رسالہ جامعہ

جنوری - مارچ ۲۰۲۵ء

[جلد: ۱۲۲ — شمارہ: ۱-۳]

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ادبی و علمی ترجمان

رسالہ جامعہ

مدیر اعلیٰ

پروفیسر حبیب اللہ خاں

مدیر

شہپر رسول

نائب مدیر

تجمل حسین خاں

رسالہ جامعہ

Resala-e- Jamia

ISSN 2278-2095

Peer Reviewed

جلد:—۱۲۲ شمارہ:—۱ جنوری-مارچ ۲۰۲۵ء

زرِ اشتراک

■ اس شمارے کی قیمت-/100 روپے	(بیرونِ ممالک)12 امریکی ڈالر
■ سالانہ-/380 روپے	(بیرونِ ممالک)40 امریکی ڈالر
■ حیاتی رکنیت-/5000 روپے	(بیرونِ ممالک)400 امریکی ڈالر

نوشاد عالم
تصحیح وتزئین

فیضی گرافکس
کور ڈزائن

راشد احمد
پرنٹنگ اسسٹنٹ

ملنے کا پتہ: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔۱۱۰۰۲۵

Website: https://jmi.ac.in/zhiis E-mail:zhis@jmi.ac.in

طابع وناشر: اعزازی ڈائرکٹر، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔۲۵

مطبوعہ : لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی۔۱۱۰۰۰۲

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

مجلسِ ادارت

پروفیسر مظہر آصف (صدر)

- پروفیسر شہزاد انجم
- پروفیسر محمد احسان الحق (کوثر مظہری)
- پروفیسر عمران احمد
- پروفیسر خواجہ محمد اکرام الدین
- پروفیسر ارجمند آرا
- پروفیسر احمد محمد عبدالرحمٰن قاضی (مصر)
- پروفیسر محمد محفوظ خاں
- پروفیسر ندیم احمد
- پروفیسر محمد سرورالہدیٰ
- پروفیسر ابوبکر عباد
- پروفیسر یوسف عامر (مصر)
- پروفیسر متھن کمار

مجلسِ مشاورت

- پروفیسر نجمہ اختر
- پروفیسر طلعت احمد
- نجیب جنگ (آئی۔اے۔ایس، ریٹائرڈ)
- سید شاہد مہدی (آئی اے ایس، ریٹائرڈ)
- لیفٹیننٹ جنرل محمد احمد ذکی (ریٹائرڈ)
- پروفیسر اختر الواسع
- پروفیسر محمد ذاکر
- پروفیسر خالد محمود
- پروفیسر عتیق اللہ

فہرست مراجعین
Reviewed by:

- جہل کے مابین تصادم ——————————— پروفیسر شہزاد انجم
- زندگی ہونا قیامت ہے فراق ——————————— پروفیسر محمد محفوظ خاں
- محمد حسین آزاد کی نظم میں
  نوآبادیاتی بیگانگی کی صورت پذیری ——————————— پروفیسر محمد احسان الحق (کوثر مظہری)
- قصۂ دیر وحرم ——————————— پروفیسر ندیم احمد
- مثنوی شعلۂ شوق اور نثار احمد فاروقی ——————————— پروفیسر عمران احمد
- حالی کے ایک شعر کا قضیہ ——————————— پروفیسر محمد سرورالہدیٰ
- یادِ ماضی کے نقش
  تقسیمِ ہند ناگزیر تھی؟ ——————————— پروفیسر ابوبکر عباد

تَرتیبُ

○ اداریہ	پروفیسر حبیب اللہ خاں	۵
○ جہل کے مابین تصادم	ایڈورڈ سعید/ ترجمہ: حسن عابدی	۱۱
○ زندگی ہونا قیامت ہے فراق	علی احمد فاطمی	۲۱

○ محمد حسین آزاد کی نظم میں
نوآبادیاتی بیگانگی کی صورت پذیری | الیاس کبیر | ۴۵

○ قصۂ دیر و حرم | سید وصی احمد بلگرامی | ۵۹

○ مثنوی شعلۂ شوق اور نثار احمد فاروقی | ثاقب عمران | ۸۹

○ حالی کے ایک شعر کا قضیہ | محبوب تابش | ۱۱۳

○ یادِ ماضی کے نقش
تقسیمِ ہند ناگزیر تھی؟ | اختر حسین رائے پوری | ۱۳۵

اداریہ

رسالہ جامعہ: عید مبارک

ہم رسالہ جامعہ، کے اس تازہ شمارہ کے ذریعے اپنے تمام قارئین کو ماہِ رمضان کی برکتوں اور عید الفطر کی مسرتوں کی دلی مبارک باد پیش کرتے ہیں۔ رمضان المبارک کا مقدس مہینہ جہاں روحانی بالیدگی اور قربِ الٰہی کا ذریعہ بنتا ہے، وہیں یہ انسانی ہمدردی، رواداری اور باہمی اخوت کی خوبصورت مثال بھی پیش کرتا ہے۔ جامعہ نے اس ماہِ مبارک

میں علمی وفکری سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ، یکجہتی اور بین الثقافتی ہم آہنگی کو مزید فروغ دیا۔

اس بار جامعہ میں رمضان المبارک کے دوران تعلیمی ماحول نہ صرف پُرسکون رہا بلکہ اس میں مزید توازن وہم آہنگی پیدا ہوئی۔ طلبہ وطالبات نے جس طرح افطار کے روح پرور لمحات اور ہولی کی خوشیاں ایک ساتھ مناکر جامعہ کی گنگا جمنی تہذیب کو مزید جلا بخشی، وہ ہمارے ملک وملت کے لیے ایک تابناک مثال ہے۔ یہ نظارہ جامعہ کے وسیع فکری پس منظر، سماجی رواداری اور بین الاقوامی یگانگت کی بے مثال ترجمانی پیش کرتا ہے۔

شیخ الجامعہ کی بصیرت افروز قیادت میں جامعہ نے اس سال دو اہم تقریبات: 'قومی یومِ سائنس' اور 'عالمی یومِ خواتین' کا شاندار انعقاد کیا۔ ہزاروں طلبہ وطالبات نے ان پروگراموں میں بھرپور جوش وجذبے سے شرکت کی۔ قومی یومِ سائنس کے موقع پر تحقیق وجستجو کی نئی راہیں کھُلیں اور جدید سائنسی

نظریات پر گہرے مکالمے منعقد ہوئے۔ دوسری جانب عالمی یومِ خواتین کے موقع پر خواتین کی تعلیم، خود مختاری اور سماجی کردار پر وقیع مباحثے ہوئے۔ جن سے طلبہ وطالبات میں بیداری آئی اور شعور پیدا ہوا۔

جامعہ ہمیشہ اردو زبان وادب کے فروغ میں صفِ اوّل میں رہی ہے۔ اس شمارے میں بھی علمی وفکری مضامین کا ایک حسین امتزاج موجود ہے۔ اردو دنیا کے جید مفکرین وقلم کار جیسے ایڈورڈ سعید، علی احمد فاطمی، الیاس کبیر، وصی احمد بلگرامی، ثاقب عمران، محبوب تابش، اور اختر حسین رائے پوری کی تحریریں اس شمارے کی زینت ہیں۔ ان مضامین میں فکری وسعت اور تحقیقی گہرائی کا رنگ نمایاں ہے، جو قارئین کے لیے بیش بہا سرمایہ ثابت ہوگا۔

ہمیں یقین ہے کہ رسالہ 'جامعہ' کا یہ شمارہ قارئین کے علمی وفکری ذوق کو تسکین بخشے گا اور انھیں علم ودانش کی نئی جہتوں سے روشناس کرائے گا۔ آپ کی

قیمتی آراء اور تجاویز ھمارے لیے ھمیشه رھنمائی کا باعث بنی ھیں، لھٰذا اپنی رائے سے ضرور نوازیں۔

عید الفطر کی یه مبارك ساعتیں آپ سب کے لیے مسرتوں، محبتوں اور ترقی کی نوید بنیں۔ آمین

پروفیسر حبیب اللہ خاں

جہل کے مابین تصادم

ایڈورڈ سعید / ترجمہ: حسن عابدی

ادبی نقاد اور فلسطین کے تجزیہ نگار ایڈورڈ سعید کا یہ مضمون 'دی نیشن' میں شائع ہوا۔ اس کا ترجمہ معروف شاعر اور صحافی حسن عابدی نے کیا ہے۔ حسن عابدی نے ایڈورڈ سعید کے بعض اور مضامین کا بھی ترجمہ کیا ہے۔

سیموئل پی ہَن ٹِنگ ٹَن (Samuel P. Huntington) کا مقالہ: *'The Clash of Civilizations?'* (تہذیبوں کا تصادم) گرما ۱۹۹۳ء میں 'فارن افیئرز' کے شمارہ میں شائع ہوا۔ اسے فوری طور پر جس قدر توجہ ملی اور جو ردِ عمل دیکھنے میں آیا، وہ حیران کن تھا۔ چوں کہ مقالے کی اشاعت کا مقصد، سرد جنگ کے خاتمے کے بعد امریکیوں کو عالمی سیاست کے '**ایک نئے دور**' کی اصل غایت سے روشناس کرانا تھا۔ **ہَن ٹِنگ ٹَن** کے دلائل نہایت محکم، جرات مندانہ اور بصیرت افروز نظر

آتے تھے۔ پالیسی سازوں کی صفوں میں اپنے حریفوں پراس کی گہری نظر تھی، جن میں مثال کے طور پر **فرانسس فیوکویاما**، '**تاریخ کے خاتمے**' کے بارے میں اپنے خیالات کے ساتھ شامل تھا اور وہ فاتحین بھی جنھوں نے عالم گیریت اور قبائلیت کے تسلط اور ریاست کی پامالی کا جشن منایا تھا۔لیکن اس نے اتنی رعایت دے دی کہ ان لوگوں نے اس نئے عہد کے محض چند پہلوؤں کو سمجھا ہے۔ '**آنے والے برسوں میں ممکنہ طور پر کرۂ ارض کی سیاست کیسی ہوگی**' اور اس کا '**نہایت گمبھیر بلکہ مرکزی پہلو کیا ہوگا**'، اس کے بارے میں وہ اعلان کرنے ہی والا تھا، تاہم بے تامّل اس نے یہ دعویٰ کردیا:

> میرے مفروضے کی رُو سے اس نئے دینا میں تنازعہ کا بنیادی سبب اصلاً نظریاتی یا معاشی نہیں ہوگا تمام انسانوں کے درمیان مهیب تفرقے اور تصادم کا بڑا سبب ثقافتی ہوگا۔ عالمی امور میں قومی حکومتیں نہایت طاقت سے اپنا کردار ادا کریں گی، لیکن عالمی سیاست میں بنیادی تنازعے قوموں اور مختلف تہذیبوں کے درمیان ہوں گے۔ تہذیبوں کے درمیان تقسیم کے خطوط پر ہی آئندہ جنگوں کی صف بندی ہوگی۔" اس کے بعد کے اوراق میں جو بیش تر دلائل پیش کیے گئے ان کی بنیاد ایسے مبہم تصورات پر تھی، جسے ہنٹنگٹن نے "تہذیبی شناخت" قرار دیا اور "سات یا آٹھ بڑی تہذیبوں کے درمیان تعامل" کہا اور جس میں زیادہ تر توجہ اسلام اور مغرب کے مابین تنازعے پر تھی اس نوع کے معاندانہ خیالات میں اس کا انحصار بہت بڑی حد تک

۱۹۹۱ء کے ایک مضمون پر ہے جسے کُہن سال
مستشرق برنارڈ لیوس نے تحری کیا۔ مضمون کے
عنوان ہی سے اس کے نظریاتی رنگ کا پتہ چل
جاتا ہے: "مسلمانوں کے غیض وغضب کی
بنیادیں" (*The roots of Muslim rage*)

ان دونوں مضامین میں وسیع الجثہ وحدتوں کو '*The West*' (مغرب) اور اسلام کے نام دے کر انھیں بے مہابہ استعمال کیا ہے۔ گویا تشخص اور کلچر جیسے انتہائی پیچیدہ معاملات کسی کارٹونی دنیا سے تعلق رکھتے ہیں، جہاں **پوپائی** (*Popeye*) اور **بلوٹو** جیسے کردار ایک دوسرے پر بے دردی سے مُکّے برسا رہے ہوں، ان میں سے مکّے باز ہمیشہ نیک گو ہوگا اور اپنے حریف پر بالادستی اس کی ہوگی۔ یقیناً نہ تو **ہنٹنگٹن** اور نہ **لیوس** کے پاس اتنا وقت ہوتا ہوگا کہ وہ ہر تہذیب کی داخلی حرکی توانائی اور اس کی وسیع معنویت کو سمجھیں یا اس حقیقت کا انھیں ادراک ہو کہ بیش ترین جدید ترین تہذیبوں کے مابین اصل مقابلہ ہر تہذیب کی تعریف یا اس کی تفسیر کے تعلق سے ہوتا ہے۔ اگر کوئی فرد کسی پورے علاقے یا کسی تمدن کے بارے میں یہ فرض کرے کہ وہ اس پر گفتگو کرے گا تو امکان یہی ہے کہ اس کی ساری گفتگو میں خاصی لفاظی اور یکسر لاعلمی شامل ہوگی۔ جی نہیں، مغرب مغرب ہے اور مشرق، مشرق۔ **ہنٹنگٹن** کے بقول مغرب کے پالیسی سازوں کو اصل چیلنج یہ درپیش ہے کہ انھیں ایک یقین چاہیے، جس کے ہوتے ہوئے وہ دیگر تمام مذاہب کا بہ شمول اسلام مقابلہ کر سکتے ہیں۔ زیادہ تشویش ناک **ہنٹنگٹن** کا یہ مفروضہ ہے کہ وہ تمام معمولی روابط اور اس کے اندر چھپی ہوئی وفاداریوں کا جائزہ مچان پر بیٹھے بیٹھے لے لیں گے اور یہ کہ انھیں ہر بات کا جواب مل گیا ہے، باقی لوگ ٹامک ٹوئیاں مارتے رہ جائیں گے۔ دراصل **ہنٹنگٹن** ایک نظریہ ساز ہیں، یعنی اپنی ذات میں ایک ایسی ہستی جو 'تھذیبوں' کو اور 'منفرد اکائیوں' کو ایسا ہی بنالینا چاہتی ہے جو وہ فی الواقع نہیں ہیں اور ایسی شناختوں سے سند لیتا ہے، جو اندر سے مہر بند ہیں اور جن میں توانائی کی وہ لہریں اور باہم متصادم لہریں پیدا کرنے کی سکت نہیں رہی جو انسانی تاریخ میں تموج پیدا کرنے کے لیے ضروری ہیں اور جن کی بدولت نہ صرف یہ کہ مذہبی جنگ وجدال اور توسیع مملکت کے عزائم کو روکے رکھنا تاریخ کے لیے ممکن ہوا بلکہ تہذیبوں کے مابین باہمی لین

دین، شراکت اور نشو وارتقا کا عمل جاری رہا اور مضحکہ خیز طور پر آپس میں جڑی ہوئی اور محدود نوعیت کی لڑائیوں کو '**تہذیبوں کا تصادم**' قرار دیتے ہوئے اس کو عین حقیقت بتایا گیا ہے اور اس کو نمایاں کرنے کی عجلت میں بدیہی تاریخ کو نظرانداز کر دیا گیا ہے، جو بہت کم نظر آتی ہے۔

ہنٹنگٹن نے اپنی تصنیف اس عنوان سے جب ۱۹۹۶ء میں شائع کی تو انھوں نے اپنے استدلال کو قدرے نفاست سے حواشی در حواشی کے ساتھ پیش کرنے کی سعی کی تھی، لیکن ہوا یہ کہ وہ ذہنی خلفشار کا شکار ہو گئے اور یہ دکھا دیا کہ وہ کتنے پھوہڑ مصنف اور ناشائستہ مفکر ہیں۔

مغرب بہ مقابلہ دیگر (اقوام) کی بنیادی فکر کو (جیسے سرد جنگ میں حزبِ اختلاف نے از سرِ نو وضع کیا تھا) سرے سے ہاتھ نہیں لگایا گیا اور ۱۱ر ستمبر کے ہولناک سانحے کے بعد اب تک وہی بات کبھی چالاکی کے ساتھ، کبھی بالواسطہ انداز سے بحث ومباحثے میں دہرائی جارہی ہے۔ مٹھی بھر دہشت گردوں کے ایک چھوٹے سے گروہ نے خودکش حملے اور بے اندازہ قتلِ عام کا جو منصوبہ نہایت ہوشیاری سے بنایا تھا، اسی کو استدلال کے طور پر **ہنٹنگٹن** کے نظریے کے ساتھ جوڑ دیا گیا ہے۔

'بڑے' خیالات کے مالک اکابر (میں اس لفظ کو غیرحقیقی طور پر استعمال کر رہا ہوں) پاکستان کی سابق وزیراعظم **بے نظیر بھٹو** سے لے کر اطالوی وزیراعظم **سلویو برسکونی** تک سب ہی نے اس واقعے کو اسلام کی محرومیوں پر محمول کیا اور اس کی تائید میں **ہنٹنگٹن** کے خیالات استعمال کیے اور آخرالذکر نے تو پکارنا شروع کر دیا ہے کہ مغرب کی برتری مسلم ہے، کہ 'ہمارے پاس' تو موزارٹ ہے اور **مائیکل انجیلو** ہے، اور 'ان' کے پاس کچھ نہیں۔ (برسکونی نے 'اسلام' کی توہین کرنے پر نیم دلی کے ساتھ معذرت کر لی ہے۔)

لیکن آپ متوازی خطوط پر کیوں نظر نہیں ڈالتے، البتہ یہ تسلیم کرتا ہوں کہ اس میں وہ شدید تباہ کن کیفیت پیدا نہیں ہوتی۔ مثلاً **اسامہ بن لادن** اور اس کے مقلدوں کے مقابلے میں اس مسلک کے **برانچ ڈیویڈینز** (*Branch Davidians*) ہیں، یاگیانا میں **جم مونز** کے چیلے چانٹے ہیں یا جاپان کے **اوم شرنکیو** ہیں۔ تو یہ ہے کہ برطانوی ہفت روزہ اکنامسٹ، جو بالعموم ایک سنجیدہ اخبار مانا جاتا ہے اپنے ۲۲ تا ۲۸ ستمبر کے شمارے میں عمومی رویہ اختیار کرنے سے باز نہیں رہا، چنانچہ اس نے **ہنٹنگٹن** کو شاندار طور پر سراہا، کیوں کہ اس کے نتائج فکرِ اسلام کے بارے میں 'سفاکانہ اور عمومی لیکن

گہری فکر کے حامل ہیں'۔ یہ ہفت روزنہایت سنجیدگی سے لکھتا ہے کہ **ہن ٹِنگ ٹن** کے بیان کے بموجب **'دنیا کے کم وبیش دس ارب مسلمان'** اپنی تہذیب کی برتری کے قائل اوراپنی کم تر طاقت کے شدید احساس میں مبتلا ہیں۔کیا ایسا کرتے ہوئے اس نے اپنے تجزیے میں انڈونیشیا کے دوسو، مراکش کے سو، مصر کے پانچ سواور بوسنیا کے پچاس باشندے شامل کیے تھے؟اوراگرایسا کیا تو کس طرح کے نمونے شامل کیے تھے؟

امریکہ اور یورپ کے ہر قابلِ ذکراخباراور جریدے میں لاتعداداداریے شائع ہوتے ہیں جن میں بڑے گھن گرج کے ساتھ اور پیش بینی کے انداز میں مذکورہ بیان میں اضافہ کیا جاتا ہے اور قاری کے ذہن میں یہ بات بٹھائی جاتی ہے بلکہ 'مغرب' کے ایک باشندے کی حیثیت سے اس کے اندر نفرت کے جذبات کو بھڑکایا جاتا ہے کہ ہمیں اب کیا کرنا چاہیے۔مغرب بالخصوص امریکا کے یہ خود ساختہ چال باز اپنے خلاف نفرت کرنے والوں،لٹیروں اور غارت گروں سے جنگ میں ناروا طور پر **چرچل** کی چرب زبانی کا انداز اختیار کرتے ہیں اور تاریخوں کے پیچیدہ عمل میں ان کی سرے سے نظر نہیں جاتی جو اس طرح کے محدودات کے تابع نہیں اور ایک سے دوسرے علاقے میں سفر کرتی ہے اور اُن سرحدوں کو پار کر جاتی ہے جو ہمیں ایک دوسرے سے الگ رکھنے کے لیے بنائی گئی ہیں اور جنھوں نے ہمیں مسلح فریقوں میں بانٹ رکھا ہے۔

اسلام اور مغرب کی شناختوں کو سمجھنے میں یہی دشواری پیش آتی ہے۔یہ علامتیں گم راہ کرتی ہیں اور ذہن کو الجھاتی ہیں جو ایک بکھری ہوئی حقیقت سے تفہیم اخذ کرنا چاہتا ہے اور اسے الگ الگ خانوں میں بانٹنے اور آسانی سے تقسیم کردینے پر آمادہ نہیں ہونا۔ مجھے یاد آتا ہے کہ میں نے ۱۹۹۴ء میں ویسٹ بینک یونیورسٹی کے ایک لکچر کے بعد اس شخص کو ٹوک دیا تھا جو سامعین کے درمیان سے اٹھا اور جس نے میرے خیالات پر یہ کہہ کر حملہ کردیا کہ یہ 'مغربی' ہیں اور اس کے مسلک کے مطابق صحیح اسلامی فکر کے منافی ہیں۔ پہلا جوابی ردِعمل میرے ذہن میں یہ آیا کہ 'تم نے یہ سوٹ اور ٹائی کیوں پہن رکھی ہے؟ یہ بھی تو مغربی ہیں' اس کے چہرے پر ایک کھسیانی سی مسکراہٹ آئی اور وہ بیٹھ گیا، لیکن یہ واقعہ مجھے اس وقت یاد آیا، جب ۱۱رستمبر کے دہشت گردی کے واقعہ کی خبریں آنے لگیں کہ ان دہشت گردوں نے ورلڈ ٹریڈ سینٹر اور پینٹاگون پر خودکش حملے کے لیے طیارے

اغوا کیے اور جس طیارے میں وہ سوار ہے اس کو ہنرمندی سے استعمال کرنے کے لیے مطلوبہ فنی تفصیلات پر کسی طرح قدرت حاصل کر لی تھی۔ ادھر 'مغرب' کی ٹیکنالوجی ہے اور ادھر **برسکونی** کا یہ اعلان کہ اسلام جدیدیت میں شامل ہونے سے معذور ہے۔ ان دونوں کے درمیان تقسیم کر کے لائن کہاں کھینچی جائے؟

یقیناً ایسا کرنا آسانی سے ممکن نہیں۔ اپنی انتہا میں یہ ساری الگ الگ شناختیں، یہ عمومیت اور تہذیبی برتری کے دعوے کتنے ناکافی ثابت ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک خاص سطح پر ابتدائی جبلتیں اور نہایت باریک ہنرمندی اس طرح مل جاتے ہیں کہ وہ صرف 'مغرب' اور 'اسلام' کے درمیان بلکہ ماضی اور حال کے درمیان الگ الگ حد بندی مہمل ثابت ہوتی ہے اور جداگانہ شناخت اور قومیت کے بارے میں تو کچھ کہنا ہی نہیں جس پر مسلسل مباحثے اور کبھی نہ ختم ہونے والے اختلافات کا سلسلہ جاری رہا ہے۔ یک طرفہ طریقے سے ریت پر لکیریں کھینچنا، صلیبی جنگیں لڑنا، اپنے سچ کے ساتھ دوسرے کے فساد کی مخالفت کرنا، دہشت گردی کا قلع قمع کرنا اور **پال ولفز** (Paul Wolfowitz) کی مرگ آسا اصطلاح میں قوموں کے وجود کو ہی سرے سے ختم کر دینا، مفروضہ وحدتوں کی الگ الگ شناخت کے عمل کو آسان نہیں بنا دیتا، اس سے تو محض یہی ظاہر ہوتا ہے کہ غور و فکر، تجزیے اور اپنے موضوع کی حقیقت کو سمجھے اور لاتعداد انسانی جانوں کے درمیان ہمارے اور دوسروں کے باہمی رشتوں کو جاننے کے مقابلے میں اجتماعی جذبات کو بھڑکانا اور اس غرض سے متنازعہ بیانات جاری کرنا کتنا آسان ہوتا ہے۔

ڈاکٹر **اقبال احمد** مرحوم نے جنوری تا مارچ ۱۹۹۹ء کے نہایت باوقار روزنامے 'ڈان' میں تین سلسلہ وار مضامین جو انتہائی شان دار تھے، شائع کیے، ان کے ناظرین مسلمان تھے۔ مصنف نے اُن کے بقول دائیں بازو کی مذہبیت کے اسباب کا تجزیہ کیا اور ان انتہاپسندوں اور جنونی ظالموں کا سخت محاسبہ کیا جو اسلام کو مسخ کر رہے ہیں اور اس خبط میں مبتلا ہیں کہ نجی طور طریقوں کو اسلامی ضابطے کے تابع کیا جائے۔ 'ایک ایسا اسلامی ضابطہ جو ضابطہ تعزیرات ہو اور جس سے اس کی انسان دوستی، جمالیات، فکری تجسس اور روحانی جذبہ خارج کر دیے جائیں' اور اس میں مذہب کا صرف ایک متن قطعی طور پر نافذ ہو جس کی عمومی تعریف نہیں کی جاسکتی ہے اور دوسرے متن کو سرے سے نظرانداز کر دیا جائے۔ اس صورتِ حال میں مذہب مسخ ہو جاتا ہے۔ روایات کی تذلیل ہوتی ہے اور جب سیاسی عمل ظاہر ہو تو اس میں کج روی آجاتی ہے۔ اس تحریف کی فوری مثال پیش کرتے ہوئے ڈاکٹر **اقبال احمد** سب سے پہلے لفظ '**جہاد**'

کی وضاحت کرتے ہیں جونہایت بلیغ، پیچیدہ اور وسیع المعنی لفظ ہے، اس کے بعد وہ یہ بتاتے ہیں کہ فی زمانہ اس لفظ کو جس طرح مفروضہ دشمنوں کے خلاف اور کسی تخصیص کے بغیر جنگ کے لیے محدود کردیا گیا۔ اس کے بعد یہ غیر ممکن ہوگیا ہے کہ 'صدیوں کے دوران میں مسلمانوں نے جو طرزِ حیات برتا اور جن تجربوں سے گزرے، اس کے اسلامی یعنی **مذہب، معاشرہ، ثقافت، تاریخ اور سیاست** کے حوالے سے طرزِ حیات کو سمجھا جاسکے۔ ڈاکٹر **احمد** کہتے ہیں کہ جدید اسلام پسند کی 'ساری دلچسپی' طاقت سے ہے، روح سے نہیں، سیاسی مقاصد کے لیے عام لوگوں کو متحرک کرنے سے ہے۔ ان کے مصائب میں شریک ہونے اور مصائب کو رفع کرنے سے نہیں اور نہ اُن کی امنگوں سے ہم آہنگ ہونے سے ہے۔' ان کا ایجنڈا محدود نوعیت کا اور وقتی ضرورت کے تابع ہے۔' اس طرح معاملات کچھ اور زیادہ خراب ہوتے آئے ہیں کہ بالکل ایسی ہی تحریف اور جنونی کیفیت '**یہودی**' اور '**مسیحی**' دنیاؤں میں رونما ہونے لگی ہے۔

انیسویں صدی کے ختم ہونے تک **کونریڈ** جیسے بالغ نظر مصنف کا کوئی قاری یہ قیاس بھی نہیں کرسکا ہوگا کہ تہذیب یافتہ تمدن اور 'عین اندھیرے' کے درمیان امتیازات انتہائی صورتِ حال میں نہایت تیزی سے ختم بھی ہوجاتے ہیں کہ یہ بات وہی سمجھتا تھا اور یہ کہ یورپی تہذیب کی رفعتیں کسی پیشگی تیاری یا عبوری عرصے کے بغیر بالکل اچانک زمین بوس ہوسکتی ہیں اور نہایت وحشیانہ طور طریقے ان کی جگہ لے سکتے ہیں اور یہ **کونریڈ** ہی تھا۔ جس نے اپنی تصنیف دی سیکرٹ ایجنٹ، مطبوعہ: ۱۹۰۷ء میں لکھا تھا:

> دهشت گردی تخیلاتی ذهن سے بهت قریب
> هوتی هے، بالکل 'خالص سائنسی' کی طرح (اور
> اسے وسعت دیں تو 'اسلام' یا 'مغرب' کی طرح)
> اور اس میں دهشت گردی کی اخلاقی گراوٹ
> بهی لازمی طور پر شامل هوتی هے۔

ہم میں سے بہتوں کو یقین نہیں آئے گا کہ بہ ظاہر جنگ جو تہذیبوں کے درمیان گہری وابستگی ہوتی ہے اور **فرائیڈ** اور **نطشے** دونوں نے ثابت کیا ہے کہ مقررہ سرحدوں کے درمیان سخت پہرہ داری کے

باوجود تصورات کی آمد و رفت حیران کن سہولت کے ساتھ جاری رہتی ہے۔ لیکن ہمارے خیالات کے حوالے سے یہی سیّال تصورات جن میں ذومعنویت اور تشکیک شامل ہوتی ہے، ایسی صورتِ حالت میں جو فی الوقت ہمیں درپیش ہے، کوئی عملی رہنمائی مہیا نہیں کرتے۔ چناں چہ جنگ کی صف بندی، صریح اور یقینی نتیجے کے لیے کی جاتی ہے (ایک صلیبی جنگ، خیر اور شر کے درمیان، خوف سے آزادی کی خاطر وغیرہ وغیرہ) یہ صف آرائی **ہنن ٹِنگ ٹن** کے بقول اسلام اور مغرب کے مبینہ اختلاف کے حوالے سے کی جاتی ہے۔ چنانچہ ۱۱ر ستمبر کے حملوں کے بعد ابتدائی چند دنوں کے اندر سرکاری بیانات میں جو الفاظ استعمال ہوئے وہ یہیں سے اخذ کیے گئے تھے۔ اس نوع کے بیانات میں کچھ تخفیف ہوئی جو نظر آتی ہے، لیکن جس قدر نفرت انگیز تقریریں کی گئیں اور عملی کارروائیاں ہوئیں اور یہ خبریں آئیں کہ قانون کے نفاذ کا رُخ پورے ملک میں عربوں، مسلمانوں اور ہندوستانیوں کی طرف موڑ دیا گیا، ان سے اصل صورتِ حال تو برقرار رہتی ہے۔

اس کیفیت کے برقرار رہنے کی ایک اور وجہ سارے یورپ اور امریکہ میں مسلمانوں کی روز افزوں موجودگی ہے۔ ذرا فرانس، اٹلی، جرمنی، اسپین، برطانیہ، امریکہ یہاں تک کہ سوئیڈن کی آبادیوں کا اندازہ کیجیے۔ اس کے بعد آپ کو ماننا ہی پڑے گا کہ اسلام مغرب کے کنارے نہیں بلکہ عین وسط میں ہے۔ لیکن اس کی موجودگی سے خوف کھانے کی وجہ کیا ہے؟ عرب اسلامی فتوحات کا آغاز ساتویں صدی میں ہوا، اس کی یادیں اجتماعی کلچر کے حافظے میں دبی ہوئی ہیں، اور جیسا کہ بلجیم کے مشہور مورخ **ہنری پیرین** (Henry Pirenne) نے اپنی یادگار تصنیف محمد اور شالیمان '*Mohammad and Charle magne*' مطبوعہ: ۱۹۳۹ء میں لکھا:

> ان فتوحات نے روم کی قدیمی وحدت کو ہمیشہ کے لیے پارہ پارہ کردیا، مسیحیوں اور رومیوں کی باھمی یگانگت کو تباہ کردیا اور ایک نئی تھذیب کو فروغ دیا، جس پر شمالی طاقتوں کی بالادستی تھی۔" (جرمن اور کورولنگٹین فرانس)

مصنف یہ کہتا ہوا معلوم ہوتا ہے:

مغرب کو اپنے تاریخی اور تہذیب دشمنوں کے
مقابلے میں مدافعت شروع کردینی چاهیے۔

لیکن افسوس کہ **پیرین** یہ بات بھول گیا کہ یہ نئی دفاعی لکیر کھینچتے وقت مغرب نے اسلام کی دی ہوئی انسانی دوستی، **سائنس، فلسفے، سماجیات** اور **تاریخ** کے فن سے ہی مدد لی تھی۔ جو جدید دنیا اور کلاسیکی قدامت کے درمیان در آیا تھا۔ اسلام تو ابتدا سے ہی اس کے وجود کا حصہ ہے، یہاں تک کہ **دانتے** نے جو **محمد صلی اللہ علیہ وسلم** کا بڑا دشمن تھا، اپنی تصنیف 'جہنم' کے عین وسط میں **پیغمبر اسلامؐ** کو رکھا تھا۔

اور پھر جیسا کہ **لوئی ماسے نیوں** نے بجا طور پر کہا، وحدانیت کا ایک مستقل ورثہ موجود ہے۔ یہودیت اور مسیحیت سے شروع ہوکر ہر مذہب، پہلے مذہب کا جانشین اور ان کی یادوں کا امین ہے۔ مسلمانوں کے یہاں اسلام پر رسالت کا سلسلہ آ کر ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود ان تینوں مذاہب کے ماننے والوں کے یہاں کوئی صحیح تاریخ موجود نہیں اور نہ یہ ہوا کہ ہمہ جہتی مناقشوں میں پائے جانے والے واہمے دور کیے جاتے۔ البتہ اس متحدہ وحدانی مذاہب میں ایک وحدانیت سے وابستہ نہیں۔ باقی سب خدا کے نزدیک سب سے زیادہ برگزیدہ ہیں۔ اس کے باوجود **فلسطین** کے سوال پر اس جدید زمانے میں سب کا خون یک جا ہوکر بہنا اس امر کا متقاضی ہے کہ ایک سودمند سیکولر رویہ اختیار کیا جاتا اور جو المناک مسئلہ لاینحل نظر آتا ہے، وہ حل ہوتا۔ یہ کوئی حیران کن بات نہیں کہ مسلمان اور عیسائی نہایت طراری سے صلیبی جنگ اور جہاد کی باتیں کرنے لگتے ہیں اور صہیونیت کی موجودگی سے اکثر والہانہ طور پر لاتعلق ہو جاتے ہیں۔ **اقبال احمد** کہتے:

اس طرح کا ایجنڈا ان مردو ں اور عورتوں کے
لیے نہایت یقین افروز ہے جو پایاب پانی کے
درمیان کھڑے ہیں اور دونوں طرف روایت اور
جدّت کا گھرا پانی موجیں مار رہا ہے۔

لیکن ہم سب مغرب والے اور مسلمان ان ہی جیسے دوسرے لوگ ان ہی پانیوں میں تیر رہے ہیں اور پانی چوں کہ تاریخ کے سمندر کا حصہ ہے، لہٰذا، اس میں ہل چلانے یا رکاوٹیں کھڑی کر کے

اسے تقسیم کرنے کی کوشش لاحاصل ہوگی۔ یہ شدید ہیجانی دور ہے، لیکن بہتر ہوگا کہ اب طاقت اور بے بضاعت انسانی برادریوں کے حوالے سے سوچا جائے، منطق اور لاعلمی کی سیکولر سیاست کے بارے میں اور انصاف اور بے انصافیوں کے عالم گیر اصولوں کے بارے میں غور کیا جائے بجائے اس کے کہ تفاوت اور تفرقے تلاش کیے جائیں، جن سے ذرا دیر کو تسکین تو حاصل ہو جاتی ہے لیکن اپنے عمل میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا یا بصیرت پر مبنی تجزیہ نہیں ہوتا۔ تہذیبوں کا تصادم بالکل ویسی ہی کرتب بازی ہے، جیسی 'دنیاؤں کے درمیان جنگ' (*The war of worlds*) مشترکہ انحصاریت پر مبنی ہمارے زمانے کی حیرت ناک صورتِ حال کو سنجیدگی سے سمجھنے کی بجائے، اس سے اپنی انانیت کو کچھ توانائی میسر آجاتی ہے۔

زندگی ہونا قیامت ہے فراق

علی احمد فاطمی

اردو کے ممتاز شاعر اور دانش ور **رگھوپتی سہائے فراق گورکھپوری** تحصیل بانس گاؤں کے بنوار گاؤں میں ۲۸/اگست ۱۸۹۶ء میں پیدا ہوئے۔ **فراق** ایک معزز کائستھ خاندان کے فرد تھے۔ اُن کے پردادا **بابو جانکی پرساد** اپنے علاقہ کے ممتاز و معزز شخص تھے۔ اُن کے چار لڑکے تھے جن میں **پچھمی نرائن**، **فراق** کے دادا تھے۔ والد کا نام **گورکھ پرساد** تھا جو ایک کامیاب وکیل اور عمدہ شاعر بھی تھے۔ **عبرت** تخلص تھا۔ اُن کی مثنوی حسنِ فطرت ۱۹۲۹ء میں **مجنوں گورکھپوری** کے مقدمہ کے ساتھ شائع ہوئی اور بے حد مقبول ہوئی اور اُن کا یہ شعر تو زبان زدِ خاص و عام ہوا:

زمانے کی گردش سے چارہ نہیں ہے
زمانہ ہمارا، تمہارا نہیں ہے

اس شعر کو سن کر **حسرت موہانی** نے کہا تھا کہ یہ شعر نہیں، الہام ہے۔ غرض کہ والد کے ذوق

وشوق اور کائستھ گھرانے کی مخصوص تہذیب میں **فراق** نے بچپن سے ہی شعروشاعری کا ماحول دیکھا۱۹۱۳ء میں ہائی اسکول پاس کرنے کے بعد وہ آگے کی تعلیم کے لیے الہ آباد آگئے اور میور سنٹرل کالج سے امتیازی نمبروں سے **ایف اے** پاس کیا۔ ابتدا سے ہی **فراق** کی ذہانت اور صلاحیت کے جوہر چمکنے لگے اور تمام امتحانوں میں نمایاں کامیابیاں ملنے لگیں۔ یہ سب تو معمول سے ہوا لیکن ذہین اور حساس **فراق** کے باطن کی لہریں اندر ہی اندر کروٹیں لیتی رہیں۔ **فراق** کے خارج کے ساتھ نمو پاتا ہوا، اندر کا فن کار بالک ابتدا میں ہی ہمکنے لگا اور جب اِس کا لاشعوری و برملا اظہار سامنے آتا تو اہلِ خاندان متحیر بھی ہوتے اور تمسخر بھی اڑاتے۔ اپنی جذباتیت اور انفرادیت کے سلسلے میں **فراق** کے یہ جملے ملاحظہ ہوں:

> بچپن ھی سے میں اپنے بھائی بھنوں سے اپنے کو بھتر مختلف پاتا تھا۔ مثلاً سب سے زیادہ جذباتی تھا۔ محبت و نفرت کی غیر معمولی شدت میں اپنے اندر پاتا تھا۔ مانوس چیزیں بھی مجھے حد درجه غیر مانوس اور حد درجه عجیب محسوس ھوتی تھیں — میری والدہ کا کھنا ھے که دو تین برس کی عمر ھی سے نه صرف کسی بدصورت عورت یا مرد کی گود میں جانے سے انکار کردیتا تھا بلکه یھاں تك ضد کیا کرتا تھا که ایسے لوگ گھر میں نه آئیں۔ نودس برس کی عمر سے جس لڑکی یا لڑکے کو، مرد کو، عورت کو اپنے نزدیك خوب صورت سمجھتا تھا اُسے دیکھ کر محسوس ھوتا تھا که میرا جسم بلکه میری رگیں پگھل کر رہ جائیں گی۔ شعوری طور پر احساسِ حسن سے بر انگیخته ھونے والی جنسیت میرے اندر

سنِ بلوغ سے کافی عرصہ پہلے پیدا ہوچکی
تھی۔ (من آنم ، ص:۱۲-۱۱)

ایسا حسّاس اور نازک جوان جو اپنی جسمانی بلوغت سے قبل ہی شعورِ حسن سے باخبر ہو چلا ہو اور تیرہ چودہ برس کی عمر ہی سے شعر کہنے کے لیے تڑپ چلا ہو۔ اٹھارہ برس کی عمر میں اُس کی شادی ایک ایسی لڑکی سے ہوگئی جس کی شکل اُنھی کی طرح تھی جس طرح کی شکل والوں کے پاس **فراق** دو تین سال کی عمر میں پھٹکنا نہیں چاہتے تھے۔ اب ایسی معمولی شکل وصورت والی لڑکی اُن کی رفیقۂ حیات تھی۔ بس فراق کی طبعِ نازک پر کیا گزری اس کا اندازہ بھی اُنھی کے جملوں سے لگائیے:

اسی دوران مجھے اور میرے خاندان کو دھوکہ دے کر ایک صاحب نے میری شادی ایک ایسے خاندان اور ایک ایسی لڑکی سے کردی کہ میری زندگی ایک ناقابلِ برداشت عذاب بن گئی — میں دوسری شادی بھی نہ کرسکا اور تب سے آج تک میری زندگی ایک ناقابلِ برداشت تکلیف اور تنہائی کا شکار رہی۔ پورے ایک سال تک مجھے نیند نہیں آئی۔ عمر بھر میں اس مصیبت کو بھول نہیں سکا۔ آج تک میں اس بات کے لیے ترس گیا کہ میں کسی کو اپنا کہوں اور کوئی مجھے اپنا سمجھے۔ (’میری زندگی کی دھوپ چھاؤں‘)

غلط قسم کی شادی نے **فراق** کی زندگی میں ایک منفی رول ادا کیا اور **فراق** کے حساس ذہن میں ناگ پھنی کے کانٹے پیوست ہوکر رہ گئے اور اس طرح اُن کی زندگی جیتے جی جہنم بن گئی۔ کوئی کمزور شخص ہوتا تو غلط قسم کے فیصلے لے لیتا لیکن خاندانی شرافت اور سماجی دباؤ نے اُنھیں اِنھی حالات میں زندہ رہنے پر مجبور کیا اور وہ تمام مصائب وآزار کو سینے سے لگائے زندگی کی راہیں طے کرنے لگے۔ راہیں ضرور طے ہوئیں لیکن دل سے سکون اور آنکھوں سے نیند اڑ گئی اور وہ ’سنگرہنی‘ نام کے ایک مرض میں مبتلا ہو گئے

اور نیند عنقا ہوگئی۔ بنارس کے **پنڈت ترمبک شاستری** کی غیر معمولی تشخیص نے انھیں اس قابل کیا کہ وہ آگے اپنی تعلیم کا سلسلہ جاری رکھ سکیں۔ **بی اے** کا امتحان دینے کے بعد وہ گورکھپور واپس آئے تو والد بسترِ مرگ پر تھے بغرضِ علاج یہ انھیں دھرہ دون لے گئے اور پھر ایک رات:

> مجھے وہ رات کبھی نہیں بھول سکتی جب آدھی رات کے قریب سول سرجن کی کوٹھی پر مجھے کئی میل تنہا جانا پڑا اور اُسے اپنے ساتھ لانا پڑا۔ رات بھر میرے والد اُلٹی سانسیں لیتے رہے اور ۱۸/تاریخ۱۹۱۸ء کو صبحِ کاذب میں ہمیشہ کے لیے اُن کی آنکھیں بند ہوگئیں۔

اسی کیفیت میں انھوں نے ایک رباعی کہی:

غفلت کا حجاب کوہ دریا سے اٹھا
پردہ فطرت کے روئے زیبا سے اٹھا
پَو پھوٹنے کا سماں سُہانا ہے بہت
پچھلے کو فراق کون دنیا سے اٹھا

اِس درمیان **فراق** ملک کے خارجی ماحول سے بھی بے حد متاثر ہوئے۔ ہر چند کہ گھر میں کوئی سیاسی ماحول نہ تھا البتہ شہر اور ملک میں ہر طرف سیاست کا ماحول تھا۔ تحریکِ آزادی زور پکڑ رہی تھی۔ **گاندھی جی** کے ہندوستان آنے اور عملی سیاست میں حصہ لینے سے ملک کی سیاست اور تحریک کو ایک نیا رُخ اور طاقت ملی تھی۔ ہر طرف **گاندھی جی** کا شور تھا چنانچہ نوجوان **فراق** ان سب کا بھی اثر قبول کر رہے تھے۔ جوانی کے اُنہی دنوں میں **مہاتما گاندھی** گورکھپور آئے، **فراق** اپنے دوستوں کے ساتھ تقریر سننے کے لیے اُس میدان میں بھی گئے جہاں بہت بھیڑ تھی۔ ۱۹۱۶ء میں کانگریس کا تاریخی اجلاس لکھنؤ میں ہوا۔ وہ اپنے چند دوستوں کے ساتھ اس میں شریک ہونے گئے جہاں کا ذکر وہ اپنے ایک نامکمل مضمون 'یادِ رفتگان' میں یوں کرتے ہیں:

> لکھنؤ میں ۱۹۱۶ء میں کانگریس کا تاریخی

اجلاس تھا۔ میں الہ آباد میں بی اے کا طالب علم
تھا۔ کئی ہم جماعت طلبا کے ساتھ میں بھی
کانگریس کا یہ اجلاس دیکھنے لکھنؤ گیا تھا۔
مہاتما گاندھی بھی کانگریس میں شریک تھے ——
اس اجلاس میں تلک بھی شریک تھے۔ ہزارہا
حاضرین کے دلوں میں آزادی کی آنچ گرم سے
گرم تر ہورہی تھی لیکن یہ آنچ دبی دبی سی
تھی۔ اِس لیے مہاتما گاندھی کو ایک نیم ثانوی کی
حیثیت سے نوازا گیا تھا اور انھیں صرف جنوبی
افریقہ میں ہندوستانیوں کے حقوق والی تجویز
پر ہی تقریر کرنے کا موقع دیا گیا تھا —— اس
اجلاس میں سر محمد اقبال نے 'نیا شوالہ' کے
عنوان سے اپنی نظم سنائی تھی جس کا سامعین
نے خاصا اثر لیا۔ اس اجلاس میں چکبست نے
بھی اپنی نظم سنائی تھی:

طلب فضول ہے کانٹے کی پھول کے بدلے
نہ لیں بہشت بھی ہم، ہوم رول کے بدلے

اُنھی دنوں کچھ اچھی خبریں بھی ملیں۔ وہ بہت اچھے نمبروں سے پاس ہوئے اور ازخود اُن کا انتخاب **آئی سی ایس** کے لیے ہوگیا لیکن وہ جذبۂ بیداری اور آزادی کے تحت نہیں گئے۔ اُن کے ذہن پر **گاندھی** و **نہرو** کے اثرات اور ملک کو آزاد کرانے کے جذبات کچھ زیادہ ہی حاوی تھے۔ انتخاب و ملازمت کے معاملات تحقیق طلب ہیں۔ بدرجۂ مجبوری ہم کو **فراق** کی ہی تحریروں پر اکتفا اور یقین کرنا پڑتا ہے۔ لکھتے ہیں:

قبل اس کے کہ اعلیٰ عہدوں کی کُرسی سنبھالتا

میں نے یہ بھیانک فیصلہ کیا کہ جب گت کی
رفیقۂ حیات میری قسمت میں نہیں ہے تو دولت
اور ثروت کس کام کی اور میں نے دل شکستگی
کے عالم میں کانگریس کی تحریک میں شرکت
کرلی۔ (یادِ رفتگاں)

اپنے ایک اور مضمون 'غبارِ کارواں' میں لکھتے ہیں:

کچھ ہی دنوں کے بعد مہاتما گاندھی نے تحریکِ
آزادی شروع کردی۔ میں زندگی سے بیزار
ہوچکا تھا۔ میں نے سوچا — میں تمام
سرکاری عہدوں کو چھوڑ کر جنگِ آزادی میں
شریک ہوجاؤں۔

الہ آباد میں رہنے کی وجہ سے وہ **نہرو خاندان** کے قریب آ چکے تھے اور باقاعدہ سیاسی جلسوں میں شرکت کرنے لگے تھے اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ ۱۹۲۰ء میں جب **جارج** (پنجم) کے ولی عہد **پرنس آف ویلز** ھندوستان کا دورہ کرنے آئے تو **گاندھی جی** کی قیادت میں اس دورہ کا بائیکاٹ کیا گیا۔ ۶ر دسمبر ۱۹۲۰ء کو بہت سے لوگ گرفتار کیے گئے **پنڈت نہرو** کی گرفتاری کے بعد الہ آباد میں کانگریس کی صوبائی کمیٹی کی میٹنگ ہوئی جس میں **فراق** نہ صرف پورے زور وشور بلکہ نئی ذمہ داریوں کے ساتھ شریک ہوئے۔ لکھتے ہیں:

پنڈت نہور جب گرفتار ہوئے تو یوپی کی
صوبائی کمیٹی کی ایک نشست میں گرفتار ہوتے
وقت پنڈت نہرو نے پورے صوبے کا ڈکٹیٹر مجھ
کو نامزد کیا۔ نشست کی صدارت مولانا حسرت
موہانی کررہے تھے۔ جب پنڈت کا یہ اعلان سنا
گیا تو میں نے کھڑے ہوکر اعلان کیا کہ پورے

صوبه کی ڈکٹیٹر سے میں رفیع احمد قدوائی کے
حق میں دست بردار ہوتا ہوں۔ ابھی یہ
کارروائی ہوہی رہی تھی کہ پورے صوبہ
کانگریس کامیٹی جس کی نشت میں تقریباً سو
لوگ شریك تھے گرفتار کرلی گئی لیکن ملا کا
جیل اله آباد میں ۵۵ قیدیوں کی جگھیں خالی
تھیں اس لیے صرف ۵۵آدمیوں کو گرفتار کیا
گیا اور بقیه کو یه کهه کر گرفتار نهیں کیا گیا که
یه لوگ نشست میں شریك هی نهیں تھے۔ میں
گرفتار شده لوگوں میں تھا۔ یه واقعه ۶؍دسمبر
۱۹۲۰ء کا هے۔ ۱۲؍دسمبر ۱۹۲۰ء کو جیل هی میں
مقدمے کی ایك فرضی کارروائی کے بعد فیصله
سنایا گیا۔ آدھے لوگوں کو ڈیڑھ برس کی قیدِ
سخت، سو روپیه جرمانه کی سزا ملی۔ پهلا
قافله نینی جیل بھیج دیا گیا اور دوسرا قافله
آگره کے لیے روانه کیا گیا۔ میں اور میرے ساتھی
۱۴؍دسمبر ۱۹۲۰ء کو تیسرے پهر آگره جیل میں
پهنچ گئے۔

فراق سال بھر سے زیادہ جیل میں رہے۔ جیل میں اُن کے ساتھی تھے اُن میں سے اکثر شاعر بھی تھے مثلاً **احمق پھپھوندوی**، **حفیظ فرخ آبادی**، **شاہ صغیر اسیر**، **عارف ہسوی**، **پنڈت رام پرساد غالب**، **شاہد الہ آبادی** وغیرہ۔ ان سب کی صحبتوں سے فیض اٹھاتے ہوئے جیل میں مشاعرے، جیل کے معمولات اور زندانی مشاعرے وغیرہ کی روداد بڑی دلچسپ ہے۔ ان مشاعروں کو پہلی بار (۱۹۲۲ء) زمین دار (لاہور) نے شائع کیا۔ اس کے بعد یوپی اردو اکادمی نے ۱۹۸۳ء

میں 'مشاعرہِ زنداں' کے نام سے شائع کیا۔ یہ کتابچہ بھی اب نایاب ہے۔ **فراق** کے تعلق سے ان مشاعروں کی روداد کی اہمیت یوں زیادہ بڑھ جاتی ہے بقول **محمود الٰہی**:

آج جیل کے اُن مشاعروں کی یوں بھی اهمیت هے که فراق گورکھپوری کی شناخت یهیں هوئی اور اُن کا ابتدائی کلام انهیں مشاعروں سے دستیاب هوا۔ اب تك یهی معلوم تها كه ان كا كلام پهلی بار ۱۹۲۲ء میں 'تحفۂ خوشتر' گورکھپورهی میں شائع هوا تها مگر یه علم اب هوا كه آگره دسٹرك جیل کے مشاعروں میں جو كلام انهوں نے سنایا تها ۱۹۲۲ءمیں بعض اخبارات میں شائع هوچكا تها۔ ([پیشِ لفظ] مشاعرہِ زنداں)

جیل کے مشاعروں میں پہلی غزل **فراق** نے پڑھی اُس کا مقطع تھا:

اہلِ زنداں کی یہ محفل ہے ثبوت اس کا فراق
کہ بکھر کر بھی یہ شیرازہ پریشاں نہ ہوا

ایک اور غزل جو **حسرت موہانی** کے مصرعہ پر کہی اُس کا مطلع تھا:

کبھی عُزلت گہہ جاناں دلِ ویراں نہ ہوا
میرے اُجڑے ہوئے گھر میں کوئی مہماں نہ ہوا

جیل کی آخری غزل کے دو شعر یوں تھے:

لہو میں کُشتوں کے عکسِ رُخِ نگار رہا
یہ لالہ زار نیا، زیرِ لالہ زار رہا
خلاصہ ہند کی تاریخ کا یہ ہے ہمدم
یہ ملک وقفِ ستم ہائے روزگار رہا

جیل کے تقریباً سال بھر کی اس مدت میں **فراق** نے کافی پڑھا لکھا۔ ھندی میں مضامین

لکھوائے اور چھپوائے، غزلیں کہیں اور ' نغمۂ حقیقت' جیسی عمدہ نظم بھی کہی۔ آپ اُن کے ابتدائی کلام کا بغور مطالعہ کریں تو صاف انداز ہ ہوتا ہے کہ ابتدا سے ہی **فراق** کی شاعری میں اُن کا سیاسی شعور اُن کی غزل کی زبان کو ہی نہیں بلکہ فکری و معنوی نظام میں تبدیلی برپا کر رہا تھا۔ **دلِ ویراں، تیر کا پیکاں، کُشتوں کا لھو، وقف ھائے، ستم ھائے روزگار** جیسی پرانی اصطلاحوں میں نیا رنگ اور سیاسی فکر نے **فراق** کی شاعری کو روایتی غزلیہ شاعری سے نکال کر ملک و معاشرہ کی ابتری اور احساسِ غلامی کی وجہ سے غزل کا معنوی مزاج و مذاق بدل کر رکھ دیا جس نے آگے چل کر ایک نئے مفکر و دانشور **فراق** کو جنم دیا جس کی بنیاد پر **فراق** کے جملہ سرمایۂ شعر و سخن کی عمارت کھڑی ہوئی۔ اس لیے میں یہاں **فراق** کی شاعری سے قبل **فراق** کی دانش وری پر چند باتیں کرنا چاہوں گا۔

چند ناخوش گوار باتیں ایسی ہوئیں جن کی وجہ سے وہ عملی سیاست سے علاحدہ ہو گئے اور لکھنؤ اور کانپور میں رہ کر تعلیمی سلسلے کو آگے بڑھایا۔ آگرہ یونیورسٹی سے **انگریزی** میں **ایم اے** کیا۔ ۱۹۳۰ء میں وہ باقاعدہ الہ آباد یونیورسٹی میں **انگریزی** کے لکچرر ہو گئے جس کا سلسلہ ۱۹۵۸ء تک رہا۔ اِس ملازمت سے انھیں ایک گونہ سکون ملا لیکن زندگی کے شب و روز، عملی سیاست سے وابستگی، **گاندھی**، نہرو، حسرت، **محمد علی** اور بعض دوسرے سیاسی اکابرین کی قربت نے ان سب کا بالعموم اور **نہرو** کی علمی و تہذیبی شخصیت نے بالخصوص شعور کی آنکھیں کھول دیں۔ حیات و کائنات کے افہام و تفہیم کے عالمی معیار اُن کی دسترس میں آئے جس نے اُن کی دانش ورانہ شخصیت کو مستحکم اور تہہ دار تو کیا ہی اُن کے شاعرانہ ذہن، تخیل و وجدان کو ایک نئی بصیرت اور ادراک و آگہی سے مالا مال کیا۔ انھوں نے شاعری کو اُنہی سیاسی اور عالمی حوالوں سے سمجھنا اور پیش کرنا شروع کر دیا۔

فراق نے جب دنیائے غزل میں قدم رکھا اُس وقت **فانی**، حسرت، **یگانہ**، **اصغر** وغیرہ کے چرچے تھے۔ معاملاتِ حسن و عشق میں وہ تھوڑا سا **حسرت** کے قریب ضرور تھے لیکن یہ سچ ہے کہ وہ زیادہ تر شعرا کی روایتی شاعری کو زیادہ پسند نہ کرتے تھے۔ اس ناپسندیدگی کے پیچھے **فراق** کی اپنی فکر تھی اور ایک دانش ورانہ نظریہ۔ وہ نہ صرف ہندو گھرانے کے ایک فرد تھے بلکہ ہندو تہذیب، ہندوستانی تاریخ پر اُن کی نظر خاصی تھی۔ یہ وہ دور ہے جب ایک طرف **فراق** کی صحبت **مجنوں گورکھپوری** اور **پریم چند** جیسے جید ادیبوں دانش وروں کے ساتھ رہی تو دوسری طرف اکابرینِ سیاست کے ساتھ یعنی ادب و سیاست **فراق**

کے فکر ونظر میں گھل مل رہے تھے۔ زندگی ایک نئے وژن کے ساتھ دل و دماغ میں داخل ہو رہی تھی۔ انسانی فکر و عمل کا ایک وسیع خاکہ اُن کے وجدان میں پیوست ہو رہا تھا اور دانش وری کا پانی اپنی ایک الگ اور آزادانہ راہ بنانے کے لیے بے چین ہوا تھا۔ اس کے عناصر ان کی شاعری میں دیکھے جا سکتے ہیں مثلاً:

جو الجھی تھی کبھی آدم کے ہاتھوں
وہ گتھی آج تک سلجھا رہا ہوں

کچھ قفس کی تیلیوں سے چھن رہا ہے نور سا
کچھ فضا، کچھ حسرتِ پرواز کی باتیں کرو

دیکھ رفتارِ انقلاب فراق
کتنی آہستہ اور کتنی تیز

وحدت و کثرت اسی کے جلوے میں آنکھیں کھول
زندگی جلوت کی جلوت، انجمن کی انجمن

حاصلِ حسن و عشق بس ہے یہی
آدمی آدمی کو پہچانے

سر زمینِ ہند پر اقوامِ عالم کے فراق
قافلے آتے گئے ہندوستان بنتا گیا

نقابِ غیب کی گرہیں ہیں چٹکیوں میں مری
مجاز کیا ہے حقیقت سے کھیل سکتا ہوں

فراق نے **انگریزی** سے **ایم اے** کیا۔ الہ آباد یونیورسٹی میں **انگریزی** کے پروفیسر رہے۔ **انگریزی** ادب اور بالخصوص **انگریزی** کی رومانی شاعری پر اُن کی گہری نظر تھی۔ **سجاد ظہیر** جب لندن سے لوٹے اور ابتداً الٰہ آباد میں رہ کر انجمن ترقی پسند مصنفین کی بنیاد ڈالنی چاہی تو ان کے ساتھ **فراق** پیش پیش تھے۔ اس حوالے سے وہ **مارکسزم** کے بھی قریب آئے۔ ایک خط میں انھوں نے اعتراف کیا ہے:

> ۱۹۳۶ء سے اشتراکی فلسفہ نے میرے عشقیہ شعور اور میری عشقیہ شاعری کو نئی وسعتیں اور نئی معنویت دی۔ نِری شاعری اور نِرا شاعر صحیح معنوں میں نہ شاعری ہوتی ہے اور نہ شاعر ہوتا ہے۔ پوری کائنات اور تاریخِ کائنات میں ایک حقیقی شاعر کو گُم ہونا پڑتا ہے۔

اتنا ہی نہیں **فراق** کی نظر **اردو** کی کلاسیکی شاعری پر بھی گہری تھی جس کے ذریعہ وہ وسط ایشیائی تہذیب وتمدن سے بھی واقف ہو رہے تھے۔ ہندو تہذیب اور ہندوستانی تاریخ پر اُن کی گہری نظر تھی۔ ان سب نے مل کر ایک ایسی وحدت اختیار کی جس نے اگر ایک طرف علمی وتنقیدی قسم کے مضامین لکھوائے تو دوسری طرف غزل کے محبوب موضوعاتِ حسن وعشق کے بارے میں بھی نئی نئی گرہیں کھولنے پر مجبور کیا۔ اپنے ایک مضمون 'غزل کی ماہیت' میں لکھتے ہیں:

> عملی طور پر جنسی زندگی یا بوس وکنار ومباشرت کے مواقع زیادہ سے زیادہ چھے سات ہزار بار آسکتے ہیں —— لیکن جذبۂ عشق وتصورِ جمال یہی نہیں کہ زندگی بھر کے معاملے ہوں بلکہ روح، ارتقا، تاریخ اور تہذیب کے خمیر کا حکم رکھتے ہیں۔ یہ جذبہ اور تصور موت پر فتح پانے کی ضمانت اور خلافِ کائنات کا

منصب نامہ اپنے ہاتھوں میں لیے ہوئے ہیں
—— یہی راز ہے اشعارِ غزل کی ہمہ گیری اور
آفاقیت کا۔ تصورِ جمال، جذبۂ عشق، انسانیت
اور انسان دوستی کے تصور اور جذبے میں
منتقل ہوجاتے ہیں اور پھرجمالِ کائنات اور
عشقِ کائنات کا تصور بن جاتے ہیں——

اکثر نقادوں نے **فراق** کوشاعرِ عشق یا شاعرِ جمال قرار دیا ہے لیکن اپنے ہی ایک مضمون میں میں نے یہ سوال قائم کیا تھا کہ کیا **فراق** خالص عشقیہ شاعر ہیں؟ آج بھی میرا خیال ہے کہ **فراق** کے تصورِ عشق کو نئے طور پر سمجھنے اور سمجھانے کی ضرورت ہے۔ حالاں کہ **فراق** نے ہی اپنے ایک شعر میں کہا تھا:

ہزار بار زمانہ ادھر سے گزرا ہے
نئی نئی سی ہے کچھ تیری رہ گزر پھر بھی

اس میں نیا کیا ہے؟

عشق کو فلسفہ، عشق کو خود آگہی اور فنا و بقا سے اِس کے رشتے تو **اردو** شاعری میں ابتدا سے ملتے ہیں۔ ابتدائی شاعروں نے اِدھر اُدھر بھٹکنے کے باوجود اُسے ایک سنجیدہ مقام و منصب سے ہم کنار کیا۔ جس پر خوب لکھا جاچکا ہے لیکن جنسیت کو احساس و ادراک اور فکر و فلسفہ کا حصہ بنا کر محبوب کے جسمانی روابط کو غـــزل کے پیمانے میں اُتارنے کا سہرا عام طور پر **فراق** کو دیا جاتا ہے۔ جسم کس طرح کائنات بنتا ہے، عشق کس طرح عشقِ انسانی میں تبدیل ہوتا ہے اور وہ کس طرح حیات و کائنات سے رشتے استوار کرتا ہے یہ سب کچھ **فراق** کی فکر اور شاعری میں واضح طور پر دکھائی دیتا ہے۔ ہر چند کہ **فراق** سے ذرا قبل **حسرت** بھی رومانی اور جسمانی شاعری کا جھنڈا بلند کیے ہوئے تھے لیکن سچ یہ ہے کہ **فراق** کے مقابلے اُن کا حسن کسی اور دنیا کا ہے۔ **فرائڈ** نے لکھا ہے:

جب انسان اذیتوں کا، محرومیوں کا شکار ہوتا ہے
تو عام طور پر دو رجحان اُس کے اندر پیدا ہوتے
ہیں، ایك تو جنسیت دوسرے موت کی خواهش۔

فراق کی محرومیاں انھیں کس مقام پر لے گئیں اس کی زندہ مثالیں ہیں لیکن موت یہاں پر **فراق** جواں مردی دکھا گئے۔ (یہی **فراق** اور **فانی** میں) جنسیت کے معاملات کو بھی **فراق** نے ایک تہذیب وتحریم اور فلسفہ کے روپ میں لیا۔ اپنی کتاب 'اردو کی عشقیہ شاعری' میں جا بجا فلسفۂ عشق کے حوالے سے غیر معمولی باتیں کرتے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

> زندگی جنسیت سے عبارت ہے۔ جب جنسیت حاجت روائی یا ایک عارضی حالت ہوکر رہ جاتی ہے۔ تب محبت ایک نام نہادی اور ذلیل یا گری ہوئی چیز بن کر رہ جاتی ہے اور بقول ایڈورڈ کارپنٹر — گناہ اُن حالتوں اور اُن افعال کا نام ہے جن میں ہماری پوری شخصیت منہمک ہو — برناڈ شاہ کے ناٹک 'مَین اَینڈ سُپر مَین' میں شیطان کہتا ہے کہ جہنم نام ہے تذبذب کا۔ قوتِ ادراک اور قوتِ ارادی بغیر جذبات، ذلالت، خباثت، بے دردی اور ظلم کی قوتیں بن جاتی ہیں۔ دُنیا کو نکموں سے اتنا نقصان نہیں پہنچا ہے جتنا محبت سے معرّا افراد کے عمل سے پہنچا ہے۔

فراق نے اپنی کتاب 'اردو کی عشقیہ شاعری' اور خطوط کا مجموعہ 'من آنم' میں جنسیات، امرد پرستی اور مرد وعورت کے تعلقات پر بڑی باریکی و بے باکی سے بحث کی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ننـــــــر کی ان کتابوں میں خارجی اور کھلی بحث کو وہ اپنے اشعار میں کس طرح ڈھال پائے کہ شاعری چیزے دیگر است اور **فراق** کے ہی خیال کے مطابق: "شاعری اُس ہیجان کا نام ہے جس میں سکون کے صفات پائے جاتے ہیں۔" آیئے براہِ راست **فراق** کے اشعار دیکھیں:

اس جا تری نگاہ مجھے لے گئی جہاں
لیتی ہو جیسے سانس عناصر کی کائنات
رفتہ رفتہ عشق مانوسِ جہاں ہوتا چلا
خود کو تیرے ہجر میں تنہا سمجھ بیٹھے تھے ہم

مہربانی کو محبت نہیں کہتے اے دوست
آہ! اب مجھ سے تری رنجشِ بے جا بھی نہیں

بہت دنوں میں محبت کو یہ ہوا معلوم
جو تیرے ہجر میں گزری وہ رات، رات ہوئی

عشق کی آگ ہے وہ آتشِ خود سوز فراق
کہ جلا بھی نہ سکوں اور بجھا بھی نہ سکوں

اک مدت سے تری یاد بھی آئی نہ ہمیں
اور ہم بھول گئے ہوں تجھے ایسا بھی نہیں

میں آسمانِ محبت سے رخصت شب ہوں
ترا خیال کوئی ڈوبتا سہارا ہے

یہ اشعار بظاہر عشقیہ اشعار ہیں لیکن آپ اِنھیں محض بوس وکنار، لب ورُخسار کی شاعری نہیں کہہ سکتے۔ ان میں عاشقانہ جذبات کے ساتھ ساتھ عصریت اور ابدیت کے بعض عناصر جھانکتے نظر آئیں گے جو **فراق** کی گہری سوچ اور فکر کا حصہ ہیں۔ شاعری کی سطح پر **فراق** نے شاید عشق و عاشقی کو مجرد انداز میں دیکھا ہو۔ اُن کا تصورِ عشق، اُن کے شعور و وجدان اور ادراک و آگہی کا حصہ ہے۔ اُن کی گہری

فکر کا توانا تخلیقی پیکر ہے، **احتشام حسین** نے **فراق** کی اِس فکر کو جمالیاتی جدلیت کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> فـراق کـی غـزل گـوئی اس معـنـی میں اُن کے عـاشقانہ تجربوں یا فکری میلانات کی ترجمانی نہیں ہے جسے عـرفِ عـام میں وارداتِ قلبیہ یا اُمـورِ ذہـنیہ کـا انقلاب کہا جائے گا۔ اس میں وہ ریـاضِ نـفـس بھی شـامل ہے جو علم ووقوف کی دین ہے۔ اِس طـرح اُن کی شـاعری ایک ماورائے شـخـصیـت کی حـامل بن جاتی ہے جو نفسیاتی اعتبـار سے شـخصیت کے بعض پہلوؤں کا مظہر ہـونے کے بـاوجـود کـائناتی ہے کیوں کہ اُن کے یہاں کائنات کو سمجھ لینے کی خواہش شدت کے ساتھ پائی جاتی ہے۔

فراق کا عشق اس پائے کا نہ سہی جہاں خدا، اور بندے کی تفریق اٹھ جایا کرتی ہے۔**فراق** کا وہ راستہ نہ تھا۔ وہ تصوف کی دنیا کے آدمی نہ تھے۔ وہ اُس دنیا کے عاشق تھے جہاں انسان بستے ہیں اور اُن کا خیال ہے کہ انسان کا انسان سے عشق، حیات وکائنات سے عشق، حیات وکائنات سے عشق کی بنیاد جنس ہے۔ کسی ایک سے والہانہ پیار، جو دل ودماغ میں ستاروں کی چمک اور سوز وگداز پیدا کردے پھر کوئی بھی فلسفہ ہو، فلسفۂ عشق کے آگے اُس کی چمک ہلکی رہتی ہے۔ ہر فلسفہ اسی تناظر، اسی پس منظر کا متلاشی رہتا ہے۔**فراق** نے جب ہوش وحواس کی آنکھیں کھولیں۔**داغ**، **امیر مینائی** کا چراغ گل ہو رہا تھا۔صرف **اردو** شاعری میں ہی نہیں پوری دنیا میں ایک نئی بساط بچھ رہی تھی۔قومی زندگی ایک نئے رنگ وآہنگ سے دوچار تھی۔ اشتراکیت واشتمالیت کا بول بالا تھا۔ وہ اشتراکیت سے متاثر ہوئے۔ ترقی پسند تحریک سے وابستہ ہوئے — اب ذرا، ان اشعار کو ملاحظہ کیجیے جن میں عشق کا سنبھلا ہوا، اور زندگی سے وابستہ عکس دکھائی دے گا:

تو ایک تھا، میرے اشعار میں ہزار ہوا
اس اک چراغ سے کتنے چراغ جل اُٹھے

ترا فراق تو اُس دم ترا فراق ہوا
جب اُن کو پیار کیا میں نے جن سے پیار نہیں

فراق ایک ہوئے جاتے ہیں زمان و مکاں
تلاشِ دوست میں مَیں بھی کہاں نکل آیا

تجھی سے رونقِ بزمِ حیات ہے اے دوست
تجھی سے انجمنِ مہر و ماہ ہے روشن

حاصلِ حسن و عشق بس ہے یہی
آدمی آدمی کو پہچانے

عجب کیا کچھ دنوں کے بعد یہ دنیا بھی دنیا ہو
یہ کیا کم ہے محبت کو محبت کردیا میں نے

اگر کوئی یہ سمجھے کہ **فراق** تصورِ عشق محض **فراق** کی اپنی اُفتادِ طبع، اپنے حادثات وتجربات کی بنیاد پر کھڑا ہے تو یہ بات پورے طور پر سچ نہ ہوگی۔ **فراق** کا عشق اُن کی اپنی جنسِ زندگی کے بطن سے پھوٹتا ہے لیکن جلد ہی اُن کا انسانی واخلاقی شعور، زمانہ اور وارداتِ زمانہ سے فطری رشتے جوڑتا ہوا بولتی اور دھڑکتی ہوئی انسانی تہذیب اور بشری تحریم کے قوسِ قزح میں ایک دل کش اور متاثر کن رنگ بھر کر اُبھرتا ہے۔ بات صرف یہیں تک نہیں بلکہ ان تمام سیاسی اور سماجی تحریکات سے بھی اثر قبول کرتی ہے جس کو **فراق** نے محسوس کیا اور تحلیل کیا۔ وہ لکھتے ہیں:

میری شاعری میں اگر واقعی کچھ چیزیں بڑی
ہیں تو وہ سب کے سب ایجادِ بندہ نہیں ہیں
بلکہ ہندوستان کی دین ہیں۔ جس کی نشاۃ
الثانیہ رام موہن رائے کے وقت سے شروع
ہوچکی تھی۔ جو عشقیہ شاعری ایک بڑی قومی
زندگی اور ایک بڑی تہذیب کی پیداوار ہوگی وہ
قوم کے جھوٹے حال، تال یا محض تفننِ طبع کا
باعث نہ بنے گی۔ بلکہ وجدان وتفکر کی ایک بڑی
یونیورسٹی ہوگی۔ بڑی عشقیہ شاعری کی نگاہ
میں جہاں ایک طرف معشوق ہوتا ہے، وہاں
دوسری طرف قومی زندگی اور اس کے امکانات
ہوتے ہیں۔ (من آنم)

اب میں اُن کے تصورِ عشق یا فلسفۂ عشق سے چند اقتباسات پیش کرتا ہوں:

جس طرح طلوعِ آفتاب میں اور تاروں کے اُگنے
میں، بھوک اور پیاس میں، مناظرِ قدرت میں،
میٹھی نیند کے بعد اٹھنے میں، پُرانا پن اور نَیاپن،
فرسودگی اور تازگی ہمیشہ باقی رہے گی۔ اسی
طرح عشق میں بھی رہی ہے اور رہے گی۔

(اردو کی عشقیہ شاعری)

دنیاوی آزمائشوں سے صحیح اثر لے کر اگر
کوئی عاشق بچ نکلا تو اس کی حیثیت دنیا کے
لیے ایک پیغمبر ہوگی۔

(اردو کی عشقیہ شاعری)

فراق ایک شاعر تو تھے ہی ساتھ ہی ایک مفکر اور مدرّس بھی تھے۔ راست اور معروضی اندازِ فکر اُن کے مزاج کا حصہ تھا۔ اسی طرح انھوں نے اپنے عشق کو سائنسی اور سماجی تناظر میں جانچا، پرکھا اور پیش کیا۔ وہ مذہب، تصوف وغیرہ کے میدان کے شہسوار نہ تھے۔ وہ پوری دیانت داری سے اعتراف کرتے ہیں کہ وہ سزا کے خوف اور جزا کے لالچ میں نیک اعمال کے قائل نہیں۔ کسی شخص کی جنسی زندگی اُس کی مکمل عملی زندگی کا صرف ایک جزو ہے اور اگر یہ مکمل زندگی سماج کو فائدہ پہنچاتی ہے تو ایسے شخص کو اس کی جنسی زندگی کی ظاہری بدعنوانی کے بنا پر ہم قابلِ لعنت نہیں ٹھہرا سکتے۔ اسی لیے **فراق** کا عشقیہ تصور روحانی یا فلسفیانہ کم سماجی اور دنیاوی زیادہ ہے۔ جو لوگ معاملاتِ عشق میں انھیں **میر** کا پیروکار کہتے ہیں تو یہ سچ ہے کہ **فراق میر** کی شاعری اور عشق سے متاثر نظر آتے ہیں لیکن سچ یہ بھی ہے کہ **میر** اور **فراق** کے عشق میں خاصا بُعد اور فرق ہے۔

فراق بنیادی طور پر غزل کے شاعر تھے لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ وہ مفکر اور دانش ور بھی تھے ترقی پسند تحریک سے وابستگی نے انھیں نظمیں کہنے پر بھی مجبور کیا۔

فراق ہندوستانی تہذیب سے گہری عقیدت رکھتے تھے اور اُن کا خیال تھا کہ تہذیب کا جس قدر جامع انعکاس نظم میں ممکن ہے شاید غزل میں ممکن نہیں۔ اُن کا یہ بھی خیال تھا کہ کسی خیال کا بتدریج ارتقا یا کسی خاص کیفیت کا ایک مسلسل ارتقا کہ وہ قاری کے حواس پر چھا جائے یا کسی خاص فضا کی تشکیل غزل کے ذریعہ ممکن نہیں۔ اس کے لیے زیادہ موزوں نظم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ابتدا سے ہی غزلوں کے ساتھ ساتھ نظمیں کہیں۔ اُن کے پہلے مجموعہ 'روحِ کائنات' میں غزلوں کے مقابلے نظمیں زیادہ ہیں۔ ایک مضمون 'میری زندگی — میری شاعری' میں لکھتے ہیں:

> میں ابھی فراق نہیں ہوا تھا۔ میری شاعری کی کُل
> کائنات پانچ سات غزلیں اور کچھ نظمیں ہیں۔

فراق کی نظموں کی تعداد اُن کی غزلوں کے مقابلے بہت کم ہیں لیکن اتنی ضرور ہیں کہ اصل **فراق** کو سمجھنے کے لیے اُن کا مطالعہ ناگزیر ہوگا۔ بعض تو ایسی ہیں کہ جن کا شمار **فراق** کی ہی نہیں **اردو** کی عمدہ نظموں میں کیا جاتا ہے۔ مثلاً: 'آدھی رات'، 'پرچھائیاں' 'جگنو'، 'شام عیادت' لیکن وہ نظمیں جن میں انقلاب، **مارکس واد** اور ترقی پسند نظریات کا ذکر نسبتاً زیادہ ہے ان نظموں

کو اکثر کمتر نظمیں کہا گیا ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ بیسویں صدی کے شعرا کے ساتھ تنقید کا وہی رویہ رہا ہے جو اٹھارویں صدی میں تھا جب کہ شاعری کے ساتھ ساتھ تنقید کی دنیا بھی بدل چکی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ **فراق** کی نظموں 'تلاشِ حیات'، 'دھرتی کی کروٹ'، 'داستانِ آدم' وغیرہ کو 'آدھی رات'، 'پرچھائیاں' وغیرہ کے مقابلے کمزور کہا گیا ہے۔

فراق ایک دانش ور تھے۔ اسکالر تھے۔ یونیورسٹی میں پروفیسر تھے اُن سے نری روایتی شاعری اور رومانی شاعری کی امید رکھنا مناسب نہیں۔ **انگریزی، ہندی، سنسکرت، اردو** کی واقفیت تو تھی ہی نیز تاریخ، تہذیب، سماجیات، سیاست، ثقافت وغیرہ پر گہری نگاہ رکھتے تھے۔ وہ ایک گہرا سنجیدہ، جمالیاتی شعور بھی رکھتے تھے اور اس شعور میں ہندوستانی جمالیات کا بڑا دخل ہے۔ **فراق** کی نفسیات کے یہی وہ عناصر ہیں جہاں سے عشق کی بے شمار گرہیں کھلتی ہیں اور حیات و کائنات پر پھیل جاتی ہیں۔ **فراق** نے کہا تھا:

اس جا تری نگاہ مجھے لے گئی جہاں
لیتی ہو جیسے سانس عناصر کی کائنات

فراق کو محض عشقیہ یا محض خطابیہ انداز سے الگ الگ خانوں میں بانٹ پانا ممکن نہیں۔ اگر وہ **مارکس، اکبر** وغیرہ پر نظمیں کہہ رہے ہیں تو نظم میں اس طرح کے مصرعے نکل رہے ہیں:

زمین چیخ اٹھی، آسمان کانپ اٹھا
فضا میں نعرے تھے یا زلزلوں کی آہٹ تھی
نئی زمین، نیا آسمان، نئی دنیا
نئی ہے محفلِ ساقی، نئے ہیں جام و سبو
(اکبر)

اوٹ میں چھپی ہوئی تہذیبوں
کا گھونگھٹ سرکایا کس نے
شرمیلی تقدیر کی دیوی
کا آنچل ڈھلکایا کس نے
(دھرتی کی کروٹ)

پیچھے چھٹی جارہی ہے منزلِ دید و دم
نغمۂ جنت میں بھی ہے سوزِ یادِ رفتگاں
زندگی کا زندگی ہونا قیامت ہے فراق
ان پہ دردِ بے نہایت یہ نشاطِ گراں
(آثــارِ انــقــلاب)
آرائشِ خیال تھا وہ خوابِ خوشگوار
اِک لفظ تھا اٹھے نہ معانی کا جس سے بار
(مارکس)

مثالیں اور بھی ہیں جن کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ **فراق** نے اس مزاج کی نظمیں کہیں ضرور اور ترقی پسند مارکسی فکر سے متاثر بھی تھے لیکن یہ سب اُن کے تخلیق و وجدان کا حصہ نہ بن سکے۔ ان نظموں میں اُن کی بھرپور تخلیقی شخصیت ابھر نہیں پائی جو آدھی رات اور جگنو میں ابھر گئی۔ اچھی شاعری ہر شاعر کے یہاں کم ہوتی ہے لیکن چند نظمیں **فراق** کی بہت اچھی ہیں لیکن انھیں غزلوں کے آگے ٹھیک سے پڑھا گیا نہ سمجھا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ جو شہرت گلِ نغمہ، کو ملی وہ دھرتی کی کروٹ، کو نہیں ملی جو خالصتاً نظموں کا مجموعہ ہے اور بہت عمدہ مجموعہ ہے جس میں **فراق** بار بار لکھتے ہیں:

میں نے ہمیشہ شاعری میں معمولی پن پر زور دیا ھے
اور یہ معمولی پن کیا ھے؟ شاعر کا زندگی سے اور
دوسرے لوگوں سے مظاہرِ فطرت سے فاصلہ کم
ہونا۔ گوتم بدھ معمولی پن میں اُلوھیت دیکھتے تھے۔

فراق کا شمار عمدہ تاثراتی نقادوں میں بھی کیا جاتا ہے۔ کچھ لوگوں کا تو یہاں تک خیال ہے کہ **اردو** ادب میں **حالی** کے بعد اپنے عہد میں **فراق** واحد بڑے شاعر ہیں جو باقاعدہ نقاد بھی ہیں۔ اندازے، اردو کی عشقیہ شاعری، حاشیے، جیسی تنقیدی کتابوں کے علاوہ اُن کے بکھرے ہوئے مضامین، تبصرے، مقدمے اور بعض خطوط میں بھی اُن کا تنقیدی شعور اور مزاج واضح طور پر دکھائی دیتا ہے۔ لیکن اس شعور اور مزاج کو لے کر بحثیں بھی ہیں۔ یہ بحثیں اس لیے بھی ہیں کہ تنقید کے

ارتقا نے تاثراتی نوعیت کی تنقید کو بہت زیادہ مقام و درجہ نہیں دیا ہے۔ رومانی یا تاثراتی تنقید کی ایک کمزوری کہی جاتی ہے کہ وہ اکثر جس فن پارے کو لے کر چلتی ہے اُس میں محدود و مقید ہو کر رہ جاتی ہے۔ باہر کی دنیا سے اپنا تعلق قائم نہیں کرتی۔ یہ الزام **فراق** پر بھی ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ **فراق** کی تاثراتی تنقید یا اُن کا مخصوص اسلوب ان تمام عیوب کی تائید کرتا ہے یا تردید۔

فراق تنقید کی طرف کیوں آئے اور انھوں نے قدیم شعرا کا ہی انتخاب کیوں کیا اس کی وضاحت وہ اپنے پیشِ لفظ میں ہی کر دیتے ہیں۔ وہ قدم قدم پر حیات و کائنات، تاریخِ انسانی اور آفاقی کلچر کی بات بھی کرتے ہیں اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ ان تاثرات کو دوسروں تک پہنچا دوں کہ ان تاثرات میں حیات کی حرارت و تازگی قائم رہے۔ اگر **فراق** محض تاثراتی نقاد ہیں تو اُن کے اِس تاثر کو ملاحظہ کیجیے:

> مجھے اردو شعراء کو اس طرح سمجھنے اور سمجھانے میں بڑا لطف آتا ھے جس طرح یوروپین نقاد یوروپین شعراء کو سمجھتے اور سمجھاتے ھیں۔

ان جملوں میں انگریزی تنقید یا مغربی تنقید کی صحت و وسعت کی طرف اشارے ملتے ہیں۔ **فراق** نام نہاد مرعوبیت یا پیچیدگی و ژولیدگی سے دور آسان اور دل کش اسلوبِ نقد میں اپنی بات کہتے ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ کیجیے۔ **مصحفی** کے بارے میں لکھتے ہیں:

> اگر میر کے یہاں آفتابِ نصف النھار کی پگھلا دینے والی آنچ ھے تو سودا کے یہاں اس کی عالمگیر روشنی ھے لیکن آفتاب ڈھل جانے پر سہ پھر کو گرمی اور روشنی میں جو اعتدال پیدا ھوجاتا ھے اور اس گرمی اور روشنی میں ایك نئے امتزاج سے جو معتدل کیفیت پیدا ھوتی ھے وہ مصحفی کے کلام کی خصوصیت ھے۔

حالی کے بارے میں لکھتے ہیں:

وهی احساسِ سنجیدگی اور چٹیلی نرم آهنگی، حلق میں کچھ درد پیدا کردینے والی کیفیت، دبی هوئی تلملاهٹ، طنز کی چاشنی، وه حالت جسے کهتے هیں جی مسوس مسوس کر ره جانا۔ کچھ نه جانے کیا چهن جانے، کٹ جانے کا احساس، ایك تاسف کا لهجه ان اشعار میں ملتا هے۔

اب دو ہم عصر شعرا کے بارے میں چند جملے ملاحظہ کیجیے:

جوش ملیح آبادی کی بیسوں بلکه پچاسوں ایسی نظمیں خیال میں گونجنے لگتی هیں جن میں رومانیت اپنی چهتّسوں سنگار کے ساتھ اپنی چهپ دکھاتی هوئی سامنے آتی هے۔

فیض کی نظم 'رقیب' کے بارے میں لکھتے ہیں:

اردو کی عشقیه شاعری میں اب تك اتنی پاکیزه، اِتنی چٹیلی اور اتنی دور رَس اور مفکرانه نظم وجود میں نهیں آئی۔ نظم نهیں هے بلکه جنت اور دوزخ کی وحدت کی آگ هے۔ شیکسپئر، گوئٹے، کالی داس، سعدی بهی اس سے زیاده رقیب سے کیا کهتے۔

فراق کے تنقیدی اسلوب کی یہ خرابی ہوسکتی ہے کہ کبھی کبھی ادبی بصیرت سے زیادہ قاری اُن کے تاثرات میں لطف لینے لگتا ہے لیکن **فراق** پر اعتراض کرتے وقت ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ **فراق**، **محمد حسین آزاد** کی طرح تاریخی شعور کے ساتھ ساتھ زبردست تخلیقی شعور بھی رکھتے تھے اور اُن اندرونی راز ہائے خفیہ پر بھی ان کی نظر رہتی تھی۔ جن سے عام طور پر کورا ناقد ناواقف ہی رہتا ہے۔ **فراق** کی تنقید پر

بات کرتے ہوئے یہ بھی یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ اُن کے زیادہ تر مضامین ۱۹۲۰ء کے آس پاس اور ۱۹۳۰ء تک **اردو** تنقید میں **آزاد**، **حالی**، **شبلی** کے بعد **مہدی افادی**، **عبدالرحمٰن بجنوری**، **نیاز فتح پوری** وغیرہ کی تاثراتی تنقید و جمالیاتی تنقید کا دور دورہ تھا۔ سماجی تحریکات اور مارکسی رجحانات کم از کم **اردو** میں ۱۹۴۰ء کے بعد عام ہوتے ہیں۔ ہر چند کہ **مجنوں** اور **فراق** ان رجحانات کا اثر تو قبول کرتے ہیں لیکن تنقید کے شعبہ میں **مجنوں** کے مقابلے **فراق** نے کم ہی اثر لیا لیکن اس کے باوجود وہ **اردو** کے پہلے نقاد ہیں جنھوں نے اپنی تنقید کو ازخود تاثراتی کہا ہے۔ وہ اپنے اس رجحان کو **اسپنگارن** کی خلاقانہ تنقید کا نام دیتے ہیں اور **اسپنگارن** بھی اسے *Creative Critisism* کہتا ہے لیکن **فراق** اپنی اس خلاقانہ وتاثراتی تنقید میں بھی زندگی کی حرارت وتازگی دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہیں سے وہ دوسرے قسم کے تاثراتی نقادوں سے الگ بھی ہوتے ہیں۔

فراق کا تنقیدی اسلوب صرف ایک دل کش اور دل نواز ہی نہیں بلکہ اس میں شائستگی، سنجیدگی اور تہذیب بھی ہے اور حیات افزا، اقدار کی تلاش بھی۔ اُن کی تنقید میں رچا ہوا تحریری نظام اور ایک مخصوص مشرقی کلچر کام کرتا دکھائی دیتا ہے۔ وہ تحقیق کی بازیافت کے حوالے سے ماضی کے اقدار اور مشرقی ثقافت کو بیدار کرنے اور اسے مغربی اقدار کے ہم پلہ رکھنے کا جذبہ رکھتے ہیں اسی لیے وہ بار بار حیات وکائنات کی بات دہراتے ہیں۔

آج **اردو** تنقید کی نئی زبان کا جو کینڈا بن رہا ہے اور اُس میں جتنی کثرت سے **انگریزی** الفاظ و اصطلاح کا استعمال شروع ہو چکا ہے اور بغیر ترجمہ کیے ہوئے براہِ راست محض ہمہ دانی اور **انگریزی** دانی کے بیجا اظہار ونمائش کے تحت انتہائی بھونڈے اور بے تکے پن کے ساتھ جس طرح **انگریزی** کے الفاظ استعمال کیے جا رہے ہیں اُس سے **اردو** زبان کی جو شکل بن رہی ہے وہ قارئین کو **اردو** تنقید سے بہت دور کر رہی ہے۔ **فراق** نے جابجا تنقیدی فرائض کے ضمن میں بار بار یہ بات کہی ہے کہ تنقید کا ایک بڑا کام یہ بھی ہے کہ وہ پڑھنے والوں کو اپنے ساتھ شریک کرے اور ان کے اندر ادبی ذوق پیدا کرے۔ تنقید کی یہ ایک اہم ذمہ داری ہے اور یہ ذمہ داری پڑھوالے جانے کے فن سے وابستہ ہے اس لیے کہ ادب کی بنیادی شرط قرأت کی ہے۔ غور وفکر کی منزل تو اس کے بعد آتی ہے۔

'اندازے' کے پیش لفظ میں **فراق** نے امریکی ادیب و مفکر **امرسن** کے جملے لکھے ہیں۔ وہ کہتا ہے:

......جب کوئی نئی کتاب مشہور ہوتی ہے تو اُس
وقت اپنے مطالعے کے لیے میں ایک پرانی کتاب
اٹھالیتا ہوں۔

فراق اس جملے کی بلاغت میں اُتر گئے اور **امرسن** کی راہ اپنائی۔ جب **قلم** اٹھایا تو اُس **وقت چکبست**، **اکبر**، **اقبال**، **پریم چند** دنیائے ادب پر چھائے ہوئے تھے۔ گئودان '، بانگِ درا '، ضربِ کلیم '، جیسی کتابیں بقائے دوام کی صف میں کھڑی تھیں۔ اس وقت **فراق** نے پُرانے شعرا **مصحفی**، **ذوق**، **حالی** وغیرہ کے دواوین کھنگالے اور نئے سرے سے روشناس کراتے ہوئے اُن کی قدر و قیمت کا تعین کیا۔ آج جب ساختیات، **مابعد جدیدیت** وغیرہ کا شور وغوغا ہے تو ایسی صورت میں **فراق** کی تنقید پڑھنا اور سمجھنا نہ صرف اس روایت کو دہراتا ہے بلکہ آج کی تنقید کے انتشاری ماحول میں **فراق** کے بہانے اسی اسلوبیاتی دبستان کو یاد کرنے کی فطری خواہش اور ضرورت ہے جس کے سرے **نیاز**، **شبلی** سے ہوتے ہوئے **آزاد** تک پہنچتے ہیں جس نے آبِ حیات '، جیسی زندہ جاوید کتاب کو جنم دیا جس پر آج بھی اربابِ نظر سر دُھنتے ہیں۔ **فراق** کی اندازے اور اردو کی عشقیہ شاعری '، ایسے ہی تنقیدی دبستان اور یادگار اسلوب کی توسیعی اور ارتقائی شکلیں ہیں جن کو آج نئے سرے سے سمجھنے اور سمجھانے کی ضرورت ہے۔

فراق کی شخصیت اور شاعری کی اور بھی جہتیں ہیں انھوں نے غیر معمولی منفرد انداز کی رباعیاں لکھیں۔ مقدمے، تبصرے، خطوط، بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ بکھرے ہوئے مضامین ہیں جنھیں یکجا کرنے کی ضرورت ہے۔ مارچ ۱۹۸۳ء میں جب **فراق** صاحب کا انتقال ہوا تو اُن کی شخصیت پر نہ جانے کتنی کتابیں لکھی گئیں کیوں کہ وہ نابغۂ روزگار تھے۔ نزاعی شخصیت کے مالک تھے بقول **شمیم حنفی**:

ہمارے ادبی معاشرہ میں منٹو کے بعد فراق کی
ہی شخصیت ہے جو کئی اعتبار سے ہنگامہ
خیز، متنازعہ فیہ رہی ہے اور اسی لیے اُن کی
موت بھی بڑے واقعہ کے طور پر لی گئی۔

ان کی عظمت وانفرادیت کا اعتراف کل بھی تھا اور آج بھی ہے۔

محمد حسین آزاد کی نظم میں
نوآبادیاتی بیگانگی کی صورت پذیری

الیاس کبیر

انجمن پنجاب کے کارپردازوں نے **ہندوستان** میں **'امن'** کا جو خواب دیکھا تھا اُس کی عملی تعبیر مقامی تخلیق کاروں نے بہ طریقِ احسن کر دکھائی۔ **نوآبادکاروں** کو **'امن'** کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ یہ وہ سوال ہے جو عام ہندوستانیوں کے دل و دماغ سے **نوآبادکار** **'مسخ'** کرنا چاہتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی کے بعد ضروری ہو گیا تھا کہ امن و آشتی کے گیت گائے جائیں تاکہ غلام **ہندوستان** دنیا کے نقشے پر ایک پُرامن خطہ ارضی کی صورت میں نمودار ہو۔ دیگر شعرا کی مانند **محمد حسین آزاد** نے بھی اس **'خود ساختہ'** امن کی بحالی کے لیے کوشاں رہے۔ اس صورتِ حال میں اُن کی کاوشیں نو بہ نو دکھائی دیتی ہیں۔ انھوں نے اس موضوع پر نہ صرف خود **نظمیں** لکھیں بلکہ دیگر مقامی شعرا کو بھی امن کا 'نیا تصور' دیا اور اُن کی تخلیقی وارفتگی کو سمت نما کیا۔ اس ضمن میں آزاد نے **نظمیں** تو لکھی ہی تھیں اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے **انجمن پنجاب** میں لکچرز کا بھی

اہتمام کیا اور جلد ہی **کرنل ہالرائیڈ** کا اعتماد حاصل کر کے مستقل لکچرر بھی تعینات ہو گئے۔ اب اُن کا واحد مقصد یہ تھا کہ **اردو** شاعری بالخصوص **اردو نظم** کی تطہیر کی جائے۔ اس تطہیر کی ضرورت اس لیے بھی تھی کہ زمانہ قیامت کی چال چل گیا تھا اور **ادو شاعری** میں ابھی تک زلفِ مشکیں، خالِ سیاہ، سروقد، لبِ لعلیں کا چلن باقی تھا۔ اس سلسلے میں **آزاد** مقامی تخلیق کاروں کی دل آزاری بھی نہیں کرنا چاہتے تھے اور اُن کی تخلیقات کی بے توقیری بھی اُن کے خیال میں نہیں تھی۔ وہ تو چاہتے تھے:

اے میرے اہلِ وطن ! اس سے یہ نہ سمجھنا کہ میں
تمہاری نظم کو سامانِ آرائش سے مفلس کھتا
ہوں۔ نہیں۔ اُس نے اپنے بزرگوں سے لمبے لمبے
خلعت اور بھاری بھاری زیورِ میراث پائے مگر
کیا کرے کہ خلعت پرانے ہوگئے اور زیور کو
وقت نے بے رواج کردیا۔ [۱]

چناں چہ ضرورت اس امر کی تھی کہ **اردو شاعری** کو فطرت کے قریب کیا جائے اور اس میں نئے خیالات اور مضامین کو جگہ دی جائے۔ صاف ظاہر ہے یہ خیالات 'مرکز' کی زبان سے ہی مل سکتے تھے۔ اس لیے اٹھارویں صدی سے **انگریزی نظموں** کے تراجم کا جو سلسلہ شروع ہوا تھا اس کی کوئی نہ کوئی صورت باقی رہنی چاہیے تھی تا کہ **انگریزی شاعری** میں فروزاں پائے جانے والے مضامین اور خیالات کو **اردو** میں بھی رواج دیا جائے۔ اس سارے عمل میں بیرونی آقاؤں کی 'رہنمائی' ضروری تھی کہ کس نوعیت کا متن تیار کیا جائے۔ یہ بات سامنے کی ہے کہ جو رہنمائی کرتا ہے اس میں اُس کی منشا بھی شامل ہوتی ہے اور یہ منشا من چاہے فیصلے بھی کراتی ہے۔ چناں چہ اس سلسلے میں کوشش کی جائے کہ شاعری میں رومان آمیز فضا تیار کی جائے اور اسی نوعیت کے مضامین کو تخلیقی انداز میں برتا جائے تا کہ استعمار زدہ مقامی لوگوں کے حقیقی مسائل پسِ پشت چلے جائیں اور اُن کی توجہ 'حال' سے کٹ جائے۔ اس ضمن میں **انجمن پنجاب** ہی ایک ایسا ادارہ تھا جو ان تمام مقاصد کی 'جمع آوری' کر سکتا تھا۔

انجمن پنجاب کے ابتدائی جلسوں میں دیگر اصحاب: مولوی **عزیز الدین**، **بابو چندر ناتھ**، پروفیسر **علم دار حسین**، **بابو شاما چرن** وغیرہ کی نسبت **محمد حسین آزاد** نمایاں ترین رہے۔ اس

صورتِ حال میں **محمد حسین آزاد** جیسے تخلیق کار نے **انجمن پنجاب** کے **نظمیہ مشاعروں** کو رواج دینے اور اسے شہرتِ عام دینے میں کلیدی کردار ادا کیا۔ انھوں نے اپنی شبانہ روز محنتِ شاقہ کی بدولت **انجمن** کو ایک قابلِ ذکر اور قابلِ قدر ادارہ بنا دیا جس سے خوش ہو کر **کرنل ہالرائیڈ** کی سفارش پر اسے لکچرر تعینات کر دیا گیا۔ لکچرر کی تعیناتی کے بعد **آزاد** کے مزاج میں نوآبادیاتی **مرعوبیت** میں مزید اضافہ ہو گیا۔ ۴ رمئی ۱۸۷۴ء میں **نیچرل شاعری** کے حوالے سے **آزاد** کی گفتگو اس بات کی غماز ہے کہ وہ **اردو شاعری** کو مبالغے اور شوکتِ الفاظ وغیرہ سے نکال کر اسے فطرت سے ہم آغوش کرنا چاہتے تھے۔ مثال کے طور پر وہ اس گفتگو میں یہ باور کرانا چاہتے تھے کہ 'نئے زمانے' کے رنگ روپ تبدیل ہو چکے ہیں اور 'مرکز' کی زبان سے بہت کچھ سیکھنے کی ضرورت ہے۔ جبھی تو وہ یہاں تک کہہ گئے:

> ہمیں چاہیے کہ اپنی ضرورت کے بموجب استعارہ اور تشبیہ اور اضافتوں کے اختصار فارسی سے لیں۔ سادگی اور اظہار اصلیت کو بھاشا سے سیکھیں، لیکن پھر بھی قناعت جائز نہیں کیوں کہ اب رنگ زمانے کا کچھ اور ہے۔ ذرا آنکھیں کھولیں گے تو دیکھیں گے فصاحت اور بلاغت کا عجائب خانہ کھلا ہے جس میں یورپ کی زبانیں اپنی اپنی تصانیف کے گلدستے، ہار، طرّے ہاتھوں میں لیے حاضر ہیں اور بے چاری نظم خالی ہاتھ الگ کھڑی منہ دیکھ رہی ہے، لیکن اب وہ بھی منتظر کھڑی ہے کہ کوئی صاحبِ ہمت ہو جو میرا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھائے۔[۲]

آزاد کی درجِ بالا گفتگو سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ دیسی زبانوں سے کسی حد تک بیگانگی اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ بالخصوص موضوعات اور فکر کے حوالے سے! مزید یہ کہ اُن کا نظم کو 'بے چاری' قرار دینا اور اُسے 'خالی ہاتھ' دکھانا اُس نوآبادیاتی جبر کی نشان دہی کرتا ہے جو اُن کے دل و دماغ

میں رچ بس گیا تھا۔ جب کہ یورپی زبانوں کے لیے اُن کے طرزِ بیان میں ایک مخصوص شائستگی در آتی ہے۔ اس اقتباس میں وہ نظم کی بنت کاری کے لیے ترغیب دیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

اسی گفتگو کا درجِ ذیل اقتباس بہت سے سوالوں کو جنم دیتا ہے:

> اب رنگ زمانے کا کچھ اور ہے۔ ذرا آنکھیں کھولیں گے تو دیکھیں گے کہ فصاحت و بلاغت کا عجائب خانہ کھلا ہے، جس میں یورپ کی زبانیں اپنی تصانیف کے گلدستے، ہار، طرے ہاتھوں میں لیے حاضر ہیں اور ہماری نظم خالی ہاتھ الگ کھڑی منہ دیکھ رہی ہے لیکن اب وہ بھی منتظر ہے کہ کوئی صاحبِ ہمت ہو جو میرا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھائے... تمہارے بزرگ اور تم ہمیشہ نئے مضامین اور نئے انداز کے موجد رہے مگر نئے انداز کے خلعت و زیور جو آج کے مناسب حال ہیں وہ انگریزی صندوقوں میں بند ہیں کہ ہمارے پہلو میں دھرے ہیں اور ہمیں خبر نہیں۔ ہاں صندوقوں کی کنجی ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہے۔[۳]

آزاد نے جس طرح **تمثیلی نثر** لکھی ہے اس کا **تاریخِ اردو ادب** میں کوئی ثانی اور جواب نہیں۔ ایسی نثر صرف **آزاد** ہی لکھ سکتے تھے۔ اُن کا یہ کہنا کہ نئے موضوعات اور خیالات **انگریزی صندوقوں** میں موجود ہیں؛ دراصل اُن پر مرعوبیت طاری ہوتی نظر آتی ہے۔ گویا **انگریزی صندوقوں** میں 'مقفل' خلعت وزیور غلام ہندوستان کے تخلیق کاروں کے لیے مناسبِ حال بھی ہیں اور یک سر نئے انداز کے حامل بھی! یہاں ایک بات قابلِ غور یہ بھی ہے کہ آزاد مقامی تخلیق کاروں کو یہ ترغیب آمیز تاکید بھی کر رہے ہیں کہ **کلاسیکی اردو شاعری** میں مستعمل لفظیات، تراکیب اور معنیاتی نظام

بوسیدہ ہو چکا ہے۔اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ نئی صبح کو خوش آمدید کہا جائے۔اس گفتگو کے ذریعے وہ ایک ایسا کلامیہ تشکیل دے رہے تھے جو نوآبادیاتی جبر کے تحت معرضِ وجود میں آیا تھا۔اس زائیدہ تصور کو ذہن میں رکھتے ہوئے یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ مقامی متن سے کسی حد تک بے اعتنائی اس **نوآبادیاتی بیگانگی** کی دین ہے جو استعمار زدہ معاشرے میں بہر صورت متنوع انداز میں دکھائی دیتی ہے۔

آزاد کا **انگریزی ادب** کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دراصل **انگریزی اقتدار** کی سیاسی بالادستی اور اس کی ظاہری چمک دمک کے سامنے نفسیاتی مرعوبیت ہو سکتی ہے۔اسی نفسیاتی مرعوبیت کے زیرِ اثر ہی وہ ایک طرف شاعری کو شاعر کے جذبات کا بے ساختہ اظہار کہتے ہیں اور دوسری طرف شعری مضامین کے لیے **انگریزی ادب** کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔اس تضاد کا مطلب یہ ہے کہ وہ جن مغربی شعری تصورات سے استفادہ کرتے ہیں انھیں اچھی طرح سمجھنے سے قاصر ہیں یا اُن کے نزدیک شاعری **منظوم خیالات** کا نام ہے۔دراصل **آزاد** کے یہ خیالات اس عہد کے دانشوروں کی ذہنی اور نفسیاتی کش مکش کا واضح اشاریہ ہیں۔[۴]

محمد حسین آزاد کی ابتدائی ذہنی تربیت اگرچہ دِلّی میں ہوئی۔انھیں دلّی سے بے پناہ عشق بھی تھا اور وہ **دلّی** کی تباہی پر اکثر غم زدہ بھی رہتے تھے۔اس کے ساتھ ہی وہ ماضی کے دریچوں میں بھی جھانکتے تھے۔ماضی پرستی اُن کے مزاج میں بھی شامل تھی اور تحریروں میں بھی جھلکتی تھی۔اس سب کچھ کے باوجود انھیں **'علومِ مفیدہ'** نے مرعوبیت آمیز متاثر کیا۔چناں چہ وہ اکثر سوچتے تھے کہ **اردو شاعری** جو صرف محبوب کے لب و رخسار اور ہجر و وصال تک ہی محدود ہے؛ اسے تطہیر کی ضرورت ہے۔

تطہیر کا یہی تصور اُنھیں **انجمن پنجاب** کی 'راہداریوں' میں واضح نظر آیا۔ذیل کے اقتباس میں یہ کیفیت ملاحظہ کی جاسکتی ہے:

> ابتدا میں شعر گوئی حکما اور علما متبحر کے
> کمالات میں شمار ھوتی تھی اور ان تصانیف میں
> اور حال کی تصانیف میں فرق بھی زمین و آسمان
> کا ھے۔ البتہ فصاحت اور بلاغت اب زیادہ ھے،
> مگر خیالات اب اکثر خراب ھوگئے ھیں۔ سبب اس

> کا سلاطین و حکامِ عصر کی قباحت ہے۔ انھوں نے جن جن چیزوں کی قدر دانی کی لوگ اس میں ترقی کرتے گئے۔۔۔ امید ہے کہ جہاں اور محاسن و قبائح کی ترویج و اصلاح پر نظر ہوگی، فنِ شعر کی اس قباحت پر بھی نظر رہے گی۔[۵]

آزاد کا یہ کہنا کہ ماضی اور حال کی تصانیف میں زمین و آسمان کا فرق ہے؛ دراصل نوآبادیاتی جبر کے تحت تشکیل دی گئی مرعوبیت کی دین ہے جس کے تحت مقامی تخلیق کار کے قلب و نظر میں مقامی متن کی قدر و قیمت 'حقیر' ہوکر رہ گئی۔ اس نوآبادیاتی صورتِ حال میں بیرونی آقاؤں نے مقامی باشندے کو اپنے ہی متن سے نہ صرف بیگانہ کیا بلکہ اس متن کو تحقیری نظر سے بھی دیکھا۔ مقامی متن سے بیگانگی اُس نوآبادیاتی سوچ کو پروان چڑھاتی ہے جو مقامی باشندے کے لیے یک سرنئی اور مرعوب کن ہے۔ یہ مرعوبیت تہذیبی سطح پر بھی ہے اور علمی و تمدنی سطوح پر بھی نظر آتی ہے۔ **تبسم کاشمیری** نے اس حوالے سے بڑی خیال افروز بات کی ہے:

> کلونیل دانش کا بڑا مقصد مقامی باشندوں کو اپنے تہذیبی، علمی، تمدنی اور سائنسی مظاہر سے مرعوب کرکے یہ یقین دلانا ہے کہ ان کا تعلق ایک مجہول قسم کی تہذیب سے ہے اور ان کی تہذیب کے تخلیقی، فنی اور علمی منابع خشک ہوچکے ہیں۔ یہ کلونیل ازم ہی ہے جو انسان کی ذہنی ہیئت تبدیل کرتا ہے اور اس تبدیلی کے بعد کلونیل انسان کو اپنی تہذیب اور تمدن پست نظر آنے لگتے ہیں۔[۶]

تبسم کاشمیری کی درجِ بالا رائے اس لیے بھی اہمیت کی حامل ہے کہ انھوں نے نوآبادیاتی دانش کی قلعی کھول دی کہ اس بیرونی دانش کا سب سے بڑا مقصد مقامی علم و دانش اور تہذیب کو تحقیر آمیز انداز سے دیکھنا اسے جہالت سے مملو قرار دینا تھا۔

آزاد کا نوآبادیاتی صورتِ حال کے پیشِ نظر یہ کہنا کہ 'فصاحت و بلاغت اب زیادہ ھے' ایک مقامی باشندے کی اُس مرعوبیت کی غماز ہے جو کسی بھی زیرِ تسلط خطے پر نارواطاری کی جاتی ہے۔ **آزاد** ایک قدم مزید آگے بڑھتے ہوئے جب یہ کہتے ہیں کہ بدیسی زبانوں کو 'مرکز' کی زبان سے 'استفادہ' کرنے کی ضرورت ہے۔اس صورتِ حال کو **انور سدید** نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> آزاد اردو زبان کے گرد کوئی جامد حصار باندھنے کے حق میں نہیں تھے بلکہ اس کی ترقی اور فروغ کے لیے بدیسی زبانوں بالخصوص انگریزی سے استفادہ کے قائل تھے اور مطلب و مضامین کو صرف نثر میں بیان کرنے کے بجائے صنفِ نظم میں بھی ترویج دینا چاھتے تھے۔ آزاد کا یہ اقدام اس لیے بھی خیال انگیز ھے کہ انگریزی علوم سے استفادہ کا رجحان انیسویں صدی کے اوائل میں ھی فروغ پانے لگا تھا۔[۷]

'مرکز' کی زبان کے استفادے کی یہ صورت اُس وقت پیدا ہوئی جب مقامی متن کو تحقیر کی نظر سے دیکھا گیا۔ان حالات میں **آزاد** مقامی تخلیق کاروں کو **انگریزی علوم** سے مستفیض ہونے کی ترغیب دے رہے ہیں۔ مذکورہ بالا اقتباس میں **انور سدید** نے اسی جانب اشارہ کیا ہے اور ہوسکتا ہے وہ بین السطور یہی کہنا چاہ رہے ہوں کہ مقامی تخلیق کاروں کا تخلیقی وفور مدھم ہو چکا ہے اور اُن کے تخلیقی سوتے خشک ہو چکے ہیں۔اس صورتِ حال کے پس منظر میں ہمیں دیکھنا ہوگا کہ انیسویں صدی میں جب **انگریزی نظموں** کے تراجم پورے طمطراق سے ہو رہے تھے تو اس کے براہِ راست اثرات **جدید اردو نظم** پر بھی مرتسم ہوئے۔

جیسا کہ گزشتہ صفحات میں یہ کہا گیا کہ انجمنِ پنجاب میں **آزاد** کی حیثیت ایک روحِ رواں کی تھی۔ یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ انجمنِ پنجاب کے مشاعروں کا انعقاد اور موضوعات کے چناؤ میں **آزاد**، **کرنل ہالرائیڈ** کی معاونت کرتے ہوں گے۔ان مشاعروں کے

موضوعات کا غالب حصہ حبِ وطن پر مشتمل ہوتا تھا۔ **آزاد** کی **نظموں** کے موضوعات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ **نوآبادکاروں** کی جانب سے مقامی تخلیق کاروں کی کس نوعیت کی ذہن سازی کی جا رہی تھی: مثنوی موسوم بہ شبِ قدر، مثنوی موسوم بہ صبحِ امید، مثنوی **حُبِ وطن**، مثنوی **خوابِ امن، خسروِ امن کا دربار، علم امن کا شکریہ ادا کرتا ھے، زراعت شکریہ ادا کرتی ھے، تجارت شکریہ ادا کرتی ھے، صنعت و دستکاری، دولت شکریہ ادا کرتی ھے، فتنہ انگیزی غدرو آشوب کی**، مثنوی **زمستاں** اوراس قبیل کی **نظموں** کا مزاج بتاتا ہے کہ انجمن پنجاب کے بنیادگزاروں کے نزدیک یہی موضوعات قابلِ قبول ہیں۔

انجمن پنجاب کے چوتھے مشاعرے کا موضوع ہی **'حبِ وطن'** تھا جو یکم ستمبر ۱۸۷۴ء کو منعقد ہوا۔ یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ وطن سے محبت کی نئی تشکیل نئے حکمرانوں کے ایما پر کی جا رہی تھی جس کا واحد مقصد مقامی باشندوں کے دل میں نئے حکمرانوں کے لیے ہمدردی حاصل کرنا تھی۔ اس تناظر میں دیکھیں تو **آزاد** کی نظم **'حبِ وطن'** اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

آزاد اپنی نظم **'حبِ وطن'** میں مغل فرماں روا **فرخ سیر** (۱۸۶۵-۱۷۱۹ء) کامیاب علاج کرنے والے طبیب **ولیم ہملٹن** کو حب الوطنی کی ایک بہترین سند عطا کرتے ہیں۔ کیوں کہ **فرخ سیر** کی صحت یابی کے لیے **ھندوستان** بھر سے متعدد اطبا نے سرتوڑ کوشش کی لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکے۔ اسی دوران **ولیم ہملٹن** کا علاج کارگر ہوا، اور **فرخ سیر** اُس سے اتنا خوش ہوا کہ وہ اسے منہ مانگا انعام دینے کے لیے تیار ہو گیا لیکن **برطانوی** طبیب نے بھانپ لیا کہ یہی وقت ہے کہ جب **فرخ سیر** سے کچھ بھی لیا جا سکتا ہے تو اُس نے کچھ قطعہ ارضی مانگی تاکہ وہاں پر **برطانوی جہاز** آئیں تو اُن سے کوئی محصول نہ لیا جائے۔ **فرخ سیر** اپنی صحت یابی سے اتنے خوش ہوئے کہ اُسے نہ صرف زمین دے دی بلکہ تمام تر محصولات سے بھی مستثنیٰ کر دیا۔

ولیم کی یہ سوچ اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ اپنے وطن سے محبت کے لیے موجزن تھی۔ نظم کے اس حصے میں **آزاد** کی مرعوبیت ملاحظہ کی جا سکتی ہے:

پہلا علاج اگرچہ بہت کارگر پڑا
یہ نسخہ لیکن اُس سے سوا پُر اثر پڑا

اُس کی بھی یعنی کلفتِ غم دور ہوگئی
اور تھی جو کچھ کہ بات وہ منظور ہوگئی
ہر چند اُسے نہ فائدہ سیم و زر ہوا
پر نفع بہرِ اہلِ وطن کس قدر ہوا
دامن میں اک عطائے خداداد پڑ گئی
اور سلطنت کی ہند میں بنیاد پڑ گئی
نوبت بجا کرے گی سدا صبح و شام کی
آواز دیں گے طبل مگر اُس کے نام کی[۸]

ولیم ہملٹن چاہتا تو یہ سب کچھ اپنے ذاتی مفادات کے لیے کرسکتا تھا لیکن اُس کے پیشِ نظر اُس کا وطن تھا جس نے آگے چل کر ہندوستان پر قابض ہوکر وہاں کی معیشت، زبان، سماج اور ادب پر اثر انداز ہونا تھا۔ **آزاد** کا ہندوستان میں برطانوی نوآبادیات کو **'عطائے خدا داد'** قرار دینا دراصل رفتہ رفتہ نوآبادیاتی جبر کا وقوع پذیر ہونا ہے۔ علومِ مفیدہ کی ترویج و اشاعت کا جو خواب **نوآبادکاروں** نے دیکھا تھا اُس کی تعبیر یہاں کے مقامی تخلیق کاروں نے بہ طریقِ احسن دکھائی۔

اسی **نظم** کے ذیلی حصے میں **آزاد** کا لب و لہجہ قاری کو حیرت میں مبتلا کر دیتا ہے کہ مقامی دانش **حب وطن** کا درآمد کردہ تصور دینا چاہتی تھی اور اس میں اُنھیں خاطر خواہ کامیابی بھی حاصل ہوئی:

سب اپنے حاکموں کے لیے جاں نثار ہوں
اور گردن حریف پر خنجر کی دھار ہوں
علم و ہنر سے خلق کو رونق دیا کریں
اور انجمن میں بیٹھ کے جلسے کیا کریں
لبریز جوشِ حب وطن سب کے جام ہوں
سرشارِ ذوق و شوق دلِ خاص و عام ہوں[۹]

نظم کے اس حصے میں **آزاد** پر **نوآبادیاتی جبر** اس طور حاوی نظر آتا ہے کہ وہ 'حاکموں' کے لیے جاں نثاری کی ترغیب دے کر دشمنوں (جو مجاہدینِ آزادی تھے) کی گردن زدنی پر اکسار ہے

ہیں۔اس کے ساتھ وہ **انجمن** کے **نظمیہ مشاعروں** میں شرکت کی دعوت بھی دے رہے ہیں۔ **’حبِ وطن‘** کی یہ تصویر **آزاد** کے ہاں اس لیے بھی زیادہ نمایاں نظر آتی ہے کہ انھوں نے اس کی بہت بھاری قیمت چکائی تھی۔انھوں نے اپنے والد کا نوآبادیاتی قتل دیکھا تھا جس کے نفسیاتی اثرات اُن کے دل ودماغ پر عمر بھر رہے۔**آزاد** کی دیوانگی کے دیگر اسباب میں سے ایک سبب یہ بھی تھا۔ یہ بہت کٹھن اور تکلیف دہ بات تھی کہ **آزاد** نے اپنی عزیز ترین ہستی کے قتل کو کیسے فراموش کیا ہوگا؟ بعض اوقات **آزاد** کے مزاج میں پائی جانے والی ایک ایسی بیگانگی نے جنم لیا جو **نوآبادکاروں** کی عطا کردہ تھی کہ وہ اُس سفاکیت سے یک سر بیگانہ ہوگئے جو اُس کی زندگی کی سب سے بڑی اور اندوہناک تھی۔

کوئی بھی تخلیق کار اپنے سماج سے یک سر بیگانہ نہیں ہوتا بلکہ وہ اس سے رس کشید کرتا ہے اور پھر اسے اپنی تخلیق کا حصہ بناتا ہے۔**آزاد** کا دور **نوآبادیاتی جبر** کا انتہائی سفاک ترین دور تھا۔نئے حاکموں نے مقامی باشندوں پر استبدادیت کے ایسے پہاڑ توڑے کہ وہ اپنے آپ سے بھی بیگانہ ہوگئے اور انھیں بادلِ نخواستہ مزاحمت کے بجائے مفاہمت کا راستہ اختیار کرنا پڑا۔ کچھ یہی صورتِ حال **آزاد** کے ہاں بھی دکھائی دیتی ہے۔ہمیں **آزاد** کی **نظم** کا مطالعہ کرتے ہوئے اُس نوآبادیاتی جبر کو ضرور پیشِ نظر رکھنا چاہیے جس کے تحت اُن کا تخلیقِ شعر کا فن چند مخصوص موضوعات تک محدود ہو کر رہ گیا اور چند طے شدہ سانچوں میں ہی ڈھل گیا۔مثال کے طور پر **آزاد** کی مثنوی ہیئت میں لکھی گئی نظم ’شبِ قدر‘ کے چند شعر ملاحظہ کیجیے:

دریا میں چل رہا کہیں اس دم جہاز ہے
اہلِ جہاز جن کا خدا کارساز ہے
بیٹھے اُسی کی آس پہ ہیں دل دیے ہوئے
کچھ حسرتیں ہیں دل میں کچھ ارماں لیے ہوئے
بادِ مراد دیتی ہوائے مراد ہے
پروں کو بھولتی نہیں طوفاں کی یاد ہے
آنکھیں سبھوں کی لگ رہی ہیں بادبان پر
اور جاتی ہے دعا کی صدا آسمان پر[۱۰]

مذکورہ بالا **نظم** کے مندرجہ اشعار میں ’جہاز‘، ’اہلِ جہاز‘، ’بیٹھے اُسی کی آس میں‘، ’حسرتیں‘، ’بادبان‘

اور 'آنکھیں سبھوں کی لگ رہی ہیں' جیسے الفاظ اور تراکیب پر غور کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ ایک مقامی باشندے نے 'اہلِ جہاز' سے کچھ توقعات اور حسرتیں استوار کر رکھی ہیں جن کی تکمیل اُسی کی بدولت ہے۔

اس میں کوئی دوسری رائے نہیں کہ **نوآبادیاتی طاقت** مقامی دانش سے اپنے من چاہے متون لکھواتی ہے۔ بالخصوص نوآبادکاروں کے لیے تو اور زیادہ ضروری ہوگیا تھا کہ وہ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی کے بعد پیدا ہونے والی صورتِ حال اور تشویش کو تبدیل کریں۔ چناں چہ اس طرح کی **نظمیں** منظرِ عام پر آئیں جن میں اس آشوب کو فتنہ انگیزی قرار دیا گیا۔ خصوصی طور پر **آزاد** کی **نظم** **'فتنہ انگیزی غدر و آشوب کی'**، قابلِ غور ہے کہ ایک مقامی باشندہ کس طور اپنے اور اپنے اہلِ وطن پر ہونے والی یلغار اور قتلِ عام کو فراموش کرسکتا ہے۔ **نظم** کا تمثیلی انداز اسے زیادہ بامعنی بناتا ہے:

تھی پری زمزمۂ شکر سے دم ساز ابھی
کہ عیاں جانبِ صحرا سے اک آواز ہوئی
وہ صدا سنتے ہی فق ہوگیا دربار کا رنگ
اور ہوا ہوگیا یکسر گل و گلزار کا رنگ
اہلِ دربار کہ تھے بزم جمائے بیٹھے
غم و افکار سے ہاتھ اپنے اٹھائے بیٹھے
مضطرب ہوکے ہر اک جانبِ آواز چلا
مرغِ دل میرا بھی کھولے پر پرواز چلا[۱۱]

نظم کا یہ تمثیلی انداز متاثر اور مسحور کن تو ہے لیکن اس کے متن میں موجود نوآبادیاتی جبر واضح دیکھا جاسکتا ہے جس میں **آزاد** نے تمثیل کے پردے میں بہت سی اہم باتیں کہی ہیں۔ **نظم** میں ایک دلاور مرد (جسے **خسروِ آرام** کا نام دیا گیا ہے) کو پیش کیا گیا ہے جو ایک ایسے انبوہ سے مخاطب ہے جو بھرا ہوا ہے۔ یہ انبوہ مقامی باشندے ہیں جو **نوآبادیاتی جبر** کے خلاف صدائے احتجاج بلند کررہے ہیں لیکن **خسروِ آرام** اُنھیں یہ باور کراتا ہے کہ تم ہر وقت عیش و طرب میں ڈوبے اور خوابِ غفلت میں پاؤں پسارے رہتے ہو جس کی وجہ سے تم جوانی میں بھی پیر (بوڑھے) بن بیٹھے ہو۔ تم اب بھی اس تنزلی اور مایوسی کی کیفیات سے باہر نکل سکتے ہو۔ میں تم سب کو اس ذلت سے چھٹکارا دے سکتا ہوں۔ وہ وقت

ضرور واپس آئے گا جب تم خوشیوں کے گیت گاؤ گے اور ہر طرف امن وآشتی کا دور دورہ ہوگا۔ جب تمام لوگ (مقامی باشندے) سب کچھ کرنے کو تیار ہو گئے تو یہاں پر شاعر کی آنکھ کھل جاتی ہے:

یہ بلا شورِ قیامت جو نمودار ہوا
دفعتاً چونک کے میں خواب سے بیدار ہوا
کھل گئی آنکھ تو تھی شام سیہ فام وہی
وہی آزاد تھا اور کرسیٔ آرام وہی[۱۲]

اس نظم میں جو منظر نامہ دکھایا گیا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ مقامی باشندوں میں کچھ کرنے کا جوش جذبہ تو موجود ہے لیکن اس کا صرف خواب دیکھا جا سکتا ہے۔

آزاد کی یہ نظم پڑھ کر اُس کا تمثیلی مضمون 'محنت پسند خرد مند' ذہن میں گردش کرتا ہے۔ کیوں کہ مذکورہ مضمون میں بھی **خسروِ آرام** کو تخلیق کیا گیا ہے اور اس کے خیالات بھی قریب قریب ایسے ہیں۔ بعض جگہ پر تو نظم کی نثری صورت کا گمان ہوتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ **نیچرل شاعری** کی تحریک کو بہت مقبولیت بھی ملی اور اس کی 'چکا چوند' ہندوستان بھر میں دکھائی دی لیکن اس کے ساتھ ہی اسے کچھ حلقوں کی جانب سے شدید مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ اس دور کے اخبار 'پنجابی' اور 'سررشتۂ تعلیم اودھ' میں **آزاد** کے انجمن پنجاب میں دیے گئے لکچر اور نظمیہ مشاعروں کے خلاف مضامین لکھے گئے۔ بات یہیں تک محدود نہیں تھی بلکہ قدیم اردو ادب سے متعلق **آزاد** کے تصورات اور انگریزی ادب سے غیر مشروط استفادہ کے مشورے کا مذاق بھی اڑایا گیا۔ ان مخالفتوں کا محرک اپنی شاعری سے جذباتی وابستگی تھا نہ کہ ادبی اور فنّی۔ یہ صورتِ حال نوآبادکاروں کی جانب سے روا رکھے گئے اُس ظلمِ عظیم (۱۸۵۷ء) کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی جس نے ہندوستان بھر میں غم و غصے کو رواج دیا۔ اسی دوران نوآبادکاروں کی قربت اور خوشنودی حاصل کرنے والے بعض صاحبان کے لیے بھی نفرت کی ایک لہر دکھائی دی۔ مثال کے طور پر **سرسید احمد خان** اور **محمد حسین آزاد** وغیرہ۔ لیکن اس کے باوجود ان حالات میں **آزاد** کو ایسے قدرداں بھی ملے جنھوں نے ان کی ہمت افزائی کی۔ **سرسید** نے **آزاد** کو اپنے ایک خط میں لکھا:

میری نہایت قدیم تمنا اس مجلس مشاعرے سے

> برآئی ھے۔ میں مدت سے چاھتا تھاکه نیچر کے حالات کے بیان پر متوجه ھوں۔ آپ کی مثنوی "خوابِ امن" پھنچی، بھت دل خوش ھوا۔ درحقیقت شاعری اور سخن وری کی داد دی ھے۔ اب بھی اس میں خیالی باتیں بھت ھیں۔ اپنے کلام کو اور زیادہ نیچرکی طرف مائل کرو۔ جس قدر کلام نیچر کی طرف مائل ھوگا اتنا ھی مزا دے گا۔ اب لوگوں کے کانوں سے مت ڈرو۔ ضرور ھے کہ انگریزی شاعروں کے خیال لے کر اردو زبان میں ادا کیے جائیں۔[۱۳]

سرسید *اس اقتباس میں* **انگریزی شاعری** *سے بے حد مرعوب اور متاثر نظر آتے ہیں اور مقامی شاعری کو نیچر کے مزید قریب کرنے کا مشورہ دے رہے ہیں تا کہ خیالی باتوں کا رواج ختم ہو اور نئے خیالات* **انگریزی شاعری** *سے استفادے کی صورت میں ہی آ سکتے ہیں۔* ***سرسید*** ***آزاد*** *کو جب یہ کہتے ہیں کہ* 'اب لوگوں کے کانوں سے مت ڈرو' *تو دراصل وہ* **نوآبادیاتی جبر** *کے تحت تشکیل دی گئی مرعوبیت کا شکار نظر آتے ہیں۔*

آزاد *نے* انجمن پنجاب *کے* **نظمیه مشاعروں** *کو کامیابی سے ہم کنار کرنے کے لیے بہت تگ و دو کی۔ یہاں پر* ***تبسم کاشمیری*** *نے چند سوال قایم کیے ہیں:*

الف۔ کیا انجمن کے مشاعروں سے آزاد کی تخلیقی دنیا میں حقیقتاً کوئی تبدیلی پیدا ھوئی؟

ب۔ مشاعروں کے اثرات سے انھوں نے جو شاعری لکھی کیا اُس کی کوئی تخلیقی سطح بنتی ھے؟کیا آزاد کوئی بڑا شعری نقش بنانے میں کامیاب ھوئے؟

ج۔ کیا ان کا لکچر اور مشاعروں میں شرکت ان کے

اندر سے برآمد ہونے والی کوئی چیز تھی یا یہ ان کے منصبی فرائض کا نتیجہ تھا؟

د۔ کیا ان کی شاعری محض فنکشنل (*Functional*) قسم کی چیز تھی؟

ہ۔ کیا انجمن کی شعری روایت ان کے اندر برقرار رہ سکی؟ [۱۴]

حواشی

۱۔ نظم آزاد — **محمد حسین آزاد**، نول کشور گیس پرنٹنگ ورکس (لاہور) ۱۹۱۰ء، ص:۱۵، ۱۶

۲۔ *ایضاً*، ص:۱۵

۳۔ مقالاتِ آزاد — **محمد حسین آزاد**/ مرتبہ: **آغا محمد باقر**، ص:۴۵۰

۴۔ جدید اردو نظم: نظریہ و عمل — **عقیل احمد صدیقی** (۱۹۷۰-۱۹۳۶ء) بیکن بکس (ملتان) ۲۰۱۴ء، ص:۱۶

۵۔ نظم آزاد — **محمد حسین آزاد**، ص:۴۰، ۴۱

۶۔ 'انجمن پنجاب اور جدیدیت' — ڈاکٹر **تبسم کاشمیری**، مشمولہ: آزاد صدی مقالات / مرتبین: ڈاکٹر **تحسین فراقی**، ڈاکٹر **ناصر عباس نیر**، شعبۂ اردو، اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی (لاہور) ۲۰۱۰ء، ص:۹۰، ۹۱

۷۔ اردو ادب کی تحریکیں — **ڈاکٹر انور سدید**، انجمن ترقی اردو (کراچی) ۱۹۹۹ء، ص:۳۶۲

۸۔ نظم آزاد — **محمد حسین آزاد**، ص:۴۲

۹۔ *ایضاً*، ص:۴۳

۱۰۔ *ایضاً*، ص:۴۵

۱۱۔ *ایضاً*، ص:۴۹

۱۲۔ *ایضاً*، ص:۵۱

۱۳۔ محمد حسین آزاد: حیات و تصانیف [جلد اول] — **ڈاکٹر اسلم فرّخی**، انجمن ترقی اردو (کراچی) ۱۹۵۵ء، ص:۲۸۰

۱۴۔ 'انجمن پنجاب اور جدیدیت' — ڈاکٹر **تبسم کاشمیری**، محولہ بالا، ص:۹۰

قصۂ دیر و حرم

سید وصی احمد بلگرامی

سید وصی احمد بلگرامی ۱۶/دسمبر ۱۸۸۹ء کو آرہ (بہار) میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم وہیں حاصل کی۔ ۱۹۰۷ء میں کلکتہ یونیورسٹی سے میٹرک کیا۔ انٹرتک تعلیم مظفرپور میں اور بی اے کا امتحان پٹنہ کالج، پٹنہ سے دیا۔(۱۹۱۱ء)

۱۹۱۸ء میں سرکاری ملازمت اختیار کی۔ بہار کے مختلف مقامات (بکسر، پورنیہ، مونگیر، دربھنگہ، چھپرہ اور پٹنہ وغیرہ) پر مختلف حیثیتوں سے (ڈپٹی کلکٹر، ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ، اسسٹنٹ رجسٹرار کوآپریٹو، انڈر سیکرٹری حکومتِ بہار)

کام کیا۔ مئی ۱۹۴۷ء میں ملازمت سے ریٹائر ہوئے۔ ۱۴/ نومبر کو کراچی میں انتقال کیا۔ ملازمت سے سبکدوشی کے بعد تقریباً تیس برس کا عرصہ انھوں نے لکھنے پڑھنے میں گزارا۔ بلگرامی صاحب کا شمار بیسویں صدی کے صاحبِ طرز نثر نگاروں میں ہوتا ہے۔ انھوں نے 'نگار' اور دیگر رسائل میں ایک بڑی تعداد میں مضامین کا ذخیرہ چھوڑا ہے۔ ان کی مشہورِ زمانہ کتاب 'ملکِ خطا کے شہزادے' کے علاوہ اور بھی ہیں۔

بلگرامی صاحب کا مطالعہ خاصا وسیع تھا اور **اردو فارسی ادب** کے ساتھ ساتھ **تاریخِ اسلام، تاریخِ ہند، ہندوستانی وبابلی اساطیر، اسلام** اور دیگر مذاہبِ عالم اُن کے پسندیدہ موضوعات تھے۔ انھوں نے **محمد حسین آزاد** کی نثری روایت کو تشبیہ و استعارہ اور کنایہ کی مدد سے خاصا آگے بڑھایا۔

ہم **بلگرامی صاحب** کے 'علی گڑھ میگزین' کے **تعطیلات نمبر** (۱۹۲۴ء) میں شائع ہوئے مضمون بہ عنوان **'قصۂ دیر وحرم'** کو اپنے قارئین کے اصرار پر رسالہ 'جامعہ' میں شائع کررہے ہیں۔ اس نوع کی تحریروں کے سلسلے کا آئندہ اشاعتوں میں بھی اہتمام کیا جائے گا۔ ہم امید کرتے ہیں کہ قارئین اسے بہ نظرِ استحسان دیکھیں گے۔

(ادارہ)

(۱)

ایک مسلمان نے کسی **دہریے** سے پوچھا: "تو **خدا** کو کیوں نہیں مانتا "تو **دہریے** نے جواب دیا: "تمھارا **خدا** ماننے کے قابل ہو تب کوئی مانے یا یوں ہی مان لے! تم جب چھیڑتے ہو تو سنو۔"

زہرابائی پیدا ہوئی اور بڑھی تو اُس کی آنکھوں کو دیکھ کر شرابی ہوشیار اور ہوشیار ہو گئے۔ مگر اُسی محلے میں **شریفن** پیدا ہوئی تو دونوں آنکھوں سے اندھی۔ اندھی **شریفن** کو انکھیارے کمینوں نے زندگی بھر نہ پوچھا۔ تمہارا **خدا**، اگر انصاف ور تھا تو اُس نے **شریفن** کو اندھا پیدا کر کے فاقے کیوں کرائے اور **زہرابائی** کو چشمِ مے گوں دے کر **بادہِ عشرت** کیوں پلایا؟

عین طوفان میں ایک بچہ تباہ شدہ کشتی کے تختے پر پیدا ہوتا ہے۔ ماں فوراً مر جاتی ہے۔ سمندر کا تلاطم اُس ٹوٹے ہوئے تختے کو ساحل پر لگا دیتا ہے۔ بچہ صحیح سلامت رہتا ہے اور **مہِ نو** کی طرح بڑھتا ہے۔ اُس کا عروج **بهشتِ شداد** سے پوچھ لو۔ مگر ایک دوسرا بچہ **سیٹھ کروڑی چند** (عرف لاولد) کے یہاں پیدا ہوتا ہے اور **شفاء الملک** کی نگرانی میں دیا جاتا ہے، لیکن **شفاء الملک** بیٹھے کے بیٹھے رہ گئے اور نوزائیدہ دم توڑ چکا۔ اگر تمہارا **خدا رحیم** ہے تو لاولد **سیٹھ** کے جگر میں ناسور کیوں ہے؟ یہ کیا ہے کہ جو بچہ **طوفان** کی گود میں تھا، وہ بچا لیا گیا اور جو بچہ **شفاء الملک** کی گود میں تھا، وہ چھین لیا گیا؟

مصر کے **فراعنہ** اپنی شادی زیادہ تر اپنی بیٹیوں اور بہنوں سے کرتے تھے اور جب یہ نعمتیں اُن کو میسر نہ ہوتیں تب کہیں باہر سے لڑکی لاتے تھے، وہ اِس خیال سے کہ باہر کی لڑکی آئے گی تو کہیں ایسا نہ ہو کہ اُس کے مائکہ والے سازش کر کے **تختِ مصر** کو اپنے خاندان میں منتقل کر لیں اور کبھی اِس خیال سے کہ دنیا بھر کی آسایش جب اپنی لڑکی اور بہن کو خود دے سکتے ہیں تو پھر کسی داماد یا بہنوئی کی تلاش میں گدائی کیوں کی جائے اور کبھی اِس خیال سے کہ اپنے خانہ باغ کی چڑیا باغِ اغیار کی ہزار داستان سے اچھی ہے۔ بہر کیف اِس فلسفے کا نتیجہ یہ ہوا کہ **فرعون**[۱] نے اپنی شادی سگی بہن یا بیٹی سے کی تو اُس کا بیٹا **فرعون** اپنی ماں کا سگا بھائی اور اپنی پوپھی کا بیٹا ہوا۔ اور خود **فرعون** اپنے بیٹے کا نانا اور اپنے بھانجے کا باپ ہوا۔ اور **فرعون** کی ماں اپنے شوہر کی نواسی ہوئی... یہ **فرعونیت** تمہارے **خدا** کو اگر بھائی نہ تھی تو اُس نے اِن کتّوں کو **تختِ مصر** پر لوٹنے کیوں دیا؟ میرا روئے سخن جامِ **فرعونیت** کے اُس

تلچھٹ کی طرف نہیں ہے جس کو **عھدِ موسوی** کے **افسانہ گو** کہتے ہیں: "تمھارے خدا نے دریائے نیل میں بہا دیا تھا۔" سوال یہ ہے کہ بیسیوں **فراعنہ** جو صدیوں تک اپنی بہنوں اور بیٹیوں سے شادیاں کرتے رہے اور جن کی نجاست سے دنیا نجس ہوگئی، ایسے **گدھ** **مصر و حبش** کی شاہنشاہی کے لیے کیوں چھوڑ دیے گئے؟

واہ رے تمہارا **خدا** کہ **ابرھہ** میں سرکوبی کے لیے **ابابیلیں** اور **ابابیلوں** کے چنگل میں کنکریاں بھیجتا ہے مگر ۶۴ھ میں جب خود **کلمہ گویوں** نے مکے کا محاصرہ کیا، **خانۂ کعبہ** کو نقصانِ عظیم پہنچایا اور **مدینے** میں **مسجدِ نبوی** کو گھوڑوں کا اصطبل بنایا اور **انصار** کو چن چن کر مارا، اور ۱۴۵ ہجری میں جب **خلیفۃ المنصور**[۲] نے **مدینے** کا ناکا کر کے قحط کرادیا اور **امام ابوحنیفہ** کو قید خانے میں جھونکا اور **امام مالک** کو کوڑے لگائے اور ۳۱۷ ہجری میں جب **ابوطاہر**[۳] نے عین حج کے دن **حاجیوں** کو ذبح کیا اور **خانۂ کعبہ** کو نجس کیا اور **سنگِ اسود** کو اکھاڑ کر بائیس برس تک **بیت اللہ** کو بے چراغ رکھا، ان موقعوں پر تمہارا **خدا ابابیلوں** اور کنکریوں سے مطلق کام نہیں لیتا۔ آخر کیوں؟ میزبان نے اپنے مہمان **حاجیوں** کو ذبح ہونے سے کیوں نہ بچالیا؟ صاحبِ خانہ نے گھر کو تاراج ہونے کے لیے بے پناہ کیوں چھوڑ دیا؟

یہودیوں نے **حضرت عیسیٰ** کو طمانچے لگائے، منہ پر تھوکا اور **سولی** پر چڑھایا، تمہارا **خدا** کہاں تھا کہ ایسے وفادار **غلام** کی ذلت دیکھتا رہا۔ تمہارے **رسول** کے راستے میں کانٹے بچھائے گئے، بدن پر اونٹ کی انتڑیاں ڈالی گئیں، زہر دیا گیا، تمہارا **خدا** کہاں تھا کہ اُس نے اپنے **حبیبؐ** کو اُسی طرح نہ بچالیا جس طرح **افسانہ گو** کہتے ہیں کہ اُس نے **جنابِ خلیلؑ** کو **آتشِ نمرود** سے اور **جنابِ موسیٰ** کو **دریائے نیل** سے بچالیا؟... تمہارے **رسولؐ** کے نواسے کا سر کاٹ کر نیزے پر چڑھایا گیا اور پھر دربارِ عام میں **یزید** کے سامنے تحفتاً پیش ہوا، اور **یزید** نے لب ہائے شہید سے گستاخیاں کیں! تمہارا **خدا** اُس وقت کہاں تھا کہ اپنے **فدائیوں** کی رسوائی دیکھتا رہا اور کیوں نہ ایسا ہوا کہ **غضبِ الٰہی** نے اُسی وقت **یزید** اور **یزید** کے درباریوں پر بجلی گرادی؟

کیا فرماتے ہیں ہستیِ موہوم کا کلمہ پڑھنے والے اِس باب میں کہ **بنی اسرائیل** چیختے رہ گئے کہ اے **موسیٰ**! تم اپنے دعوے میں سچے ہو تو اپنے **خدا** کو سامنے لاؤ مگر جب جوش میں آ کر **موسیٰ** نے نقاب

پھاڑنا چاہا تو اُن کا **خیالی نقاب پوش** للکارا ٹھا کہ دور باش! **حضرت موسیٰ** کی اِس شکستِ فاش کے بعد اب کس کا منہ ہے کہ خدا کی ہستی کا دعویٰ کرے؟ **مدعی سست اور گواہ چست!** اگر خدا تھا تو **بنی اسرائیل** کے سامنے کیوں نہ آیا اور اب بھی ہے تو میرے سامنے کیوں نہیں آتا؟

(۲)

کلمہ گو نے **دہریے** سے کہا کہ ہم تیری باتوں کا جواب دیں گے کہ کسی مدرسے میں چند طلبہ **اردو زبان** سیکھتے تھے، **صرف ونحو** اور بالخصوص **فنِ عروض** کی بیسیوں کتابیں درس میں تھیں۔ سالانہ امتحان میں جب طلبہ شریک ہوئے اور **اردو** کا پرچہ سامنے آیا تو اس میں سوال تھا:

مندرجہ ذیل الفاظ میں املا کی جو غلطیاں ہوں ان کو

درست کرکے غیر مرتب الفاظ سے ایک شعر کہو:

ذد۔ ضعد۔ دیکھے۔ کہ۔ حم۔ حے۔ یے۔ کور۔ کر۔ کو۔ مادر۔ یح

بلیغب۔کیا۔مانیں گے۔ چلطے۔ یکیں۔ نہن۔اوص۔ہیں۔ رکھہ

اِس سوال کو دیکھ کر طلبہ نے قہقہہ مارا، اور یہ کہتے ہوئے اٹھ کھڑے ہوئے کہ یارو! **گــــر ھمیں مکتب وھمیں ملا، کار طفلاں تمام خواھد شد**۔ قافیے کا پتا نہیں، ردیف کا پتا نہیں، بحر کا پتا نہیں، مضمون کا پتا نہیں، الفاظ کی بے سروسامانی یہ ہے جیسے میدانِ جنگ سے بھاگتی ہوئی فوج کا توشہ خانہ۔ پھر فرمایش یہ ہے کہ شعر کہو۔ یا تو سوال چننے والا پاگل ہے یا نہیں تو کوئی جناتی مذاق ہے، ایسے ہذیان کا جواب دینا عقل مندوں کا کام نہیں ہے۔

ہو بہو یہی حالت **منکرینِ خدا** کی ہے۔ طلبہ نے **اردو** کے پرچے کو ہذیان سمجھ کر اُس کا جواب دینا اپنی شان کے خلاف سمجھا اور **دہریوں** نے خود اپنی ہستی کو ارتقائی ہذیان سمجھ کر خدا کی ہستی سے انکار کر دیا۔ مگر طلبہ اگر صبر سے کام لیتے تو اُن کو معلوم ہو جاتا کہ املا کی غلطیاں صرف نو ہیں...(ذد۔ ضعد۔ حے۔ یح۔ بلیغب۔ چلطے۔ یکیں۔ اوص) جن کی صحت کی جائے تو الفاظ یہ ہوں گے: "ضــد۔ زاد۔ ھم۔ ھے۔ یہ۔ بالغیب۔ چلتے۔ یقین۔ اوس" باقی رہا غیر مرتب الفاظ کو ترتیب دینا تو گھڑی ساز کی دکان میں سیکڑوں پرزے منتشر رہتے ہیں مگر وہ آناً فاناً میں سب کو ترتیب دے لیتا ہے۔ اِسی طرح ناظم جس کا پیشہ یہی ہے کہ خیالات کی منتشر فوج کو بروقت ترتیب دیا کرے، اُس کے لیے مشکل نہیں کہ

چند منتشر الفاظ کو ترتیب دے کر ایک شعر نظم کر دے۔ پس طلبہ کا امتحان اِسی بات کا تھا کہ وہ فنِ عروض کی کنگھی سے اِس زلفِ پریشاں کو سلجھا سکتے ہیں یا نہیں؟ قہقہے نے سب کام بگاڑ دیا، ورنہ غیر مرتب الفاظ کو مناسب ترتیب دینے سے جو شعر ہوتا وہ یہ ہے:

یہ کیا ضد ہے کہ بے دیکھے نہیں مانیں گے اُس کو ہم
یقیں بالغیب رکھ کر کورِ مادر زاد چلتے ہیں

یعنی **عجائب خانے** میں رکھنے کے قابل وہ بچہ ہے جو دونوں آنکھوں سے اندھا پیدا ہوا، کیوں کہ اس کی زندگی کا ہر ورق گلستانِ سعدی سے زیادہ سبق آموز ہے۔ ماں باپ کی صورت، آسمان زمین کی صورت، اپنے مکان کے در و دیوار کی صورت، بستی والوں کی صورت، آگ مٹی اور پانی کی صورت، آج تک اُس نے دیکھی نہیں، پھر بھی نادیدہ ہر شے کا اُس کو یقین ہے۔ آگ کو مٹی نہیں سمجھتا، مٹی کو پانی نہیں سمجھتا اور پانی کو آگ نہیں سمجھتا۔ کبھی وہ عذر نہیں پیش کرتا کہ ماں کو ماں، باپ کو باپ کیوں مانیں، جب کہ آج تک ہم نے اُن کو دیکھا نہیں ہے۔ سڑکوں پر نکلتا ہے تو اُس کا ہر قدم یقین بالغیب سے دیکھ رہا ہے بلکہ اِس لیے کہ اپنے عصا اور راستہ بتانے والوں کو وہ جھوٹا نہیں سمجھا۔ کسی نے ٹوک دیا کہ آگے کنواں ہے تو یہ سنتے ہی وہ اپنا رخ بدل دیتا ہے۔ حجت نہیں کرتا، منطق نہیں شروع کر دیتا۔ پس ایک کورِ مادرزاد کی زندگی شاہد ہے اس بات کی کہ کسی چیز کا ماننا اُس چیز کے دیکھنے پر منحصر نہیں ہے۔ ایک مریض کہتا ہے کہ میرے بدن میں درد ہے۔ طبیب اُس درد کو دیکھ نہیں سکتا، مگر نادیدہ پر یقین رکھتا ہے اور درد کی دوا دیتا ہے۔ اِسی طرح **سقراط**، **رستم**، **حاتم طائی**، **بابل و نینوا** کے شاہی محلات، پانی پت کی لڑائیاں، **لیلیٰ مجنوں** کا مکتب میں الف بے پڑھنا، **بابر** کا **ہمایوں** پر صدقے ہو کر مر جانا، **ہارون رشید** کا بھیس بدل کر راتوں کو نکلنا، **سکندر** کی تلوارِ خوں آشام، **فرہاد** کا تیشہ، بت شکن **محمود** کا نعرۂ اللّٰہ اکبر، **نمرود** کی سر کوبی کرنے والا مچھر اور **امیر علی ٹھگ** کا رومال، یہ سب چیزیں، یہ سب لوگ، یہ سب مناظر، قبرستانِ ماضی میں آج مدفون ہیں۔ کوئی نہ ان کو دیکھتا ہے نہ دیکھ سکتا ہے۔ مگر نادیدہ سب کو یقین ہے! کوئی یہ عذر پیش نہیں کرتا کہ پانی پت کی لڑائی اور **فرہاد** کا تیشہ جب میری آنکھوں نے کبھی نہیں دیکھا تو ہم اُن کو مانیں کیوں، مگر ہاں جب **خدا** کے ماننے کی باری آتی ہے تو **بنی اسرائیل**، کفارِ مکہ اور **دہریے** چیخ اٹھتے ہیں کہ واہ وا! جب اُس کو دیکھا نہیں تو مانیں کیوں؟ مگر یاد رہے کہ کوہِ طور پر صدا یہی آئی تھی کہ 'لن ترانی!' اور کفارِ

مکہ کو جواب یہی ملا تھا کہ ہم کو دیکھنا ہو تو 'ھماری نشانیاں' دیکھ لو! خاک کو عالمِ پاک سے یا مخلوق کو خالق سے کوئی نسبت نہیں، مگر یہ کیا ہے کہ مخفی **زیب النساء** کے نادیدہ عاشقوں نے جب اُس کی زیارت چاہی تھی تو اُس نے بھی صاف کہہ دیا تھا: "ھر کہ دیدن میل دارد، در سخن بیندا مرا!"

۹۹۷ ہجری کا تاریخی واقعہ ہے کہ **شہنشاہ اکبر** جب کشمیر گیا تو وہاں **شاہ عارف حسینی**[۵] سے ملاقات ہوئی۔ **شاہ عارف** ہمیشہ نقاب پوش رہتا تھا۔ اس لیے **اکبر** نے **ابوالفضل** اور **حکیم ابوالفتح گیلانی** کو اُس کی خدمت میں بھیجا۔ دونوں نے پہنچ کر عرض کی: "شاھا! کیا مضائقه ھے اگر نقاب اٹھا دو ھم بھی تمھارا جمال دیکھ لیں۔" **عارف حسینی** نے نہ مانا اور کہا: "ھم فقیر لوگ ھیں، جانے دو، بھت مت ستاؤ"۔ **حکیم ابوالفتح گیلانی** شوخ و بے باک تھا، ہاتھ بڑھا کر چاہا کہ نقاب کھینچ لے، **شاہ عارف حسینی** اس گستاخی پر جامے سے باہر ہوگیا اور بولا: "میں مجذوم یا معیوب نھیں، لے دیکھ میرا منه، مگر نتیجه اِسی دوھفتے میں دیکھ لے گا۔" یہ کہہ کر نقاب پھاڑ کر پھینک دیا۔ ابھی دو ہفتے بھی نہ گزرے تھے کہ کشمیر سے واپسی میں **حکیم ابوالفتح گیلانی** دردِ شکم اور اسہال میں گرفتار ہوگیا۔ **اکبر** کا ماتھا ٹھنکا۔ **شاہ عارف حسینی** کا غصہ دھیما کرنے کے لیے کچھ روپے بھیجے کہ تبــــت کے محتاجوں میں تقسیم فرما دیجیے۔ مگر یہ پیش بندی کچھ کام نہ آئی اور مرض اتنا بڑھا کہ **ابوالفتح گیلانی** نے راستے میں انتقال کیا۔ تاریخِ وفات نکلی تو یہ نکلی: "خدایش سزا دھا" ۹۹۷ھ۔

پس جب **زیب النسا** اور **شاہ عارف حسینی** کے جیسے خاک نشینوں کا دماغ یہ تھا کہ اپنے تماشائیوں کو مستحقِ دیدار نہ سمجھا تو پھر جو واقعی جانِ عالم ہے، بے نیاز ہے، یگانہ و یکتا ہے، جسم و مکان کے قیود سے مبرا ہے، ہر اول سے اول ہے، ہر آخر سے آخر ہے **لم یلد و لم یولد** ہے، خود آرا ہے، وہ ہم خاک نشینوں کو مستحقِ دیدار کیوں سمجھے؟ اور سمجھے بھی تو یہاں طاقتِ دیدار کس میں ہے؟ اِسی لیے طالبِ دیدار کی تنبیہ کے لیے دنیا میں کورِ مادر زاد بھیج دیا گیا۔ کیوں کہ اُس کی زندگی کی پوری عمارت صرف ایمان بالغیب پر کھڑی ہے اور یہ عمارت زندہ گواہ ہے، اِس بات کی کہ بغیر دیکھے ہوئے کسی شے کو کیوں کر مانا جا سکتا ہے! اگر **خدا** کا ماننا، اُس کے دیکھنے پر منحصر ہوتا تو دنیا میں جتنے اندھے ہیں، اُنھی کو معافی کا پروانہ مل جاتا، وہ یہ منطق پیش کرتے کہ ساری دنیا **خدا** کو مان رہی ہے تو آنکھ سے دیکھ کر مانتا ہے، میرے پاس

جب آنکھ ہی نہیں تو ہم کیوں کر دیکھیں اور کیوں کر مانیں؟ اِس منطقی عذر سے بچنے کے لیے اگر **خدا** ساری دنیا کو آنکھیں دے دیتا یعنی کسی کو اندھا نہ پیدا کرتا اور خود اپنے آپ کو فضائے آسمانی میں **چاند سورج** کی طرح ہمیشہ ہمیشہ کے لیے معلق کر دیتا تا کہ ساری دنیا ہر وقت اُس کو دیکھتی رہے اور انکار کا موقع کسی کو نہ ہونے پائے تو بھی اُن تمام لوگوں کو معافی کا پروانہ مل جاتا جو کورِ مادر زاد نہ تھے۔ مگر بعد میں چوٹ کھا کر یا امراض کی وجہ سے یا بڑھاپے میں اندھے ہو گئے۔ اِن میں سے ہر شخص یہ اعلان کر دیتا کہ کل تک ہم **خدا** کو دیکھتے تھے، اس لیے مانتے تھے، آج دیکھ نہیں سکتے، اس لیے مان نہیں سکتے۔

اب سوال یہ ہے کہ **خدا** کو ہم دیکھنا بھی چاہیں تو کس طرح دیکھیں؟ رنج، راحت، سردی، گرمی، نیکی، بدی، وقت، روح، درد، غصہ، رحم، ستم کی شکل وصورت آج تک کس نے دیکھی ہے؟ صرف آثار ونتائج سے پتا چلتا ہے کہ جو مچھلی جال میں تڑپ رہی ہے، اُس میں ابھی روح ہے اور جو تڑپ کر سرد ہو چکی ہے، اُس میں اب روح نہیں ہے، مگر روح بذاتِ خود کیا ہے؟ یہ انسانی آنکھوں نے آج تک نہیں دیکھا۔ جب روح کی لطافت ونزاکت یہ ہے تو روح کا پیدا کرنے والا اپنے کو دکھاتا تو کس طرح دکھاتا اور ہم دیکھتے تو کس طرح دیکھتے؟ کیا اُن آنکھوں سے جو شیــــــر کے سامنے جھپک جاتی ہیں؟ کیا اُن آنکھوں سے جو **مهر نیم روز** کے سامنے خیرہ ہو جاتی ہیں؟ کیا اُن آنکھوں سے جو **کوہِ طور** پر ایک نظر غلط انداز تک سے شکست کھا گئیں؟ یہی جواب ہے میرا، تیرے اِس سوال کا کہ اگر **خدا** تھا تو **بنی اسرائیل** کے سامنے کیوں نہ آیا، اور اب بھی ہے تو میرے سامنے کیوں نہیں آتا:

جو دکھلائیں تو غش ہوں سب، نہ دکھلائیں تو منکر ہوں
وہ یکتائی پہ اپنے حسن کی، خود ہاتھ ملتے ہیں

یہی وجہ ہے کہ آسمانی کتابوں نے اعلان کر دیا کہ چشم ظاہر **خدا** کو دیکھ نہیں سکتی، جس کو دیکھنے کی تمنا ہو وہ چشمِ باطن سے اُس کو دیکھ لے۔ حسرتِ دیدن پوری کیوں کر ہو جب آلہ دیدن ہی ناقص ہے۔ اِس لیے مجبوراً اُس آلے کو چھوڑ کر کسی دوسرے آلے سے کام لینا ہوگا اور وہ دوسرا آلہ وہی چشمِ باطن وگوشِ باطن ہے، جس کی طرف تمام الہامی کتابیں اشارہ کر رہی ہیں کہ کاتب کو دیکھنا ہو تو اُس کا مکتوب دیکھ لو مگر اِس نابینائی کا کیا جواب ہے کہ دہریوں نے جب مکتوب دیکھا تو خبط ہو گئے اور خبطی پن میں جلا اٹھے کہ بھائیو! یہ مکتوب سراسر ہذیان ہے اور ایسے کاتب کو ماننا ہم لوگوں کی شان کے

قطعی خلاف ہے۔ جب پوچھا کہ ہذیان کیوں کر رہے تو کہنے لگے کہ کاتب نے **زہرا بائی** کو چشمِ غزالاں دے کر فاتح اور **شریفن** کو چشم کور دے کر مفتوح کیوں کیا؟ اور **خانۂ کعبہ** کو **ابرہہ** کے چنگل سے بچانے کے لیے اگر **ابابیلوں** کی فوج بھیجنا ضروری تھا تو وہی فوج **ابوطاہر** کی سرکوبی کے لیے کیوں نہ بھیجی گئی، جب وہ **بیت اللّٰہ** کو تاراج کر رہا تھا؟ مگر یاد رہے کہ سالانہ امتحان دینے والے طلبہ بھی **اردو** کے پرچے کو ہذیان سمجھ کر قہقہہ مارتے ہوئے اٹھ کھڑے ہوئے تھے، حالاں کہ وہ سوال ہذیان نہ تھا بلکہ غلط املا اور غلط ترتیب قصداً تھی۔ قصداً اِس لیے کہ ممتحن کو اِسی بات کا امتحان لینا تھا کہ اِن غلطیوں کو درست کر کے کون کون صحیح جواب دیتا ہے اور سوال کو ہذیان سمجھ کر کون کون اٹھ جاتا ہے۔ **اے خدا کی ہستی سے انکار کرنے والے!** یہ قفسِ دنیا بھی دارالامتحان ہے۔ اشرف المخلوقات کا امتحان ہو رہا ہے، اوراقِ زمین و آسمان اور اِس مجموعۂ منتشر کے تمامی مکتوبات امتحان کے سوالات ہیں، اور اِن سوالات میں بھی جا بجا اِملا کی غلطیاں اور الفاظ کی بے ترتیبی قصداً چھوڑ دی گئی ہیں۔ اِملا کی غلطیاں یہ ہیں کہ ممتحن نے کسی کو اندھا پیدا کیا، کسی کو گونگا بہرا، کسی کو اپاہج، کسی کو بونا، کسی کو دیوانہ، کسی کے ہاتھ گھٹنوں تک پہنچا دیے، کسی کے ہونٹ اُلٹ دیے، کسی کی ناک چپٹی کر دی، کسی کی گردن کوتاہ کر دی اور کسی کے کان دراز کر دیے۔

عمر خیام کہتا ہے کہ **ماہِ صیام** کے تمام ہونے پر جب اور لوگ عید کا چاند دیکھ رہے تھے، اُس وقت ہم ایک **کمہار** کی دکان پر کھڑے تھے، سامنے طرح طرح کے مٹی کے پیالے سجے رکھے تھے، اتنے میں **ایک پیالہ** پوچھ بیٹھا:

بھائیو! کوزہ کون ہے اور کوزہ گر کون ہے؟

دوسرے **پیالے** نے جواب دیا:

خاموش! کیا تم سمجھتے ہو کہ کمہار نے کھیت کی روندی ہوئی مٹی گوندھ کر اپنی تمام صناعی اِس پر اِس لیے صرف کی ہے کہ اس عجیب و غریب پیالے کو توڑ کر پھر کھیت کی مٹی کر دے؟ ہرگز نہیں۔

تیسرے **پیالے** نے کہا:

لاریب! کوئی کیسا ھی شوریدہ مزاج ھو مگر یہ
نہیں کرے گا کہ جس جام سے بادۂ عشرت پی
چکا ھو، اُس جام کو دے پٹکے۔ تب کمھار پر اِس
بات کا شبہ کیوں ھے کہ جن پیالوں کو خود اپنا
دل بھلانے کے لیے اِس شوق ومحبت سے وہ
بناچکا، انھیں پیالوں کو بعد میں جھنجھلا کر
وہ چکنا چور کردے گا۔

یہ سن کراور پیالے تو خاموش ہو گئے مگر ایک **بدصورت پیالہ** بول اٹھا:

بھائیو! تم لوگ خوب صورت ھو، تمھارے گاھك
ایك نہیں ایك لاکھ، مگر ھم ایسے بھونڈوں کو
کون پوچھے، دنیا ھم پر ھنستی ھے، خدارا بتاؤ
کہ ھم کو بناتے وقت کیا کمھار کے ھاتھوں میں
رعشہ تھا؟ اگر کمھار کا ھاتھ اُس وقت تھرایا
نہیں تھا تو ھم بدصورت کیوں ھوگئے؟

کمہار کی دکان میں جو بحث چھڑی تھی، اُس کا جواب **امیر مینائی** یوں دیتا ہے:

شبیہ مدِ نظر ہے کس کی؟ کہ کوئی صورت نہیں اترتی
مٹا دیے صانعِ ازل نے ہزاروں نقشے بنابنا کر

یعنی روزِ آفرینش سے آج تک اتنی تصویریں جو خاک میں ملائی گئیں، اُس کا راز یہ ہے کہ مصور کی مرضی کے مطابق آج تک کوئی تصویر اتری ہی نہیں۔ مصور غریب ابھی مشق کر رہا ہے۔ ہر صبح قلم ہاتھ میں لیتا ہے اور ہر شام کاغذ کو جھنجھلا کر پھاڑ دیتا ہے۔ **عمر خیام** کی یہ رندانہ جرأت کہ پیالہ جب ٹیڑھا کبڑا ہے تو ضرور **کمہار** کے ہاتھوں میں رعشہ تھا اور **امیر مینائی** کی یہ شاعرانہ جودت کہ تصویریں جب ہر صبح وشام پھاڑ کر پھینکی جا رہی ہیں تو ضرور مصور اپنے فن میں ابھی کچا ہے، یہ دونوں شانِ ایزدی میں سراسر گستاخیاں ہیں۔ کیوں کہ بھول چوک، ہاتھ کانپ جانا، خیال بٹ جانا، تصویر ٹھیک نہ آترنا، اِن الفاظ کا

اطلاق صاحبِ کن فیکون کی ذات پر ہو ہی نہیں سکتا:

دہد نطفہ را صورتے چوں پری
کہ کردہ است بر آب صورت گری

پس! تصویر اگر بھونڈی ہے، تو قصداً بھونڈی ہے، اور پیالہ اگر ٹیڑھا ہے تو قصداً ٹیڑھا ہے۔ قصداً اس لیے کہ **مصور** اور **کمہار** کو امتحان لینا منظور ہے۔ **زہرابائی** کی طرح **شریفن** کو بھی وہ چشمِ غزالاں دے سکتا تھا مگر قصداً نہیں دیں تا کہ اسی کے ذریعے سے **فرزندانِ آدم** کا امتحان ہو جائے۔ چنانچہ اِس امتحان کے لیے جب **شریفن** و **زہرابائی** بیک وقت دنیا کے سامنے پیش ہوئیں تو ظاہر پرست نے باعصمت کو ٹھکرا دیا اور فاحشہ کو گلے لگا لیا۔ **ہرن** کے شکار کے پیچھے ایک اندھی کو کچل ڈالا۔ حالاں کہ وہ اندھی **فرزندانِ آدم** کے رحم و کرم کی زیادہ مستحق تھی، بہ نسبت اُس کے جو چشمِ غزالاں رکھتی تھی۔ اس غلط اِملا کو کسی نے درست نہ کیا۔ آنکھ والوں نے یہ بھی نہ سوچا کہ **شریفن** کی طرح ہمی اندھے پیدا کیے جاتے تو اُس وقت کیا ہوتا اور یہ کہ آنکھیں جب ہم کو دی گئی ہیں تو اِس شکرانۂ نعمت میں ہم کو دنیا کے تمام نابیناؤں پر لطف و کرم کرنا چاہیے یا نہیں؟ **فرزندانِ آدم** نے جب نابینا **شریفن** کو ٹھکرا دیا تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اِس خاص امتحان میں سب کے سب ناکام ہوئے، مگر خود **شریفن** کے امتحان کی جب باری آئی، یعنی اندھے ہونے کے جرم میں جب کسی نے اُس سے عقد نہ کیا تو اُس وقت اُس نے گم راہی پر فاقے کو ترجیح دی اور عصمت بیچ کر کبھی منہدی نہ لگائی... **ان اللّٰہ مع الصابرین**... اس لیے **شریفن** اِس امتحان میں کامیاب رہی۔ **اے خدا کی ہستی سے انکار کرنے والے!** اِس دارالامتحان میں جتنے اپاہج، اندھے، لولھے، لنگڑے، دیوانے اور بدصورت ہیں، سب کے سب امتحان کا ایک ذریعہ ہیں، جو اپاہج پیدا کیے گئے، ان کے صبر و تسلیم کا اور جو تن درست اور صاحبِ کمال پیدا کیے گئے، اُن کے لطف و کرم اور انکسار کا، بیک وقت امتحان ہو رہا ہے۔ اِس امتحان کی سرگزشت شیراز کا ایک طالب علم یوں بیان کرتا ہے:

هرگز از دورِ زماں نه نالیده ام و روئے از گردشِ
ایام درهم نه کشیده مگر وقتے که پایم برهنه بود
واستطاعت پائے پوشی نه داشتم، به جامع کوفه

در آمدم دل تنگ، یکے را دیدم که پائے نه داشت،
سپاسِ نعمت حق بجائے آوردم وبر بے کفشی
صبر کردم۔[۶]

ننگے پاؤں پھرنے کی شکایت کیوں کی جائے، جب اوروں کے پاس پاؤں ہی نہیں۔ مگر اسی آزمایش میں **فرزندانِ آدم** کے پاؤں ڈگمگا جاتے ہیں:

آورده اند که فقیهے دُختر داشت به غایت زشت
رو، بجائے زنان رسیده و باوجود جاز ونعمت،
کسے در مناکحتِ اُو رغبت نه می کرد۔ فی الجمله
به حکم ضرورت با ضریرے (نابینائے) عقدِ
نکاحش بستند۔ و آورده اند که حکیمے در آں
تاریخ از سر اندیپ آمده بود که دیدۂ نابینا را
روشن همی کرد۔ فقهیه را گفتند چرا داماد خود
را علاج نه کنی؟ گفت، ترسم که بینا شود
دخترم را طلاق دهد۔[۷]

اس فقیہ کو تجربہ ہو چکا تھا کہ لڑکی سنِ بلوغ سے کوسوں آگے بڑھ گئی مگر بدصورتی کے جرم میں دنیا نے اُس کو پوچھا نہیں، **خدا خدا** کر کے ایک نابینا داماد ملا تو وہ داماد کہاں کا ایسا **خدا** ترس و **خدا** شناس تھا کہ آنکھیں پا کر اپنی منکوحہ سے وہی سلوک نہ کرتا جو آنکھ والی دنیا کر چکی ہے؟ اِس لیے اندھے داماد کو زندگی بھر اندھا ہی رکھنا خوب تھا۔

الغرض جس طرح اِملا کی غلطیاں قصداً ہیں، اُسی طرح الفاظ کی بے ترتیبی بھی قصداً ہے۔ ممتحن نے اپنے سوالات میں الفاظ کی بے ترتیبی یہ رکھی ہے کہ **ابرہہ** کی شکست کے لیے **ابابیلیں** بھیجیں مگر **ابوطاہر** کو **سنگِ اسود** اکھاڑنے دیا۔ **جنابِ عیسیٰ ابن مریمؑ** کو طمانچے کھانے کے لیے، **خاتم النبیینؐ** کو کانٹوں پر چلنے کے لیے اور **امام الصابرین حسین ابن علیؓ** کو ریگ تفتہ پر ذبح ہونے کے لیے چھوڑ دیا۔ مگر **فراعنۂ مصر** کو صدیوں تک تختِ مصر کی حکمرانی نصیب فرمائی۔ ایک بچے کو **بادشاہ** کے گھر پیدا

کیا، دوسرے کوفقیر کے گھر میں، ایک کو متقی کے گھر میں، دوسرے کو ٹھگ کے گھر میں، ایک کو طوفان کی گود سے بچالیا اور دوسرے کو **شفاء الملک** کی گود سے چھین لیا:

حسن ز بصرہ، بلال از حبش، صہیب از روم
ز خاکِ مکہ ابو جہل، ایں چہ بوالعجبی است

مگر اے خدا کی ہستی سے انکار کرنے والے! بساطِ شطرنج پر مہروں کی ترتیب صرف کھیل کے پہلے درست رہتی ہے، کھیلتے وقت وہ ترتیب کہاں؟ بازی جس وقت شروع ہوگئی، اُس وقت پیادوں کی قطار اور **شاہ** کے مصاحبین یمین و یسار کی صف بندی ناممکن ہے۔ کھیل کے وقت **فرزیں** کے داہنے کبھی **پیادہ** ہے اور کبھی رُخ، رُخ کے بائیں کبھی **پیل** ہے اور کبھی **اسپ** اور **اسپ** کبھی بازی کو زیر وزبر کررہا ہے اور کبھی خودنیستی کی خدمت میں پیش ہوگیا۔ اِسی طرح **اِنِّــی جَـــاعِلٌ فِـیْ الْاَرْضِ خَلِیْفَة** کے اعلان کے بعد جب بساطِ کونین پر مہرے چلنے شروع ہوگئے تو اب وہ اگلی ترتیب وصف بندی کیوں کر قائم رہتی؟ **شجرِ ممنوعہ** والی جنت میں ہرگز ایسا نہ تھا کہ ایک اپاہج و نابینا ہو اور دوسرا تن درست وتوانا، ایک گدائے فاقہ کش ہو اور دوسرا صاحبِ تاج وتخت، ایک **اسماعیل** ذبح ہو اور دوسرا **ہلاکو خاں**... اُس جنت میں جو تھے وہ ہم پایہ وہم سنگ تھے! مگر ہاں جس دن وہ **جنت** چھن گئی اور مشیتِ **ایزدی** نے **آدم وحوا** کو، دارالامتحان میں بھیج دیا، اُسی دن سے وہ تمام بے ترتیبیاں قصداً شروع کردی گئیں، جو آزمایش کے لیے اشد ضروری سمجھی گئیں۔ اجتماعِ ضدین اور بے ترتیبی آزمایش کے لیے اگر اشد ضروری نہیں ہے تو **فرعون** کی داڑھی جب اُس کے متبنّٰی (**حضرت موسیٰ علیہ السلام**) نے نوچی تھی اور اِس نوچنے پر اُس کو شبہ ہوا تھا کہ یہ بچہ کہیں وہی تو نہیں ہے جس کے بارے میں **نجومیوں** نے خبر دی تھی کہ میرا خاتمہ کردے گا اور اِس لیے جب **فرعون** نے اِس بچے کا امتحان لینا چاہا تو اُس نے ایک تھالی میں آتشیں لعل اور دوسری تھالی میں جلتے ہوئے انگارے اِس بچے کے سامنے کیوں رکھے تھے، یقیناً اِسی آزمایش کے لیے رکھے تھے کہ یہ بچہ اگر فہمیدہ ہے تو انگاروں کی طرف ہاتھ نہ بڑھائے گا اور اگر واقعی ناسمجھ ہے تو انگاروں کو ہاتھ میں لے لے گا... **اے خدا کی ہستی سے انکار کرنے والے!** پھر یہ کیا ہے کہ اس دارالامتحان میں اجتماعِ ضدین کو دیکھ کر تو چیخ اٹھتا ہے کہ اگر **خدا** ہوتا تو اس قسم کی بدنظمی کیوں ہونے پاتی؟ تیری باتیں اس **ملک الشعرا**[۸] سے ملتی جلتی ہیں جو ایک مرتبہ خود مرضِ چشم میں گرفتار ہوا تو عرق کی چند

بوتلیں لے کر دکان کھول بیٹھا اور تختی لٹکا دی: "یہاں آنکھوں کا علاج ہوتا ہے، قیمت فی شیشی ایک آنہ" اتفاقاً ایک پردیسی مریض اِس دواخانے میں داخل ہوا تو **ملک الشعرا** کی اُبلی ہوئی خونِ **کبوتر** آنکھوں کو دیکھ کر اُس نے ایک شیشی عرق کے لیے دو آنے پیسے دیے۔ **ملک الشعرا** نے جھنجھلا کر کہا:

کیا تجھ کو معلوم نہیں ہے کہ ایک شیشی عرق
کی قیمت صرف ایک آنہ ہے؟

خریدار نے جواب دیا:

ایک آنہ زاید اِس لیے ہے کہ حضور بھی اپنی
دکان سے ایک شیشی عرق خرید لیں اور اپنی
آنکھوں کا علاج کرلیں۔

معلوم نہیں **ملک الشعرا** نے اُس ایک آنہ پیسے سے اپنی آنکھوں کا علاج کیا یا نہیں۔ مگر یہ واقعہ کہ **دہریوں** نے آج تک اپنی آنکھوں کا علاج نہیں کیا... منطق یہ پیش ہوتی ہے کہ خدا ہوتا تو سامنے ضرور آتا، جب کہا گیا کہ سامنے آنے کی وہ چیز نہیں اور خود تم حضوری کے قابل نہیں، تو عذر یہ ہے کہ بغیر دیکھے ہوئے کیوں کر مانیں، جب کہا گیا کہ نقشِ پا دیکھ کر پہچان لو، تو کہنے لگے کہ یہ نقش، نقش بر آب ہے، فرضی ہے، موہوم ہے، الٹا سیدھا ہے، بالکل بے ربط ہے۔ یہ کیا کہ **حضرت عیسیٰ** طمانچے کھائیں اور **فرعونی کتّے تختِ مصر** پر لوٹیں؟

کلمہ گویوں کا جواب یہ ہے کہ اِس قسم کی بے ترتیبی و بے ربطی قصداً ہے، کیوں کہ انکارِ سجدہ کے بعد سے جب **شیطان** ہمیشہ اسی دھن میں ہے کہ آج رشوت دے کر **فرزندانِ آدم** کو کسی طرح اپنا کرلو، تاکہ کل یہ کہنے میں آئے کہ ایسے کم ظرفوں کو سجدہ نہ کرنا ہی خوب تھا، تو ایسی حالت میں **مشیتِ ایزدی** نے بھی یہی چاہا کہ **فرزندانِ آدم شیطان** کی رشوت قبول کرنے نہ کرنے کا فیصلہ خود ہی کرلیں۔ **نسلِ آدم** اپنے اعمال و افعال میں خود مختار چھوڑ دی گئی ہے۔ پرندوں کی طرح ہم فضائے آسمانی میں اُڑ نہیں سکتے، مگر دارالامتحان کی سرزمین پر جس طرف چاہیں جاسکتے ہیں اور خانۂ دل میں جس قسم کے خیالات کو جگہ دینا چاہیں دے سکتے ہیں۔ اگر **نسلِ آدم** اپنے افعال میں مجبور کی جاتی تو پھر میزانِ محشر اور

تخلیقِ بہشت و دوزخ کی ضرورت ہی نہ تھی، کیوں کہ مجبوروں سے باز پرس کرنا صریح ظلم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ لڑکے جو سنِ تمیز کو نہ پہنچے ہوں یا وہ لوگ جو اپنے حواس میں نہ ہوں، قیودِ مذہب سے آزاد کر دیے گئے ہیں۔ اُن کے علاوہ ہر شخص اپنے فعل کا خود ذمے دار ہے کیوں کہ ہر شخص آزاد ہے۔ اِس دارالامتحان میں **دیر و حرم** کے دروازوں پر ایک ایک تختی لٹکی ہوئی ہے، **دیر** کی تختی پر **بابِ جھنم کـنـدہ** ہے۔ راستہ چلنے والوں کے پاؤں بالکل آزاد کر دیے گئے ہیں۔ کسی کے پاؤں میں بیڑیاں نہیں ہیں۔ جس کو جس طرف جانا ہو، جا سکتا ہے۔ مگر کس طرف جانا چاہیے اور کس طرف نہ جانا چاہیے، اِس کا اشتہار ہمیشہ ہوتا رہا ہے۔ عرش نشیں کی سرکار سے ہزاروں قاصد زبانی اور تحریری پیام لا چکے ہیں، گلی گلی منادی کر دی گئی ہے۔ اِس اعلان کے بعد بھی **ابوجہل حرم** کو چھوڑ کر **دیر** کی طرف جائے تو اُس کی ذمے داری خود **ابوجہل** پر ہے نہ کہ **اللہ** یا اُس کے **رسولوں** پر۔ **دہریوں** کا اعتراض ہے کہ **ابوجہل** اگر **دیر** کی طرف جا رہا ہے تو **اللہ** نے اپنے بندے کو **شیطان** کے پنجے سے زبردستی چھڑا کیوں نہیں لیا۔ **گلہ بان** کیسا ہے کہ **بکریاں شیر** کی طرف جا رہی ہیں اور وہ لاٹھی کے زور سے **بکریوں** کو روکتا نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ پسرِ **نوح** کو اگر گود میں اٹھا کر زبردستی کشتیِ **نوح** پر بٹھلا دیا جاتا تو پھر امتحان امتحان نہیں باقی رہتا۔ امتحان لینے والے کو یہی تو دیکھنا مقصود ہے کہ کون کون بہ رضا و رغبت اس کی طرف آتا ہے اور کون کون دیدہ و دانستہ **ابلیس** کی طرف جاتا ہے۔ **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ**! یہی وجہ تھی کہ **حضرت نوح علیہ السلام** نے اتمامِ حجت کے لیے بہ تکرار آواز دی کہ بیـٹـا! میـری کشتـی پـر اب بھـی چلا آ۔ **شیطان** کی رشوت مت لے۔ مگر بیٹے نے کشتی پر آنے سے جب قطعی انکار کر دیا تو **حضرت نوح علیہ السلام** نے بھی خموشی اختیار کر لی۔ **حضرت نوح** اُس وقت سرکاری کام میں تھے۔ سرکاری حکم یہی تھا کہ جو شخص اپنی خوشی سے تمہاری کشتی پر نہ آئے، اُس کو زبردستی مت بٹھلانا۔ اگر یہ حکم نہ دیا جاتا اور پسرِ **نوح** کو **شیطان** کے پنجے سے چھڑا کر جبریہ کشتی میں سوار کر دیا جاتا تو پھر عبدیت و بغاوت میں کوئی امتیاز باقی نہ رہتا۔ دودھ میں مکھی پڑ جاتی اور معصومیت کے ساتھ پہلو بہ پہلو بیٹھنا پڑتا۔ امتحان کے وقت جبر و تشدد ہو نہیں سکتا اگر ہو سکتا تو **شدّاد ابنِ عاد** جس وقت معماروں سے اول اول **باغِ اِرم** کی فرمایش کر رہا تھا، اُسی وقت اُس سے جبریہ توبہ کرائی جاتی یا فوراً روح قبض کر لی جاتی، مگر ان دونوں صورتوں میں امتحان ادھورا رہ جاتا۔ جبریہ توبہ سے امتحان کی اصل و غایت اس لیے فوت ہوتی کہ بہت فرق ہے اُس کتّے **میں** جو

اپنے مالک کی آہٹ پاکرخود بخود اُس کے پاس دوڑا جاتا ہے، اور اُس **بکری** میں جو لاٹھی اور گلے کی رسّی کے زور سے قصاب کے پیچھے پیچھے چلتی ہے...اور فوری قبضِ روح کا حکم دیا جاتا تو دنیا شکایت کرتی کہ **باغِ اِرم** کا محض خیال ظاہر کرنا اور چیز ہے، باغ کا تعمیر کرنا اور چیز ہے۔ غریب **شدّاد** نے اپنے خیال پر ابھی عمل کہاں کیا تھا کہ اُس کی روح قبض کر لی گئی۔ یہی وجہ تھی کہ **شداد** نے اپنے کفرانِ نعمت کی اور ہمارے **اللہ** نے اپنے امتحان کی جب تک تکمیل نہ کر لی، اُس وقت تک قبضِ روح کا حکم نہیں دیا گیا۔ ان دونوں باتوں کی تکمیل اُس وقت ہوئی جب خدائی کا دعویٰ کرنے والا **شداد باغِ اِرم** کے دروازے پر داخل ہو رہا تھا۔

اے خدا کی ہستی سے انکار کرنے والے! ہمارے **خدا** نے **شدّاد** کو طوفان کی گود سے بچا کر اور **سیٹھ کروڑی چند** کے نوازائیدہ کو **شفاء الملک** کی گود سے چھین کر **دہریوں** کے منہ پر وہ طمانچے لگائے ہیں۔ کیا بات تھی کہ **شفاء الملک** کا علم سینہ وسفینہ اور **سیٹھ** کا گنج فراواں جسم وروح میں وصل قائم نہ رکھ سکا۔ أَشْهَدُ أَنْ لَّا اِلٰهَ إِلَّا اللّٰه! قادرِ مطلق کی قدرت کا نظارہ جس کو کرنا ہو، وہ اول کی بقا اور ثانی کی فنا دیکھ لے۔ باقی رہا یہ اعتراض کہ ہمارا **اللہ** جب رحیم ہے تو لاولد **سیٹھ** کے جگر میں ناسور کیوں ہے، اس کا جواب یہ ہے: "گندم از گندم بروید جو ز جو" **سیٹھ** کہتا پھرتا ہے: "میرے دھرم میں جیو مارنا اس قدر پاپ ھے که کھٹمل بھی ھم کو کاٹے تو ھم اُس کو ماریں نھیں بلکه اٹھاکر پھینك دیں۔" کیوں کہ اپنی زبان کے چٹخارے کے لیے بے زبانوں کا ذبح کرنا خاص مسلمانوں کی شان ہے۔ مگر رحم دل **سیٹھ** کا دھرم دیکھنا ہو تو اُس کا بہی کھاتا دیکھ لو کہ کس طرح قتلِ عام ہو رہا ہے۔ دیکھ لو کہ سود درسود کی شمشیرِ بے نیام سے کس طرح ہزاروں لاکھوں کے سر قلم ہو رہے ہیں۔ کس طرح یتیموں، بیواؤں، فاقہ کشوں اور دیگر قرض خواہوں کی قبریں کھود کر رحم دل **سیٹھ** اِن قبروں پر جا بجا مندر اور دھرم شالے بنوا رہا ہے۔ اور دیکھ لو کہ خود اپنے گھر میں چراغ جلانے کے لیے کس طرح وہ ایک جانشین کی تمنا کر رہا ہے۔ ایسے مکار قاتل کی سزا، اگر یہ کی گئی کہ جانشین گود میں بٹھلا کر چھین لیا گیا تو اُس میں ظلم کیا ہوا؟ **سیٹھ** نے **خلق اللہ** پر ظلم کیا اور خلق اللہ کی آہ! نے **سیٹھ** کی گود سے اس کا بچہ چھنوا لیا، کیوں کہ اِسی بچے کے لیے **سیٹھ** دولت جمع کر رہا تھا۔

ہمارے **اللہ** کا قانونِ عدل وانتقام دیکھنا ہو تو دیکھ لو کہ مزدوروں اور فاقہ کشوں کے جھونپڑوں

سے نعمتِ اولاد کی یہ فراوانی ہے کہ وہاں پاؤں پھیلا کر کوئی سو نہیں سکتا اور اغنیا اور بادشاہوں کے محلات میں بچوں کا یہ قحط ہے کہ جانشینی کے لیے زیادہ تر غیروں کے بچے گود لیے جاتے ہیں۔ یہ کیوں؟ اِس لیے کہ غربت و امارت، امتحان کا صرف ایک ذریعہ ہے، یعنی جو غریب ہے اُس کے صبر کا اور جو امیر ہے، اُس کے شکر کا، بیک وقت امتحان ہو رہا ہے۔ **قارون** کو گنجِ بے پایاں دیا گیا مگر اُس نے احسان فراموشی کی اور اِس لیے **شدّاد** کی طرح وہ بھی سزایاب ہوا۔ **خاتم النبیینؐ** نے اپنی غربت و فاقہ کشی پر **الفقر فخری** کا اعلان کیا اور اِس لیے انعام میں 'خیر البشر' کا تمغا پایا۔ "گندم از گندم بروید جوز جو۔" **شیطان** کی رشوت قبول کرنے نہ کرنے کا فیصلہ ہر شخص خود کرتا ہے۔ لَا اِکْرَاہَ فِي الدِّیْنِ. پس! **فراعنہ** نے رشوت قبول کر لی، مگر **جناب عیسیٰ** نے **خدا** کی راہ میں خود طمانچے کھا کر **شیطان** کو طمانچے لگائے ہیں۔

اگر **خدا**، **جناب عیسیٰ** کو طمانچے کھانے کے لیے، **حضرت خیر البشرؐ** کو کانٹوں پر چلنے کے لیے اور جناب **سید الشہدا** کو ریگ تفتہ پر ذبح ہونے کے لیے چھوڑ نہ دیتا تو **اے خدا کی ہستی سے انکار کرنے والے!** آج دنیا کو کس طرح پتا چلتا کہ فدائیوں کی شان کیا ہے اور **شیطان** کی رشوت کس کس نے قبول نہیں کی۔ اور ہمارا **اللہ** اپنے ہر فدائی کو **حضرت ابراہیمؑ** کی طرح آتشِ **نمرود** سے، **حضرت موسیٰؑ** کی طرح تعاقبِ **فرعون** سے اور **حضرت عیسیٰؑ** کی طرح صلیبِ **یہود**، اگر بچا لیتا تو **شیطان** اُس وقت یقینی چیخ اٹھتا کہ واہ وا! تلوار کی جھنکار اور چیز ہے، تلوار کا گلے پر چلنا اور چیز ہے۔ ہر شخص جب **حضرت اسماعیلؑ** کی طرح چھری سے بچا لیا گیا تو **فرزندانِ آدم** کے امتحان کی تکمیل کب اور کس پر ہوگی؟ پس فدائیانِ ماسبق کے امتحانات کی تکمیل جب ساحلِ **فرات** و دربارِ **یزید** و قید خانۂ دمشق میں ہو رہی تھی، اُس وقت تکمیل میں نقص رہ جاتا، اگر فوجِ **الٰہی** و فوجِ **ابلیس** کی باہمی زور آزمائیوں میں تائیدِ **الٰہی** آ کر ذرا بھی دخل دے دیتی اور پھر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے تسلیم و رضا، نیاز و عبدیت، دعویٰ **الفقر فخری** و طلاقِ دنیا یک قلم ناممکن العمل ہو جاتے۔ دار الامتحان میں پھر جو بھی آتا وہ یہی کہتا کہ **علاء الدین** کا چراغ ہم کو بھی مل جاتا تو ہم بھی رات بھر میں موتی محل تیار کر دیتے۔ مسلمانوں کے **خدا** نے بے شک اپنے ایک فدائی کو آتشِ **نمرود** سے بچا لیا اور دوسرے فدائی کو شمشیرِ **شمر** کا شکار ہونے دیا تا کہ **فرزندانِ آدم** باغِ **ابراہیم** کی سند پا کر وعدۂ باغِ جنت کو مشکوک نہ سمجھیں اور سرفروشیِ **حسین** کی سند پا کر تسلیم و رضا کو ناممکن العمل نہ سمجھیں، مگر

یاد رہے کہ اِن زبردست اسناد و نظائر کے ہوتے ہوئے جب یزید نے **شیطان** کی رشوت قبول کر لی اور **اصحابِ فیل** کا انجام ہونے کے بعد بھی جب **ابوطاہر** نے **بیت اللہ** کو تاراج کیا تو **اللہ** نے بھی **یزید** و **ابوطاہر** کی جرأت و ہمت دیکھ کر دونوں کی رسّی دراز کر دی۔ ورنہ **نمرود** والا **مچھر** اور **اصحابِ فیل** والی **ابابیلیں** ہمارے **اللہ** کے پاس ہر وقت موجود ہیں۔ خود **ابلیس** کے ساتھ بھی یہی رویہ اختیار کیا گیا تھا۔ چنانچہ بزمِ قدس سے نکالے جانے کے بعد وہ جہنم کی چہار دیواری میں بالکل محبوس نہیں کر دیا گیا بلکہ اُس کی رسّی اتنی دراز کر دی گئی کہ بھیس بدل کر جنتِ **آدم** میں وہ باریاب بھی ہوا، شجرِ ممنوعہ کا راز بھی فاش کر سکا اور اس دارالامتحان میں **آدم و حوا** کی تشریف آوری کے وقت سے اُس کو اس کی بھی اجازت ہے کہ جب تک امتحان ہوتا رہے، وہ نسلِ **آدم** کو رشوت دے کر یہ بھی مشاہدہ کرتا رہے: "کون کتنے پانی میں ھے۔" اور "کون کتنے پانی میں ھے۔" **زلیخا** کے دستِ ہوس اور پائے ناز، چشمِ فسوں ساز و جبینِ نیاز، سنِ شباب و کمندِ التجا کی متحدہ زور آزمائیاں ایک طرف اور ایک پردیسی غلام کی 'نھیں نھیں' دوسری طرف:

کیوں اُس کی نگہِ ناز سے جینا ہوگا
زہر دے، اُس پہ یہ تاکید کہ پینا ہوگا

کاجل کی کوٹھری سے کورا نکل آنا اور قعرِ دریا میں تختہ بند ہونے کے بعد بھی دامن تر نہ کرنا، واقعہ یہ ہے کہ ماہِ کنعاں کی روحانی معراج تھی! اور اِسی مشاہدے نے آشکارا کر دیا کہ مٹی اشرف المخلوقات کیوں گردانی گئی اور ملائکہ اُس کے آگے سجدہ کرنے پر کیوں مجبور کیے گئے۔ **کون کتنے پانی میں ھے؟...** سپہ سالار **علی بیگ خاں لکھنوی**،[9] **عباس ایرانی** سے کہتا ہے کہ اس مرتبہ عشرۂ محرم میں ہم کو ایک **یزید** کی ضرورت ہے، تم کو قبول ہو تو دو ہزار کی تھیلی حاضر ہے۔ **عباس ایرانی لکھنؤ** کا ایک معمولی دکان دار، دو ہزار کا نام سن کر فوراً راضی ہو جاتا ہے۔ عشرۂ محرم شروع ہوتا ہے۔ **لکھنؤ** کا عشرہ اور وہ بھی **آصف الدولہ** کے زمانے کا! لاکھوں کا مجمع ہے جس میں **عباس ایرانی** کے بیسیوں بھائی بند اور روز کے ملنے والے بھی موجود ہیں۔ اتنے میں **عباس ایرانی یزید** کے بھیس میں آتا ہے، اور سامان تو پہلے ہی سے موجود ہیں، **عباس** کے آتے ہی **دربارِ دمشق** کی سماں بندی شروع ہو جاتی ہے۔ دیکھو دیکھو وہ **ناقے** آ رہے ہیں، **ناقوں** پر فاقہ کش بیبیاں ہیں، سر ننگے ہیں، چادریں چھن چکی ہیں۔ **ساحلِ فرات** سے پیاسی آ رہی ہیں، تلواروں کے

سائے میں ہیں۔ **ناقے** کی مہار ایک بیمار کے ہاتھ میں ہے، بیمار پا پیادہ ہے، پا پیادہ ہے مگر پا بہ زنجیر ہے، زنجیریں بھاری ہیں۔ جھنکارِ زنجیروں کی سنائی نہیں دیتی، قہقہوں کی آواز سب پر بالا ہے۔ آج **یوم العید** ہے۔ تماشائی گویا سیلِ دریا ہیں۔ بلند نیزوں پر شہیدوں کے سر ہیں، ایک نیزے پر شباب الجنۃ (کے سردار) کا سر ہے۔ یہ سر تحفتاً دربار میں پیش ہوتا ہے۔ کس طرح پیش ہوتا ہے؟ ایک طشت میں۔ کہاں رکھا جاتا ہے؟ تاج دارِ دمشق کے پیروں کے پاس۔ تاج دار کیا کرتا ہے؟ بید کی چھڑی سے ٹھکراتا ہے؟ کس چیز کو ٹھکراتا ہے؟ لب ہائے شہید کو۔ کیوں ٹھکراتا ہے؟ تاکہ قبرِ مدینہ کی دیواریں ہٹ جائیں۔ کیوں ہٹ جائیں؟ اس لیے کہ صاحبِ قبرِ مطہر انھی لبوں کے بوسے لیا کرتے تھے!

اِس سماں بندی کے بعد اب ایرانیوں کو تاب کہاں؟ ہر گوشے سے 'بکُش بکُش، بزن بزن' کے نعرے بلند ہوتے ہیں۔ بے خودی میں سیکڑوں تلواریں بے نیام ہوتی ہیں، بجلی کی طرح **یزید** کے سر پر چمکتی ہیں، مصنوعی **یزید** خود اپنے بھائی بندوں کو شمشیر بہ کف دیکھ کر چلاتا ہے:

ہاں ہاں میں یزید نہیں، تم لوگ پاگل ہو، میں
عباس ہوں عباس، شہید کربلا کا ماتم وار ہوں،
دشمن نہیں، ٹھہرو ٹھہرو، میں عباس ہوں،
اچھی طرح پہچان لو، یزید نہیں ہوں، عباس
عباس، عبا...

مگر سیکڑوں تلواریں اُس **عباسی یزید** کو چشم زدن میں قیمہ کر ڈالتی ہیں... **اللہ رے یزید کی** نحوست! جس کسی نے ایک گھنٹے کے لیے بھی تفریحاً **یزید** بننا چاہا، اُس کو مزہ مل گیا کہ اِس نام کی برکت کیا ہے۔

کون کتنے پانی میں ہے ؟... دمشق کی جامع مسجد میں نمازِ جمعہ کے لیے نمازی آچکے ہیں۔ **خلیفہ ولید ثانی** کی خدمت میں آدمی پر آدمی جاتے ہیں کہ یا **امیر المومنین**! اب صرف آپ ہی کا انتظار ہے۔ **امیر المومنین** جواب دیتے ہیں کہ چلو ہم فوراً آئے۔ **خدا خدا** کر کے **امیر المومنین** مسجد میں تشریف لاتے ہیں۔ ہزاروں نمازی صف بہ صف ایستادہ ہیں۔ **امیر المومنین** امامت شروع کرتے ہیں۔ امامت ختم ہوتی ہے۔ اب نمازی مصافحہ کے لیے آگے بڑھتے ہیں۔ **امیر**

المومنین کو کسی کی دل شکنی منظور نہیں۔ **امیر المومنین** بھی اپنا ہاتھ مصافحے کے لیے بڑھاتے ہیں...ایں! یہ ہاتھ تو واقعی چومنے کے قابل ہیں، پنجۂ مرجان، مخملی ہتھیلیاں، پتلی انگلیاں، نازک کلائیاں صاف بتا رہی ہیں کہ ہاتھ کسی **زلیخا** یا عیش بائی کے ہاتھ ہیں۔ "حضرت امیر المومنین خود نیامده اند، امّا برائے عزت افزائیِ بیت الله وتفریحِ نماز گزاراں، معشوقۂ خود را فرستاده اند"...نمازی اب سر پیٹ رہے ہیں۔مگر سر پیٹنے سے کیا ہوتا ہے۔ **امیر المومنین** کی معشوقہ، **امیر المومنین** کے حکم سے، **امیر المومنین** کے بھیس میں آئی بھی اور نمازِ جمعہ پڑھا کر اب واپس بھی جا رہی ہے!

کون کتنے پانی میں ہے ؟...**مہاراجا شتاب رائے**[۱۱] عظیم آباد کا نائب ناظم، ایک مرتبہ **جنرل اسمتھ** سے ملنے کے لیے باڑہ جاتا ہے۔ باڑہ میں ایک مندر کے پشت پر خیمہ زن ہوتا ہے، مندر کے چالاک **برہمن** تاک کر خدمت میں کب حاضر ہوتے ہیں جب **شتاب رائے جنرل اسمتھ** سے ملنے کے لیے پالکی میں بیٹھ رہا ہے۔ شگون کا وقت ہے۔ **برہمن** دست بستہ عرض کرتے ہیں:

مہاراج! آنند، آنند! جہاں پرتم کھڑے ہو وہ جگہ
مہاپوتر ہے۔ خود مہادیو جی کے چرن اس کو
چھوچکے ہیں، آج پورنما ہے، پجاریوں پر بھی
مہاراج کی دیا ہو۔

شتاب رائے جواب دیتا ہے:

یہ باتیں تم اُس سے کرنا جو یہاں تیرتھ کو آیا
ہو، یا مندر میں درشن کا بھوکا ہو، ہم کو تم
سے یا تمہارے مندر سے کیا کام۔

یہ کہہ کر پالکی میں بیٹھ جاتا ہے اور کسی کو ایک کوڑی نہیں دیتا۔

مہاراجہ شتاب رائے جب کوئی نیا محل تعمیر کرتا ہے تو بھائی بند دوست احباب تقاضا کرتے ہیں کہ **برہمنوں** کو بھوج دے کر محل کی نیو اور اپنا دھرم مضبوط کر لو...**شتاب رائے** جواب دیتا ہے:

اگر جاں طلبی مضائقه نیست، مگر اپنے مکان
کو ہم نجس نہیں کرسکتے، برہمنوں کو بھوج

دینا ایسا ھی فرض ھے تو گنگا کا کنارہ موجود
ھے، روپے ھم سے لے لو۔

مہاراجہ شتاب رائے کا سخن تکیہ اٹھتے بیٹھتے 'واللہ باللہ' ہے، ہر سال مشکل کشا کا دستر خوان چنتا ہے، ماہِ صیام میں شب ضربت آتی ہے تو کھیر اور مٹھائیوں پر فاتحہ دے کر تمام شہر میں تقسیم کرتا ہے اور اپنے دونوں لڑکوں کا ختنہ کراتا ہے۔ اس کھلم کھلا بغاوت پر خاندان بھر میں کہرام مچتا ہے، تالیفِ قلب کے نسخے تجویز ہو رہے ہیں۔ **مرلی دھر**، **رائے قتل داس** اور **سرو سنگھ** احباب خاص اصرار کرتے ہیں کہ شہر میں ایک **برہمن** آیا ہوا ہے، **رشی** ہے، **مہاتما** ہے، درشن کے قابل ہے، تم بھی چلو۔ **شتاب رائے** مجبوراً ساتھ ہو لیتا ہے۔ گرگِ باراں دیدہ برھمن **مہاراجہ شتاب رائے** کو دیکھ کر اپنا وار یوں شروع کرتا ہے:

مہاراج ھم نے تمھارا جنم پترا دیکھ کر ایک بچار
کیا ھے، نام بہت سندر ھے، رات دن تم اِسی نام کا
مالا جپا کرو۔

شتاب رائے شیشے کا جواب پتھر سے دیتا ہے:

جوگی مہاراج! اللہ کے ایک ھزار ایک نام ھیں،
اِنھیں ناموں میں سے ایک نام اپنے لیے ھم پھلے
ھی بچار چکے ھیں۔

برہمن گھبرا کر پوچھتا ہے کہ آخر وہ کون سا نام ہے۔ **شتاب رائے** کہتا ہے: "وہ نام بتانے کا نھیں۔" **برہمن** کہتا ہے: "جب بتانے کا نھیں تو جینے کا بھی نھیں ھے۔" **شتاب رائے** کہتا ہے: "اچھا سنو، وہ نام 'رحیم' ھے۔" نبض شناس **برہمن** قہقہہ مار کر کہتا ہے: "مہاراج! رام اور رحیم تو ایک ھی پرماتما کے دو نام ھیں۔" **شتاب رائے** ہیرے کو ہیرے سے کاٹتا ہے:

گروجی مہاراج! اب آگے نہ بڑھنا، رام کو رحیم
سے کیا نسبت؟ رام کا نام سنتے ھی دسترتھ یاد
آجاتا ھے، امر بینا اور دسترتھ باپ، مگر اللہ کے
نام میں جھالر پھندنا کچھ بھی نھیں، اِس نام

میں کسی رشتے ناتے کی بوتک نہیں۔

کون کتنے پانی میں ہے ؟... **پنڈت دیاشنکر** کی **مثنوی** گلزارِ نسیم پڑھ کر **برہمن** لوگ مارے غصے کے بھوت ہو رہے ہیں۔ **پنڈت** سے پوچھتے ہیں: "ایں! خیر تو ہے! تیرے منہ سے حمد، نعت اور منقبت کیسی؟ اللہ، رسولؐ پنجتنؑ کے رشتے جوڑنے کے کیا معنی؟" **پنڈت دیاشنکر** آخر شاعر ہے، فی البدیہ کہتا ہے: "مہاراج! اِس میں چیں بہ جبیں ہونے کی کیا بات ہے؟ میری مثنوی کا مطلع پڑھیے":

ہر شاخ میں ہے شگوفہ کاری
ثمرہ ہے قلم کا حمدِ باری

یعنی اپنے 'ہر' کا نام ہم نے پہلے لے لیا تھا، تب **حمد باری** شروع کی۔ **برہمنوں** کے ماتھے پر اب **ایک** شکن نہیں، سب خوش خوش گھر واپس جا رہے ہیں، مگر **پنڈت دیاشنکر قلم** ہاتھ میں لے کر اُس کو یوں مخاطب کرتا ہے: "ارے سنتا ہے؟ یہ رسائیِ فکر اور گلوخلاصی ثمرہ ہے، حمد باری کا۔ اللہ کی حمد نہ کہتے ہوتے تو اُس وقت یقینی شہ مات تھی۔"

کون کتنے پانی میں ہے ؟.. بکسر کی لڑائی کو دس برس ہو چکے ہیں۔ **شجاع الدولہ تختِ اودھ** کی بہاریں دیکھ رہا ہے۔ یکایک قریبِ ناف پر ایک پھوڑا[۱۲] نمودار ہوتا ہے۔ پھوڑا کیا ہے **ایک** چھوٹا تربزہ ہے۔ پھوڑا پھوٹتا ہے۔ **اطبا** کہتے ہیں کہ یہ لاعلاج ہے۔ آخر یہ پھوڑا ہوا کیوں کر؟ چشم دید گواہ کہتے ہیں کہ **حافظ رحمت خاں** سپہ سالار روھیل کھنڈ جب مارا گیا تو **شجاع الدولہ** نے اُس کی بیوی بچوں کو حرم سرا میں نظر بند کیا۔ مرحوم کی ایک لڑکی تھی، دوشیزہ، سترہ کا سن، کشیدہ قامت، صاحبِ جمال، باعصمت! **شجاع الدولہ** نے ہم آغوشی چاہی، ناجائز و جبریہ ہم آغوشی، لڑکی جب **خلوت میں** طلب ہونے لگی تو ماں نے بلا کر کہا:

بیٹی! یاد رکھنا کہ تیری رگوں میں سپہ سالار
حافظ رحمت خاں کا خون ہے! تو اِس لیے پیدا
نہیں ہوئی تھی کہ کسی کی داشتہ بن کر رہے،
بالخصوص اُس کی داشتہ جو تیرے باپ کا قاتل

ھے۔

دوشیزہ نے اپنی زلفوں میں ایک زہر آلود چاقو چھپالیا اور خلوت میں حاضر ہوئی۔ **شجاع الدولہ** نے بستر عیش پر شجرِ ممنوعہ سے پھل توڑا، مگر اِسی عالم میں دوشیزہ کے زہر آلود چاقو نے عیش پسند کو غم کا سبق پڑھایا۔ عیش پسند نے اِسی کرب واذیت میں خواجہ سراؤں کو اشارہ کیا۔ تین خواجہ سراؤں نے دوشیزہ کو خنجر سے فوراً ٹھنڈا کر دیا، آئندہ کے خدشوں سے بچنے کے لیے دو ہزار بیگمیں شاہی محل سے شہر بدر کی گئیں۔ اِن دو ہزار میں چار سو ایسی تھیں جنھیں سات برس کی مدت میں یعنی دو ہزار پانچ سو پچپن راتوں میں صرف دو بار **شجاع الدولہ** کی ہم بستری نصیب ہوئی تھی۔ الغرض چشم دید گواہ کہتے ہیں کہ یہ پھوڑا اُسی زہر آلود چاقو کی یادگار رہے، مگر اور لوگ کہتے ہیں کہ نہیں، آج سے ایک برس پہلے ایسا ہی زخم پشت یا شانے پر نمودار ہوا تھا... **شجاع الدولہ** نے پانچ لاکھ روپے کی نذر مانی تھی اور جب صحت یاب ہوا تھا، تو نذر اتار بھی دی گئی... **شجاع الدولہ** پر کیا ہے، اُس کے باپ اور نانا کو بھی یہی عارضہ تھا اور اِسی میں دونوں فوت بھی ہوئے۔ پس! یہ پھوڑا کسی زہر آلود چاقو کا اثر نہیں ہے بلکہ باپ اور نانا سے ترکے میں ملا ہے۔ کوچہ و بازار میں اُس طرف یہی روایتیں مشہور ہو رہی ہیں اور اس طرف شاہی محل میں اندھیرا ہو رہا ہے۔ پھوڑا، اپنے شباب پر ہے۔ اِس شباب کو زوال نہیں۔ **شجاع الدولہ** پریشان ہو کر فیض آباد جاتا ہے۔ وہاں کی آب و ہوا بے فیض ثابت ہوتی ہے۔ یہاں بھی وہی پھوڑا ہے اور وہی جاں کندنی ہے۔ ۲۲/ذی قعدہ روز پنج شنبہ ۱۱۸۸ ہجری اِس جاں کندنی سے نجات ہوتی ہے۔

کون کتنے پانی میں ھے ؟... **شجاع الدولہ** کو غسلِ میت [۱۳] دیا جا رہا ہے۔ غسل و کفن ہو چکا، اب جنازہ محل کے باہر آ گیا ہے۔ جنازہ کہاں جا رہا ہے؟ گلاب باغ جا رہا ہے۔ یہ باغ کہاں ہے؟ چار میل کے فاصلے پر۔ جنازے کے ساتھ کون کون ہیں؟ **مرزا علی خاں** اور **سالار جنگ** ہیں، وزرائے سلطنت اور مشاہیرِ فوج ہیں، شاہی خاندان اور متوسلینِ خاندان ہیں، غرضے کہ فیض آباد کی ٹھیکری ٹھیکری ہے، ہاتھی گھوڑوں کی قطار پیچھے ہے، کیا یہ سب لوگ چار میل تک پیدل ہی جائیں گے؟ دو میل کی مسافت طے ہو چکی، مگر دیکھو شانہ بدلنے کے لیے لوگ اب بھی ٹوٹے پڑ رہے ہیں... ایں! یہ ماتم داروں کی صف چیرتے ہوئے کون بدتمیز چلے آ رہے ہیں؟ یہ بدتمیز قاصد ہیں **مرزا امانی** کے۔ **مرزا امانی** کون؟ **مرزا امانی** عرف **آصف الدولہ**۔ جس کا جنازہ جا رہا ہے، اُسی کا سپوت بیٹا۔ کیا **آصف**

الدولہ اپنے باپ کے جنازے کے ساتھ نہیں ہے؟ ساتھ ہوتا تو **ھرکارے** کیوں بھیجتا۔ آخر ساتھ کیوں نہیں ہے؟ اپنی سعادت مندی کا ثبوت دے رہا ہے۔ **ھرکارے** کیوں بھیجتے ہیں؟ **مرزا علی خاں** اور سالار جنگ کو پیام آیا ہے کہ جنازہ چھوڑ کر میرے پاس فوراً چلے آئیں۔ یہ دونوں **آصف الدولہ** کے کون ہیں؟ سگے ماموں ہیں! **ماموں ھرکاروں** سے کیا کہہ رہے ہیں! کہہ رہے ہیں کہ جنازہ جب تک **گلاب باغ** نہ پہنچ لے ہم کیوں کر چھوڑیں اور چھوڑیں بھی تو **خلق اللہ** کیا کہے گی...ایں! اب یہ دوسرے **ھرکارے** صفِ ماتم کو چیرتے ہوئے کیوں آئے ہیں؟ یہ حکم لے کر آئے ہیں کہ دونوں ماموں اگر یوں نہ آئیں تو پکڑ کر لاؤ۔ تب؟ دونوں ماموں مجبوراً جنازے کو چھوڑ کر جارہے ہیں اور **خلق اللہ** انگشت بہ دنداں ہے۔ ماموں بھانجے میں کیا گفتگو ہو رہی ہے؟ بھانجا اپنے دونوں ماموں سے کہہ رہا ہے کہ باپ کا غم ہوتا رہے گا، پہلے آپ لوگ ہم کو جانشین قرار دے لیجیے۔ پھر؟...پھر یہیں کہ دونوں ماموں کانوں پر ہاتھ رکھ رہے ہیں کہ اتنی عجلت کیوں ہے؟ مگر بھانجا کہتا ہے کہ واہ! نمازِ میت کے بعد ہی **گلاب باغ** میں اگر میرا چھوٹا بھائی **مرزا سعادت علی** جانشین قرار دے دیا گیا تو پھر ہم کیا کرلیں گے؟ تب؟ تب یہی کہ **مرزا علی خاں** سالار جنگ اور **کرنل کلیس** مجبوراً **آصف الدولہ** کے سر پر شاہی عمامہ باندھ رہے ہیں، فوجی باجا تخت نشینی کا اعلان کر رہا ہے۔ جنازے کے ساتھ جتنے مشاہیر تھے، سب دربار میں بلا لیے گئے ہیں۔ صرف غربا ومساکین نمازِ میت کے لیے چھوڑ دیے گئے ہیں۔ اِس طرف سپوت بیٹا مشاہیرِ سلطنت کی نذریں لے رہا ہے اور اُس طرف باپ کی لاش پیوندِ خاک ہو رہی ہے۔ **مرزا امانی** عرف **آصف الدولہ** تختِ اودھ پر بیٹھ کر کیا کرتا ہے؟ سب سے پہلا کام یہ کرتا ہے کہ اپنے پالکی بردار **کہار** کو **'راجا مہرا'** کا خطاب دے کر امورِ سلطنت میں شریک کرتا ہے!

کون کتنے پانی میں ھے؟...جنگِ **پلاسی** میں **سراج الدولہ** کی طرف سے **میر مدن دھاوا** کر رہا ہے، اتنے میں ایک توپ کا گولہ آتا ہے اور **میر مدن** کی ران غائب۔ **میر مدن** کا انجام دیکھ کر **سراج الدولہ** اپنی ٹوپی **میر جعفر خاں** سپہ سالار کے پاؤں پر رکھتا ہے کہ اب میری جان اور آبرو تمہارے ہاتھ میں ہے۔ **میر جعفر خاں** کہتا ہے کہ اب اِس وقت تو شام ہوئی کل صبح دیکھا جائے گا۔ اب یہی گفتگو ہو رہی ہے کہ اتنے میں **موہن لال سراج الدولہ** کی طرف سے آگے بڑھ گیا، اُس کو بڑھتا دیکھ کر **میر جعفر خاں** حکم دیتا ہے: "موھن لال بھاگ آو'' **سراج الدولہ میر جعفر** کا منہ تکتا ہے۔ **میر جعفر خاں** جواب

دیتا ہے: "حضور میری تو یہی رائے ھے۔" **موہن لال** کو بھاگتا دیکھ کر فوج کے پاؤں اکھڑ جاتے ہیں۔ **سراج الدولہ** اب میدان میں بے یار و غم گسار اکیلا کھڑا ہے، مجبوراً میدان چھوڑتا ہے، رات بھر چلتا ہے، آٹھ بجے صبح کو منصور گنج محل میں پہنچتا ہے۔ افسرانِ فوج کو حکم دیتا ہے کہ کم سے کم میری ذاتی حفاظت کے لیے محل میں پہرے کا سامان کر دو۔ ایک سپاہی نہیں آتا۔ اِس عالم میں تین بجے رات کو محل سے پوشیدہ فرار ہوتا ہے۔ بھگوان گولہ سے ہوتا ہوا ؤپر **راج محل** کے دوسرے ساحل پر پہنچتا ہے۔ صرف ایک گھنٹے کے لیے اترتا ہے کہ کھچڑی[۱۴] پکا کر تین دن کا فاقہ توڑے۔ تین برس کی بچی جو ساتھ ہے وہ بھی فاقے سے ہے۔ **سراج الدولہ** چولہا سلگانے بیٹھتا ہے، قریب میں **شاہ دانا** کا جھونپڑا ہے۔ **شاہ دانا** فاقہ کشوں کے پاس آتا ہے۔ دیکھ کر سر پیٹتا ہے، کہتا ہے کہ حضور فقیروں کا نان و نمک قبول ہو۔ نان و نمک حاضر کرنے کے لیے **شاہ دانا** اپنے جھونپڑے میں واپس جاتا ہے، وہاں پہنچ کر **میر قاسم** اور **میر داؤد** کو خفیہ خبر بھیجتا ہے: "جلد آؤ! تمھارا شکار اِس وقت میرے دام میں ھے..." شکاری پہنچتے ہیں... **سراج الدولہ** صید ہو کر مرشد آباد آتا ہے۔ دوپہر کا وقت ہے، **میر جعفر خاں** اب **شاہِ بنگالہ** ہے، بھنگ کے نشے میں بے ہوش پڑا ہے۔ اُس کا بیٹا **میرن** حکم دیتا ہے کہ **سراج الدولہ** کو بغل کے کمرے میں بند کرو۔ پھر **میرن** اپنے مصاحبینِ خاص میں سے **محمدی بیگ** کو قیدی کے کمرے میں بھیجتا ہے۔ **جلاد** کے ہاتھ میں ننگی تلوار دیکھ کر **سراج الدولہ** عرض کرتا ہے کہ وضو کے لیے تھوڑا سا پانی دے دو کہ 'نمازِ توبہ' پڑھ لیں۔ **محمدی بیگ** توبہ کا دشمن ہے، اس لیے پانی دینے سے انکار کرتا ہے۔ **سراج الدولہ** چلاتا ہے: "پانی پانی۔ ایک گھونٹ پانی، خدا کی راہ میں..." شمر اُس کی پیاس بجھاتا ہے، مگر صرف آبِ شمشیر سے۔ **سراج الدولہ** اِسی جاں کندنی میں در و دیوار سے کہتا ہے: "بس بس! ھم چلے! الفراق، اے دنیا الفراق! آج حسین قلی خاں کا خون بے باق"۔ **جلاد** اپنی شمشیرِ خوں آشام سے لاش کو پارچہ پارچہ کرتا ہے۔ **میرن** اس نعش صد پارہ کو ہاتھی پر رکھوا کر مرشد آباد کے بازاروں میں گشت کے لیے بھیجتا ہے۔ **فیل بان** اپنی کسی ضرورت سے ہاتھی کو اتفاقیہ بازار میں ٹھہراتا ہے، مگر ہاتھی جس دروازے کے سامنے اُس وقت رکتا ہے، وہ خدا کی شان کہ **حسین قلی خاں** کا دروازہ ہے۔ ہاتھی رکتا ہے اور نعشِ صد پارہ سے خون کے چند قطرے ٹھیک اُسی جگہ پر گرتے ہیں، جہاں آج سے دو برس پہلے شام کے وقت **سراج الدولہ** نے **حسین قلی خاں** کا خون بہایا تھا۔ بے شک **حسین قلی خاں** کا

خون آج بے باق ہوگیا۔ ہاتھی اب آگے بڑھتا ہے، اُس محل سے گزرتا ہے جہاں **سراج الدولہ** کی ماں **آمنہ بیگم** ہے۔ کسی نے **آمنہ بیگم** سے کہہ دیا: "بی بی! تم کو بسنت کی کچھ خبر بھی ھے؟ جوان بیٹے کی لاش گشت کے لیے جارھی ھے۔" **آمنہ بیگم** چیخ مارتی ہوئی ننگے پاؤں، ننگے سر، زنان خانے سے بازار میں دوڑی آتی ہے۔ بیٹے کی لاش پر گر کر بلائیں لیتی ہے۔ **آمنہ بیگم** کی فغان وسینہ کوبی سے بازار میں زلزلہ آ گیا۔ **خلقِ خدا** ماتم کر رہی ہے۔ شقی القلب خادم **حسین** اپنی چھت سے یہ تماشا دیکھ رہا ہے۔ اپنے عصابرداروں کو دوڑاتا ہے۔ عصابردار بازار میں آتے ہیں اور **آمنہ بیگم** کو تھپڑ، گھونسے اور لاٹھیوں سے مار کر بیٹے کی لاش سے چھڑاتے ہیں۔ اب ہاتھی آگے بڑھتا ہے۔ اِدھر نعش صد پارہ گشت ہو رہی ہے اور اُدھر **میر جعفر خاں** بھنگ کے نشے سے ہوش میں آتا ہے۔ خبر ہوتی ہے کہ **سراج الدولہ** قید ہو کر آ گیا، **میرن** کو رقعہ لکھتا ہے: "بیٹا قیدی بھاگنے نہ پائے، خبردار" **میرن** حاملِ رقعہ سے کہتا ہے: "ابا جان سے کھہ دیجیو کہ آپ کا بیٹا آپ سے زیادہ تیز ھے۔"

کون کتنے پانی میں ھے؟... **سراج الدولہ** کے بعد اُس کے چھوٹے بھائی **مرزا مہدی**[۱۵] کی باری آتی ہے۔ پندرہ برس کا لڑکا، نہایت حسین، دو تختوں میں داب کر مار ڈالا جاتا ہے۔ اِس کے بعد **آمنہ بیگم** اپنی بڑی بہن **گھسیٹی بی بی** کے ساتھ قید کر کے ڈھاکا بھیجی جاتی ہے۔ **جسارت خاں**، گورنر ڈھاکا کو **میرن** خط بھیجتا ہے کہ اِن دونوں کو وہیں دریا میں ڈبا دو۔ **جسارت خاں** جواب دیتا ہے کہ گورنری کو سات سلام، مگر یہ اندھیر[۱۶] ہم سے نہ ہوگا۔ تب **میرن** اُس کو لکھتا ہے کہ اچھا حاملِ رقعہ کے ساتھ اِن دونوں کو میرے پاس مرشد آباد بھیج دو۔ **جسارت خان** دونوں کو حاملِ رقعہ کے ساتھ کر دیتا ہے۔ **میرن کا قاصد** دونوں کے ساتھ ناؤ پر سوار ہوتا ہے۔ جب ناؤ ایک سنسان مقام پر پہنچتی ہے تو قاصد کی آنکھوں میں آنسو بھر آتے ہیں کیوں کہ اب اُس کو **میرن** کے پوشیدہ حکم کو بجالانا ہے۔ کہتا ہے: "بی بیو! آج تمام دن تم لوگوں نے کچھ کھایا نھیں ھے۔ بھتر ھے کہ فاقہ شکنی کرلو اور اجلے کپڑے بدل لو، کیوں کہ یہ آخری سفر ھے۔" آخری سفر کا نام سن کر **گھسیٹی بی بی** اور **آمنہ بیگم** تھرا جاتی ہیں۔ پھر چھوٹی بہن سنبھل کر بڑی بہن سے کہتی ہے:

سنو جی! موت سے ڈرنا کیا، جو آتا ھے مرنے کے لیے آتا ھے، عید مناؤ کہ اس خونِ ناحق سے ھم

دونوں کے گناھوں کی گٹھری خود بخود میرن
کے سر پر چلی جائے گی۔ موت کی موت، کفارے
کا کفارہ اور انتقام کا انتقام، ایسی موت تو
قسمتوں سے ملتی ھے۔

یہ کہہ کر دونوں بہنیں وضو کرتی ہیں، کفن کی جگہ اجلے کپڑے پہنتی ہیں، خاکِ شفا ملتی ہیں، دعائے توبہ پڑھتی ہیں، پھر **میرن** کے قاصد سے کہتی ہیں کہ ہم دونوں اب تیار ہیں: "بھیا! تم اپنا کام کرلو۔" قاصد ہچکچا تا ہے۔ یہ کہہ کر دونوں بہنیں ہاتھ پھیلا کر بہ آواز بلند توبہ مانگتی ہیں:

خدایا! اپنی گنہ گار کنیزوں کی آواز سن، جس
رکابی میں میرن آج کھارھا ھے، وہ رکابی تیری
کنیزوں کی ھے، کنیزیں گنہ گار ھیں تو تیری،
محسن کش میرن کی سرکوبی کے لیے اپنے قھر
کی بجلی بھیج اور اپنی کنیزوں کا انتقام لے۔

اِس مناجات وفریاد کے بعد دونوں بہنیں قبلہ رُو ہوتی ہیں، کلمہ پڑھتی ہیں، خاکِ شفا کو بوسہ دیتی ہیں اور ایک دوسرے کا ہاتھ تھام کر بیک وقت دریا میں کود پڑتی ہیں...

کون کتنے پانی میں ھے ؟...جس شب کو دریائی موجوں نے **گھسیٹی بی بی** اور **آمنہ** کو اپنی آغوش میں لیا، اُسی شب کو تقریباً تین سو کوس کے فاصلے پر **میرن** اپنے مصاحبینِ خاص کے ساتھ دریا کے کنارے خیمہ زن ہے۔ شروعِ برسات ہے، بادل کی گرج اور موسلا دھار پانی سے عاجز ہو کر گیارہ بجے رات کو اپنے بڑے خیمے میں سے ایک مختصر دلیر خانی [۱۷] خیمے میں پناہ کے لیے آتا ہے۔ اس چھوٹے خیمے میں آ کر **میرن** ابھی پلنگ پر لیٹ ہی رہا تھا کہ اتنے میں بجلی خیمے کو چیرتی ہوئی آتی ہے اور اُس کے سر پر گرتی ہے، اب دیکھا جاتا ہے کہ پلنگ کے سرہانے پٹی جل کر راکھ ہو گئی ہے مگر خود **میرن** کا جسم راکھ نہیں ہے، بلکہ سر میں چھے سوراخ اور پیٹھ پر چھے سات کوڑوں کے نشان ہیں۔ اخفائے موت کے لیے یہ لاش صبح کو ہاتھی پر گشت کرائی جاتی ہے، وہ اِس طور پر کہ دونوں پاؤں ہودج سے باہر لٹک رہے ہیں تا کہ دیکھنے والے سمجھیں کہ **میرن** بیمار ہے اور سو رہا ہے۔ مگر دیکھنے والے فوراً سمجھ جاتے ہیں کہ یہ بیمار نہیں

مردہ ہے اور یہ مردہ اُسی کا ہے جس نے آج سے تین برس پہلے **سراج الدولہ** کی نعشِ صد پارہ ہاتھی پر گشت کرائی تھی۔ کیا خوب سودا نقد ھے، اِس ھاتھ دے اُس ھاتھ لے...

کون کتنے پانی میں ھے ؟... **میرن** کا باپ **میر جعفر شاہ بنگالہ**، ۷۴ء، ۷۵ برس کا بڈھا، بسترِ علالت پر پڑا ہے۔ جسم مبروص ہے۔ شعبان کی چودھویں، سہ شنبہ کا دن ۱۱۷۸ ہجری ہے۔ آثارِ موت نمایاں ہیں۔ **مہاراجہ نند کمار** عیادت کو آیا ہوا ہے۔ معلوم ہوا کہ نواح مرشد آباد میں... کرت کونا مندر... ہے، اُس مندر میں **دیوتاؤں**[۱۸] پر جو جل چڑھایا جاتا ہے، آبِ حیات ہے۔ **میر جعفر خاں** حکم دیتا ہے کہ **دیوتاؤں** کا اُلش فوراً حاضر کیا جائے۔ مندر سے آبِ حیات آتا ہے۔ **دیوتاؤں** کا پانی **میر جعفر خاں** کی آخری پیاس بجھاتا ہے۔ آخری پیاس اِس لیے کہ یہ آبِ حیات حلق سے اترتا ہے اور **میر جعفر** دریائے ممات میں غرق ہو جاتا ہے۔

اے خدا کی ھستی سے انکار کرنے والے! شیطان کی ریشہ دوانیوں کا اندازہ کرنا ہو تو اِن اسناد و نظائر کو دیکھ لے۔ قیافہ شناس **ابلیس** صورت دیکھ کر سمجھ جاتا ہے کہ کون کتنے پانی میں ہے اور پھر جس کو جیسا پاتا ہے، ویسی ہی رشوت دیتا ہے۔ کسی سے کہتا ہے کہ تُف ہے تمہاری صید افگنی پر کہ **رحمت خاں** کی پارسا لڑکی اب تک شکار نہیں ہوئی۔ کسی سے کہتا ہے کہ شاید تم نے مکڑیوں کا جال کبھی دیکھا نہیں کہ مکڑیاں گھر بیٹھے کس طرح بادشاہت کرتی ہیں۔ پس جنازے کے ساتھ گلاب باغ جانے سے کہیں بہتر یہ ہے کہ جنازے کے ساتھ جتنے لوگ ہیں، انہی کو اپنے پاس پکڑ وابلاؤ... کسی سے کہتا ہے کہ **خضر و سکندر** کو شرمانا ہو تو کرت کونا مندر سے **دیوتاؤں** کا اُلش منگوا کر پی لو۔ کسی سے کہتا ہے کہ بهشتِ شداد کی تمنا ہو تو **علی وردی خاں شاہ بنگالہ** کی صاحب زادیوں اور نواسوں کے سینے پر چڑھ کر بہشت کا دروازہ کھولو۔ کسی سے کہتا ہے کہ **امیر المومنین** کسی کا غلام نہیں ہے کہ نمازِ جمعہ پڑھانے کے لیے ہر آٹھویں دن مسجد دوڑا جائے، طلبی کے لیے اگر آدمی پر آدمی آ رہا ہے تو کیوں نہیں تم اپنی محبوبہ کو اُس وقت امامت کے لیے بھیج دیتے ہو؟:

کہاں پھر جوانی، کہاں پھر یہ جوش
غفور است ایزد تو ساغر بنوش

کسی سے کہتا ہے عشرۂ محرم کا ڈراما مؤثر ہو نہیں سکتا جب تک **یزید** کا انتظام نہ کیا جائے۔

خبردار! **یزید** کی تلاش میں تم روپے کا منہ مت دیکھنا، دو ہزار میں بھی کوئی آدمی مل جائے تو غنیمت جاننا۔ کسی سے کہتا ہے کہ بھائی ایک گھنٹے کے لیے **یزید** بن جانے میں آخر نقصان کیا ہے؟ ایمان میں خلل کیوں آنے لگا؟ کیا **امام حسین** تم سے گلہ کرنے آئیں گے؟ ارے دو ہزار کی رقم اِس وقت مفت مل رہی ہے، اِس کو لے لے، بعد میں عاقبت سنوار لینا۔

اللہ کے بندے جب **شیطان** کی رشوت قبول کر لینے کا تہیہ کرتے ہیں تو بالعموم اُن کی رسّی اور دراز کر دی جاتی ہے تا کہ اسی ذریعے سے اور لوگوں کی آزمایش ہو سکے، چنانچہ **یزید** نے جب شیطنت اختیار کر لی تو **یزید** کے ساتھ دیگر بندگانِ خدا کا بھی امتحان ہو گیا یعنی **ابلیس** پرست **شمر** کی طرح ہزاروں لاکھوں نے **یزید** کا ساتھ دیا۔ لیکن **خدا** پرست **حُر** کی طرح چند آدمیوں نے **امام الصابرین** کا ساتھ دیا۔ فوجِ **ابلیس** کو وقتی عروج اور فوجِ **الٰہی** کو وقتی زوال یقینی ہوا، مگر اِسی عروج و زوال میں ایک بہت بڑا امتحان پنہاں تھا:

اسپِ تازی شدہ مجروح بزیرِ پالاں
طوقِ زرّیں ہمہ در گردنِ خرمی بینم

دہریے اِس طریقۂ امتحان سے ناواقف ہیں، اس لیے فوجِ **الٰہی** کی وقتی شکست کو دیکھ کر فوراً **خدا** کی ہستی سے انکار کر دیتے ہیں اور انکار کی وجہ یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر **خدا** موجود تھا تو اپنے فدائیوں کی ذلت کیوں دیکھتا رہا۔ کلمہ گویوں کا جواب یہ ہے کہ جس خدا نے **حضرت عیسیٰ علیہ السلام** کو طمانچے کھانے کے لیے چھوڑ دیا تھا، اُسی خدا نے **امام الصابرین** کو بھی ریگِ تفتہ پر ذبح ہونے کے لیے مصلحتاً چھوڑ دیا تھا، تا کہ دیکھے، فوجِ **الٰہی** کی شکست دیکھ کر **ابلیس** کے جھنڈے کے نیچے کون کون جا کر پناہ لیتا ہے۔

حواشی

۱۔ ہسٹری آف دے سنز — **جسٹس امیر علی**، ص: ۸۹-۸۸
۲۔ ایضاً، ۲۲۳
۳۔ ایضاً، ص ۲۹۸
۴۔ انجیل

۵۔ دربارِ اکبری ،ص:۱۶۱-۱۵۹

۶۔ گلستانِ سعدی [بابِ دوم]

۷۔ گلستان سعدی [بابِ دوم]

۸۔ اورینٹل بائیو گرافی —**مسٹر بیل**،مطبوعہ: ایلن کمپنی (لندن)ص:۲۷۰و۲۷۸
ملک الشعرا کا تخلص **شیخی** تھا۔**سلطان مراد** [اول] (**آلِ عثمان**) کے دربار میں تھا۔

۹۔ سیر المتاخرین [جلد چہارم]ص:۶۸،حاشیہ

۱۰۔ ہسٹری آف رے سنز —**جسٹس امیر علی**،ص:۱۹۶

۱۱۔ سیر المتاخرین [جلد سوم]ص:۶۴-۶۱

۱۲۔ سیر المتاخرین [جلد چہارم]ص:۶۲-۶۰ نیز حاشیہ،ص:۶۸-۶۷

۱۳۔ سیر المتاخرین [جلد چہارم]ص:۷۱-۶۸

۱۴۔ سیر المتاخرین ،ایضاً

۱۵۔ سیر المتاخرین [جلد دوم]ص:۲۵۱

۱۶۔ ایضاً،ص:۱۷-۳۶۹

۱۷۔ سیر المتاخرین [جلد دوم]ص:۶۶-۳۶۵،۳۶۷-۳۷۱

۱۸۔ **مرشد آباد نگر** سے کرت کونا مندر صرف ایک کوس ہے۔ مشہور ہے کہ **دکھا** نام ایک **دیوتا** نے اپنے یہاں دعوت میں سب **دیوتاؤں** کو مدعو کیا مگر اپنی بیٹی **ستی** کو اور داماد **شیو جی** کو فہرست سے چھانٹ لیا۔ بیٹی ناخواندہ مہمان بن کر اپنے باپ کے گھر گئی بھی تو **دیوتاؤں** کی برادری نے اُس کی طرف رخ نہ کیا۔ اسی غم میں **ستی** نے خودکشی کر لی۔ **شیو جی** کو اس کی خبر ہوئی تو وہاں دوڑا گیا اور اپنی بیوی کی لاش کندھے پر رکھ کر ناچنا شروع کیا۔ اِس رقص سے اہلِ محفل کے ہوش اُڑ گئے۔ دنیا میں زلزلہ آ گیا، مجبور ہو کر سب **دیوتاؤں** نے مل کر **بشنو** دیوتا سے فریاد کی کہ **شیو جی** اگر یوں ہی ناچتا رہا تو دنیا پاش پاش ہو جائے گی۔ یہ سن کر **بشنو** نے **ستی** کی لاش کو جو **شیو جی** کے کندھے پر تھی، اپنے رتھ کے پہیوں سے ٹکڑے ٹکڑے کرنا شروع کیا، **نہ رہے گا بانس نہ بجے گی بانسری**! لاش کے ۵۲ ٹکڑے ممالک ہند و آسام میں ۵۲ مقامات پر گرے، مثلاً **کمروپ لکھیا** میں اندام نہانی کٹ کر گری، اور **دیو گھر** میں جہاں **بیج ناتھ** کا مندر ہے، دل کٹ کر گرا، اور بقیہ حصے **کالی گھاٹ** (**کلکتہ**) اور **دُرگا باڑی** (**بنارس**) وغیرہ میں گرے۔ اِس لاش کے سر پر جو **تاج** تھا، اس کا ٹکڑا اُس مقام پر گرا جہاں اب **کرت کونا** مندر ہے، **کرت** بہ معنی **تاج**، **کونا** بمعنی ٹکڑا...**کرت کونا**...یعنی **تاج** کا ٹکڑا۔

مثنوی شعلۂ شوق
اور
نثار احمد فاروقی

ثاقب عمران

نثار احمد فاروقی کی کتاب 'تلاشِ میر' میں شامل ان کا ایک اہم مضمون 'میر کی مثنوی شعلۂ شوق کا ماخذ' ہے۔ مضمون کے عنوان سے ہی ظاہر ہے **نثار احمد فاروقی** نے اس مضمون میں 'شعلۂ شوق' کے ماخذ سے بحث کی ہے۔ 'شعلہ شوق' **میر** کی ایک عشقیہ مثنوی ہے جس کا ہیرو **پرس رام** ہے۔ **میر** نے مثنوی میں ہیروئن کا نام نہیں لیا ہے۔ مثنوی کی ہیروئن **پرس رام** کی بیوی ہے۔ اس میں **پرس رام** کا اپنی بیوی سے عشق کا بیان ہوا ہے۔ اس قصے میں ولین/ رقیب کے کردار میں، **پرس رام** کا ایک عاشق ہے۔ قصہ یوں ہے کہ ایک شخص **پرس رام** پر فریفتہ تھا۔ **پرس رام** بھی اس کے عشق میں مبتلا تھا۔ لیکن کچھ دنوں بعد ہی **پرس رام** کی شادی ہوگئی اور وہ اپنی بیوی کے ساتھ محبت سے رہنے لگا اور کافی دنوں تک **پرس رام** کی اس کے عاشق سے ملاقات نہیں ہوئی۔ ایک دن ملاقات ہونے پر عاشق نے خوب گلے شکوے کیے۔ **پرس رام** نے معذرت کی اور اسے بتایا کہ اس کی بیوی اسے دل و جان سے

محبت کرتی ہے اور اس کے بغیر ایک لمحہ بھی نہیں رہ سکتی۔ لیکن **پرس رام** کا عاشق اس بات کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہوا، اور اس نے **پرس رام** کی بیوی کا امتحان لینا چاہا۔ اسی ارادے سے اس نے خبر بھجوادی کہ **پرس رام** دریا میں غرقاب ہوکر جاں بحق ہوا۔ یہ سنتے ہی **پرس رام** کی بیوی کی روح پرواز کرگئی۔ اس کے بعد **پرس رام** ہراساں و پریشان ادھر ادھر گھومتا رہا۔ **ایک مچھوارے** سے اسے پتا چلا کہ دریا سے ایک شعلہ اٹھتا ہے اور پوچھتا ہے: " پرس رام تو کہاں ہے؟ " **پرس رام مچھوارے** اور اپنے **عاشق** کو لے کر اس جگہ پہنچا اور جب شعلہ بلند ہوا تو وہ اسی شعلہ کے ساتھ جل مرا۔

نثار احمد فاروقی نے اس مضمون کے ابتدائی حصے میں 'شعلۂ شوق' کے اشعار کے حوالے سے **مثنوی** کے اسی قصے کو بیان کیا ہے۔ یہ مضمون تین حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں **مثنوی** کی تلخیص ہے۔ دوسرے حصے میں **مثنوی** کے ماخذ سے بالتفصیل بحث کی گئی ہے اور تیسرے حصے میں **میر** کی **مثنوی** اور اس کے مابین اختلافات کا ذکر کیا گیا ہے۔ تحقیقی اعتبار سے اس مضمون کے آخری دونوں حصے بڑی اہمیت رکھتے ہیں اور **نثار احمد فاروقی** کی تحقیقی کدوکاوش اور ان کے تجزیاتی ذہن کا پتہ دیتے ہیں۔

نثار احمد فاروقی نے مضمون کے دوسرے حصے میں **خواجہ احمد فاروقی** کی تحقیق کو رد کیا ہے۔ **خواجہ احمد فاروقی** نے اپنی کتاب 'میر تقی میر: حیات اور شاعری' میں 'شعلۂ شوق' کے ماخذ سے بحث کرتے ہوئے **محمد ظہیر احسن شوق نیموی** کی **مثنوی** 'سوز و گداز' کو اس **مثنوی** کا ماخذ قرار دیا ہے۔ ساتھ ہی **شوق نیموی** نے اس قصے کو اصلی ثابت کرنے کے لیے جو کچھ لکھا ہے **خواجہ احمد فاروقی** نے اس کی تائید کرتے ہوئے وہ سارے نکات اپنی کتاب میں لکھ دیے ہیں۔ **نثار احمد فاروقی** نے **قاضی عبدالودود** کی تحریر کی مدد سے اس موضوع پر **خواجہ احمد فاروقی** کی پوری بحث کو رد کیا ہے۔ انھوں نے 'شعلۂ شوق' کے ماخذ کی بحث کا آغاز **شوق نیموی** کے دیباچے کے اس اقتباس سے کیا ہے جس میں **شوق نیموی** نے قصے کو اصلی بتایا ہے اور اس کے لیے دلائل بھی فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔ **شوق نیموی** نے لکھا ہے:

> یہ قصہ کچھ فرضی نہیں، اصلی ہے جس کو تقریباً ڈیڑھ سو برس گزرے ہوں گے۔ اس کی

اصلیت کا ثبوت اس سے بڑھ کر اور کیا ھو سکتا ھے کہ خود وہ مرحوم عاشق اپنے حالات آپ لکھ گیا ھو۔ جس کو تائید عظیم آبادی (المتوفی 1206ھجری) نے اپنے خط میں بعینہ نقل کر کے شاھزادہ جھاندار کے حضور میں روانہ کیا ھے۔ پھر ان کے بیٹے تمنا مرحوم نے اس خط کو زُبدۃ المنشأت میں درج کیا ھے۔[1]

اس اقتباس میں **شوق نیموی** نے قصے کی اصلیت کا یہ ثبوت دیا ہے کہ خود مرحوم عاشق اپنے حالات آپ لکھ گیا ہے۔ اس کی تفصیل کے لیے مثنوی میں **شوق نیموی** کے بیان کردہ قصے پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ **میر** اور **شوق نیموی** کی مثنویوں کا قصہ تو تقریباً یکساں ہے لیکن دونوں کے کردار مختلف ہیں، جس کی طرف **نثار احمد فاروقی** نے اشارہ بھی کیا ہے۔ **شوق نیموی** کی مثنوی کا کردار **محمد حسن** ہے، اسے ایک ہندو لڑکی سے محبت ہے اس لیے وہ برہمن کا بھیس بدل لیتا ہے اور **پرس رام** نام اختیار کرتا ہے۔ **شوق نیموی** نے مثنوی کے قصے کو اپنی کتاب 'یادگارِ وطن' میں بھی نقل کیا ہے اور قصے کو اصلی ثابت کرنے کے لیے کئی حربے استعمال کیے ہیں۔ انھوں نے قصے کے جائے وقوع کے ساتھ ساتھ قصے کے وقوع پذیر ہونے کا زمانہ بھی لکھا ہے۔ ان کے مطابق یہ واقعہ **محمد شاہ** کے دورِ حکومت میں پٹنہ کے محلّے چھوٹی پٹن میں پیش آیا۔ اس محلّے کے ایک نوجوان **محمد حسن** کو **شیام سندر** نام کی لڑکی سے عشق ہو گیا۔ **محمد حسن** نے برہمن کا روپ اختیار کر لیا اور **پرس رام** نام رکھا۔ کچھ ہی دنوں بعد **شیام سندر** کی شادی کسی اور سے ہو گئی اور **پرس رام** ہی نے شادی کے منتر پڑھے۔ لیکن عین شادی کے دن گھر میں آگ لگ گئی اور **پرس رام**، **شیام سندر** کو اپنے گھر لے آیا۔ بعد میں **شیام سندر** نے اپنے گھر جانے سے انکار کر دیا اور دونوں ہنسی خوشی رہنے لگے۔ اس کے بعد کا قصہ **نثار احمد فاروقی** کی زبانی یوں ہے:

ایك سال محمد حسن چھتر کے میلے میں (واقع درمیان سون پور و حاجی پور) سے واپس

آرهے تهے که ان کی کشتی بهنور میں پهنسی اور الٹ گئی۔ ان کے ڈوب جانے کی خبر آناً فاناً ایسی مشهور هوئی که شیام سندر جاں بحق هو گئی۔ محمد حسن هاتھ پاؤں مار کر کنارے پر آلگے۔ شیام سندر کی جواں مرگی سے هوش و حواس کهو بیٹهے۔ ادهر دریا کے کنارے آدهی رات کو ایك تیز و تند روشنی آسمان سے اترتی اور 'حسن حسن' پکارتی۔ محمد حسن نے جب شعلۂ آسمانی کا حال سنا تو بے قرار هو گئے۔ نها دهو کر کپڑے بدلے ایك کاغذ پر کچھ لکها۔ اسے صدری کی جیب میں ڈالا اور چند احباب کے ساتھ کشتی میں سوار دریا کے دوسرے کنارے پهنچ گئے اور آدهی رات گزر جانے پر آسمان سے وه شعله اترا اور 'حسن حسن' پکارنے لگا۔ وه شعلے کی طرف لپکے اور احباب کے دوڑتے دوڑتے یه جا وه جا۔ تهوڑی دیر بعد دو تیز و تند روشنیاں ابهریں اور 'حسن شیام سندر' 'حسن شیام سندر' کهتی هوئی ایك دوسرے کی طرف بڑهنے لگیں۔ جب دونوں مل گئیں تو بهك سے روشنی کی چمك بجلی سی هو گئی اور سارا دریا منور هو گیا۔ معاً یه چمك ماند پڑ گئی۔ اور پهر کبهی روشنی دیکهنے میں نه آئی۔ محمد حسن کی لاش کا کوئی پتا نه چلا۔[۲]

نثار احمد فاروقی نے حاشیے میں **شوق نیموی** کی عبارت کی تلخیص پیش کی ہے جو **شمیم رضوی** نے رسالہ ’برگِ گل‘ [کراچی] میں ’یادگارِ وطن‘ کے حوالے سے نقل کی ہے۔ اس قصے سے ثابت ہوتا ہے کہ خود **محمد حسن** اپنے عشق کے حالات اپنی صدری کی جیب میں چھوڑ گیا تھا۔ اس بیان سے **شوق نیموی** نے قصے کی اصلیت پر مہر لگانے کی کوشش کی ہے۔ کمال تو یہ ہے کہ اس رقعے کو انھوں نے شہزادہ **جہاندار شاہ** کے حضور بھی پہنچا دیا ہے۔ الغرض **شوق نیموی** نے اس قصے کو اصل ثابت کرنے کی ہر ممکن کوشش کی ہے لیکن **نثار احمد فاروقی** کا تحقیقی ذہن اسے صحیح ماننے کے لیے تیار نہیں۔ قصے کو اصل ماننے میں سب سے بڑی چیز جو حائل ہے وہ اس کا فوق فطری عنصر اور بے معنی اور بے منطق باتیں ہیں۔ بقول **نثار احمد فاروقی**:

> قصے کا آخری حصہ جس میں روشنی کا آسمان سے اترنا، محمد حسن کا یہ اطلاع پاکر غسل کر کے اور نیا لباس پہن کر دریا کے کنارے جانا، مع ھذا ایک پرچے پر یہ ساری روداد لکھ کر صدری کی جیب میں رکھنا، پھر آرام کرنے کے بہانے وہ صدری اتار کر دریا کے کنارے ریتی پر چھوڑ دینا، اور خود شعلہ سے ہم آغوش ہو کر غائب ہو جانا بیان کیا گیا ھے۔ قطعاً بے معنی باتیں ھیں۔ اور انھیں منطق سے ثابت نھیں کیا جاسکتا۔[۳]

قصے کا یہی عنصر یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ یہ قصہ تاریخی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ **نثار احمد فاروقی** نے **قاضی عبدالودود** کا جو اقتباس نقل کیا ہے وہ اس قصے کی اصلیت پر عملی اور تحقیقی انداز میں سوالات کھڑے کرتا ہے۔ اس اقتباس کے خاص نکات درج ذیل ہیں:

(۱) **شوق نیموی** نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ **شاہزادہ جہاندار** کے لیے **تمنا** مرحوم نے اس خط کو ’زبدۃ المنشأت‘ میں شامل کیا ہے۔ **قاضی**

عبدالودود نے تحقیق سے یہ ثابت کیا ہے کہ **تمنا** مرحوم کی کوئی کتاب ہی زبدۃ المنشأت نام کی نہیں ہے۔ نثر میں ان کی صرف ایک کتاب ریاض المنشآت ہے لیکن ان میں **تائید** یا **محمد حسن** کی کوئی تحریر موجود نہیں ہے۔

(!) ریاض المنشآت میں **جہاندار شاہ** کے نام **تائید** کے چند خطوط ضرور ہیں لیکن یہ وہ خطوط ہیں جو انھوں نے **علی ابراہیم خاں** کی طرف سے لکھے تھے۔ یہ سب خطوط **جہاندار شاہ** کے قیامِ بنارس کے زمانے کے ہیں اور یہ زمانہ ۱۱۹۸ ہجری کے بعد کا ہے۔ اور **میر** کی مثنوی ۱۱۹۲ ہجری کے قبل لکھی گئی۔[۴]

قاضی عبدالودود نے **خواجہ احمد فاروقی** کی اس رائے کو رد کرنے کے بعد کہ **میر** کی مثنوی شعلۂ شوق کا ماخذ **شوق نیموی** کی مثنوی یا **تائید** کی تحریریں ہیں شعلۂ شوق کا ماخذ **شمس الدین فقیر** کی فارسی مثنوی تصویرِ محبت (۱۱۵۶ ہجری) کو قرار دیا ہے۔ **نثار احمد فاروقی** کے مضمون کا دوسرا حصہ اسی اقتباس پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ **نثار احمد فاروقی** بھی **قاضی عبدالودود** کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں۔ **قاضی عبدالودود** نے لکھا ہے:

شمس الدین فقیر کی ایک فارسی مثنوی تصویر محبت (۱۱۵۶ھجری) کی تصنیف (نام تاریخی) کا ذکر فہرست اسپرانگر میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس میں رام چند کا قصہ ہے اور یہ ۱۱ سطروں کے ۸۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ (اسپرانگر ص:۳۹۵) میرے پاس ایک بیاض ہے جس میں یہ مثنوی موجود ہے لیکن اس کی ابتدا کے بہت سے اشعار غائب ہیں۔ اس فرق کے ساتھ کہ میر نے اپنے ہیرو کا نام پرس رام لکھا ہے اور فقیر

نے رام چند، قصہ دونوں کے یہاں ایک ہی ہے
(کم از کم اس حصے میں جو میرے پاس ہے
کوئی ایسی اہم بات جو میر کے یہاں نہ ہو،
نہیں ملتی) تائید اپنے زمانے کے مشاہیر میں نہ
تھے، اور فقیر بہت مشہور اور سربر آوردہ
شاعروں میں تھے اور وطن بھی ان کا دھلی تھا
جو ایک مدت دراز تک میر کی قیام گاہ رہا ہے۔
یہ بات کہ میر نے شعلۂ شوق کا قصہ 'تصویر
محبت' سے لیا ہے، اس سے کہیں زیادہ قرین
قیاس ہے کہ اس کا ماخذ زبدۃ المنشأت' رہا
ہو۔[۵]

نثار احمد فاروقی نے مضمون کے تیسرے حصے میں **فقیر** کی **فارسی مثنوی** تصویرِ محبت کا مطالعہ پیش کیا ہے اور ساتھ ہی 'شعلۂ شوق اور تصویرِ محبت' کے مابین پائے جانے والے **اختلافات** کا بھی ذکر کیا ہے، جو درج ذیل ہیں:

(۱) **فقیر** کی **مثنوی** میں ہیرو کا نام **رام چند** ہے اور **میر** کی **مثنوی** میں **پرس رام**۔

(۲) **فقیر** نے تفصیل سے **رام چند** کی بیوی کا سراپا بیان کیا ہے لیکن **میر** نے اسے نظر انداز کیا ہے۔ **میر** نے **پرس رام** کا سراپا بیان کیا ہے۔

(۳) **فقیر** نے وصل محبوب کا قصہ دیگر **فارسی مثنویوں** کی طرح ہی تفصیل سے بیان کیا ہے لیکن **میر** نے وصال کے بیان میں اختصار سے کام لیا ہے۔

(۴) **میر** کی **مثنوی** میں **پرس رام** کی بیوی کی جان محض ایک آزمائش میں بالکل غیر متوقع طور پر جاتی ہے جب کہ **فقیر** کی **مثنوی** میں سازش کر کے ایک آدمی کو اس کے گھر بھیجا جاتا ہے اور **پرس رام** کے مرنے کی خبر اس کی بیوی

کو پہنچائی جاتی ہے۔[۶]

فقیر اور **میر** کی مثنویوں کے انہی اختلافات کی بنیاد پر **نثار احمد فاروقی** یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ **میر** نے **فقیر** کی مثنوی تصویرِ محبت کا نرا ترجمہ نہیں کیا ہے بلکہ اس میں اپنے تخلیقی ذہن کی آمیزش بھی کی ہے اور مثنوی کو اپنے اسلوب میں پیش کیا ہے۔ **نثار احمد فاروقی** لکھتے ہیں:

> قصے کی ساخت میں یہ جزوی اختلافات معمولی نہیں ہیں۔ ان سے مجموعی ہیئت اور تاثر میں بھی کافی فرق پیدا ہو گیا ہے، اور ان کی روشنی میں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ قیاس کرنے کے قرائن تو موجود ہیں کہ تصویر محبت میر کی نظر سے گزری ہوگی لیکن انہوں نے اگر اسے اپنا ماخذ بنایا بھی ہے تو اچھی خاصی تبدیلی اس میں پیدا کر دی ہے۔[۷]

نثار احمد فاروقی نے **فقیر** کی مثنوی کا مطالعہ کرتے ہوئے مثنوی کے آخری حصے کے حوالے سے چند سوالات بھی قائم کیے ہیں۔ یہ سوالات منطقی نوعیت کے ہیں اور اس بات کا ثبوت ہیں کہ **نثار احمد فاروقی** نے مثنوی تصویرِ محبت کا صرف سرسری مطالعہ نہیں کیا بلکہ باریک بینی سے اسے جانچا اور پرکھا ہے۔ **فقیر** کی مثنوی میں یہ بیان ہوا کہ وہ کوئی تہوار کا دن تھا۔ جب سارے شہر کے لوگ اشنان کو گئے ہوئے تھے اور سوائے **رام چند** کے کوئی نہیں بچا تھا۔ **رام چند** کی بیوی بھی اسے زبردستی اشنان کے لیے بھیج دیتی ہے۔ وہاں **رام چند** کی ملاقات اس کے قدیم احباب سے ہو جاتی ہے۔ پھر **رام چند** کے مرنے کی جھوٹی خبر اس کی بیوی کو پہنچائی جاتی ہے۔ یہ خبر سنتے ہی **رام چند** کی بیوی مر جاتی ہے اور گھر والے یہ سوچتے ہیں کہ اس کی لاش کو جلد از جلد ٹھکانے لگا دیا جائے تاکہ **رام چند** کو اس کی اطلاع نہ ہو کہ یہ مر گئی ہے ورنہ اسے صدمہ ہوگا۔ **نثار احمد فاروقی** نے قصے کے اس حصے پر تین سوالات قائم کیے ہیں:

(۱) جب سارا شہر ہی اشنان کو گیا تھا تو یہ لوگ (**رام چند** کے دوست احباب) کہاں سے آ گئے؟

(۲) **رام چند** کی بیوی کی موت کی خبر چھپانے کا کیا مطلب ہے؟

(۳) گھر والوں کو کیسے معلوم ہوا کہ **رام چند** فی الواقع مرا نہیں، زندہ ہے؟

مذکورہ سوالوں میں آخری دو سوال تو مناسب ہیں لیکن پہلا سوال **نثار احمد فاروقی** نے کیوں قائم کیا ہے، سمجھ میں نہیں آتا کیوں کہ تہوار کے دن تو اشنان ہوتا ہی ہے اور خاص طور پر ہندوؤں میں **گنگا اشنان** کی جو اہمیت ہے اس سے ہر شخص واقف ہے۔ سارا شہر گنگا میں اشنان کرنے گیا ہوا تھا۔ **رام چند** کی ملاقات اسی اشنان کے دوران اس کے دوستوں سے ہو گئی۔ اس میں تضاد کی تو کوئی بات ہی نہیں پھر **نثار احمد فاروقی** کا یہ سوال کوئی معنی نہیں رکھتا کہ یہ لوگ کہاں سے آ گئے۔ **فقیر** نے تو خود لکھا ہے:

شد از ہندو بتان ماہ رخسار
کنار گنگ رشک صد چمن زار

نثار احمد فاروقی نے **فقیر** کی **مثنوی** کا مطالعہ کرتے ہوئے اس میں ہندوستانی مزاج کی بھی نشاندہی کی ہے۔ **فقیر** نے **رام چند** کی صحرا نوردی کا جو نقشہ کھینچا ہے، **نثار احمد فاروقی** نے اس کی تعریف کی ہے اور اس کا رشتہ ہندی شاعری سے استوار کیا ہے۔ تصویرِ محبت میں **خطاب باغزال**، **خطاب باگردباد**، **خطاب باابر**، **خطاب بآسمان** جیسے حصوں کا رشتہ ہندی شاعری سے جوڑتے ہوئے **نثار احمد فاروقی** لکھتے ہیں:

> بِرَہ ور نن (بیان حالت فراق) ہندی شاعری کا خاص موضوع ہے۔ اس میں مہجور اسی طرح مختلف جامد اور غیر جامد اشیا کو خطاب کرتا ہے (بلکہ اظہار محبت عورت کی طرف سے ہوتا ہے۔ اس لیے فراق کا منظر بھی عورت ہی کی زبان سے پیش کیا جاتا ہے) یہیں سے بارہ ماسہ وجود میں آتا ہے کہ اس میں سال کے مختلف مہینوں میں اپنے جذبات فراق اور

باطنی کیفیات کا اظہار پریمکا کی طرف سے
ہوتا ہے۔ یہ عنصر خالص مثنویوں میں نہیں
ملتا۔ یہ ہندوستانی مزاج کا اثر ہے اور فقیرکا
زمانہ وہ ہے جب فارسی شاعری بھی
ہندوستانی مزاج سے اچھی خاصی متاثر ہو
چکی تھی۔[۸]

نثاراحمد فاروقی نے اپنے مضمون 'میر کی مثنوی شعلۂ شوق کا ماخذ' میں صرف شعلۂ شوق ' کے ماخذ سے ہی بحث نہیں کی ہے بلکہ **فقیر** کی **مثنوی** تصویرِ محبت سے اس کا موازنہ بھی کیا ہے۔ساتھ ہی **فقیر** اور **میر** کی **مثنویوں** کی خصوصیات پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ **میر** کی **مثنوی** شعلۂ شوق '، میں انھوں نے ڈرامائی عنصر کی نشاندہی کی ہے۔اس طرح **نثاراحمد فاروقی** کا یہ مضمون صرف تحقیقی نہیں رہا ہے بلکہ اس میں تنقیدی نکات بھی شامل ہوگئے ہیں۔

'نکات الشعرا 'کی ایک روایت' بھی **نثاراحمد فاروقی** کا تحقیقی مضمون ہے جو تلاش میر میں شامل ہے۔اس مضمون میں انھوں نے نکات الشعرا ' کے ایک نسخے کی طرف نشاندہی کی ہے جو آزاد لائبریری کے **ذخیرہِ سر سلیمان** میں موجود ہے۔ نکات الشعرا ' دوبار انجمن ترقی اردو سے شائع ہو چکا ہے۔پہلی اشاعت میں **حبیب الرحمٰن خاں شیروانی** کا مقدمہ ہےاوردوسری اشاعت میں **مولوی عبدالحق** نے مقدمہ لکھا ہے۔ نکات الشعرا ' کی ترتیب وتدوین کا کام **محمود الٰہی** نے بھی کیا ہےاورانھوں نے انجمن کے دونوں نسخوں کے ساتھ نسخہ پیرس اور نسخہ شورش سے بھی استفادہ کیا ہے۔ نسخہ پیرس،پیرس کے کتب خانے میں محفوظ ہے جس کا عکس انھیں **سعید الظفر چغتائی** سے حاصل ہوا تھااور نسخہ شورش کتب خانۂ رشیدیہ (جونپور) میں محفوظ ہے۔لیکن انھوں نے بھی آزاد لائبریری (علی گڑھ) کے نسخے کا ذکر نہیں کیا ہے۔اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ **محمود الٰہی** کی رسائی بھی اس نسخے تک نہیں ہوسکی ہے۔

نثاراحمد فاروقی نے اپنے اس مضمون میں نسخۂ شیروانی اوراس نو دریافت نسخے کا

موازنہ پیش کیا ہے اور اختلافات کی نشاندہی کی ہے۔ یہ اختلافات نکات الشعرا ؔ کی جدید تدوین میں نشانِ راہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ **نثار احمد فاروقی** نے جن اختلافات کی نشاندہی کی ہے وہ درجِ ذیل ہیں:

(۱) اس نو دریافت نسخے میں **مرزا مظہر جان جاناں** کا حال نسخۂ شیروانی کے مقابلے میں مختصر ہے۔ نمونۂ کلام کے ذیل میں نسخۂ شیروانی میں سات اشعار درج ہیں جبکہ اس نسخے میں بارہ اشعار ہیں۔ اس نسخے میں چھے ایسے اشعار ہیں جو نسخۂ شیروانی میں موجود نہیں ہیں اور ایک شعر:

گر گل کو گل کہوں تو تیرے رو کو کیا کہوں
بولوں نگہ کو تیغ تو ابرو کو کیا کہوں

نسخۂ شیروانی میں موجود ہے لیکن اس نسخے سے غائب ہے۔

(۲) **سعادت علی سعادت امروہوی** کے ذکر میں ایک شعر:

جھمکے دکھا نین کے دل چھین لے چلے ہو
انکھیوں کو تیری کن نے سکھلا دیا چھنالا

یہ شعر نسخۂ شیروانی میں موجود نہیں ہے۔

(۳) اس نسخے میں **شاہ قلندر قلندر، قمر الدین منت، مہربان علی خاں رند، فتح علی شیدا** کے تراجم بھی شامل ہیں جو نسخۂ شیروانی میں موجود نہیں ہیں۔

(۴) **انعام اللہ خاں یقین** کا حال اس نسخے میں نسخۂ شیروانی سے مختلف ہے۔ اسی طرح **سودا** کے ترجمے اور انتخاب میں بھی دونوں نسخوں کے درمیان قدرے اختلاف ہے۔

دونوں نسخوں کے مابین ان اختلافات کی بنیاد پر **نثار احمد فاروقی** اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ نکات الشعرا ؔ مسلسل ترمیم و اضافوں کے مراحل سے گزرتا رہا ہے۔ **نثار احمد فاروقی** اپنی اس رائے میں درست بھی ہیں کیونکہ نکات الشعرا ؔ کے ان دونوں نسخوں میں ہی اختلافات نہیں ہیں بلکہ **محمود**

الٰہی نے مزید جن دو نسخوں یعنی نسخۂ پیرس اور نسخۂ شورش سے استفادہ کیا ہے ان میں بھی خاصے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ نسخۂ شیروانی میں ۱۰۳ شعرا کا ذکر ملتا ہے جب کہ نسخۂ پیرس میں ۷۷ شعرا کا ذکر ہے۔ اس کے علاوہ نسخۂ پیرس میں بھی ایک نئے شاعر **عطا بیگ ضیا** کے ترجمے کا اضافہ ہے جو نسخۂ شیروانی میں موجود نہیں ہے۔

'نکات الشعرا' میں ترمیم واضافوں کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ خود **میر** اس میں ترمیم و اضافہ کرتے رہے ہیں۔ دوسری یہ کہ بعد کے کاتبوں نے بھی اس میں ترمیم و اضافہ کیا ہے۔ نسخۂ پیرس اور نسخۂ شیروانی میں 'تذکرہِ شعرا' کی تعداد کا بڑا اختلاف اس کا ثبوت ہے۔ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ **میر** خود ایک نسخے میں ۱۹۳ شعرا کا ذکر کریں اور دوسرے میں یکلخت ۲۷ شعرا کا تذکرہ کم کر دیں۔ اس لیے اس بات میں شک کی گنجائش نہیں رہ جاتی ہے اور قیاس یہی کہتا ہے کہ 'نکات الشعرا' میں اکثر ترمیم واضافے کاتبوں کے ہی کارنامے ہیں۔ اس کے علاوہ **نثار احمد فاروقی** نے ترمیم واضافے کی داخلی شہادت بھی بہم پہنچائی ہے۔ **میر** نے 'نکات الشعرا' کے دیباچے میں لکھا ہے:

.....کتابے تا حال تصنیف نشدہ کہ احوال
شاعران ایں فن بصفحۂ روزگار بماند۔[۹]

یعنی انھوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ 'نکات الشعرا' پہلا تذکرہ ہے جس میں شاعروں کے احوال لکھے جارہے ہیں لیکن **محمد یار خاں خاکسار** کے ترجمے میں انھوں نے خود 'تذکرہ معشوق چھل سالہ' کا ذکر کیا ہے۔

میر کے دعویٰ تقدم اور **خاکسار** کے 'تذکرہ معشوق چھل سالہ' کے ذکر میں واضح تضاد ہے اور یہ اسی صورت میں رفع ہو سکتا ہے جب ہم مان لیں کہ خاکسار کے ترجمے کا ذکر 'نکات الشعرا' میں بعد میں شامل کیا گیا ہے۔ حالانکہ **نثار احمد فاروقی میر** کے تذکرہ 'نکات الشعرا' کی اولیت کو تسلیم نہیں کرتے وہ **قائم چاند پوری** کے 'مخزنِ نکات' کو پہلا تذکرہ تسلیم کرتے ہیں:

.....میرا خیال ھے کہ میر کو تذکرہ مخزن نکات

> کی تالیف کا علم ہوگا۔ لیکن انھوں نے عمداً اس سے چشم پوشی کی اور تقدم کا شرف خود حاصل کرنا چاہا۔ نکات الشعرا کے زمانۂ تالیف کے سلسلے میں دیباچۂ دستور الفصاحت اور مخزن نکات کے بارے میں دیکھے جائیں۔ اس میں مولانا امتیاز علی عرشی نے مخزن نکات کے زمانۂ تالیف پر جو بحث کی ہے اس سے مجھے اتفاق ہے اور میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ قائم کا تذکرہ یقیناً نکات الشعرا سے پہلے مدون ہو چکا تھا اگر چہ اس کی اشاعت 1168ھجری سے پہلے نہیں ہو سکی۔[۱۰]

نثار احمد فاروقی نے 'تذکرہ معشوق چھل سالہ' اور 'نکات الشعرا' کی اسی بحث کو اپنے دوسرے مضمون 'تذکرہ معشوق چھل سالہ' میں آگے بڑھایا ہے۔ مضمون کے آغاز میں ہی انھوں نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ **میر** نے 'نکات الشعرا' کے پہلا تذکرہ ہونے کا جو دعویٰ کیا ہے اسے تسلیم کرنے میں انھیں شروع سے ہی تامل رہا ہے۔ اب اس مضمون میں انھوں نے دلائل کے ساتھ یہ ثابت کیا ہے کہ 'نکات الشعرا' پہلا تذکرہ نہیں ہے بلکہ 'تذکرۂ معشوق چھل سالہ' اس سے پہلے تصنیف ہو چکا ہے۔ یہ بات **خاکسار** کے ترجمے سے واضح ہے جس کا ذکر سطورِ بالا میں ہو چکا ہے۔ لیکن **نثار احمد فاروقی** نے اس حوالے سے ایک نئی بات کا انکشاف کیا ہے، وہ یہ کہ 'تذکرہ معشوق چھل سالہ' دراصل 'مخزنِ نکات' ہے جس کے مؤلف **محمد قائم** ہیں۔ **نثار احمد فاروقی** لکھتے ہیں:

> میں نے اپنے مضمون میں یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ میر کی مراد یہ ہے کہ خاکسار نے ایک تذکرہ لکھا اور اسے اپنے معشوق چھل سالہ سے منسوب

کر دیا۔ یعنی میرنے یہ پھبتی اس تذکرہ کے مؤلف
پر کسی ہے..... یہ تذکرہ معشوق چھل سالہ
موجود ہے اور شائع ہو چکا ہے۔ اس معشوق
چھل سالہ کا نام 'محمد قائم' اور اس تذکرے کا
عنوان 'مخزن نکات' ہے اور میر اس کی تالیف کا
ذمہ دار خاکسار کو قرار دیتا ہے۔[۱۱]

'نکات الشعرا' اور 'تذکرۂ معشوق چھل سالہ' کی اس پوری بحث کا مدار **خاکسار** کا ترجمہ ہے جو 'نکات الشعر' میں شامل ہے۔ اس لیے اس ترجمے کا **متن** پیش نظر رہنا ضروری ہے۔ متن یہ ہے:

محمد یار خاکسار تخلص، عرف کلو۔ شخصے
است خادم درگاہ قدم شریف حضرت نبی
کریم صلی اللہ علیہ (و آلہ) وسلم۔ شعر ریختہ
می گوید و خودرا دور می کشد و بسیار
سفلگی می کند بلکہ از تنک آبی بنائے ریختہ
را بآب رسایندہ چنانچہ علی الرغم این تذکرہ
تذکرۂ نوشتہ است بنام معشوق چھل سالۂ
خود و احوال خود را اول از ہمہ نگاشتہ و
خطاب خود (را) سید الشعرا پیش خود قرار
دادہ۔[۱۲]

اس عبارت سے بعض لوگوں نے یہ مفہوم اخذ کیا ہے کہ **خاکسار** نے 'معشوق چھل سالہ خود' کے نام سے خود ایک تذکرہ لکھا تھا یعنی 'معشوق چھل سالہ خود' تذکرے کا نام ہے۔ **نثار احمد فاروقی** اس مفہوم کو صحیح تسلیم نہیں کرتے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس نام کا تذکرہ موجود نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس نام کے تذکرے کا حوالہ کہیں نہیں ملتا اور سب سے اہم بات یہ کہ متن میں جملے کی

ساخت سے ایک اور مفہوم اخذ ہوتا ہے اور وہی مفہوم زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ وہ مفہوم یہ ہے کہ **خاکسار** نے ایک تذکرہ لکھا اور اس کو اپنے **معشوق چہل سالہ** کے نام منسوب کر دیا۔ لیکن یہ **معشوق چہل سالہ** کون ہے؟ یہ سوال ابھی بھی محتاجِ تحقیق ہے۔ **نثار احمد فاروقی** نے 'معشوق چهل ساله' سے مراد **محمد قائم** بتایا ہے لیکن انھوں نے یہ بیان کس دلیل کی بنا پر دیا ہے، اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اگر **میر** نے یہ لفظ واقعی **محمد قائم** کے لیے ہی لکھا ہے تو **محمد قائم** اور **خاکسار** کے درمیان قریبی تعلقات ہونے چاہئیں۔ لیکن **نثار احمد فاروقی** نے اس جانب بھی کوئی اشارہ نہیں کیا۔ انھوں نے نکات الشعرا اور مخزنِ نکات 'سے جو داخلی شہادتیں پیش کی ہیں اس سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ مخزنِ نکات ، نکات الشعرا 'سے پہلے تصنیف ہو چکا تھا لیکن یہ ثابت کرنا دشوار ہے کہ مخزنِ نکات 'وہی تذکرہ ہے جس کا ذکر **خاکسار** کے ترجمے میں ہوا ہے۔

نثار احمد فاروقی نے نکات الشعرا اور مخزنِ نکات 'میں جن باہمی مماثلتوں کا ذکر کیا ہے وہ اس بات کی داخلی شہادت کے لیے کافی ہیں کہ دونوں ہی تذکرے ایک ہی زمانے میں تالیف ہوئے تھے۔ **نثار احمد فاروقی** نے ایک جگہ حاشیے میں یہ بات لکھی ہے کہ وہ بھی ایک زمانے تک نکات الشعرا 'کے تقدمِ زمانی کے قائل رہے ہیں لیکن بعد میں ان کی یہ رائے بدل گئی تھی۔ ان کا خیال ہے:

> میرا موجوده خیال یه هے که قائم چاند پوری کا مخزن نکات باعتبار ترتیب و تالیف ، نکات الشعرا سے زماناً مقدم هے، یا کم از کم دونوں ایك هی زمانے میں اس طرح مرتب هوئے هیں که ایك دوسرے پر ترجیح دینا مشکل هے تا وقتیکه مرجح قوی نه هو۔[۱۳]

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ **نثار احمد فاروقی** بھی، نکات الشعرا اور مخزن نکات ' میں تقدمِ زمانی کا شرف کسے حاصل ہے، اس سلسلے میں کسی ٹھوس نتیجے تک پہنچنے سے قاصر رہے ہیں۔ ہاں! انھوں نے اپنے مضمون میں نکات الشعرا 'سے جو داخلی شہادتیں پیش کی ہیں، وہ اس بات کی

طرف اشارہ کرتی ہیں کہ 'مخزنِ نکات'، 'نکات الشعرا' سے پہلے لکھا جا چکا ہوگا اور 'مخزنِ نکات' میر کی نظر سے گزرا بھی ہوگا۔

نثار احمد فاروقی نے مذکورہ دونوں تذکروں کا موازنہ 'مخزنِ نکات' کی طبقہ بندی کے مطابق کیا ہے۔ **قائم** نے 'مخزنِ نکات' کو شعرا کے تین طبقات میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے طبقے میں انھوں نے شعرائے متقدمین کا ذکر کیا ہے۔ دوسرے میں شعرائے متوسطین کا اور تیسرے طبقے میں انھوں نے معاصر شعرا کے تراجم کو شامل کیا ہے۔ **میر** کا تذکرہ 'نکات الشعرا' طبقات میں تو تقسیم نہیں ہے لیکن شعرا کی جو ترتیب انھوں نے رکھی ہے وہ اُنھی طبقات کے ذیل میں آتی ہے۔ **میر** نے 'نکات الشعرا' میں جو بزرگ شعرا، اور دکن کے شعرا کے تراجم لکھے ہیں، ان سے **نثار احمد فاروقی** نے کئی ایسی داخلی شہادتیں فراہم کی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ **قائم** کا 'مخزنِ نکات' پہلے لکھا جا چکا تھا۔ **قائم** نے اپنے تذکرہ 'مخزنِ نکات' میں سب سے پہلے **شیخ سعدی شیرازی** کا حال لکھا ہے اور **میر** نے اپنے تذکرہ کی ابتدا، **امیر خسرو** کے ذکر سے کی ہے اور جہاں **سعدی** کا ذکر کیا ہے وہاں صاف طور پر لکھا ہے:

سعدی دکھنی۔ انچہ بعض ایں را شیخ سعدی
رحمتہ اللہ گماں بردہ اندفطااست۔ [۱۴]

یعنی بعض لوگ '**سعدی دکھنی**' کو **شیخ سعدی رحمتہ اللہ علیہ** سمجھتے ہیں لیکن یہ غلط ہے۔ **میر** نے جو 'بعض لوگوں' کا تذکرہ کیا ہے **نثار احمد فاروقی** نے اسے ایک داخلی شہادت کے طور پر پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

قریب بہ یقین ھے کہ بعض سے میر کی مراد قائم
ھی سے ھے۔ اس سے معلوم ھوتا ھے کہ تالیف نکات
الشعرا کے وقت میر کے سامنے قائم کا تذکرہ موجود
تھا۔ [۱۵]

نثار احمد فاروقی نے اس سلسلے میں دوسری داخلی شہادت **شعرائے دکن** کے تراجم سے پیش کی ہے۔ **قائم** نے 'مخزنِ نکات' کی ابتدا **شعرائے دکن** کے تراجم سے کی ہے لیکن **میر** اپنے 'نکات الشعرا' کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

اگر چه ریخته از دکن است، چوں از آں جا یك
شاعر مربوط برنخواسته لهٰذا شروع بنام آنها
نکرده و طبع ناقص مصروف ایں هم نیست که
(از)احوال اکثر آنهاملال اندوز گرد دگر بعضے
از آنها نوشته خواهد شد، ان شاء الله تعالیٰ۔[۱۶]

نثاراحمد فاروقی لکھتے ہیں:

میری رائے میں یہ اشارہ بھی قائم کی طرف ہے
جس نے اپنا تذکرہ شعرائے دکن سے شروع کیا
تھا۔[۱۷]

مذکورہ دونوں اقتباسات سے یقینی طور پر یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اشارے **قائم** کی طرف ہی ہیں اور **نثاراحمد فاروقی** نے بھی اپنی تحقیقی دیانت داری کا ثبوت دیتے ہوئے کوئی یقین کا جملہ استعمال نہیں کیا ہے۔ ہاں! ان اقتباسات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ کوئی نہ کوئی تذکرہ 'نکات الشعرا' سے پہلے ضرور لکھا جا چکا تھا اور 'مخزنِ نکات' سے قبل کسی تذکرے تک اب تک کسی محقق کی رسائی نہیں ہو سکی ہے اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ ان اقتباسات میں 'مخزنِ نکات' کی طرف ہی اشارے کیے گئے ہیں۔

نثاراحمد فاروقی نے ایک اور اہم داخلی شہادت **ولی** کے ترجمے سے پیش کی ہے۔ **ولی** کے ترجمے میں **میر** نے لکھا ہے:

ولی (محمد، ملك الشعرا) شاعر ریخته
(زبردست) صاحب دیوان از خاك اورنگ آباد
است۔ می گویند که در شاه جهان آباد دهلی نیز
آمده بود۔ بخدمت میاں (شاه) گلشن صاحب
رفت واز اشعار خود پارۂ خواند۔ میاں صاحب
فرمود (ندکه) ایں همه مضامین فارسی که

بیکار افتادہ اند، در ریختہ (ھاے) خود بکار
ببر از تو کہ محاسبہ خواھد گرفت (و تحسین
و توصیف فرمودند) از کمال شھرت احتیاج
(بہ) تعریف ندارد و احواش کما ینبغی معلوم
من نیست۔[۱۸]

میر نے اس ترجمے میں **ولی** کے دھلی آنے، ان کے **شیخ سعداللہ گلشن** کے پاس جانے اور **گلشن** کے ترغیبِ شعر دینے کا ذکر کیا ہے۔ اُنھی باتوں کا تذکرہ **قائم** نے 'مخزنِ نکات' میں بھی کیا ہے۔ پھر **میر** نے شروع میں 'می گویند' کہا ہے اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان واقعات کا علم **میر** کو براہِ راست کسی سے حاصل نہیں ہوا۔ ان ہی شواہد کی بنا پر **نثار احمد فاروقی** لکھتے ہیں:

میر کا یہ اشارہ 'می گویند' بھی قائم کے تذکرے
کی طرف ھے، کیونکہ ولیؔ کے دھلی آنے کا حال
اسی میں لکھا ھوا ھے۔ ولی کے گلشن کے پاس
جانے اور ان کے ترغیب شعر دینے کا واقعہ بھی
مشترک ھے، اور بظاھر میر نے 'مخزنِ نکات' ھی
سے اخذ کیا ھے۔[۱۹]

اس میں یہ تین شہادتیں تو بطور مثال پیش کی گئی ہیں۔ ان کے علاوہ بھی **نثار احمد فاروقی** نے پہلے طبقے کے شعرا کا موازنہ کرتے ہوئے کئی مثالیں پیش کی ہیں۔ انھوں نے **افضل الدین خاں فضلی**، **فقیر اللہ آزاد**، **سراج اورنگ آبادی**، **محمود**، **فطرت**، **عطا امروہوی**، **جعفر زٹلی** وغیرہ کے تراجم سے بھی داخلی شہادتیں پیش کی ہیں۔ ان کے تراجم دونوں تذکروں میں تقریباً یکساں ہیں۔ جو اشعار بطور نمونہ پیش کیے گئے ہیں، ان میں بھی خاصا اشتراک ہے۔ یہ شہادتیں اس بات کی طرف واضح طور پر اشارہ کرتی ہیں کہ میر نے 'مخزنِ نکات' سے کسی نہ کسی طور پر اخذ واستفادہ ضرور کیا ہے۔

نثار احمد فاروقی نے **قائم** کے تذکرہ 'مخزنِ نکات' میں شامل طبقۂ دوم کے شعرا کے تراجم کا بھی موازنہ 'نکات الشعرا' کے تراجم سے کیا ہے۔ اس ذیل میں انھوں نے زیادہ تر مشترک اشعار

کی نشاندہی کی ہے۔ **نثار احمد فاروقی** کا یہ تقابلی مطالعہ ان کے ارتکازِ ذہنی اور تحقیقی درک کا غماز ہے۔ انھوں نے ۲۷ مثالیں بھی پیش کی ہیں اور تقریباً ہر مثال میں اس بات کی نشاندہی کی ہے کہ مخزنِ نکات اور نکات الشعرا میں اشعار کے انتخاب میں بھی کافی حد تک اشتراک پایا جاتا ہے۔ یہ اشتراک ایک حد تک تو اتفاقی تصور کیا جا سکتا ہے لیکن اکثر شعرا کے نمونۂ کلام میں اشعار کا مشترک ہونا محض اتفاق نہیں کہا جا سکتا۔ یہ **میر** کے مخزنِ نکات سے استفادہ کا ثبوت ہے۔ انتہا تو یہ ہے کہ کئی شعرا کا نمونۂ کلام، **میر** نے بعینہ وہی درج کیا ہے جو **قائم** نے مخزنِ نکات میں درج کیا ہے۔ **نثار احمد فاروقی** نے اس کی بھی مثالیں پیش کی ہیں جو حسبِ ذیل ہیں:

(۱) **میر شرف الدین علی پیام اکبرآبادی** کے نمونۂ کلام میں **قائم** نے تین شعر دیے ہیں۔ اور یہی نکات الشعرا میں بھی موجود ہیں۔

(۲) **محمد اسمٰعیل بیتاب** کے نمونۂ کلام کے اشعار بھی دونوں تذکروں میں مشترک ہیں۔

(۳) **شہاب الدین ثاقب** کے نمونۂ کلام میں **میر** اور **قائم** دونوں نے ایک ہی شعر درج کیا ہے۔

(۴) **محتشم علی حشمت** کا انتخابِ کلام بھی دونوں تذکروں میں مشترک ہے۔

(۵) مخلص کا نمونۂ کلام بھی نکات الشعرا اور مخزنِ نکات میں مشترک ہے۔[۲۰]

ان مثالوں سے صاف طور پر واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں تذکرہ نگاروں میں سے کسی ایک نے دوسرے سے استفادہ کیا ہے۔ لیکن ان مثالوں سے کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ **میر** نے ہی مخزنِ نکات سے استفادہ کیا ہے۔ جب تک دونوں تذکروں کے تقدم زمانی کا فیصلہ نہیں ہو جاتا، اس بات کا فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ **میر** نے مخزنِ نکات سے استفادہ کیا ہے یا **قائم** نے نکات الشعرا سے۔ نمونۂ کلام میں اشعار کے مشترک ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ دونوں تذکرہ نگاروں نے **عزلت** کے بیاض سے استفادہ کیا ہے اور ممکن ہے کہ **عزلت** کے بیاض میں ان شعرا کا یہی نمونۂ کلام موجود ہو۔ **عزلت** کے بیاض سے استفادے کا تذکرہ **نثار احمد فاروقی** نے اپنے اسی مضمون میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> .....نکات الشعرا اور مخزن نکات دونوں کی
> بنیاد میر عبدالولی عزلت کی بیاض پر ھے۔
> عزلت نے اپنی بیاض میر اور قائم دونوں کو
> مستعار دی ھوگی اور اس سے بیك وقت دونوں
> کو ایك تذکرہ مرتب کرنے کا خیال پیدا ھوا اور
> انھوں نے اس کی تالیف میں ایك دوسرے پر
> سبقت لے جانے کی کوشش کی۔[۲۱]

نثار احمد فاروقی نے جو مثالیں پیش کی ہیں اُنہی سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ **میر** نے 'نکات الشعرا' کی تالیف 'مخزنِ نکات' سے پہلے کی ہے۔ مثلاً '**محتشم علی حشمت** کے ترجمے میں **قائم** کا کہنا: "ان کے انتقال کو سات سال کا عرصہ ھوا۔ میر نے مغل پورہ دھلی میں ان کی سکونت کا ذکر کیا ھے۔"[۲۲] **قائم** نے **کمترین** کے لیے "در ھمیں سال از جھاں رفت" لکھا ہے اور **میر** نے انھیں زندہ بتایا ہے اور ان سے گاہے بہ گاہے ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ جب تک **میر** کے بیانات کی تکذیب کا کوئی ٹھوس ثبوت سامنے نہیں ہو، ان دو مثالوں سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہیں ہوگا کہ **میر** نے اپنا 'نکات الشعرا'، قائم کے 'مخزنِ نکات' سے پہلے تالیف کیا ہے۔

نثار احمد فاروقی نے 'مخزنِ نکات' کے طبقۂ سوم کے شعرا کے نمونۂ کلام کا 'نکات الشعرا' سے موازنہ کرتے ہوئے بھی اشتراکِ اشعار کی گیارہ مثالیں پیش کی ہیں۔ اس حصے میں انھوں نے **مرزا مظہر جانِ جاناں**، **سودا**، **خواجہ محمد ناصر**، **اشرف علی خاں فغاں**، **محمد حسین کلیم**، **کرم اللہ خاں درد**، **ہدایت اللہ ہدایت**، **میر سوز**، **یقین** اور **محمد یار خاکسار** کے تراجم اور نمونۂ کلام کے مشترک ہونے کا تذکرہ کیا ہے۔ **نثار احمد فاروقی** نے طبقۂ سوم کے شعرا کے تراجم کا موازنہ کرتے ہوئے **میر** اور **قائم** کے تراجم کا بھی ذکر کیا ہے۔ یہ موازنہ بھی خاصا دلچسپ ہے اور 'نکات الشعرا' اور 'مخزنِ نکات' کے حوالے سے چند اہم امور کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ **قائم** نے اپنے تذکرے میں **میر** کو '**شمع انجمن عشق بازاں**' لکھا ہے۔ **نثار احمد فاروقی** نے اسے 'معشوق چھل سالہ' کا جواب سمجھا ہے۔ یقیناً یہ

'معشوق چهل سالہ' کا جواب ہوسکتا ہے لیکن اس وقت جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ مخزنِ نکات ہی تذکرہِ معشوق چھل ساله ' ہے۔ یہاں **نثار احمد فاروقی** نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ **قائم** نے **میر** کے ۲۹ اشعار درج کیے ہیں ان میں ۱۸ وہ ہیں جن کو خود **میر** نے بھی اپنے انتخاب میں شامل کیا ہے۔ یہ اس بات کی طرف واضح طور پر اشارہ کرتا ہے کہ **میر** اور **قائم** دونوں نے ہی ایک دوسرے کے تذکروں سے اخذ و استفادہ کیا ہے۔ ورنہ اشعار کے انتخاب میں اس حد تک مماثلت کیوں ہوتی ؟ **نثار احمد فاروقی** نے مخزنِ نکات 'نسخۂ انڈیا آفس کے حوالے سے ترجمۂ **میر** کا یہ جملہ بھی نقل کیا ہے:'چوں قریب بندہ خانہ تشریف دارند اکثر اتفاق ملاقات می افتد" اور اس نتیجے تک پہنچے ہیں:

> ......دونوں کے اتنے قریب رہتے ہوئے اور اکثر ملاقات ہونے کی صورت میں بھی ایک دوسرے کے تذکرے کی تالیف سے بے خبر رهنا قرین عقل نہیں ہے۔ عام طور سے مخزن نکات کا سال تالیف ۱۱۶۸ ھجری سمجھا گیا ہے، اگر میر کا تذکرہ بروایت مشہورہ۱۱۶۵ ھجری میں یعنی تذکرۂ قائم سے تین سال پہلے مرتب ہو چکا تھا تو یہ کس طرح ممکن ہے کہ قائم کو اس کا علم نہ ہو، جب کہ دونوں غیر معروف تھے نہ غیر متعارف۔ ایک شہر بلکہ ایک ہی محلہ میں رہتے تھے۔ میں یہی سمجھتاہوں کہ یہ تجاھل عارفانہ ہے اور کچھ نہیں۔[۲۳]

نثار احمد فاروقی اپنے نتائج اخذ کرنے میں بالکل بجا ہیں کیوں کہ مخزنِ نکات اور نکات الشعرا ' کا تقریباً ہر صفحہ دونوں تذکرہ نگاروں کے ایک دوسرے سے اخذ و استفادے کی چغلی کھاتا ہے۔ اس حصے میں **محمد یار خاکسار** کے ترجمے کا موازنہ خاصا اہمیت کا حامل ہے کیوں کہ **خاکسار** کے

ترجمے سے ہی 'معشوق چھل سالہ' کی بحث کا آغاز ہوتا ہے۔ **نثار احمد فاروقی** نے دونوں تذکروں کے متن کو نقل کیا ہے۔ انھوں نے اس بات کا ذکر بھی کیا ہے کہ **قائم** نے گیارہ شعروں کا انتخاب کیا ہے جو اسی ترتیب کے ساتھ 'نکات الشعرا' میں بھی موجود ہیں۔ **نثار احمد فاروقی** متن کے تقابلی مطالعے اور اشعار کے مشترک ہونے کی بنا پر اس نتیجے پر پہنچتے ہیں:

> انتخاب کلام میں اتنی شدید مماثلت کہ اشعار کی ترتیب اور تعداد تك برابر ہو، غور کا مطالبہ کرتی ہے۔ میں نے جو یہ شبہ ظاہر کیا ہے کہ میر نے قائم کے تذکرۂ مخزن نکات کو خاکسار کے "معشوق چھل سالہ" کا تذکرہ بتایا ہے، اس کی تائید ترجمۂ خاکسار مشمولہ مخزن نکات سے نہیں ہوتی۔ اس میں خاکسار کا لقب "سید الشعرا" نہیں ہے، او ر ان کا حال بھی "اول از ہمہ" نہیں لکھا گیا ہے۔ یہ کسی غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ یا یہ ہو سکتا ہے کہ مخزن نکات کا کوئی نسخہ اس شکل میں میر تك پہنچایا گیا ہو۔ قائم نے بظاہر خاکسار کی تعریف بھی نہیں کی ہے لیکن جو کچھ لکھا ہے اس کا لب و لہجہ اور تیور بتا رہے ہیں کہ قائم صفائی پیش کرنا چاہتے ہیں، اور میرا یہ شبہ کہ ترجمۂ خاکسار بعد میں قائم نے بدل دیا ہوگا، یوں بھی قوی ہو جاتا ہے کہ قائم سودا کے شاگرد تھے جب سودا اور خاکسار میں شکر رنجی

هوگئی تو ایسا ہونا غیر ممکن نہ تھا۔[۲۴]

نثار احمد فاروقی کا یہ تمام اقتباس مفروضے پر مبنی ہے۔ اگر **قائم** کے 'ترجمۂ **خاکسار**' سے اس بات کی تائید نہیں ہوتی کہ **قائم** کا تذکرہ ہی تذکرۂ معشوق چھل سالہ ' ہے تو پھر **نثار احمد فاروقی** اتنے وثوق کے ساتھ یہ بات کس بنیاد پر کہتے ہیں کہ مخزنِ نکات ' ہی تذکرۂ معشوق چھل سالہ ' ہے۔ **نثار احمد فاروقی** نے آخر کی سطروں میں اس بات کا ذکر ضرور کیا ہے کہ **قائم** نے ترجمۂ **خاکسار** بعد میں بدل دیا ہے لیکن اس کا کوئی ٹھوس ثبوت **نثار احمد فاروقی** کے پاس نہیں ہے۔ انھوں نے **سودا**، اور **خاکسار** کی شکر رنجی کو اس کے ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے لیکن اس کی حیثیت محض اندیشے کی ہے۔ اس لیے یہ بحث ابھی تحقیق کی محتاج ہے کہ تذکرۂ معشوق چھل سالہ ' سے مراد کون سا تذکرہ ہے۔ ہاں! **نثار احمد فاروقی** نے اس مضمون میں نکات الشعرا اور مخزنِ نکات ' کا جو تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے وہ وقیع اور تحقیق کا گراں قدر کارنامہ ہے جس سے تنقید اور تحقیق کے نئے گوشے روشن ہوتے ہیں۔

حواشی

۱۔ 'میر کی مثنوی شعلۂ شوق ' کا ماخذ، تلاشِ میر — **نثار احمد فاروقی**، ص: ۱۱۳

۲۔ ایضاً، ص: ۱۱۶

۳۔ ایضاً، ص: ۱۱۹

۴۔ 'میر کی مثنوی شعلۂ شوق ' کا ماخذ، تلاش میر [تلخیص] — **نثار احمد فاروقی**، ص: ۱۲۱-۱۱۹

۵۔ ایضاً، ص: ۱۲۱

۶۔ 'میر کی مثنوی شعلۂ شوق ' کا ماخذ، تلاشِ میر [تلخیص] — **نثار احمد فاروقی**، ص: ۱۳۴

۷۔ ایضاً، ص: ۱۳۶

۸۔ ایضاً، ص: ۱۳۵

۹۔ نکات الشعرا [مقدمہ،] — **میر تقی میر**، ص: ۲۳

۱۰۔ ' نکات الشعرا ' کی ایک اور روایت، تلاشِ میر — **نثار احمد فاروقی**، ص: ۱۶۴

۱۱۔ 'تذکرۂ معشوق چھل سالہ، تلاشِ میر — **نثار احمد فاروقی**، : ۱۶۶

۱۲۔ نکات الشعرا — **میر تقی میر**، ص:۱۱۴

۱۳۔ 'تذکرہِ معشوق چھل سالہ'، تلاشِ میر — **نثار احمد فاروقی**، ص:۱۶۶

۱۴۔ نکات الشعرا — **میر تقی میر**، ص1:۱۰۵

۱۵۔ ' تذکرہِ معشوق چھل سالہ'، تلاشِ میر — **نثار احمد فاروقی**، ص۱۶۸

۱۶۔ نکات الشعرا — **میر تقی میر**، ص:۲۳

۱۷۔ 'تذکرہِ معشوق چھل سالہ'، تلاشِ میر — **نثار احمد فاروقی**، ص:۱۶۹

۱۸۔ نکات الشعرا — **میر تقی میر**، ص:۹۱

۱۹۔ 'تذکرہِ معشوق چھل سالہ'، تلاشِ میر — **نثار احمد فاروقی**، ص:۱۷۱

۲۰۔ *ایضاً*، ص:۱۷۸-۱۷۵

۲۱۔ *ایضاً*، ص:۱۶۷-۱۶۶

۲۲۔ *ایضاً*، ص:۱۷۷

۲۳۔ *ایضاً*، ص:۱۸۳

۲۴۔ *ایضاً*، ص:۱۸۷

حالی کے ایک شعر کا قضیہ

محبوب تابش

اجمال،متاخر،مطائبہ، ہزل ، مجرد، غسال، عزلت، شواہدالالہام، منثور، بوالہوسی ، کام جوئی یہی کوئی قریب پون صدی قبل **حالی** کے ایک شعر پر اہلِ ادب میں علمی بحث چل پڑی۔ اجمال اس تفصیل کا کچھ یوں ہے کہ معروف **مارکسی نقاد سید احتشام حسین** کی ۱۹۴۵ء میں لکھنؤ ریڈیو سے مذکور شعر کے بارے میں ایک تقریر نشر ہوئی جسے بعد میں انھوں نے کچھ ترمیم و اضافے کے ساتھ زمانہ [کان پور] میں شائع کرا دیا۔ کچھ ماہ گزرنے پر زمانہ ' میں ہی مولانا **اختر علی تلہری** نے **احتشام حسین** کے مضمون کو اپنی تحریر سے رَدّ کیا۔ محرکِ بحث شعرِ **حالی** کی غزل کا ایک مقطع ہے:

حالی اب آؤ پیرویِ مغربی کریں
بس اقتدائے مصحفی و میر کر چکے

احتشام صاحب کا مؤقف یہ رہا کہ ۱۸۵۷ء کے غدر کے بعد ھندوستان میں تین گروہ سامنے آئے ایک روایتی قدامت پرست گروہ جو اپنے اسلاف کی پیروی پہ قائم تھا۔ دوسرا گروہ کوئی واضح نصب العین نہ رکھتا تھا جبکہ تیسرا گروہ مغربی فکر (علمی و صنعتی) کی روشنی میں اپنی قوم کو بہتری کا راستہ دکھانے لگا۔ **حالی** کو اِسی گروہ میں رکھتے ہوئے اُن کا یہ شعر بطورِ ثبوت پیش کیا گیا۔

یہ معاملہ **احتشام صاحب** کی ریڈیائی تقریر اور اُس کے رَدّ میں چند ماہ بعد **تلہری صاحب** کا مضمون چھپا تو 'رات گئی بات گئی' کے مصداق جہاں تھا وہاں ٹھہرا۔ خدا معلوم خیام [لاھور] کے مدیر کو کیا سوجھی کہ جون ۱۹۴۶ء کو **احتشام حسین** کے مؤقف کا انکار اور **تلہری صاحب** کے نقطہ نظر کا اقرار کرتے ہوئے **حالی** کے شعر میں **'مغربی'** کو ایک بڑا، **ایرانی صوفی شاعر** ثابت کرتے ہوئے اپنے مطبوعہ مضامین کی متعدد کاپیاں ھندوستان بھر کے ادیبوں کو اِس پر اُن کی رائے لینے کے لیے بھیج دیں۔ آغاز میں بہت سوں کا جواب محض روایتی و تائیدی تھا جس میں کوئی علمی و منطقی برہان نہیں تھی۔ بعد ازاں اِس میں کچھ سنجیدہ تحریریں بھی سامنے آئیں۔ یوں بحث کے اِس سلسلے نے طوالت پکڑی، یہ قصہ تو بحث کے دنوں میں بھی چلتا رہا کہ اِس سلسلے کے اختتام پر تمام تحریروں کو یکجا شائع کیا جائے جس سے آئندہ لوگ بھی استفادہ کر سکیں۔ ایسا ہونا ضروری بھی تھا یہ ایک اہم بحث تھی جس کے مباحث **فکرِ حالی** کو سمجھنے اور اُن کے شعر کے شارحین کے مافی الضمیر و نظریات کو پرکھنے جانچنے کا موقع فراہم کر سکتے تھے۔

جو لوگ، اساتذہ اور طلبا **فکرِ حالی** اور **شعرِ حالی** کے متذکرہ قضیے سے کچھ نہ کچھ آگاہ ہیں تو اُن کے ذہن میں اِس شعر کی پہلی قرات میں '**پیرویِ مغربی**'، کا جو تصور بنتا ہے وہ بجا طور پر **مغرب** یعنی **یورپ** کی پیروی (علم و ادب یا سائنس و صنعت میں) ہے۔ **عبدالرحیم شبلی**، **مدیر: خیام** [لاھور] کا خیال ہے (محرک بحث بھی یہی موصوف بنے) کہ اِس شعر میں **پیرویِ مغربی** سے **حالی** کی مراد ایران کے **فارسی** شاعر **شیریں تبریزی المعروف مغربی** ہیں۔ انھوں نے اُن کی شاعرانہ فکر کی پیروی کی بات کی ہے۔ '**پیرویِ مغربی**'، کو **ایرانی شاعر مغربی** کی پیروی کا مفہوم ماننے والے گروہ نے درجِ ذیل چنیدہ دلائل کی روشنی میں اپنا یہ مؤقف پیش کیا ہے:

۱۔ **'مغربی' سے اگر مغربی شاعر (یعنی فارسی شاعر) مراد نہیں لیں گے تو پھر یہ**

مرکب اضافی کی بجائے اپنی موجودہ شکل میں مرکب توصیفی ھوجائے گااور پھر اِس کا مطلب یہ ھوگاایسی پیروی جو مغربی ھومطلب مغربی انداز کی اور اِس مقام سے یہ مطلب غیر مربوط ھے۔

۲۔ وہ مغرب سے بالکل بھی متاثر نہیں تھے اور نہ ھی کبھی انھوں نے مغربی اندازِفکر کی حمایت کی بلکہ اِس کے برعکس وہ مغربیت مخالف رھے۔

۳۔ چونکہ 'تقلیدِمغرب' کے مضمون میں **'پیرویِ مغربی'** کی اصطلاح درست نہیں۔

۴۔ دیوانِ حالی، میں **مصحفی**، **میر** اور **مغربی** جلی حروف میں لکھے ھوئے ھیں۔اِس لیے **میر** و **مصحفی** کی طرح **مغربی** بھی یقیناشاعر ھی کا نام یا تخلص ھے۔

۵۔ کیونکہ شعر میں موجودلفظوں کے ظاھری معانی یھی نکلتے ھیں تو ھم دور کے معنی کیوں مراد لیں۔

۶۔ **حالی** زبان کی غلطی نہیں کرسکتے اگر اُن کا مطلب ومدعا مغرب کی پیروی ھوتا تووہ صاف صاف لکھتے بھی یھی۔

۷۔ **حالی** بذاتِ خود تصوف کے مخالف کبھی نہ تھے بلکہ غزل گو صوفیاکو اچھے شاعروں میں شمار کرتے تھے ۔مجازسے زیادہ حقیقت اور عشقِ حقیقی کو پسند کرتے تھے۔

اور اِس سے ملتی جُلتی کچھ اوردلیلیں بھی وہ اپنے مؤقف میں پیش کرتے تھے۔

راقم کا ماننا ہے کہ اُن صاحبانِ علم وفضل کی شہادتیں اور دلیلیں اپنے موقف کو ثابت کرنے میں کئی طرح سے ناکام رہیں اِس لیے اُن کا موقف یعنی **'مغربی'** ایرانی شاعر مغربی تبریزی ہے کچھ اور نہیں، درست معلوم نہیں ہوتا۔

اِس بحث کے سرخیل **عبدالرحیم شبلی** [بی کام] کی اپنے مؤقف کے حق میں دلیل ملاحظہ

فرمائیں:

> دیوانِ حالی 'کے اکثر ایڈیشنوں میں مغربی،
> مصحفی اور میر جلی حروف میں لکھے ہوئے
> ہیں جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مصحفی و
> میر کی طرح مغربی بھی کسی شاعرکا نام ہے۔

یہ نہایت عجیب وغیر علمی دلیل ہے کیونکہ **حالی** کے دیوان میں متعدد جگہوں، چیزوں اور شخصیات کے نام جلی حروف میں لکھے تو کیا اُن سب کوشاعر قرار دیا جائے۔؟ یہ دلیل تو نہیں ایک بچگانہ سی بات ہے۔ اِسی طرح **شیریں تبریزی** المعروف **مغربی** کے صوفیانہ فلسفے کو **حالی** کے شعر سے اخذ کرنا بھی بڑی حد تک بے بنیاد لگتا ہے۔ **حالی** کے معروف **ناقد ظفر حسن** کا کہنا ہے کہ **حالی** نے اگر کوئی ایسی تحریر چھوڑی ہے جس میں اُن کے مستقل یا طویل ادبی خیالات کا اظہار ہے تو وہ اُن کے دیوان کا مقدمہ ہے جو 'مقدمہ شعروشاعری 'کے نام سے مشہور ہے۔ اوراس مقدمے کی ابتداوہ یوں کرتے ہیں۔

شاعری کی جادو بیانی اور تاثیر کے سیاسی نتائج اور فوائد کیا ہیں۔ انھوں نے اس ضمن میں کچھ مثالیں دے کر بتانے کی کوشش کی ہے کہ یورپ کے سیاسی میدان میں شاعری سے سلاطین کو کیا فائدہ پہنچا:

> لارڈ بائرن کی نظم موسوم بہ چائلڈ ہیرلڈز
> پلگر میج ایک مشہور نظم ہے جس کے ایک حصے
> میں فرانس، انگلستان اور روس کو غیرت دلائی
> ہے اور یونان کو ترکوں کی اطاعت سے آزاد
> کرنے پر برانگیختہ کیا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا
> کہ فرانس، انگلستان، اٹلی آسٹریلیا او ر روس
> میں اس نظم نے وہ کام کیا جو آگ بارود پر
> کرتی ہے۔ جس وقت یونان نے ترکی سے بغاوت

> اختیار کی یورپ کا متفقه بیڑا فوراً اس کی کمك
> کو پهنچا۔ ۱۸۲۷ء میں متفقه بیڑے نے ترکوں کے
> بیڑے کو شکست دی اور یونان کوآزاد کرنے پر
> ترکی کو مجبور کیا۔[۱]

اس بحث میں جن لوگوں نے **حالی** کے شعر سے صوفی شاعر **مغربی**، تصوف اور صوفیانہ افکار ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کیا وہ یہ بتا سکتے ہیں کہ کبھی اُنھیں **حالی** کے ان ادبی خیالات سے ایسی باتوں کا کوئی شائبہ تک بھی ہوا ہے۔ اس موقف کی حمایت میں **حسن ظفر** کے یہ الفاظ بھی شامل کیے جا سکتے ہیں:

> مولانا حالی نے یهاں شاعری سے کسی روحانی،
> اخلاقی یا مذهبی فائدے کا ذکر نهیں کیا بلکه ذکر
> کیا تو یه که شاعری سے دنیاوی فائده هوسکتا
> هے کیا هم کوئی تاریخی واقعه کسی نظم سے ازبر
> کرسکتے هیں۔[۲]

اگر **حالی** کو تصوف یا صوفیانہ افکار سے کسی بھی سطح کی کوئی دلچسپی ہوتی تو وہ اس طرح کی بات کیوں لکھتے بلکہ انھوں نے تو مقدمے میں اس رائے کا اظہار بھی کیا کہ مشرقی شاعری جھوٹ اور مبالغے پر مبنی ہے اور ہمارے شاعر ہمیشہ حکام اور امرا کی قصیدہ خوانی میں مصروف رہتے ہیں **حالی** کے اس خیال کو لے کے **ظفر حسن** اپنی معروف تصنیف: سرسید اور حالی کا نظریه فطرت، میں لکھتے ہیں:

> حالی نے یك جنبش قلم، ناصر خسرو، حافظ،
> امیر خسرو، فردوسی، مولانا روم اور شیخ
> سعدی کی کاوشوں پر پانی پهیردیا۔

ڈاکٹر صاحب کی یہ سطور اس امر کو ثابت نہیں کرتیں کہ **حالی** صوفیانہ شاعری اور تصوف کے خیال کا پرچار نہیں کرنا چاہتے تھے ورنہ '**مغربی**' اور مذکورہ شاعروں کے خیالات میں کچھ فرق نہیں ہے اور پھر ہمارے وہ سب مُر بیان جو لفظ مغربی کو فارسی شاعری کی متصوفانہ روایت کی بظاہر شادابی کی طرف لانے کے درپے ہیں ان میں سے کسی کو بھی **حالی** کی شخصی زندگی کے میلانات اور شاعری میں اس کے

اثرات کو سمجھنے و پرکھنے کا کوئی موقع نہیں ملا ہوگا۔ **ظفر حسن** تو یہاں تک کہہ گئے ہیں:

> حالی نے نہ تو انگریزی کے 'لھجہ' کو سمجھا اور نہ ھی اردو فارسی زبان کے لھجہ یا طرز احساس کو، اگر سمجھا تو جان بوجھ کر نظرانداز کردیا۔ بات یہ ھے کہ ھم لوگ مغربی انداز میں تمام ضابطہ حیات کو چند عناصر کے جوڑتوڑ یا علم حساب کی کسوٹی پر نھیں پرکھتے بلکہ اپنے مخصوص پیرائے میں ان کے متعلق رائے قائم کرلیتے ھیں۔ مشرق کے شعراء نے کم و بیش ایك ھزار سال سے ایك اندازِ بیان اختیار کر رکھا ھے۔ اس مخصوص انداز بیان میں بتدریج روایتی حقائق کی افزائش ھوتی رھی ھے اور بڑے بڑے علماء اور اھل نظر نے اس کی حقیقت تسلیم کی ھے۔

اب ہمارے وہ تمام اہلِ دانش جو **حالی** کے شعر کو گھیر گھار کر تصوف، وحدت الوجود اور **مغربی تبریزی** کی طرف لے جانا چاہتے ہیں کیا انھیں درجِ بالا اقتباس کی روشنی میں بات کی حقیقت سمجھ نہیں آتی۔ اگر اس زمانے میں یا آج کل بھی اگر کوئی اُسی روش پر ہے تو اس سے کوئی روشنی حاصل نہیں کرسکتا۔ **حالی** نے تو مقدمے میں اپنے شاعروں کو جھوٹا قرار دے دیا ہے۔ پھر وہ ان جھوٹوں کی پیروی کی بات کیسے کرسکتے ہیں۔ **مظفر حسن** نے اس بارے میں مزید لکھا ہے:

> حالی اور اس کے ھم عصروں نے ھر طرح سے انگریزوں کی نظم و نثر کی تقلید کی مگر ان کا لھجہ اور طرز بیان اردو میں پیدا نہ کرسکے۔

صاف ظاہر ہے کسی غیر زبان کا رنگ، لہجہ اور تہذیب کسی اور زبان میں پیدا نہیں ہوسکتی۔ ایسی

صورت میں **حالی** جس غیر زبان سے متاثر ہیں۔اس کا تو کسی نہ کسی حد تک پرچار سمجھ میں آ سکتا ہے لیکن کسی دوسری غیر زبان یا اس کے شاعرانہ مُقلد بننے کا معاملہ ہماری سمجھ سے بالاتر ہے۔

حالی اپنے متاخر زمانے میں جس فکری مہم میں مصروف ومگن دکھائی دیتے ہیں ہمیں تو اس سے کہیں بھی نہیں لگتا کہ وہ اپنے شعر میں تصوف کی کسی بھی روایت کے شاعر کو اپنا استاد مان کر اس کی پیروی پر نہ صرف آمادہ ہیں بلکہ تبلیغ بھی کرتے ہیں:

> وہ لفظاً و معناً مغربی (خصوصاً انگریزی) ادبی روایات و اقدار کو بعینہٖ ہمارے یہاں رائج کرنا چاھتے تھے۔ [۳]

یہاں ایک حوالہ **عسکری صاحب** کی تحریر کا بھی انھوں (**ظفر حسن**) نے دیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ **عسکری** اور دیگر نقادوں نے **احتشام حسین** اور ان کے ہم خیال لوگوں کے موقف کو درست تسلیم کر لیا تھا کہ 'پیرویِ مغربی' سے مراد یورپ والوں کا اندازِ فکر ہے۔اقتباس ملاحظہ کریں:

> آج کل کاادبی جمود حالی کے 'اب آئو پیروی مغربی کریں' سے پیدا ھوا ھے حالی کے زمانے سے لے کر آج تك ھمارے ادب کی بدقسمتی یہ رھی ھے کہ ھم نے پیروی مغرب کا ارادہ تو کرلیا لیکن ادب کے بارے میں اصول سازی زیادہ تر ایسے لوگوں نے کی جنھوں نے مغربی ادب نھیں پڑھا تھا۔

اس اقتباس کی روشنی میں 'پیرویِ مغربی' کے مفہوم پیرویِ مغرب کو کسی بھی طور رد نہیں کیا جا سکتا۔جن لوگوں نے **حالی** کی فکر کا بغور مطالعہ کیا اور اِسے کڑے ناقدانہ معیار پر، پرکھا اور جانچا تو ان کے ہاں صورتِ حال ایسی تو کبھی نہ بن سکی جس سے **حالی** اپنے اشعار یا مضامین میں وحدت الوجودی صوفی کے افکار کی پیروی کا ذمہ اٹھاتے۔ذرا یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

> دین اور دنیا کی علیحدگی کا خیال مغرب سے آیا تھا اور حالی اسی کی تقلید کررھے تھے۔ پھر

دینی معاملات میں انھیں گوارا نہ تھا کہ کوئی
ایسی بات کی جائے جسے انگریز اچھا نہ
سمجھتے ہوں چنانچہ علماء کے ساتھ انھوں نے
صوفیاء پر الزام لگایا کہ عبادات شاقہ اور
ریاضتیں اختیار کرکے انھوں نے تحریف دین کی
ایك دوسری بنیاد ڈالی ھے پھر متکلمین کو بھی
نھیں بخشا اور ان پر الزام لگایا کہ انھوں نے
صدھا آیتوں کی تفسیریں اپنی مرضی کے مطابق
کیں اور آیات قرآنی کو کھینچ تان کر کھیں سے
کھیں لے گئے اور یہ تمام کوڑا کرکٹ اصل دین
میں داخل سمجھا گیا۔ [۴]

حالی کے ان خیالات کے بعد بھی اگر کسی کو یہ لگتا ہے کہ ان کی شاعری '**پیرویِ مغربی**' کے ذریعے ایک ایرانی صوفی شاعر کے افکار کا پرچار کر رہی ہے تو کیا کہا جا سکتا ہے۔ یاد رہے کہ **حالی** نے اپنے ان خیالات کا اظہار اپنے ایک نسبتاً طویل مطبوعہ مقالے میں کیا ہے جو ۱۸۹۸ء کو 'سر سید کی اسلامی اور مذہبی خدمات' کے عنوان سے محمڈن اینگلو اورینٹیل کالج میگزین علی گڑھ، مئی کے شمارے میں شائع ہوا تھا اور اب یہ کلیاتِ نثرِ حالی [جلد اول] میں شامل ہے۔ اور مذکورہ کتاب کا اولین مضمون ان مولویوں اور واعظوں کی تکذیب و مذمت سے بھرا ہوا ہے۔ **حالی** تو اسلام کی صحیح روح کی تحقیق و کھوج کاری میں بھی مغرب والوں کے کام کے معترف تھے کلیاتِ نثرِ حالی [جلد اول] کے ص: ۳۸ پر لکھتے ہیں:

یورپ کے بڑے بڑے محققوں نے جو اسلام کی
نسبت نھایت عمدہ عمدہ رائیں لکھی ھیں اس
سے ان کی کمال تحقیق اور تنقیح معلوم ھوتی ھے
کیونکہ جیسا کہ ان کی تصنیفات سے ظاھر ھے۔ اِ

س سارے مجموعے کو اسلام نہیں سمجھا جس
پر اب اسلام کا اطلاق کیا جاتا ھے انھوں نے اپنی
نہایت گھری نگاہ سے اس تمام کوڑا کرکٹ کو
دور کرکے ٹھیٹھ اسلام کا کھوج لگایا۔[۵]

جس شخص کی اسلام اور اسلامی علوم کی حقیقی کھوج بارے رائے مغرب والوں کے حق میں اس انداز کی ہے ہم تو بلاشبہ اس کے شعر میں پیرویِ مغرب کو اندازِ مغرب، طرزِ مغرب ہی سمجھیں گے، کوئی کچھ بھی کہے **حالی** نے تو ہم پر یہ بھی واضح کیا:

وضو، غسل، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ اسی
طرح تمام ظاھری احکام مقصود بالذات نہ تھے
بلکہ محض تصفیہ باطن اور معالجہ نفس اور
تہذیب اخلاق کے لیے بہ منزلہ آلات کے تھے۔

یہ اقتباس کلیاتِ نثرِ حالی [جلد اول] کے ص:۱۶-۱۵ سے نقل ہے۔ کیا کوئی بھی وحدت الوجودی صوفی یا **شیریں تبریزی** المعروف **مغربی** اسلام کے اِس نظریے کے قائل تھے جس کی بات **حالی** کر رہے ہیں، اگر نہیں تو پھر انھوں نے اپنے شعر میں بھی ہرگز ہرگز ان کا ذکر کر کے ایسے افکار کی پیروی کی بات مطلق نہیں کی۔ کلیاتِ نثرِ حالی [جلد اول] کے پہلے حصے کو مذہبی مضامین کا عنوان دیا گیا اور پہلے مضمون کا عنوان ہے 'الدین یُسر' یہ مضمون پہلی مرتبہ **سرسید** کے رسالے تہذیب الاخلاق 'میں ۱۸۷۹ء کو شائع ہوا مضمون کا آغاز کچھ اس طرح سے ہوتا ہے:

دین برحق کی شان یہ ھے کہ اس میں کوئی چیز
انسان کو مجبور کرنے والی نہ ھو۔ نہ اعتقادات
میں کوئی محال بات تسلیم کرائی جائے، نہ
عبادات میں کوئی بوجھ ایسا ڈالا جائے کہ عاجز
بندوں سے اس کی برداشت نہ ھوسکے۔ کھانے،
پینے، پھننے اور برتنے کی چیزوں میں ان کے لیے

اسی قدر روك ٹوك هو جیسے طبیب کی طرف
سے بیمار کے حق میں هوتی هے۔ اس میں کوئی
بندش ایسی نه هو جس سے انسان کو اپنی
واجبی آزادی سے دست بردار هونا پڑے۔ اس
میں کوئی مزاحمت ایسی نه هو جس سے انسان
پر ترقی کی راهیں مسدود هوجائیں۔[۶]

کیا انہی خیالات کے حامل **حالی**، اپنے شعر میں عشقِ حقیقی، وحدت الوجود اور تصوف وغیرہ کے توجیح دے رہے ہیں اور وہ بھی ایک خالص صوفی شاعر کی شاعرانہ فکر کے ذریعے جو متصوفانہ روایت میں گندھی ہے۔ کیا وہاں بھی ایسا سب کچھ کرنے کی آزادی ہے، جس آزادی کی **حالی** نے اپنی تحریر میں مانگ کی ہے۔ صاف ظاہر ہے اگر اس وقت یہ تمام چیزیں مباحثے میں شامل لوگوں کے سامنے رہی ہوتیں تو وہ ہرگز اس رائے پہ اصرار نہ کرتے کہ **حالی** نے تو 'پیرویِ مغربی' سے ایرانی شاعر کی فکر مراد لی ہے۔ تصوف میں تو سالک اپنے مرشد کی اجازت کے بغیر کچھ نہیں کرسکتا اور یہاں تو **حالی** بلاواسطہ خدا کے نام پر لگائی جانے والی بندشوں کا انکار کرتا نظر آتا ہے۔ صاف ظاہر ہے **حالی** نے جس انسانی ترقی کے آگے کسی بھی ایسی مزاحمت کو قبول کرنے سے انکار کیا ہے جو اس راہ کو مسدود کرے وہ مادی ترقی ہے، جو یورپ کے طرز میں زندگی گزارنے سے حاصل ہوتی ہے، نہ کہ کسی صوفی کی فکر اپنا کر۔ فکرِ **حالی** میں تو ایسے ایسے شگوفے (دائیں بازو کی فکر کے اعتبار سے) ہیں اگر اس وقت کے یا موجودہ دور کے دائیں بازو کی فکر رکھنے والے حضرات ان سے آگاہ ہوتے تو شاید ان کے شعر میں **مغربی تبریزی** اور متصوفانہ فکر تلاش کرنے کی بجائے **حالی** پہ فتویٰ کفر صادر کرکے ہی دم لیتے ذرا کلیاتِ نثرِ حالی [جلد اول] کے ص:۶، کا یہ مختصر اقتباس دیکھیں:

رائے انسانی کو یهاں تك آزادی حاصل هوئی که
نبیؐ کے حکم کی نسبت جو وہ اپنی رائے سے دے،
لوگوں کو ماننے یا نه ماننے کا اختیار دیا گیا۔[۷]

کیا کوئی بھی صوفی ایسی رائے سے اتفاق کرسکتا ہے۔ معروف وحدت الوجودی صوفی **بایزید**

بسطامیؒ کے متعلق یہ مشہور ہے کہ انھوں نے تمام زندگی تربوز نہ کھایا، جب وجہ دریافت کی گئی تو فرماتے ہیں کیونکہ میں یہ نہیں جان سکا کہ **رسالت مآبؐ** تربوز کس طریقہ یا انداز سے کھاتے تھے اس لیے میں نے کھانا ہی مناسب نہ سمجھا۔ صوفیا کا طرزِ عمل تو یہ رہا ہے۔ اور ادھر **حالی** کی فکر بھی آپ نے دیکھ لی تو کیوں کر یہ کہا جائے کہ پیرویِ مغربی کا مفہوم مغرب کی پیروی کے علاوہ بھی کچھ ہوسکتا ہے۔

حالی نے اس ضمن میں اور بھی بہت کچھ کہا ہے جسے ہم 'خوف فسادِ خلق' کے ڈر سے یہاں نہیں لا رہے۔ لیکن پھر بھی ہمیں کچھ نہ کچھ حوالے لامحالہ طور پر دینے ہی ہوں گے تاکہ ہمارے دائیں بازو کی فکر کے دوستوں کو اچھی طرح سے یہ حقیقت عیاں ہوجائے کہ **حالی 'مغربی'** صوفی کی پیروی کا قائل نہیں، مغرب کی پیروی کا قائل ہے:

> پس جہاں کہیں قرآن وحدیث میں ایسے الفاظ وارد ہوئے ہیں جن میں بندوں کے کام کی طرف سے نسبت کئے گئے ہیں، وہاں ان کے الفاظ کی اسناد اپنی حقیقت پر نہیں ہے۔ اور یہ بات ان آیات و احادیث پر نظر کرنے سے بالکل صاف ہوجاتی ہے جن میں بندوں کے اقبال و ادبار اور راحت و تکلیف کو انہی کے افعال کا ثمرہ بتایا جاتا ہے۔ [۸]

یہ ایک الگ علمی مباحثہ ہے کہ ہم **حالی** کی مذکورہ فکر کو غلط سمجھتے ہیں کہ درست لیکن فی الوقت زیرِ بحث موضوع کی روشنی میں **حالی** اپنی اس فکر کے نتیجے میں ہمارے ان دوستوں کے موقف کی تائید ہرگز نہیں کرتے جوان کے شعر کا مفہوم ایک صوفی شاعر سے منسوب کر رہے ہیں۔ کیونکہ صوفیا کا تو ایک بنیادی کام ہی تہذیبِ روحانی کے مدارج طے کرانا اور سکھانا ہے جبکہ **حالی** تو اپنے مضمون میں انھیں لائقِ تعزیر ٹھہرا رہا ہے کیونکہ **حالی** تو انسانی آزادی کا قائل ہے یہاں تک اس ضمن میں انھوں نے تو آیاتِ صریح کے مفہوم کو بھی اپنا سا رنگ دیا ہے یا ایک ایسی شرح وتفسیر پیش کی ہے جس سے اس کا ذاتی موقف درست ثابت ہوتا ہے۔ **حالی** کے مذکورہ بالا اقتباس پر **ظفر حسن** نے اپنی رائے یوں دی ہے:

> حالی کے ان الفاظ میں کہ "الفاظ کی اسناد اپنی

حقیقت پر نہیں۔" جہاں کہیں اللّٰہ تعالیٰ کے قادر
مطلق ہونے کا بیان ہے وہ محض مجاز و کنایہ
ہے اس طرح حالی اسلام کے ایک بنیادی عقیدے
کا انکار کر رہے ہیں۔

بہر حال یہ بات تو ان کے عقیدے کی صحت تک پہنچ گئی اور **عبدالرحیم شبلی** اور ان کے احباب یہ ثابت کرنے کے لیے ترقی پسندوں کو کیا سے کیا کہتے رہے کہ وہ 'پیرویِ مغربی' ایسی اصطلاح کا غلط مفہوم لے کر اپنی جہالت کا پرچار کر رہے ہیں۔ حالانکہ خود **حالی** مغرب کے آدمی کو کس طرح دیکھ رہے تھے یہ ہمارے نادان دوستوں نے شاید نہ دیکھا اور نہ ہی سمجھا:

مسلمان سُپر نیچرل باتوں پر یقین رکھتے ہیں
اس کے برخلاف اہل یورپ میں ان خیالات و
اوہام کا کہیں نام بھی نہیں۔[9]

اگرچہ **حالی** کے زمانے میں بھی مغرب میں ایسے لوگوں کی اچھی خاصی تعداد موجود تھی جو اس طرح کے فرسودہ خیالات پر یقین رکھتے تھے مگر **حالی** ان کے بارے میں یہ خوش عقیدگی رکھتے تھے اور ہمیں ان کے طرزِ عمل کی پیروی کا درس دیتے تھے نہ کہ کسی **فارسی گو ایرانی صوفی شاعر** کی پیروی کا۔

کیا ایک وحدت الوجودی صوفی کا یہ طرزِ عمل ہو سکتا ہے کہ وہ ہوا کا رخ دیکھ کر چلے یا اپنے شخصی مفادات کی روش کو اپنا راستہ عمل بنائے جبکہ **حالی** تو نہ صرف اس کے قائل ہیں بلکہ تبلیغ بھی کرتے ہیں۔ کسی حد تک اس بات کے حق میں ان کے اپنے الفاظ میں یہ اقتباس دیکھیں۔

مبارك ہیں وہ جنھوں نے اس کے تیور پہچانے
(یعنی زمانے کے) اس کی چال ڈھال کو نگاہ میں
رکھا، جدھر کو وہ چلا اس کے ساتھ ہولیے اور
جدھر سے اس نے رخ پھیرا اس کے ساتھ پھر گئے
گرمی میں گرمی کا سامان کیا اور جاڑے میں
جاڑے کی تیاری اور بدنصیب ہیں وہ جنھوں نے

اس کی پیروی سے جی چرایا۔[۱۰]

اگر کوئی صوفی بھی اس راہ کا مسافر ہے یا **مغربی تبریزی** بذات خود ایسی روش رکھتے تھے تو پھر **حالی** کے شعر میں '**پیروِیِ مغربی**'، کو ہم شبلی اور اس کے ہم خیال گروہ کے نقطہ نظر سے ماننے کے لیے تیار ہیں اگر وہ خود اس امر کے منکر ہوں تو پھر بات ہی ختم۔ جس **حالی** کو '**کُل یوم ھو فی الشان**' کی حقیقت بھی مغرب کے معاشرے میں دکھائی دیتی ہے بھلا وہ کیوں کر کسی وحدت الوجودی صوفی کے پیچھے لگنے کا درس ہمیں دے گا، جو **حالی** کے اپنے الفاظ میں ہے وہ کچھ یوں ہیں:

> آیت '**کل یوم ھو فی الشان**' کے معنی ایسے ہی
> ملکوں میں جاکر کھلتے ہیں اور انسان کا اشرف
> المخلوق اور خلیفۃ الرحمن ہونا بھی وہیں جاکر
> ثابت ہوا ہے۔[۱۱]

بہت سادہ سی حقیقت کہ خلیفۃ الرحمان اگر مغرب والے دکھائی دے رہے ہیں تو بجا طور پر ان کی پیروی کی بات کہی گئی ہے کیونکہ جب انھیں **خلیفہ رحمن** تسلیم کر لیا گیا تو پھر صوفیا کی حقیقت و شان وہ نہ رہی کہ **حالی** ہمیں ان کی پیروی کا درس دیتے۔ مغرب ایسا تھا یا نہیں یہ الگ بحث مگر **حالی** ایسا سمجھتے تھے، ہم اس سچائی سے انکار نہیں کر سکتے۔ **اردو ادب** کا ادنیٰ سے ادنیٰ طالبِ علم یہ جانتا ہے کہ **حالی** نے اپنے دوسرے دور یا جدید زمانہ شاعری میں **غزل** کی مخالفت اور **نظم** کی حمایت پر زور دیا۔ انھوں نے اگر چہ اپنی شاعری کے آخری زمانہ میں بھی **غزل** لکھی (اگر چہ بہت کم) مگر **اردو** سمیت **عربی و فارسی غزل** پر توجہ کم دی۔ تو ایسے میں وہ ہمیں کس بنیاد پر ایک **فارسی غزل گو** کی تقلید یا پیروی کا مشورہ دے سکتے تھے یا پھر دے رہے تھے۔ '**مقدمہ شعر و شاعری**' کا یہ اقتباس ہمارے موقف کی گواہی دیتا ہے کہ انھوں نے **غزل** کو فی الوقت پسِ پشت ڈالنے کی بات کی ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ انھوں نے اس ضمن میں **فارسی غزل** پر بھی طنز کیا ہے۔ ایسی صورتِ حال میں کسی **ایرانی مغربی** کی پیروی کے کیا معنی:

> ایران میں اکثر اور ہندوستان میں چند ایسے
> شاعر بھی ہوئے ہیں جنھوں نے غزل میں عشقیہ

مضامین کے ساتھ تصوف اور اخلاق و مواعظ کو
بھی شامل کرلیا۔ اگرچه اس لحاظ سے غزل کی
حالت فی زمانه نهایت ابتر ھے وہ محض ایك بے
سود اور دور ازکار صنف معلوم ھوتی ھے۔ غزل
کی اصلاح جس قدر ضروری ھے اس قدر دشوار
بھی ھے۔ بوالھوسی اور کامجوئی کی باتوں میں
جو مزا ھے وہ خالص عشق و محبت میں ھر
شخص کو حاصل نھیں ھوسکتا جو فحش اور
بے حیائی کی باتیں ایران اور ھندوستان کے بڑے
بڑے پراتموں کے کلام میں موجود ھیں اگر آج ھم
ویسی باتوں میں ان کی تقلید کریں تو قانوناً
مجرم ٹھھرتے ھیں۔[۱۲]

اردو وفارسی غزل کے بارے میں جوخیالات ہمیں **حالی** کے اس اقتباس میں نظر آ رہے ہیں اس سے کوئی بھی صاحبِ نظر بہ آسانی یہ اندازہ لگا سکتا ہے کہ وہ بیک وقت یہ خیال بھی رکھیں گے اور **فارسی** کے ایک **غزل گو** شاعر کی پیروی کا حکم بھی صادر فرمائیں گے۔ اس سوال کے جواب میں سوائے اس مصرع کے اور کیا کہہ سکتے ہیں:

جو چاھے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

اب جن احباب کا شعرِ مذکور کے بارے میں یہ خیال ہے کہ اس کے ظاہری معنوں میں جب یہ بات واضح ہے کہ (**مغربی** نامی شاعر کی پیروی کریں) تو پھر کوئی اور معنی کیوں مراد لیے جائیں۔ یہ کوئی علمی دلیل نہیں بلکہ سطحی سی بات ہے۔ ان کے پیرویِ مغرب ہونے کے بارے میں **ظفر حسن** اقرار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

تمام تر روشن زندگی میں وہ انگریزوں کی نام
نھاد شائستگی فطرت پرستی، سادگی اور میانه

روی کی ھی تلقین کرتے رھے۔ وہ پادریوں کا درجہ مولویوں سے بلند سمجھتے تھے۔ انگریزوں کے اخلاق اور طرز زندگی سے مرعوب تھے اور انھی اثرات کے تحت ایك ایسی شاعری اور ادب کو قائم کرنا چاھتے تھے جس سے دنیا تو سنور جائے لیکن عاقبت کا کوئی ذکر نہیں۔[۱۳]

اب ان تمام تر شواھد اور حقائق کے روشنی میں تو 'پیروی مغربی' کے مفھوم کی ایك ھی تفھیم سمجھ آتی ھے جو طرز مغرب کی پیروی کے معنوں میں ھے، وہ حالی جنھوں نے اپنے نثری کلیات کی پھلی جلد میں ایران اور ایرانی شاعری بارے یھاں تك کھا ھو کہ "ایران میں بعض ایسے اسباب جمع ھوئے کہ مزاج حد اعتدال سے آگے بڑھ گیا۔ چنانچہ سعدی کے مطائبات اور انوری وشفائی کے اھاجی وھزلیات اور سب سے زیادہ فارسی مصطلحات کی کتابیں اس کی گواہ ھیں کہ وھاں ھنسی اور چھل اس درجے کو پھنچ گئی تھی کہ اصحاب فضیلت اس کی مشق بھم پھنچاتے تھے تاکہ اس کے ذریعے تقرب سلطانی حاصل کریں۔ وھاں فحش اور ھزل کا نام مطائبہ رکھا گیا۔[۱۴]

حالی کی نثری تحریریں ایسے شواہد سے بھری پڑی ہیں جو ہمیں پیرویِ مغرب اور ترکِ مشرق (ھندوایران) کا تاکیدی حکم دیتی ہیں اور جہاں تک بات ہے مذکور شعر کی اس کے مفہوم 'مغربی' کی

پیروی جاننے والے **شبلی** [بی کام] گروہ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ یہ شعر ان کی ایسی غزل کا ہے جو انھوں نے اس فکری تبدیلی سے پہلے لکھا تھا جب وہ فکرِ مغرب کی پیروی کے قائل نہ تھے **عبدالماجد دریابادی** نے اپنے ایک **مضمون** 'اردو کا واعظ شاعر' میں لکھا ہے:

کھنے والوں نے کھا ھے حالی جب تك قدیم رنگ پر قائم رھے، اچھی اچھی غزلیں کچھ نہ کچھ بھرحال نکالتے رھے، مگر جب سے جدید رنگ پر پڑگئے اپنی شاعری کو غارت کرکے رکھ دیا یه قول کسی حد تك تو شاید صحیح ھو، لیکن تمام تر تو صحیح یقیناً نھیں...... غزلیات کا حصه اب اچھا خاصا ھوچکا۔ عجب نھیں که اھل بزم مقاله نگار کی آشفته بیانی اور ژولیده نگاری سے افسرده ملول ھوچکے ھوں، اس لیے اب صرف ایك غزل اور اسی دور جدید کی سن کر یه ورق الٹ دیجئے۔

ملنے کی جو کرنی تھی تدبیر کرچکے
آخر کو ہم حوالہ تقدیر کرچکے
اے دل اب آزمائش تقدیر کا ہے وقت
وہ امتحان برش شمشیر کرچکے
کہتے ہیں طبع دوست شکایت پسند ہے
ہم شکوہ ہائے غیر بھی تحریر کرچکے
بھولے رہے تصورِ مژگاں میں چند روز
دیکھا تو دل کو ہم ہدف تیر کرچکے
دل لے کے ایک میرا یہ فارغ ہوئے ہیں وہ

گویا کہ اِک جہان کو تسخیر کر چکے
حالی اب آؤ پیروی مغربی کریں
بس اقتدائے مصحفی میر کر چکے[۱۵]

عبدالماجد دریابادی کے بیان سے یہ بھی ثابت ہوا کہ **حالی** کہ یہ غزل ان کے آخری زمانہ جسے ان کی شاعری کا جدید دور کہا جاتا ہے تب کی ہے جب وہ شاعری کے ساتھ ساتھ ہر طرح سے مغرب کی پیروی ہی کو برصغیر کے مسلمانوں کی ترقی کا واحد راستہ تصور کرتے تھے۔ ایک طرح سے یہ گواہی **حالی** کے ایک معاصر کی گواہی ہے کیونکہ **حالی** کی وفات کے وقت **دریابادی صاحب** کی عمر قریب ۲۳ سال تھی۔ اب ایسی ایسی دلیلوں کے بعد بھی کوئی سچائی سے منہ پھیر کر لے تو اس کی اپنی مرضی۔

ہم نے **حالی** کے نثری افکار کے ذریعے یہ جان لیا ہے کہ وہ صوفیا اور مجرد قسم کے تصوف اور اس کی متصوفانہ روایت کے بارے میں کیا رائے رکھتے تھے۔ ان سے سیکڑوں برس قبل تصوف کے میدان کے ایک اور معروف اسکالر **ابوالقاسم قشیری** اپنے رسالہ 'رسالہ قشیریہ' میں لکھتے ہیں جس کا تذکرہ **شیخ زکریا بن محمد الانصاری** نے اپنے رسالہ تصوف 'روحِ تصوف' کے مقدمہ میں اس طرح کیا ہے:

> ابوالقاسم القشیری نے اپنے رسالہ کے آغاز میں بزم صوفیا کی ویرانی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے، ہر چند خیمے اب بھی ہیں...... لیکن لیلیٰ کا چہرہ کہیں نظر نہیں آیا۔ افسوس ہمارے زمانے میں اس قبیلہ عشاق کا جو اپنے پیچھے اپنے قدموں کے نشان چھوڑ گیا ہے، کوئی فرد باقی نہیں رہا۔" قشیری کے اس بیان کی تشریح کرتے ہوئے شیخ ابن عربی نے لکھا "قشیری کے عہد میں لیلیٰ نہ سہی، خیمے تو باقی تھے اب تو یہ نشان بھی مٹ گئے ہیں۔

اب ذرا صاحبِ خرد لوگ خود اندازہ لگائیں اگر تصوف میں اہلِ تصوف کی یہ حالت تو **قشیری**

اور **ابنِ عربی** کے زمانے میں تھی تو **حالی** کے دور تک پہنچتے پہنچتے کیا ہو چکی ہوگی۔ اور پھر اس پر طرہ یہ کہ **حالی** جیسا دنیاوی ترقی کا قائل و گھائل شخص اس تمام تناظر میں کسی صوفی کی صوفیانہ روایت کی تقلید کا اظہار اپنے شعر میں بھلا کیونکر کرے گا۔

شیخ زکریا انصاری ارکانِ تصوف اور سلوک الی اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"تصوف کے ارکان ہمارے بعض بزرگوں کے نزدیک دس ہیں۔" انھوں نے ان ارکان کے بارے میں بتاتے ہوئے لکھا ہے:

> آٹھواں رکن ہے کثرتِ سفر تاکہ کائنات کے مطالعہ سے عبرتیں اور نصیحتیں حاصل ہوں اور ریاضت نفوس (تربیت و تزکیہ نفس) نواں رکن اکتساب ہے یعنی کسب کو چھوڑ دینا (مال و منال کی فکر میں نہ رہنا) کہ اس کا نام توکل ہے جس کا بیان آگے آتا ہے۔ دسواں رکن ہے کہ مال جمع کرنے کو حرام سمجھنا سوائے اس قدر جواز روئے علم اور ظاہر شرع نے ضروری قرار دیا ہے۔[۱۶]

حالی جو دنیاوی میں کامیابی و کامرانی کے لیے واشگاف الفاظ میں یہاں تک کہہ دیتے ہیں:

> دین حق کی شان یہ ہے کہ اس میں کوئی چیز انسان کو مجبور کرنے والی نہ ہو اور نہ اعتقادات میں کوئی محال بات تسلیم کرائی جائے، نہ عبادات میں کوئی ایسا بوجھ ڈالا جائے کہ عاجز بندوں سے اس کی برداشت نہ ہوسکے...... اس میں کوئی بندش ایسی نہ ہو۔ جس سے انسان کو اپنی واجبی آزادی سے دست بردار ہونا پڑے۔[۱۷]

فکرِ **حالی** کے ان واضح ثبوتوں کے بعد بھی اگر ہمیں کوئی تصوف کا Lolipop دینے کی کوشش کرے اور یہ توقع کرے کہ ہمیں اس سے بخوشی بہل جائیں گے تو اسے اس کی کم علمی یا خوش فہمی پر ہی محمول کیا جا سکتا ہے۔

> شیخ زکریا کے رسالہ "روح تصوف" کے مطابق تصوف کا ایک رکن عزلت یعنی گوشہ نشینی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مخلوق کے ساتھ خلا ملا کو قطعاً ترک دنیا سوائے اپنے شیخ اور مُربی کی خدمت کے کیونکہ شیخ و مربی کی مثال غسال کی سی ہے جو میت کو غسل دیتے ہیں، پس چاہے کہ سالک اس کے سامنے اسی طرح رہے جس طرح میت غسال کے ہاتھوں میں۔ وہ جس طرح چاہے تصرف کرے۔[۱۸]

تصوف کے اس مطالعہ کی روشنی میں **حالی** کی تمام تر فکر چاہے شاعرانہ ہو یا منثور کہیں بھی ایسی زندگی کا درس یا اجازت دیتی ہے تو پھر ان کے شعر میں پیرویِ **مغربی** ایک صوفی شاعر سے متعلق اظہار ہے اگر جواب نہیں میں ہے تو پھر طرزِ مغرب کی پیروی کا عندیہ دیا گیا ہے۔

مولانا حالی کی معروف و نادر تحریر شواہد الالہام' کے مرتب **محمد افتخار شفیع** نے بھی اس کے دیباچہ میں لکھا ہے:

> قریب قریب یہی ماحول تھا جب مولانا حالی کی فکری تجدید کا بیج اس شوریدہ زمین سے پھوٹا، انھوں نے "پیروی مغربی" اور "انگریزی لالٹینوں" کی روشنی میں جملہ علوم فاضلہ کے مطالعہ کی بنیاد رکھی۔[۱۹]

اب تک کے تمام دستیاب شواہد کے مطابق فکرِ **حالی** میں کہیں بھی کوئی ایسا پہلو نہیں ملتا ہے جس

سے ہم اُنھیں مابعدالطبیعاتی فکر کا ہمراہی قرار دیں، چاہے وہ تصوف کی صورت میں ہی کیوں نہ ہو۔ شـواهد الالهام ، میں انھوں نے جگہ جگہ پر کائنات کے ارتقائی سفر کو جدید سائنسی علوم کے ساتھ باہم جوڑ کر بیان کیا ہے جس میں مغربی فکر سے ان کی مرعوبیت اظہر من الشّمس ہے۔

مغربی کی اصطلاح کو لسانی اعتبار سے طرزِ مغرب کے خلاف سمجھنے والے گروہ کا دعویٰ یہ بھی رہا ہے کہ **حالی** جیسا استادِ زبان کا چونکہ غلط استعمال نہیں کر سکتا، اس لیے اسے کیا پڑی تھی کہ وہ طرزِ مغرب کے مفہوم کے لیے 'پیرویِ مغربی' جیسی غلط اصطلاح کو استعمال کرتا۔ اگر ہمارے ان صاحبانِ علم و فضل کی یہ دلیل علمی و حتمی ہے تو پھر انھیں کـلـیـاتِ نـظـمِ حالی یادیـوانِ حالی ، کا بغور مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے کہ **حالی** نے زبان کے اعتبار سے متعدد غلطیاں کی ہیں۔ جن احباب کے پاس دیــــوانِ حــالی ، کے کامل مطالعہ کا وقت نہ ہو انھیں **عندلیب شادانی** کا مضمون 'حــالـی کـی لسـانـی بے قـاعـدگیاں' ہی پڑھ لینا چاہیے تا کہ انھیں اپنے اس غیر علمی و غیر منطقی نظریے پہ رجوع کرنے کا موقع مل سکے کہ **حالی** تو کجا بڑے سے بڑا استادِ فن بھی زبان کی غلطی سے مُبرا نہیں۔ **عندلیب شادانی** کے مضمون سے زبان کی غلطیوں کی چند مثالیں:

وقت پر جب غلہ کاٹوں گا
بھائی بہنوئی کا حصہ باٹوں گا

اس شعر میں مصدر بانٹنا کو باٹنا باندھا گیا ہے جو کہ غلط ہے۔ بانٹنا مصدر سے فعل مستقبل کا صیغہ یوں بنتا بانٹوں گا نہ کہ باٹوں گا۔ کیونکہ کاٹوں کا قافیہ باٹوں سے ہی ہو سکتا تھا اس لیے پہلا ن گرا کر اسے باٹوں کر دیا جس سے قافیہ تو درست ہوا مگر لفظ غلط ہو گیا:

شکوہ کرنے کی خُو نہ تھی اپنی
پر طبیعت ہی کچھ بھر آئی آج

دل بھر آنا اور جی بھر آنا ہر دو **اردو** میں کثرت سے استعمال ہونے والے محاورے ہیں لیکن **حالی** نے ان کی جگہ طبیعت بھر آنا لکھا ہے جو کہ خلافِ محاورہ ہے اور ایک طرح سے لسانی اعتبار سے غلط ہے:

دونوں میں سے کوئی نہ ہو تو آپ ہیں سب کچھ
پر پیچ ہیں جس وقت کہ موجود ہوں 'دونو'

دونوں کا لفظ عام وخاص سب کی زبان میں دونوں ہی بولا اور لکھا جاتا ہے لیکن یہاں بھی **حالی** نے قافیہ کی خاطر اس کا آخری نون گرا کے دونو کر دیا اور اس پر طرہ یہ کہ دونوں کا لفظ مصرعہ اولیٰ میں موجود بھی ہے:

دعویٰ جو تیرا سچ ہے تو پھر کوئی گوا لا
حاضر نہیں اس وقت تو جا گھر سے بُلا لا

دیکھیں اس شعر میں گواہ لا کو **حالی** نے گوا لا باندھا ہے پڑھنے والا سے یہ غلطی بھی ہوسکتی ہے کہ گوالا (مطلب گائیں چرانے والا) یا گوالہ سمجھ لیں تو یہاں بھی قافیہ کی ضرورت کے تحت زبان کی صحت کا انھوں نے مطلق خیال نہیں کیا۔

عندلیب شادانی کے مضمون میں اس طرح کی درجنوں مثالیں موجود ہیں لہٰذا شعرِ **حالی** میں **شیریں تبریزی** المعروف **مغربی** کا مفہوم لانے والوں کی ایک اور دلیل کہ لسانی اعتبار سے **'پیرویِ مغربی'** طرزِ مغرب نہیں ہوسکتا کیونکہ **حالی** نے صحتِ زبان کی غلطی کی ہی نہیں جس کا سارا بھانڈا یہاں آ کے پھوٹ جاتا ہے۔

وہ جو کبھی **غالب** نے کہا تھا:

گنجینہ معنیٰ کا طلسم اُس کو سمجھئے
جو لفظ کہ غالب میرے اشعار میں آوے

اگر اِس شعر کی ہی تھوڑی سی تفہیم ہوجاتی تو ہم کسی بھی طرح کے شخصی جھگڑے ومرتبے کی دلدل میں پھنسنے کے بجائے امکانات کے جہان کا در کھلا رکھتے اور تشنگانِ علم اِس راہ سے اپنی پیاس کی تسکین کا بہتر اہتمام کر پاتے۔ شاید ہمارے سماجی ڈھانچے کی بدولت ہم میں آج بھی تحقیق، دلیل اور علمی رویوں سے کہیں زیادہ، ذاتی پسند وعقیدت کو رواج ہے۔ جب تک اِس علمی وسماجی کجی کا شکار ہیں تب تک بہتر علمی نتائج، جانچ پرکھ اور منصفانہ فکری موازنہ ومطالعہ عنقا ہے۔ آج جب دنیا یکسر بدل کے نت نئے معیارات وجود میں لا رہی ہے کم سے کم ہم بھی کچھ تو علمی وسائنسی طرز کے قائل ہوچلیں۔ توقع ہے کہ آنے والے وقت میں اس موضوع کے کئی اور پہلو سامنے آئیں گے تو اس کا مفہوم متعین کرنے میں اور آسانیاں پیدا ہوجائیں گی۔ یہی علمی روش اور تقاضائے تحقیق وتفہیم بھی ہے۔

حواشی

۱۔ مقدمہ شعر وشاعری —**خواجہ الطاف حسین حالی**،الحمد پبلی کیشنز (لاہور)**اشاعت**:۲۰۱۸ء،ص:۹۶

۲۔ سرسیداور حالی کا نظریہ فطرت —ڈاکٹر**ظفرحسن**،ادارہ ثقافت اسلامیہ (لاہور) **اشاعت**:سوم،۲۰۱۴،ص:۹۱

۳۔ **ایضاً** ص:۹۸

۴۔ **ایضاً** ص:۲۸۱

۵۔ کلیات نثر حالی [جلد:اول]—**خواجہ الطاف حسین حالی/مرتب**:**شیخ اسماعیل پانی پتی** مجلس ترقی ادب(لاہور)**اشاعت**:اول،دسمبر ۱۹۶۷،ص:۳۸

۶۔ **ایضاً** ص:۴،۵

۷۔ **ایضاً** ص:۶

۸۔ **ایضاً** ص:۴۶

۹۔ **ایضاً** ص:۶۵

۱۰۔ **ایضاً** ص:۱۱۵

۱۱۔ **ایضاً** ص:۱۲۹

۱۲۔ مقدمہ شعر وشاعری —**خواجہ الطاف حسین حالی**،الحمد پبلی کیشنز (لاہور)**اشاعت**:۲۰۱۸ء،ص:۱۲۶

۱۳۔ سرسیداور حالی کا نظریہ فطرت —ڈاکٹر**ظفرحسن**،ادارہ ثقافت اسلامیہ (لاہور) **اشاعت**:سوم،۲۰۱۴،ص:۸۱

۱۴۔ نثر حالی [جلد:اول]—**خواجہ الطاف حسین حالی/مرتب**:**شیخ اسمٰعیل پانی پتی**،مجلس ترقی ادب(لاہور)**اشاعت**:اول ۱۹۶۷،ص:۱۱۹

۱۵۔ اردو کا واعظ شاعر عبدالماجد دریا بادی مشمولہ:صحیفہ حالی نمبر(شمارہ:۲۲۱-۲۲۰)جنوری ۲۰۱۵ تا جون ۲۰۱۵ء(لاہور)ص:۲۱۱-۲۱۰

۱۶۔ روحِ تصوف —**شیخ زکریا انصاری**/مترجم:**خالد حسن قادری**،ادارہ ثقافت اسلامیہ (لاہور)**اشاعت**:اول ۲۰۱۳ء،ص:۳۳

۱۷۔ کلیاتِ نثر حالی [جلد:اول]ص:۳،۴

۱۸۔ **ایضاً** ص:۳۵

۱۹۔ شواھد الالھام—**خواجہ الطاف حسین حالی/مرتب**:ڈاکٹر**افتخار شفیع**،ادارہ ثقافت اسلامیہ (لاہور)،**اشاعت**:اول،۲۰۱۸ء،ص:۱۵

یادِ ماضی کے نقش

تقسیمِ ہند ناگزیر تھی؟

اختر حسین رائے پوری

[۷]

خاتمۂ جنگ اور سامراجیت کی جاں کنی

جب میں شملہ پہنچا، تو جنگ ختم ہونے کو آ گئی تھی۔ جرمنی تو پہلے ہی (مئی ۱۹۴۵ء میں) ہتھیار ڈال چکا تھا۔ اگست میں امریکہ کے **ایٹم بم** کی تاب نہ لا کر جاپان نے بھی ہار مان لی۔ اب تاریخ کے اس دور کا آغاز ہوا جس میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں۔ وہ زمانہ بیت گیا جب یورپ کے چھوٹے چھوٹے ملکوں نے بحری قوت اور صنعتی پیش رفتی کے بل پر دنیا میں بڑی بڑی سلطنتیں قائم کی تھیں اور ان کی لوٹ پر دولت و ثروت کے رنگ محل کھڑے کیے تھے۔ اگر روس اور امریکہ جیسے دیو پیکر جرمنی اور جاپان کا گلا نہ پکڑ لیتے تو دنیا استحصال اور استبداد کی مہیب ترین گرفت میں آ جاتی۔ پرانے سامراجی ملک کیا فاتح، کیا مفتوح۔ جنگ میں ایسے بے دَم ہوئے کہ نو آبادیوں کا تسلسط تو دور، اپنے مستقبل کی خیر منانے لگے۔ ان کی پسپائی سے جو خلا پیدا ہوا، اسے پُر کرنے کے لیے روس اور

امریکہ رہ گئے۔ان کے اپنے وسائل لامحدود تھے۔رقبہ اورآبادی میں بڑی وسعت تھی۔فوجی قوت بے پناہ تھی۔دو بڑی طاقتوں میں لازمی رقابت کے علاوہ وہ دو متضاد معاشروں اور نظریوں کے مدعی تھے۔

امریکہ کے سیاسی وسرمایہ دارانہ مفاد کا تقاضا تھا کہ ایک طرف تو وہ مغربی یورپ اور جاپان کی ایسی مرہم پٹی کرے کہ وہ انقلاب کے آپریشن سے بچ جائیں اوراپنی بقا کے لیے اس پرانحصار کریں،دوسری طرف ان کی نوآبادیوں کی سیاسی بیداریوں کو اس طرح رام کریں کہ حکومت کی ظاہری ذمہ داری غیر ملکیوں کی بجائے ایسے دیسی عناصر کو منتقل کردی جائے جو مغربی مفاد پر تکیہ کرے۔سیاسی آزادی،اس کے سوا کچھ نہیں کرتی کہ ملک کا انتظام ملکی حاکموں کے سپرد کردے اور وہ پس ماندگی کے سدِ باب کے ضامن قرار دیے جائیں۔اب ثابت ہوتا ہے کہ تمام اراضی وسماوی مصائب کی ذمہ داری فقط غیر ملکی سامراج پر عائد نہیں کی جاسکتی بلکہ اصل خرابی قبائلی اور جاگیرداری سماج کی پیدا کی ہوئی ہے۔جب تک چند نسلیں منظّم طریقے سے ہوش منداور بے لوث قیادت کی نگرانی میں اَن تھک محنت نہ کریں۔صدیوں کی پس ماندگی،دعا تعویذ اور پدرم سلطان بود کی نعرہ زنی سے دور نہیں ہوتی۔گھوم پھر کر ترقی کے خواہاں نوآزاد ملک اشتراکیت کی راہ پکڑنے پر مجبور ہوتے ہیں خواہ اس کے عنوان جدا ہوا کریں۔

یہ انقلابِ روس کا کرشمہ ہے کہ دنیا کا ایک تہائی حصہ انسانیت کو استحصال سے نجات دلا چکا ہے اسی کا براہِ راست اثر ہے جس نے مغربی سرمایہ داری کو فعالی ریاست کا تصور قبول کرنے پر مجبور کیا اور نوآبادیوں کو پہلے سامراج کی غلام گردش سے نکلنے اور بعد ازاں اقتصادی آزادی کی جدوجہد کا راستہ سمجھایا۔

برطانیہ کی دانش مندی کا دوست دشمن سب نے اعتراف کیا ہے۔اسے یہ سمجھتے دیر نہ لگی کہ جنگ کے بعد وہ اس قابل نہ رہے گا کہ اپنی عالم گیر سلطنت کا بارِگراں زیادہ دیر سنبھال سکے۔چنانچہ اس نے ایسا پینترا بدلا جس کی مثال سامراج کی تاریخ میں نہ ملے گی۔پہلے ایشیا اور بعدازاں افریقہ میں اس نے اپنا بستر اس طرح تہہ کیا کہ سب اس کی چیرہ دستی کو بھول گئے بلکہ نوآزاد ملک **'کامن ویلتھ'** کی رکنیت پر ناز کرنے لگے۔اس کی زبان وتہذیب کے گن گانے لگے،اس کے مال کی تلاش کرنے لگے،اس کے ماہروں سے تربیت حاصل کرنے لگے اور لندن کو زیارت گاہ سمجھنے لگے۔وہ یہ تھی کہ ان نوآبادیوں کے حکمراں طبقے کو انگریزوں نے تعلیم دی تھی۔(اس کی مثال بقول **لارڈ ماؤنٹ بیٹن**

یہ ہے کہ **نہرو** اور **پٹیل** نے ۱۹۴۷ء میں اسے آزاد ھندوستان کی گورنر جنرلی پیش کرتے ہوئے کہا کہ آپ ہمیں حکومت کے کاروبار سکھایئے۔)

اس حکمتِ عملی میں ھندوستان کی حیثیت کلیدی تھی کیونکہ یہ سب سے بڑا ملک تھا۔ یہاں جو کچھ ہوگا، اس کا ردِعمل تمام نوآبادیوں پر ہوگا اور برطانوی پالیسی کی کامیابی یا ناکامی یہیں ظاہر ہوگی۔ اس میں کیا شک ہے کہ ہندو مسلم نفاق کو ہوا دے کر برصغیر میں برطانوی سامراج پھولا پھلا تھا، لیکن یہ امر ناقابلِ تردید ہے کہ جب انگریز (دراصل مجبوراً بظاہر بہ رضا و رغبت) انتقالِ اختیار کے لیے آمادہ ہوا، تو وہ ہر قیمت پر برِصغیر کی وحدت کو برقرار رکھنا چاہتا تھا اور یہ کوشش اس نے آخر دم تک کی۔ اس لحاظ سے برطانیہ اور کانگریس کے نصب العین میں مکمل یکسانیت تھی۔

شملہ میں اس کانفرنس کی بڑی دھوم تھی جس میں شرکت کے لیے جولائی میں **وائس رائے لارڈ ویول** کی دعوت پر مسلم لیگ اور کانگریس کے زعما جمع ہوئے تھے۔ وہاں کی اونچی نیچی سڑکوں پر موٹر کا گزر ممکن نہ تھا۔ عام سواری رکشا تھی۔ ورنہ پیدل تو سب چلتے تھے۔ دفتر سے نکل کر جب میں شام کو مال روڈ پر چہل قدمی کرتا تو کبھی **قائدِ اعظم** اپنی ہمشیرہ کے ساتھ رکشا پر نظر آتے اور **پنڈت نہرو** گھوڑے پر سوار ملتے۔ **لارڈ ویول** کی کوشش تھی کہ کانگریس اور مسلم لیگ کو مخلوط عبوری حکومت بنانے پر رضامند کیا جائے لیکن یہ کوشش بے سود ثابت ہوئی اور کانفرنس ناکام ہوگئی۔ دراصل وجہ مجوزہ کابینہ میں مسلم نمائندگی کا مسئلہ تھا۔ مسلم لیگ کا موقف تھا کہ وہ مسلمانوں کی نمائندہ جماعت ہے۔ کانگریس کا اصرار تھا کہ وہ قومی جماعت ہے اور فی الحال اس کے صدر **مولانا آزاد** تھے، لہٰذا کابینہ میں وہ اپنی نشستوں میں مسلمانوں کو شامل کرنا چاہتی تھی۔

یہ بات ختم ہوئی تھی کہ انگلستان میں عام انتخابات ہوئے جن میں خلافِ توقع **مسٹر چرچل** کی قدامت پسند پارٹی کو شکست ہوئی اور عنانِ حکومت لیبر پارٹی کے ہاتھ آ گیا۔ اس نے سال کے آخر میں ھندوستان میں عام انتخاب کرائے تو یہ ظاہر ہو گیا کہ مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت مسلم لیگ کے ساتھ ہے اور عملاً کانگریس کو فقط ہندو قوم کی تائید حاصل ہے۔ H.V. Hodson نے *The Great Divide* میں لکھا ہے:

انتخاب نے یہ ثابت کردیا کہ کانگریس کے ساتھ

نوّے فی صدی ہندو ہیں اور مسلم لیگ کے ساتھ

نوّے فی صدی سے بھی زیادہ مسلمان۔

جب یہ نتیجہ برآمد ہوا تو مارچ ۱۹۴۶ء میں برطانوی **وزیرِاعظم اٹیلی** نے ایک اعلیٰ سطحی کابینہ مشن ہندوستان بھیجنے کا فیصلہ کیا، جس کے ارکان تین وزیر تھے جن میں وزیرِ ہند کے علاوہ **ممتاز لیبر لیڈر** **اسٹیفورڈ کرپس** بھی شامل تھا۔ انھیں ہدایت کی گئی تھی کہ کانگریس اور مسلم لیگ کو آمادہ کیا جائے کہ قانون ساز اسمبلی میں باہمی اتفاق سے آزاد مملکت کا آئین تیار کریں اور عبوری دور میں مخلوط حکومت قائم کریں۔ تفصیل غیر ضروری ہے کیوں کہ واقعات کا علم ہر باخبر کو ہے۔ برطانوی کانگریس اور مسلم لیگ کے نقطۂ نظر کی وضاحت بہت سی تحریروں میں ہو چکی ہے۔ اس زمانے کی سیاسی گفت و شنید میرے سامنے دھلی اور شملہ میں ہوئی اور تاریخی شواہد و ذاتی مشاہدے کی بنا پر میں یہی کہوں گا کہ ملک کی تقسیم ۱۹۴۶ء میں ناگزیر ہو گئی۔ اس سلسلے میں چند مستند نکات کا ذکر ذیل میں دیا جاتا ہے:

(۱) لیبر پارٹی علانیہ نوآبادی نظام کی مخالفت، ہندوستان کی آزادی کی مواقف اور کانگریس کی مدّاح تھی۔ دونوں سیاسی جماعتوں کے کئی اکابر میں پرانی رسم و راہ تھی۔ **نہرو کا رفیق وجلیس کرشنا مینن** مدتوں سے لندن میں مقیم اور لیبر پارٹی میں سرگرمِ عمل تھا۔ **گاندھی جی** کے معتمد **سدھیر گھوش** اور **اسٹیفورڈ کرپس** میں دیرینہ مراسم تھے۔ چنانچہ لیبر حکومت کے قیام کے بعد کانگریس کو گمان ہوا کہ وہ اپنی شرائط برطانیہ اور مسلم لیگ دونوں پر مسلط کر سکے گی۔ گوکھلے کا مقولہ تھا: "ہندوستان کی سیاست انگریز، ہندو اور مسلمان پر مشتمل مثلث ہے جس کے دو پہلو تیسرے لامحالہ بڑے ہوں گے۔" برطانیہ اور کانگریس بہرصورت ہندوستان کی سیاسی وحدت کے مؤید تھے۔ یہ تب ہی ممکن تھا جب اقلیت پر اکثریت کی حکومت قائم ہو۔

(۲) لیکن یہ عام سیاسی اصول برّصغیر پر یوں منطبق نہیں ہوتا تھا کہ یہاں دو سیاسی جماعتوں کی پشت پر دو قوتیں تھیں، جن میں سے ایک حقِ خودارادیت کے نام پر اپنی آزاد مملکت پر اصرار کر رہی تھی۔ یہ موقع کسی معیادی انتخاب کا نہ تھا بلکہ جنگِ وراثت کا تھا جب برطانیہ کے

اخراجات کے ساتھ اس امر کا فیصلہ ہونا تھا کہ برصغیر میں ایک آزاد مملکت ہوگی یا دو۔

مذہبی اختلاف کی بنا پر انگلینڈ سے آئرلینڈ الگ ہوا تھا اور یہ اختلاف اب بھی باقی ہے۔ لہٰذا ھندوستان کی تقسیم کے موقف پر لیبر حکومت کا اعتراض دوغلے پن سے تعبیر کیا جائے گا، کیوں کہ اگلے سال ۱۹۴۸ء میں اسی نے اقوامِ متحدہ کے وسیلے سے آدھا فلسطین عربوں سے چھین کر یہودیوں کی مذہبی اور نسلی ریاست قائم کی۔ یہی نہیں بلکہ ایتھوپیا کی **عیسائی حکومت** کے سپرد صومالیہ کا 'اوگدن' نامی صوبہ کر دیا۔

(۳) بہرصورت مارچ ۱۹۴۶ء میں دھلی وارد ہو کر کابینہ مشن نے مہینوں کی ان تھک گفت وشنید کے بعد سیاسی بحران کا جو حل پیش کیا وہ 'کیبنٹ مشن پلان' کے نام سے مشہور ہوا۔ اس کا مقصد ھندوستان کی وحدت اور پاکستان کے مطالبہ میں ہم آہنگی پیدا کرنا تھا۔ منصوبے کا لبِ لباب یہ تھا۔ مرکز کا اختیار دفاع، امورِ خارجہ اور رسل ورسائل تک محدود رہے۔ باقی تمام اختیارات کما حقہ صوبوں کے سپرد ہوں گے جو تین حلقوں میں تقسیم کیے جائیں۔ ایک میں غیر منقسم بنگال اور آسام، دوسرے میں غیر منقسم پنجاب، سندھ، صوبہ سرحد اور بلوچستان کیے جائیں۔ ان دونوں حلقوں میں اکثریت مسلمانوں کی ہوگی۔ باقی ملک تیسرے حلقے میں شامل ہو، جہاں واضح سناتنی اکثریت ہوگی۔ ان اصولوں کے تحت قانون ساز اسمبلی آزاد مملکت کا آئین تیار کرے۔ دریں اثنا مرکز میں عبوری حکومت قائم ہو، جس میں مسلم لیگ اور کانگریس کو مساوی طور پر چھ چھ نشستیں دی جائیں گی۔ مسلم لیگ نے اس منصوبے کو منظور کر لیا۔ کانگریس نے بھی منظوری دے دی۔ لیکن اس موقع پر (جون میں) **پنڈت نہرو** نے اس کی صدارت سنبھالتے ہی اعلان کیا کہ منصوبے کی تاویل کا حق ان کی جماعت کو ہوگا اور **گاندھی جی** نے بیان دیا کہ آسام کو بنگال سے الگ رکھا جائے۔ مسلم لیگ کے احتجاج کے باوجود کابینہ مشن کی کانگریس دوستی کے پیشِ نظر **وائس رائے** نے کانگریس کے رویے سے چشم پوشی کی بلکہ عبوری حکومت کے قیام کا فیصلہ کرتے وقت

مجوزہ کابینہ میں کانگریس کی چھ نشستوں کے مقابلے میں مسلم لیگ کی نشستوں کی تعداد کم کر کے پانچ کردی۔ اب مسلم لیگ کے پاس کوئی چارہ نہ رہا کہ کابینہ مشن کے منصوبے کی منظوری کو منسوخ کردے اور مسلمانوں کو عوامی جدوجہد کی دعوت دے۔ اس غرض سے اس نے ۱۶/اگست ۱۹۴۶ء کو 'یومِ سیاہ' منانے کا اعلان کیا۔

لارڈ ویول نے اپنی یادداشت میں **لیبر حکومت**، کانگریس جماعت اور **گاندھی جی** پر اس سلسلے میں سخت نکتہ چینی کی ہے۔ تمام غیر جانب دار مبصروں نے، حتیٰ کہ **مولانا آزاد** تک نے، کابینہ مشن کے منصوبے کو غرقاب کر کے ملک کو تقسیم کرنے کی ذمہ داری کانگریس کی قیادت اور بالخصوص **پنڈت نہرو** پر عائد کی ہے۔

(۴) ۱۶/اگست کو کلکتہ میں جو خوں ریز فرقہ وارانہ ہنگامہ شروع ہوا، اس کی آگ تمام **شمالی ھند** میں پھیل گئی۔ بے حساب بے گناہ تلوار کے گھاٹ اتر گئے جن میں مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ تھی، کیوں کہ نہ وہ منظّم تھے اور نہ مدافعت کے لیے تیار۔ نومبر میں بہار میں ایسے وسیع پیمانے پر مسلم کش فسادات ہوئے کہ **گاندھی جی** کے پرائیویٹ سیکرٹری **پیارے لال** کے بقول: "ھندوستان کی سیاسی وحدت کا تصور ختم ھوگیا۔" **پیارے لال** کے بقول:

> تمام شھادتوں کی جانچ پڑتال کے بعدگاندھی جی اس نتیجے پر پھنچے که بھار کے ھندوؤں کی غارت گری کی ذمه دار وھاں کی کانگریسی وزارت اس لحاظ سے قرار پاتی ھے که وہ ھاتھ پر ھاتھ دھرے تماشا دیکھتی رھی۔

بہار کے فسادات میں کم از کم بیس اور زیادہ سے زیادہ پچاس ہزار مسلمان مارے گئے۔ ان میں میری بوڑھی چچی **بیگم اصغر حسین** بھی تھیں جو شوہر کے انتقال کے بعد پٹنہ کے قریب نیمی نامی قصبہ میں رہتی تھیں۔ وہ **شوق نیموی** کی بھانجی تھیں۔ ان فسادات کا اثر پایۂ تخت دھلی پر اس طرح پڑا کہ تقریباً ایک سال شہر میں بدامنی کی وجہ سے مسلسل کرفیو رہا۔ روز کہیں

نہ کہیں قتل وغارت گری برپا رہی۔ سب سے مخدوش محلّہ قرول باغ تھا جو راشٹریہ سیوک سنگھ کا اڈّا، اور سکھ پناہ گزینوں کا مرکز تھا۔ میری سکونت وہیں ایک سرکاری فلیٹ میں تھی۔ بیوی بچوں کو علی گڑھ بھیج کر ملازم کے ساتھ تنِ تنہا ایک سال میں اس کلبۂ احزاں میں پڑا پڑا رات رات بھر 'اللہ اکبر' اور 'ہر ہر مہادیو' کے نعرے سنتا رہا۔

(۵) جب کانگریس نے بلاشرکت غیرے عبوری حکومت بنالی اور مسلم نشستوں پر موقع پرستوں کو فائز کر دیا (**شفاعت احمد خاں، علی ظہیر** وغیرہ) تو مسلم لیگ نے مصلحتاً اس میں شرکت قبول کر لی، لیکن قانون ساز اسمبلی میں شرکت سے انکار کر دیا۔ بداعتمادی اتنی بڑھ چکی تھی اور فضا ایسی مکدّر تھی کہ روزمرّہ کے انتظامی کاروبار میں بھی دونوں جماعتوں کے وزیروں میں تعاون ناممکن ہو گیا۔ اب کانگریس نے **لارڈ ویول** کو دبانا شروع کیا کہ یا تو اس کا استعفیٰ قبول کر و یا مسلم لیگ کو حکومت سے نکال دو بیچارے **وائس رائے** کی جان ضیق میں آ گئی اور اس نے برطانوی حکومت سے صاف کہہ دیا کہ ہندوستان کا مسئلہ لاینحل ہے۔ مناسب یہی ہے کہ پچاس ہزار برطانوی باشندوں کو جلد از جلد یہاں سے نکال کر ہم حکومت سے سبک دوش ہو جائیں، پھر اہلِ ہند جو چاہے کریں۔ دسمبر میں خطریت کا یہ الارم جیسے ہی **وزیرِ اعظم اٹیلی** کے کان میں بجا، اس نے **قائدِ اعظم** اور **پنڈت نہرو** کے ساتھ **وائس رائے** کو لندن آنے کی دعوت دی۔ لیکن چندروز کی مغز پاشی کے بعد جب کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا تو اس نے اپنی حکمتِ عملی بدل دی۔ **لارڈ ویول** کو برطرف کر کے **لارڈ ماؤنٹ بیٹن** کو **وائس رائے** مقرر کیا۔ فروری ۱۹۴۷ء میں **اٹیلی** نے برطانوی پارلیمنٹ میں اعلان کیا کہ جون ۱۹۴۸ء تک برطانیہ برّصغیر کو چھوڑ دے گا۔ دریں اثنا **وائس رائے**، کابینہ مشن کے منصوبے یا اور کسی قابلِ قبول منصوبے پر فریقین کو آمادہ کرے۔

سدھیر گھوش نے اپنی کتاب *Gandhi's Emissary* میں لکھا ہے:

کرپس نے نہرو سے کہا کہ لارڈ ویول سے تمہاری نہیں بنتی تو ہم اس کی جگہ ماؤنٹ بیٹن کو وائسرائے بناتے ہیں جو تمہارے کام کا آدمی ہے۔

ماؤنٹ بیٹن مارچ میں دھلی پہنچا۔ مئی میں اس نے انتقالِ اختیار کا پہلا مسودہ **قائدِ اعظم** اور **نہرو** کو راز دارانہ دکھلا کر لندن بھیجا۔ جب ترمیم کے ساتھ منظور ہو کر یہ آ گیا تو **ماؤنٹ بیٹن** نے شملہ میں اپنے مشیروں کے احتجاج کے باوجود اسے **نہرو** کو دکھلا دیا (اور **قائدِ اعظم** کو اطلاع بھی نہ دی) **نہرو** نے جو اعتراضات اس پر کیے انھیں **وی پی مینن** کے قلم سے دستاویزوں میں شامل کر کے چپ چاپ لندن لے گیا اور وہاں کی حکومت نے اس پر مہرِ تصدیق ثبت کی، تو یہ جون ۱۹۴۷ء کا وہ فرمان ٹھہرا جس کے تحت برّصغیر کی تقسیم ہوئی۔ تمام مورخوں نے ان واقعات کی تفصیل لکھی ہے۔ البتہ ان مسودوں کا متن شائع نہیں ہوا تا کہ دیکھا جا سکے کہ **پنڈت نہرو** کے **ارشاد** اور **وی پی مینن** کی محرری کے کیا عنوان تھے۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ کانگریس نے اس فرمان کو اس شرط کے ساتھ منظور کیا کہ تقسیم کا کام دو مہینے کے اندر یعنی اگست میں ختم ہو جائے اور اس کے عوض هندوستان **ڈومینن** کی حیثیت قبول کر لے گا اور **ماؤنٹ بیٹن** کو ایک سال کے لیے **آزاد گورنر جنرل** مقرر کرے گا۔ مسلم لیگ نے بھی اس میعاد کو منظور کر لیا۔ البتہ **ماؤنٹ بیٹن** کو پاکستان کا گورنر بنانے سے انکار کر دیا۔ اس کا ردّعمل کتنا شدید تھا، اس کا اظہار اس کی ڈائری کے حوالے سے HODSON نے یوں درج کیا ہے: "میں نے (ماؤنٹ بیٹن نے) مسٹر جناح سے کها که اس کی قیمت پاکستان کو ادا کرنا هوگی۔" جذبۂ انتقام میں **ماؤنٹ بیٹن** نے تقسیم شده ملك کو جیسا نقصانِ عظیم پہنچایا وہ سب کو معلوم ہے۔

مولانا آزاد کے ساتھ چند ماه

جنگ سے پہلے حکومتِ هند کا دائرۂ کار اتنا محدود تھا کہ پانچ سو افسر اور پانچ ہزار کارندے کافی تھے۔ یہ سب گرمیوں میں شملہ اور سردیوں میں دهلی میں رہتے تھے، لیکن دورانِ جنگ کی بے پناہ توسیع نے یہ آوا جائی بند کر دی۔ ضروری دفاتر مستقلاً دهلی میں اور غیر ضروری شملہ میں رکھے گئے اور ان کے اہل کار ڈاک، فون یا ریل کے ذریعے سے رابطہ برقرار رکھتے تھے۔ ان غیر ضروری دفاتر میں وہ شعبۂ تعلیم بھی تھا جس کی خدمت پر میں مامور ہوا۔ جولائی میں محکمۂ زراعت، صحت و تعلیم کا ایک شعبہ تھا اور فقط آٹھ دس افسروں اور تیس چالیس کے عملے پر مشتمل تھا۔ پھر اکتوبر میں ان تینوں کو الگ الگ محکمہ بنایا گیا اور سال بھر بعد عبوری حکومت کے قیام کے وقت ہر محکمے کو وزارت کا لقب ملا۔

پہلے وزیرکو **وائس رائے** کی کونسل کا ممبر کہتے تھے۔ ہمارے ممبر **سر جوگندر سنگھ** تھے، جو فارسی و اردو کے شائق اور **اقبال** کے بے تکلف دوست تھے۔ انھیں مخاطب کر کے **اقبال** نے 'موٹر' کے عنوان سے ایک نظم کہی تھی جس کا پہلا مصرعہ ہے:

کیسی پتے کی بات جوگندر نے کل کہی

جیسے ہی حکومت کی توجہ ترقی اور منصوبہ بندی کی طرف گئی، محکمۂ تعلیم میں تیزی سے توسیع ہوئی۔ ہماری خوش قسمتی تھی کہ **سر جان سارجنٹ** جیسا بیدار مغز رہبر ملا۔ ان کی ہدایت پر میں نے تعلیمی منصوبہ بندی کا شعبہ قائم کیا۔ نیز تعلیمی معلومات و مطبوعات *Bureau of Education* کی طرح ڈالی۔ جس کی حیثیت عہدِ حاضر میں ہر تعلیمی محکمے کی سنگِ بنیاد کی ہے۔ کیوں کہ تعلیم کی ذمہ دار صوبائی حکومتیں تھیں۔ مرکز کا کام انھیں مشورہ اور مدد دینا اور ان کی پالیسی میں رابطہ پیدا کرنا تھا۔ اس غرض سے مرکز نے ایک مشاورتی بورڈ بنایا تھا، جس میں تمام صوبوں کے وزیرانِ تعلیم، یونیورسٹی کے وائس چانسلر اور سر برآوردہ ماہرینِ تعلیم تھے۔ اس کی سالانہ میٹنگ باری باری کسی صوبے یا ریاست میں ہوتی تھی۔ اور اس کی ذیلی کمیٹیوں کے اجلاس دھلی میں منعقد ہوتے تھے۔ یہ سب کام جس دفتر میں ہوتا تھا، اس کی نگرانی میرے سپرد تھی۔ سچ تو یہ ہے کہ دو سال کی مدت میں، میں نے جو تجربہ حاصل کیا وہ عمر بھر کام آیا۔ یوں تو کئی ناقابلِ فراموش مباحث ذہن پر نقش ہیں لیکن طوالت کے خوف سے فقط ایک کا ذکر کرتا ہوں۔ مذہبی تعلیم کی غرض و غایت پر غور کرنے کے لیے ایک کمیٹی تشکیل دی گئی جس کے صدر ڈاکٹر **رادھا کرشنن** (بعد ازاں صدر جمہوریۂ ہند) تھے اور ارکان میں نوبل پرائز یافتہ **سی وی رمن** جیسے عالی دماغ تھے۔ سیکرٹری کی خدمت میں نے انجام دی۔ کئی بار نشست و برخاست کا سلسلہ جاری رہا اور نتیجہ کچھ برآمد نہ ہوا۔ رپورٹ لکھتے وقت مشکل پیش آئی کہ یہ کیسے کہیں کہ کمیٹی کسی بات پر متفق نہیں ہوئی۔ میں نے صدرِ محترم کو سمجھایا کہ یہ کہیں کہ ہر روز اسکول کے بچے چند منٹ دل ہی دل میں اپنے اپنے انداز سے اللہ کو یاد کریں۔ انھوں نے یہ کہہ کر اس تجویز کو منظور کیا کہ اختلاف زبان کھلنے پر ہوتا ہے۔ جب بات دل میں ہو تو اختلاف کی کیا گنجایش ہے؟

جنوری ۱۹۴۶ء میں ہمارا محکمہ شملہ سے دھلی منتقل ہوا، اور سیکرٹریٹ کے نارتھ بلاک میں قائم ہوا۔ البتہ گرمیوں میں دو سال تک وزیر اور سیکرٹری کے ساتھ میرا دفتر شملہ منتقل ہوتا رہا۔

جب آدھا سال گزر گیا اور عبوری حکومت بنی، تو چند ماہ کے لیے **برِ صغیر** کے ممتاز مدبر **راج گوپال اچاریہ (راجہ جی)** وزیرِ تعلیم مقرر کیے گئے۔ مجھے مختلف ملکوں کے درجنوں وزیروں کے ساتھ کام کرنے کا اتفاق ہوا ہے لیکن میں نے **راجہ جی** جیسی عملی صلاحیت اور تیز نظری کسی میں نہیں دیکھی۔ دھان پان سا جسم، کھادی کا کرتا دھوتی، ماتھے پر تلک، گلے میں زنّار، کاندھے پر گاڑھے کا انگوچھا، لوہے کی کمان کی عینک، پاؤں میں چپل اور ہاتھ میں موٹی سی چھڑی۔ اپنے کمرے میں اونچی کرسی اور مخملی صوفہ ہٹا کر تخت بچھوا لیا تھا، جس پر گاؤ تکیہ کے سہارے بیٹھے بڑی بڑی مسلوں کو آن کی آن میں دیکھتے اور گھڑی بھر میں فیصلہ صادر کر دیتے تھے۔ وہ ضابطہ ختم ہو چکا تھا کہ ممبر صرف سیکرٹری سے واسطہ رکھتا تھا۔ اب وزیر براہِ راست متعلقہ افسر کو بلا کر اس کی بات سنتا اور اپنی رائے دیتا تھا۔ چنانچہ چند بار **راجہ جی** نے مجھے بھی یاد فرمایا۔

دسمبر میں **سر جارج سارجنٹ** کے ساتھ میں دورے پر **بمبئی** گیا، تو اچانک دو خبریں **دھلی** سے ملیں۔ ایک دن اخبار میں چھپا کہ **دھلی** کی **انجمن ترقی پسند مصنفین** کے سالانہ اجلاس میں مجھے اس کا صدر منتخب کیا گیا ہے۔ اگلے دن فون پر اطلاع آئی کہ **راجہ جی** کا تبادلہ کسی اور وزارت میں ہو رہا ہے، ان کا قلم دان **مولانا آزاد** کو ودیعت ہوا ہے۔ بنا بریں، ہم فوراً **دھلی** لوٹ آئے۔

کلکتہ میں، میں چند بار **مولانا آزاد** کی خدمت میں حاضر ہو چکا تھا مگر آخری ملاقات کو بارہ سال کا عرصہ گزر چکا تھا۔ وہ زمانہ میری طالب علمی کا تھا، اور کوئی وجہ نہ تھی کہ ان جیسا کثیر الملاقات اور عدیم الفرصت مجھے یاد رکھتا۔ چنانچہ ان کے حافظہ کا میں قائل ہو گیا۔ جب رسمی تعارف کے وقت سیکرٹری نے ڈاکٹر **اختر حسین**، کا نام پکارا تو **مولانا** نے اس پر **'رائے پوری'** کا اضافہ کر دیا۔ جب میں لفظِ شکریہ زبان پر لایا تو **مولانا** نے کہا:

> مجھے ۱۹۳۴ء کی ملاقات یاد ھے جب تم علی گڑھ سے کلکتہ آئے تھے اور تمھارے ھندو دوستوں کی کوشش کے باوجود مالك مکان نے کمرہ کرایہ پر دینے سے انکار کردیا تھا۔

میں سوچتا رہ گیا کہ ایسی حقیر سی تفصیل **مولانا** کو کیسے یاد رہ گئی۔ حافظے کا ایسا ہی کمال **سر راس مسعود** میں دیکھنے میں آیا۔ جب **مولوی عبدالحق** نے ان سے میرا تعارف کرایا، تو وہ بولے:

> میں نے انھیں ۱۹۳۲ء میں پہلی بار دیکھا تھا، جب یہ کلکتہ سے علی گڑھ داخلے کے لیے آئے تھے۔ جب یہ اپنی اسناد دکھلانے میرے کمرے میں آئے تو کوئی کرسی خالی نہ ملی، اور یہ بلا تکلف کھڑکی کی سِل پر بیٹھ گئے۔

مولانا آزاد نے اپنی وزارت میں میری موجودگی کو اس طرح سراہا کہ نادانستہ میری زندگی کا رُخ بدل دیا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے:

دورانِ جنگ جب **حکومتِ ہند** نے لوگوں کو حرفتی تربیت کے لیے امریکہ بھیجنا شروع کیا تو اس پروگرام کی نگرانی کے لیے محکمۂ تعلیم کا ایک افسر واشنگٹن میں تعینات کیا۔ تین سال بعد جب اس تقرر کی میعاد ختم ہوئی تو اپریل میں اس کا تبادلہ دھلی ہونے لگا اور اس کی جگہ اور کسی کو بھیجنے کا سوال درپیش ہوا۔ مارچ کے مہینے میں **سرجان سارجنٹ** نے اس جگہ کے لیے جسے **تعلیمی اتاشی** سے موسوم کیا گیا، میرا نام تجویز کیا اور منظوری کے لیے فائل کو **مولانا** کو پیش کر دیا۔ **مولانا** مجھ پر ایسے مہربان تھے کہ ان کی منظوری قطعی تھی۔ سیکرٹری نے مجھ سے کہا: "تم اپریل میں چل پڑو کیونکہ ملک کے حالات مخدوش ھیں اور آئندہ خدا جانے کیا گزرے۔" جب یہ خبر مشتہر ہوئی تو خیر خواہوں نے مبارکباد دینا شروع کر دیا۔ اتنے میں **مولانا** نے مجھے بلایا اور اس فائل کی طرف اشارہ کر کے اپنے مخصوص انداز میں کہا: "میرے بھائی، ابھی میں نے وزارت میں قدم رکھا، اور آپ نے جانے کی تیاری کرلی۔" یہ سنتے ہی میں سہم گیا تو فرمایا:

> وزارت کی تنظیم کا جو نقشہ میرے ذھن میں ھے اس میں آپ کے لیے ایك خاص جگہ ھے۔ اگلے مھینے یعنی اپریل میں آپ کو میرے ساتھ شملہ جانا ھے۔تب تك میں اس فائل پر حکم صادر نھیں

کرتا۔ پھر اگر میری تجویز آپ کو پسند نہ آئی
تو امریکہ چلے جائیے گا۔

حکمِ حاکم مرگِ مفاجات، میں خاموش ہو رہا اور اپریل میں تین ماہ کے لیے شملہ چلا گیا۔ وہاں کے دفتر کی نگرانی میرے سپرد ہوئی۔ اور ہر روز کا وظیفہ یہ قرار پایا کہ دوپہر کو جو ڈاک دلّی سے آتی اس میں سے حسبِ ضرورت کاغذات لیے تین بجے سیسل ہوٹل سیکرٹری کے پاس جاتا اور اُن میں سے جو وہ **مولانا** کو پیش کرتے، وہ ان کی خدمت میں لے جاتا۔ کیوں کہ **مولانا** انگریزی میں گفتگو سے گریز کرتے تھے، دونوں کو ایک دوسرے پر اعتماد نہ تھا، لیکن میری نیک نیتی پر اعتبار تھا، لہٰذا یہ حاضر باشی میرے حصے میں آئی۔ شام کے پانچ بجے تک اس کاروبار سے فارغ ہو کر **مولانا** چائے کی میز پر آ بیٹھتے تھے۔ وہ دن کا کھانا نہ کھاتے تھے اور رات کے کھانے پر نہ کہیں جاتے تھے، نہ کسی کو بلاتے تھے۔ ملنا ہوتا تو شام کی چائے پر آ جاتا اور سیاست، تاریخ، علم و ادب پر **مولانا** کی گوہر افشانی سے بہرہ مند ہوتا جس کا موقع اور کہیں ملنا مشکل تھا۔ تین مہینے تقریباً ہر روز مجھے یہ سعادت حاصل ہوئی اور ان صحبتوں کا لطف اب تک نہیں بھولا۔

خلوت، جلوت میں **مولانا** کی گفتار و رفتار میں فرق نہ آتا تھا۔ وہ جس طرح تول کر قدم رکھتے تھے، اسی طرح تول کر بات کرتے تھے۔ اس رچاؤ اور رکھ رکھاؤ پر تصنع کا بھی شبہ ہو سکتا تھا۔ خطابت ان کی عادتِ ثانیہ بن گئی تھی اور گھر باہر وہ ایک ہی انداز میں گفتگو کرتے تھے۔ وہ طبعاً فیاض اور نفاست پسند تھے۔ ہمیشہ کھادی کی شیروانی پہنی لیکن اسے سیتا تھا کلکتہ کا انگریز درزی **ریلکن**۔ **ساغر نظامی** سے سنا تھا کہ ۱۹۳۵ء کے لگ بھگ وہ **مولانا** کے مہمان ہوئے جب جانے لگے تو **مولانا** نے کہا کہ پرانے رواج کے مطابق چھوٹوں کو سفر خرچ دیا جاتا ہے۔ اس وقت جو میسر ہے لے لو۔ یہ کہہ کر مٹھی بھر اُٹھنّی، چونّی انھیں دے دی۔ یہ **مولانا** کی تنگ دستی کا وقت تھا۔ پھر جب وہ وزیرِ تعلیم ہوئے، تو میرا اردلی **حاجی محمد** ان کی خدمت پر مقرر ہوا۔ اس کا بیان تھا کہ **مولانا** ہر روز سو روپے کا نوٹ باورچی کو دے دیتے تھے اور حساب نہیں لیتے تھے۔

اپنے دور کی سیاست اور اخبار نویسی پر **مولانا** کے نام کی مہر ثبت ہے۔ تاہم انھیں اس امر کا ہمیشہ غم رہا کہ علم و ادب کی خاطر خواہ خدمت نہ کر سکے۔ 'ترجمان القرآن' ان کا سرمایۂ حیات قرار پائے گا اور ان کی بصیرت و حکمت کی شہادت دیتا رہے گا۔ البتہ ان کے 'تذکرہ' اور 'غبارِ خاطر' میں متن کا

وزن کم اور انشا کی گرانی زیادہ ہے۔ ان کے خطوط کا انداز کاروباری زیادہ ہے اور ادبی کم۔ البتہ تقریر میں ان کا جوہر ایسا کھلتا تھا کہ کوئی موضوع ہو، یکساں روانی اور استدلال سے گھنٹوں خوش کلامی کرتے تھے۔ سامعین میں کوئی نکتے کی بات کہے تو توجہ سے سنتے اور داد دیتے تھے۔ ایک بار مغرب و مشرق کی شاعری کا مقابلہ ہونے لگا تو میں نے کہا جب میں **سنسکرت** کی شاعری کا مطالعہ کرتا ہوں تو محسوس ہوتا ہے کہ کسی گھنے جنگل میں پھر رہا ہوں جس میں طرح طرح کے درخت ہیں اور بھانت بھانت کے چرند و پرند کلیلیں کر رہے ہیں۔ **یورپ** کی شاعری برف و باراں اور ہرے بھرے میدانوں میں لے جاتی ہے۔ **فارسی و اردو** کی شاعری شہر کی گلی کوچوں یا صحرا کے ریگ زاروں کی یاد دلاتی ہے۔ یہ سن کر **مولانا** ذرا دیر کے لیے خاموش ہو گئے اور پھر خوشی کے انداز میں کہا: "یہ نیا خیال ہے اس پر تفصیل سے لکھیے۔ معاشیات کے علاوہ جغرافیہ کا بھی اثر فن وادب پر ہوتا ہے۔"

شملہ جاتے وقت **مولوی عبدالحق** نے مجھ سے کہا تھا کہ انجمن ترقی اردو کی عمارت کے لیے زمین کا انتظام ہو گیا ہے اور وزارتِ تعلیم کی سفارش پر **نواب زادہ لیاقت علی خاں** کی وزارتِ مالیات پانچ لاکھ کی گرانٹ منظور کر لے گی۔ **مولانا** کو رضا مند کرنے کا کام **مولوی صاحب** نے میرے سپرد کیا۔ چنانچہ ایک دن جب میں نے یہ بات چھیڑی تو مولانا نے برہم ہو کر کہا: "مولوی عبدالحق نے ایسی سنگین لسانی بحث انجمن کے ڈائرکٹروں سے پوچھے بغیر شروع کر دی۔ مجھ سے ان کا ذکر نہ کرو۔" میں نے عرض کیا: "قبلہ یہ مولوی صاحب کا نہیں، ادارے کا معاملہ ہے۔" غرض جب **مولانا** کی خفگی کم ہوئی تو انھوں نے کہا **مولوی صاحب** کو ملاؤ تو میں خود بات کروں۔ میری اطلاع پر **مولوی صاحب** اپریل کے آخر میں دن بھر کے لیے شملہ آئے۔ جب میں انھیں **مولانا آزاد** کے پاس لے گیا تو ظاہر ہوا کہ دونوں میں مدتوں کے بعد ملاقات ہوئی ہے، گو کہ مولانا انجمن کی مجلس عاملہ کے رکن رہ چکے تھے۔ جب **مولانا** نے شکایت کی کہ 'ساھتیہ پرشد' کے جلسے کو آپ نے خواہ مخواہ اتنا اچھالا تو **مولوی صاحب** نے میری طرف اشارہ کیا اور کہا: "سب کچھ ان کی موجودگی میں ہوا تھا، ان سے پوچھ لیجیے۔" اس واقعے کی روداد سن کر **مولانا** نے کہا: "کاش اس وقت (۱۹۳۶ء میں) آپ مجھے آگاہ کرتے تو میں **گاندھی جی** کو راہِ راست پر لے آتا۔" قصہ مختصر، **مولانا** نے اپنی وزارت کو ہدایت کی کہ انجمن

کے لیے گرانٹ کی سفارش کی جائے اور کاغذات اُن کے دستخط سے وزیرِ مالیات کو پیش کیے جائیں۔ دھلی سے سفارش نامہ مئی کے وسط میں آیا اور مولانا کے دستخط کے بعد دھلی روانہ کر دیا گیا۔ جب تک وزیرِ مالیات اسے ملاحظہ کریں، ۳رجون کو تقسیمِ ملک کے ساتھ حکم تعطل.... Standstill Order صادر ہوا جس کے تحت ہر نئے خرچ، تقرر، ترقی اور تبادلہ کی ممانعت کر دی گئی۔ اس کے ساتھ **مولانا** نے میری ترقی کی جو تجویز کی تھی وہ بھی باطل ہوگئی اور امریکہ کے تبادلے کا فائل بھی ان کی تحویل میں دھرارہ گیا۔

تقسیم کے اعلان کے ساتھ مرکزی حکومت کے ہر ملازم کو اختیار Option دیا گیا کہ ہندوستان یاپاکستان دونوں میں سے کسی کی خدمت کا فیصلہ جون کے آخر تک کرے۔ **قائدِ اعظم** اور **نوابزادہ لیاقت علی خاں** نے اپیل کی کہ مسلمان ملازمین، بلا استثنا پاکستان کی ملازمت کا تہیہ کریں۔ جب میں نے **مولانا آزاد** سے یہ ذکر چھیڑا تو انھوں نے جواب دیا:

> ہمیشہ کی طرح میں اب بھی کہتا ہوں کہ مسلمانوں نے غلط فیصلہ کیا ہے لیکن کیوں کہ پاکستان بن رہا ہے، لہٰذا ہر تجربہ کار مسلمان کو چاہیے کہ وہاں جائے اور اس کی تنظیم میں ہاتھ بٹائے۔

مولانا کی کتاب India Wins Freedom میں جو کہا گیا ہے کہ ان کی وزارت کے مسلم عہدہ دار کسی دباؤ کے تحت پاکستان جانے پر مجبور ہوئے۔ یہ بیان صحیح نہیں ہے۔ ہم میں سے کسی پر پاکستان جانے کا کوئی 'دباؤ' نہیں ڈالا گیا، ہم اپنی خوشی سے آئے۔

تحریکِ پاکستان کی وجہ سے آزاد ھند میں جب مسلمان جز بز ہوئے، تو **مولانا آزاد** کا سیاسی اثر ختم ہوگیا۔ البتہ ان کی شخصیت کا احترام باقی رہا اور ان کی خوش تدبیری نے تعلیم کو بہت فروغ دیا۔ حکومتِ پاکستان کی جانب سے دوبار ان کی خدمت میں حاضر ہونے کا مجھے اتفاق ہوا، تو مجھے ان کی سیاسی حیثیت کا اندازہ ہوا۔ تقسیم کے وقت (میرے مشورے کو مسترد کرکے) **چودھری محمد علی** اس امر پر رضامند ہو گئے تھے کہ مرکزی حکومت کے متعدد کتب خانوں کو بانٹا نہیں جائے گا۔ البتہ ان میں

جن کتابوں کے دو دو نسخے ہوئے ان میں ایک ایک کو پاکستان کے حوالے کر دیا جائے گا۔ ہندوستان کی وزارتِ تعلیم نے بعد میں کہہ دیا کہ ایسی کتابوں کی فہرست اس کے پاس نہیں ہے۔ چنانچہ اس فہرست کی تکمیل کے لیے پاکستان سے ایک افسر عملے کے ساتھ دھلی بھیجا گیا اور لاکھوں روپے کے خرچ اور سالہا سال کی دوڑ دھوپ کے باوجود کچھ نہ کر سکا۔ ۱۹۵۲ء میں مجھے دھلی بھیجا گیا کہ **مولانا آزاد** سے کہہ سن کر تصفیہ کراؤں۔ مولانا نے کہا:

> میں لاکھ کہتا ہوں، لیکن اہل کار تعاون نہیں کرتے۔ اپنے عملے کو واپس لے جاؤ کیوں کہ اس کوشش کا حاصل کچھ نہ ہوگا۔ ہاں اگر دونوں حکومتیں مل کر برطانیہ سے کہیں کہ انڈیا آفس لائبریری کو لندن سے منتقل کرکے برِصغیر میں لے آئیں تو پاکستان کا خسارہ پورا ہو جائے گا۔

کراچی لوٹ کر جب میں نے اپنی حکومت کو رپورٹ پیش کی، تو **مولانا** کے مشورے پر عمل کا فیصلہ کیا گیا۔ انڈیا آفس کے ذخیرے کی تحقیق میں مدتوں میں سرگرداں رہا۔ اور بالآخر ۱۹۵۵ء میں جب **وزیر اعظم محمد علی بوگرا** مختلف امور پر **پنڈت نہرو** سے گفتگو کے لیے دھلی گئے تو اپنے ساتھ وزیرِ تعلیم (**کرنل عابد حسین**) اور مجھے لیتے گئے۔

جب **مولانا آزاد** سے رسمی ملاقات ہوئی، تو انھوں نے ایسا رویہ اختیار کیا کہ ہمیں سخت مایوسی ہوئی۔ کہنے لگے کہ انڈیا آفس سے جو کتابیں وغیرہ ہمارے حصے میں آئیں وہ ہندوستان میں رہیں، البتہ اُن میں پاکستان کی دلچسپی جن چیزوں سے ہوگی اُن کی نقل آپ کو دے دی جائے گی۔ ہم نے کہا کہ اپنی کم مائیگی کے باوجود تقسیم کے وقت ہم نے کتب خانوں کے بٹوارے پر اصرار نہیں کیا تھا۔ اس کے پیشِ نظر مناسب یہی ہوگا کہ انڈیا آفس کا جو بھی حصہ منتقل ہو وہ پاکستان میں رہے اور اس کی نقلیں آپ لے لیں۔ غرض یہ بات آگے نہ بڑھی۔ یہ ثابت ہو گیا کہ **مولانا** کسی معاملے میں مختار نہ رہے تھے اور پاکستان کے کسی مطالبے کی حمایت سے بھی وہ اجتناب کرتے تھے۔

کسی کے وہم وگمان میں نہ تھا کہ تقسیم کے اعلان پر اتنی جلدی عمل ہوگا۔ جوش وجذبے کا یہ عالم تھا کہ اس کے فوری اور دور رس نتائج کا جائزہ لینے کی نہ ضرورت سمجھی گئی اور نہ مہلت ملی۔ **ماؤنٹ بیٹن** کا یہ قول اس کے افسر امورِ عامہ Compbell Johson نے نقل کیا ہے۔ انتظامی نقطۂ نظر سے نئی حکومت پختہ مکان، کچے گھر یا ڈیرہ کے اندر قائم کی جا سکتی ہے۔ ہم پاکستان کے لیے ڈیرہ ڈال رہے ہیں۔ کانگریس نے انتقالِ اقتدار کے لیے دو ماہ کی شرط لگائی تھی۔

جون کے آخر میں شملہ سے دھلی لوٹا تو آپشن دینے کی تاریخ ختم ہوگئی تھی اور میری سمجھ میں نہ آتا تھا کہ کیا کروں۔ ۱۹۴۵ء تک میں اس خوش فہمی میں مبتلا تھا کہ کانگریس مسلمانوں کے جائز مطالبات کو تسلیم کرنے میں دریغ نہ کرے گی لیکن اس کی بے اصولی نے اس فریب کو ختم کر دیا۔

چودھری محمد علی اس وقت 'پارٹیشن کونسل' میں پاکستان کے نمائندہ نامزد **وزیر اعظم لیاقت علی خاں** کے مشیرِ خاص اور مجوزہ حکومتِ پاکستان کے متوقع سیکرٹری جنرل تھے۔ انھوں نے مجھے بلا کر کہا:

> آپ نے اب تک پاکستان کے لیے آپشن کیوں نہیں دیا؟" میں نے کہا: "ترکِ وطن کا فیصلہ آسان نہیں۔ مزید برآں، پاکستان کو شروع میں اتنے مسائل کا سامنا ہوگا کہ تعلیم کی توسیع کی طرف توجہ نہ ہوگی اور مجھ جیسا آدمی وہاں کچھ نہ کرسکے گا۔

چودھری صاحب نے وثوق سے کہا:

> آپ کا یہ اندیشہ صحیح نہیں۔ پاکستان مسلم عوام کی پس ماندگی دور کرنے کے لیے بنا ہے اور یہ تعلیم کے بغیر ممکن نہیں۔

اُدھر کئی مخلص غیر مسلم دوستوں نے خبردار کیا کہ ۱۵/اگست کے بعد مشرقی پنجاب اور دھلی میں نقضِ امن کا خدشہ ہے۔ لہٰذا بہتری چاہتے ہو تو بلا پس وپیش یہاں سے چلے جاؤ۔ جب میں نے

پاکستان کی ملازمت کا عہد نامہ لکھ دیا تو **قاضی عبدالغفار، ڈاکٹر ذاکر حسین** وغیرہ نے منع کیا۔ اور **مولانا آزاد** نے مایوسی کا اظہار کیا، مگر ستمبر کے ہنگاموں میں جب قرول باغ اور اس کے اطراف میں لوگ جاں بحق ہوئے یا لٹ پٹ کر بھاگے، تو بعد کی ملاقاتوں میں ان حضرات نے کہا: "میاں اچھا ہوا کہ بروقت نکل گئے ورنہ بے موت مارے جاتے۔" ان ہنگاموں میں قرول باغ کے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے عملے کی جان مشکل سے بچی اور ان میں کئی مثلاً **مولانا اسلم جے راجپوری** اور **حامد علی خاں** وغیرہ ہجرت کر کے چند ماہ کے لیے کراچی آ گئے۔

۲۲؍ جولائی کو دھلی میں پاکستان کی انتظامیہ کی باقاعدہ تشکیل ہوئی اور ہر وزارت یا محکمے کے انچارج کا تصفیہ ہوا۔ پاکستان کونسل کے اجلاس میں مجھے طلب کر کے **چودھری محمد علی** نے اعلان کیا کہ فی الحال محکمۂ تعلیم کا چارج انھیں دیا جائے گا کیوں کہ یہ اس عہدے کے مستحق ہیں جس کے لیے حکومتِ ھند نے انھیں تجویز کیا ہے اور جس پر حکم تعطلی کی بنا پر ہنوز عمل نہیں ہو سکا۔ ابھی مبارک سلامت کی آواز دھیمی نہ پڑی تھی کہ اگلے دن **چودھری صاحب** نے کسی اور کو اس عہدے کے لیے منتخب کیا۔ ان صاحب کا براہِ راست تعلق وزارتِ تعلیم سے نہ تھا، البتہ انھیں **چودھری صاحب** سے قرابت داری کا امتیاز ضرور حاصل تھا۔ مجھے جتنا صدمہ ہوا، دوسروں کو اس سے زیادہ تعجب ہوا۔ **مولانا آزاد** نے تمسخر سے کہا: "یہ پھلی ٹھوکر ھے۔ اب بھی سنبھل جاؤ۔" تو میں یہ شعر پڑھ کر ھندوستان سے روانہ ہو گیا:

غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک نفس
برق سے کرتے ہیں روشن شمع ماتم خانہ ہم

نقلِ مکانی میں جان کا جوکھم

دھلی سے ۱۰؍ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستانی افسروں کی جو اسپیشل ٹرین کراچی روانہ ہوئی اس کا ایک ڈبّہ میرے لیے مخصوص ہوا، جس میں اہل و عیال کے ساتھ کچھ ضروری سامان کی جگہ نکل آئی۔ باقی ماندہ سامان بعد میں کچھ آیا اور کچھ ضائع ہو گیا۔ رات کے ساڑھے نو بجے پٹیالہ ریاست کی سرحد سے گزرتے ہی، ایک ایسا دھما کہ ہوا کہ انجن الگ کٹ گیا، چند ڈبّوں کے گرنے کی آواز آئی اور میرا ڈبّہ لرز

کر کھڑا ہوگیا۔ بجلی کٹ گئی اور ہر طرف اندھیرا تھا کہ ہاتھ کو ہاتھ سجھائی نہ دیتا تھا۔ موت کے سے سناٹے میں پاس کے جنگل میں پوشیدہ دشمن شب خون مارنے کو تیار تھے۔ بند کھڑکی کی جھلمل سے اُن کی گاڑیوں کی روشنی نظر آتی تھی اور ان کی بندوقوں کے منہ ہماری طرف کھلے ہوئے تھے۔ وہ تو خیر ہوئی کہ ہماری حفاظت کے لیے جو چند فوجی تھے، انھوں نے اپنی مشین گنوں کا منہ اسی طرف موڑ دیا، اور حملہ آوروں کو حملے کی جرأت نہ ہوئی۔ جب وہ فرار ہو گئے تو معلوم ہوا کہ انھوں نے ریل کی پٹری ہٹا کر ٹائم بم رکھا تھا۔ ایک عورت بچی کے ساتھ جاں بحق ہوئی، چند لوگ زخمی ہوئے اور ہم سب رات بھر اس بیابان میں اللہ کو یاد کرتے رہے۔ قُرب وجوار میں انگریزی فوج کا کوئی دستہ باقی رہ گیا تھا۔ جب اُسے اس حادثے کی اطلاع ہوئی تو اس نے کوئی چھوٹی موٹی ٹرین مہیا کی، جس میں بمشکل تمام سوار ہوکر بھوکے پیاسے سماسٹّہ کے راستے دوسرے دن بھاول پور پہنچے۔ پھر باقاعدہ ٹرین میں بیٹھ کر ۱۳/تاریخ کی رات کو کراچی میں دم لیا۔ اس حادثے کا ذکر ساری دنیا میں ہوا، کیوں کہ ھندوستان سے آنے والی سرکاری ٹرین پر یہ پہلا مسلح حملہ تھا۔ سو پھر تو یہ آئے دن کی بات ہوگئی خدا جانے کتنے بے گناہ، قاتلوں اور **ماؤنٹ بیٹن** کی بے رُخی اور دیگر افراد کی سرد مہری کے شکار ہوئے۔

دھلی کے پرانے باشندوں کو وہ مجذوبہ یاد ہوں گی جو '**اللہ والی**' کہلاتی تھیں۔ ہمارے پڑوس میں پرنسپل **مشتاق احمد زاہدی** کی بیگم کے پاس ان کا آنا جانا تھا، اور اس نسبت سے وہ میری بیوی کے پاس بھی آبیٹھتی تھیں۔ اُن کی باتوں کو میں مجذوب کی بڑ کہہ کر ٹال دیتا تھا۔ جب مارچ میں میرے امریکہ جانے کا چرچا ہوا تو یہ بولیں:

> اے ابھی مدراس، حیدرآباد، بھاول پوراور
> کراچی جانا ھے۔ پھر یہ امریکہ جائے گا، بلکہ اتنا
> سفر کرے گا کہ تھک جائے گا۔

اس وقت تو یہ بات بے معنی لگی۔ لیکن پھر مجھے یک بیک دورہ پر مدراس اور حیدرآباد جانا پڑا، اور اب بھاول پور کے راستے کراچی پہنچا۔ بعد ازاں وہی ہوا جو '**اللہ والی**' نے کہا تھا۔

اُنہی دنوں ایک چلتا پھرتا دست شناس احاطے میں گھس آیا اور بلا معاوضہ ہاتھ دیکھ کر کہنے لگا کہ چھے ماہ بعد دورانِ سفر تمہاری اور تمہارے خانوادے کی جان کو خطرہ پیش آئے گا۔ یہ مصیبت آئی اور

خیر سے ٹل گئی۔

ملک کا ابتدائی دور

بہت سے سادہ لوح یہ سمجھے ہوئے تھے کہ ۱۵؍اگست کو آزادی کا پرچم بلند ہوتے ہی سارا فتنہ وفساد ختم ہو جائے گا، ہندوستان میں رام راج اور پاکستان میں خلافتِ راشدہ کا دور شروع ہو جائے گا۔ گویا انگریز کی عدالت میں ایک مقدمہ پیش تھا، جس کا فیصلہ فریقین بے چوں وچرا تسلیم کر لیں گے۔ لیکن یہ فریب فوراً ہی ٹوٹ گیا۔ ۱۶؍اگست کو ماؤنٹ بیٹن نے دھلی سے پنجاب اور بنگال کی حد بندی کا وہ اعلان کیا جو 'ریڈ کلف ایوارڈ' کہلاتا ہے۔ ریڈ کلف کو ان صوبوں کی تقسیم کے لیے ثالث مقرر کیا گیا تھا۔ اس امر کے بین ثبوت موجود ہیں کہ ماؤنٹ بیٹن کے مہمان خانے میں اس نے ۹ اور ۱۳؍اگست کے درمیان اپنا کام ختم کیا اور ایوارڈ کا مسوّدہ اس کے سپرد کر کے انگلستان رفو چکر ہو گیا۔ اُس نے گُرداس پور کا غیر متنازع اکثریتی ضلع اور کئی تحصیلیں ھندوستان کے حوالے کر دیں۔ اس طرح ھندوستان کی سرحد کشمیر سے مل گئی اور نہروں کا مخزن بھی اُس کے قبضے میں آ گیا۔ کشمیر کے قضیے اور نہروں کے پانی پر جھگڑے کا راستہ کھل گیا۔ کئی مبصرین نے 'ایوارڈ' میں ردّ و بدل کی ذمہ داری ماؤنٹ بیٹن پر عاید کی ہے۔ ستمبر ۱۹۶۵ء کی ھند پاك کی جنگ کے موقع پر لندن کے مشہور اخبار 'سنڈے ٹائمز' نے جب ریڈ کلف سے پوچھا کہ گرداس پور کا ضلع ھندوستان کو دینے کا جواز کیا تھا، تو اس نے جواب دیا۔ بات اتنی پرانی ہو گئی کہ تفصیل مجھے یاد نہیں رہی:

چـه دلاور است دُزدے که بکف چراغ دارد

اس اعلان کے ساتھ مشرقی پنجاب پر قیامت ٹوٹ پڑی۔ لاکھوں تو تہِ تیغ ہوئے اور چالیس پچاس لاکھ لٹ پٹ کر وطنِ نو کی سرحد میں دھکیل دیے گئے۔ انگریزوں کی سرحدی فوج اور کانگریس کی حکومت تماشا دیکھتی رہ گئی۔ اتنے میں دھلی اور اس کے اطراف میں قتل وغارت گری شروع ہوئی تو پناہ گزینوں کا ریلا کراچی اور اندرونِ سندھ پر چڑھ آیا۔

اس تباہ کاری کے ساتھ ھندوستان نے جوناگڑھ پر یہ کہہ کر فوج کشی کر دی کہ

پاکستان سے الحاق کا جو فیصلہ نواب نے کیا ہے، وہ اس کی رعایا کو منظور نہیں اور کشمیر پر یہ کہہ کر حملہ کیا کہ وہاں کے مہاراجہ نے ہندوستان سے الحاق کا فیصلہ کرلیا ہے۔ اس اقدام کی پرزور حمایت **شیخ عبداللہ** نے کی۔ اُدھر **خان عبدالغفار خاں** کو پاکستان سے ایسی کد تھی کہ جولائی میں کابل جاکر وہاں کے حاکموں سے یوں ساز باز کی کہ وہ روزِ اول سے اس کے مخالف بن بیٹھے۔ غرض اندر باہر مصائب، مسائل اور مشکلات کے سوا کچھ نہ تھا۔ اثاثے کا حصہ التوا میں پڑ گیا۔ جو پچھتر کروڑ روپے کی رقم پاکستان کے حساب میں آئی تھی۔ اس کی پہلی قسط بیس کروڑ روپے منتقل ہوئی اور باقی رقم دینے میں حکومتِ ہند سے تاخیر ہوئی۔

۱۶/اگست ۱۹۴۷ء کو نومولود حکومت نے کراچی میں باقاعدہ کام شروع کیا۔ میری طرح اور لوگ بھی اس شہر میں نووارد تھے۔ صبح دفتر کی تلاش میں نکلے تو کسی مقامی آدمی نے آگاہ کیا کہ پاکستان پیراڈائز سنیما کے پیچھے ملے گا۔ اس طرف جاکر دیکھا تو نیم پختہ بیرکیں زیرِ تعمیر نظر آئیں اور ایک کوٹھری پر 'استقبالیہ' کا بورڈ آویزاں پایا۔ جب اس کے منشی کو اپنا شناختی کارڈ دکھایا تو اس نے چابیوں کا گچھا تھما کر اشارہ کیا کہ اس دومنزلہ عمارت کو سندھ پی ڈبلو ڈی بلڈنگ کہتے ہیں۔ اس کے نچلے حصے فلاں فلاں کمرے 'محکمۂ تعلیم' کے لیے مخصوص ہیں۔ کمروں کو کھولا تو ان میں کرسیوں اور میزوں کے سوا کچھ نہ تھا۔ ہم نے دھلی سے ایک ہراول بھیج دیا تھا، جس نے کسی تدبیر سے جگہ گھیر لی تھی۔ ابھی کرسی سنبھالی تھی کہ معلوم ہوا کہ وہ ریل گاڑی جو سرکاری فائلوں کا انبار لیے ہندوستان سے چلی تھی، دھلی کے باہر نذرِ آتش کردی گئی۔ کتابوں کا حال تو میں سنا چکا ہوں، فائلوں کا حشر یہ ہوا۔ اب سارا کام ہمیں اپنی سوجھ بوجھ سے کرنا تھا۔ بازار سے کاغذ خرید کر اور پن کے بدلے ببول کے کانٹے سامنے رکھ کر ہم اپنے حالات کا جائزہ لینے لگے۔ سچ تو یہ ہے کہ اس بے سروسامانی نے ہم میں جو جوش وجذبہ پیدا کیا، وہ بے مثال تھا۔ یہ دفتر گویا محاذِ جنگ کا پشتہ تھا جہاں ہم تلوار کی بجائے قلم لیے اس امانت کی حفاظت کے لیے آمادہ تھے جو ہمیں ودیعت ہوئی تھی۔ یہ جذبہ بہتوں کے سینے میں ملک کے ابتدائی دور میں روشن رہا۔

کراچی اس زمانے میں بڑا صاف ستھرا شہر تھا۔ آبادی چار پانچ لاکھ سے زیادہ نہ تھی۔ کشمیر روڈ اور لیاری ندی سے پرے ریت کے تودوں کے سوا کچھ نہ تھا، اور گورا **قبرستان** کے آگے

ہُو کا ایسا عالم تھا کہ اس کے پڑوس کے بنگلے میں رہنے سے میں نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ گورِ غریباں کی چوکیداری مجھے قبول نہیں۔

نیپیئر بیرک کے ایک گھر میں بستر کھول کر میں بے خبر سویا تھا کہ گیدڑوں کی دہاڑ نے جگا دیا اور معلوم ہوا کہ پولو گراؤنڈ میں ان کا مستقل بسیرا ہے شروع شروع میں شہر میں بڑا امن چین تھا اور اہلِ سندھ نے مہاجروں کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔ بات تب بگڑی، جب لوگ جان بچانے نہیں بلکہ مال بنانے کے لیے درّاتے ہوئے آئے اور تارکینِ وطن و مقامی باشندوں کے مفاد میں رسّہ کشی شروع ہوئی۔

بصد مشکل حکومت کا ابتدائی ڈھانچا کھڑا ہی ہوا تھا اور نصف کروڑ سناتنی اور سکھ اپنی منقولہ ملکیت لے کر سرحد پار ہوئے تھے اور ان کی جگہ اتنی ہی شکستہ حال غیر سناتنی مہاجروں نے سنبھالی تھی کہ سال بھر بعد **قایدِ اعظم** انتقال فرما گئے۔ ملک کی بنیاد رکھی گئی تھی کہ معمار اٹھ گیا۔ **لیاقت علی خاں** نے اُن کے نقشِ قدم پر چلنے کی کوشش کی اور اس سفر میں جب وہ جاں بحق ہوئے تو ملک اس بحران میں مبتلا ہو گیا جو بیس سال بعد اُس کی تقسیم کا باعث ہوا۔

اس بحران کے اسباب صاف ظاہر ہیں۔ ایک تو یہ کہ مسلم لیگ کے پاس آزاد پاکستان کی تعمیر کا کوئی منصوبہ نہیں تھا۔ دوسرے یہ کہ ملک اتنی جلدی اور ان حالات میں بنا کہ اس کا بچ رہنا معجزے سے کم نہیں۔ آزادی کے وقت ہندوستان کو پاکستان پر کئی لحاظ سے سبقت حاصل تھی۔ لیکن اندرونی خلفشار کی کمی نہیں تھی۔ وقت کے ساتھ اگر وہاں سیاسی بحران پر قابو پا لیا گیا، تو اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ عنانِ حکومت تیس سال تک (۱۹۴۷ء سے ۱۹۷۷ء) مضبوط ہاتھوں میں رہی جس نے پالیسی میں تسلسل اور مرکز اور صوبوں میں رابطہ برقرار رکھا۔ مسلم لیگ کا دارومدار **قایدِ اعظم** کی شخصیت اور مسلمانانِ ہند کے اس سیاسی شعور پر تھا جو ۱۹۴۳ء سے ۱۹۴۷ء تک غیر مسلم اور مسیحی تسلط سے نجات کا طالب رہا۔ تنظیمی اعتبار سے پاکستانی علاقے میں مسلم لیگ کی جڑیں کمزور تھیں اور یہ کمزوری **لیاقت علی خاں** کی شہادت کے بعد ہی ظاہر ہو گئی۔ اب جو سیاسی خلا پیدا ہوا، اسے نوکر شاہی اور فوجی آمریت نے پُر کرنے کی کوشش کی، اور ملک کی حالت اُس یتیم کی ہو گئی جو والدین کے انتقال کے بعد چیرہ دست ملازموں کے رحم و کرم کا محتاج ہو جائے۔

لیاقت علی خاں کے دورِ حکومت میں اگر آئین بن جاتا، جائیداد متروکہ کا قضیہ بلا تاخیر ختم

کر دیا جاتا اور سرکاری ملازمتوں میں صوبائی تخصیص کے اصول کو ختم کر دیا جاتا تو ملک اس سیلابِ بلا سے بڑی حد تک محفوظ رہ جاتا جس سے وہ دوچار ہوا۔ ان تینوں مرحلوں کو ھندوستان نے ابتدائی دور میں بلا دقّت طے کرلیا تھا۔ جنگِ عظیم کی ہولناک تباہ کاری کے باوجود دیو گوسلاویہ نے قلیل مدت میں آئین مرتب کرلیا تھا جو لسانی اور مذہبی اختلافات کے باوجود تیس سال سے بحسن وخوبی کارفرما ہے اور مغربی جرمنی نے مشرقی جرمنی کے ایک کروڑ جرمن مہاجروں کو اپنے دامن میں سمولیا تھا۔ اگر ملک اس آزمایش میں ناکام رہا تو اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ ملک پر مفاد پرستوں کی گرفت شروع ہی میں مضبوط ہوگئی تھی۔ متروکہ جائیداد زہرِ قاتل کی طرح معاشرے میں داخل ہوگئی اور حرص وہوس کا بازار ایسا گرم ہوا کہ لوگوں کا حُلیہ بدل گیا۔ نو دولتیوں، شعبدہ بازوں اور گرہ کٹوں کی بن آئی۔ بار ہا وحشت کے عالم میں اس اجنبی شہر کی سڑکوں پر آوارہ گردی کرتے ہوئے میں اکڑی ہوئی گردنوں، ریش نما تزویر کی کمندوں اور بیگموں کو **چھبیلی بھٹیاریوں** کے روپ میں رواں دواں دیکھتا رہتا تھا۔ اس طلسمِ نظر کو **آغا اشرف** (مرحوم) نے یہ کہہ کر توڑا۔ جب یہ مان لو گے کہ ۱۹۴۷ء میں سب کا نیا جنم ہوا ہے تو بات صاف ہو جائے گی۔

یہ قول کئی لحاظ سے صحیح تھا۔ صوبائی عصبیت کا جن بوتل سے یوں نکلا کہ قومی وحدت خواب وخیال ہوگئی اور دھرتی کے سپوت *Son of the Soil* کی شورفشانی کے آگے ہم جیسوں کی آواز سست پڑ گئی۔ پھر یہ ظاہر ہونے لگا کہ مسلمانوں کا تہذیبی ورثہ وہ نہیں تھا جو تحریکِ پاکستان کے وقت بیان کیا گیا تھا، اور اسلامی قدریں وہ نہیں تھیں جن کی تشریح **علامہ اقبال** اور **قائدِ اعظم** نے کی تھی۔ گویا ان کی تفسیر قبائلی سرداروں، جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کے پاس تھی اور جو بھی ان کے مفاد کا مخالف تھا، وہ قوم وملک کا مخالف ٹھہرایا گیا۔

ملک کے قیام کے چند ماہ بعد **سجاد ظہیر** سے کراچی میں ملاقات ہوئی۔ وہ وقت تھا جب کمیونسٹ سیاست نے متحدہ محاذ کی پالیسی ترک کر کے وہ روش اختیار کی تھی جو **زیڈنوف لائن** کہلائی۔ اس کے مطابق وہ اہلِ قلم اب ترقی پسند نہیں رہے جو اس سیاست سے بے تعلق ہوں۔ میں نے انھیں سمجھایا کہ اس نوزائیدہ ملک کو استحکام کی ضرورت ہے اور یہاں قبائلی اور جاگیرداری نظام ایسا مضبوط ہے کہ پیش بیں اور روشن خیال عناصر کا اتحاد ترقی پسندی کا ضامن ہوسکتا ہے۔

بات کہاں سے کہاں چلی گئی۔ شملہ کے **گارٹن کاسل** اور نئی دھلی کے **نارتھ بلاک** کو چھوڑ کر میں ایک بوسیدہ عمارت کے خالی کمرے میں بیٹھا تھا کہ ۲۶ راگست کو مسٹر **فضل الرحمٰن** کا تقرر وزیرِ تعلیم و داخلی امور کی حیثیت سے ہوا۔ چند ماہ بعد امورِ داخلہ کی بجائے تجارت کا شعبہ ان کے سپرد ہوا۔ تقریباً ساڑھے پانچ سال ان سے سابقہ رہا۔ ان کا تعلق مشرقی بنگال سے تھا۔ لیکن وہ صحیح معنوں میں محبِ وطن تھے اور تعلیم سے انھیں از حد شغف تھا۔ پہلے ہی دن انھوں نے مجھے طلب کیا اور دیر تک ملک کے تعلیمی مسائل پر گفتگو کرتے رہے۔ نتیجہ بر ایں نومبر میں وہ تاریخی تعلیمی کانفرنس منعقد ہوئی جسے ملک کی تعلیمی تاریخ کا حرفِ آغاز کہنا چاہیے۔ اس میں ملک کے سربرآوردہ ماہرینِ تعلیم نے شرکت کی تھی اور سیکرٹری کے فرایض میں نے انجام دیے تھے۔ اس کی مفصل مطبوعہ رپورٹ کو کوئی دیکھے تو اس میں ہر نہج سے تعلیمی پالیسی کے نقوش نظر آئیں گے۔ کانفرنس کی سفارش پر صوبائی تعلیمی وزارتوں اور یونیورسٹیوں میں ہم آہنگی کے لیے دو الگ الگ بورڈ بنے جن کی تشکیل میں نے ہی کی اور ان کے سالانہ جلسوں کا انتظام میرے ہی سپرد ہوتا تھا۔ یونیسکو سے تعاون کے کمیشن اور تاریخ و ملفوظات کے کمیشن کی تشکیل بھی میرے ہی ذمے ہوئی۔ کراچی میں نظامتِ تعلیم، ثانوی تعلیم کے بورڈ اور یونیورسٹی کے ابتدائی مراحل سے گہرا سروکار رہا۔ مختلف ثقافتی انجمنوں کے قیام، علمی و ادبی انجمنوں کی گرانٹ وغیرہ خدا جانے کتنے کاروبار میرے سپرد ہوئے۔ کراچی کے ساتھ بلوچستان اور سرحد کے قبائلی علاقوں کی تعلیمی ذمہ داری براہِ راست ہماری وزارت کے سپرد تھی۔ ہم مٹھی بھر افسر چھوٹے سے عملے اور محدود وسائل کے بوتے کس طرح ان امور سے عہدہ برآ ہوتے تھے۔ یہ خدا ہی جانتا ہے۔ سالہا سال صبح سے شام اور کبھی رات تک، اکثر اتوار کی تعطیل کو خیر باد کہہ کر ہم لوگوں نے یہ خدمت انجام دی۔ لیکن اس وقت کی وزارتِ مالیات کی نظر میں تعلیم کی کوئی حقیقت نہ تھی۔ حکّام بالادست آزادی اور ترقی کے تقاضوں کو کیا سمجھتے، انگریزوں کی ذہنیت ان میں بسی ہوئی تھی۔ ہمارے پہلے سیکرٹری **سول سروس** کے رکن تھے جب کوئی تعلیمی مسئلہ درپیش ہوتا تو چپراسی سے کہتے۔ ایجوکیشن والوں کو بلاؤ اور وہ مردِ معقول مجھ سے کہتا: "حضور کی طلبی ہوئی ہے۔" جب میں عذر کرتا کہ ایجوکیشن والے اور لوگ بھی ہیں، تو وہ مُصر ہوتا، مراد آپ سے ہی ہے:

یوں پکارے ہیں مجھے کوچۂ جاناں والے

ادھر آ بے ابے او چاک گریباں والے

غلام محمد نے ۱۹۵۳ء میں جب **خواجہ ناظم الدین** کی کابینہ اور قومی اسمبلی کو برطرف کیا تو ملک کی بنیاد ہل گئی۔ پھر اس نے مغربی پاکستان کے صوبوں کو مدغم کر دیا تو اس کے پہلونشین کہنے لگے کہ مشرقی پاکستان کی متوقع علاحدگی کے پیشِ نظر یہ اقدام کیا گیا ہے۔ اس انتظامی تبدیلی کی وجہ سے ہماری وزارت کا دائرہ کار محدود ہو گیا اور جب آئین مرتب ہوا جسے **سکندر مرزا** نے کالعدم قرار دیا تو وزارت کی حیثیت ہی ختم ہو گئی۔ ۱۹۵۵ء تک میرے ذہن میں خیال بھی نہ آیا تھا کہ کسی غیر ملکی ادارے کی ملازمت اختیار کر لوں۔ امریکہ کی کولمبیا یونیورسٹی نے کچھ وقت کے لیے پروفیسری پیش کی اور پروفیسر **بخاری** نے اقوام متحدہ کے محکمہ اطلاعات میں اسامی نکالی لیکن میں نے انکار کر دیا۔ وزارتِ تعلیم میں ڈپٹی سیکرٹری، نیز ثانوی تعلیمی بورڈ کے صدر کے فرائض انجام دیتا رہا لیکن ۱۹۵۵ء کے آخر میں ایسا لگتا تھا کہ برادرانِ وطن اس تیزی سے خلافتِ راشدہ کی طرف لپکے کہ دو قدم آگے بڑھ گئے۔ یعنی **ابوجہل** کو غلبہ حاصل ہو گیا۔ چنانچہ یونیسکو نے جب میری خدمات طلب کیں تو میں پیرس چل پڑا۔ اس وقت یہی طے پایا تھا کہ دو تین سال کے بعد وزارت میں لوٹ آؤں گا لیکن لگ بھگ ۱۷ سال یونیسکو کی ملازمت میں گزار دیے اور اب اسی کا وظیفہ خوار ہوں۔

برِّصغیر میں ہندوستان کی تقسیم دورِ جدید کا ایک ایسا اہم واقعہ ہے کہ اس کے اسباب و جواز پر مورّخ مدتوں بحث کرتے رہیں گے۔ یوں ہوتا تو کیا ہوتا۔ قوم یا فرد کی کتابِ زندگی کا ایک مستقل عنوان ہے۔ جب ہم پیچھے مڑ کر دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اگر فلاں غلطی نہ ہوتی تو پہلی جنگِ عظیم نہ ہوتی اور فلاں ترکیب کی جاتی تو گزشتہ جنگِ عظیم ٹل جاتی۔ لیکن تجزیہ بتلاتا ہے کہ اجتماعی زندگی کا کوئی بڑا بحران کسی ایک نکتے یا واقعے پر شروع یا ختم نہیں ہوتا۔ یہی تاریخی منطق برِّصغیر کی تقسیم پر عاید ہوتی ہے۔ اس کے اثرات کو افراد نے عموماً ذاتی نفع و نقصان کے مطابق قبول کیا۔ لیکن ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں تھی، جن کے لیے ملک الاٹ کا دفتر یا مالِ غنیمت کا انبار خانہ نہیں تھا۔ وہ اسے ان قدروں کا امین سمجھتے تھے جو اسلام کے اولین دور پر نقش تھیں۔ یہ لوگ ان قدروں کی روشنی میں قومی زندگی کی تعمیر کے خواہاں تھے لیکن استعمار اور رجعت کی سازش نے اس مشعل کو بجھا دیا۔

(جاری)

اسلام اور عصرِ جدید (سہ ماہی)

کے خاص شمارے

سیرت ومغازی کی اولین کتابیں اور ان کے مؤلفین............٢٠٠روپے
اسلامی تہذیب وتمدن (دورِ جاہلیت سے آغاز اسلام تک)............٣٠٠روپے
نذرِ علی محمد خسرو..١٠٠روپے
بیاد خواجہ غلام السیّدین..١٠٠روپے
بیاد پروفیسر مشیر الحق..٢٠٠روپے
افکارِ ذاکر..١٥٠روپے
مولانا عبیداللّٰہ سندھی..٢٠٠روپے
ڈاکٹر سید عابد حسین اور نئی روشنی........................٢٥٠روپے
مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت..١٥٠روپے
نذرِ رومی..٢٠٠روپے
قرآن مجید، مستشرقین اور انگریزی تراجم........................١٠٠روپے
پیکر دین ودانش: امام غزالیؒ..٣٠٠روپے
معلمِ عصر: سعید نورسیؒ..٢٠٠روپے

ان کے علاوہ پچھلے عام شمارے بھی ١٠٠روپے کی شرح سے دستیاب ہیں۔ اسٹاک محدود ہے۔ پانچ شماروں پر ٢٥ فیصد تجارتی کمیشن بھی دیا جائے گا۔ محصول رجسٹرڈ ڈاک خریدار کے ذمے ہوگا۔

رابطہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ١١٠٠٢٥

رسالہ جامعہ

کے خاص شمارے

میر تقی میر (جلد:اول، جلد دوم)	۶۰۰روپے
محمد علی اور پروانۂ آزادی	۳۰۰روپے
گاندھی اورگاندھیائی فکر	۳۰۰روپے
جشن زریں نمبر	۱۰۰روپے
ڈاکٹر مختار احمد انصاری	۱۰۰روپے
سالنامہ ۱۹۶۱ء	۱۰۰روپے
اسلم جیراجپوری نمبر	۱۰۰روپے
پروفیسر محمد مجیب نمبر	۱۰۰روپے
مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں	۱۵۰روپے
پریم چند کی یاد میں	۱۰۰روپے
نہرو نمبر	۱۰۰روپے
جامعہ پلاٹینم جوبلی نمبر	۱۰۰روپے
ابوالکلام آزاد نمبر(پہلی اور دوسری جلد)	۳۰۰روپے
خواجہ حسن نظامی اور اُردو نثر	۱۰۰روپے
خلیل الرحمن اعظمی کی یاد میں	۱۰۰روپے
بلونت سنگھ کی یاد میں	۱۰۰روپے
ابوالفضل صدیقی کی یاد میں	۱۵۰روپے
نذرِ انیس	۳۰۰روپے

ان کے علاوہ پچھلے عام شمارے بھی (۱۹۶۱ء تا حال) فی ۱۰۰/روپے کی شرح سے دستیاب ہیں۔ اسٹاک محدود ہے۔ پانچ شماروں پر ۲۵ فیصد تجارتی کمیشن بھی دیا جائے گا۔ محصول رجسٹرڈ ڈاک خریدار کے ذمے ہوگا۔

رابطہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔۱۱۰۰۲۵

R.N.I. No. DEL/14431/60/85 Vol. 122, No. 1,2,3 January-March, 2025

Resala-e-Jamia

Peer Reviewed

ISSN 2278-2095

Zakir Husain Institute of Islamic Studies
Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025
Phone: 011-26841202