگ شیخ عبدالواحد بلگرامی کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ ان کی مشہور کتاب سنابل ہے۔ انھوں نے بدایونی کے حوالے سے لکھا ہے کہ'' وہ ہندی موسیقی میں نقش آرائیاں کرتے تھے''۔ موسیقی کے علاوہ تصنیف وتالیف اور شعر سے بھی شغف تھا۔ شاہدی تخلص کرتے تھے۔ اصطلاحات صوفیہ پر کئی رسالے تحریر کیے، سُبعِ سنابل، انہی میں سے ایک ہے۔ مولانا آزاد نے مغلیہ دور سے تعلق رکھنے والے علما، فضلا، شعرا اور ماہرین موسیقی کا ذکر کرتے ہوئے اواخرِ دورِ مغلیہ کے کچھ ایسے فن کاروں اور ماہرین وناقدینِ موسیقی کا ذکر کیا ہے، جنھوں نے اس فن میں نا قابل فراموش چھاپ چھوڑی ہیں۔ یہاں مولانا کی زبانی ہی ان ماہرین کے متعلق جاننے کی کوشش کرتے ہیں:

''بیرم خان موسیقیِ ہند کا بڑا قدر شناس تھا اور اس کے لڑکے عبدالرحیم خانخاناں کی قدر شناسیاں تو اس درجہ تک پہنچ گئی تھیں کہ اکبر اور جہانگیر کی شاہانہ فیاضیاں بھی اُن کا مقابلہ نہ کر سکیں۔ عبدالباقی نہاوندی نے مآثر رحیمی کے خاتمہ میں جہاں ان علما و شعرا کا ذکر کیا ہے، جو خانخاناں کی سرکار سے وابستہ تھے، وہاں موسیقی کے باکمالوں کے نام بھی گنوائے ہیں۔ ان میں ایرانی اور ہندوستانی، ہندو اور مسلمان دونوں تھے۔ شاہنواز خان صفوی کے حالات میں صاحبِ مآثر الامرا نے لکھا ہے کہ ''شیفتۂ موسیقی بود و خوانندہ ہا و سازندہ ہا کہ پیشِ خود جمع کردہ بود، نظیر نداشتند''۔ قریب قریب یہی الفاظ ہوں گے۔ حافظہ سے لکھ رہا ہوں اور کتاب دیکھے ہوئے سالہا سال گزر گئے۔ زین خان کوکہ کا علوم درسیہ میں شغف معلوم ہے۔ پنجاب کی صوبیداری کے زمانے میں بھی اس نے درس و تدریسِ علوم کا مشغلہ بالالتزام جاری رکھا تھا، لیکن اُس کے حالات میں بھی سب لکھتے ہیں کہ ''بکبت و راگ شغفے داشت و سازہا بکمالِ حسن و خوبی مینواخت''۔ اس کا لڑکا مغل خان بھی اس باب میں اپنے باپ کا جانشین تھا۔ خانِ کلاں میر محمد جو شمس الدین اتکہ کا بھائی تھا، موسیقی ہند کے علوم و مہارت میں ممتاز سمجھا جاتا تھا۔ مرزا غازی خان بن جانی بیگ حاکم سندھ و قندھار کی نسبت سب لکھتے ہیں کہ نغمہ پردازی، طنبور نوازی اور تمام سازوں کے بجانے میں بے نظیر تھا۔ ملا مرشدؔ یزدجردی نے اسی کی مدح میں یہ رباعی کہی تھی:

گر نغمۂ سازت بسکوں می آید | رمزے ست بگویمت کہ چوں می آید
از بسکہ بگردِ زخمہ ات می گردد | پیچیدہ ز طنبور بروں می آید

خانِ زماں میر خلیل نے جو یمین الدولہ آصف خاں کا داماد تھا، اس فن میں ایسی مہارت بہم پہنچائی تھی، کہ لوگ اپنے اختلافات اس کے آگے فیصلہ کے لیے پیش کرتے۔ سرس بائی جو شہزادہ مراد بخش کی محبوبہ تھی، خیاؔل گانے میں اپنا جواب نہیں رکھتی تھی؛ مگر خود شہزادہ کی فن دانی کا مرتبہ اتنا بلند تھا کہ وہ اس کی شاگردی پر ناز کرتی۔ اور نگ زیب نے جب مراد کو قید کیا تو سَرَس بائی بھی تیار

ہوگئی کہ اُس کے ساتھ قید و بند کی سختیاں گوارا کرے۔ چنان چہ مراد کے ساتھ قلعۂ گوالیار میں عرصہ تک محبوس رہی۔ مرزا عیسےٰ خاں ترخاں جس نے جانی بیگ کی وفات کے بعد سندھ میں بڑی شورش برپا کی تھی، نغمہ سنجی اور سازنوازی میں اپنا جواب نہیں رکھتا تھا''۔35

اورنگ زیب کے زمانے میں فنون لطیفہ کا زور کم ہوگیا۔ بلاشبہ عالمگیری عہد میں شاہی سرکار کے کارخانے بند ہوگئے تھے، یعنی وہ رمق اور رونقیں باقی نہیں رہ گئی تھیں، جو اورنگ زیب کے عہد سے قبل تھیں۔ تاہم اس کے نشانات ضرور باقی تھے۔ عالمگیری عہد میں ایک بڑا موسیقی داں فقیر اللہ سیف خان گزرا ہے، جس کا ذکر اس سے قبل آچکا ہے۔ اس کے متعلق مآثر الامراء، میں یہ عبارت موجود ہے کہ ''در فن راگ و نغمہ بسیار ماہر بود، رسالۂ مسمّٰی بہ راگ درپن، (کہ بیشتر ترجمۂ مانک سوہل کہ ناسکانِ سابق نوشتہ اند) نمودہ، با فوائدِ دیگر در تقسیم و قواعد آن تالیف کردہ''۔36 جس فن کار فقیر اللہ کا مآثر الامراء میں ذکر آیا ہے، اس نے عالمگیری عہد میں ہی موسیقی کی مشہور زمانہ کتاب 'راگ درپن' تحریر کی تھی۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اورنگ زیب کے عہد میں موسیقی نے دم نہیں توڑا تھا، ہاں اس جانب بادشاہ کی توجہ کم ہوگئی تھی اور فنون لطیفہ کے دیگر اصناف پر توجہ زیادہ ہوگئی تھی مثلاً فنِ خطاطی، نقاشی وغیرہ۔ فقیر اللہ سیف خان عالمگیری عہد کا ایک امیر اور میر ناصر علی سرہندی کا ممدوح تھا۔ عالمگیری عہد سے ہی شیر خاں لودھی کا تعلق تھا جس نے 'مرأۃ الخیال'، جیسی شاہکار تصنیف پیش کی تھی۔ شیر خان لودھی بھی موسیقی کا ماہر تھا۔ اس نے ہندوستانی اور ایرانی موسیقی دونوں میں دستگاہ پیدا کی تھی۔ ایرانی اور ہندوستانی موسیقی پر ایک اہم کتاب لکھی تھی۔ 'تذکرۂ مرأۃ الخیال' میں شیر خان لودھی نے باضابطہ ایک فصل موسیقی پر لکھی اور اپنے ذوقِ فن کی داد دی۔ مولانا آزاد نے غبارِ خاطر کے صفحہ 275 پر لکھا ہے کہ ''موسیقی پر اس کی (شیر خان لودھی) کتاب میری نظر سے گزر چکی ہے۔ اس کا ایک خوش خط نسخہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے کتب خانہ میں موجود ہے''۔ اورنگ زیب کی دل چسپی موسیقی سے تھی لیکن یہ دل چسپی اسے جوانی کے دنوں میں تھی۔ اس سلسلے میں ایک واقعے کا ذکر کرتے ہوئے مولانا آزاد نے لکھا ہے کہ:

''اس سلسلہ میں خود اورنگ زیب کی زندگی کا ایک واقعہ قابلِ ذکر ہے۔ برہان پور کے حوالی میں ایک بستی زین آباد کے نام سے بس گئی تھی۔ اسی زین آباد کی

رہنے والی ایک مغنّیہ تھی جو ''زین آبادی'' کے نام سے مشہور ہوئی، اور اس کے
نغمہ وحسن کی تیر افگنیوں نے اورنگ زیب کو زمانۂ شہزادگی میں زخمی کیا۔ صاحبِ
مآثر الامراء نے اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے کیا خوب شعر لکھا ہے۔

عجب گیرندہ دامے بود در عاشق ربائی ہا
نگاہِ آشنائے یار پیش از آشنائی ہا

اورنگ زیب کے اس معاشقہ کی داستان بڑی ہی دلچسپ ہے۔ اس سے معلوم
ہوتا ہے کہ اگر چہ اولوالعزمیوں کی طلب نے اسے لوہے اور پتھر کا بنا دیا تھا، لیکن
ایک زمانہ میں گوشت و پوست کا آدمی بھی رہ چکا تھا اور کہہ سکتا تھا کہ:

گزر چکی ہے یہ فصلِ بہار ہم پر بھی'' 37؎

آزاد نے یہاں ایک مغنّیہ کا ذکر کیا ہے، جو خان زمان کی بیوی اور اورنگ زیب کی خالہ کی خواصوں میں شامل تھی اور انھوں نے اس سلسلے میں اورنگ زیب کی اس مغنّیہ سے عشق کی ایک دل چسپ داستان بھی یہاں بیان کی ہے۔ جس سے عالمگیر کی موسیقی سے دل چسپی کا اندازہ ہوتا ہے۔ اورنگ زیب نے نہایت منّت وسماجت کے بعد اپنی خالہ سے زین آبادی کو حاصل کیا تھا۔ اورنگ زیب، زین آبادی سے بے پناہ عشق کرتا تھا۔ زین آبادی کی موت کے وقت اورنگ زیب پر رقت کا عالم طاری ہو گیا تھا۔ اسے اس کی موت سے بہت صدمہ پہنچا تھا۔

صاحب 'مآثر الامرا' نے خان زمان کے متعلق لکھا ہے کہ وہ فن موسیقی میں بڑی مہارت رکھتا تھا۔ وہ اپنے منصب جلیلہ کی ذمہ داریوں کو نبھاتے ہوئے راگ ورنگ کی مشغولیتوں میں بھی برابر شریک رہا کرتا تھا۔ اس کی محفل میں مغنیوں کی ایک جماعت ہمیشہ موجود رہتی تھی۔ مآثر الامرا کے حوالے سے مولانا آزاد نے خانِ زمان کی فن موسیقی سے شغف کا حال لکھا ہے:

''صاحبِ مآثر الامرانے خان زمان کے حال میں لکھا ہے کہ فنِ موسیقی میں پوری مہارت رکھتا تھا، اور کاروبارِ منصب کے انہاک کے ساتھ راگ ورنگ کی مشغولیتیں بھی برابر جاری رہتی تھیں۔ پری چہرگانِ خوش آواز اور مغنّیاتِ عشوہ طراز اس کی سرکار میں ہمیشہ جمع رہتی تھیں۔ انہی میں ''زین آبادی'' بھی تھی

جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس کی مدخولہ تھی۔ خود اورنگ زیب بھی موسیقی کے فن سے بے خبر نہ تھا، کیوں کہ تمام شہزادوں کی طرح اس نے بھی اس کی تحصیل کی ہوگی۔ البتہ آگے چل کر اس کی طبیعت کی افتاد نے دوسری راہ اختیار کی، اس لیے اس کے اشتغال و ذوق سے کنارہ کش ہوگیا اور سلطنت پر قبضہ پانے کے بعد تو سرے سے یہ کارخانہ ہی بند کر دیا۔ گویّوں نے موسیقی کا جنازہ نکالا، تو اس نے کہا: ''اس طرح دفن کرنا کہ پھر قبر سے نہ اٹھ سکے''۔ لیکن اورنگ زیب کے سارے منصوبوں کی طرح سلطنت کا یہ پرہیزی مزاج بھی زیادہ دنوں تک نہ چل سکا، اور اس کی زندگی کے ساتھ ہی ختم ہوگیا''۔38

محمد شاہ کے عہد میں موسیقی کی جو ترقی ہوئی اس کا ذکر آ چکا ہے۔ فرخ سیر نے بھی اس کی سرپرستی کی اور اسے پروان چڑھانے کا کام کیا تھا۔ بہادر شاہ ظفر کا عہد اس سلسلے میں زیادہ نمایاں طور پر پیش نہیں کیا جاتا ہے۔ حالاں کہ بہادر شاہ ظفر کے دربار میں بھی موسیقی کا چرچا تھا۔ سب سے بڑے موسیقار تان رس خان تھے جن کا نام قطب بخش تھا جن کو تان رس کا خطاب بادشاہ نے دیا تھا۔ تان رس کے خاندان میں دُھرپد کا رواج تھا لیکن انھوں نے 'قوال بچوں' کے مشہور خاندان کے ایک کاملِ فن میاں اچپل کی شاگردی اختیار کر کے خیال رنگ کا آغاز کیا، اور اس میں ناموری حاصل کی۔

خط نمبر 24 کے آخری حصے میں شیخ علی حزیں (فارسی شاعر) کی موسیقی سے رغبت کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ یہ وہی حزیں ہیں، جنھوں نے بنارس میں قیام کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ:

از بنارس نہ روم معبد خاص و عام است اینجا
ہر برہمن پسرِ لکشمن و رام است اینجا

مولانا آزاد نے شیخ علی حزیں کی موسیقی سے وابستگی کا احوال یوں لکھا ہے:

''شیخ علی حزیں ایرانی موسیقی سے پوری طرح باخبر تھے لیکن ہندوستان میں انھوں نے ہندوستانی موسیقی کی بھی تحصیل کی۔ پٹنہ کے قیام کے زمانے میں ان کا یہ دستور تھا کہ ہفتہ کے دو دن موسیقی کی صحبت کے لیے مخصوص کر دیے تھے۔ شہر کے باکمال حاضر ہوتے اور فن کی باریکیوں کے نمونے پیش کرتے''۔39

مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد کو دیگر علوم وفنون کے علاوہ فن موسیقی کی تاریخ خصوصاً عہد مغلیہ میں موسیقی کے ارتقا کی سفر پر بھی گہری نظر تھی۔ انھوں نے اس فن کے ماہرین کے متعلق غبارِ خاطر میں جو تفصیلات فراہم کی ہیں، اس کے مطالعے کے بعد ان کے حافظے اور ان کی علمیت کی داد دینی پڑتی ہے۔ مولانا کے علمی، صحافتی اور علوم اسلامی کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے، لیکن موسیقی پر ان کی جو گہری نظر تھی، اس حوالے سے بہت کم گفتگو ہوئی ہے اور بہت کم لکھا گیا ہے۔ اس پہلو پر بھی اہل علم کی توجہ مرکوز ہونی چاہیے۔

حوالہ جات:

1. مضمون، امیر خسرو اور ہندوستان، ڈاکٹر سید رغیب حسین، ماہنامہ آج کل، موسیقی نمبر، نئی دہلی، اگست 1956، ص 52
2. علم موسیقی، شمس کنول، ماہنامہ آج کل، موسیقی نمبر، اگست 1956، ص 10
3. اے ایچ فاکس اسٹرینج وے، مصنف (The Hindu Scale)، طبع 1907
4. مضمون، فن موسیقی، محمد امین عباسی، مشمولہ ہندوستانی موسیقی، مرتب، ایم۔ ایف۔ اسلام، ادارہ انیس اردو، الہ آباد، ص 49-48
5. مقدمہ، غبارِ خاطر، مرتّبہ، محمد اجمل خان، سکریٹری مولانا ابوالکلام آزاد، حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی، 1946، ص 8-7
6. مشاہیر ادب، محمد عبداللہ قریشی، نقوش، مکاتیب نمبر، لاہور، 1965، ص 933
7. اردو کی ادبی تحقیق آزادی سے پہلے، پروفیسر گیان چند جین، مشمولہ ادبی اور لسانی تحقیق: اصول اور طریقِ کار، مرتب عبدالستار دلوی، شعبہ اردو، بمبئی یونیورسٹی، بمبئی، 1984، ص 222
8. مقدمہ، غبار خاطر، مرتبہ مالک رام، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی، 1999، ص 10
9. ایضاً، ص 8
10. دیباچہ غبارِ خاطر، ص 2
11. ابوالکلام آزاد آہنگ جلال وفرہنگ جمال، علی سردار جعفری، مشمولہ ابوالکلام آزاد، ایک ہمہ گیر شخصیت، مرتبہ رشید الدین خان، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، 1989، ص 129-128

12. ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر، ڈاکٹر محمد عمر، پبلی کیشنز ڈویژن، حکومت ہند، نئی دہلی، 1995، ص338

13. غبار خاطر، مولانا ابوالکلام آزاد، مرتب، مالک رام، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی، 1999، ص252

14. ایضاً، ص254

15. ایضاً، ص256

16. ایضاً، ص260

17. مولانا آزاد شخصیت اور کارنامے، مرتب خلیق انجم، اردو اکادمی، دہلی، 2003، ص148

18. امام الہند ابوالکلام، مرتبہ سیدہ سیدین حمید، نئی دہلی، 1990، بحوالہ الکلام، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی میگزین، حیدرآباد، مئی 2017، ص19

19. ایضاً، ص19

20. غبار خاطر، مولانا ابوالکلام آزاد، مرتب، مالک رام، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی، 1999، ص264

21. ایضاً، ص258

22. ایضاً، ص259-258

23. ابوالکلام آزاد کا اسلوب نگارش، عبدالمغنی، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، 1991، ص97

24. غبار خاطر، مولانا ابوالکلام آزاد، مرتب، مالک رام، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی، 1999، ص268

25. امیر خسرو (سوانح عمری)، ڈاکٹر وحید مرزا، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، 2006، ص226

26. مضمون ہندوستان کے چند مشہور موسیقار، امتیاز علی عرشی، ماہنامہ آج کل موسیقی نمبر، نئی دہلی، اگست 1956، ص103

27. غبار خاطر، مولانا ابوالکلام آزاد، مرتب مالک رام، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی، 1999، ص269-268

28. مسلم ثقافت ہندوستان میں، عبدالمجید سالک، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، پاکستان، 1957، ص413

29. مضمون فنِ موسیقی، محمد امین عباسی، مشمولہ، ہندوستانی موسیقی، مرتبہ ایم۔ ایف اسلام، ادارہ انیس اردو الہ آباد، ص85

30. غبار خاطر، مولانا ابوالکلام آزاد، مرتب مالک رام، ساہتیہ اکادمی ، نئی دہلی، 1999، ص269-270
31. ایضاً،ص274
32. ایضاً،ص421
33. ایضاً،ص271-272
34. ایضاً،ص82
35. ایضاً،ص272-273
36. مآثرالامرا،جلد2،ص484
37. غبار خاطر، مولانا ابوالکلام آزاد، مرتب، مالک رام، ساہتیہ اکادمی ، نئی دہلی، 1999، ص275-276
38. ایضاً،ص279
39. ایضاً،ص282

❒ Dr. Sabir Ali Siwani
Assistant Professor (Contractual)
Centre for Urdu Culture Studies
Maulana Azad National Urdu University
Gachibowli, Hyderabad - 500008 (Telangana)
Mobile: 9989796088
Email: mdsabirali70@gmail.com

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:297-317
Arshiya Tabassum & Prof. Viquar Unnisa, Taleem mein Riyazi ki Maharat aur Jadeed Tafheem

عرشیہ تبسم و پروفیسر وقار النسا

تعلیم میں ریاضی کی مہارت اور جدید ٹکنالوجی کی تفہیم

ریاضیاتی مسئلہ حل کرنا (Mathematical Problem Solving) ریاضی کی تعلیم کا بنیادی مقصد تسلیم کیا جاتا ہے اور یہ سیکھنے والوں کی ادراکی نشوونما کا ایک اہم ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت نہ صرف طلبہ کو ریاضیاتی تصورات کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے بلکہ ان میں منطقی استدلال، تجزیاتی سوچ اور فیصلہ سازی کی مہارت بھی پیدا کرتی ہے۔ جدید تعلیمی نظریات کے مطابق ریاضی کی حقیقی تعلیم اس وقت مکمل سمجھی جاتی ہے جب سیکھنے والے مختلف حالات میں اپنے علم کو مؤثر انداز میں استعمال کرنے کے قابل ہوں۔ اس تناظر میں مسئلہ حل کرنا محض نصابی تقاضہ نہیں بلکہ ایک بنیادی فکری صلاحیت ہے جو زندگی کے مختلف شعبوں میں کارآمد ثابت ہوتی ہے۔

ٹیکنالوجی کے موجودہ دور میں تعلیمی نظام تیزی سے ڈیجیٹل تبدیلی سے گزر رہا ہے۔ ریاضیاتی سرگرمیاں اب روایتی تختہ اور کتاب تک محدود نہیں رہیں بلکہ متحرک ڈیجیٹل ذرائع کے ذریعے انجام دی جارہی ہیں۔ متحرک جیومیٹری سافٹ ویئر، کمپیوٹر پر مبنی الجبری نظام اور ذہین تدریسی نظام جیسے جدید وسائل نے ریاضی کے تدریسی عمل کو زیادہ بصری، تعاملی اور بامعنی بنا دیا ہے۔ ان ٹیکنالوجیز کی مدد سے طلبہ مجرد ریاضیاتی تصورات کو عملی صورت میں دیکھ سکتے ہیں، مختلف مفروضے قائم کر سکتے ہیں اور فوری نتائج کا مشاہدہ کرسکتے ہیں، جس سے ان کی فہم میں گہرائی پیدا ہوتی ہے۔

مزید برآں، ٹیکنالوجی نے ریاضیاتی علم اور اس کے استدلال کی نوعیت کو بھی متاثر کیا ہے۔ جہاں پہلے ریاضی کو زیادہ تر علامتی اور تجریدی انداز میں سیکھا جاتا تھا، وہاں اب بصری نمائندگی، متحرک خاکے اور عددی نمونے سیکھنے کے عمل کا لازمی حصہ بن چکے ہیں۔ اس تبدیلی نے طلبہ کو محض طریقِ کار یاد

کرنے کے بجائے تصورات کو سمجھنے اور ان پر غور وفکر کرنے کا موقع فراہم کیا ہے۔اس طرح ٹیکنالوجی نے ریاضی کو ایک فعال اور سیکھنے کے تعمیری عمل میں تبدیل کر دیا ہے۔

اگرچہ گزشتہ دو دہائیوں کے دوران ریاضی کی تعلیم میں ٹیکنالوجی کے کردار پر بڑی تعداد میں تحقیقی مطالعات انجام دیے گئے ہیں، تاہم ان مطالعات کے نتائج یکساں نہیں ہیں۔بعض تحقیقات ٹیکنالوجی کے مثبت اثرات کی نشاندہی کرتی ہیں جب کہ کچھ مطالعات میں محدود یا مشروط فوائد سامنے آئے ہیں۔ان اختلافات کی ایک بڑی وجہ مختلف تعلیمی سیاق وسباق، تدریسی حکمت عملیوں، اساتذہ کی مہارت اور طلبہ کے سماجی ومعاشی پس منظر میں فرق ہے۔یہی وجہ ہے کہ ٹیکنالوجی کے اثرات کو یکساں طور پر سمجھنا ایک پیچیدہ عمل بن جاتا ہے۔

اس کے علاوہ، بہت سی تحقیقات مخصوص ٹیکنالوجیز یا محدود آبادیوں تک مرکوز رہی ہیں، جن کے باعث ان کے نتائج کو عمومی طور پر نافذ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔بعض مطالعات میں مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کو محض امتحانی کارکردگی تک محدود کر دیا گیا ہے، جب کہ اس کے ادراکی، مابعد ادراکی اور سماجی پہلوؤں پر کم توجہ دی گئی ہے۔اس صورت حال میں موجودہ تحقیقی ادب کا جامع اور تنقیدی جائزہ نہایت ضروری ہو جاتا ہے تاکہ مختلف مطالعات کے نتائج کو یکجا کر کے ایک واضح اور مربوط فہم حاصل کی جا سکے۔

ٹیکنالوجی کے تیزی سے بدلتے ہوئے منظر نامے نے نئی تحقیقی ضرورتوں کو جنم دیا ہے۔ مصنوعی ذہانت، ذاتی نوعیت کی تدریس اور ڈیجیٹل سیکھنے کے ماحول جیسے جدید رجحانات نے ریاضیاتی مسئلہ کو حل کرنے کے عمل کو مزید پیچیدہ بنا دیا ہے۔ان تبدیلیوں کے تناظر میں یہ جاننا ضروری ہے کہ ٹیکنالوجی کس حد تک طلبہ کی اعلیٰ سطحی سوچ اور مسئلہ حل کرنے کی مہارتوں کو فروغ دے سکتی ہے اور کن حالات میں یہ مطلوبہ نتائج فراہم نہیں کر پاتی۔

اسی پس منظر میں ہم بین الاقوامی نظریاتی اور تجرباتی تحقیقی ادب کا منظّم اور تنقیدی جائزہ پیش کر رہے ہیں تاکہ یہ سمجھا جا سکے کہ ٹیکنالوجی ریاضیاتی مسئلہ کو حل کرنے کی مہارتوں کی تشکیل میں کس طرح کردار ادا کرتی ہے۔ یہ جائزہ نہ صرف موجودہ تحقیقی رجحانات کو واضح کرتا ہے بلکہ تحقیق میں موجود خلا کی نشاندہی بھی کرتا ہے، جو مستقبل کی ڈاکٹریٹ سطح کی تحقیق کے لیے رہنمائی فراہم کر سکتا ہے۔

ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے کا نظریاتی پس منظر:

ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے کے تصور کو سمجھنے کے لیے اس کے نظریاتی پس منظر کا جائزہ لینا نہایت اہم ہے۔ ابتدائی تعلیمی نظریات میں مسئلہ حل کرنے کو ایک فرد کی ذہنی سرگرمی کے طور پر دیکھا جاتا تھا، جہاں سیکھنے والا منطقی اصولوں کی مدد سے کسی مسئلے کا حل تلاش کرتا تھا۔ بعد میں ادراکی نظریات نے اس عمل کو زیادہ گہرائی سے بیان کیا اور یہ واضح کیا کہ مسئلہ حل کرنا مختلف ذہنی مراحل پر مشتمل ہوتا ہے، جن میں مسئلے کی تفہیم، حکمتِ عملی کی تشکیل، حل پر عمل اور نتیجے کا تجزیہ شامل ہے۔

وقت کے ساتھ ساتھ تعمیریت پسند نظریات نے مسئلہ حل کرنے کو ایک فعال اور تعاملی عمل کے طور پر پیش کیا۔ ان نظریات کے مطابق سیکھنے والے اپنا علم خود تشکیل دیتے ہیں اور اس عمل میں تجربہ، دریافت اور غور و فکر بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ ٹیکنالوجی نے ان نظریات کو عملی شکل دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے کیوں کہ ڈیجیٹل ذرائع طلبہ کو تجرباتی سیکھنے کے وسیع مواقع فراہم کرتے ہیں۔ اس طرح ریاضیاتی مسئلہ حل کرنا محض انفرادی ذہنی سرگرمی نہیں بلکہ ایک سماجی اور ثقافتی تناظر میں وقوع پذیر ہونے والا عمل بن جاتا ہے۔

متعلقہ تحقیقی ادب کا جائزہ:

Verma and Singh نے اتر پردیش میں نویں جماعت کے طلبہ کی ریاضی میں مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کا مطالعہ والدین کی تعلیمی اہلیت اور سماجی و معاشی حیثیت کے حوالے سے کیا۔ اس تحقیق کے لیے 150 طلبہ کا نمونہ اتفاقی طور پر منتخب کیا گیا۔ ڈیٹا جمع کرنے کے لیے محققین نے خود تیار کردہ امتحان استعمال کیا۔ نتائج سے ظاہر ہوا کہ والدین کی تعلیمی اہلیت کی بنیاد پر طلبہ کی مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت میں نمایاں فرق پایا گیا۔ بلند سماجی و معاشی پس منظر سے تعلق رکھنے والے طلبہ کی کارکردگی بہتر تھی۔ جنس کی بنیاد پر کیے گئے موازنے سے کوئی نمایاں فرق سامنے نہیں آیا۔ مطالعے میں گھریلو ماحول کے اہم کردار کو اجاگر کیا گیا۔ محققین نے بہتر تعلیمی کارکردگی کے لیے والدین کی شمولیت کی سفارش کی۔

Reddy (2019) نے تلنگانہ کے ثانوی سطح کے طلبہ کی مسئلہ حل کرنے کی مہارتوں کا مطالعہ سیکھنے کے اسالیب کے حوالے سے کیا اس تحقیق کے لیے 100 طلبہ کا نمونہ طبقاتی نمونہ گیری کے طریقے سے منتخب کیا گیا۔ محقق نے ڈیٹا کے حصول کے لیے ایک معیاری سوال نامہ اور تعلیمی کارکردگی کا امتحان

منتخب کیا۔نتائج سے یہ ظاہر ہوا کہ سیکھنے کے تجزیاتی اسلوب رکھنے والے طلبہ کی مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت زیادہ بہتر تھی۔ بصری اور زبانی سیکھنے والے طلبہ کے درمیان نمایاں فرق پایا گیا۔مطالعے کا نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ تدریسی حکمتِ عملیوں کو طلبہ کے سیکھنے کے اسالیب کے مطابق ہونا چاہیے۔

Gupta and Arora (2020) نے دہلی کے جماعت ہشتم کے طلبہ کی ریاضی میں مسئلہ حل کرنے کی مہارتوں پر اسمارٹ کلاس روم تدریس کے اثرات کا مطالعہ کیا۔اس تحقیق میں نیم تجرباتی تحقیقی ڈیزائن استعمال کیا گیا اور 60 طلبہ کا نمونہ منتخب کیا گیا۔تجرباتی گروہ کو اسمارٹ بورڈز اور ملٹی میڈیا ذرائع کے ذریعے تدریس دی گئی، جب کہ کنٹرول گروہ میں روایتی تدریسی طریقے اپنائے گئے۔نتائج سے ظاہر ہوا کہ تجرباتی گروہ کے طلبہ کی مسئلہ حل کرنے کی صلاحیتوں میں نمایاں بہتری آئی۔مطالعے کا نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ اسمارٹ کلاس رومز طلبہ کی دل چسپی اور شمولیت میں اضافہ کرتے ہیں۔محققین نے اسکولوں میں ڈیجیٹل ٹیکنالوجی کے انضمام کی سفارش کی۔

Kumari (2021) نے بہار کے ثانوی سطح کے طلبہ کی ریاضی میں مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کا مطالعہ تعلیمی محرک کے حوالے سے کیا۔اس تحقیق کے لیے ایک سو اسی طلبہ کا نمونہ اتفاقی طور پر منتخب کیا گیا۔ڈیٹا جمع کرنے کے لیے معیاری تحقیقی آلات استعمال کیے گئے۔نتائج سے یہ ظاہر ہوا کہ تعلیمی محرک اور مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کے درمیان مثبت تعلق پایا گیا۔زیادہ محرک رکھنے والے طلبہ کی کارکردگی بہتر تھی۔جنس کی بنیاد پر کوئی نمایاں فرق سامنے نہیں آیا۔مطالعے کا نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ ریاضی سیکھنے میں محرک ایک کلیدی کردار ادا کرتا ہے۔

Kannan [et al] (2016) نے تمل ناڈو کے ضلع ڈنڈیگل میں جماعت نہم کے طلبہ کی ریاضی میں مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کا مطالعہ جنس، اسکول کی قسم، رہائشی علاقہ، اضافی کوچنگ، سماجی برادری کے پس منظر اور والدین کی تعلیمی اہلیت اور پیشوں کے حوالے سے کیا۔اس تحقیق کے لیے سرکاری اور نجی اسکولوں سے جماعت نہم کے اسی طلبہ کا نمونہ اتفاقی طور پر منتخب کیا گیا۔مطالعے میں مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کا ایک معیاری امتحان استعمال کیا گیا۔نتائج سے ظاہر ہوا کہ طلبہ کی مسئلہ حل کرنے کی مجموعی سطح اوسط تھی۔جنس، رہائشی علاقے اور اضافی کوچنگ کے حوالے سے نمایاں فرق پایا گیا، جبکہ سرکاری اور نجی اسکولوں کے طلبہ کے درمیان کوئی نمایاں فرق سامنے نہیں آیا۔مزید تجزیے سے یہ بھی واضح ہوا کہ سماجی

برادری کے پس منظر اور والدین کی تعلیمی اہلیت و پیشوں کی بنیاد پر بھی نمایاں فرق موجود تھا۔ مطالعے کا نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ سماجی و معاشی عوامل طلبہ کی ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے کی مہارتوں پر گہرا اثر ڈالتے ہیں۔

Sharma and Rani (2018) نے ہریانہ کے ثانوی اسکول کے طلبہ کی ریاضی میں مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کا مطالعہ جنس اور اسکول کے انتظامی نظام کے حوالے سے کیا۔ اس تحقیق کے لیے طبقاتی اتفاقی نمونہ گیری کے طریقے سے دو سو طلبہ کا نمونہ منتخب کیا گیا۔ تحقیق کے آلے کے طور پر مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کا ایک معیاری امتحان استعمال کیا گیا۔ نتائج سے ظاہر ہوا کہ طلبہ کی مسئلہ حل کرنے کی مجموعی سطح اوسط تھی۔ لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان نمایاں فرق پایا گیا، تاہم سرکاری اور نجی اسکولوں کے طلبہ کے درمیان کوئی نمایاں فرق سامنے نہیں آیا۔ مطالعے سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کوچنگ کلاسز میں شرکت کرنے والے طلبہ کی کارکردگی بہتر تھی۔ محققین نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ معاون اور حوصلہ افزا تعلیمی ماحول مسئلہ حل کرنے کی مہارتوں کو فروغ دیتا ہے۔

Patel (2019) نے گجرات کے جماعت ہشتم کے طلبہ کی ریاضی میں مسئلہ حل کرنے کی مہارتوں پر ڈیجیٹل تعلیمی ذرائع کے اثرات کا جائزہ لیا۔ اس تحقیق میں نیم تجرباتی تحقیقی ڈیزائن اختیار کیا گیا اور 60 طلبہ کا نمونہ منتخب کیا گیا۔ تجرباتی گروہ کی ڈیجیٹل وسائل کے ذریعے تدریس کی گئی، جب کہ کنٹرول گروہ میں روایتی تدریسی طریقے اپنائے گئے۔ نتائج سے ظاہر ہوا کہ ڈیجیٹل ذرائع کے ذریعے پڑھائے گئے طلبہ کی مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت میں نمایاں بہتری آئی۔ مطالعے کا نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ ٹیکنالوجی پر مبنی تدریس طلبہ کی دل چسپی اور تصوراتی فہم میں اضافہ کرتی ہے۔ محقق نے ریاضی کے کلاس رومز میں ڈیجیٹل ذرائع کے انضمام کی سفارش کی۔

Singh and Kaur (2020) نے پنجاب کے ثانوی اسکول کے طلبہ کی مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کا مطالعہ تعلیمی کامیابی اور والدین کی معاونت کے تناظر میں کیا۔ اس تحقیق کے لیے ایک سو پچاس طلبہ کا نمونہ اتفاقی طور پر منتخب کیا گیا۔ محققین نے ڈیٹا جمع کرنے کے لیے خود تیار کردہ مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کا امتحان استعمال کیا۔ نتائج سے ظاہر ہوا کہ تعلیمی کامیابی اور مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کے درمیان مثبت تعلق موجود تھا۔ والدین کی معاونت حاصل کرنے والے طلبہ کی کارکردگی نمایاں طور پر بہتر تھی۔ جنس کی بنیاد پر کیے گئے تجزیے سے کوئی نمایاں فرق سامنے نہیں آیا۔ مطالعے کا نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ

خاندانی ماحول ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے کی مہارتوں کی تشکیل میں نہایت اہم کردار ادا کرتا ہے۔

Verma and Singh (2018) نے اتر پردیش کے جماعت نہم کے طلبہ کی ریاضی میں مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کا مطالعہ والدین کی تعلیمی اہلیت اور سماجی و معاشی حیثیت کے تناظر میں کیا۔ اس تحقیق کے لیے ایک سو پچاس طلبہ کا نمونہ اتفاقی نمونہ گیری کے طریقے سے منتخب کیا گیا۔ ڈیٹا کے حصول کے لیے محققین نے خود تیار کردہ مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کا امتحان استعمال کیا۔ نتائج سے یہ واضح ہوا کہ والدین کی تعلیمی اہلیت کی بنیاد پر طلبہ کی مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت میں نمایاں فرق موجود تھا۔ بلند سماجی و معاشی پس منظر سے تعلق رکھنے والے طلبہ کی کارکردگی نسبتاً بہتر پائی گئی۔ جنس کی بنیاد پر کیے گئے تجزیے سے کوئی نمایاں فرق سامنے نہیں آیا۔ مطالعے میں گھریلو ماحول کے اہم کردار کو نمایاں طور پر اُجاگر کیا گیا۔ محققین نے بہتر تعلیمی کارکردگی کے لیے والدین کی فعال شمولیت کی سفارش کی۔

Jonassen (2011) نے اعلیٰ تعلیم میں مسئلہ حل کرنے پر مبنی سیکھنے کے ماحول کا مطالعہ کیا۔ اس تحقیق کے لیے جامعات کے طلبہ کا ایک نمونہ منتخب کیا گیا۔ تدریس میں ڈیجیٹل سیکھنے کے پلیٹ فارمز استعمال کیے گئے۔ نتائج سے ظاہر ہوا کہ طلبہ کی مابعد ادراکی صلاحیتوں، جیسے خودنگرانی میں نمایاں بہتری آئی۔ طلبہ نے پیچیدہ مسائل کو بہتر انداز میں حل کرنے کی صلاحیت کا مظاہرہ کیا۔ مطالعے کا نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ ٹیکنالوجی پیچیدہ مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کو فروغ دیتی ہے۔ محقق نے سیکھنے والے کو مرکزیت دینے والے تعلیمی ماحول پر زور دیا۔ نتائج نے تعمیریت پسند نظریہ تعلیم کی تائید کی۔

Ruthven (2013) نے ریاضی کی تعلیم میں ڈیجیٹل ذرائع کے استعمال سے متعلق اساتذہ کی کلاس روم عملی سرگرمیوں کا جائزہ لیا۔ اس مطالعے میں معیاری تحقیقی طریقے، جن میں انٹرویوز اور مشاہدات شامل تھے، استعمال کیے گئے۔ نتائج سے یہ بات سامنے آئی کہ اساتذہ کے اعتقادات ٹیکنالوجی کے انضمام پر گہرا اثر ڈالتے ہیں۔ تجربہ کار اساتذہ نے ٹیکنالوجی کو زیادہ مؤثر انداز میں استعمال کیا، جس کے نتیجے میں طلبہ کی شمولیت میں اضافہ ہوا۔ مطالعے میں اساتذہ کی پیشہ ورانہ ترقی کی اہمیت کو اُجاگر کیا گیا۔ محقق نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ٹیکنالوجی کے مؤثر استعمال کے لیے اساتذہ کی تربیت ناگزیر ہے۔

Li and Ma (2010) نے ریاضی میں کمپیوٹر سے معاون تدریس کے اثرات کا میٹا تجزیہ کیا۔ اس مطالعے میں 46 تجرباتی تحقیقات کا جائزہ لیا گیا۔ نتائج سے ظاہر ہوا کہ ٹیکنالوجی کے

ذریعے پڑھائے گئے طلبہ کی مسئلہ حل کرنے کی کارکردگی نمایاں طور پر بہتر تھی۔ یہ اثرات بالخصوص ثانوی سطح پر زیادہ مضبوط نظر آئے۔ مطالعے کا نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ ٹیکنالوجی ریاضیاتی سیکھنے کے نتائج کو بہتر بناتی ہے۔ محققین نے ٹیکنالوجی کے منظّم اور منصوبہ بند انضمام کی سفارش کی۔

Schindler [et al] (2017) نے اعلیٰ تعلیم کے ریاضی کے کلاس رومز میں طلبہ کی شمولیت پر ڈیجیٹل ذرائع کے اثرات کا جائزہ لیا۔ اس مطالعے میں سروے طریقۂ تحقیق اختیار کیا گیا اور نمونے میں 300 انڈر گریجویٹ طلبہ شامل تھے۔ نتائج سے ظاہر ہوا کہ طلبہ کی حوصلہ افزائی اور شرکت میں اضافہ ہوا۔ طلبہ نے تصوراتی فہم میں بہتری کی اطلاع دی۔ تاہم، مطالعے میں یہ بھی سامنے آیا کہ بعض اوقات ڈیجیٹل ذرائع خلفشار کا باعث بنتے ہیں۔ مطالعے کا نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ ٹیکنالوجی کا متوازن استعمال ضروری ہے۔ محققین نے رہنمائی پر مبنی تدریس کی سفارش کی۔

OECD (2019) نے ڈیجیٹل تعلیمی ماحول میں طلبہ کی ریاضیاتی کارکردگی کا ایک بین الاقوامی جائزہ لیا۔ اس مطالعے میں متعدد ممالک سے ڈیٹا جمع کیا گیا۔ نتائج سے ظاہر ہوا کہ وہ طلبہ جو ٹیکنالوجی سے معاون تعلیمی ماحول میں سیکھتے ہیں، ان کی مسئلہ حل کرنے کی کارکردگی بہتر تھی۔ تاہم شہری اور دیہی علاقوں کے طلبہ کے درمیان نمایاں تفاوت پایا گیا۔ سماجی و معاشی حیثیت نے ٹیکنالوجی تک رسائی پر واضح اثر ڈالا۔ مطالعے میں وسائل کی مساوی تقسیم پر زور دیا گیا اور رپورٹ میں تعلیمی پالیسی میں اصلاحات کی سفارش کی گئی۔ نتائج نے عالمی سطح پر ڈیجیٹل عدم مساوات کو نمایاں کیا۔

Hoyles and Lagrange (2010) نے یورپی ممالک کے ریاضی کے کلاس رومز میں ڈیجیٹل ٹیکنالوجی کے کردار کا مطالعہ کیا۔ نمونے میں مختلف اسکولوں کے اساتذہ اور طلبہ شامل تھے۔ ڈیٹا کلاس روم مشاہدات اور انٹرویوز کے ذریعے جمع کیا گیا۔ نتائج سے ظاہر ہوا کہ طلبہ کی دل چسپی اور حوصلہ افزائی میں اضافہ ہوا۔ متحرک سافٹ ویئر کے ذریعے طلبہ نے بہتر تصوراتی فہم کا مظاہرہ کیا۔ اساتذہ کی رہنمائی کو نہایت اہم قرار دیا گیا۔ مطالعے کا نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ ٹیکنالوجی کا مؤثر انضمام ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے کی مہارتوں کو بہتر بناتا ہے۔ تحقیق میں ٹیکنالوجی کے استعمال سے متعلق تدریسی حکمتِ عملیوں کو اجاگر کیا گیا۔

Artigue (2002) نے ثانوی سطح کے طلبہ کی سیکھنے کی صلاحیت پر کمپیوٹر پر مبنی الجبری نظام

کے اثرات کا جائزہ لیا۔اس تجرباتی تحقیق کے لیے ایک سو بیس طلبہ کا نمونہ منتخب کیا گیا۔نتائج سے ظاہر ہوا کہ ڈیجیٹل ذرائع استعمال کرنے والے طلبہ نے بہتر تصوراتی فہم اور لچکدار مسئلہ حل کرنے کی حکمتِ عملیوں کا مظاہرہ کیا۔تاہم مطالعے میں ٹیکنالوجی پر حد سے زیادہ انحصار کے خطرات سے بھی آگاہ کیا گیا۔ محقق نے ڈیجیٹل تعلیمی ماحول میں اساتذہ کی رہنمائی پر زور دیا۔مطالعے کا نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ جب ٹیکنالوجی کو تدریسی مقاصد کے تحت استعمال کیا جائے تو یہ سیکھنے کے عمل کو مؤثر بناتی ہے۔یہ تحقیق ٹیکنالوجی سے معاون ریاضیاتی تعلیم کے میدان میں ایک اہم اضافہ ہے۔

تحقیقی خلا(Research Gap):

اس تحقیقی ادب کے جائزے سے درج ذیل اہم تحقیقی خلا سامنے آئے ہیں:

1. طویل المدتی مطالعات کی کمی
2. ڈیجیٹل ماحول میں مابعدادراکی عمل پر محدود تحقیق
3. ترقی پذیر ممالک پر کم توجہ
4. نظریاتی بنیادوں پر ڈیزائن تحقیق کی کمی
5. یہ خلا مستقبل کی تحقیق کے لیے نئے امکانات فراہم کرتے ہیں

مطالعے کے مقاصد(Objectives of the Study):

اس مطالعے کے مقاصد یہ ہیں:

1. ٹیکنالوجی اور ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے کے تعلق کو گہرائی سے سمجھنا
2. ٹیکنالوجی سے معاون تدریس کے فوائد اور حدود کو واضح کرنا
2. بین الاقوامی تحقیق سے ابھرنے والے رجحانات کو یکجا کرنا
3. مستقبل کی تحقیق کے لیے سمتوں کی نشاندہی کرنا

جائزے کا طریقِ کار(Methodology of the Review):

اس مطالعے میں موضوعاتی ادبی جائزہ کا طریقہ اپنایا گیا۔اہم مرتبہ جائزہ شدہ جرائد، تحقیقی کتب اور عالمی رپورٹس کا تفصیلی مطالعہ کیا گیا۔مطالعات کے انتخاب میں تحقیقی معیار، موضوع سے مطابقت اور نظریاتی اہمیت کو مدنظر رکھا گیا۔

بحث وتجزیہ(Discussion and Analysis):

ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے کی تاریخی ترقی:

ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے کا تصور قدیم تہذیبوں سے جڑا ہوا ہے جہاں ریاضی کو روزمرہ زندگی کے مسائل کے حل کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ یونانی مفکرین نے منطقی استدلال اور ثبوت پر مبنی طریقوں کو فروغ دیا۔ بعد ازاں اسلامی دور میں الخوارزمی، عمر خیام اور دیگر علما نے الجبرا اور عددیات میں نمایاں خدمات انجام دیں جنھوں نے جدید ریاضی کی بنیاد رکھی۔

بیسویں صدی میں پولیا نے مسئلہ حل کرنے کے منظّم اصول پیش کیے جنھوں نے جدید تعلیمی تحقیق کو نئی سمت دی۔ ان اصولوں کے مطابق مسئلہ حل کرنا ایک فعال ذہنی عمل ہے جس میں غور و فکر، تجربہ اور تجزیہ شامل ہوتا ہے۔

کلاسیکی نظریات اور مسئلہ حل کرنا:

پولیا کے چار مراحل (مسئلے کی تفہیم، منصوبہ بندی، حل پر عمل اور نتیجے کا جائزہ) آج بھی تحقیق میں بنیادی حوالہ سمجھے جاتے ہیں۔ بعد کی تحقیق میں ان اصولوں کو مزید وسعت دی گئی اور مختلف تدریسی حکمت عملیاں وضع کی گئیں۔

کیل پیٹرک اور ان کے رفقا کے مطابق مسئلہ حل کرنا ریاضیاتی مہارت کا بنیادی ستون ہے جو تصوراتی فہم، طریقۂ کار کی مہارت اور تطبیقی استدلال کو یکجا کرتا ہے۔

ٹیکنالوجی بطور ادراکی وسیلہ:

ہائلز اور لاگرانج نے واضح کیا کہ ٹیکنالوجی اب محض حسابی آلہ نہیں بلکہ ایک ادراکی وسیلہ بن چکی ہے جو طلبہ کے سوچنے کے انداز کو متاثر کرتی ہے۔

آرٹیگ نے کمپیوٹر پر مبنی الجبری نظام کے ذریعے سیکھنے کے عمل کا تجزیہ کرتے ہوئے بتایا کہ ٹیکنالوجی تکنیکی اور تصوراتی علم کے درمیان مضبوط ربط پیدا کرتی ہے۔

ٹیکنالوجی کے ذریعے ریاضیاتی تصور سازی:

ٹیکنالوجی نے مجرد ریاضیاتی تصورات کو قابلِ مشاہدہ بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ متحرک

خاکوں کے ذریعے طلبہ منحنی خطوط، زاویوں اور تناسب کو حرکت میں دیکھ سکتے ہیں۔ اس بصری تجربے سے ان کی فہم میں اضافہ ہوتا ہے اور تصورات دیرپا ہو جاتے ہیں۔

تحقیق سے ظاہر ہوتا ہے کہ بصری نمائندگی کے ذریعے سیکھنے والے طلبہ زیادہ دیر تک معلومات یاد رکھتے ہیں اور نئے مسائل کو حل کرنے میں بہتر کارکردگی دکھاتے ہیں۔

تجرباتی مطالعات:

زبیک اور ان کے ساتھیوں نے مختلف تحقیقی مطالعات کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ٹیکنالوجی سے معاون تدریس طلبہ میں مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت کو بہتر بناتی ہے بشرطیکہ تدریسی منصوبہ بندی مضبوط ہو۔

روتھوین کے مطابق ٹیکنالوجی کے فوائد اس وقت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں جب اساتذہ اس کے تعلیمی امکانات کو سمجھتے ہوئے مؤثر حکمت عملی اختیار کریں۔

ادراکی اور سماجی پہلو:

تحقیقی شواہد سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ حل کرنا محض ایک انفرادی ذہنی عمل نہیں بلکہ یہ سماجی اور ثقافتی تناظر میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ گروہی کام اور باہمی گفتگو طلبہ کی فہم کو بہتر بناتی ہے۔

ڈیجیٹل پلیٹ فارم طلبہ کو مشترکہ مسائل پر مل کر کام کرنے کا موقع فراہم کرتے ہیں جس سے سماجی سیکھنے کو فروغ ملتا ہے۔

مجموعی تجزیے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ٹیکنالوجی نے ریاضی کی تعلیم کے انداز کو بنیادی طور پر تبدیل کر دیا ہے۔ مختلف تحقیقی مطالعات سے ثابت ہوتا ہے کہ ڈیجیٹل ذرائع کے استعمال سے طلبہ کی مسئلہ حل کرنے کی صلاحیت، تصوراتی فہم اور تنقیدی سوچ میں نمایاں بہتری آتی ہے۔ خاص طور پر وہ تعلیمی ماحول جہاں بصری نمائندگی، متحرک خاکے اور فوری ردِعمل فراہم کیا جاتا ہے، وہاں طلبہ زیادہ سرگرم ہو کر سیکھتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ٹیکنالوجی صرف سہولت فراہم کرنے والا ذریعہ نہیں بلکہ یہ سیکھنے کے عمل کو مؤثر بنانے والا ایک طاقتور تعلیمی وسیلہ بن چکی ہے۔

تاہم اس تجزیے سے یہ بھی سامنے آتا ہے کہ ٹیکنالوجی کے مثبت اثرات خود بخود حاصل نہیں ہوتے بلکہ یہ تدریسی منصوبہ بندی، استاد کی رہنمائی اور نصابی ہم آہنگی پر منحصر ہوتے ہیں۔ اگر ٹیکنالوجی کو

بغیر کسی واضح مقصد کے استعمال کیا جائے تو اس کے تعلیمی فوائد محدود ہو سکتے ہیں۔اس لیے ضروری ہے کہ اساتذہ ٹیکنالوجی کو سوچ سمجھ کر استعمال کریں اور ایسے تدریسی طریقے اپنائیں جو طلبہ میں گہری سیکھنے کی صلاحیت پیدا کر سکتے ہوں۔اس طرح ٹیکنالوجی اور انسانی تدریس کے امتزاج سے ایک متوازن اور مؤثر تعلیمی ماحول تشکیل دیا جا سکتا ہے

اساتذہ کا کردار اور پیشہ ورانہ ترقی:

اساتذہ کا کردار ٹیکنالوجی سے معاون ریاضیاتی تعلیم میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔اگرچہ ڈیجیٹل ذرائع طلبہ کے لیے سیکھنے کے نئے مواقع فراہم کرتے ہیں، تاہم ان ذرائع کا مؤثر استعمال اس وقت ممکن ہوتا ہے جب استاد خود ان ٹیکنالوجیز سے مکمل طور پر واقف ہو۔استاد ہی یہ فیصلہ کرتا ہے کہ کس سبق میں کون سا ڈیجیٹل ذریعہ استعمال کرنا ہے اور کس طرح اسے تعلیمی مقاصد کے مطابق ڈھالنا ہے۔ اس لیے استاد کو محض ٹیکنالوجی استعمال کرنے والا نہیں بلکہ تدریسی رہنما اور سہولت کار ہونا چاہیے۔

مزید یہ کہ اساتذہ کی مسلسل پیشہ ورانہ ترقی نہایت ضروری ہے۔جدید تعلیمی رجحانات اور ڈیجیٹل آلات کے تیز رفتار فروغ کے پیشِ نظر ضروری ہے کہ اساتذہ کو باقاعدہ تربیتی پروگراموں کے ذریعے نئی مہارتیں سکھائی جائیں۔ورکشاپس، سیمینارز اور آن لائن تربیتی کورسیز اساتذہ کو جدید طریقۂ تدریس سے ہم آہنگ کرنے میں مدد دے سکتے ہیں۔اس طرح اساتذہ نہ صرف اپنی تدریسی مہارت کو بہتر بنا سکتے ہیں بلکہ طلبہ کے لیے زیادہ مؤثر تعلیمی ماحول بھی فراہم کر سکتے ہیں۔

طلبہ کی خود اکتسابی صلاحیت:

ٹیکنالوجی طلبہ میں خود اکتسابی صلاحیت پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔آن لائن تعلیمی وسائل، تعلیمی ویڈیوز اور ڈیجیٹل مشقوں کے ذریعے طلبہ اپنی رفتار کے مطابق سیکھ سکتے ہیں۔اس عمل سے طلبہ اپنی کمزوریوں کی نشاندہی کر سکتے ہیں اور اپنی ضرورت کے مطابق اضافی مشق کر سکتے ہیں، جس سے ان کی خود اعتمادی میں اضافہ ہوتا ہے۔

خود اکتسابی کا یہ عمل طلبہ کو اپنی تعلیمی ذمہ داری خود قبول کرنے کی تربیت دیتا ہے۔جب طلبہ خود سوالات تلاش کرتے ہیں اور حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ان میں تحقیقی سوچ پیدا ہوتی ہے۔یہ صلاحیت نہ صرف تعلیمی میدان میں بلکہ مستقبل کی پیشہ ورانہ زندگی میں بھی کامیابی کے لیے نہایت اہم

ہے۔اس طرح ٹیکنالوجی طلبہ کو فعال سیکھنے والا بنانے میں مدد دیتی ہے۔

اخلاقی اور سماجی پہلو:

ڈیجیٹل ذرائع کے بڑھتے ہوئے استعمال کے ساتھ اخلاقی مسائل بھی جنم لے رہے ہیں۔ کاپی پیسٹ کی عادت، غیر اخلاقی مواد تک رسائی اور امتحانات میں ناپسندیدہ ذرائع کا استعمال تعلیمی اقدار کو نقصان پہنچا رہا ہے۔اس لیے ضروری ہے کہ طلبہ کو ڈیجیٹل اخلاقیات اور ذمہ دارانہ استعمال کی تربیت دی جائے تاکہ وہ ٹیکنالوجی کو مثبت مقاصد کے لیے استعمال کرسکیں۔

سماجی سطح پر یہ بھی ضروری ہے کہ ٹیکنالوجی تمام طلبہ کے لیے یکساں طور پر قابلِ رسائی ہو۔اگر کچھ طلبہ جدید سہولیات سے محروم رہیں گے تو تعلیمی عدم مساوات مزید بڑھے گی۔اس لیے تعلیمی اداروں اور حکومتوں کو چاہیے کہ ایسے اقدامات کریں جن سے تمام طلبہ کو مساوی مواقع میسر آسکیں۔

عصری رجحانات:

حالیہ برسوں میں مصنوعی ذہانت اور ذہین تعلیمی نظاموں نے ریاضی کی تعلیم میں نئے امکانات پیدا کیے ہیں۔ یہ نظام طلبہ کی کارکردگی کا تجزیہ کرکے ان کی ضرورت کے مطابق رہنمائی فراہم کرتے ہیں۔اس سے ہر طالب علم کو ذاتی نوعیت کی تعلیمی مدد مل سکتی ہے جو روایتی کلاس روم میں ممکن نہیں ہوتی۔

مزید یہ کہ آن لائن کلاس رومز، ورچوئل لیبارٹریز اور تعلیمی موبائل ایپلی کیشنز نے سیکھنے کے عمل کو مزید لچکدار بنا دیا ہے۔طلبہ اب کسی بھی وقت اور کسی بھی جگہ سے تعلیم حاصل کر سکتے ہیں۔تاہم ان جدید رجحانات کے اثرات پر مزید تحقیق کی ضرورت ہے تاکہ ان کے طویل المدتی فوائد اور نقصانات کو بہتر طور پر سمجھا جاسکے۔

چیلنجز اور مسائل:

اگرچہ ٹیکنالوجی تعلیمی میدان میں انقلابی تبدیلیاں لا رہی ہے، تاہم اس کے ساتھ کئی نئے مسائل بھی پیدا ہو رہے ہیں۔ڈیجیٹل آلات کی زیادہ دستیابی طلبہ میں جسمانی سرگرمی کی کمی اور آنکھوں کے مسائل جیسے صحت کے مسائل پیدا کرسکتی ہے۔اس کے علاوہ زیادہ اسکرین ٹائم ذہنی دباؤ اور تھکن کا سبب بھی بن سکتا ہے۔

مزید یہ کہ بعض اوقات اداروں میں مناسب تکنیکی معاونت دستیاب نہیں ہوتی جس سے سافٹ ویئر یا آلات میں خرابی آنے پر تدریسی عمل متاثر ہوتا ہے۔ اگر بروقت تکنیکی مدد نہ ملے تو اساتذہ اور طلبہ دونوں مایوسی کا شکار ہو سکتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ تعلیمی اداروں میں تکنیکی معاونت کا مؤثر نظام موجود ہو۔

ڈیجیٹل عدم مساوات:

ڈیجیٹل عدم مساوات ایک بڑا مسئلہ ہے جس کی وجہ سے تمام طلبہ کو یکساں تعلیمی سہولیات میسر نہیں ہوتیں۔ دیہی علاقوں، کم آمدنی والے خاندانوں اور ترقی پذیر ممالک میں انٹرنیٹ کی عدم دستیابی اور جدید آلات کی کمی طلبہ کو ٹیکنالوجی سے معاون تعلیم سے محروم رکھتی ہے۔ اس عدم مساوات کے نتیجے میں تعلیمی فرق مزید بڑھ جاتا ہے جو سماجی ناانصافی کو جنم دیتا ہے۔

اساتذہ کی ناکافی تربیت:

ٹیکنالوجی کے مؤثر استعمال کے لیے اساتذہ کی پیشہ ورانہ تربیت نہایت ضروری ہے۔ بہت سے اساتذہ کو جدید تعلیمی سافٹ ویئر اور ڈیجیٹل ذرائع استعمال کرنے کی مناسب تربیت حاصل نہیں ہوتی۔ اس کے نتیجے میں وہ ٹیکنالوجی کو محض ظاہری طور پر استعمال کرتے ہیں جس سے اس کے تعلیمی فوائد مکمل طور پر حاصل نہیں ہو پاتے۔ اساتذہ کی مسلسل پیشہ ورانہ ترقی کے بغیر ٹیکنالوجی کا مؤثر استعمال ممکن نہیں۔

ٹیکنالوجی پر حد سے زیادہ انحصار:

ڈیجیٹل ذرائع پر حد سے زیادہ انحصار طلبہ کی ذہنی حساب کتاب کی صلاحیت کو کمزور کر سکتا ہے۔ کیلکولیٹر اور خودکار سافٹ ویئر کے مسلسل استعمال سے طلبہ بنیادی ریاضیاتی مہارتوں میں کمزور ہو سکتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں طلبہ سطحی سیکھنے کی طرف مائل ہو جاتے ہیں اور گہری فہم پیدا نہیں کر پاتے۔

توجہ میں کمی اور خلفشار:

ڈیجیٹل آلات کے استعمال کے دوران طلبہ کو غیر تعلیمی مواد جیسے سوشل میڈیا اور گیمز کی طرف رغبت ہو سکتی ہے جس سے ان کی توجہ بٹ جاتی ہے۔ یہ خلفشار تعلیمی کارکردگی پر منفی اثر ڈالتا ہے اور سیکھنے

کے عمل میں رکاوٹ بنتا ہے۔

اخلاقی اور سماجی مسائل:

ڈیجیٹل ذرائع کے غلط استعمال جیسے کاپی پیسٹ، غیر اخلاقی مواد تک رسائی اور امتحانات میں ناجائز ذرائع کا استعمال ایک سنگین مسئلہ بنتا جا رہا ہے۔ طلبہ کو ڈیجیٹل اخلاقیات اور ذمہ دارانہ استعمال کی تربیت دینا وقت کی اہم ضرورت ہے۔

تکنیکی مسائل:

بجلی کا بند ہونا، انٹرنیٹ کی سست رفتار اور سافٹ ویئر کی خرابی جیسے مسائل تدریسی عمل میں خلل پیدا کرتے ہیں۔ اساتذہ اور طلبہ دونوں کے لیے یہ مسائل ذہنی دباؤ کا سبب بنتے ہیں۔

نصابی ہم آہنگی کا فقدان:

بعض اوقات ٹیکنالوجی کو نصاب کے ساتھ ہم آہنگ کیے بغیر استعمال کیا جاتا ہے جس سے تعلیمی مقاصد حاصل نہیں ہو پاتے۔ مؤثر نتائج کے لیے ضروری ہے کہ ڈیجیٹل ذرائع نصاب اور تدریسی مقاصد کے مطابق ہوں۔

نتیجہ (Findinds):

یہ جامع جائزہ اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ ٹیکنالوجی نے ریاضی کی تعلیم میں گہرے اور دیرپا اثرات مرتب کیے ہیں۔ ڈیجیٹل ذرائع نے نہ صرف سیکھنے کے عمل کو دلچسپ بنایا ہے بلکہ طلبہ کو تجزیاتی اور تنقیدی سوچ کی طرف بھی راغب کیا ہے۔ اس کے ذریعے طلبہ مجرد ریاضیاتی تصورات کو عملی زندگی سے جوڑ سکتے ہیں۔

تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ ٹیکنالوجی بذات خود کامیابی کی ضمانت نہیں۔ اصل کامیابی اس وقت حاصل ہوتی ہے جب ٹیکنالوجی کو مضبوط تدریسی منصوبہ بندی اور نظریاتی بنیادوں کے ساتھ استعمال کیا جائے۔ مستقبل میں ضروری ہے کہ تعلیمی پالیسیاں اساتذہ کی تربیت، ڈیجیٹل عدم مساوات کے خاتمے اور اخلاقی تعلیم کو ترجیح دیں۔ اس طرح ٹیکنالوجی کے دور میں مضبوط اور پائیدار ریاضیاتی مہارتوں کی تشکیل ممکن ہو سکے گی۔

تعلیمی مضمرات:

یہ جائزہ ریاضی کی تعلیم میں ٹیکنالوجی کے کرداراور ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے کی مہارتوں کی تشکیل سے متعلق کئی اہم تعلیمی مضمرات پیش کرتا ہے۔ان مضمرات کو تدریسی عمل، نصاب سازی، اساتذہ کی تربیت، تعلیمی پالیسی اور مستقبل کی تحقیق کے تناظر میں سمجھا جاسکتا ہے۔

تدریسی مضمرات:

اس مطالعے کے نتائج اس امر کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ریاضی کی تدریس میں محض روایتی طریقوں پر انحصار طلبہ کی اعلیٰ سطحی مسئلہ حل کرنے کی صلاحیتوں کو مکمل طور پر فروغ نہیں دے سکتا۔ اساتذہ کو چاہیے کہ وہ ٹیکنالوجی کو بطور ایک تعلیمی وسیلہ استعمال کریں جو طلبہ کو مسائل کی بصری نمائندگی، مختلف حل تلاش کرنے اور نتائج پر غور و فکر کے مواقع فراہم کرے۔ متحرک ڈیجیٹل ذرائع کے ذریعے تدریس طلبہ کو فعال سیکھنے کی طرف راغب کرسکتی ہے، جس سے ان کی ادراکی اور مابعد ادراکی صلاحیتوں میں بہتری آسکتی ہے۔

مزید یہ کہ اساتذہ کو تدریسی سرگرمیوں کی منصوبہ بندی کرتے وقت اس بات کو یقینی بنانا چاہیے کہ ٹیکنالوجی کا استعمال محض سہولت فراہم کرنے تک محدود نہ رہے بلکہ یہ طلبہ کی تنقیدی سوچ اور مسئلہ حل کرنے کی حکمت عملیوں کو فروغ دے۔ اس طرح ٹیکنالوجی اور تدریس کے امتزاج سے ایک ایسا تعلیمی ماحول تشکیل دیا جاسکتا ہے جو گہری اور بامعنی سیکھنے کی حمایت کرے۔

نصابی مضمرات:

یہ جائزہ اس بات کی بھی نشاندہی کرتا ہے کہ موجودہ ریاضی کے نصاب میں ٹیکنالوجی کے مؤثر انضمام کی گنجائش موجود ہے۔ نصاب ساز اداروں کو چاہیے کہ وہ ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے کی مہارتوں کو نصاب کا مرکزی حصہ بنائیں اور ایسے تعلیمی تجربات شامل کریں جو ڈیجیٹل ذرائع کے استعمال سے ممکن ہوں۔ نصاب میں ایسے مسائل شامل کیے جانے چاہئیں جو حقیقی زندگی سے جڑے ہوں اور جن کے حل کے لیے طلبہ کو ٹیکنالوجی کے استعمال کی ترغیب دی گئی ہو۔

اس کے علاوہ نصاب میں اس بات کا بھی خیال رکھا جانا چاہیے کہ طلبہ محض نتائج حاصل کرنے کے بجائے حل کے عمل پر غور کریں۔ اس مقصد کے لیے عکاسی پر مبنی سرگرمیوں اور تجزیاتی سوالات کو

نصاب کا حصہ بنایا جا سکتا ہے، جو طلبہ میں مسئلہ حل کرنے کی گہری فہم پیدا کر سکیں۔

اساتذہ کی تربیت کے مضمرات:

اس مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ٹیکنالوجی کے مؤثر استعمال کے لیے اساتذہ کی پیشہ ورانہ تربیت نہایت ضروری ہے۔ اساتذہ کو نہ صرف ڈیجیٹل آلات کے تکنیکی استعمال کی تربیت دی جانی چاہیے بلکہ انہیں یہ بھی سکھایا جانا چاہیے کہ ٹیکنالوجی کو تدریسی مقاصد کے مطابق کیسے استعمال کیا جائے۔ اساتذہ کی تربیت میں مسئلہ حل کرنے پر مبنی تدریسی حکمت عملیوں اور ٹیکنالوجی سے معاون سرگرمیوں پر خصوصی توجہ دی جانی چاہیے۔

مسلسل پیشہ ورانہ ترقی کے پروگرام اساتذہ کو بدلتے ہوئے تعلیمی تقاضوں سے ہم آہنگ رکھنے میں مدد دے سکتے ہیں۔ اس طرح تربیت یافتہ اساتذہ ٹیکنالوجی کے ذریعے طلبہ کی سیکھنے کی صلاحیتوں کو زیادہ مؤثر انداز میں فروغ دے سکتے ہیں۔

تعلیمی پالیسی کے مضمرات:

تعلیمی پالیسی کی سطح پر یہ مطالعہ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ ٹیکنالوجی سے معاون تعلیم کو فروغ دینے کے لیے مناسب وسائل اور سہولیات کی فراہمی ناگزیر ہے۔ ڈیجیٹل عدم مساوات کو کم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ تمام تعلیمی اداروں، بالخصوص دیہی اور کم وسائل والے علاقوں میں، ٹیکنالوجی تک مساوی رسائی فراہم کی جائے۔

پالیسی سازوں کو چاہیے کہ وہ اساتذہ کی تربیت، ڈیجیٹل انفراسٹرکچر اور تعلیمی تحقیق میں سرمایہ کاری کو ترجیح دیں۔ اس طرح ایک ایسا تعلیمی نظام تشکیل دیا جا سکتا ہے جو ٹیکنالوجی کے ذریعے طلبہ کی ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے کی مہارتوں کو فروغ دے۔

تحقیقی مضمرات:

یہ جائزہ مستقبل کی تحقیق کے لیے بھی اہم مضمرات پیش کرتا ہے۔ محققین کو چاہیے کہ وہ طویل المدتی مطالعات کے ذریعے یہ جانچیں کہ ٹیکنالوجی کے اثرات وقت کے ساتھ کس طرح تبدیل ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ مابعد ادراکی عمل، طلبہ کی سوچ کی حکمت عملیوں اور مختلف سماجی و ثقافتی سیاق و سباق میں ٹیکنالوجی کے کردار پر مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔

مزید یہ کہ ترقی پذیر ممالک میں ٹیکنالوجی سے معاون ریاضیاتی تعلیم پر تحقیق نہایت محدود ہے، جسے وسعت دینے کی ضرورت ہے۔اس طرح کی تحقیق عالمی سطح پر ریاضی کی تعلیم کو بہتر بنانے میں معاون ثابت ہوسکتی ہے۔

تجاویز(Suggestions):

ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے میں ٹیکنالوجی کے کردار سے متعلق تحقیقی ادب کے جائزے اور تجزیے کی بنیاد پر درج ذیل تجاویز پیش کی جاتی ہیں:

تدریس کے ساتھ ٹیکنالوجی کا انضمام:

ٹیکنالوجی کو محض ایک علیحدہ ذریعہ کے طور پر استعمال کرنے کے بجائے مؤثر تدریسی حکمتِ عملیوں کے ساتھ مربوط کیا جانا چاہیے۔اساتذہ کو چاہیے کہ وہ ایسے مسئلہ حل کرنے کے مواقع فراہم کریں جو استدلال، دریافت اور عکاسی پر مبنی ہوں اور جن میں ڈیجیٹل ذرائع کا بامقصد استعمال کیا جائے۔

اساتذہ کے تربیتی پروگراموں کو مضبوط بنانا:

اساتذہ کی قبل از ملازمت اور دورانِ ملازمت تربیت میں ریاضی کی تعلیم میں ٹیکنالوجی کے تدریسی استعمال پر منظّم تربیت شامل کی جانی چاہیے۔اساتذہ کو نہ صرف ڈیجیٹل ذرائع کے استعمال کی تربیت دی جائے بلکہ اعلیٰ درجے کی مسئلہ حل کرنے کی مہارتوں کو فروغ دینے کے طریقے بھی سکھائے جائیں۔

نصاب کی ازسرنو ترتیب:

ریاضی کے نصاب میں طریقۂ کار پر مبنی مشق کے بجائے مسئلہ حل کرنے اور تصوراتی فہم پر زیادہ زور دیا جانا چاہیے۔حقیقی زندگی سے متعلق ٹیکنالوجی پر مبنی سرگرمیوں کو نصاب کا حصہ بنایا جانا چاہیے تاکہ سیکھنے کا عمل بامعنی ہوسکے۔

ٹیکنالوجی تک مساوی رسائی کو یقینی بنانا:

تعلیمی حکام کو چاہیے کہ وہ ڈیجیٹل عدم مساوات کو کم کرنے کے لیے مناسب اقدامات کریں، خصوصاً دیہی اور کم وسائل والے تعلیمی اداروں میں جدید ٹیکنالوجی کی فراہمی کو یقینی بنایا جائے۔مساوی

رسائی شمولیتی تعلیم کے لیے ناگزیر ہے۔

مابعد ادراکی مہارتوں کو فروغ دینا:

تدریسی طریقوں میں طلبہ کی مابعد ادراکی صلاحیتوں جیسے منصوبہ بندی، خودنگرانی اور حکمتِ عملیوں کے تجزیے کو فروغ دینے پر توجہ دی جانی چاہیے۔ ڈیجیٹل ذرائع خود احتسابی اور عکاسی کے عمل میں معاون ثابت ہوسکتے ہیں۔

تعاونی سیکھنے کی حوصلہ افزائی:

ٹیکنالوجی کو گروہی مسئلہ حل کرنے، آن لائن مباحث اور مشترکہ ڈیجیٹل سرگرمیوں کے ذریعے تعاونی سیکھنے کے فروغ کے لیے استعمال کیا جانا چاہیے۔ تعاونی سیکھنا طلبہ میں استدلال اور ابلاغی صلاحیتوں کو بہتر بناتا ہے۔

ٹیکنالوجی پر حد سے زیادہ انحصار کی نگرانی:

اساتذہ کو چاہیے کہ وہ ذہنی حساب، روایتی طریقوں اور ڈیجیٹل ذرائع کے درمیان توازن قائم رکھیں۔ ٹیکنالوجی پر حد سے زیادہ انحصار بنیادی ریاضیاتی مہارتوں کی نشوونما میں رکاوٹ بن سکتا ہے۔

مسلسل جانچ اور مؤثر فیڈ بیک:

ڈیجیٹل جانچ کے ذرائع کے ذریعے فوری اور تعمیری فیڈ بیک فراہم کیا جانا چاہیے۔ مسلسل جانچ طلبہ کو اپنی مسئلہ حل کرنے کی صلاحیتوں میں موجود کمزوریوں اور خوبیوں کی نشاندہی میں مدد دیتی ہے۔

تحقیق اور جدت کی حوصلہ افزائی:

تعلیمی اداروں اور پالیسی سازوں کو چاہیے کہ وہ مصنوعی ذہانت اور تطبیقی تعلیمی نظام جیسی ابھرتی ہوئی ٹیکنالوجیز پر تحقیق کی حوصلہ افزائی کریں تاکہ ان کے ریاضیاتی مسئلہ حل کرنے پر اثرات کا جائزہ لیا جاسکے۔

پالیسی سطح پر معاونت:

تعلیمی پالیسیوں میں ڈیجیٹل انفراسٹرکچر، اساتذہ کی پیشہ ورانہ تربیت اور تحقیقی سرگرمیوں میں

طویل المدتی سرمایہ کاری کو ترجیح دی جانی چاہیے تاکہ ریاضی کی تعلیم میں ٹیکنالوجی کا پائیدار اور مؤثر انضمام ممکن ہو سکے۔

اس طرح یہ جائزہ اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ ٹیکنالوجی کے دور میں ریاضیاتی مسئلہ حل کرنا ریاضی کی تعلیم کا محض ایک تدریسی ہدف نہیں بلکہ سیکھنے والوں کی ادراکی، مابعد ادراکی اور تنقیدی نشوونما کا ایک بنیادی ذریعہ بن چکا ہے۔ موجودہ تحقیق سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ٹیکنالوجی نے ریاضیاتی سیکھنے کے عمل کو زیادہ بصری، تعاملی اور بامعنی بنا دیا ہے، جس کے نتیجے میں طلبہ نہ صرف تصورات کو بہتر طور پر سمجھتے ہیں بلکہ انہیں مختلف حالات میں مؤثر انداز میں استعمال کرنے کے قابل بھی ہوتے ہیں۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ ٹیکنالوجی کے فوائد نمایاں ہیں، تاہم اس کے ساتھ کئی چیلنجز بھی وابستہ ہیں، جن میں ڈیجیٹل عدم مساوات، اساتذہ کی ناکافی تربیت، ٹیکنالوجی پر حد سے زیادہ انحصار، اخلاقی مسائل اور تکنیکی رکاوٹیں شامل ہیں۔ ان چیلنجز کو نظرانداز کرنے کی صورت میں ٹیکنالوجی کے تعلیمی امکانات مکمل طور پر حاصل نہیں کیے جا سکتے۔ لہٰذا ایک متوازن اور محتاط حکمتِ عملی اختیار کرنا ناگزیر ہے۔

حوالہ جات:

1. Artigue, M. (2002). Learning mathematics in a CAS environment: The genesis of a reflection about instrumentation and the dialectics between technical and conceptual work.
2. International Journal of Computers for Mathematical Learning, 7(3), 245–274. https://doi.org/10.1023/A:1022103903080
3. Drijvers, P., Kieran, C., & Mariotti, M. A. (2010). Integrating technology into mathematics education: Theoretical perspectives. In C. Hoyles & J. B. Lagrange (Eds.),

4. Mathematics education and technology: Rethinking the terrain (pp. 89–132). Springer.
5. Hoyles, C., & Lagrange, J. B. (2010). Mathematics education and technology: Rethinking the terrain. Springer.
6. Jonassen, D. H. (2011). Learning to solve problems: A handbook for designing problem-solving learning environments. Routledge.
7. Kilpatrick, J., Swafford, J., & Findell, B. (2001). Adding it up: Helping children learn mathematics. National Academy Press.
8. National Council of Teachers of Mathematics. (2000). Principles and standards for school mathematics. NCTM.
9. OECD. (2019). Innovating education and educating for innovation: The power of digital technologies and skills. OECD Publishing.
10. Polya, G. (1957). How to solve it: A new aspect of mathematical method (2nd ed.). Princeton University Press.
11. Ruthven, K. (2018). Theoretical constructs in the study of technology in mathematics education. Educational Studies in Mathematics, 97(2), 1–19. https://doi.org/10.1007/s10649-017-9782-1
12. Verma, R., & Singh, A. (2018). Mathematical problem-solving ability of secondary school students in

relation to parental education and socio-economic status. International Journal of Research in Education and Psychology, 6(2), 45–53.

13. Zbiek, R. M., Heid, M. K., Blume, G. W., & Dick, T. P. (2007). Research on technology in mathematics education. In F. K. Lester (Ed.), Second handbook of research on mathematics teaching and learning (pp. 1169–1207). Information Age Publishing.

❒ Arshiya Tabassum
Research Scholar, Department of Education & Training
Maulana Azad National Urdu University
Hyderabad, Telangana, India
Email: arshiyakamal27396@gmail.com

❒ Prof. Viquar Unnisa
Department of Education & Training
Maulana Azad National Urdu University
Hyderabad, Telangana, India.
Email: viquarunnisasiraj@gmail.com

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:318-337
Asadullah, Ghulam Rasool Mehr Bahaisiat Azad Shanaas

اسعداللہ

غلام رسول مہر بہ حیثیت آزاد شناس

مولانا ابوالکلام آزاد نے ایوان سیاست کے ساتھ ساتھ علمی دنیا میں فکر وخیال کی ایسی شمع روشن کی جس کی لَو سے کئی شمعیں جل اُٹھیں۔ مولانا ازاد کے حلقہ علم سے تعلق رکھنے والے افراد میں عبدالرزاق ملیح آبادی ندوی اور غلام رسول مہر کی شخصیتیں انتہائی قابل احترام ہیں۔ مولانا آزاد کی ذاتی زندگی دشت افسردہ کی مسافر تھی۔ کبھی زنداں کے شب وروز میں خواب گریزاں کا سامنا تھا تو کبھی کوچۂ جاناں کی واسوختگی کا مرحلہ درپیش رہا لیکن اس کے برعکس ان کی علمی زندگی طور سینا کا نظارہ پیش کرتی ہے جہاں وہ اپنے اشہبِ قلم سے اہل علم کی دنیا میں سیر کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جس کی باگ ڈور کا ایک سرا غلام رسول مہر کے ہاتھ میں رہا ہے۔ اس تحقیقی مقالہ میں ہم غلام رسول مہر اور آزاد کے علمی تعلقات پر اپنی توجہ مرکوز رکھتے ہوئے آزاد کے خطوط بنام غلام رسول مہر کے علمی مباحث، مہر کے آزاد پر لکھے گئے تحقیقی وتنقیدی مقالات اور باقیات ترجمان القرآن کی روشنی میں دلائل کے ساتھ واضح کرنا چاہیں گے کہ کیوں کر مولانا آزاد، غلام رسول مہر کی علمیت، ان کی تحقیق وتنقید اور ان کی علمی بصیرت کے قائل تھے اور انہیں اپنا دست راست سمجھتے تھے۔

غلام رسول مہر، پیدائش (13/اپریل 1893 وفات 16/نومبر 1971) تحقیق وتنقید، ماہر غالبیات واقبالیات اور ماہر آزاد کی حیثیت سے علمی دنیا میں اپنا قلمی آفتاب روشن رکھا جس کی چمک سے علمی دنیا میں بہت سوں نے اکتسابِ فیض کیا۔ مہر نے آزاد کی کتاب زندگانی سے علم کی ہر فصل قلم کی روشنائی سے سینچنے کی کوشش کی جس کا پھل ہر خاص وعام نے کھایا۔ غلام رسول مہر صحرائے نقد وتحقیق کے مسافر ہیں تو آزاد کا قلم خوشبو کا جھونکا جس کی بھینی بھینی مہک سے ادب کی دنیا گل وگلزار ہے۔ آزاد کا نثری شہ پارہ مال غنیم کے مانند ہے لیکن اسے کیوں کر تقسیم کیا جائے اور کیسے تقسیم عمل میں آئے گی اس کا حساب وکتاب

مہر کا قلم بتا تا ہے۔آزاد نے مہر کے نام تقریباً 185 خطوط لکھے جن میں علم کی ایک دنیا آباد ہے اور مہر نے ان کے مقالات ومضامین اور خطوط کو مرتب کر کے اہل علم کے سامنے پیش کیا جن میں 'نقش آزاد' 'تبرکات آزاد' 'رسول رحمت' اور 'باقیات ترجمان القرآن' اہمیت کی حامل ہیں۔اس کے علاوہ مہر نے آزاد کی زندگی اور ان کی علمی دنیا کے مباحث کو اپنے قلم سے سجا کر 'مولانا ابوالکلام آزاد: ایک نادر روزگار شخصیت' میں پیش کیا جسے محمد عالم مختار حق نے مرتب کیا ہے۔یہ کتاب آزاد فہمی میں گل سرسبد کا درجہ رکھتی ہے۔آزاد کی نثر اور ان کے خیالات بام فلک پر براجمان ہیں لیکن بیاض دل پر اتارنے میں مہر کا بڑا ہاتھ ہے۔یہ الگ بات ہے کہ اہل نقد وتحقیق نے مہر کو دشت فراموشی کی نذر کر دیا۔

غلام رسول مہر نے ابوالکلام آزاد کو اپنی ادبی زندگی کے سب سے قیمتی سرمایوں میں سے ایک گردانا ہے۔مہر کا قلم شگفت گل کی صدا کے ساتھ آزاد کے رنگ چمن میں آکر بہار کا پیرہن پیش کرنے لگا جس میں ایک تمکنت، بانکپن اور قلمی مسافت کا ایک لمبا سفر ہے اور حد یہ کہ اس علمی دریا کے وجود میں کہیں کوئی رقابت نہیں۔نہ ہی اس کے دامن قلم میں کوئی ایسا شرر جو آزاد کے ادب میں آگ لگا سکے بلکہ اس کو سجا،سنوار کر طاق علم میں اس طرح سے رکھا، جہاں سے صرف روشنی حاصل کی جاسکتی ہے اور اگر اُس چراغ میں جب دھوئیں کی سیاہی تیز تر ہوئی تو مہر نے بجائے باتی بدلنے کے، دھوئیں کے تیز تر ہونے کے وجوہ کا پتا لگایا اور نقد کے میزان میں رکھ کر اسے قاری کے سامنے پیش کر دیا۔اپنی اس بات کو مزید مدلل کرنے کے لیے ہم بطور حوالہ مہر کی کتاب کا یہ اقتباس آپ کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مہر، آزاد کی ادبی زندگی کے مہر درخشاں کیوں کر ہیں۔مہر کے نام لکھے گئے مئی 1914ء کے خط میں آزاد نے ان کی تنظیم حزب اللہ کے ساتھ جڑنے اور اس پر کاربند رہنے، نیز مصائب اور مشکلات میں پھنسنے کی صورت میں جمے رہنے اور اس کو حرز جاں بنائے رکھنے اور اپنی ذمہ داریوں کے تئیں فرائض منصبی سے غافل نہ رہنے کی تاکید کرتے ہوئے ہمت بندھائی ہے۔اس خط کا ایک ایک سطر مہر پر اعتماد کو ظاہر کرتا ہے اور یہی اعتماد جب اپنے عروج کو پہنچتا ہے تو وہاں دو وجود ایک قالب میں ڈھل کر کسی انقلاب کا اشاریہ بن جاتے ہیں جس کے خطوط آنے والی نسلوں کے لیے بہترین راہیں ہموار کرتے ہیں۔آزاد لکھتے ہیں:

''عزیزی الاعز ثبتنا اللہ وایاکم علی جادۃ العلم والعمل۔

آپ کے دونوں خط پہنچے۔میں سفر میں رہا اور خط لکھنے کی بالکل مہلت نہیں ملی۔

آج صبح سے اسی کام میں مصروف ہوں۔

الحمدللہ آپ کا جواب میری توقع اور امید کے عین مطابق تھا۔اگر غفلت طاری نہ ہوئی تو میں آپ کے اندر عظیم الشان مستقبل کے آثار دیکھ رہا ہوں۔ ہر وقت اسے پیش نظر رکھے کہ استقامت اصل کار ہے۔اگر ایک آدمی فوج کی نوکری قبول نہیں کرتا تو کوئی جرم نہیں لیکن اگر سپاہی بن کر اور میدان جنگ میں آکر پیچھے ہٹتا ہے تو اس کی سزا موت کے سوا کچھ نہیں ہوتی:

دریا میں اترنے سے پہلے سب کچھ سوچ لینا چاہیے لیکن جب اتر گئے تو پھر موجوں کا شکوہ فضول ہے اور کبھی بھی سنا نہ جائے گا۔ممکن ہے پہلے ہی غوطے میں خونخوار نہنگوں سے سامنا ہو جائے لیکن جو شخص سمندر میں کودتا ہے، اسے نہنگوں کے وجود سے بے خبر نہیں ہونا چاہیے۔ میں سمجھتا ہوں کہ آپ میری باتوں کو اچھی طرح سمجھ رہے ہیں۔ بہر حال واقعات بہترین معیار ہمارے ارادوں اور ہماری استقامت کی آزمائش کے لیے ہیں۔آپ مندرجہ ذیل امور کا جواب ہیں:

(1) آپ نے یا آپ کے بزرگوں نے آپ کی تعلیم کے متعلق کیا ارادہ کیا ہے اور کب تک جاری رہے گی؟

(2) آپ کے بزرگوں میں سے کون کون بزرگ موجود ہیں؟

(3) آپ کو میں اگر کچھ دنوں کے لیے بلاؤں تو معاً آسکتے ہیں یا نہیں؟

(4) آپ کی شادی ہوگئی ہے یا نہیں؟[1]

فقیر ابوالکلام

غلام رسول مہر کی دنیا میں صحافت کا معیار 'الہلال' اور 'البلاغ' تھا جس نے اس وقت کی حکومت اور اس کے حاشیہ برداروں کی نیندیں حرام کر کر رکھی تھیں۔آئے دن پریس ایکٹ کے تحت اخبار نکالنے کی پالیسی بدلتی رہتی تھی۔ضمانت کے نام پر عملے کے اہلکار اور ایڈیٹر کو نوٹس بھیج کر ہراساں کیا جاتا تھا۔صرف 'الہلال' کے ساتھ یہ معاملہ نہیں تھا بلکہ اس وقت جتنے بھی اخبار تھے جو حکومت کی نگاہوں میں کھٹکتے تھے سبھی

کے ساتھ یہی معاملہ تھا۔ 'الہلال' کئی بار بند ہوا اور کئی بار جاری ہوا۔ 'تذکرہ' میں مالک رام لکھتے ہیں:

''الہلال کا پہلا شمارہ 13 جولائی 1912ء کو شائع ہوا، جب مولانا ابوالکلام آزاد کی عمر 24 سال سے بھی کم تھی۔ یہ محض ایک ہفتہ وار جریدہ نہ تھا بلکہ ایک دعوت تھی۔ مذہبی، سیاسی، ادبی جس تیزی سے اس نے ان میں سے ہر ایک پہلو سے غیر معمولی کامیابی حاصل کی، وہ حیرت ناک تھی اور آج تک بے نظیر بھی ہے۔ سیاسی میدان میں یہ پہلی آواز تھی، جو علی گڑھ اسکول کی کانگریس دشمنی اور انگریز دوستی کے خلاف بلند ہوئی۔ اس سے پہلے کسی کو اس کی جرأت نہیں ہوئی تھی کہ وہ سرسید کی پالیسی کو جو 1857 کے غیر معمولی حالات کا نتیجہ تھی کھلم کھلا تقویم پارینہ کہہ کر اسے ترک کر دینے کی تلقین کرتا۔ الہلال نے پوری جرأت اور قوت سے اس طریقہ کار کی فرسودگی اور بے مقصدیت کو بے نقاب کرنا شروع کیا۔ اس تعلیم کی تہہ میں جو رجحان کام کر رہا تھا اور اس سے جو خطرناک نتائج پیدا ہو سکتے تھے، حکومت وقت بھی اس سے بے خبر نہیں تھی؛ لیکن چوں کہ یہ ساری تعلیم دینی لباس میں پیش کی جا رہی تھی، وہ اس کے جواں سال مدیر کے خلاف کوئی اقدام کرنے سے ہچکچاتی تھی لیکن تا بکے! بالآخر حکومت نے ستمبر 1913ء میں حادثہ مسجد کانپور کے ہنگامے کے زمانے میں ایک مضمون پر الہلال سے دو ہزار کی ضمانت طلب کر لی، جو فوراً پیش کر دی گئی''۔[2]

اس کے بعد 1914ء میں پہلی عالمی جنگ شروع ہوئی اور اس اخبار کو جرمنی کا حمایتی بتا کر ضمانت ضبط کر لی گئی ہے اس طرح سے 'الہلال' 18 نومبر 1914ء کو اپنی آخری سانس لے کر لائبریری کی زینت بن گیا۔

مہر کی بہت خواہش تھی کہ آزاد کے ساتھ مل کر کام کیا جائے لیکن جب آزاد کی گرفتاری مارچ 1916ء میں ہوئی اور انہیں رانچی میں نظر بند کر دیا گیا، جہاں سے 1920ء میں رہائی نصیب ہوئی، ایسے میں غلام رسول مہر کا یہ خواب ادھورا رہ گیا۔ اسی درمیان مہر کی تعلیم مکمل ہوئی اور انھوں نے صحافت کے میدان کی زنجیر کہن پہن کر گلے میں صدق وصفا کے ہار ڈالے ہوئے اس دشت میں قدم رکھا اور برق

رفتاری سے اپنا لوہا منوایا۔ جب آزاد جیل سے رہا ہوئے تب تک غلام رسول مہر کے قدم اس خارزار میں جم چکے تھے۔ اُدھر آل انڈیا خلافت کانفرنس کی تحریک زوروں پر تھی جس کا مقصد خلافت عثمانیہ کا تحفظ تھا۔ امام عادل قاسمی اپنی کتاب میں شاہ محمد عثمانی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''مولانا ابوالکلام آزاد کے دستخط سے کلکتہ کے ایک جلسہ کی خبر 'مسلم آؤٹ لک لندن' میں شائع ہوئی ہے اس میں مولانا نے خلافت کمیٹی کے جلسوں کی خبروں کا ذکر جس ترتیب سے کیا ہے، اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ خلافت کمیٹی کا پہلا جلسہ لکھنؤ میں ہوا تھا، اس کے بعد دہلی، امرتسر اور پھر بمبئی میں، بہرحال بمبئی میں یہ جماعت مضبوط بنیادوں پر کھڑی ہوگئی، اور سیٹھ چھوٹانی اس کے صدر ہوئے اور مولانا محمد علی جوہر نے اس کی قیادت اپنے ہاتھوں میں لی، اور اس تحریک کو چار چاند لگادیا''۔3

اس اقتباس کو یہاں نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس تحریک کے زیر قیادت 'خلافت' اخبار بھی جاری تھا۔ جس کے ایڈیٹر پر مقدمہ کے سبب اخبار سخت بدانتظامی سے دوچار ہوگیا۔ نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ بروقت اگر اسے سنبھالا نہ گیا ہوتا تو تحریک کی روئیداد اور اس سے متعلقہ خبریں عوام تک درست طریقے سے نہیں پہنچ سکتی تھیں۔ دوسری طرف محمد علی جوہر جیل میں تھے جس کا علم 18/ اکتوبر 1921ء کو گاندھی جی کے نام لکھے گئے خط سے ہوتا ہے جس میں انہوں نے عدالتی کارروائی، اہلیہ کی بیماری، وکیل استغاثہ کی بحث اور مجسٹریٹ کی ناانصافی کا ذکر کرتے ہوئے خط کے آخر میں لکھتے ہیں کہ:

''اچھا اب رخصت! دیوی داس اور دوسرے عزیزوں کو پیار! اور 'با' یعنی (کستوربا گاندھی) کی خدمت میں سلام و نیاز۔ وہ چیک ڈنر خلافت کمیٹی میں بھیج دینا چاہیے۔ میری والدہ اور اہلیہ کو مالی امداد کی ضرورت نہیں۔ ہم تو ایسے خطرناک فقیر ہیں کہ اپنے مقصد کے لیے ہر چیز ہضم کرسکتے ہیں۔ آپ کی محبوب اور زبردست شخصیت کو ہمارا سلام''۔4

مذکورہ اقتباس سے یہ واضح ہوگیا ہے کہ 'خلافت' کس مپرسی کی حالت میں تھا جب یہ معاملہ آزاد کے علم میں لایا گیا تو وہ رپن اسٹریٹ کلکتہ سے 24/ جولائی 1923ء کو غلام رسول مہر کے نام ایک خط

میں لکھا کہ:

''السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔

اخبار 'خلافت' روزانہ جو مرکزی خلافت کمیٹی کی جانب سے بمبئی میں جاری ہے آج کل سخت بدنظمی کی حالت میں ہے۔ بدنظمی انتظام اور پریس کی نہیں ہے، تحریر اور ایڈیٹری کی ہے۔ اس وقت تک چودھری عبدالغنی ایڈیٹر رہے۔ ان پر مقدمہ چلا ہے اور اب کوئی شخص موجود نہیں۔ تنخواہ نہایت معقول ہے، اتنی جتنی شاید اُردو اخبارات میں نہ دی جاتی ہو... میں چاہتا ہوں کہ آپ بالفعل اس کی ایڈیٹری کا چارج لیں۔ اگر کسی وجہ سے لاہور نہ چھوڑ سکیں تو عارضی طور پر ہی سہی، لیکن اس میں تساہل نہ کیجیے۔ 'زمیندار' میں سالک صاحب موجود ہیں اور لاہور میں مزید مدد بھی انہیں مل سکتی ہے۔ لیکن اخبار خلافت کے لیے کوئی انتظام نہیں۔ اتنی بڑی رقم اس کے لیے خرچ ہو رہی ہے، جتنی شاید آج تک کسی اُردو اخبا کے لیے خرچ نہیں ہوئی لیکن اچھے ایڈیٹر نہ ہونے کی وجہ سے کوئی بہتر نتیجہ حاصل نہیں۔

اُمید ہے کہ حتی الوسع آپ کوتاہی نہ کریں گے وہاں ضرورت فوری ہے۔ مجھے بذریعہ تار جواب دیجیے۔ نیز مسٹر عثمان سوبانی دفتر 'بامبے کرانیکل' بمبئی کو بذریعہ تار اپنی مستعدی اور میرے حوالے سے مطلع کیجیے''۔5

یہ خط جب مہر کو موصول ہوا، سالک صاحب پہلے ہی گرفتار ہو چکے تھے اور انہوں نے مجبوری میں 'زمیندار' کو چھوڑ دیا۔ اس اخبار کی بھی حالت دگرگوں ہو گئی تھی جب کہ مولانا آزاد سمجھتے تھے کہ سالک اسے دیکھ لیں اور مہر یہاں آجائیں لیکن مہر کو ان کے اہل خانہ نے اجازت نہ دی مجبوراً وہ خلافت اخبار سے وابستہ نہ ہو سکے اور آزاد کو اس بابت ایک خط لکھا۔ خط کا جواب دیتے ہوئے آزاد لکھتے ہیں ''خلافت کمیٹی میں آپ کا رہنا نہایت مستحسن تھا لیکن 'زمیندار' کی بقا بھی ضروری ہے''۔

مولانا آزاد جس طرح نفاست پسند طبیعت کے مالک تھے اور اس کا رکھ رکھاؤ ہر حال میں ضروری قرار دیتے تھے، ٹھیک اسی طرح سے ان کے مطالعہ کرنے کا انداز اور کتب بینی کے ساتھ ساتھ

تحریروں کا معاملہ بھی ہے۔ وہ اپنی تحریروں میں کسی طرح کی کوئی کجی یا کمی برداشت نہیں کرتے تھے۔ ان کا ماننا تھا کہ تحریر ہو یا تقریر اس کے اندر طبیعت کا یکسوئی اور پورا استغراق ہونا چاہیے۔ عبدالرزاق ملیح آبادی 'آزاد کی کہانی آزاد کی زبانی' میں لکھتے ہیں:

''ابتدا ہی سے طبیعت کج نظری اور بے عنوانی سے اس طرح بے میلی تھی کہ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ اوائل تعلیم میں بھی کسی کتاب کی یا تقریر کی بے عنوانی پر طبیعت مطمئن نہ ہوئی۔ ابتدا میں کوشش کرتے کہ بات صاف ہو جائے اور جب جواب نہ ملتا، تو مزید سوال چھوڑ دیتے مگر طبیعت میں خلش باقی رہتی۔ میرے اعتراضات کا کبھی تشفی بخش جواب، اساتذہ سے نہیں ملا۔ جو چیزیں والد مرحوم سے پڑھیں، اُن میں ایک خاص حد تک استفسار کرنے کے بعد بوجہ اُن کے رعب و ہیبت کے مزید اظہار شک کی جرأت نہ ہوتی تھی۔ وہ سختی سے ڈانٹ بھی دیتے تھے اور چپ ہو جانا پڑتا تھا۔ لیکن دوسرے اساتذہ کے ساتھ یہ حال نہ تھا۔ میری تقریر انھیں مبہوت کر دیتی تھی!''۔[6]

آزاد نہ صرف زندگی کے تئیں اپنا ایک الگ مزاج رکھتے تھے بلکہ وہ اپنی تحریر میں کتر بیونت کو ناپسند کرتے تھے۔ اس سلسلے میں انہوں نے ایک مضمون روزنامہ 'زمیندار' کو بھیجا تاہم عبارت گنجلک ہونے کی وجہ سے پروف نہیں پڑھا جاسکا اور اس کو من وعن مہر نے چھاپ دیا۔ اپنے ایک خط مرقومہ 17/جون 1924ء میں اس کی شکایت غلام رسول مہر سے کرتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ مہر کو یہ نصیحت بھی کرتے ہیں کہ اخبار میں مضامین ومقالات اور خبریں کس طرح سے چھاپی جائیں، یہ ان کے مہر سے دلی تعلق کا اظہار بھی ہے اور ایک مربیانہ انداز بھی۔ پہلے آپ خط ملاحظہ فرمائیں اس کے بعد مہر کے ایک مضمون کا اقتباس بھی پیش کیا جائے گا جس سے واضح ہوگا کہ ان دونوں کے مابین علمی تعلقات کس قدر مضبوط اور مستحکم بنیادوں پر استوار تھے:

''حبی فی اللہ۔ السلام علیکم۔

میرے مضمون کا 'زمیندار' میں جو حشر ہوا، وہ ناقابل برداشت ہے۔ اول تو کتابت اور چھپائی کا یہ حال ہے کہ نصف عبارت ناقابل قرأت، پھر جا بجا

مضمون کے حصص میں اضافہ کتابت کے اغلاط، کاتب صاحب یا مصحح کی اصلاحات۔ابتدا کے دوٹکڑوں کا خاتمہ اس پر ہوا تھا کہ 'آئندہ حسب ذیل امور پر نظرڈالی جائے گی' پھران مواد کی تفصیل تھی، 'زمیندار' میں صرف 'حسب ذیل' تک چھپ گیا۔اس کے بعد مواد کا حصہ نہ تواس نمبر کے کسی دوسرے حصے میں آیا اور نہ اس کے بعد چھپا۔نتیجہ یہ نکلا کہ بعد کے حصے کے ساتھ پہلے حصے کا کوئی ربط باقی نہ رہا۔یہ کیسا افسوسناک تساہل ہے؟اس کے بعد نیا سلسلہ شروع ہوا،تو عبارت ابتدا ہی میں خبط کردی گئی۔سب سے مقدم بات یہ ہے کہ 'موجودہ ترکی حکومت کی جگہ، 'بات یہ ہے کہ' سے مضمون شروع ہوتا ہے۔اس تبدیلی کی وجہ سے عبارت اس قدر مسخ ہوگئی ہے کہ اس کے تصور سے اذیت ہوتی ہے 'زمیندار' میں متعدد حضرات اہل قلم موجود ہیں، پھر مضامین کی یوں مٹی پلید کی جاتی ہے۔جابجا کاتب صاحب کی اصلاحات نے عبارت کی رہی سہی نوعیت بھی ختم کردیا۔اسلام کی مطابق' احوال وظروف خصوصیات' ان کی سمجھ میں نہ آیا۔تو' اسلام کی مطابق احوال و ظروف کی خصوصیات' بنادیا۔' کی' صاف بعد کولکھی ہوئی یا پتھر پر بنائی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔جس طرح پچھلے دونمبر نا تمام چھپے،اسی طرح اس نمبر میں بھی خلافت کی بحث کے بعد عصمت پاشا کی تقریر کا ذکر تھا۔یہ پورا حصہ حذف کردیا۔

حیران ہوں کہ مضمون کہاں بھیجوں۔یہ کیسی مصیبت ہے کہ ہندوستان بھر میں ایک اخبار بھی ایسا نہیں جہاں چار سطریں قرینے سے نکل جائیں۔بوجوہ میں ہمیشہ 'زمیندار' کو ترجیح دنیا چاہتا ہوں۔چناں چہ خلافت، بمبئی کو باوجود شدید اصرار کے بقیہ حصہ نہیں بھیجا۔لیکن افسوس ہے کہ وہاں نہ تو بجز ابتدا کے ایک صفحہ کی گنجائش ہے اور نہ کوئی نگرانِ کار سوچ رہا ہوں کہ اب 'ہمدم' کو بھیجوں۔شاید وہاں کچھ اہتمام ہو''۔7

یہ طویل خط مولانا آزاد نے خلافت کمیٹی کی تنسیخ سے متعلق تحریر کیا تھا جس کا مہر نے بعد میں اقرار کیا اور معافی بھی مانگی کہ ہاں! غلطی ہوئی ہے۔اس کے بعد جب آزاد نے اگلا مضمون مہر کو بھیجا تو

ایک خط بھی ساتھ میں روانہ کیا اور اس میں صاف لفظوں میں 'اصلاح' کرنے سے منع کیا۔ خط پڑھ کر زیر لب مسکراہٹ بکھر جاتی ہے کہ وہ کس طرح مہر کی اصلاح کیا کرتے تھے کہ سانپ بھی مر جائے اور لاٹھی بھی نہ ٹوٹے۔ یہ خط مرقومہ 30/ستمبر 1925 کا ہے:

''کاتب صاحب اور مصحح صاحب سے گزارش۔

براہ عنایت مضمون میں کسی طرح کی اصلاح نہ فرمائیں۔ اگر کوئی ترکیب اور لفظ آپ کی تحقیق میں غیر صحیح ہو، تو اس کی ذمہ داری صاحب مضمون پر ہے، آپ پر یا اخبار پر نہیں ہے۔ اس کی تصحیح نہ کی جائے۔ سکوت ممکن نہ ہو تو حاشیہ پر تصحیح کر دی جائے لیکن خدارا۔ اصل عبارت میں کاٹ چھانٹ نہ ہو۔ مضمون میں اگر کوئی انگریزی لفظ آیا ہے تو براہ عنایت اس میں بھی تبدیلی نہ کی جائے مثلاً اگر کہیں کمیٹی ہے تو اسے مجلس نہ کر دیجیے مسٹر ہے تو اسے جناب سے نہ بدل دیجیے''۔8

مہر نے 'نقش آزاد' کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ مولانا آزاد نے مضمون میں جن تبدیلیوں کی شکایت کی، ان کے ذمے دار ہم لوگ تھے۔ انگریزی حکومت کی مخالفت کے جوش میں انگریزوں کا طریق خطاب بھی ہمیں سخت ناپسندیدہ معلوم ہوتا تھا۔ چناں چہ مسٹر کی جگہ 'جناب' لکھتے اور اداروں کے انگریزی ناموں کی جگہ بھی اپنے وضع کردہ نام استعمال کرتے۔ اسی ضمن میں آزاد نے یکے بعد دیگرے چار خطوط لکھے جن میں اخباری زبان اور اس کے بیانیے کی بابت بات کی ہے۔ سبھی خطوط کو تو یہاں پیش نہیں کیا جا سکتا لیکن جن دو مکاتیب کو بطور حوالہ یہاں درج کیا گیا اور یہ بتایا گیا ہے کہ ایسا کیوں تھا کہ غلام رسول مہر پر ان کی خاص عنایت تھی تو اس کے کئی وجوہ ہیں جن میں سب سے بڑی وجہ مہر کی علمی لیاقت اور آزاد کو بہتر مشورہ دینے کے ساتھ ساتھ ان کے علمی کاموں میں معاونت بھی شامل ہے۔ مہر نے اپنے مضمون میں آزاد کی عنایتوں اور ان کی محبتوں کو اس طرح سے یاد کیا ہے وہ لکھتے ہیں:

''یقیناً مولانا ایک نادر روزگار شخصیت کے مالک تھے اور ایسے نادر روزگار شخصیت گوناگوں اوصاف و محاسن کسی ایک وجود میں بہت ہی کم جمع ہوتے ہیں۔ انھوں نے زندگی کے اتنے دائروں میں انتہائی بلند مقام حاصل کیا، جن کا حصر شکل ہے اور ان میں سے کسی ایک دائرے میں ویسی بلندی حاصل کر لینا،

بڑے سے بڑے انسان کے لیے بھی دائمی فخر کا سامان ہوسکتا ہے۔علم وفضل، حقائق دین، فلسفہ وحکمت، شعروادب، تصنیف وتالیف، تقریر وخطابت، اخبار نویسی وصحیفہ نگاری، سیاست وملک داری، غرض کون سا دائرہ اور کون سا حلقہ ہے جس میں ان کی یگانگی ابتدا ہی سے سب کے نزدیک ثابت ومسلم نہ تھی اور آج تک اس کی تصدیق وتوثیق نہ ہوتی رہی؟۔عربی، فارسی، انگریزی اور اردو میں علوم کا شاید ہی کوئی قابلِ توجہ مطبوع یا مخطوط دکمیاب ذخیرہ ہو، جو ان کی نظر سے نہ گزر چکا تھا اور اس ذخیرے کی ہر مستحق شے ان کے گنجینہ حفظ وضبط میں محفوظ نہ تھی۔لوگوں نے مختلف کتابیں پڑھیں اور ان کے دو مطالب ذہن میں بٹھا لیے، جو انہیں پسند آئے۔مولانا کے حافظے میں نہ محض تمام مطالب ہی محفوظ تھے بلکہ مشہور مصنفوں کے اسلوب پر بھی حد درجہ گہری نظر تھی۔ جب اس موضوع پر گفتگو کرتے تو ایسے حقائق بیان فرماتے، جو اس فن میں درجۂ اختصاص حاصل کرنے والوں کی زبان سے بھی بہت کم سنے گئے۔حیرت اس بات پر ہوتی تھی کہ یہ کمال انھوں نے کیوں کر حاصل کرلیا''۔9

مہر کے اس مقالے کو ابوالکلام آزاد پر کام کرنے والوں کو ضرور پڑھنا چاہیے۔یہ مقالہ آزاد اور ان کی تصنیفی وتالیفی زندگی کو سمجھنے میں نہایت مددگار رہے۔اسی کتاب کے اندر کئی ایک مقالے ہیں جو آزاد کو سمجھنے میں بنیادی مأخذ کا درجہ رکھتے ہیں۔اس کتاب میں انہوں نے ان کی پیدائش کی تاریخ سے لے کر شادی، ایوان سیاست کی گلیاں، تحریک آزادی کے رہنماؤں سے راہ ورسم اور جیل کی روداد تک کو دلائل کے ساتھ قاری کے سامنے رکھ دیا ہے۔شادی کی تاریخ کے حوالے سے مالک رام کی تحقیق کا جواب بھی دیا ہے۔اس کے علاوہ 'ترجمان القرآن جلد سوم' کے قضیہ کا حل اور اس کی صحیح تاریخ کا تعین کیا ہے کہ یہ کب اور کس سال منظر عام پر آئی۔مزید یہ کہ ترجمان القرآن کے جلد سوم کا معمہ آج بھی کئی محققین کے یہاں مشکوک ہے۔مہر کے مراسم آزاد سے عبدالرزاق ملیح آبادی کی طرح مستحکم بنیادوں پر قائم تھے۔آزاد کب، کہاں، اور کس جگہ ہوتے تھے صرف اسی کی خبر مہر کو نہیں ہوتی تھی بلکہ وہ کیا لکھ رہے اور کون سا نیا علمی کام کرنے کی بابت سوچ رہے ہیں، اس کی بھی خبر آزاد خطوط کے ذریعہ یا مہر کو تار بھیج کر دے دیا کرتے تھے۔

مہر نے 'ترجمان القرآن' کے جلد سوم کے معمہ کے تحت 'البیان' سے اقتباس نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''میں نے ایک مرتبہ ترجمان کی دوسری جلد محض اس خیال سے دیکھی کہ اس میں کہاں کہاں تیسری جلد کے حوالے موجود ہیں۔ان کی کیفیت ملاحظہ فرمالیجیے۔

''الحجر کے ایک تشریحی نوٹ میں فرماتے ہیں کہ قرآن مجید نے مختلف مقامات پر نوع انسانی کی پیدائش کا ذکر کیا ہے۔ان تمام مقامات پر بہ حیثیت مجموعی نظر ڈالنا ضروری ہے۔ چونکہ سورہ 'صٓ' میں بھی یہ بیان آیا ہے۔اس لیے (سورہ الحجر میں) صرف ربط مطالب کی تشریح پر اکتفا کی جاتی ہے۔ باقی تمام تشریحات سورۂ 'صٓ' کے نوٹ میں ملیں گی۔(جلد دوم ص:304)

''الحجر۔آیت 25 میں جان کی پیدائش کا ذکر فرماتے ہیں۔جان اور جن کے لیے سورۂ 'جن' کا نوٹ دیکھنا چاہیے۔(جلد دوم ص:304)

''سورۂ کہف کے حواشی میں واقعہ کہف پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ رہبانیت کا ذکر آ گیا ہے۔لکھتے ہیں کہ مسیحی رہبانیت اضطراری حالات کا نتیجہ تھی۔آگے چل کر اس نے ایک اختیاری عمل کی نوعیت پیدا کر لی۔اس کی مزید تشریح سورۂ حدید کے حواشی میں ملے گی۔(جلد دوم،ص:397)

''سورۃ انبیاء کی تشریحات کے اواخر میں لکھتے ہیں: باقی رہا حضرت ابراہیمؑ 'انی سقیمٌ' (میں بیمار ہوں) والا قول تو اس کی تشریح سورۂ صافات میں ملے گی۔ (جلد دوم،ص 501)

''سورۂ یونس کے تشریحی حواشی میں ایک مقام پر فرماتے ہیں کہ پہلی نشأت سے دوسری نشأت پر استدلال کی زیادہ تفصیل سورہ حج کی آیت 5 اور سورہ قیامہ کی آخری آیات میں ملے گی۔(جلد دوم،ص:148)

''سورۂ مؤمنون کی تشریحات میں فرماتے ہیں کہ آیت 7 سے معلوم ہوا، قرآن کے نزدیک اتحاد تناسلی کا جائز طریقہ صرف ایک ہے اور وہ ازدواج کا طریقہ ہے۔اس کے سوا جو طریقہ اختیار کیا جائے گا، وہ ناجائز ہوگا۔دنیا بھر کی طرح

عرب میں بھی غلامی کی رسم جاری تھی، چونکہ وقت کی سوسائٹی میں آزاد اور غلام افراد کی دو قسمیں موجود تھیں، اس لیے ان کا ذکر ناگزیر ہوا۔ باقی رہی یہ بات کہ خود قرآن نے رسم غلامی کے باب میں کیا حکم دیا اور کس طرح اسے مٹانا چاہا، اس کا جواب سورۂ محمد کی تشریحات میں ملے گا۔ (جلد دوم، ص:526)

اس تحقیقی دلائل کے بعد مہر آگے لکھتے ہیں کہ:

''میں نے ایک مرتبہ سورۂ فاتحہ کے بعض مطالب کے متعلق لکھا تھا کہ ان سے دل میں وسوسہ پیدا ہوتا ہے شاید ایمان بالرسل ضروری نہیں اور اسلام کا نظام عبادات ہنگامی تھا۔ مولانا نے میرے شبہات کا مفصل جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح اصل دین کی دعوت کامل ہو چکی، اسی طرح شرع و منہاج کا معاملہ بھی کمال کو پہنچ گیا، البتہ یہ ظاہر ہے کہ اس بحث کا محل تفسیر سورۂ فاتحہ یا سورۂ بقرہ نہیں سورۃ احزاب ہے۔ جس کی وضاحت 'نقش آزاد' میں مہر نے کی ہے۔ غور فرمایئے کہ آیا ارباب علم و فضل مباحث کے ان حوالوں اور نشانوں کو محض خیالی اور قیاس قرار دینے کی جرأت کر سکتے ہیں؟ یہ مہر کی ہی تحقیق تھی جسے بعد میں مالک رام نے آزاد کے کاتب جو کہ میرٹھ میں رہتے تھے، ان سے استفسار کرنے کے بعد تیسری جلد کی بابت معلوم کرنا چاہا تو انھوں نے جواب دیا کہ اس کا کچھ حصہ ہی کتابت ہوا تھا، اس کے بعد آزاد کو غم دوراں سے فرصت نہ ملی اور یہ کام ادھورا رہا۔ اس معمہ کا ذکر 'خطوط آزاد' کے مقدمہ میں مالک رام نے کیا ہے تفصیل وہاں دیکھی جا سکتی ہے۔ اس ضمن میں مہر کے مقالہ کا یہ اقتباس حاضر ہے ''عجیب امر یہ ہے کہ تیسری جلد میں سے 'سورۂ نور' کتابت شدہ مل گئی ہے اور اب ترجمان کی تیسری جلد (پہلی تقسیم کے مطابق دوسری جلد) کے ساتھ چھپ رہی ہے۔ گویا حقیقتاً تیسری جلد کی کتابت شروع ہو چکی تھی لیکن معلوم و غیر معلوم موانع کی بنا پر معرض التوا میں پڑ گئی''۔10

ابھی اوپر ہم نے ضمنی طور پر ذکر کیا ہے کہ کسی بھی اہم علمی کام کے تناظر میں آزاد مہر کو یاد کیا

کرتے تھے اوران سے اپنی بات بلاکسی تأمل کے کہہ دیا کرتے تھے۔ یہ بات ہم نے یوں ہی نہیں لکھی بلکہ اس کے پس پردہ وہ محرکات تھے جس کی عمل آوری صحیح معنوں میں مہر ہی کر سکتے تھے، اسی ضمن میں آزاد نے مہر کے نام یکے بعد دیگرے دوخط لکھے جس میں انہیں کچھ ضروری کتابوں کی کتابت کروانی تھی۔ پہلا خط مرقومہ 22/جون 1945ء کا ہے جس میں انہوں نے کاتب کو دہلی بلایا لیکن سیاسی مصروفیت کے سبب دوسرا خط 26/جون 1945ء کو دوبارہ لکھا اور سبب بتاتے ہوئے کہا کہ انہیں بمبئی ہی بھیج دیا جائے۔ خط کا متن ملاحظہ فرمائیے:

''عزیزی۔

زندہ ہوں اور پھر دنیا میں واپس آ گیا ہوں، معلوم نہیں جو کچھ دیکھ رہا تھا، خواب تھا، یا اب جو کچھ دیکھ رہا ہوں، خواب ہے:

بیداری میانِ دو خواب است ہستیم
گرد تخیل دو سراب است ہستیم

امید ہے آپ بہ خیر وعافیت ہوں گے۔ سالک کو دعائے خیر پہنچا دیں۔

یہ خط ایک خاص ضرورت سے لکھ رہا ہوں۔ مراد آباد کے ایک خوش نویس عبدالقیوم ہیں اور معلوم ہوا ہے وہاں کوئی 'زمزم' پریس ہے، وہاں مقیم ہیں۔ انھیں میرا یہ پیغام پہنچا دیجیے کہ مجھے تھوڑا سا کام ان سے فوراً لینا ہے۔ میری نقل وحرکت انھیں اخبارات سے معلوم ہوتی رہے گی جونہی میں شملہ سے دہلی واپس ہونے والا ہوں دہلی پہنچ کر مجھ سے مل لیں۔

یہ بات صاف کر دیجیے گا کہ سردست 'ترجمان' کے لیے نہیں بلا رہا ہوں، بعض اور مختصر چیزیں ہیں جو انھیں دینی ہیں۔ مجھ سے مل کر کام کی نوعیت سمجھ لیں۔ انہیں خرچ کی ضرورت ہو تو میری جانب سے بلا تامل دے دیں۔ میں آپ کو بھیج دوں گا''۔

والسلام علیکم

ابوالکلام[11]

باقیات ترجمان القرآن کا قضیہ اور مہر:

آزاد نے تیسری جلد بالاستیعاب شروع نہیں کی تھی تاہم انہوں نے کچھ مضامین اس سلسلے میں لکھ رکھے تھے اور خطوط کے ذریعہ بھی اپنے قریبی علمی ساتھیوں کو مطلع کر دیا تھا جس سے اس غلط فہمی کو تقویت ملی کہ تیسری جلد تیار ہے اور طباعت کے مرحلے میں داخل ہے جب کہ آزاد کو اس وقت فرصت میسر نہ تھی اس قضیہ کو مالک رام نے سلجھا بھی دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''حقیقت میرے نزدیک یہ ہے کہ یہ جلد کبھی لکھی نہیں گئی۔ مولانا آزاد کا عام دستور یہ تھا کہ وہ کسی کتاب کی کتابت کے دوران میں کاتب کو مستقلاً اپنے مکان پر بلا لیتے تھے، اور جتنا مسودہ تیار ہو جاتا، کتابت کے لیے اس کے حوالے کرتے رہتے تھے۔ چوں کہ موضوع سے متعلق تمام معلومات اور تفاصیل ان کے دماغ میں محفوظ ہوتی تھیں، اس لیے انھیں کاغذ پر منتقل کرنے میں کسی دشواری یا تاخیر کا سامنا نہیں کرنا پڑتا تھا، کام مسلسل جاری رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ انھیں پورا یقین تھا کہ جس دن بھی تیسری جلد کا کام شروع ہوگا، تین چار مہینے میں وہ اسے کاتب سے لکھوا کر کتاب مکمل کر دیں گے۔ ان کی وفات کے بعد جب ساہتیہ اکادیمی نے ان کی کتابوں کی ترتیب کا کام شروع کیا، تو قدرتاً 'ترجمان القرآن' کی تیسری جلد کا مسئلہ پیش آیا۔ اس سلسلے میں جب ان کے کاتب منشی عبدالقیوم خان مرادآبادی سے دریافت کیا گیا، تو انھوں نے تصدیق کی کہ پوری کتاب کبھی لکھی ہی نہیں گئی''۔12

باقیات ترجمان القرآن پر جن محققین کا دعویٰ ہے وہ تیسری جلد کا تتمہ ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ آزاد کے متفرق قرآنی مقالات کا مجموعہ ہے جسے مہر نے ترتیب دے کر شائع کر دیا ہے۔ ان کے سوانح نگار ڈاکٹر شفیق احمد نے لکھتے ہیں کہ:

> ''تحریرات آزاد کے سلسلے کی تیسری کتاب 'باقیات ترجمان القرآن' ہے۔ اس میں وہ مقالات شامل ہیں جن میں قرآن شریف کی تفسیر پیش کی گئی ہے۔ یہ وہ تحریریں ہیں جنھیں مولانا آزاد 'ترجمان القرآن، جلد سوم' کے نام سے مرتب

کر کے کتاب کی صورت دینے کے خواہاں تھے۔ان کے انتقال کے بعد مولانا مہر نے اس کام کو انجام دیا اور مولانا آزاد کی متفرق تحریروں کو جمع کر کے کتاب کی صورت میں شائع کر دیا۔ باقیات ترجمان القرآن کے ساتھ اگرچہ ضروری تصریحات مولانا آزاد ہی کی ہیں لیکن مولانا مہر نے بھی مفید حواشی کا اضافہ کیا ہے جس سے باقیات کے دائرۂ افادیت میں اضافہ ہوا ہے''۔13

اپنی اس بات کو مزید مستحکم کرنے کے لیے ہم آپ کے سامنے غلام رسول مہر کا وہ اقتباس پیش کرنا چاہیں گے جو انھوں نے 'باقیات ترجمان القرآن' کے مقدمہ میں تحریر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

''اتنا اور عرض کر دوں کہ میں نے جو چیزیں جمع کی ہیں، ان کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ یہ ترجمان القرآن جلد سوم کا بدل ہیں۔ حاشا وکلا۔ مطلب صرف یہ ہے کہ جو کچھ بھی مولانا کے قلم سے اس حصۂ قرآن کے متعلق نکلا جو جلد سوم کا موضوع تھا وہ خوانندگان کرام کے سامنے آجائے۔ مجھے یہ کہنے کا بھی کوئی حق نہیں کہ اگر مولانا کی مرتب فرمائی ہوئی جلد سوم شائع ہوتی تو ان آیتوں کا ترجمہ یا تشریح وہی ہوتی جو میں نے مولانا کی تحریرات سے پیش کی ہے۔ میرا مقصد صرف یہ ہے کہ اگر وہ سب کچھ میسر نہیں آسکتا، جس کی توقع مولانا کی ذات گرامی سے تھی تو جو کچھ مل سکتا ہے، اسے پیش کرنے میں تامل نہ ہونا چاہیے۔ بے شک وہ نقاش کا نقش اول ہی ہو، نقش ثانی نہ ہو''۔14

'انڈیا ونس فریڈم' کا ترجمہ اور اہل علم کا مباحثہ:

سوانح عمری کسی بھی انسانی زندگی کی عکاس ہوا کرتی ہے کہ اس نے اپنی زندگی میں پیش آمدہ مسائل سے کس طرح نمٹ کر زندگی گزاری، یہ زندگی آئیڈیل ہو بھی سکتی اور نہیں بھی۔ سوانح عمری لکھنے والا اپنے ممدوح کے اندر چھپے ہوئے موتیوں کو تلاش کر کے پیش کرتا ہے جس سے کہ اس کی زندگی کا ہر زاویہ قاری کے سامنے شفاف آئینے کے مانند ظاہر کیا جا سکے۔ اس میں غم واندوہ، مصائب ومشکلات کے ساتھ ساتھ حل بھی پیش کیا جا سکتا ہے اور ایک کائنات کی سیر کرائی جا سکتی ہے۔ برعکس آپ بیتی کے؛ کہ اس کے اندر قلمکار خود ہی اپنا ہیرو ہوتا ہے وہ جس طرح سے چاہے اپنی زندگی کا قضیہ قاری کے سامنے رکھے۔ لاکھ

وہ اپنی کمیاں بتادے۔ بہرحال وہ اس آپ بیتی کا خود ہی ہیرو خود ہی ممدوح، خود ہی ناقد اور خود ہی ترجمان ہوتا ہے۔ آزاد کی کہانی اصل میں ان کی سیاسی اور علمی کہانی ہوتی۔ ان کا ذہنی کینوس انتہائی وسیع تھا اس لیے وہ کسی بھی بات کا تعین قدر، اخلاقی اور سماجی اصولوں کے مطابق ہی کیا کرتے تھے۔ ان کا علمی دائرہ کشادہ ہونے کے ساتھ ساتھ منطقی اور ذہانت آمیز تھا۔ اس ضمن میں پروفیسر شمیم حنفی لکھتے ہیں:

''انڈیا ونس فریڈم، تذکرہ یا مولانا کی سوانحی نوعیت کی کسی اور تحریر سے الگ ایک نیا آہنگ رکھتی ہے۔ یہ تذکرہ کی توسیع یا مولانا کی آپ بیتی کے رسمی بیانات کا سلسلہ بھی نہیں ہے۔ ایک بہت اہم فرق جو سوانحی قسم کی دوسری تمام تحریروں میں اور انڈیا ونس فریڈم میں، صاف دکھائی دیتا ہے، یہ ہے کہ اس کتاب میں جذبات پر گرفت بہت مضبوط ہے۔ داخلی ہیجانات کی ایک دھیمی دھیمی سوزش کا احساس تو اس کتاب کو پڑھتے وقت ہوتا ہے مگر یہ ہیجانات کہیں بے قابو نہیں ہوتے۔ اپنے آپ سے لاتعلقی، اپنے باطن پر وارد ہونے والی کیفیتوں سے ایک سوچا سمجھا فاصلہ، ذاتی تاثرات کے بیان میں بھی ایک مستقل معروضیت، انڈیا ونس فریڈم سے زیادہ مولانا کی کسی اور کتاب میں نہیں ملتی۔ کہیں کہیں تو عقلیت کی لے اتنی اونچی ہوگئی ہے کہ اس پر عام انسانی تجربوں کے تئیں ایک طرح کی سرد مہری کا گمان ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مولانا نے اس کہانی کے بیان میں جو آپ بیتی اور جگ بیتی کے فرق کو مٹاتی ہے، اپنے پُر پیچ سماجی سیاسی اور معاشرتی ماحول کا تجزیہ کرنے کی کوشش بھی کی ہے''۔15

اس کتاب کے کئی اردو تراجم موجود ہیں۔ مترجمین کی فہرست میں غلام رسول مہر، رئیس احمد جعفری ندوی، پروفیسر محمد مجیب اور پروفیسر شمیم حنفی کے نام ہیں جنہوں نے انفرادی طور پر اس سوانح کا ترجمہ پیش کیا ہے۔ لیکن بنیادی ترجمہ غلام رسول مہر کا کیا ہوا ہے۔ اصل متن کی عبارت سے پہلے غلام رسول مہر نے شاندار ابتدائیہ لکھا ہے جو پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ انڈیا ونس فریڈم 1935 میں دستوری اصلاحات کی عمل آوری سے لے کر آزادی کے دنوں تک محیط ہے جس میں رنگا رنگ اور متنوع واقعات کے ساتھ آزاد نے دل کھول کر جو مناسب سمجھا اپنے پرسنل سکریٹری ہمایوں کبیر کو املا کروادیا۔ غلام رسول

مہر تک جب یہ کتاب پہنچی تو وہ اس وقت اپنے عمر کے آخری مرحلے میں داخل ہو چکے تھے لیکن بات مولانا آزاد کی کتاب کی تھی اور وہ ٹھہرے آزاد کے شیدائی۔ وقت نکال کر انھوں نے اس کا نہ صرف ترجمہ کیا بلکہ دلائل بھی دیے کہ یہ آزاد کی کہانی اگر وہ خود لکھتے تو اُسی طرح ہوتی جس طرح یہ موجودہ ہیئت میں ہے؟ مہر نے 'آزدیٔ ہند کی کہانی' میں ایک ایسی لکیر کھینچی کہ لوگ تلملا اٹھے اور اسے دیوارِ آزار سمجھنے لگے۔ مہر کا یہ ترجمہ مطالعہ سے تعلق رکھتا ہے۔ آزاد سے مہر کی محبت، اُن کی نگارشات اور آزاد و مہر کے آپسی تعلقات کی بابت مالک رام اپنی کتاب 'تذکرہ معاصرین' کے جلد اول میں لکھتے ہیں کہ:

''مہر صاحب نے مولانا آزاد سے جو تعلق اپنی نوجوانی میں قائم کیا تھا اسے اپنے آخری دم تک نباہا۔ اس دوران میں کیسے کیسے سیاسی زلزلے اور نظریاتی ہنگامے نہیں ہوئے لیکن ان کے پائے ارادت کبھی نہیں ڈگمگائے۔ وہ مولانا کے عاشق تھے اور کبھی ان کا نام حضرت اور رحمۃ اللہ علیہ کے اضافے کے بغیر نہیں لیتے تھے''۔16

آزاد ہندستان کا ایک ایسا ہیرا تھا جسے اس کائنات کے مالک نے تراش کر برصغیر کے لیے پیدا کیا تھا جس کی زندگی کا ایک ایک لمحہ اپنے ملک اور اس کی خیر خواہی کے لیے صرف ہوا لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اپنوں کی بے اعتنائی کا وہ شکار بھی رہا اور ہندوستان میں بولی جانے والی وہ کون سے زبان ہے جس میں اس کو گالیاں نہ دی گئی ہوں۔ یہ سب کچھ جانتے ہوئے بھی وہ اپنے سیاسی اور علمی مشن میں لگا رہا اور ملک وقوم کی بھلائی کے لیے اس نے گالیاں کھائیں اور یاوہ گوئیاں برداشت کی لیکن کبھی بدمزہ نہ ہو۔ عبدالرزاق ملیح آبادی نے 'آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی' کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ:

''میرے لیے تو مولانا مرے نہیں ہیں۔ یہ دیکھو! میرے دل کی آنکھوں کے سامنے جیتے جاگتے بیٹھے ہیں۔ اس شان سے، اُسی سنجیدگی سے، انھی تمام رعنائیوں کے ساتھ بیٹھے ہیں۔ وہی من موہن مکھڑا ہے۔ وہی ہشاش بشاش چہرہ ہے، ہونٹوں پر وہی دلفریب تبسم کھیل رہا ہے۔ باتیں ہو رہی ہیں۔ پھول جھڑ رہے ہیں۔ موتی ہیں کہ بکھرتے چلے جا رہے ہیں۔ ادھر کج مج زبان ہے۔ ہاں، ہوں ہو رہی ہے۔ اُدھر فصاحت و بلاغت کے سمندر ہیں کہ پڑے موجیں مار رہے ہیں!

تو اب خدارا، کوئی مجھے بتا دے کہ اپنے آپ کو، اپنے دل کو، اپنے ضمیر کی آنکھوں کو جھٹلا دوں تو کیوں کر جھٹلا دوں؟

دوستو! مولانا مرے نہیں ہیں۔ مر سکتے بھی نہیں۔ مرنے کے لیے پیدا ہی نہیں ہوئے تھے۔ زندہ ہیں۔ زندہ رہیں گے۔ رہتی دنیا تک زندہ رہیں گے۔ میرے دل میں زندہ رہیں گے۔ تمہارے دل میں بھی زندہ رہیں گے۔ سارے جہان کے دلوں میں زندہ رہیں گے۔

ہاں بس اتنا ضرور ہوا ہے کہ ہم سے ذرا اوجھل ہو گئے ہیں۔ آسمان کے سورج نے زمین کے سورج سے خوشامد کی! کچھ ادھر کا بھی اشارہ چاہیے۔ ہم سے بھی کچھ سرگوشیاں ہو جائیں!

ستارے اتر کر راہ میں بچھ گئے۔ دھنک کی سواری حاضر تھی۔ کہکشاں نے رکاب تھام لی اور مولانا ہم سے چھپ گئے!''۔17؎

عبدالرزاق ملیح آبادی کا یہ تصوراتی بیانیہ پڑھنے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مولانا آزاد کا ہیولیٰ اپنے پورے آب وتاب کے ساتھ ہمارے سامنے جلوہ گر ہے اور ہم تصور و تخیل کی دنیا میں بالکل اسی طرح سیر کرنے لگتے ہیں جس طرح ایک بہترین ادیب اپنی نگارشات سے ہمیں اپنے ساتھ جوڑ لیتا ہے اور ہم اس کی تحریر کے سحر میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ پروفیسر محمد مجیب نے 'نگارشات' میں ادب اور ادیب کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''میرے ذہن میں آزاد ادیب کا جو تصور ہے وہ ایسے شخص کا ہے جسے اپنی زبان میں پورا ملکہ ہو، جو اپنے فن کے امکانات سے واقف ہو...اپنے کام میں اپنی شخصیت کو ظاہر کرے گا اور جتنا نمایاں اس کا کام ہوگا اتنی ہی نمایاں اس کی شخصیت ہوگی۔ وہ کامل حسن کے دیدار کے لیے تڑپتا رہے گا اور یہ دیدار اسے نصیب ہوا تو وہ اس کے کام کو کامل حسن کا نمونہ بنا دے گا۔ ایسے ادیب کو حقیقت کی تلاش ہوگی اور وہ چاہے گا کہ اس کا ہر کام، حق کی جستجو میں اسے ایک قدم آگے لے جائے۔ وہ کبھی یہ تصور ہی نہ کر سکے گا کہ انسانی زندگی معنی اور مقصد

سے خالی ہوسکتی ہے۔وہ ظاہری باتوں سے دھوکا نہ کھائے گا‘‘۔18؎

مولانا ابوالکلام آزاداوران پر کام کرنے والے کبھی مرتے نہیں۔ان کا علمی نور زمین کے مکین کبھی بجھا نہیں سکتے۔آزاد نے’لسان الصدق‘،’الہلال‘،’البلاغ‘،’البصائر‘کے توسط سے علمی وارثین کی ایک لمبی فہرست بطور یادگار چھوڑی ہیں جن میں عبداللہ عمادی،سید سلیمان ندوی،مولانا عبدالسلام ندوی، عبدالواجد کانپوری،حامد علی صدیقی یہ وہ نام ہیں،جوان کے رسالوں سے کسی نہ کسی حیثیت سے وابستہ رہے۔بعد کے دور میں انہیں عبدالرزاق ملیح آبادی ندوی جیسا قلمکار ملا جس کی زندگی کا مقصد ہی آزاداور بس مولانا آزاد ہی تھے۔آزاد پر لکھنے والے محققین کی فہرست بھی طویل ہے لیکن آزاد کی زندگی اور علمی کاموں پر تحقیق کرنے والوں کی نگاہ میں مالک رام اور غلام رسول مہر تحقیق کی دنیا کے یہ ایسے دوستارے ہیں جن کی تحقیق اور تنقید کی روشنی سے آزاد کے شیدائی آج بھی فائدہ اٹھا رہے ہیں۔

حوالہ جات:

1. غلام رسول مہر،نقش آزاد،کتاب منزل،لاہور،جنوری 1959،ص 3-4
2. مولانا ابوالکلام آزاد،تذکرہ،ساہتیہ اکادمی،دہلی 1998،ص 5
3. اختر امام عادل قاسمی،ہندستان میں تحریک خلافت،جامعہ ربانی سمستی پور،بہار،2023،ص 27
4. محمد سرور،خطوط محمد علی،مکتبہ جامعہ لمیٹڈ،دہلی،2012،ص 48
5. مالک رام،خطوط ابوالکلام آزاد،ساہتیہ اکادمی،دہلی،1991،ص 120-21
6. عبدالرزاق ملیح آبادی،ابوالکلام کی کہانی خودان کی زبانی،فرید بکڈ پو،دہلی،2013،ص 151
7. مالک رام،خطوط ابوالکلام آزاد،ساہتیہ اکادمی،دہلی،1991،ص 122-23
8. ایضاً،ص 126
9. غلام رسول مہر،محمد مختار عالم،مولانا ابوالکلام آزاد ایک نادر روزگار شخصیت،مہر سنز پرائیوٹ لمیٹڈ، لاہور،1994،ص 126
10. ایضاً،ص 173-74
11. غلام رسول مہر،نقش آزاد،کتاب منزل،لاہور،جنوری 1959،ص 95
12. مالک رام،خطوط ابوالکلام آزاد،ساہتیہ اکادمی،دہلی،1991،ص 10

13. ڈاکٹر شفیق احمد، غلام رسول مہر حیات اور کارنامے، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1988، ص 367
14. غلام رسول مہر، باقیات ترجمان القرآن، الکتاب، دہلی، 1962، ص 18
15. پروفیسر شمیم حنفی، ڈاکٹر سہیل فاروقی، ایڈیٹر، رسالہ 'جامعہ' جلد 97، شمارہ 1 تا 3، مارچ 2000، ص 338
16. مالک رام، تذکرہ معاصرین، جلد اول، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی، 1972، ص 399
17. عبدالرزاق ملیح آبادی، ابوالکلام کی کہانی خود ان کی زبانی، فرید بکڈ پو، دہلی، 2013، ص 13-12
18. پروفیسر محمد مجیب، نگارشات، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی، 2011، ص 192

❐ Asadullah
Room No. 130, Ext. Barhamaputra Hostel
Jawaharlal Nehru University
New Delhi-110067
Mobible: 9918427753
Email: asadullahjnu@gmail.com

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:338-359
Shahid Jamal, Tafheem-e-Azad aur Rizwan Qaiser: Ek Tajziyati Mutala

شاہد جمال

تفہیمِ آزاد اور رضوان قیصر
ایک تجزیاتی مطالعہ

مولانا آزاد کا شمار ہندوستان کی ان چند سیاسی شخصیات میں ہوتا ہے جن کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مولانا کثیر الجہات شخصیت کے مالک تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی زندگی کے جس پہلو نے جسے جس طرح متاثر کیا اس نے اس زاویے سے ان کی شخصیت کا تجزیہ کیا۔ کسی نے مولانا کی علمی و تخلیقی صلاحیتوں پر تبصرہ کیا1 تو کسی نے ان کی صحافتی خدمات کا تجزیہ کیا2، کسی نے سماجی مصلح کے طور پر ان کی زندگی کا مطالعہ کیا3 تو کسی نے آزاد ہندوستان کے پہلے وزیر تعلیم کے طور پر ان کی خدمات کا جائزہ پیش کیا۔4 کسی نے انھیں ماہر اسلامیات کے طور پر دیکھا5 تو کسی نے نقیبِ زبان وادب کی حیثیت سے ان کی زندگی کا مطالعہ کیا۔6 لیکن مولانا کی شخصیت پر اب تک جو کچھ بھی لکھا گیا ہے ان تمام تحریروں میں اس بات کا اعتراف موجود ہے کہ ان کی شخصیت ایک نابغہء روزگار شخصیت تھی۔

مولانا آزاد کی شخصیت اور خدمات کے مطالعے کے لیے مختلف مآخذ دستیاب ہیں لیکن باوجود اس کے مولانا آزاد کی شخصیت کا وہ پہلو جہاں وہ ہندوستانی مسلمانوں کی نمائندگی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ ایسا شعوری طور پر کیا گیا ہے یا غیر شعوری طور پر یہ ایک تحقیق کا موضوع ہوسکتا ہے لیکن آزادی کے بعد مسلمانوں کی ہندوستانی سیاست میں مناسب حصہ داری کو یقینی بنانے اور ہندوستانی مسلمانوں کو شناختی بحران سے نکالنے میں مولانا آزاد کی شخصیت کا یہ پہلو بہت حد تک معاون ثابت ہوسکتا ہے۔ مولانا آزاد کی شخصیت کو بہتر طریقے سے سمجھنے کے لیے دستیاب مآخذ کے مطالعے سے

کہیں زیادہ ہمیں ان مآخذ کے مطالعے کے صحیح طریقۂ کار پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

جن چند مفکرین نے مولانا آزاد کی شخصیت کا سنجیدہ مطالعہ کیا ہے ان میں ایک نام رضوان قیصر کا بھی ہے۔ رضوان قیصر نے مولانا آزاد کی شخصیت کے مطالعے میں نہ صرف یہ کہ مختلف مآخذ کا استعمال کیا ہے بلکہ ساتھ ہی ساتھ ان مآخذ کے مطالعے میں جدید پہلوؤں کو دریافت کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ رضوان قیصر کی تحقیق سے قبل مولانا آزاد سے متعلق جن لوگوں نے بھی لکھا ان میں زیادہ تر محققین نے محض ان مآخذ کو ہی اپنے مطالعہ کا حصہ بنایا جو ان کی زبان میں دستیاب تھے۔ مثال کے طور پر انگریزی زبان جاننے والے محققین نے محض انگریزی زبان میں دستیاب مآخذ کا مطالعہ کیا اور ان مآخذ سے جو تفہیم انھوں نے اخذ کی انہیں رقم کر دیا۔ رضوان قیصر چوں کہ بیک وقت انگریزی، اردو اور ہندی تینوں زبانوں میں مہارت رکھتے تھے، اس لیے بہ حیثیت محقق یہ ان کے لیے مشکل نہیں تھا کہ وہ مولانا سے متعلق موجود مآخذ خواہ وہ انگریزی، اردو یا ہندی زبان میں ہو، ان کا مطالعہ کریں اور مختلف زبانوں میں موجود مآخذ میں ہم آہنگی دریافت کر کے مولانا کی مجموعی شخصیت کی تصویر کشی کریں۔

تفہیم آزاد کے حوالے سے رضوان قیصر کی تحریر سند کا درجہ رکھتی ہے۔ وہ مولانا کی شخصیت کے شخصی، سیاسی، سماجی و مذہبی پہلوؤں کو نئے زاویے سے بیان کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اس تاریخی پس منظر کا بھی ذکر کرتے ہیں جس نے مولانا کی سیاسی و سماجی سرگرمیوں کو متاثر کیا۔ رضوان قیصر تاریخی پس منظر کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے کیوں کہ بہ حیثیت مؤرخ ان کی شناخت مسلم ہو چکی تھی اور وہ یہ بخوبی جانتے تھے کہ مابعد جدیدیت کے دور میں تاریخی حقائق کی اہمیت کیا ہے اور کسی بھی بیانیہ میں تاریخی پس منظر کو کیوں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ رضوان قیصر کا ماننا تھا کہ کسی مؤرخ کا کام محض یہ نہیں ہے کہ وہ حقائق کو ترتیب دے کر نفیس علمی زبان میں ان کی تشریح کر دے بلکہ مؤرخین کو تاریخی پس منظر کا بھی احاطہ کرنا ہوتا ہے اور اس کی روشنی میں حقائق کا جائزہ لینا ہوتا ہے۔ کیوں کہ حقائق کے تاریخی پس منظر کے بیانیے سے ہی مؤرخین کی جانبداری اور تعصّبات کا پتا لگایا جا سکتا ہے۔

میرے خیال میں اس سے قبل کہ یہاں تفہیم آزاد کے حوالے سے رضوان قیصر کے بیانیہ کا تفصیلی تجزیہ پیش کیا جائے، رضوان قیصر کا مختصر تعارف پیش کرنا ضروری معلوم پڑتا ہے۔ حالاں کہ ان کے تعارف کی چنداں ضرورت نہیں ہے تاہم ان قارئین کے لیے جو رضوان قیصر سے واقف نہیں ہیں ان کا

خیال کرتے ہوئے ایسا کرنا ضروری ہے۔

رضوان قیصر 1960ء میں بہار کے مونگیر ضلع میں پیدا ہوئے۔ ان کی ابتدائی تعلیم راورکیلا، اڑیسہ سے ہوئی جہاں ان کے والد انڈین ریلوے میں ملازم تھے۔ رضوان قیصر اس وقت محض پانچ سال کے تھے جب ایک فرقہ وارانہ فساد میں ان کے والدین کو مار دیا گیا۔ اس سانحے کے بعد ان کی پرورش ان کے چچا اور دادا نے کی۔ ان کی ابتدائی وثانوی تعلیم راورکیلا سے ہی ہوئی۔ ثانوی تعلیم کی تکمیل کے بعد وہ اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے دلی آگئے اور یہاں آکر انھوں نے جے۔ این۔ یو کے شعبۂ تاریخ سے اپنی اعلیٰ تعلیم مکمل کی اور جے این یو سے ہی پی ایچ۔ ڈی۔ کی ڈگری حاصل کی۔ ان کی پی ایچ۔ ڈی۔ کا موضوع مولانا ابوالکام آزاد کے افکار و کردار اور ان کی سیاست کے طریقۂ کار پر مبنی ہے۔ انھوں نے اپنی پی ایچ۔ ڈی کے مقالے میں خاص طور پر مسلم لیگ بننے کے بعد نیشنلسٹ مسلمانوں کی سیاسی پوزیشن کی تصویر کشی کی ہے اور ساتھ ہی ساتھ ان دشواریوں کا بھی تجزیہ کیا ہے جن کا سامنا نیشنلسٹ مسلمانوں کو اس وقت کرنا پڑا جب مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد ان کی منشا کے برخلاف مسلم لیگ میں شامل ہوگئی۔ مولانا ابوالکلام آزاد چوں کہ خود ایک نیشنلسٹ مسلمان تھے چناں چہ اس واقعہ نے انھیں بری طرح متاثر کیا۔ مولانا آزاد کی شخصیت پر مبنی رضوان قیصر کا یہ مقالہ اتنا جامع ہے کہ ایک عرصے سے اسے مولانا آزاد کی شخصیت کے مطالعہ کے مآخذ کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے۔

جے۔ این۔ یو، نئی دہلی سے اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد رضوان قیصر جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبۂ تاریخ سے وابستہ ہوگئے جہاں وہ تقریباً تین دہائیوں سے تدریسی فرائض انجام دے رہے تھے۔ اسی دوران یکم مئی 2021ء میں کورونا وبا سے ان کا انتقال ہوگیا اور اسی کے ساتھ ہم ہندوستان کے ایک بہترین مؤرخ اور تفہیم آزاد پر مکمل دسترس رکھنے والے اسکالر سے ہمیشہ کے لیے محروم ہوگئے۔ رضوان قیصر اب ہمارے درمیان نہیں ہیں لیکن اپنی کتاب اور اپنے اسکالرشپ کی شکل میں جو علمی ورثہ وہ ہمارے حوالے کر گئے ہیں وہ ہمیں ان کی یاد دلاتا رہے گا۔ جے۔ ایل۔ بورخیس نے کہا تھا کہ ”جب ایک مصنف مرتا ہے تو وہ اپنی کتاب بن جاتا ہے“۔ یہ بات رضوان قیصر کے حوالے سے بھی کہی جاسکتی ہے۔

مولانا آزاد سے متعلق رضوان قیصر کی شہرہ آفاق کتاب Resisting Colonialism and Communal Politics: Maulana Azad and the Making of the

Indian Nationدراصل ان کے علمی ورثے کا ایک مستند حوالہ ہے۔اس کتاب کی اولین اشاعت منوہر پبلی کیشنز، دہلی کے زیرِ اہتمام 2011ء میں عمل میں آئی، 2012ء میں اس کا پیپر بیک ایڈیشن آیا اور 2018ء میں اس کا تیسرا ایڈیشن شائع ہوا۔تفہیم آزاد سے متعلق اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اتنے کم عرصے میں اس کتاب کا تیسرا ایڈیشن شائع ہو چکا ہے مزید یہ کہ دو زبانوں میں اس کتاب کے تراجم بھی ہو چکے ہیں۔عربی ترجمہ جسے صہیب عالم نے کیا ہے 2013ء میں بیروت سے شائع ہوا اور اردو ترجمہ سہیل احمد فاروقی نے کیا ہے جو 2023ء میں قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نے شائع کیا ہے۔

رضوان قیصر اپنی کتاب کے پیش لفظ میں ان تمام بنیادی اور ثانوی مآخذ کا حوالہ دیتے ہیں جن کی مدد سے انہیں مولانا کے سیاسی افکار و نظریات کا تنقیدی و تجزیاتی مطالعہ کرنے میں رہنمائی ملی۔وہ لکھتے ہیں کہ ''میں نے مولانا آزاد کے بارے میں اپنی تحقیق کے دوران ایک رہنما اور سماج کی سیاسی سرگرمیوں کے بیچ تعلقات کے محرکات (Relationship dynamics) کو سمجھنے کے لیے کئی سارے مآخذ کا استعمال کیا ہے جن میں متعدد غیر دریافت شدہ بنیادی مآخذ (Primary Sources) شامل ہیں۔ مثال کے طور پر خود مولانا آزاد کی تحریریں، کئی اہم قومی رہنماؤں کے نجی اخبارات، سرکاری ریکارڈز، آل انڈیا کانگریس کمیٹی جیسے اہم اداروں کی فائلیں اور ٹرانسفر آف پاور جیسے ضخیم دستاویزوں کی ورق گردانی وغیرہ۔مزید یہ کہ تاریخی حالات کی مکمل تفہیم کی غرض سے متعدد ثانوی مآخذ کا مطالعہ بھی کیا گیا ہے''۔7

رضوان قیصر کی تحقیق کے مطابق مولانا کے سیاسی کریئر کی شروعات صحافتی سرگرمیوں کے ساتھ ہوتی ہے۔انیسویں صدی کے اواخر میں اور بیسویں صدی کی ابتدا میں مولانا نے انفرادی سطح پر بنا کسی تنظیم سے وابستہ ہوئے ہندوستانی عوام میں سیاسی بیداری پیدا کرنے کے لیے 'الہلال' اور 'البلاغ' جیسے اخبارات نکالے اور ان اخبارات کو مولانا نے جدوجہد آزادی میں سیاسی آلہء کار کے طور پر استعمال کیا۔رضوان قیصر لکھتے ہیں کہ ''جب پہلی جنگ عظیم شروع ہوئی تو اس وقت برطانوی حکومت الہلال میں شائع ہونے والے مضامین سے کافی پریشان تھی کیوں کہ ایسے وقت میں جب کہ اسے جنگ کے لیے ہندوستانیوں سے ہر ممکنہ تعاون کی ضرورت تھی اسے یہ خوف تھا کہ مولانا کا یہ اخبار عوام میں برطانوی حکومت کے تئیں نفرت پیدا کرنے کا کام کررہا ہے''۔8 مولانا کے علاوہ کئی دیگر سیاسی رہنماؤں نے بھی

اپنے سیاسی سفر کی ابتدا صحافتی سرگرمیوں سے ہی کی جن میں مہاتما گاندھی (ہریجن)، سری اوروبندو (وندے ماترم)، لوک مانیہ تلک (کیسری) وغیرہ شامل ہیں۔

رضوان قیصر مزید لکھتے ہیں کہ ''پہلی جنگ عظیم کے ابتدائی سالوں میں صرف مولانا آزاد کا اخبار 'الہلال' ہی نہیں تھا جس نے برطانوی حکومت کی نیندیں اڑا دی تھیں بلکہ اس میں مولانا محمد علی جوہر کے زیر ادارت نکالا جانے والا اخبار 'کامریڈ' اور 'ہمدرد' کے علاوہ ظفر علی خان کے زیر ادارت نکالا جانے والا اخبار 'زمیندار' بھی شامل تھا''۔9؎ شاید یہی وجہ ہے کہ یکے بعد دیگرے ان تمام اخبارات پر پابندی لگا دی گئی اور ان سے متعلق مدیروں اور افراد کو حکومت کے عتاب کا شکار ہونا پڑا۔

مولانا آزاد سے متعلق دستیاب تحریروں کے مطالعے کے بعد رضوان قیصر کا یہ تأثر تھا کہ مولانا آزاد کی شخصیت کا مطالعہ جس طرح کیا جانا چاہیے تھا وہ نہیں کیا گیا ہے۔ Fifth Floor یوٹیوب چینل کو دیے گئے انٹرویو میں جب رضوان قیصر سے یہ سوال کیا گیا کہ ایسا کیوں ہے کہ جنگ آزادی میں مولانا آزاد کی گراں قدر خدمات کے باوجود تاریخ کی نصابی کتابوں میں انہیں جو مقام دیا جانا چاہیے تھا وہ نہیں دیا گیا؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ ''بنیادی طور پر اس کی دو وجوہات رہی ہیں۔ اول تو یہ کہ مولانا آزاد سے متعلق جس طرح کا تحقیقی کام ہونا چاہیے تھا وہ نہیں کیا جا سکا۔ اب تک جو کچھ بھی ان کے بارے میں لکھا گیا ہے ان میں بیشتر تحریریں ایسی ہیں جن میں بجائے مولانا کے سیاسی افکار و نظریات اور سیاسی خدمات کے تجزیے کے محض ان کی ذاتی زندگی سے متعلق سوانحی خاکہ کا بیانیہ ملتا ہے۔ یہاں تک کہ کچھ لوگوں نے تو سوانح عمری کے بجائے مولانا کی Hagiography لکھی ہے۔ تاریخی تناظر میں کسی بھی شخص کے بارے میں لکھنے کے لیے ضروری ہے کہ ان کی زندگی کا فلسفہ، ان کے افکار و نظریات اور ان کی خدمات کو بہت ہی تنقیدی نظر سے دیکھا جائے۔ دوسری وجہ یہ رہی کہ زیادہ تر مؤرخین کی طرف سے مولانا آزاد کو جو ترجیح ملنی چاہیے تھی وہ نہیں ملی۔ جس کی ایک بڑی مثال یہ ہے کہ رام چندر گہا جیسے بڑے مئورخ نے 'میکرس آف موڈرن انڈیا' لکھا۔ انھوں نے کئی طرح کے لوگوں کو اس میں جگہ دی لیکن مولانا آزاد کو اس میں جگہ نہیں دی۔ جب کہ اگر سیاسی خدمات کے حوالے سے بات کی جائے تو مولانا کا مقام بڑا ہے لیکن باوجود اس کے ان کے لیے جگہ کم ہے۔ یہ تشویشناک ہے''۔10؎

رضوان قیصر نے جب رام چندر گہا کے حوالے سے بات کی تو اچانک میرے ذہن میں ایک

اور نام آیا اور وہ نام سنیل کھلنانی کا ہے۔ ابھی چند روز قبل ایک کتاب (انکارنیشنز: انڈیا ان ففٹی لائیوز) میرے مطالعے میں تھی۔ یہ کتاب سنیل کھلنانی نے لکھی ہے جس میں انہوں نے پچاس ایسی شخصیات کے حوالے سے بات کی ہے جنھوں نے ہندوستان کی تعمیر و تشکیل میں اہم رول ادا کیے ہیں۔ سنیل کھلنانی نے ان اہم شخصیات کی فہرست میں گاندھی، نہرو کے ساتھ ساتھ دھیرو بھائی امبانی، شیخ عبداللہ وغیرہ کو تو شامل کیا ہے لیکن انھوں نے مولانا آزاد کو اس فہرست میں شامل کرنا ضروری نہیں سمجھا۔

یہ صحیح ہے کہ رام چندر گہا جیسے بڑے مؤرخ اور سنیل کھلنانی جیسے مشہور دانشور نے ہندوستان کی تعمیر و تشکیل میں مولانا کی خدمات کو یکسر نظر انداز کر دیا اور انہیں وہ مقام نہیں دیا جس کے وہ مستحق تھے لیکن اس کے برعکس ہمیں یہ بھی دیکھنے کی ضرورت ہے کہ مولانا آزاد کو کئی دوسرے دانشوروں نے تحریک آزادی کے صف اول کے مسلم رہنماؤں میں جگہ دی ہے۔ اس ضمن میں راج موہن گاندھی کا نام قابل ذکر ہے۔ اپنی کتاب Understanding The Muslim Mind میں راج موہن گاندھی برصغیر کی آٹھ مسلم تاریخی شخصیات کی سوانح اور ان کے افکار کا تجزیہ پیش کرتے ہیں۔ ان آٹھ نمایاں شخصیات میں راج موہن گاندھی مولانا کو بھی شامل کرتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ رضوان قیصر کے مطالعہ سے راج موہن گاندھی کی یہ کتاب نہیں گزری ہوگی لیکن شاید رضوان قیصر کا اعتراض اس بات پر تھا کہ مولانا کی خدمات کا تذکرہ محض مسلم شخصیات کی تاریخ کے ضمن میں کیا جانا انصاف پر مبنی نہیں ہے اور بہت حد تک ان کا یہ اعتراض درست بھی تھا کیوں کہ مولانا آزاد خود یہ نہیں چاہتے تھے کہ ان کی مذہبی شناخت کی بنیاد پر ان کی گروپ بندی کی جائے۔ انھوں نے جناح کی طرح کبھی یہ نہیں کہا کہ وہ مسلمانوں کے رہنما ہیں بلکہ انہوں نے مذہبی گروہ بندی سے ہمیشہ خود کو باہر رکھا اور بہ حیثیت نیشنلسٹ لیڈر کانگریس سے جڑنے سے قبل انفرادی طور پر اور کانگریس سے جڑنے کے بعد اجتماعی طور پر ملک کی آزادی کی جدو جہد میں ہندو مسلم اتحاد کے سب سے بڑے علمبردار بن کر شامل رہے۔

آخر مولانا کو وہ مقام کیوں نہیں دیا گیا جس کے وہ حقدار تھے اس سوال کا جواب رضوان قیصر کی کتاب میں بھی درج ہے بلکہ اس سوال کا جواب کتاب کے ڈسٹ جیکٹ کور پر کچھ اس طرح نقل کیا گیا ہے کہ ''ہندوستان کی جنگ آزادی کی تاریخ میں بہ حیثیت سیاسی لیڈر کے مولانا آزاد کی شخصیت کا مطالعہ کافی کم کیا گیا ہے۔ اس کی دو معقول وجوہات ہوسکتی ہیں۔ اول تو یہ کہ مؤرخین نے تقسیم ہند کے پیش

نظر اپنی زیادہ تر توجہ مسلم لیگ کی سیاست کے مطالعے میں صرف کی اور ان لوگوں کی خدمات کو نظر انداز کر دیا جنہیں عام طور پر نیشنلسٹ مسلمان کہا جاتا تھا اور دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ زیادہ تر مؤرخین کو اردو زبان نہیں آتی تھی اور یہ وہ زبان تھی جس میں مولانا آزاد اپنے پیچھے تاریخی حقائق کا ایک ذخیرہ چھوڑ گئے تھے''۔11 مولانا کی زیادہ تر کتابیں، مسودے اور یہاں تک کہ ان کی زیادہ تر خط و کتابت اردو میں ہی ہوا کرتی تھی۔

جہاں تک اردو میں مولانا سے متعلق مآخذ پر مبنی تحقیق کا سوال ہے تو اس ضمن میں یقیناً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اردو سے عدم واقفیت نے بیشتر مؤرخین کے لیے دشواریاں پیدا کی ہیں اور نہ چاہتے ہوئے بھی انہیں مولانا سے متعلق انگریزی میں موجود مواد پر اکتفا کرنا پڑا ہے اور شاید اسی وجہ سے وہ مولانا کی مجموعی شخصیت کا احاطہ کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ تاہم اب ایسا نہیں ہے۔ آج مؤرخین نہ صرف یہ کہ مولانا سے متعلق اردو مآخذ کو بنیاد بنا کر مولانا کی شخصیت کا مطالعہ کر رہے ہیں بلکہ اس مطالعے کی تفہیم کو تحریری شکل میں قارئین تک پہنچانے کا کام بھی کر رہے ہیں۔ ان مؤرخین میں ایک نمایاں نام سید عرفان حبیب کا ہے جن کی حالیہ کتاب بعنوان 'مولانا آزاد: اے لائف' جو انگریزی زبان میں شائع ہوئی ہے۔ 318 صفحات پر مشتمل یہ کتاب جس میں سید عرفان حبیب نے زیادہ تر اردو مآخذ کو شامل کیا ہے۔ مولانا کی شخصیت کے ان اچھوتے پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے جنھیں اردو سے عدم واقفیت کی وجہ سے مطالعے میں شامل نہیں کیا جا سکا تھا۔ یہاں یہ بھی قابل ذکر ہے کہ سید عرفان حبیب نے اپنی اس کتاب میں تفہیم آزاد میں رضوان قیصر کی تحقیق سے ملنے والے تعاون کا بھی اعتراف کیا ہے۔

رضوان قیصر Fifth Floor یوٹیوب چینل کو دیے گئے اسی انٹرویو میں یہ بھی کہتے ہیں کہ ''بیچ میں تو ایسا لگ رہا تھا کہ مولانا کا نام تقریباً غائب ہو چکا ہے لیکن آج 2017ء میں ہم ایسا نہیں کہہ سکتے ہیں۔ اب بہت سارے اداروں کا نام مولانا کے نام پر رکھا جا رہا ہے۔ مثال کے طور حیدر آباد میں ایک مرکزی یونیورسٹی (مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی) ہے جو مولانا کے نام پر ہے''۔

مولانا آزاد کے بارے میں جن لوگوں نے بھی لکھا ہے ان تمام لوگوں سے رضوان قیصر اس معنی میں مختلف ہیں کہ انھوں نے اپنی تحریروں میں مولانا کی ذاتی زندگی سے کہیں زیادہ ان کے سیاسی افکار و نظریات کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔ مولانا سے متعلق اپنی تحقیقی کتاب میں رضوان قیصر نے مولانا کی سوانحی

تفصیلات سے اجتناب کرتے ہوئے ان کے افکار ونظریات نیز جدوجہد آزادی میں ان کی سیاسی خدمات کو مرکزی موضوع بنایا ہے۔ اس کتاب کی ابتدا میں بلکہ پیش لفظ میں ہی رضوان قیصر یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ ''2011ء میں اس کتاب کی اشاعت کے وقت مجھے یہ خدشہ تھا کہ زیادہ تر لوگ اسے مولانا آزاد کی ایک اور سوانح حیات کے طور پر دیکھیں گے۔ حالاں کہ یہ کتاب ان کی سوانح حیات سے کہیں زیادہ نوآبادیاتی ہندوستان کے آخری دور کی اس تاریخی کشمکش کا بیانیہ ہے جس میں مولانا کی شخصیت اہم مقام رکھتی ہے''۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ ''علمی برادری یہ بخوبی جانتی ہے کہ اس طرح کے کاموں کو سوانح حیات کے زمرے میں شامل نہیں کیا جاسکتا تاہم کچھ لوگ ایسا کرنا چاہیں گے''۔ 12ؔ

بعض مؤرخین نے تاریخی شخصیات کی مدد سے تاریخ کی تفہیم کو ممکن بنانے کی کوشش کی ہے۔ رضوان قیصر بھی ان مؤرخین کی فہرست میں شامل ہیں۔ ظاہر ہے کہ تاریخی شخصیات کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کے بیانیہ کے ذریعہ تاریخی واقعات کی تشریح کرنا کوئی آسان امر نہیں ہے اور یہ وہی شخص بخوبی کرسکتا ہے جو تاریخ نگاری میں مہارت رکھتا ہو۔ رضوان قیصر کا شمار ان چند مؤرخین میں کیا جاتا ہے جو فن تاریخ نگاری کی اچھی سمجھ رکھتے تھے جس کی تصدیق مولانا آزاد سے متعلق ان کی تمام تحریروں کو پڑھ کر کی جاسکتی ہے۔

2017ء میں جاگرن انسٹیوٹ آف مینیجمنٹ اینڈ ماس کمیونیکیشن میں مولانا ابوالکلام آزاد کے موضوع پر خطاب کرتے ہوئے رضوان قیصر کہتے ہیں کہ ''بنیادی طور پر ہم مولانا آزاد کو تین طرح سے یاد کرتے ہیں اول تو یہ کہ ہم ان کی سوانحی زندگی کا مطالعہ کرتے ہیں اور اس حوالے سے ہم انہیں یاد کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ کب، کہاں پیدا ہوئے؟ ان کی فیملی میں کتنے افراد تھے؟ ان کی ابتدائی تعلیم کہاں ہوئی؟ وغیرہ۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم ہندوستانی سیاست میں ان کی خدمات کے حوالے سے انہیں یاد کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر جدوجہد آزادی میں ان کی سیاسی سرگرمیوں اور انڈین نیشنل کانگریس کے صدر کی حیثیت سے جو خدمات انھوں نے انجام دی ہیں ان خدمات کو یاد کرتے ہیں اور تیسرا طریقہ یہ ہے کہ بہ حیثیت وزیر تعلیم انھوں نے جو کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں ہم اس حوالے سے انھیں یاد کرتے ہیں۔ مولانا کو یاد کرنے کا ایک اور طریقہ یہ بھی شروع ہوا ہے کہ ہم ان کی یوم پیدائش کے موقع کی مناسبت سے انہیں یاد کرتے ہیں اور یہ سلسلہ سال 2008ء میں حکومت ہند کے ذریعہ مولانا آزاد کی یوم پیدائش کی

مناسبت سے 11 نومبر کو'قومی یوم تعلیم' کے طور پر منائے جانے کے فیصلے کے بعد سے روایتی طور پر شروع ہوا تھا جو اب تک جاری ہے''۔13

رضوان قیصر کے مطابق عہد حاضر میں مولانا آزاد کے فلسفے اور ان کے سیاسی افکار کا مطالعہ کئی معنوں میں اہم ہے۔ خاص طور پر ہندو مسلم اتحاد اور نظریہ قومیت نیز ملک کی تعلیمی ترقی کے سیاق میں مولانا کی گراں قدر خدمات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ رضوان قیصر کہتے ہیں کہ بیسویں صدی کے ابتدائی سالوں (1906-1918) سے ہی مولانا ہندو مسلم اتحاد کی حمایت میں غیر متزلزل انداز میں کھڑے نظر آتے ہیں۔14

مولانا ابوالکلام آزاد اور ہندو مسلم اتحاد:

رضوان قیصر کے مطابق ''مولانا ابوالکلام آزاد، آزادی کی جدو جہد میں مسلمانوں کو اپنے ساتھ ساتھ لے کر چلنا چاہتے تھے لیکن بدقسمتی سے جن حالات میں انھوں نے یہ کوشش شروع کی وہ موزوں نہیں تھے۔ حالات کے ناموزوں ہونے کی کئی وجوہ تھیں۔ اول تو یہ کہ مہاتما گاندھی کے ذریعہ تحریک عدم تعاون اور خلافت تحریک کو درمیان میں ہی ختم کرنے کے فیصلہ لیا گیا جس نے خاص طور پر مسلمانوں کو کانگریس اور گاندھی جی دونوں سے بدظن کر دیا۔ دوسری طرف شدھی اور سنگھٹن جیسی تحریکیں فعال تھیں اور اسی کے ساتھ ساتھ سہارنپور اور آگرہ جیسے مقامات پر فرقہ وارانہ فساد ہو رہے تھے اور ان فسادات کی وجہ سے ہندوستان کا سیاسی ماحول پوری طرح مکدر ہو چکا تھا۔ مزید یہ کہ مسلم رہنماؤں اور مسلم عوام کے درمیان ایک روایتی خلیج بھی موجود تھی جس کی وجہ سے مولانا شاملاتی سیاست (Integrative Politics) کے لیے مسلم رہنماؤں کو آمادہ کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے''۔15

رضوان قیصر اپنی کتاب میں یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ ''عدم تعاون اور خلافت تحریک کے بعد کے سالوں میں ایک چیز جو بہت واضح طور پر دیکھی جا سکتی تھی وہ یہ تھی کہ ہندوستانی سماج میں پھیلنے والی فرقہ واریت نے قومیت پر مبنی اس وقت کی سیاسی سرگرمیوں کو پوری طرح سے اثر انداز کیا اور جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کثرت سے فرقہ وارانہ فسادات ہونے لگے۔ قومی رہنماؤں کے لیے ملک کی یہ صورت حال بہت پریشان کرنے والی تھی۔ فرقہ واریت کے طوفان کو روکنے کے لیے قومی رہنماؤں کے ساتھ ساتھ مولانا نے خود کو پوری طرح سے وقف کر دیا''۔16

فرقہ وارانہ فسادات کے دور میں ہندو۔مسلم اتحاد کی بقا کے لیے مولانا کی طرف سے کی گئی کوششوں کا تذکرہ کرتے ہوئے رضوان قیصر لکھتے ہیں کہ ''مولانا آزاد کا یہ ماننا تھا کہ ملک میں لگا تار وقوع پذیر ہورہے فرقہ وارانہ فسادات سے نہ صرف یہ کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان آپسی تعلقات پر اس کا برا اثر پڑے گا بلکہ ان فسادات سے ایک متحدہ قومیت کی تشکیل میں بھی رکاوٹ پیدا ہوگی۔اسی سیاق میں رضوان قیصر 1923ء کے کانگریس کے اس مخصوص جلسے کا حوالہ دیتے ہیں جس میں مولانا آزاد نے ہندو۔مسلم اتحاد کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا تھا کہ'' یہ ہم سب بخوبی جانتے ہیں کہ جب تک ملیچھ اور کافر جیسے نعرے اس ملک کی ہوا میں گونجتے رہیں گے، اس وقت تک ہمارے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم اس ملک میں رواداری اور اخوت پر مبنی تہذیب کو فروغ دے پائیں، ان کے بنا اتحاد کا وجود قائم نہیں رہ سکتا''۔17

مولانا آزاد سے متعلق رضوان قیصر کی تمام تحریروں اور مختلف مواقع اور مقام پر کی گئی ان کی گفتگو سے ایک بات بہت واضح ہو جاتی ہے کہ ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد کی تاریخ میں مولانا ہندو مسلم اتحاد کے سب سے بڑے علمبردار تھے اور وہ اس اتحاد کو نقصان پہنچانے والے کسی بھی فرد سے کسی بھی قیمت پر مصالحت کے لیے تیار نہیں تھے۔مولانا نے اپنے کسی بھی خطاب میں ہندو مسلم اتحاد کو نظر انداز نہیں کیا۔وہ ہمیشہ اپنے سامعین سے جن میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل تھے۔ان سے یہ اپیل کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ'' خدا کے لیے اور ہندوستان کی آزادی کے لیے، سچائی کے لیے اور اپنے فرض کی ادائیگی کی خاطر یہ ضروری ہے کہ ہندو اور مسلمان متحد ہو جائیں''۔18

رضوان قیصر کے مطابق مولانا آزاد ہندو مسلم اتحاد کو لے کر اتنے سنجیدہ اس وجہ سے تھے کیوں کہ وہ ہندو مسلم اتحاد کو انگریزوں کے خلاف متحدہ سیاسی کوشش کی اولین شرط تصور کرتے تھے۔19 ایسی آزادی جو ہندو مسلم اتحاد کو مجروح کرنے کے بعد حاصل کی گئی ہو وہ مولانا کو کسی بھی قیمت پر قابل قبول نہیں تھی۔یہی وجہ ہے کہ مولانا آزاد نے 15 ستمبر 1923ء کو دہلی میں منعقد ہونے والے کانگریس کے ایک خصوصی جلسے کی صدارت کرتے ہوئے متحدہ قومیت اور یکجہتی پر زور دیتے ہوئے کہا تھا'' آج اگر ایک فرشتہ آسمان کی بلندیوں سے اتر آئے اور قطب مینار پر کھڑے ہو کر یہ اعلان کر دے کہ سوراج چوبیس گھنٹے کے اندر مل سکتا ہے بشرطیکہ ہندو مسلم اتحاد سے دستبردار ہو جائیں۔تو میں سوراج سے دستبردار ہو جاؤں گا۔

کیوں کہ اگر سوراج کے ملنے میں تاخیر ہوئی تو یہ ہندوستان کا نقصان ہوگا۔لیکن اگر وحدت باقی نہ رہی تو یہ عالم انسانیت کا نقصان ہوگا''۔

مولانا آزاد اور نظریۂ قومیت:

رضوان قیصر کی تحریروں سے یہ بات بہت واضح ہو جاتی ہے کہ مولانا آزاد کا نظریۂ قومیت بنیادی طور پر بہت وسیع تھا۔مولانا نے مذہب کو کبھی بھی قومیت کی بنیاد کے طور پر نہیں دیکھا بلکہ رضوان قیصر کے مطابق مولانا وحدت الادیان (Unity of Religion) کے نظریہ کے حامی تھے اور یہی ان کے نظریۂ قومیت کی اساس تھی۔رضوان قیصر مولانا آزاد کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عدم تعاون تحریک کے دوران مولانا نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک ساتھ خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ ''درحقیقت میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو اس طرح متحد ہونے کی ضرورت ہے گویا کہ وہ ایک ہی قوم ہیں۔اس ضمن میں اب میں خاص طور پر مسلمانوں سے خطاب کرنا چاہتا ہوں اور انھیں یہ یاد دلانا چاہتا ہوں کہ قرآن کے بعد سب سے معتبر کلام پیغمبر محمدؐ کا ہے جنھوں نے اپنی دوستی کا ہاتھ ان تمام افراد کی طرف بڑھایا جو مدینے کے گردونواح میں رہتے تھے۔اور انھوں نے انہیں امت واحدہ قرار دیا۔امت کے معنی قوم کے ہیں اور واحدہ کا مطلب ایک ہے''۔20؎ دراصل مولانا مسلمانوں کو اس میثاق مدینہ کی یاد دلا رہے تھے جس کے تحت مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان برابری کی شرطوں پر ایک عہد طے پایا تھا کہ وہ ایک دوسرے کا تعاون کریں گے۔مولانا اسی میثاق کو بنیاد بنا کر مسلمانوں سے اپیل کر رہے تھے کہ جیسے عرب میں مسلمانوں اور یہودیوں کے بیچ میثاق طے پایا تھا اور ان کی آپسی رنجش بہت حد تک دور ہوگئی تھی،ٹھیک اسی طرح مسلمانوں اور ہندوؤں کو بھی چاہیے کہ وہ مل جل کر رہیں۔مولانا نے مسلمانوں سے مزید یہ بھی کہا کہ ''وہ ہندوؤں سے خوف نہ کھائیں۔وہ ان کے بھائی کی طرح ہیں''۔21؎ مولانا آزاد سے متعلق رضوان قیصر کی یہ رائے تھی کہ انھوں قرآن وحدیث کے حوالوں کے ذریعہ ہندو مسلم اتحاد کے لیے جواز تلاش کیے اور مسلمانوں کو اس کے لیے قائل کرنے کی کوشش کی۔

رضوان قیصر کے مطابق سیاسی معاشرے کی تشکیل کے لیے مذہبی اسناد کو دلیل کے طور پر استعمال کرنا ایک ایسا نیا طریقِ کار تھا جسے آزاد نے اپنایا۔وہ اس وقت اپنے اس طریقِ کار کو مزید بلندی تک پہنچا دیتے ہیں جب وہ یہ بحث کرتے ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ایسے مل

کر رہنا چاہیے گویا کہ وہ ایک قوم ہیں۔ مولانا آزاد مذہبی دلائل کی روشنی میں علاقائی یونٹ کی بنیاد پر قومیت کے نظریے کی حمایت میں کھڑے نظر آتے ہیں۔22

مولانا آزاد سے متعلق رضوان قیصر کی تحریروں کو پڑھ کر ہمیں یہ بھی معلوم پڑتا ہے کہ مولانا آزاد نے اسلامی تعلیمات کی تفہیم اور اس کی ترجمانی میں جس وسعت نظری کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس کی مثال صوفیوں کے علاوہ اور کہیں دیکھنے کو نہیں ملتی۔ مولانا نے نہ صرف یہ کہ ہندو مسلم اتحاد کے لیے قرآن وحدیث کی تعلیمات کو جواز کے طور پر پیش کیا بلکہ انھوں نے ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد کے لیے بھی اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ہی مسلمانوں کو قائل کرنے کی کوشش کی۔ رضوان قیصر کے مطابق ''مولانا نے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ نظریاتی طور پر اسلام اور انڈین نیشنلزم میں کوئی تضاد نہیں ہے''۔ مولانا نے مسلمانوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ ''اسلام میں غلامی کی روایت کو شدید نشانہ بنایا گیا ہے۔ اس لیے ہندوستانی مسلمانوں کو یہ چاہیے کہ وہ انگریزی حکومت کی غلامی سے خود کو آزاد کرانے کے لیے جدوجہد کریں''۔23 مولانا کی سیاسی بصیرت کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس وقت کے سیاسی پس منظر میں ان کے اقوال وافعال کا مطالعہ کیا جائے۔ کیوں کہ تاریخی شخصیات کے اقوال وافعال کا مطالعہ تاریخی پس منظر میں ہی کیا جانا چاہیے۔

مولانا آزاد اور تقسیمِ ہند:

تقسیم ہند سے متعلق بہت سے لوگوں کی یہ رائے ہے کہ اگر مولانا چاہتے تو تقسیم ہند رک سکتا تھا۔ ایسا ماننے والوں میں ایک نام پروفیسر مشیر الحق کا ہے۔ حالاں کہ رضوان قیصر اس رائے سے اتفاق نہیں رکھتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جو لوگ بھی مولانا سے متعلق اس طرح کی رائے قائم کر رہے ہیں، انھوں نے مولانا کے سیاسی اور تحریکی جدوجہد کو سرے سے نظر انداز کر دیا ہے۔ رضوان قیصر کا ماننا ہے کہ تقسیم ہند کو روکنے کے لیے مولانا نے اپنی حتی المقدور کوشش کی لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکے۔ مزید یہ کہ تاریخ کے اتنے بڑے واقعہ کے لیے کسی ایک شخص کو ذمہ دار ٹھہرانا کسی بھی طور پر درست نہیں ہے۔ تقسیم ہند کے پیچھے بہت سے عوامل کارفرما ہیں۔ ان تمام عوامل کے تجزیے کے بعد ہی کسی نتیجے پر پہنچا جا سکتا ہے۔

تقسیم ہند 1947ء میں پیش آیا لیکن اس سے کافی پہلے ہندوستان میں رہنے والے لوگ فرقہ واریت کی بنیاد پر تقسیم ہو چکے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ رضوان قیصر اپنے قارئین سے اور تقسیم ہند کے

محققوں سے تقسیم ہند کو سمجھنے کے لیے اپنے مطالعے کے دائرے کو وسیع کرنے کی ہدایت کرتے ہیں اور ان تمام چھوٹے بڑے واقعات کو اہم قرار دیتے ہیں جن سے تقسیم ہند کی کڑی کسی نہ کسی طور پر جڑی ہوئی ہے۔

تحریک عدم تعاون اور خلافت تحریک کے بعد ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان دوری پیدا ہوئی لیکن اس کے ساتھ ساتھ مسلمان بھی سیاسی طور پر دو طبقات میں تقسیم ہو گئے۔ مسلم قیادت کا ایک طبقہ وہ تھا جو فرقہ وارانہ سیاست کی طرف مائل تھا۔ جس کا یہ ماننا تھا کہ مسلمانوں کے مفادات دوسری مذہبی جماعتوں بالخصوص ہندوؤں کے مقابلے ہمیشہ ہی آزادانہ رہے ہیں۔ بلکہ ان میں کبھی کبھی تضاد بھی پایا گیا ہے۔ مسلم قیادت کے اس طبقے نے بہت تنگ نظری کے ساتھ سیاست کا راستہ تجویز کیا۔ اس کے برعکس مسلم قیادت کے ایک دوسرے طبقے نے خلافت تحریک کے بعد کے دور میں ہونے والی سیاسی پیش رفت سے متعلق معتدل نقطۂ نظر اختیار کیا اور اسی سیاسی نقطۂ نظر پر ثابت قدم بھی رہے جو تحریک عدم تعاون کی علامت تھا۔ ان کا یہ ماننا تھا کہ سیاست کا الگ نقطۂ نظر اختیار کرنا مسلم کمیونٹی اور جدو جہد آزادی دونوں کے لیے انتہائی نقصان دہ ثابت ہوگا۔ مسلم قیادت کے پہلے طبقے کی نمائندگی علی برادران کر رہے تھے جب کہ دوسرے طبقے کی نمائندگی ایم۔ اے انصاری اور مولانا آزاد جیسے افراد کر رہے تھے۔[24]

رضوان قیصر نے ان حالات کی تصویر کشی بھی کی ہے جب مولانا کو لگاتار مسلم لیگ کے ذریعہ کیے گئے حملوں کا مقابلہ کرنا پڑ رہا تھا۔ رضوان قیصر عہد حاضر کے حالات سے موازنہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح آج کچھ لوگوں کو ایک خاص نظریے کے حامل افراد کے ذریعہ سوڈو سیکولر کہہ کر طنز کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح مولانا اور دیگر نیشنلسٹ مسلمانوں کو سوڈو نیشنلسٹ کہہ کر پریشان کیا جاتا تھا اور ان کے خلاف نفرت کے جذبات کا اظہار کیا جاتا تھا۔ مسلم لیگ کے اس رویہ کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ یہ جانتے تھے کہ ہندوؤں کی طرف سے نظریہء پاکستان کی مخالفت کو تو وہ اسے مسلم مخالف سوچ کہہ کر عوام کو قائل کر سکتے ہیں لیکن اگر مسلمان نظریہء پاکستان کی مخالفت کریں گے تو اس سے انہیں زیادہ نقصان ہوگا۔

مولانا آزاد کو فرقہ وارانہ ذہنیت رکھنے والے مسلمانوں کا ساتھ نہ ملنا تو بہت حد تک سمجھ میں آتا ہے لیکن اس ذہنیت کے سدباب کے لیے مولانا کو کانگریس سے جس تعاون کی توقع تھی اس کا نہ ملنا یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب ہمیں کہیں نہیں ملتا۔ رضوان قیصر نہرو رپورٹ کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نہرو رپورٹ کی زیادہ تر تجاویز مسلمانوں کو قابل قبول نہیں تھیں تاہم کانگریس جو کرنے میں ناکام

رہی اور جس بات پر آزاد نے بھی بار بار زور دیا وہ کانگریس کا مسلمانوں کی رائے کی حمایت حاصل کرنے کے لیے ٹھوس اور بھرپور کوشش کرنا تھا۔ رضوان قیصر کا ماننا ہے کہ جہاں ایک طرف مولانا مسلمانوں کو جنگ آزادی کی جد وجہد میں شامل کرنے کے لیے متواتر کوشش میں لگے ہوئے تھے تو وہیں دوسری طرف 1940ء کی دہائی میں اوراس سے قبل کانگریس کا مسلمانوں کی سیاسی نمائندگی کے مسئلے کو نظر انداز کرنا بہت بڑی غلطی تھی۔ کانگریس نے مسلمانوں کی سیاسی نمائندگی جیسے اہم مسئلے کو سنجیدگی سے نہیں لیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مولانا آزاد کی ساری محنت اکارت گئی۔ حالاں کہ مولانا نے بار بار یہ کوشش کی کہ کانگریس مسلمانوں کی سیاسی نمائندگی کا مسئلہ حل کرے تاکہ مسلم لیگ مسلمانوں کو گمراہ نہ کر سکے لیکن مولانا کی اس کوشش میں کانگریس نے تعاون نہیں دیا۔

مولانا کے لیے مسلمانوں کی سیاسی نمائندگی کا مسئلہ اس لیے بھی اہم تھا کیوں کہ مسلم لیگ نے یہ افواہ اڑادی تھی کہ اگر پاکستان نہیں بنا تو مسلم اکثریتی علاقے مرکز میں بیٹھے ہندو اکثریتوں کے سیاسی فیصلوں کے ماتحت زندگی گزاریں گے۔ یہ دراصل مسلم لیگ کی ایک سازش تھی جس کے تحت وہ مسلمانوں میں محصور ذہنیت (Siege Mentality) کا ماحول بنانا چاہتی تھی۔ 25 رضوان قیصر کہتے ہیں کہ مولانا بار بار کانگریس کو اس بات کے لیے قائل کرنے کی کوشش میں لگے ہوئے تھے کہ ملک کو تقسیم ہونے سے بچانے کے لیے ہمیں وفاقی ڈھانچے کو اپنانا چاہیے تاکہ مسلم اکثریتی علاقوں کو یہ یقین رہے کہ مرکز ان کے انتظامی معاملات میں مداخلت نہیں کرے گی۔ کیبینیٹ مشن پلان کے مسودے کی حمایت میں مولانا اس وجہ سے کھڑے نظر آتے ہیں کیوں کہ اس پلان میں ہندوستان کے قومی اتحاد اور تقسیم ہند کو روکنے کے علاوہ وفاقی ڈھانچے کی بات کی گئی تھی۔

مولانا کی سخت مزاحمت کے باوجود کانگریس نے تقسیم ہند کے منصوبوں پر مشتمل ماؤنٹ بیٹین پلان تسلیم کرلیا۔ رضوان قیصر کہتے ہیں کہ ''جب کانگریس سے تعلق رکھنے والے مولانا کے ساتھیوں نے مولانا کو سمجھانا چاہا کہ کانگریس کے پاس ماؤنٹ بیٹین پلان کو تسلیم کرنے کے علاوہ کوئی دوسرا آپشن نہیں بچا تھا لہٰذا مجبوری میں کانگریس نے تقسیم ہند کے فیصلے کو مان لیا۔ اس کے جواب میں مولانا کہتے ہیں کہ ہمارے پاس آپشن موجود تھا اور یہ آپشن کیبینیٹ مشن پلان کی صورت میں ہمارے پاس پہلے سے ہی موجود تھا لیکن ہم نے اسے ٹھکرادیا''۔ 26

تقسیم ہند کو روکنے میں مولانا آزاد کی کوششوں کے بارے میں رضوان قیصر جس تفصیل سے ہمیں بتاتے ہیں اس کی روشنی میں ہمارے لیے یہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے کہ اس سے متعلق مشیر الحق کے بیان میں کتنی صداقت تھی۔ مولانا کی کوششوں سے تو یہی معلوم پڑتا ہے کہ مولانا کسی بھی قیمت پر ملک کی تقسیم کے لیے تیار نہیں تھے۔ رضوان قیصر ہمیں یہ بھی بتاتے ہیں کہ کس طرح آخر وقت تک مولانا نے تقسیم ہند کے بعد ملک کے مستقبل سے جڑے خدشات کی طرف اپنے کانگریس کے ساتھیوں کی توجہ مبذول کرائی تھی۔ جون 1947ء میں کانگریس ورکنگ کمیٹی سے خطاب کرتے ہوئے مولانا نے کہا تھا کہ ''آج ملک مذہب کے نام پر تقسیم ہو رہا ہے لیکن ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ آج مسلمان بھی تقسیم ہو رہا ہے۔ ملک میں مسلمانوں کی آبادی کا آدھا حصہ پاکستانی ہو جائے گا اور جو حصہ بچ جائے گا وہ ہندوستان میں رہ جائے گا لیکن مسلمانوں کا جو حصہ ہندوستان میں رہ جائے گا، وہ اپنے ہی ملک میں غیر ملکی کہلائے گا''۔27؎ مولانا آزاد نے جن خدشات کی طرف اشارہ کیا تھا۔ تقسیم ہند کے اتنے سالوں بعد بھی آج ملک سے ان خدشات کو دور نہیں کیا جاسکا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ آج ہندوستانی مسلمان شدید شناختی بحران کا شکار ہے۔

تقسیم ہند کے خلاف مولانا کی مزاحمت کتنی شدید تھی، اس کا ذکر کرتے ہوئے رضوان قیصر کہتے ہیں کہ تقسیم ہند کا فیصلہ ہو جانے بعد بھی مولانا ہمت نہیں ہارتے ہیں اور اب بجائے کانگریس کے ساتھیوں سے اس مسئلے پر بات کرنے کے لیے مولانا براہ راست دلی کی جامع مسجد کے ممبر سے ان مسلمانوں کو خطاب کرتے ہیں جو پاکستان ہجرت کرنے کے لیے اپنے سامان باندھ چکے تھے۔ اکتوبر 1947ء میں جامع مسجد کے اس خطاب میں مولانا وہاں موجود مسلمانوں سے پہلے تو شکایت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ''جب میں نے قلم اٹھایا تو تم نے میرے ہاتھ کاٹ دیے، جب میں نے زبان کھولی تو تم نے میری زبان کاٹ دی''۔ ظاہر ہے مولانا کی یہ شکایت ان مسلمانوں سے تھی جو مسلم لیگ کے نظریہ کے حامل تھے اور جنھوں نے مولانا آزاد اور دیگر نیشنلسٹ مسلمانوں کو گزرے ایام میں کافی اذیتیں دی تھیں۔ لیکن مولانا ان سے شکایت کرنے کے ساتھ ساتھ ہمدردی اور خلوص کے ساتھ یہ اپیل بھی کرتے ہیں کہ ''تاریخ کے وہ صفحات جن پر جو کچھ لکھا جا چکا ہے انہیں مٹایا تو نہیں جا سکتا تاہم اتنا ضرور ہے کہ تاریخ کے ان صفحات پر جو ابھی خالی ہیں، ان پر لکھنے کا موقع ابھی باقی ہے''۔28؎ مولانا مسلمانوں سے یہ اپیل کرتے ہیں کہ انھیں یہ موقع اپنے ہاتھوں سے جانے نہیں دینا چاہیے۔

مولانا آزاد اور ان کی تعلیمی و ثقافتی خدمات:

رضوان قیصر نے مولانا آزاد سے متعلق اپنی تحقیق میں ان کی علمی و ثقافتی خدمات کا بھی احاطہ کیا ہے۔ عبوری حکومت میں مولانا آزاد کو وزیر تعلیم بنایا گیا اور اسی کے ساتھ آزاد ہندوستان کے پہلے وزیر تعلیم کی حیثیت سے مولانا کے سامنے سب سے بڑا چیلنج ملک کو تعلیمی پسماندگی سے نکال کر تعلیمی ترقی کی راہ پر لگانا تھا۔ رضوان قیصر کے مطابق مولانا نے پہلے یہ اشارہ دیا تھا کہ وہ اس عبوری حکومت کا حصہ نہیں بننا چاہتے تھے جس کی تشکیل ستمبر 1946ء میں ہوئی تھی اور اس عبوری حکومت میں شامل نہ ہونے کی خواہش کی وجہ یہ تھی کہ مولانا یہ نہیں چاہتے تھے کہ انھیں مسلم کوٹہ سے حکومت میں شامل کیا جائے بلکہ کانگریس کے سینئر لیڈر کی حیثیت سے وہ بنا کانگریس کے کوٹہ کے حکومت میں شامل ہوں تو بہتر ہے۔29 شاید یہی وجہ تھی کہ ابتدا میں انھوں نے خود کو عبوری حکومت میں شامل ہونے سے باہر رکھا اور آصف علی کا نام تجویز کیا۔ لیکن بعد میں پنڈت جواہر لعل نہرو اور مہاتما گاندھی کے اصرار پر وہ حکومت میں شامل ہوئے۔

مولانا آزاد کی سوانح لکھنے والے معروف اسکالر وی۔ این دت کا حوالہ دیتے ہوئے رضوان قیصر نقل کرتے ہیں کہ وی این دت نے مولانا آزاد کی سوانح میں لکھا ہے کہ ''ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گاندھی جی مولانا آزاد کے وزیر تعلیم بننے کی حمایت میں نہیں تھے''۔ جب کہ اس کے برعکس مولانا آزاد کافی وثوق سے یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ ''گاندھی جی نے مجھے یہ مشورہ دیا تھا کہ میرے لیے سب سے موزوں وزارت، وزارت تعلیم ہی ہوگی اور یہ حقیقی معنوں میں ملک کے مفاد میں بھی ہوگا''۔30

رضوان قیصر نے وزیر تعلیم کی حیثیت سے مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت کا تجزیہ پیش کرتے ہوئے اس پس منظر کا بھی ذکر کیا ہے جس سے مولانا کا تعلق تھا۔ مولانا کی روایتی پرورش و پرداخت اور ان کے تعلیمی سفر کے سیاق میں یہ سوال کافی اہم ہو جاتا ہے کہ ایک ایسا شخص جس نے کبھی کسی فارمل تعلیمی ادارے کا رخ نہیں کیا اور جس نے محض مذہبی تعلیم حاصل کی ہو جس کی شناخت بھی مجموعی طور پر اسلام کے ایک اسکالر کی حیثیت سے قائم ہو۔ مزید یہ کہ نہ وہ اس سے قبل کسی تعلیمی پالیسی کے بنانے میں شامل رہا ہو۔ اس شخص کو وزیر تعلیم بنا کر ملک کی اتنی بڑی ذمہ داری اسے کیسے دے دی گئی؟ مزید یہ کہ اتنی بڑی ذمہ داری ملنے کے بعد یہ کیسے ممکن ہوا کہ وہ اس ذمہ داری کو بحسن و خوبی انجام دینے میں کامیاب بھی ہوئے؟ پہلے سوال سے زیادہ اہم دوسرا سوال ہے کیوں کہ آزادی کے بعد مرکز اور کئی صوبوں میں وزارت تعلیم کا عہدہ

ایسے بہت سے سیاست دانوں نے سنبھالا ہے جنہوں نے فارمل تعلیم حاصل نہیں کی ہوئی تھی، تاہم جس منصوبہ بندی سے مولانا نے آزاد ہندوستان کی تعلیمی ترقی کے رخ کا تعین کیا اس کی مثال نہیں ملتی۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے ملک کے پہلے وزیر تعلیم کی حیثیت سے جو بصیرت آمیز فیصلے لیے ان کے اثرات ہندوستان کے تعلیمی نظام میں آج بھی صاف نظر آتے ہیں۔

مذکورہ دونوں سوالوں کے جواب تلاش کرنے میں رضوان قیصر ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ رضوان قیصر اپنی کتاب میں لکھتے ہیں کہ ''اول تو یہ کہ باوجود کسی فارمل ایجوکیشن کے نہ ہونے کے مولانا کی علمیت، ان کی ذہانت اور ہندوستان کے مستقبل کے تئیں ان کی دوراندیشی کے بارے میں کبھی بھی شک نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ آزاد ہندوستان میں اس وقت کی ضرورت کے پیش نظر ایک ایسے تعلیمی نظام اور انفراسٹرکچر کے تعمیر کی ضرورت لاحق تھی جو اس بات کو یقینی بنا سکے کہ تعلیم اشرافیہ طبقہ تک ہی سمٹ کر نہ رہ جائے بلکہ عوام الناس کی تعلیم کا انتظام کیا جائے۔ آزاد ہندوستان میں اس طرح کے پروجیکٹ کے عملی نفاذ کے لیے ایک ایسے شخص کی ضرورت تھی جس کی سیاسی سمجھ اور وژن صحیح اصولوں پر مبنی ہوں۔ مولانا آزاد کی شخصیت ان تقاضوں کو پورا کرتی تھی، چناں چہ اس ذمہ داری کے لیے ان کا انتخاب کیا گیا''۔ 31

رضوان قیصر کے مطابق مولانا کا یہ ماننا تھا کہ تعلیم کے شعبہ کی ذمہ داری ماہرین تعلیمات کے ہاتھوں میں ہی رہنی چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے کسی بھی سول سرونٹ کو کم از کم پالیسی کی سطح پر کبھی ایجوکیشن ڈپارٹمنٹ کا سکریٹری نہیں بنایا۔ مولانا نے شاید ایسا اس لیے کیا کیوں کہ وہ جس آزادی کے ساتھ سوچنے اور غور وفکر کرنے کے قائل تھے اس کی توقع کسی سول سرونٹ سے نہیں کی جاسکتی تھی۔ کیوں کہ بہت آزادی کے ساتھ سوچنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ آپ سسٹم کی پابندیوں سے بھی آزاد ہوں۔

ہندوستان کے تعلیمی نظام کے صحیح رخ کا تعین کرنے کے لیے مولانا کے اہم مشیروں میں جن لوگوں کا نام آتا ہے وہ بھی مولانا کے ہم مزاج تھے۔ مولانا کو تعلیم کے شعبے میں صرف ہمایوں کبیر کا ہی ساتھ نہیں ملا بلکہ تین اور اہم لوگ تھے جن کا شمار اس وقت کے بڑے ماہرین تعلیمات میں کیا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر تاراچندر جو خود ایک بہت بڑے مؤرخ تھے اور وزارت تعلیم میں مولانا کے ساتھ مل کر کام کر رہے تھے۔ اس کے علاوہ شانتی سوروپ بھٹناگر جو اس وقت کے بہت بڑے سائنس داں تھے، وہ بھی مولانا کے ساتھ ان کے تعلیمی مشن کا حصہ تھے۔ مزید ایک اہم نام غلام السیدین کا تھا جنھوں نے

تعلیمی پالیسی بنانے میں مولانا کو اپنا تعاون پیش کیا۔لیکن مجموعی طور پر یہ تمام افراد مولانا کی قیادت میں ہی کام کرر ہے تھے۔32

رضوان قیصران چیلنجز کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جواس وقت بہ حیثیت وزیر تعلیم مولانا کے سامنے تھے۔ان چیلنجز میں تین بڑے چیلنجز کا ذکر کرتے ہوئے رضوان قیصر ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ مولانا کے سامنے سب سے بڑا چیلنج ہندوستان کے تعلیمی نظام کو نوآبادیاتی اثرات سے باہر نکالنا تھا جب کہ دوسرا سب سے بڑا چیلنج جو مولانا کے سامنے تھا وہ یہ تھا کہ پورے ملک کے اندر قومی نظام تعلیم کس طرح قائم کیا جائے؟ان دو چیلنجز کے علاوہ ایک تیسرا چیلنج بھی تھا جو دستوری سطح پر تھا اور وہ یہ تھا کہ ملک کے تعلیمی انتظام وانصرام کو دستور میں صوبائی فہرست میں رکھا گیا تھا۔اس وجہ سے مولانا کے سامنے یہ پریشانی تھی کہ وہ ملک کے تعلیمی نظام میں اتنی ہی مداخلت کر سکتے تھے جس سے صوبائی اختیارات متاثر نہ ہوں۔

مولانا نے ہندوستان کے تعلیمی نظام کو بہتر بنانے کے ساتھ ہندوستانی ثقافت کے تنوع کی بقا اوراس کے تحفظ کے لیے بھی انتھک کوششیں کیں۔مولانا بخوبی جانتے تھے کہ ہندوستانی ثقافت کا فروغ تعلیم وادب کے ذریعہ ہی کیا جا سکتا ہے۔چناں چہ اس مقصد کی تکمیل کے لیے انھوں نے مختلف ثقافتی و ادبی ادارے قائم کیے۔رضوان قیصران تمام اداروں کے قیام کا پس منظر ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ ساہتیہ اکادمی کے قیام کے وقت مولانا کے جذبات کو نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ”ہندوستان کے تنوع کی بقا انگریزی حکومت کی ترجیحات میں کبھی بھی شامل نہیں تھی۔آج جب کہ ہندوستان آزاد ہو چکا ہے تو اب یہ ہماری ذمہ داری ہے کہ ہندوستان کے تنوع کو ایک چھت تلے جمع کیا جائے“۔33ہندوستانی ثقافت کے تئیں مولانا کی سمجھ کتنی پختہ تھی اسے جاننے کے لیے رضوان قیصر اپنے قارئین کو مولانا کے اس مشہور اور جامع افتتاحی خطاب کو پڑھنے کا مشورہ دیتے ہیں جو مولانا نے وشوا بھارتی یونیورسٹی میں اس موقع پر کیا تھا جب یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن کی سفارش پر وشوا بھارتی کو سنٹرل یونیورسٹی کا درجہ دیا جار ہا تھا۔اس خطاب سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ قومی رہنما اور ملک کے پہلے وزیر تعلیم کی حیثیت سے مولانا ہندوستان کی ثقافتی،لسانی وادبی تنوع سے کس قدر واقف تھے۔

مولانا نے انڈین کاؤنسل آف کلچرل ریلیشنز (آئی سی آر) قائم کیا تا کہ دنیا کے دوسرے ممالک کے ساتھ ثقافتی تبادلہ کو بنیاد بنا کر ان ممالک سے ہندوستان کے اچھے تعلقات استوار کیے

جاسکیں۔ اس ضمن میں رضوان قیصر ایک دل چسپ واقعہ نقل کرتے ہیں کہ جب سید حسین کو مصر میں ہندوستان کا پہلا سفیر مقرر کیا گیا تو مصر کے ایک خبار نے سید حسین کو پاکستانی سفیر سمجھ کر ایک خبر چھاپ دی۔ اخبار کو یہ لگا کہ مسلمان سفیر ہے تو ضرور وہ پاکستان کا ہی ہوگا۔ اس واقعہ کی خبر جب مولانا کو ہوئی تو مولانا نے تشویش کا اظہار کیا اور اس طرح کی غلط فہمی کا قلعہ قمع کرنے کے لیے لائحہ عمل تیار کرنے میں لگ گئے۔ آئی سی سی آر کا قیام مولانا کے اسی لائحہ عمل کا نتیجہ ہے۔

مولانا آزاد کی شخصیت کا سب سے نمایاں پہلو جس کا ذکر رضوان قیصر کی تحقیق میں کئی مقامات پر کیا گیا ہے نیز جسے رضوان قیصر نے مختلف عوامی پلیٹ فارمز پر اپنی گفتگو کے دوران منظر عام پر لانے کی کوشش بھی کی ہے، وہ یہ ہے کہ مولانا نے اپنی تحریکی زندگی میں اس بات کا عملی نمونہ پیش کیا کہ ملک میں فرقہ وارانہ ماحول کے درمیان اور مذہب پر مبنی سیاست کے دور میں ایک نیشنلسٹ مسلم کا ردعمل کیسا ہونا چاہیے۔ انھوں نے مشکل سے مشکل وقت میں بھی ہندو مسلم اتحاد کو کمزور پڑنے نہیں دیا۔ تقسیم ہند نے انھیں مایوس ضرور کیا لیکن اس کے بعد ملک کے پہلے وزیر تعلیم کے طور پر باقی بچے ہندوستان کی تعمیر و تشکیل کی ذمہ داری جب انھیں سونپی گئی تو انھوں نے اس بات کو پوری طرح یقینی بنانے کی کوشش کی کہ ملک سے نفرت، فرقہ واریت اور تنگ نظری کو ختم کیا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ جدید ہندوستان کے معماروں میں مولانا صف اول میں کھڑے نظر آتے ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد جیسی نابغہء روزگار شخصیت کے شخصی، سماجی و سیاسی پہلوؤں کا احاطہ رضوان قیصر نے جس طرح کیا ہے اس کی مثال کہیں اور دیکھنے کو نہیں ملتی۔ مطالعۂ آزاد کے حوالے سے رضوان قیصر نے روایتی طرز سے اجتناب کرتے ہوئے ایک نئی روش قائم کی ہے۔ انھوں نے مولانا کی شخصی زندگی سے کہیں زیادہ ان کی تحریکی اور سیاسی زندگی کو موضوع بحث بنایا ہے۔ رضوان قیصر کی پی ایچ۔ ڈی۔ تھیسس اور اس تھیسس پر مبنی ان کی کتاب کے علاوہ کئی مضامین اور ویڈیو لیکچرز موجود ہیں جن کی مدد سے ہمیں تفہیم آزاد میں رہنمائی ملتی ہے۔ بہ حیثیت مؤرخ انہیں اس بات کا بخوبی علم تھا کہ سوانح نگاری اور تاریخ نویسی میں کیا فرق ہے۔ اس لیے انھوں نے مولانا آزاد کی سوانح لکھنے کے بجائے مولانا کو مرکز میں رکھ کر ان کے اطراف وقوع پذیر ہونے والے تاریخی واقعات کے ساتھ ساتھ ملک کی تعمیر و تشکیل میں ان کی خدمات کا تجزیہ کیا ہے جس کی حیثیت سوانحی نہیں بلکہ تاریخی ہے۔

حوالہ جات:

1. Khwaja Ahmad Faruqi (1958) Maulana Azad as a Man of Letters, Indian Literature, Vol. 1, No. 2 (Apr.-Sept. 1958), pp. 6-13
2. Qaiyyum Nishat (2012) Maulana Azad's Journalistic Crusade Against Colonialism, Poceedings of the Indian History Congress, Vol. 73 (2012), pp. 678-685
3. Mudassir Ahmed, Mohammed (2022) Maulana Abul Kalam Azad: The Social Reformer, World Wide International Interdisciplinary Research Journal
4. Habib, S. Irfan(2010) Maulana Abul Kalam Azad and the National Education System. Pub. NIEPA
5. Asghar , Ali Engineer (1988) Theological Creativity of Abul Kalam Azad. Indian Literature, Vol. 31, No. 4 (126) (July-August, 1988), pp. 17-29
6. Suroor, A.A. (1988) The Literary Contribution of Maulna Azad. Indian Literature, Vol. 31, No. 4 (126) (July-August, 1988), pp. 7-16
7. Qaiser, Rizwan (2018) Resisting Colonialism and Communal Politics: Maulana Azad and the Making of the Indian Nation. Manohar Publisher, New Delhi. p. 15
8. Ibid. p.61
9. Ibid.
10. Interview on the topic 'The Relevance of Maulana Azad' for Fifth Floor Youtube Channel https://youtu.be/4l5iiigymHo?si=6Nc-_UTeI05Kh_Ge

11. Qaiser, Rizwan (2018) Resisting Colonialism and Communal Politics: Maulana Azad and the Making of the Indian Nation. Manohar Publisher, New Delhi.

12. Ibid. p.07

13. JIMMC Lecture Series, 2017

14. Ibid. .50

15. Ibid. p.108

16. Ibid. pp 108-109

17. Ibid. p.109

18. ملیح آبادی، عبدالرزاق (2006) ذکر آزاد، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی۔ ص354

19. Qaiser, Rizwan (2018) Resisting Colonialism and Communal Politics: Maulana Azad and the Making of the Indian Nation. Manohar Publisher, New Delhi. p. 87

20. Ibdi. p. 88

21. Ibid. p. 106

22. Ibid. p. 89

23. قیصر، رضوان (2020) مولانا ابوالکلام آزاد تاریخی وعصری تناظر میں، ایچ آئی انالیٹیکس
https://youtu.be/c_IZdv3gRvg?si=pvjBx9_dD_3DtaWY

24. Qaiser, Rizwan (2018) Resisting Colonialism and Communal Politics: Maulana Azad and the Making of the Indian Nation. Manohar Publisher, New Delhi. p. 99

25. Qaiser , Rizwan (2019) Idea of India and Maulana Azad
https://youtu.be/2y24AwrFeuI?si=0Lodvoma1GFzp3h7

26. Ibid.

27. Ibid.

28. Ibid

29. Qaiser, Rizwan (2018) Resisting Colonialism and Communal Politics: Maulana Azad and the Making of the Indian Nation. Manohar Publisher, New Delhi. p. 279

30. Ibid.

31. Ibid. pp. 280-281

32. Interview on the topic 'The Relevance of Maulana Azad' for Fifth Floor Youtube Channel
https://youtu.be/4l5iiigymHo?si=6Nc-_UTeI05Kh_Ge

33. Qaiser , Rizwan (2019) Idea of India and Maulana Azad
https://youtu.be/2y24AwrFeuI?si=0Lodvoma1GFzp3h7

❒ Shahid Jamal
Senior Research Fellow
Department of Educational Studies
Faculty of Education
Jamia Millia Islamia, New Delhi
Mobile: 8802251117
Email: shahidjamaljmi@gmail.com

ADAB-O-SAQAFAT, A Research & Refereed Journal (ISSN-2455-0248) March 2026, P:360-367
Jiaul Islam, Novel' Aisi Bulandi Aisi Pasti' ka Tahzeebi Mutala

ضیاءالاسلام

ناول 'ایسی بلندی ایسی پستی' کا تہذیبی مطالعہ

'ایسی بلندی ایسی پستی' (1948) عزیز احمد کا تیسرا ناول ہے جو شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ناول میں انھوں نے آزاد ہند سے قبل کے حیدرآباد کے تہذیب وتمدن اور معاشرت کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔حیدرآباد کے رؤسا، امرااور نوابین کی زندگی ان کی تہذیب،تمدن،معاشرت،شان وشوکت ،رہن سہن اورطور طریقے کو بیان کرتے ہوئے ان کے زوال کی صورت حال اور مغرب پرستی اور اس کے نقصانات وغیرہ کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔مشرق ومغرب کی تہذیبی کشمکش اور معاشرے پر اس کے اثرات کو بیان کرتے ہوئے انہوں نے حیدرآبادی معاشرے پر مختلف ادوار میں مغربی تمدن کے اثرات کس طرح رونما ہوئے اوراس کے زیر اثر جو تمدنی تبدیلیاں پیدا ہوئیں ان کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''... تین مرتبہ امیر گھرانوں پر مغربی تمدن کی لہریں امنڈ چکی ہیں۔ پہلے تو غدر کے بعد سرسید کے زمانے میں قابل جنگ اور مشہورالملک نے اسی زمانے میں اپنی معاشرت بدلی۔ یہ اس قسم کی مغربیت تھی جیسے ترکی اور مصر کی مغربیت آج، یعنی انگریزی رہائش ،انگریزی کپڑے، رائڈنگ،لڑکیوں کے لیے فراکیں، گھر میں ہر ایک ڈارلنگ ، کتے ،انگریزی کھانا،شراب،بٹلر،کرسچین آیائیں۔ غرض صاحب لوگ بننے کی تحریک ۔دوسری مرتبہ مغربیت کی جو یورش ہوئی اس نے اندر سے بدلنا چاہا۔اس کے ساتھ قوم پرستی،خودداری،وقار اور مغرب کے ادب ،علوم وفنون ،سائنس وغیرہ کی رغبت ۔اس دوسری طرح کی مغربیت کا ہمارے ناول کے اہم کرداروں پر کم اثر پڑا۔کیونکہ اس دوسرے دور کی داخلی

مغربیت کے ساتھ ساتھ وہی انگریزی کپڑوں، بول چال، کلب ناچ، وہسکی اور سوڈے کا ایک ریلا آیا۔ جو ہمارے کرداروں کو بہالے گیا اور تیسری اور آخری مغربیت... اسے مغربیت کہہ لیجیے یا مزدکیت یعنی اشتراکی آزاد خیالی۔ یہ تحریک پھیلی تو سہی مگر کشن پلی تک محض ایک ذہنی فیشن بن کر آئی۔ اس نے ہندوستان کے عوام میں انقلاب کیا ہو یا نہ کیا ہو ہمارے قصے کے افراد کو اس سے سروکار نہ تھا اور نہ اب ہے... ''۔1

مندرجہ بالا اقتباس کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ 'ایسی بلندی ایسی پستی' حیدرآباد کے زوال پذیر معاشرے کا ایک نگار خانہ ہے۔ جس میں حیدرآباد کے نوابین، امرا رؤسا کی تہذیب وتمدن، معاشرت، دولت وثروت اور عیش وعشرت ان کے عروج وزوال، تمدنی انحطاط اور معاشرے پر ہونے والے مغربی اثرات وغیرہ کو بڑی تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ جس کی مدد سے ہم تقسیم ہند سے کچھ قبل کے حیدرآبادی معاشرے کی صورت حال سے واقف ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف سرمست 'ایسی بلندی ایسی پستی' پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''... 'ایسی بلندی ایسی پستی' میں ایک بہت وسیع کینوس پر زندگی کی تبدیلیوں کی تصویر پیش کی گئی ہے۔ یہ ایک دور کی ایک تمدن کی اور ایک تہذیب کی تاریخ ہے۔ ناول نگار کو اس پس منظر میں زندگی کے ڈرامہ کو پیش کرنے پر بے پناہ قدرت حاصل ہے۔ وہ ناول میں ہر جگہ دیکھی جا سکتی ہے۔ عزیز احمد نے فرخندہ نگر میں ہونے والی تمدنی تبدیلیوں کو پیش کر کے اس حقیقی زندگی کو پیش کیا ہے جو بالکل مشرقی تھی نہ بالکل مغربی بلکہ ان دونوں متضاد عناصر سے مل کر ایک تہذیبی خلفشار کا نمونہ بن گئی... ''۔2

ہندوستان کی قدیم تہذیبی وتمدنی روایات رہی ہیں۔ اس ملک میں مختلف اقوام وملل کے لوگ مقیم رہے ہیں جن کے اثرات یہاں کے معاشرے پر نظر آتے ہیں۔ ہر علاقے اور شہر کی کچھ رسوم مخصوص ہیں لیکن بعض مواقع ایسے ہیں جس میں تقریباً ہر علاقے کی رسموں میں یکسانیت نظر آتی ہے۔ ہندوستان میں شادی کے موقع پر دلہن کو سجا سنوار کر ایک جگہ بٹھانے کا رواج ہے لیکن انگریزوں کی آمد کے بعد

ہندوستانی معاشرے میں تبدیلی نظر آ رہی تھی۔حیدر آباد کے ایک نواب قابل جنگ نے ایک انگریز عورت اسکروہا کو مسلمان کر کے شادی کر لی تھی، چناں چہ قابل جنگ کے گھرانے میں انگریزی تہذیب وتمدن کے اثرات گہرے پڑے تھے جس کا عکس قابل جنگ کی بیٹی خورشید زمانی بیگم کی شادی میں نظر آ رہا تھا عزیز احمد نے اس موقع کی عکاسی کی ہے:

> ’’... آج بھی ہندوستان بھر کے اور ہر شہر کی طرح فرخندہ نگر میں دلہنیں، گھونگھٹ نکال کے آنکھیں بند کر کے بیٹھتی ہیں۔آج بھی مانجھے کے بعد کی تکان اور مستقبل کی اجنبیت اور اشتیاق سے ان کے حواس مجتمع نہیں ہوتے۔ آج بھی آرسی مصحف ہوتا ہے اور بہت سی رسمیں ہوتی ہیں اور رسمیں نہیں بھی ہوتی تو یہ تو ہرگز نہیں ہوتا کہ دلہن اپنی ہی شادی میں مسکراتی ہوئی فیشن ایبل سازی پہنے ہر آنے والی کا استقبال کرے، شکرموں والیوں پر تو بجلی سی گری۔ ایسا واقعہ ان کے حاشیے تصور میں بھی نہ آ سکتا تھا لیکن یہ گریس اسکروہا یا سکندر بیگم کی انقلابی جدت تھی۔اپنی سوتیلی بیٹی کو بجائے دلہن بنا کے سکڑ اسمٹا کے، تار بانے کا لفافہ بنا کے بٹھانے کے، انھوں نے زنانہ محفل کی پری بنایا تھا۔مگر وہ زمانہ بھی تو ایسا تھا کہ انگریزوں کی ہر بات، ہر رسم، ہر ریت یا تو بے حد اچھی تھی یا بے حد بری۔یا تو مہذب ہونا تھا یا کرشتان ہونا ...‘‘۔3

مندرجہ بالا اقتباس کی مدد سے ہم اس عہد کے معاشرے ان کے رسم ورواج اور طور طریقوں سے آگاہ ہوتے ہیں۔انگریزی تہذیب وتمدن کے اثرات ہندوستانی معاشرے پر ہو رہے تھے۔ان کی وضع قطع اور طور طریقوں کو پسند کیا جا رہا تھا لیکن ہندوستانی سماج اس جدت کو قبول نہیں کر پا رہا تھا۔وہ اپنی قدیم رسموں اور روایات کو ہی پسند کر رہا تھا اور ان کے پاسداری کی کوشش کر رہا تھا۔

عزیز احمد نے حیدر آبادی معاشرے اور خاص کر جاگیردار گھرانوں کی عیش کوشی اور انحطاط کی صورت حال کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔اس وقت یہ رواج تھا کہ جاگیرداروں کی حویلیوں میں بہت سی لڑکیاں رکھی جاتی تھیں جن سے یہ لوگ اپنی جنسی خواہشات پوری کرتے۔ان کو استعمال کرتے اور پھر چھوڑ دیتے تھے۔معاشرے میں پھیلی اس برائی کو بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

”... جاگیرداروں کے گھروں میں کئی کئی لڑکیاں پالی جاتیں، یہ 'پالڑکیاں' یا چھوکریاں کبھی تو زرخرید ہوتیں۔ قحط کے زمانے میں یہ عموماً سستے داموں میں مل جاتیں۔ یا یہ بے کس اور لاوارث لڑکیاں ہوتیں۔ بہت سی ان میں سے چھوکریوں کی اولاد ہوتیں اور نسل بعد نسل ایک ہی گھرانے میں پلتیں، جوان ہوتیں اور بچے دیتیں۔ ان چھوکریوں میں سے جو صاحب کو پسند آجاتی وہ تو خیر 'خواص' بن جاتی اور بیگم صاحبہ کی رقیب ہوتی۔ اس کے بعد وہ چھوکریاں ہوتیں جو صاحب زادوں کو پسند آئیں اور ان کی خواصیں بن جاتیں اور جو اتنی بدشکل پا گندی یا ہاتھ پاؤں سے معذور ہوتیں جو نہ صاحب کو پسند آئیں نہ صاحب زادوں کو ان کی شادی گھر کے باہر کے ملازمین وغیرہ سے کردی جاتی...“ ۔4

مندرجہ بالا اقتباس کی روشنی میں ہم حیدرآباد کے اس معاشرتی نظام سے واقف ہوتے ہیں جس میں عورت کی کوئی عزت نہیں تھی۔ اسے اپنی ضرورت کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ اس وقت کے معاشرے میں اس کو کوئی برائی تصور نہیں کیا جاتا تھا بلکہ یہ ان جاگیرداروں کی شان وشوکت کے اظہار کا ایک ذریعہ تھا۔

عزیز احمد نے ہندوستانی معاشرے کی عکاسی کرتے ہوئے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ سماج جتنی بھی ترقی کرلے اس کی پرانی روایات اور تمدنی خیالات تبدیل نہیں ہوسکتے۔ سلطان حسین اور نور جہاں اپنی شادی کے بعد مسوری گھومنے جاتے ہیں۔ وہاں ان کی ملاقات بیگم مشہدی اور ان کی بیٹیوں سے ہوتی ہے۔ یہ لوگ جدید خیالات ونظریات کے حامل تھے۔ بیگم مشہدی لمبے عرصے تک یورپ میں مقیم رہی تھیں۔ یہ لوگ پارٹیوں میں شرکت کرتے، ناچ گانے میں شامل ہوتے اور جدید طرز کے لباس استعمال کرتے تھے یعنی انگریزی تہذیب وتمدن کے دلدادہ تھے لیکن بیگم مشہدی کی یہ خواہش تھی کہ ان کی بچیاں مسلمانوں سے ہی شادی کریں جس کا اظہار انہوں نے نور جہاں سے بھی کیا۔ اقتباس ملاحظہ ہو:

”... نوری ڈارلنگ، جیسا کہ تمہیں معلوم ہے، ہم لوگوں کا خاندان ہندوستان بھر میں مشہور ہے۔ ہندوستان کے مسلمان میرے چچا اور والد کی بڑی عزت کرتے تھے اور یوں ہم لوگوں نے ولایت میں تعلیم پائی اور تم دیکھتی ہو ہم بڑی آزاد یورپی

قسم کی زندگی بسر کرتے ہیں لیکن میری تمنا یہی ہے اور تمہارے انکل کی بھی یہی آرزو ہے کہ تمہارا لڑکا اور یہ دونوں لڑکیاں مسلمانوں سے شادی کریں...''۔

یوں تو ہم سیّد ہیں۔ لیکن مجھے اس پر اصرار نہیں کہ لڑکا بھی سیّد ہو۔ رشید بڑا اچھا لڑکا ہے اور فاطمہ اس کے ساتھ بہت خوش ہے لیکن وہ سیّد نہیں۔ اس دوسری لڑکی جلیس کے متعلق بھی ہماری یہی تمنا ہے کہ وہ کسی مسلمان سے شادی کرے۔

نورجہاں کی آنکھیں پھیل سی گئیں۔ تھوک نگل کے اس نے پوچھا'' کیوں آنٹی، کیا جلیس کسی غیر مسلم سے...''۔

ایک انڈین کرسچین سے اسے عشق ہو گیا۔ اس کا نام فرڈینینڈ سمویل ہے۔ تم ہی خیال کرو نا کی سر علی مشہدی کی پوتی کسی غیر مسلم سے شادی کرے۔ یوں نوری ڈارلنگ تم جانتی ہو میں متعصب نہیں۔ ہندوؤں، سکھوں، پارسیوں کے ساتھ ہنستی، بولتی، ناچتی ہوں انہیں دعوتیں دیتی ہوں، ان کی دعوتوں میں جاتی ہوں مگر میں نے اپنے گھر آنے والے تمام نوجوانوں سے کہہ دیا تھا کہ تم فاطمہ اور جلیس کے ساتھ باتیں کرو، ہنسو، گاؤ مگر ان کی شادیاں مسلمان لڑکوں سے ہی ہوگی...''۔5

مندرجہ بالا اقتباس کی مدد سے ہم اس عہد کے افراد اور معاشرے کی ذہنی کشمکش سے واقف ہوتے ہیں۔ جدید تہذیب وتمدن کے دلدادہ افراد جو پارٹیوں، کلبوں اور ناچ گانوں میں شرکت کو برا تصور نہیں کرتے تھے، کسی غیر مرد کے ساتھ ملنے جلنے میں انہیں کوئی برائی معلوم نہیں ہوتی تھی۔ جدید طرز زندگی کو وہ لوگ قابل تقلید سمجھتے تھے لیکن جب شادی کا مسئلہ ہوتا تو اپنے مذہب اور اپنی برادری کی اہمیت کو تسلیم کرتے اور کوشش کرتے کہ ان کے بچے اپنے ہم مذہب افراد سے ہی شادی کریں۔ عزیز احمد نے ہندوستانی معاشرے کی اس ذہنی کشمکش کو بڑے خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔

انگریزی تمدن کے دلدادہ افراد اپنی اولاد کو مذہبی تعلیم سے آراستہ نہیں کرتے تھے۔ اس بدلتے ہوئے سماج میں مذہب اور اپنی روایات کی پاسداری کی کوئی اہمیت نہیں تھی، لوگ نئی طرز زندگی کو اچھا اور قابل تقلید سمجھتے تھے، جس کی وجہ سے نئی نسل اپنی مذہبی اور خاندانی روایت سے نابلد تھی جس کا اظہار جلیس کے بیان سے ہوتا ہے:

"... جلیس نے بڑے اختصار کے ساتھ خشکی سے کہا اور اس اختصار اور خشکی کی تلافی کے لیے میز سے لیمن اسکوائش کا گلاس اٹھا کے ایک بڑا سا گھونٹ پیا اور پھر کہنے لگی۔ "نوری ڈارلنگ، یہ کس کی غلطی ہے۔ میں اٹھارہ سال کی ہوں اور اردو نہیں بول سکتی۔ تم سے اس وقت انگریزی میں باتیں کر رہی ہوں۔ تمہاری اردو پر مجھے رشک آتا ہے۔ مجھے کلمہ پڑھنا نہیں آتا۔ میں نے عمر بھر کبھی نماز نہیں پڑھی۔ بتاؤ یہ کس کی غلطی ہے؟ میری ممس اور پپا کی۔ اب جیسی میں ان کے بنانے سے بن گئی ہوں وہ مجھ سے یہ توقع کرتے ہیں کہ جس کے ہاتھ میں میرا ہاتھ چاہیں پکڑا دیں اور جس مرد سے مجھے محبت ہے اسے میں ان کی پسند کے مسلمان اجنبی کے لیے چھوڑ دوں۔ تو بتاؤ یہ ظلم ہے کہ نہیں؟..."۔6

مذکورہ بالا اقتباس سے ہم نئی نسل کی ذہنی کشمکش سے واقف ہوتے ہیں۔ اس وقت والدین اپنے بچوں کو جدید تعلیم سے تو آراستہ کر رہے تھے، ان کی تربیت بھی جدید تمدن کے اعتبار سے کی جارہی تھی لیکن ان بچوں کو دینی و مذہبی معلومات فراہم نہیں کرائی جارہی تھی جس کی وجہ سے وہ دین و مذہب سے دور تھے اور جب آزادانہ ماحول میں پرورش پانے والے ان بچوں کو والدین اپنی مرضی کے مطابق کسی کام کے لیے کہتے تو وہ ذہنی خلفشار کا شکار ہو جاتے۔

عزیز احمد نے اس وقت کے حیدرآبادی معاشرے میں جس طرح کی آزادی اور بے راہ روی قائم تھی اس کو بھی پیش کیا ہے۔ انگریزی تہذیب وتمدن پورے معاشرے پر حاوی ہو چکا تھا۔ انگریزوں کی تقلید کو احسن تصور کیا جاتا تھا۔ کلب، پارٹی، ناچ گانے کو معاشرے میں کافی اہمیت حاصل تھی۔ عورت و مرد آپسی اختلاط کو برا تصور نہیں کرتے تھے لیکن اسی سماج میں کچھ ایسے مرد حضرات بھی تھے جو خود تو پوری آزادی کے ساتھ غیر عورتوں سے تعلقات استوار کرتے تھے لیکن ان کی غیرت وحمیت اس بات کی اجازت نہیں دیتی تھی کہ ان کی بیوی پارٹیوں میں شریک ہو جس کی مثال سلطان حسین ہے، جو حیدرآباد، مسوری اور دوسرے شہروں میں مختلف عورتوں کے ساتھ تعلق رکھتا ہے لیکن اس کی بیوی نور جہاں جب کسی مرد سے ملتی یا اس سے بات کرتی ہے تو وہ یہ بات برداشت نہیں کر پاتا اور اپنی بیوی کو زدوکوب کرنے لگتا ہے۔ اقتباس ملاحظہ ہو:

''... سلطان حسین نے کہا۔ آج تو تم اطہر کی گود میں بیٹھی تھیں''۔

نور جہان نے غصے سے کہا، ''دیکھو جی ذرا زبان سنبھال کے بات کرو۔

''آخر تم مجھے سمجھتے کیا ہو؟''۔

''رنڈی''۔

''تو پھر مجھے چھوڑ کیوں نہیں دیتے''۔

''چھوڑنے پر تو میں تیار ہوں، مگر تم خود بے حیا ہو، جانے کا نام نہیں لیتیں''۔

نور جہاں نے کہا، ''اچھا گاڑی تیار کرادو میں اسی وقت جاتی ہوں''۔

''اس سے کیا ہوتا ہے؟ کل پھر تمہاری اماں چھوکریوں سمیت چڑھ دوڑے گی''۔

سلطان حسین نے کہا، ''رنڈی سے بدتر تو اس کی نائیکہ ہے''۔

''دیکھو جی خبردار میری مما کو کچھ مت کہو۔ انہوں نے تمہارا کیا بگاڑا ہے؟
تمہاری اماں نائیکہ ہوگی''۔

سلطان حسین نے سرخ ہو کے کڑک کے کہا، کیا کہا تو نے....؟''۔

نور جہاں پر بھی اب جنون طاری ہو چلا تھا۔ ''تو کیا کہا تھا؟
میری مما مفت کی ہیں''۔

سلطان حسین نے کہا، ''بے شک تیری ماں نائیکہ ہے''۔

نور جہاں نے بھی دبے بغیر جواب دیا۔ ''تیری بھی اماں نائیکہ، تیری نانی نائیکہ، تیری دادی نائیکہ ...''۔

وہ ابھی یہ الفاظ ختم بھی نہ کر پائی تھی کہ اس کے گال پر ایک بھرپور تھپڑ پڑا جس سے اس کا کان سن ہو گیا۔ معلوم ہوتا تھا کہ وہ بہری ہو گئی مگر اب وہ بھی مقابلہ پر آمادہ تھی۔ اس نے سلطان حسین کی کلائی میں دانت گڑا دیے اور اپنے پالش کیے ہوئے لانبے لانبے ناخونوں سے اس کے منھ کو نوچنا شروع کر دیا... ''۔ 7

مذکورہ بالا اقتباس سے ہم حیدرآباد کے اس تمدنی انحطاط سے واقف ہوتے ہیں جو اس سماج میں قائم تھی۔ جدید تہذیب وتمدن اور تعلیم سے آراستہ افراد بھی جہلا کی طرح آپس میں لڑ جھگڑ رہے تھے اور کمزوروں پر ظلم وستم کرنے کے لیے آمادہ تھے۔ معاشرے میں انتشار کی صورت حال پیدا ہو چکی تھی۔ سماج

کے افراد دوہری شخصیت کے حامل ہوتے جا رہے تھے۔ وہ اپنے لیے تو ہر چیز جائز تصور کرتے تھے لیکن دوسرا فریق اگر کچھ غلط کرے تو ان کی انانیت اسے برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں تھی۔

'ایسی بلندی ایسی پستی' کے تہذیبی مطالعے کے بعد اس عہد کے معاشرے کی صورت حال سامنے آتی ہے۔ تہذیبی وتمدنی صورت حال میں جس طرح کی تبدیلی پیدا ہو رہی تھی اور اس کے اثرات معاشرے پر جس طرح رونما ہو رہے تھے ان کو عزیز احمد نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہندوستان کی قدیم تہذیب وتمدن پر انگریزی اور یورپی تمدن نے جو اثرات مرتب کیے اور سماج میں جس طرح کی تبدیلی پیدا ہوئی اس کا عکس اس ناول میں نظر آتا ہے۔ حیدرآباد کے اونچے طبقے کے تمدنی انحطاط سے واقفیت ہوتی ہے۔ ناچ گانے، پارٹی اور کلبوں میں شرکت کی صورت حال سامنے آتی ہے۔ اس سماج کے مردوں کی ذہنی سوچ سامنے آتی ہے جو اپنے لیے تو ہر طرح کی آزادی اور عیاشی کو روا سمجھتے تھے لیکن اپنی بیویوں کی ذراسی لغزش اور آزادی کو برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ اس طرح ہم اس ناول کے مطالعے کے بعد اس عہد کے تہذیبی وتمدنی اور معاشرتی صورت حال سے واقف ہوتے ہیں۔

حوالہ جات:

1. ایسی بلندی ایسی پستی، عزیز احمد، موڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، 1986، ص 17-18
2. بیسویں صدی میں اردو ناول، ڈاکٹر یوسف سرمست، ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، 2016، ص 462
3. ایسی بلندی ایسی پستی، عزیز احمد، موڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، 1986، ص 27-28
4. ایضاً، ص 41-42
5. ایضاً، ص 118-119
6. ایضاً، ص 124
7. ایضاً، ص 211-212

❐ Jiaul Islam
Research Scholor
Centre For Urdu Culture Studies
Maulana Azad National Urdu University
Gachibowli, Hyderabad - 500032
Mobile: 7800923640
Email: ziatandwi158@gmail.com

’ادب وثقافت‘ کے قلم کاروں سے گزارش

’ادب و ثقافت‘ ایک موٴقر ششماہی ریسرچ اور ریفریڈ جرنل ہے جس کی اشاعت کا آغاز ستمبر 2015 میں ہوا۔ یہ جرنل مرکز مطالعاتِ اردو ثقافت، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد کے زیرِ اہتمام شائع ہوتا ہے۔ یہ ایک تحقیقی جریدہ ہے جو ادب کے ساتھ ساتھ ثقافتی موضوعات پر خصوصی توجہ دیتا ہے۔ اس رسالے کی اشاعت کا مقصد اردو ادب میں تحقیق و تنقید کی حوصلہ افزائی کرنا اور ثقافتی عناصر کو سامنے لانا ہے۔

’ادب وثقافت‘ کے لیے مضمون بھیجتے وقت مضمون نگار درج ذیل امور کو ملحوظِ خاطر رکھیں:

- ☆ مضمون علمی اور تحقیقی نوعیت کا ہو اور اس میں نئے زاویوں اور نئی جہتوں کی جستجو کی گئی ہو۔
- ☆ قلم کار اپنے مضمون کے غیر مطبوعہ ہونے کا تصدیق نامہ بھی مضمون کے ساتھ ادارے کو ارسال کریں۔
- ☆ **مضمون غیر مطبوعہ ہو۔ کسی اخبار، رسالے، کتاب، مجلّے یا جریدے میں اشاعت کی غرض سے نہ بھیجا گیا ہو اور نہ ہی مضمون نگار نے اس مضمون کو اپنی کتاب میں شامل کیا ہو۔ اگر مضمون کے شائع شدہ ہونے کا علم ہوگا تو اُسے شائع نہیں کیا جائے گا اور اس مضمون نگار کے آئندہ کسی بھی مضمون پر غور نہیں کیا جائے گا۔**
- ☆ جن مضامین میں زبان و بیان کی خامیاں ہوں گی اور حقائق، حوالے، املا، جملہ کی غلطیاں ہوں گی انھیں کسی بھی صورت میں اشاعت کے لیے منظور نہیں کیا جائے گا۔
- ☆ مضمون لکھتے وقت حوالہ جات، اشعار اور اقتباسات کی صحت کا خیال رکھیں۔ یہ یاد رہے کہ بغیر حوالہ جات کے کوئی بھی مضمون شائع نہیں کیا جائے گا۔
- ☆ مضمون میں اعداد و شمار رومن میں ہونے چاہیے۔ جیسے 10، 20، 1950 اور 2022 وغیرہ۔
- ☆ مضمون کے آخر میں مضمون نگار انگریزی میں اپنا نام، مکمل پتہ مع پن کوڈ، موبائل نمبر اور ای میل ضرور لکھیں۔
- ☆ اپنے ٹائپ شدہ مضامین ان پیج (Inpage) فائل میں ہی ارسال کریں۔
- ☆ مضمون کی حتمی منظوری ایڈیٹوریل بورڈ کے فیصلے کے بعد ہی دی جائے گی۔
- ☆ اس شمارے کے متعلق قارئین کی آرا کا ادارے کو انتظار رہے گا۔

مدیر، ادب وثقافت

21رجنوری 2026: مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کے ٹریننگ اینڈ پلیسمنٹ سیل کے زیر اہتمام خواتین کے لیے یک روزہ 'She Evolve' جاب میلہ کا انعقاد عمل میں آیا۔اس موقع پر پروفیسر سید عین الحسن، شیخ الجامعہ، بیگم شیخ الجامعہ، محترمہ عرشیہ حسن اور رجسٹرار پروفیسر اشتیاق احمد دیکھے جاسکتے ہیں۔

24رمارچ 2026: انسٹرکشنل میڈیا سینٹر، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کے زیر اہتمام مانو ریڈیو 90.0 ایف۔ایم کا افتتاح محترم راجیو کمار جین، ڈائرکٹر جنرل آل انڈیا ریڈیو، نئی دہلی کے ہاتھوں عمل میں آیا۔اس موقع پر پروفیسر سید عین الحسن، شیخ الجامعہ، پروفیسر اشتیاق احمد، رجسٹرار اور جناب رضوان احمد، ڈائرکٹر انسٹرکشنل میڈیا سینٹر موجود تھے۔

ISSN : 2455-0248

Adab-o-Saqafat

(Bi-Annual Research & Refereed Journal)

Issue No.: 22 March, 2026

Editor: Prof. Nikhath Jahan

Centre for Urdu Culture Studies
Maulana Azad National Urdu University
Gachibowli, Hyderabad-500032, Telangana (India)
E-mail: adabosaqafatcucs@gmail.com
Website: www.manuu.edu.in, Mobile: 9346258763
Online: https://manuu.edu.in/university/centre/cucs/journal