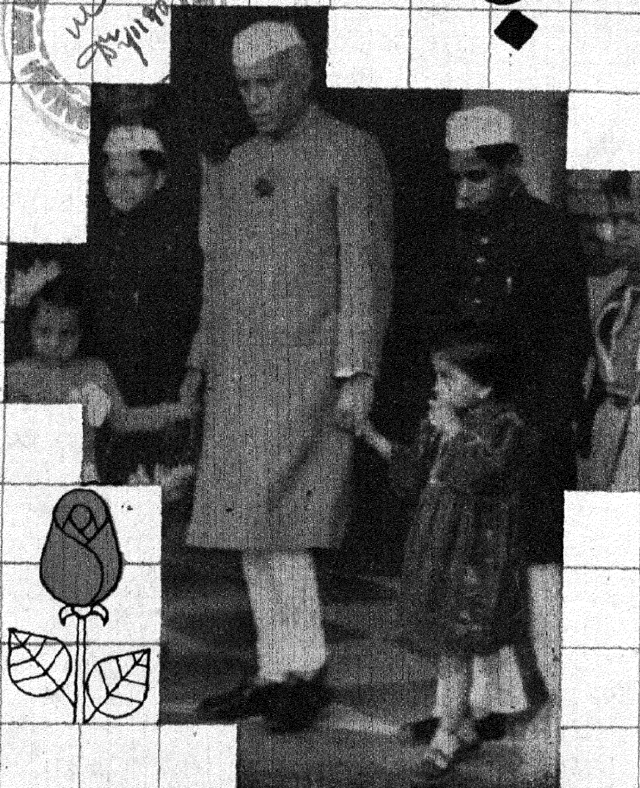
THE BOOK WAS DRENCHED

UNIVERSAL LIBRARY
OU_222945
UNIVERSAL LIBRARY

Jamia
Dec 89

ماہنامہ

جامعہ



ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

U111182.

شمع کی طرح جئیں بزمِ گہہ عالم میں
خود جلیں، دیدۂ اغیار کو بینا کر دیں

پنڈت جواہر لال نہرو کی یاد میں

جنھوں نے اپنے لوحِ مزار کے لیے یہ الفاظ پسند کیے تھے:

"یہ وہ آدمی تھا جس نے ہندوستان اور اس کے عوام
سے محبت کی اور انھوں نے اس کے عوض اپنی بے پناہ
محبت اس پر نچھاور کی۔"

مجلس مشاورت

ڈاکٹر سید ظہور قاسم — پروفیسر علی اشرف

پروفیسر مسعود حسین — پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

پروفیسر محمد عاقل — ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی — جناب عبداللطیف اعظمی

مُدیرِ اعلیٰ

پروفیسر سیّد مقبول احمد

مُدیران

ڈاکٹر صغرا مہدی — ڈاکٹر سیّد جمال الدین

مُدیر معاون

سہیل احمد فاروقی

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی ـ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲...

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

ماہنامہ
جامعہ

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

اس خاص شمارے کی قیمت ۳۰ روپے

جلد ۸۶	بابت ماہ دسمبر ۱۹۸۹ء	شمارہ ۱۲

اس شمارے میں

۱۔ شذرات	ڈاکٹر سید جمال الدین	۵

شخصیت

۲۔ جواہر لال نہرو	پروفیسر محمد عاقل	۷
۳۔ پنڈت نہرو میرے دوست	شیخ محمد عبداللہ	۲۵
۴۔ مبارک باد جواہر لال	خواجہ غلام السیدین	۳۰
۵۔ بہ یاد نہرو	کرنل بشیر حسین زیدی	۳۷

افکار

۶۔ پنڈت نہرو اور جامعہ ملیہ	عبداللطیف اعظمی	۴۲
۷۔ پنڈت نہرو اور ہندوستانی سائنس	ڈاکٹر سید ظہور قاسم	۵۴

۸۔ نہرو ۔ صاحبِ بصیرت، حقیقت پسند رہنما	پروفیسر جعفر رضا بلگرامی	۶۹
۹۔ فرقہ واریت، سیکولرازم اور جواہر لال	ڈاکٹر ظفر احمد نظامی	۸۳
۱۰۔ کتابوں اور شاعری کے شیدائی پنڈت نہرو	سید آلِ رسول نظمی	۹۲

نہرو کے قلم سے

۱۱۔ فرقہ پرستی اور رجعت پسندی	۹۸
۱۲۔ خط بنام سید محمود	۱۱۸
۱۳۔ ترقی پسند مصنفین	۱۲۷
۱۴۔ زبان کا مسئلہ	۱۳۲

نہرو جامعہ میں : چند تصویریں ۱۴۰

احوال و کوائف	سہیل احمد فاروقی	۱۴۳

سرورق: غضنفر زیدی — کتابت : محمد حسین رامپوری

ادارہ کا مضمون نگار حضرات کی رائے سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔

سیّد جمال الدین

شذرات

پنڈت جواہرلال نہرو صدی تقریبات کے موقع پر ہم یہ خاص شمارہ پیش کر رہے ہیں۔ اسے شائع کرنے کی کئی وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ پنڈت نہرو اردو کو ہمیشہ اپنی مادری زبان کہتے تھے۔ لہٰذا ان کا اردو پر پورا حق بنتا ہے۔ دوسرے یہ کہ نہرو صدی تقریبات کے موقع پر جب کہ پوری قوم انھیں خراجِ عقیدت پیش کر رہی ہے ہم جامعہ والے انھیں کیسے فراموش کر سکتے ہیں۔ جامعہ سے پنڈت نہرو کو قلبی لگاؤ تھا۔ ابتدائی دور کی جامعہ کو انھوں نے 'عدم تعاون تحریک کے تندرست اور چونچال بچے' سے تعبیر کیا تھا اور آخر عمر تک اسے عزیز رکھا۔ آزادی کے بعد بھی جامعہ کا ان سے تعلق قائم رہا۔ یہاں وہ اکثر آتے اور کچھ اس طرح جیسے اپنے ہی گھر میں آئے ہوں اور یہاں کی برادری ہی کے ایک رکن ہوں۔ نہ صرف یہ کہ یہاں خود آتے بلکہ غیر ملکی مہمانوں کو بھی ساتھ لے آتے۔ جامعہ میں ان کی آمد کچھ اس شان سے ہوتی جیسے کوئی مشفق استاد واپس اپنی درس گاہ میں آیا ہو اور اپنے پرانے شاگردوں کے جھرمٹ میں ہو۔ جامعہ سے ان کے تعلق میں بے تکلفی کی کیفیت نظر آتی اور اسی لیے وہ چھوٹوں، بڑوں سب ہی میں گھلے ملے رہتے، جس کا اظہار پیشِ نظر شمارہ میں شامل چند تصویروں سے ہوتا ہے۔ ایسے مخلص دوست اور مشفق سرپرست کو بھلا ہم کیسے یاد نہ کرتے۔

ایک اور وجہ بھی ہے کہ ہم کیوں یہ خاص شمارہ شائع کر رہے ہیں۔ پنڈت نہرو کو اپنی قوم سے بےحد محبت تھی۔ وہ اسے مضبوط دیکھنا چاہتے تھے۔ اس کے لیے وہ یہ ضروری سمجھتے تھے کہ قوم اپنی قدامت پسندی سے باہر آئے، جن اقوام نے ترقی حاصل کی ہے ان سے روشنی حاصل کرے۔

لگائی تھی کہ وہ مشرق کے اخلاق اور مغرب کے مادہ کے درمیان توازن قائم رکھے گی۔ پنڈت نہرو نے ایک سوشلسٹ سوسائٹی کا خواب دیکھا تھا۔ وہ اپنے ملک کو سیکولر دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ قومی یکجہتی کے علمبردار تھے۔ موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے ہمیں اس پر غور کرنا چاہیے کہ کہیں ہم ان کے بتائے ہوئے راستے سے ہٹ تو نہیں گئے ہیں۔ اگر ہم ان کی امید پر پورے نہیں اترے ہیں تو ہمیں تجزیہ کرنا ہوگا کہ ہم سے کہاں چوک ہوئی ہے۔ اس تجزیے میں ہم خود پنڈت نہرو کے افکار سے مدد لے سکتے ہیں۔ اسی لیے پیش نظر شمارہ میں پنڈت جی کے منتخب مضامین شامل ہیں جو عرصہ پہلے جامعہ اور دیگر رسالوں میں شائع ہوئے تھے، ساتھ ہی ان پر لکھے گئے کچھ پرانے اور کچھ بالکل نئے مضامین بھی شائع کیے جا رہے ہیں جن سے اندازہ ہو سکے گا کہ پنڈت جی کے خیالات و افکار کی معنویت اب سے پہلے دانشوروں کی نظر میں کیا تھی اور آج اُن کی تشریح و توضیح اور اہمیت کس طرح بیان کی جا رہی ہے۔

اردو میں پنڈت نہرو پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لہٰذا ہماری یہ حقیر کوشش پنڈت نہرو سے متعلق اردو لٹریچر میں کوئی غیر معمولی اضافہ تو نہیں البتہ اسے اردو کے محسن اور جامعہ کے پُرخلوص دوست کے تئیں اظہار تشکّر کا نام شاید دیا جا سکے۔

سکھایا کشش مکشِ جنگ و امن میں جس نے　　　جراحتوں کو چمن بندیٔ جہاں کا اصول
انھیں دلوں میں محبّت کی کیاریاں بوئیں　　　اُگے ہوئے تھے جہاں صرف نفرتوں کے ببول
جو آج موت کے دامن میں اک ستارہ ہے　　　وہ زندگی کے گریباں میں نھا گلاب کا پھول

پروفیسر محمد عاقل

جواہر لال نہرو

یہ مضمون نصف صدی سے زیادہ ہوا، ۱۹۳۶ء میں لکھا گیا تھا اس سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس دور کے نوجوان ہندوستان کی سیاست میں پنڈت نہرو کے رول کو کس قدر اہمیت دیتے تھے اور انھیں پنڈت جی کی قیادت پر بہت زیادہ اعتماد تھا۔

پنڈت جواہر لال نہرو اس وقت قومی تمناؤں اور امیدوں کا مرکز ہیں۔ قوم کی نگاہیں بے انتہا امید کے ساتھ ان کی طرف اٹھی ہوئی ہیں۔ انھوں نے اپنی ذاتی زندگی کو قومی زندگی میں اتنا جذب کر دیا ہے کہ اب دونوں کو جدا کرنا ناممکن ہوگیا ہے۔ جواہر لال قومی تحریک ہیں اور قومی تحریک جواہر لال ہے۔ گذشتہ ۱۶ سال تک مہاتما جی قوم کے جس اعتماد کے مالک رہے ہیں اب اس کا حق اگر کسی کو پہنچتا ہے تو وہ جواہر لال ہیں۔ مہاتما جی کا تاج — کانٹوں کا اور عزت کا تاج — صرف جواہر لال پہن سکتے ہیں۔ بوڑھے رہنماؤں نے اپنے وقت میں اعلیٰ کام انجام دیے لیکن اب وہ کچھ دنوں کے مہمان ہیں۔ ان کی ہمتیں کمزور ہوگئی ہیں۔ ان کے ہاتھ پاؤں جواب دے رہے ہیں۔ ضرورت نئی امنگوں، نئے جوش، نئے عزم اور نئی قوت کی ہے۔ ضرورت ایسے گرم خون کی ہے جسے تجربہ اور آزمایش نے پختہ کر دیا ہو۔ ضرورت ایسے مرد میدان کی ہے جس کا قلب وسیع، نگاہ بلند اور ارادہ اٹل ہو۔ یہ جوان پختہ کار، یہ رہنمائے کامل جواہر لال ہے۔

جواہر لال نہرو اس وقت ہندوستان کے سب سے زیادہ عزیز رہنما ہیں۔ ملک کے مختلف فرقوں، مختلف صوبوں، مختلف طبقوں، عورتوں، مردوں، جوان بوڑھوں کے دلوں میں آج جو محبت جواہر لال کے ساتھ ہے وہ کسی دوسرے رہنما کو نصیب نہیں ہے۔ ان سے لوگوں کو جو وابستگی ہے اس میں ذاتی تعلق کی جھلک نظر آتی ہے۔ بوڑھے ان کی کامیابی سے اس طرح خوش اور ان کی تکلیف سے ایسے رنجیدہ ہوتے ہیں

پروفیسر محمد عاقل، حیاتی رکن جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

جیسے اپنے ہونہار بیٹے کی کامیابی اور ناکامی سے۔ جوان انھیں اپنا رفیق اور ہم سفر سمجھتے ہیں، ان سے پرخلوص ہمدردی رکھتے ہیں اور ان پر جان نثار کرنے کے لیے آمادہ ہیں۔ بچے انھیں اپنا مشفق اور مہربان بڑا بھائی جان کر ان کے دکھ سے بےچین اور ان کے سکھ سے مگن ہو جاتے ہیں۔ جواہرلال چونکہ جوان ہیں اس لیے قوم کی گذشتہ کامیابیاں یا ناکامیاں ان کی ذات کے ساتھ اتنی منسوب نہیں کی جاتیں جتنی مستقبل کی تمنائیں اور آرزوئیں ان کے ساتھ وابستہ کی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ملک کے عمر رسیدہ رہنما بھی مثلاً مہاتما گاندھی، پنڈت مدن موہن مالویہ، رابندر ناتھ ٹیگور، ڈاکٹر انصاری انھیں اپنا ہونہار جانشین سمجھ کر ان کی مناسب قدر و عزت کرتے ہیں۔ جواہرلال صرف سروپا رانی اور پنڈت موتی لال آنجہانی کے چہیتے بیٹے نہیں ہیں بلکہ وہ بھارت ماتا کے دل کی ٹھنڈک، آنکھ کا اجالا اور جان کی راحت ہیں۔

جواہرلال ایک امیر گھرانے میں پیدا ہوئے اور امارت کے ان تمام لوازمات کے ساتھ ان کی پرورش ہوئی جو ایک شہزادہ کو ہی نصیب ہو سکتے ہیں۔ وہ پنڈت موتی لال کے اکلوتے بیٹے تھے۔ پنڈت موتی لال کو پبلک کی زندگی میں جو عزت و شہرت حاصل تھی اس کا نتیجہ تو لازمی طور پر یہ ہونا چاہیے تھا کہ جواہرلال پبلک سے روشناس ہو جاتے۔ لیکن جواہرلال نے جو امتیاز، سروری و سرداری قومی زندگی میں حاصل کی وہ ان کی اپنی ذاتی صلاحیتوں اور کارگزاریوں کی بنا پر ہے۔ اپنے والد کے تعلقات، اثر اور دولت سے اس میں شک نہیں انھیں امداد بہت ملی لیکن ان کی ذاتی خوبیوں کو بھی ان کی کامیابیوں میں بہت بڑا دخل ہے۔ ملک میں اور بھی رہنما ہیں، ان کے بیٹے بھی ہیں۔ لیکن کسی کو وہ شرف و بزرگی نصیب نہیں ہوئی جو جواہرلال کو ملی ہے۔ بلکہ بہت سوں کے لیے تو یہ تعلق خرابی اور گمراہی کا باعث ہو گیا ہے۔ اس لیے جواہرلال جی کی زندگی کے حالات تمام نوجوانوں کے سامنے ایک کامیاب اور مکمل زندگی کا ایک نہایت اعلیٰ نمونہ پیش کرتے ہیں۔

جواہرلال ۱۴ نومبر ۱۸۸۹ء میں الہ آباد کے محلہ میر گنج میں پیدا ہوئے۔ پنڈت موتی لال جی اس وقت اسی محلہ کے ایک مکان میں رہتے تھے۔ آنند بھون انھوں نے ۱۹۰۰ء میں خریدا تھا۔ ان کی تعلیم و تربیت شروع سے ہی انگریزی ڈھنگ پر ہوئی۔ پنڈت موتی لال جی نے مغربی طریقہ بود و باش اختیار کر لیا تھا اور پانچ برس کی عمر سے ان کے لیے انگریز استانیاں مقرر کر دی گئی تھیں اور گیارہ برس کی عمر تک آپ انھیں سے تعلیم پاتے رہے۔ اس زمانہ میں موتی لال جی تعلیم کے مقابلہ میں ان کی صحت

کی طرف زیادہ توجہ کرتے تھے۔ اور اسی لیے ۱۸۹۷ء میں کل خاندان کے ساتھ انھیں کشمیر لے گئے تھے۔ ۱۹۰۰ء مشہور تھیاسوفسٹ مسٹر بروکس الہ آباد آئے اور پنڈت موتی لال جی نے اپنے تھیاسوفسٹ دوستوں کے مشورہ سے انھیں جواہرلال جی کا اتالیق مقرر کردیا۔ مسٹر بروکس آنند بھون میں ہی رہتے تھے۔ وہ سادہ زندگی اور اعلیٰ خیالات کے اصول پر عامل تھے اور مذہبی رواداری، انسانیت دوستی اور عمل صالح پر اعتقاد رکھتے تھے۔ مسٹر بروکس نے جواہرلال کی زندگی پر گہرا اثر ڈالا کیونکہ جواہرلال جی میں آج تک یہ تینوں خصوصیات بہت نمایاں نظر آتی ہیں۔ ۱۹۰۳ء میں پنڈت موتی لال جی نے مسٹر بروکس کے مذہبی خیالات کی طرف سے غیر مطمئن ہوکر اور جواہرلال جی پر ان کا بڑھتا ہوا اثر دیکھ کر انھیں اتالیقی سے برطرف کردیا۔ اس کے بعد اور دوسرے استاد آپ کو پڑھاتے رہے۔ اسی زمانہ میں آپ نے ہندی اور سنسکرت کو بھی معمولی طور پر سیکھ لیا۔

۱۹۰۵ء میں یعنی پندرہ سال کی عمر میں جواہرلال جی اپنے والد اور والدہ کے ساتھ انگلستان گئے اور ہیرو کے مشہور پبلک اسکول میں ان کا داخلہ کرادیا گیا۔ ہیرو اور ایٹن انگلستان کے بہترین اسکول مانے جاتے ہیں اور ان میں صرف راجاؤں اور امیروں کے لڑکے ہی پڑھ سکتے ہیں۔ ہیرو میں بڑودہ اور کپورتھلہ کے راج کمار آپ کے ہم سبق تھے۔ اسکول کی زندگی میں ہی جواہرلال جی لالہ ہردیال سے جو ان دنوں آکسفورڈ میں پڑھتے تھے ملا کرتے تھے۔ ۱۹۰۵ء میں ہیرو سے انٹرنس کا امتحان پاس کرکے جواہرلال جی نے ٹرینٹی کالج کیمبرج میں اعلیٰ تعلیم پائی۔ یہاں انڈین مجلس نامی ہندوستانی طالب علموں کی انجمن کے آپ ایک مشہور رکن تھے۔ کیمبرج میں آپ کے ہم عصر سیف الدین کچلو، تصدق احمد خاں شروانی، ڈاکٹر سید محمود، مسٹر عبدالمجید خواجہ اور سر شاہ محمد سلیمان تھے۔ نیچرل سائنس، کیمسٹری، زولوجی اور باٹنی میں آپ نے ۱۹۱۲ء میں درجہ دوم کی بی اے (امتیازی) ڈگری حاصل کی اور ان کی اعلیٰ قابلیت کو دیکھتے ہوئے کارکنان یونیورسٹی نے آپ کو بلا کسی مزید امتحانی آزمائش کے ایم اے (امتیازی) کی ڈگری عطا کردی۔ اسی سال آپ نے انرٹمپل سے بیرسٹری کا بھی امتحان پاس کرلیا اور یورپ کا پہلا سفر کرتے ہوئے ہندوستان واپس آئے۔

اپنے انگلستان کے زمانۂ قیام میں جواہرلال ہندوستان کے معاملات سے بڑی دلچسپی کا اظہار کرتے رہے۔ ۱۹۰۷ء میں جب لاجپت رائے جلاوطن کیے گئے تو اس بات کا ان کے دل پر بہت اثر

ہوا۔ اور اس زمانہ میں "بال، پال اور لال" یعنی بال گنگا دھر تلک، بپن چندر پال اور لالہ لاجپت رائے کا جو چرچا تھا اس سے انھیں بہت دلچسپی رہی۔ یہ تینوں بڑے رہنما اور مسز بسنٹ اس زمانہ کی ہندوستانی سیاسی زندگی میں نمایاں حیثیت رکھتے تھے اس لیے ان کے خیالات کا جواہر لال پر خاصا اثر پڑا۔ تقسیم بنگال کی شورش کا بھی ان پر شاید اثر ہوا ہوگا مگر نوجوانی کے اس دور میں جواہر لال کے خیالات میں کوئی پختگی اور قیام پیدا نہ ہو سکا۔

جواہر لال جی کی طبیعت بہت اثر پذیر تھی جس طرح دس سال پہلے مسٹر بروکس سے متاثر ہو کر وہ سادگی کا مجسمہ بن گئے تھے اسی طرح ہیرو، کیمبرج اور لندن نے انھیں شوقین اور فیشن ایبل بنا دیا۔ ان کے طور وطریق اور عادتیں سب انگریزوں کے ڈھانچہ میں ڈھل گئی تھیں۔ جب آپ ہندوستان آئے تو ایڑی سے چوٹی تک مغربی رنگ میں رنگ چکے تھے۔ ہندوستان پردیس سا معلوم ہوتا تھا اور وہ آئے دن خاندان والوں سے انگلینڈ لوٹ جانے کا خیال ظاہر کیا کرتے تھے۔ مارچ ۱۹۲۲ء میں عدالت کے سامنے بیان دیتے ہوئے آپ نے خود کہا تھا "دس سال سے کم ہوتے جب کہ انگلینڈ میں بہت دن رہنے کے بعد ہندوستان واپس آیا۔ وہاں میں نے پبلک اسکول اور کالج میں جو تعلیم و تربیت رائج تھی وہی حاصل کی تھی اس لیے ہیرو اور کیمبرج کے تعصبات میرے اندر خوب راسخ ہو گئے تھے اور اپنی پسندیدگی اور ناپسندیدگی میں شاید ہندوستانی کے مقابلہ میں انگریز زیادہ تھا۔ میں دنیا کو تقریباً ایک انگریز کی نگاہ سے ہی دیکھتا تھا اور اسی لیے میں انگلینڈ اور انگریزوں کا اتنا ہی طرفدار ہو کر ہندوستان آیا تھا جتنا کسی ہندوستانی کے لیے ہو سکتا تھا۔"

جواہر لال جی ۱۹۱۲ء میں ہندوستان واپس آئے اور اسی سال سے ہائیکورٹ میں پریکٹس کرنے لگے۔ اگرچہ پنڈت موتی لال جی کی برابر یہی کوشش رہتی کہ آپ بھی انھیں کی ٹکر کے وکیل بنیں لیکن اس کام میں آپ نے کوئی لائق ذکر کامیابی حاصل نہیں کی۔ ۱۹۲۰ء تک آپ نے پریکٹس جاری رکھی لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ آپ کا دل اس کام میں نہ لگتا تھا۔ ستمبر ۱۹۲۰ء میں عدم تعاون کے شروع ہونے پر آپ نے اپنی وکالت کو خیرباد کہا اور غالباً دوبارہ اب اسے شروع نہ کریں گے۔

انگلستان سے واپسی کے کچھ ہی دنوں بعد آپ تماشائی کی حیثیت سے ۱۹۱۲ء میں بانکی پور کانگریس کے اجلاس میں شریک ہوئے۔ اس سے پہلے ۱۹۰۳ء میں بھی جب آپ کی عمر بارہ سال کی تھی آپ ایک

مرتبہ بمبئی کانگریس کے اجلاس میں پنڈت موتی لال جی کے ساتھ شریک ہوئے تھے۔ یہ وہی سال تھا جب سب سے پہلی بار اعتدال پسندوں اور انتہا پسندوں کے دو گروہ کانگریس میں بنے تھے۔ پنڈت موتی لال جی پورے طور پر اعتدال پسند تھے لیکن جواہرلال جی اس زمانہ میں ان باتوں کو نہ جانتے تھے۔ کانگریس کی کارروائی کو پورے طور پر سمجھنے کا موقع پہلی مرتبہ انھیں ۱۹۱۲ء کے اجلاس ہی میں ملا۔ جواہرلال جی یوپی کانگریس کمیٹی کے باقاعدہ رکن ۱۹۱۳ء میں بنے۔ اپنی پریکٹس کے زمانہ میں آپ سیاسی اور سماجی معاملات سے گہری دلچسپی لیتے رہے۔ جواہرلال جی انگلینڈ سے لوٹنے کے بعد سے ہی کہا کرتے تھے کہ میں اپنا وقت آدھا وکالت کے کام میں صرف کروں گا اور آدھا سیاسی کاموں میں۔ چنانچہ افریقہ کے ہندوستانیوں کے لیے چندہ اکٹھا کرنے کے لیے اور فجی کے ہندوستانی مزدوروں کو غیر مناسب اقرار نامے لکھوا کر لے جانے کے خلاف جو تحریکیں چلائی گئیں ان میں آپ نے حصہ لیا۔ ۱۹۱۴ء میں جب مسٹر گوکھلے نے چندہ کے لیے اپیل کی تو جواہرلال نے تقریباً ۴ ہزار روپیہ جنوبی افریقہ فنڈ کے لیے جمع کیا۔ گوکھلے کے انتقال پر ماتمی جلوس کے انتظام کے سلسلے میں آپ نے بڑی دوڑ دھوپ کی۔ ۱۹۱۶ء میں مسز بسنٹ کی ہوم رول لیگ تحریک شروع ہوئی اس میں آپ نے نمایاں حصہ لیا اور آپ الہ آباد ہوم رول لیگ کے سکریٹری مقرر کر دیے گئے۔ چندہ اکٹھا کرنے اور جلسہ کرنے کا بوجھ آپ ہی کے کاندھوں پر تھا اور اسے آپ خوبی سے پورا کرتے تھے۔ لوکمانیہ گنگادھر تلک کی ہوم رول لیگ میں بھی آپ نے نمایاں کام کیا۔ اسی وقت سے آپ کا رجحان انتہا پسند جماعت کی طرف ہوا اور الہ آباد کی انتہا پسند جماعت کے رہنما سندر لال جی اور مسٹر منظر علی سوختہ سے آپ کی صحبت رہنے لگی۔ پنڈت موتی لال جی کو آپ کا یہ رجحان اور صحبت پسند نہ تھی۔ لیکن ان کی بہت کوشش سے بھی ان دونوں باتوں میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ آئے دن آنند بھون میں اسی سوال پر بحث رہا کرتی تھی۔

جواہرلال کی شادی فروری ۱۹۱۶ء میں دہلی کے ایک کشمیری خاندان شری بیت جواہر مل کول کی سلیقہ شعار لڑکی کملا کول سے ہوئی۔ کملا کول ایک نہایت ذہین اور تعلیم یافتہ خاتون تھیں۔ انھیں جواہرلال جی کے خیالات سے پوری ہمدردی تھی اور یہ آخری دم تک جواہرلال جی کا ان کی تمام آزمائشوں اور تکلیفوں میں پورا پورا ساتھ دیتی رہیں۔ شادی کے موقع پر الہ آباد کے تمام شہر کو دعوت دی گئی تھی اور آنند بھون کو دولہن بنا دیا گیا تھا۔ ہندوؤں، انگریزوں، پارسیوں اور مسلمانوں کے لیے الگ

الگ انتظامات کیے گئے تھے۔ جواہرلال جی کے کملا جی سے ۲۶ اکتوبر ۱۹۱۷ء کو ایک لڑکی اندرا پریہ درشنی پیدا ہوئی جو آج کل سوئٹزرلینڈ میں تعلیم پا رہی ہیں۔ جواہرلال جی کی تاریخ عالم کے متعلق ضخیم کتابیں دراصل ان خطوط کا مجموعہ ہیں جو انھوں نے اسی چہیتی بیٹی کو جیل کی ویران تنہائیوں میں لکھے تھے۔

۱۹۲۴ء میں جواہرلال جی کے ایک لڑکا بھی ہوا تھا مگر وہ تین دن سے زیادہ نہ جی سکا۔ کملا جی نہرو ایک طویل عرصہ تک بیمار رہیں۔ ۱۹۲۷ء میں جواہرلال جی انھیں علاج کے لیے یوروپ لے گئے۔ وہاں سے تندرست ہوکر واپس آئیں اور شوہر کے ساتھ آزادی کی تحریک کے لیے دوش بدوش کام کرتی رہیں۔ دو تین مرتبہ گرفتار ہوئیں اور ۱۹۳۲ء میں کئی ہفتہ جیل میں رہیں۔ جیل میں ان کی تندرستی دوبارہ خراب ہوگئی۔ اس کے بعد سے علالت کا سلسلہ برابر جاری رہا تا آنکہ فروری ۱۹۳۶ء میں ان کا یوروپ میں انتقال ہوا۔

پنڈت جی کی چونکہ انگریزی طرز پر تعلیم و تربیت ہوئی تھی اس وجہ سے آپ کو گھوڑے کی سواری، تیرنے، پہاڑ پر چڑھنے اور برف میں کھیلنے کا شوق ہے۔ ٹینس بھی آپ کا خاص کھیل ہے۔ لیکن فی الحال ملک کی خاطر سب کچھ چھوڑ دیا ہے۔ ایک مرتبہ ناروے میں جہاں آپ سیر و سیاحت کے لیے گئے تھے سمندر کے کنارے تیر رہے تھے کہ ایک برف کے ٹکڑے میں آپ پھنس گئے۔ ایک انگریز نے ان کو وقت پر ایک زبردست خطرے سے بچایا۔ اسی طرح سے ۱۹۱۶ء میں آپ لداخ گئے اور ایک برف کے ٹکڑے میں پھنس گئے اگر رسیوں سے کھینچ کر آپ کو نہ نکالا جاتا تو نہ معلوم کیا ہوتا۔ ایک طرف اٹھارہ ہزار فٹ بلند پہاڑی تھی اور دوسری طرف گیارہ ہزار فٹ نیچا ایک کھڈ تھا۔

۱۹۱۹ء میں موتی لال جی نے ایک انگریزی روزانہ اخبار "انڈپینڈنٹ" نکالا۔ جواہرلال اس کمپنی کے ایک ڈائرکٹر مقرر کیے گئے اور یہی اس کے ایک بڑے مضمون نگار بھی تھے۔ یہ پرچہ زیادہ دنوں تک نہیں چل سکا۔ لیکن اس کی ختم ہونے کی ذمہ داری جواہرلال پر کسی طرح عائد نہیں کی جا سکتی ۱۹۱۹ء میں ہی مہاتما جی نے تحریک ستیہ گرہ شروع کی اور جواہرلال جی نے اپنے والد کی مخالفت کے باوجود ستیہ گرہ کا عہد نامہ بھر دیا۔ ستیہ گرہ شروع ہونے کے بعد پنجاب کے مظالم کے خلاف تحریک شروع ہوگئی اور پنڈت موتی لال جی کی صدارت میں ایک تحقیقاتی کمیٹی مقرر ہوئی اور جواہرلال جی بھی اپنے والد کے ساتھ ایک سب کمیٹی کے ممبر کی حیثیت سے مظالم کی تحقیقات کرنے کے لیے پنجاب گئے۔ سرکاری افسروں

کے ظلم کی داستان نے آپ کے دل پر بہت انقلاب انگیز اثر ڈالا۔ ان ہی دنوں مہاتما جی کی قربت اور صحبت کا بھی آپ کو موقع ملا۔ اور اسی وقت سے آپ گاندھی جی کے چیلے بن گئے۔ ان زبردست قوتوں نے آپ کی زندگی میں ایک انقلاب عظیم پیدا کر دیا اور آپ وطن کی محبت اور آزادی کے پجاری بن گئے۔

پنجاب سے واپس آکر پنڈت جی نئے جوش اور عزم کے ساتھ صوبہ کی کانگریس کی تنظیم اور اودھ کے کسانوں کی تحریک چلانے میں مصروف ہو گئے۔ اس زمانہ میں انھیں کسانوں سے ملنے کا موقع ملا۔ اور ان کی تباہ اور سقیم حالت کو اپنی آنکھ سے دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ ان کا دل اس مظلوم اور فاقہ زدہ طبقہ کی محبّت میں ڈوب گیا۔ محلوں میں رہ کر عیش و آرام کی گود میں پل کر انھوں نے کبھی نہ سوچا تھا کہ ان کے ملک میں ان کے ایسے بے شمار بھائی بھی ہیں جنھیں پیٹ بھر کر کھانا نہیں ملتا اور گرمی اور سردی میں بدن پر چیتھڑے لگائے پھرتے ہیں، دن رات محنت و مشقت کر کے تمام انسانوں کے پیٹ بھرنے والے کسان کی تباہ حالت دیکھ کر وہ بےچین ہو گئے۔ سماج، سرمایہ داروں اور موجودہ سرکار سے انھیں نفرت ہو گئی۔ ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۱ء تک کسان تحریک نے اودھ میں جو ترقی پائی تھی اس میں جواہرلال جی کا بہت بڑا ہاتھ تھا۔ سارے اودھ میں اور خاص کر پرتاپ گڑھ ضلع میں رات دن دورہ کرنا، تقریریں کرنا اور کسانوں کی تنظیم کرنا آپ کا پیشہ ہو گیا۔ جو ہمیشہ محلوں میں راجاؤں کی شان و شوکت سے رہنے کے عادی تھے وہی مصیبت زدہ کسانوں کی محبت میں پاگل ہو کر غریب کسانوں کی جھونپڑیوں میں کھرّے کمبلوں کے بچھونے پر سوتے تھے۔ مغربی طریقہ بود و باش سے انھیں نفرت ہو گئی تھی اور دیہاتی ڈھنگ سے ہی آپ گاؤں میں جاتے تھے۔ اچھے اچھے ہوٹلوں میں کھانا کھا کر جو خوشی نہیں ملی تھی وہ کسانوں کی موٹی روٹیوں اور ساگ پات میں ملتی تھی۔ گھر سے باہر جو کبھی پیدل نہ نکلتے تھے وہی جواہرلال اب ہر کے کھیتوں میں، پانی میں اور دیہات کی گلیوں میں دھوتی چڑھائے میلوں پیدل چلتے تھے۔ کتنا بڑا انقلاب تھا۔ لوگ اس انقلاب کو دیکھ کر دانتوں تلے انگلی دباتے تھے۔

سرکار کی ناراض نگاہ پنڈت جی پر پڑ چکی تھی اور وہ انھیں قانون کی زد میں لا کر سزا دینا چاہتی تھی۔ ۱۹۲۰ء کی گرمیوں میں آپ اپنی والدہ، بہن اور بیوی کے ساتھ مسوری میں سوائے ہوٹل میں ٹھہرے ہوئے تھے۔ انھیں دنوں افغان نمائندے بھی برٹش نمائندوں سے صلح کی شرائط پر بحث کرنے کے لیے وہاں مقیم تھے۔ مقامی افسر نہرو جی کی موجودگی سے ڈرے اور انھوں نے آپ سے

اس بات کا وعدہ لینا چاہا کہ آپ افغانوں سے کسی قسم کی کوئی گفتگو نہ کریں گے۔ اگرچہ آپ نے اس وقت تک افغانوں کو دور سے بھی نہیں دیکھا تھا مگر ایسے حکم کو نہایت نامناسب سمجھ کر آپ نے اس قسم کا وعدہ کرنے سے انکار کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کو ۲۴ گھنٹے کے اندر مسوری چھوڑ دینے کا حکم ملا اور آپ کو ماں، بیوی اور بہن کو بیماری کی حالت میں چھوڑ کر مسوری سے روانہ ہونا پڑا۔ کچھ دنوں بعد انھوں نے سرکار کو اطلاع دی کہ اجازت ہو یا نہ ہو وہ منصوری جانے سے نہ رکیں گے۔ اس پر حکم واپس لے لیا گیا اور آپ منصوری جا سکے۔

اسی زمانہ میں مہاتما گاندھی نے پنجاب کے مظالم اور خلافت کے مسائل کو لے کر عدم تعاون کا پروگرام ملک کے سامنے رکھا۔ جواہرلال جی ابتدا ہی سے پروگرام کے طرفدار ہو گئے اور کلکتہ اور ناگپور کے کانگریس کے اجلاسوں میں گاندھی جی کا ساتھ دیا۔ ناگپور کانگریس کے ختم ہوتے ہی آپ نے وکالت سے استعفیٰ دے دیا اور اپنا سارا وقت اور قوت کانگریس کی خدمت میں لگا دی۔ پنڈت جواہرلال ان دنوں صوبہ کی کانگریس کے سکریٹری تھے اور صوبہ کی ساری تنظیم کا بوجھ آپ کے کندھوں پر ہی تھا۔ کانگریس کمیٹیوں کا قائم کرنا، صوبہ کے دفتر کا کام کرنا اور تمام صوبہ میں تحریک پھیلانا آپ کا روز کا کام تھا۔ صبح ۵ بجے سے لے کر رات کے گیارہ بجے تک آپ روزانہ کام کرتے تھے۔ آپ کی نہ تھکنے والی محنت، آپ کی غیر معمولی حب الوطنی آپ کا ولولہ عمل امنگ اور امید تمام دوسرے کام کرنے والوں کے اندر زندگی اور جوش پیدا کرتی تھی۔

نہرو جی ان دنوں میں کانگریس کے روزانہ کاموں کے علاوہ انڈپنڈنٹ اخبار کے نکالنے میں بھی بہت مدد دیتے تھے۔ مسٹر جوزف اور رنگا آئر اخبار کے ایڈیٹر تھے۔ سرکار نے آپ کو اور دونوں ایڈیٹروں کو نوٹس دیا کہ اخبار کے کچھ خلاف قانون مضامین کے لیے معافی مانگیں مگر یہ ان کے لیے ممکن نہ تھا۔ مصلحت وقت دیکھ کر سرکار نے اس وقت جواہرلال جی سے تو کچھ نہ کہا صرف مسٹر رنگا آئر کو ایک سال کی قید بامشقت کی سزا دے کر خاموش ہو گئی۔

اسی موقع پر پرنس آف ویلز ہندوستان میں آئے اور کانگریس نے ان کا بائیکاٹ کیا۔ اس بنا پر کانگریس والنیٹر کور غیر قانونی جماعت قرار دی گئی اور جواہرلال جی ۶ دسمبر کو گرفتار کر لیے گئے۔ گرفتاری کے وقت پریشان ہونا تو بڑی بات ہے، معلوم ہوتا تھا کہ جیسے آنے والی تکلیفوں کی

طرف آپ کا دھیان ہی نہیں ہے۔ اس وقت جو دو چار منٹ ملے اس میں آپ نے یہ مناسب سمجھا کہ کارکنوں کو ان کے خطوں کا جواب لکھ دیں۔ آپ لکھنؤ جیل کے سول وارڈ میں رکھے گئے۔ جیل میں تین مہینے رہنے کے بعد آپ رہا کر دیے گئے۔ جیل سے چھوٹتے ہی نہرو جی نے مہاتما جی سے ملنے کے لیے احمد آباد کا سفر کیا لیکن آپ کے پہنچنے کے پہلے ہی وہ گرفتار ہو گئے۔ گاندھی جی کے مقدمے کے دوران میں پنڈت جی احمد آباد ہی میں رہے۔ پھر وہاں سے مہاتما جی کی مرضی معلوم کر کے الہ آباد آئے اور بدلیسی کپڑے کے کام میں بائیکاٹ کے مصروف ہو گئے۔ بائیکاٹ کی کامیابی سے چڑھ کر سرکار نے آپ کو دھمکی دینے اور زبردستی روپیہ وصول کرنے والوں کو امداد کرنے کے الزام میں دوسری بار گرفتار کر لیا اور ۷ ارمئی کو ڈیڑھ سال کی سزا دے دی۔ نہرو جی خوشی خوشی جیل گئے انھیں ان کے اپنے الفاظ میں "جیل سے باہر تنہائی اور ویرانی سی معلوم ہوتی تھی اور دل پھر وہیں جانے کی تمنا کرتا تھا۔" جنوری ۱۹۲۳ء میں صرف آٹھ مہینے کی قید کے بعد آپ بہت سے سیاسی قیدیوں کے ساتھ چھوڑ دیے گئے۔ جیل سے آکر پنڈت جی صوبہ کی کانگریس کمیٹی کے سکریٹری بنائے گئے اور سیاسی کاموں میں پوری طرح مصروف ہو گئے۔

جس وقت جواہر لال جی جیل سے چھوٹ کر آئے اس وقت کانگریس کی پالیسی میں تبدیلی چاہنے والوں اور تبدیلی کے مخالف لوگوں میں خوب اَن بَن تھی۔ مسٹر راج گوپال اچاریہ کی رہنمائی میں تبدیلی کے مخالف لوگوں نے گیا کانگریس میں فتح پائی تھی اور داس بابو اور پنڈت موتی لال جی اس ناکامی سے مایوس نہ ہو کر سوراج پارٹی کو مضبوط بنا رہے تھے۔ جواہر لال جی اس آپس کے اختلاف کو دیکھ کر بہت کشمکش و پنچ میں پڑ گئے۔ آپ کے سامنے دو ہی راستے تھے یا تو ان میں سے ایک جماعت میں شریک ہو جاتے، یا ان دونوں سے علیٰحدہ رہ کر دونوں جماعتوں میں اتفاق و محبت پیدا کرانے کی کوشش کرتے۔ پہلا راستہ اختیار کرنے میں دونوں طرف سے فائدہ تھا۔ اگر آپ اپنے گروہ کی طرفداری کر کے باپ کی مخالفت کرتے تو یہ یقینی تھا کہ پبلک آپ کو سر پر اٹھا لیتی اور آپ تبدیلی کے مخالف لوگوں کے رہنما ہو جاتے۔ اگر آپ باپ کی طرفداری کرتے تو اسمبلی کی ڈپٹی لیڈری یا کونسل کی لیڈری آپ کو مل جاتی۔ لیکن آپ نے ان لالچوں کو ٹھکرا کر اپنے اصول کے مطابق دوسرا ہی راستہ اختیار کیا۔

۲۷ر فروری کو الہ آباد میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے اجلاس میں مولانا ابوالکلام آزاد اور آپ کی کوشش سے کچھ دنوں کے لیے آپس کی مخالفت بند ہو گئی لیکن پوری طرح میل جول نہ ہو سکا۔ اسی درمیان میں ایک ایسی درمیانی جماعت بھی بن رہی تھی جس میں دونوں جماعتیں باہمی اتفاق و محبت کے ساتھ شریک ہو سکیں۔ ۲۶ر مئی کی آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے بمبئی والے اجلاس میں اسی درمیانی جماعت کے آدمیوں نے مندرجہ ذیل مضمون کی قرارداد پیش کی جو کثرت رائے سے پاس ہو گئی۔ یہ پیش نظر رکھتے ہوئے کہ کانگریس کے بہت سے با اثر رہنماؤں کے خیالات کاؤنسل کے داخلہ کی حمایت میں ہیں یہ طے ہوا کہ کانگریس کے رزولیوشن کے مطابق کونسلوں کے بائیکاٹ کے لیے کوئی عملی تحریک نہ چلائی جائے۔" اس رزولیوشن کے پاس ہو جانے پر کئی تبدیلی کے مخالف کارکنوں نے مثلاً راج گوپال اچاری، سردار ولبھ بھائی پٹیل، بابو راجندر پرشاد، بابو برج کشور پرشاد، جے۔ جی۔ دیش پانڈے اور سیٹھ جمنا لال بجاج نے استعفے دے دیے۔ جواہر لال جی کی تجویز پر، استعفوں پر نظر ثانی کا موقع دینے کے بعد یہ استعفے اور صدر کا استعفیٰ قبول کر لیا گیا۔ اعتدال پسند جماعت کی کیبنٹ بنی جس کے ڈاکٹر انصاری صدر اور جواہر لال جی قائم مقام چیف سکریٹری بنے۔
کئی صوبوں نے مفاہمت کی اس قرارداد کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا اور ان صوبوں کی خواہش پر آل انڈیا کانگریس کمیٹی کا اجلاس ناگپور میں بلایا گیا۔ یہاں بھی آل انڈیا کانگریس کمیٹی نے ۲۶ر مئی کو جو بمبئی میں قرارداد پاس ہوئی تھی، اس کے صحیح اور مناسب ہونے کی قرارداد منظور کی۔ اس کے علاوہ ایک قرارداد اس مضمون کی بھی پاس کی کہ بعض صوبہ کی کانگریس کمیٹیوں کی یہ کوشش کہ اس قرارداد کی خلاف ورزی کی جائے، لائق افسوس ہے۔ مگر اس سے مطمئن نہ ہو کر پھر جواہر لال جی نے یہ تجویز پیش کی کہ تامل ناڈ کانگریس کمیٹی پر حکم نہ ماننے کے الزام میں ملامت کی جائے۔ اس کی آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے ایک حصہ نے اس بنیاد پر مخالفت کی کہ اس قسم کی ملامت کے لیے کافی ثبوت نہیں ہے۔ کانگریس کمیٹی نے موخر الذکر رائے کو تسلیم کیا۔ اس بات پر جواہر لال جی نے اور دوسرے لوگوں نے جو ان کے ہم خیال تھے جن میں ڈاکٹر انصاری بھی شامل تھے استعفیٰ دے دیا۔ آل انڈیا کانگریس کمیٹی نے ان استعفوں کو قبول کر لیا اور نئی ورکنگ کمیٹی کا اسی وقت انتخاب کیا گیا۔ ستمبر کے مہینہ میں نیشنل کانگریس کا پورا اجلاس دلّی میں ہوا اور سوراجسٹوں کو کونسل کے داخلہ کی اجازت مل گئی۔

دہلی کانگریس کے ختم ہونے پر پنڈت جی ریاست نابھا کے مصیبت زدہ اکالیوں کی حالت دیکھنے

کے لیے جیتو گاؤں گئے۔ اچاریہ کرپلانی اور مسٹر ک۔ سنتانم بھی آپ کے ساتھ تھے۔ جیتو پہنچتے ہی آپ کو ریاست سے چلے جانے کا حکم دیا گیا اور انکار کرنے پر آپ گرفتار کر لیے گئے۔ نابھا میں مقدمہ ہوا اور آپ کو دو برس کی قید بامشقت کی سزا دی گئی۔ لیکن جس دن سزا سنائی گئی اسی دن آپ حاکم کے حکم سے رہا کر دیے گئے۔ جب آپ نابھا ہی تھے اسی وقت آپ کو صوبہ کی کانگریس کے صدر منتخب ہونے کی اطلاع ملی۔ لیکن جواہر لال جی کانگریس کے موقع پر بیمار ہو گئے اور آپ کا خطبۂ صدارت آپ کی غیر حاضری میں پڑھ کر سنایا گیا۔

دسمبر ۱۹۲۳ء میں مولانا محمد علی کی صدارت میں کانگریس کا اجلاس کوکناڈا میں ہوا۔ جواہر لال جی نے اجلاس کے سامنے والنٹیروں کی تنظیم کا رزولیوشن پیش کیا جسے کانگریس نے منظور کر لیا۔ اسی موقع پر آپ کی صدارت میں آل انڈیا والنٹیر کانگریس ہوئی۔ نہرو جی ہندوستانی سیوادل کے آل انڈیا بورڈ کے پہلے صدر بھی بنائے گئے۔ کوکناڈا کانگریس میں تبدیلی کی مخالفت کرنے والی جماعت نے اپنی ساری طاقت کو جمع کر کے ایک بار پھر تمام ملک کو پرانے طریقوں پر قائم رکھنے کی کوشش کی لیکن انھیں کامیابی نہیں ہوئی اور کانگریس تمام تر سوراجسٹوں کے ہاتھ میں چلی گئی۔ نہرو جی کوکناڈا میں پہلی بار آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے جنرل سکریٹری بنائے گئے۔ اور کئی سال تک درمیانی وقفوں کو چھوڑ کر اس عہدہ پر فائز رہے اور یہ بلاخوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے دفتر میں زندگی اور باقاعدگی پیدا کرنے کا سہرا بہت بڑی حد تک جواہر لال جی کے سر ہے۔ الہ آباد میں قیام کے دنوں میں ۱۱ بجے سے ۵ بجے شام تک پنڈت جی لگاتار دفتر کا کام کرتے تھے۔ سارے خطوں کا جواب خود ہاتھ سے لکھ کر دیتے تھے اور دفتر میں بیٹھے بیٹھے ساری کانگریس مشین کو چلاتے تھے۔ تمام ملک کی سیاسی زندگی میں حصّہ لیتے ہوئے جس کامیابی کے ساتھ آپ نے کانگریس آفس کو سنبھالا اس کی تعریف نہیں کی جا سکتی۔

یہ زمانہ جواہر لال جی کے لیے بہت مصروفیت کا تھا۔ جیل سے آنے کے کچھ دنوں بعد ہی آپ الہ آباد میونسپل بورڈ کے چیرمین منتخب ہو گئے تھے اور آپ نے جنرل سکریٹری کے عہدہ کے ساتھ ساتھ اس فرض کو بھی سلیقہ کے ساتھ انجام دیا۔ الہ آباد کے کلکٹر مسٹر الگزنڈر نے آپ کے بورڈ کے کام کی بابت لکھا تھا کہ بورڈ قومیت کے تخیّل کو پیدا کرنے کے لیے مندرجہ ذیل کام کر رہا ہے:-

(۱) اسکولوں میں کتائی کی تعلیم۔

(۲) اسکولوں میں سیوا سمتی
(۳) انگریزی کی جگہ ہندی کا استعمال
(۴) چھٹیوں کی فہرست میں تلک اور گاندھی ڈے کا اضافہ
(۵) چھٹیوں کی فہرست سے امپائر ڈے کا نکال دینا۔
(۶) مہاتما گاندھی اور مولانا شوکت علی کو ایڈریس دینا۔
(۷) مہاتما گاندھی کے جیل سے چھوٹنے پر جلسہ
(۸) وائسرائے کا استقبال کرنے سے انکار۔
(۹) اسکول کے بچوں کو سبھاؤں اور قومی جلسوں میں آزادی سے شریک ہونے کے لیے ترغیب دینا

۱۹۲۶ء کی ابتدا میں کملا جی کی حالت بہت بگڑ گئی اور ڈاکٹروں نے انھیں علاج کے لیے سوئٹزرلینڈ لے جانے کا مشورہ دیا۔ اس لیے پنڈت جی نے مارچ میں یورپ کے لیے سفر کیا۔ کملا جی کا قیام جنیوا اور مونٹانا میں رہا۔ اس زمانہ میں جواہر لال جی کو غور و فکر اور مطالعہ کا اچھا موقع ملا۔ آپ کے کئی مضامین یورپ اور ہندوستان کے رسالوں اور اخباروں میں شائع ہوئے۔ کملا جی کی حالت سنبھلنے پر نہرو جی نے یورپ کے مختلف ملکوں کا سفر کیا۔ آپ اٹلی، فرانس، ہالینڈ، جرمنی، انگلینڈ، بلجیم اور روس گئے اور وہاں کے سیاسی لیڈروں سے ملے۔ یورپ کے ملکوں میں آپ ہندوستان سے جلا وطن کیے ہوئے کئی ہندوستانیوں سے بھی ملے۔

پنڈت جی شہنشاہیت کے خلاف برسلس کی بین الاقوامی کانفرنس میں کانگریس کے نمائندے کی حیثیت سے شریک ہوئے اور اس حیثیت سے یہاں آپ کی بہت عزت ہوئی اور آپ بین الاقوامی کانگریس کے پانچ صدروں میں سے ایک کی جگہ کے لیے منتخب کیے گئے۔ سوویٹ روس کی دسویں سالگرہ میں شامل ہونے کی دعوت پاکر آپ روس گئے۔ ماسکو پہنچ کر آپ نے روس کے انقلاب عظیم کو دیکھا آپ زیادہ دن روس میں نہ رہ سکے۔ کانگریس کے اجلاس میں شامل ہونے کے لیے آپ کو جلد ہی وہاں سے روانہ ہونا پڑا۔

یورپ اور روس کے اس سفر سے آپ کے خیالات میں ایک زبردست انقلاب آ گیا اور آپ لینن اور سوشلزم کے پجاری بن کر ہندوستان کو لوٹے۔ یورپ کے سیاسی لیڈروں کے خیالات معلوم کرنے

کے بعد آپ بین الاقوامی تعلقات پیدا کرنے کی ضرورت کو بہت اہم سمجھنے لگے تھے۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے نہرو جی نے مدراس کانگریس میں دو معرکے کے رزولیوشن پیش کیے۔ ایک مستقبل کی جنگ میں انگلینڈ کا ساتھ نہ دینے اور دوسرا کانگریس کا نصب العین مکمل آزادی قرار دینے سے متعلق تھا۔ ان دونوں رزولیوشنوں نے ملک کے کارکنوں کو آپ کی طرف متوجہ کیا اور آپ کل ہندوستان کے لیڈروں کی فہرست میں آگئے۔ اسی موقع پر آپ نے ری پبلکن کانگریس اور ہندوستانی سیوادل کی صدارت کو بھی قبول کرلیا۔

مدراس کانگریس کے بعد آپ کانگریس کے احکامات کو عملی جامہ پہنانے اور اپنے نئے خیالات کو پھیلانے کے کام میں مصروف ہو گئے آپ نے سوویٹ روس کے متعلق مضامین مختلف اخباروں میں لکھے جو "سوویٹ روس" نامی کتاب میں جمع کر کے شائع کردیے گئے ہیں۔ آپ نے آل پارٹیز کانفرنس اور نہرو رپورٹ کی تیاری میں بھی بہت محنت سے کام کیا جس کی تعریف نہرو رپورٹ میں موجود ہے۔ سائمن کمیشن کے بائیکاٹ کرنے میں بھی آپ نے بڑی دوڑ دھوپ کی اور سارے یوپی کے صوبہ کا اس سلسلہ میں دورہ کیا۔ کمیشن کے بائیکاٹ کے موقع پر پنڈت جی کو لکھنؤ میں پولیس کے ڈنڈے بھی کھانا پڑے جسے آپ نے بڑی ہمت اور بہادری سے برداشت کیا۔

اگست ۱۹۲۸ء میں نہرو رپورٹ پر غور کرنے کے لیے لکھنؤ میں آل پارٹیز کانفرنس ہوئی۔ اس موقع پر باپ بیٹے میں جو پوشیدہ اختلاف برسوں سے پایا جارہا تھا وہ عام مجمع میں سب پر ظاہر ہو گیا۔ جواہر لال جی نے مکمل آزادی کے حامیوں کے لیڈر کی حیثیت سے نہرو رپورٹ کی مخالفت کی اور سوشلزم کی تلقین کی۔ اس پر اودھ کے ایک تعلقہ دار نے کہا "پہلے آنند بھون کو گرادو پھر سوشلزم کی تلقین کرنا" یہ بات تیر کی طرح جواہر لال کے دل پر لگی۔ اس وقت تو وہ خاموش ہو گئے۔ لیکن اس کے بعد اس طعنہ کا عملی جواب دینے کی فکر میں لگے رہے۔ چنانچہ ۱۹۳۰ء میں ان کی صدارت کے زمانہ میں موتی لال جی نے آنند بھون کا وقف نامہ کانگریس کے نام لکھ دیا۔ بہرحال اس تقریر کے بعد مکمل آزادی کے حامیوں نے کانفرنس میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ ۳ر اور ۴ر نومبر کو دلّی میں انڈپنڈنس لیگ کی بنیاد پڑی اور جواہر لال ی اس کے سکریٹری بنائے گئے۔ کلکتہ میں کانگریس کا اجلاس ہوا۔ موتی لال جی اس کے صدر تھے۔ س موقع پر بھی جواہر لال جی اپنے والد کے خلاف کھڑے ہوئے۔ مہاتما جی کی کوشش سے انڈپنڈنس

لیگ سمجھوتے کے رزولیوشن پر راضی ہو گئی اس رزولیوشن کے مطابق سرکار کو الٹی میٹم دیا گیا کہ اگر ایک سال کے اندر برٹش سرکار نے نہرو کمیٹی کے طرز کا سوراج نہ دیا تو کانگریس مکمل آزادی کا اعلان کر دے گی، اور عدم ادائیگی لگان اور ستیہ گرہ کی تحریک شروع کر دے گی اور اس وقت تک ملک کو سول نافرمانی کے لیے تیار کرے گی۔"

پنڈت جواہر لال نہرو جب سے یورپ سے آئے تھے۔ برابر ملک کو سول نافرمانی کے لیے تیار کر رہے تھے آپ پنجاب، دلی کیرل اور یوپی کے صوبوں کی کانفرنسوں کے صدر بنائے گئے اور صدارت کی کرسی سے انقلاب کا پیغام گھر گھر پہنچا رہے تھے۔ نوجوانوں میں زندگی اور بیداری پیدا کرنے اور ان کے ذریعہ سرمایہ داری کو ختم کرنے کی طرف آپ خاص طور پر متوجہ رہے۔ جواہر لال جی نے یوتھ لیگ کی بنیاد ڈالی اور ماسکو کے بڑے گرجے کے سامنے لکھے ہوئے اس مشہور کتبہ کو کہ "مذہب عوام کے لیے افیم ہے" اس کا اصل اصول بنایا۔ کئی سال کے سوئے ہوئے ملک کو نوجوانوں کی چیخ و پکار نے جگا دیا اور عدم تعاون کے دنوں کی گرمی اور چہل پہل دوبارہ پیدا ہو گئی۔ سوشلسٹ یوتھ کانفرنس، انجمن طلبائے بنگال اور صوبہ بمبئی کے نوجوانوں کی لیگ کے اجلاسوں کے آپ صدر ہوئے۔ اور آپ کی صداقت اور خلوص کو دیکھ کر تمام ملک آپ سے محبت کرنے لگا۔ اسی سال کا آپ کا ایک بڑا کارنامہ وہ خطوط ہیں جو آپ نے اپنی بیٹی کے نام دنیا کی ابتدائی تاریخ کے موضوع پر لکھے تھے جب وہ گرمیوں میں مسوری میں قیام پذیر تھیں۔

اسی زمانہ میں ملک اور کانگریس کے سامنے یہ سوال تھا کہ اس آزمائش کے وقت میں کانگریس کا صدر کسے بنایا جائے؟ ملک کے سب رہنماؤں نے مہاتما جی سے صدارت کی درخواست کی تھی مگر مہاتما جی نے نہرو جی کو ہی اس عہدہ کے لیے مناسب سمجھا۔ آخر کار جواہر لال جی کا صدارت کے لیے انتخاب ہوا۔

جھاریا میں دسمبر کے پہلے ہفتہ میں آل انڈیا ٹریڈ یونین کانگریس کی صدارت بھی آپ نے فرمائی۔ جھاریا ٹریڈ یونین کانگریس کے تین ہفتہ بعد آپ لاہور کانگریس کے صدر بنے اور آپ ہی کی صدارت میں مہاتما گاندھی نے یکم جنوری ۱۹۳۰ء کو رات کے بارہ بجے کے بعد مکمل آزادی کے نصب العین کا اعلان کرایا اس اعلان سے جو خوشی آپ کو ہوئی وہ دیکھنے کے لائق تھی آپ کا خطبہ صدارت کسانوں

اور مزدوروں کے لیے پیغام حیات اور زمینداروں اور سرمایہ داروں کے لیے آنے والے خطرہ کا پیغام تھا۔

لاہور کانگریس کے کچھ ہفتہ بعد مہاتما جی نے وائسرائے کو الٹی میٹم دیا اور ان کے پاس سے جواب نہ آنے پر ورکنگ کمیٹی نے مہاتما گاندھی کو ڈکٹیٹر بنا کر جنگ کا اعلان کر دیا۔ مہاتما جی نے نمک قانون کی خلاف ورزی کا فیصلہ کیا اور اپنے اسّی ساتھیوں کے ہمراہ ڈانڈی نمک اکٹھا کرنے کے لیے روانہ ہوئے۔ یوپی کے صوبہ میں بھی اس فیصلہ پر عملدرآمد ہوا اور دس اپریل کو پہلی مرتبہ جواہر لال جی کی رہنمائی میں نمک قانون کی خلاف ورزی کی گئی۔ پنڈت جی اس دن گرفتار نہیں کیے گئے لیکن دو دن بعد یکبارگی راستہ میں ہی روک کر جیل بھیج دیے گئے اور آپ کو ۶ مہینے کی سزا دی گئی۔ اس کے بعد ملک میں تحریک نے خوب ترقی پائی۔ اسی تحریک کے دوران میں سپرو اور جیکار کی سرگردگی میں مصالحت کی گفتگو شروع ہوئی اور جواہر لال جی بڑودہ جیل لے جائے گئے۔ بڑودہ سے لوٹ کر آپ نے مہاتما جی کو جو خط لکھا تھا اس سے آپ کی انتہا پسندی ظاہر ہوتی تھی۔

جواہر لال جی اپنی قید کی میعاد پوری کر کے ۱۱ر اکتوبر کو چھوٹے۔ جس وقت رہا ہوئے اس وقت موتی لال جی کی حالت بگڑ چلی تھی۔ مگر آپ نے اس کا خیال نہ کر کے تحریک کو چلانے کا کام نہایت تیزی سے شروع کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہفتہ بعد آپ پھر گرفتار کر لیے گئے۔ لیکن ان سات دنوں میں ہی آپ زبردست کام کر گئے۔ عدم ادائیگی لگان کی تحریک کو آپ نے سارے ملک کی تحریک بنا دیا اور ستیہ گرہ پروگرام کو اس سے بہت ترقی ہوئی۔

اس دفعہ جیل میں پہنچنے کے بعد آپ نے اپنی بیٹی کے نام وہ خطوط لکھے جن میں دنیا کی تاریخ کے کچھ نظارے دکھلائے گئے ہیں اور جسے آپ کی زندگی کا ایک بہت بڑا کارنامہ سمجھنا چاہیے لیکن ابھی اس سلسلہ کے اٹھارہ خطوط ہی لکھنے پائے تھے کہ گاندھی اِرون التوائے جنگ کی بنا پر آپ تین مہینہ بعد بلا کسی شرط کے تمام دوسرے سیاسی قیدیوں کے ساتھ رہا کر دیے گئے۔ جب آپ جیل سے نکلے اس وقت پنڈت موتی لال جی کی حالت بہت بگڑی ہوئی تھی اور سارے کانگریس لیڈر جیل سے چھوٹ کر ان کے درشن کے لیے آ رہے تھے۔ اس حالت میں بھی جب کانگریس کمیٹی کا اجلاس سوراج بھون میں ہوا تو آپ نے اس میں پوری طرح حصہ لیا۔ پنڈت موتی لال جی کا انتقال ۶ر فروری کو ہوا۔ اس وقت بھی آپ جذبات سے بے قابو نہیں ہوئے اور ماتم میں بہت زیادہ دن نہیں لگائے بلکہ مہاتما جی کے

ساتھ سمجھونہ کی بات چیت کے لیے دہلی چلے گئے۔

دہلی میں سمجھونہ ہو جانے کے بعد مارچ ۱۹۳۱ء میں کراچی کانگریس ہوئی۔ اس اجلاس میں بنیادی حقوق کا رزولیوشن منظور کیا گیا۔ لوگوں کو یہ خیال ہونے لگا تھا کہ کانگریس رفتہ رفتہ نوآبادیات کے درجہ کی حکومت، برطانوی شہنشاہیت اور بھورے رنگ کی دفتری حکومت کے نصب العین کی طرف دوبارہ واپس جا رہی ہے اور مزدوروں اور کسانوں کے مسائل اور اشتراکی خیالات سے دور ہٹتی جا رہی ہے۔ اس غلط فہمی کو رفع کرنے کے لیے جواہرلال جی کے اصرار پر یہ بنیادی حقوق کا رزولیوشن پاس کیا گیا۔

دہلی کے سمجھونہ کے بعد جواہرلال جی نے اس کا مطلب سمجھانے کے لیے یوپی کا دورہ کیا اور سمجھوتے کی خلاف ورزی کی طرف سختی کے ساتھ دھیان رکھا۔ جذبات کو بہت زیادہ ضبط کرنے اور مسلسل محنت کی وجہ سے آپ کی طبیعت خراب ہو گئی اور آپ مئی کے مہینہ میں تبدیل آب و ہوا کے لیے سیلون گئے۔ سیلون میں آپ کی بڑی عزت ہوئی اور وہاں جو تقریریں آپ نے کیں ان کی اخباروں میں بڑی تعریف ہوئی۔ وہاں سے لوٹ کر آنے کے بعد آپ پھر سمجھونے کی پابندی کی دیکھ بھال میں مصروف ہو گئے اور یوپی میں اس کی جو خلاف ورزی کی جا رہی تھی اس کو نمایاں کرنے لگے۔ ۲۹ راگست کو مہاتما گاندھی گول میز کانفرنس میں شریک ہونے کے لیے لندن چلے گئے اور ہندوستان کے کام کا بوجھ ان کی عدم موجودگی میں بڑی حد تک جواہرلال جی کو اٹھانا پڑا۔

اس زمانہ میں قیمتوں کے بہت زیادہ گر جانے کی وجہ سے یوپی کے کسانوں کی حالت بہت خراب ہو گئی تھی۔ لیکن لگان کی وصولیابی میں کوئی کمی نہ کی گئی تھی جس سے کسان بڑی مصیبت میں مبتلا تھے جب کبھی کانگریس والے ان کی ہمدردی میں کچھ کہتے تھے تو زمیندار اور تعلقہ دار انھیں باغی، قانون شکن اور دوسرے ایسے ناموں سے موسوم کر کے حکومت کی حمایت حاصل کر لیتے تھے اور زمیندار اور تعلقہ دار اور حکومت کے افسران پر خوب اپنا غصہ نکالتے تھے۔ اکتوبر، نومبر اور دسمبر ۱۹۳۱ء میں اس مسئلہ پر پنڈت گوبند ولبھ پنت اور جواہرلال نے کانگریس کی طرف سے یوپی گورنمنٹ سے بہت خط و کتابت کی اور یہ دونوں کئی مرتبہ یوپی گورنمنٹ کے چیف سکریٹری سے بھی ملے اور دو مرتبہ انھوں نے سر مالکم ہیلی سے بھی ملنا چاہا لیکن اس کا انتظام نہ ہو سکا۔ یوپی پراونشل کانگریس کمیٹی نے کئی ضلعوں کے کسانوں کی حالت کی تحقیقات کے لیے کمیٹیاں بھی مقرر کیں جن کی رپورٹیں ستمبر ۱۹۳۱ء میں پنت کمیٹی رپورٹ کے نام سے یکجا طور پر شائع کر دی گئیں۔

مہاتما گاندھی نے حکومت ہند سے لندن روانہ ہونے کے آخری وقت تک جن مسائل پر بحث کی ان میں ایک یوپی کے کسانوں کا بھی مسئلہ تھا اور انھوں نے یہ صاف طور پر کہہ دیا تھا کہ اگر شکایات کی تلافی نہ ہوئی تو مدافعت کے لیے ستیہ گرہ اور سول نافرمانی ضروری ہو جائے گی۔ سردار ولبھ بھائی پٹیل کانگریس کے صدر نے بھی یوپی کے کسانوں کے بارے میں یوپی حکومت کو لکھا۔ ان تمام کارروائیوں میں جواہر لال جی کی کوششیں بہت بڑی حد تک شامل رہیں۔ جب یوپی کے صوبہ کی کانگریس کی تمام درخواستوں پر حکومت نے کوئی توجہ نہیں کی تو وہ مجبور ہوئے کہ کسانوں کو عدم ادائیگی لگان کا مشورہ دیں۔ حکومت نے اس کا جواب یہ دیا کہ اس نے کانگریس کے کارکنوں کو تیزی سے گرفتار کرنا شروع کیا اور آخر میں مسٹر شروانی اور جواہر لال جی کو بھی مہاتما گاندھی کے ہندوستان پہنچنے سے پانچ دن پہلے یعنی ۲۶ ستمبر ۱۹۳۱ء کو گرفتار کر لیا گیا۔

قید کے زمانہ میں جواہر لال جی نے پھر اپنی بیٹی کے نام دنیا کی تاریخ کے متعلق خطوط کا سلسلہ شروع کیا۔ جیل کی تنہائیوں اور تکلیفوں میں ان کے دل بہلانے کا ایک یہی مشغلہ تھا۔ لیکن جس سادگی، خوبی اور خوبصورتی کے ساتھ انھوں نے اپنے اس مشکل کام کو انجام دیا وہ ہر اعتبار سے تعریف کے قابل ہے۔

۳۰ اگست ۱۹۳۳ء کو جواہر لال جی رہا ہوئے۔ اس عرصہ میں انھوں نے اتنے خط لکھ ڈالے تھے جو دو ضخیم جلدوں میں شائع ہوئے ہیں۔ رہائی کے بعد انھوں نے سیاسی صورت حال کے متعلق مہاتما گاندھی سے خط و کتابت کی اور کئی زبردست تقریریں مختلف جلسوں میں کیں اور وہ معرکتہ الآرا مضامین اخباروں میں لکھے جو "ہندوستان کدھر جا رہا ہے" کے نام سے کتابی شکل میں شائع ہو چکے ہیں اور جن میں سوشلزم کی تلقین کی گئی ہے۔ اسی زمانہ میں فرقہ وارانہ مسئلہ کے متعلق بھی بنارس یونیورسٹی میں آپ نے ایک زبردست تقریر کی جس سے فرقہ پرست حلقوں میں ایک کھلبلی مچ گئی۔ اس کے بعد آپ نے بنگال میں حکومت کی طرف سے جو ظلم و زیادتی ہو رہی تھی اس کی تحقیقات کرنے اور بہار کے زلزلہ کے مصیبت زدہ لوگوں کی امداد کرنے کے لیے بنگال اور بہار کا دورہ کیا۔ بنگال میں آپ کی ایک تقریر پر قانونی گرفت کی گئی اور آپ ۱۲ فروری ۱۹۳۴ء کو گرفتار کر لیے گئے اور کلکتہ کے چیف پریسیڈنسی مجسٹریٹ نے آپ کو دو سال کے لیے قید بامشقت کی سزا دی۔ قید کے اس زمانہ میں آپ نے اپنی آپ بیتی لکھی جو عنقریب شائع ہونے والی ہے۔ قید کی مدت پوری ہونے میں جب دو تین مہینے باقی تھے تو کملا جی نہرو کی نازک حالت دیکھ کر

حکومت نے آپ کو رہا کر دیا اور آپ فوراً کملا جی نہرو سے ملنے یورپ چلے گئے۔ آپ کے یورپ کے قیام کے زمانہ میں آپ کا انتخاب کانگریس کی صدارت کے لیے کیا گیا۔ فروری ۱۹۳۶ء میں کملا جی نہرو کا انتقال ہو گیا اور آپ یورپ سے ہندوستان واپس چلے آئے اور آج کل خطبۂ صدارت کی تیاری اور کانگریس کے آئندہ طریقۂ کار کے طے کرنے میں مصروف ہیں۔ یورپ کے اس زمانہ قیام میں آپ وہاں کے بڑے سیاسی لیڈروں سے ملے اور انگلستان میں بھی آپ نے سیاسی رہنماؤں سے ملاقاتیں کیں، تقریریں کیں اور اخباروں میں مضامین لکھے۔ آپ اس مرتبہ یورپ والوں اور خصوصاً برطانیہ پر بہت اچھا اثر ڈال کر واپس آئے ہیں۔

(جامعہ مارچ، اپریل ۱۹۳۶ء)

○

فلسفۂ اقبال
خطبات کی روشنی میں
(پروفیسر سید وحید الدین)

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی اس نئی کتاب میں پروفیسر سید وحید الدین نے جو اقبال کی شاعری اور فلسفے کے رمز شناس ہیں، خطباتِ اقبال کی تلخیص و توضیح نہایت دیدہ ریزی سے اس خیال سے کی ہے کہ یونیورسٹیوں کے ریسرچ اسکالر اور سینئر طلباء اس سے مستفید ہو سکیں۔ اس مجموعہ میں ان کا ایک فکر انگیز مضمون "فکرِ اقبال کا ابہام" بھی شامل ہے۔ یونان کی فلسفیانہ روایت، ابن خلدون اور عہد جدید کے فلسفیوں کے افکار کو اس کتاب کے ضمیموں کا موضوع بنایا گیا ہے۔

کتابت دیدہ زیب، طباعت عمدہ آفسٹ، سائز ۲۲×۱۸/۸ صفحات ۱۴۸۔ قیمت -/۳۰ روپے

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

شیخ محمد عبداللہ

پنڈت نہرو میرے دوست

زیر نظر مضمون شیخ محمد عبداللہ مرحوم کی خود نوشت سوانح آتش چنار کے اقتباسات کو یکجا کر کے ترتیب دیا گیا ہے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ شیخ محمد عبداللہ اور پنڈت جواہر لال نہرو بعض نظریاتی اختلافات کے باوجود ایک دوسرے کے تئیں کس قدر احترام اور یگانگت کا جذبہ رکھتے تھے۔

۱۹۳۷ء کے آس پاس ہی میری ملاقات نہرو سے لاہور کے ریلوے اسٹیشن پر ہوئی، ان دنوں میں اور بخشی غلام محمد لاہور میں تھے۔ نہرو پنجاب پردیش کے کانگریس کے صدر میاں افتخار الدین کے مہمان تھے۔

ہم نے پنڈت جی سے ملاقات کے لیے میاں صاحب کی رہائش گاہ پر فون کیا، وہاں سے معلوم ہوا کہ وہ صوبہ سرحد پر جانے کے لیے ریلوے اسٹیشن پر جانے والے ہیں۔ ہمیں مشورہ دیا گیا کہ ہم ملاقات کے لیے ادھر ہی پہنچ جائیں۔ چنانچہ ہم دونوں ریلوے اسٹیشن پر پہنچے۔ پنڈت جی اپنی سرخ و سفید رنگت اور چہرے بشرے سے کشمیری خد و خال کے دلکش پیکر لگ رہے تھے وہ بڑے تپاک سے ملے اور ریل کے ڈبے ہی میں اس طرح محو گفتگو ہو گئے جیسے ہم برسوں کے دوست ہوں۔ اتنے میں ٹرین چل دی لیکن گفتگو اس قدر دلچسپ تھی کہ ہمیں اٹھنے کا خیال ہی نہیں آیا اور ہم شاہدرے تک ان سے باتیں کرتے ہوئے چلے گئے۔ وہاں سے بخشی غلام محمد تو اجازت لے کر رخصت ہو گئے مگر پنڈت جی مجھ سے

اصرار کرنے لگے کہ میں ان کے ساتھ صوبہ سرحد چلا آؤں۔ ان کے اصرار میں اتنی اپنائیت، تپاک اور گرمی تھی کہ میں یوں ہی چلنے پر آمادہ ہوگیا تاکہ پنڈت جی سے تبادلہ خیالات کا تفصیلی موقع ملے۔ صوبہ سرحد میں میں نے ان کے ساتھ کئی دن گزارے۔ ان کی دلکش شخصیت کو قریب سے دیکھا۔ ان کے انداز میں بچوں کی سی معصومیت تھی۔ بس ان پر خواہ مخواہ پیار آتا تھا۔

جواہرلال کا جنم اور تربیت ایک ایسے خاندان میں ہوئی تھی جو ہندو مسلم مشترکہ تہذیب کا گہوارہ تھا۔ ان کے باپ پنڈت موتی لال نہرو فارسی اور اردو کے عالم تھے۔ ان کے حلقۂ احباب میں مسلمانوں کی کثیر تعداد شامل تھی۔ کشمیری ہونے کے ناطے ان میں رواداری اور فراغ دلی کے اوصاف بھی موجود تھے۔ میرے اور جواہرلال دونوں کی رگوں میں کشمیری خون تھا۔ خیالات اور نظریات کے لحاظ سے بھی ہم ایک دوسرے کے نزدیک تھے۔ جواہرلال نہرو اس تقدیر ساز قیادت کے ایک جاذب نظر ستارے تھے۔ وہ ایک معمہ بھی تھے۔ ان کی ذات میں خوبیوں اور خامیوں کے کتنے ہی دھارے اس طرح جمع ہو گئے تھے کہ ان کے بارے میں کوئی دوٹوک فیصلہ کرنا آسان نہیں ہے۔ وہ کشمیری النسل تھے اس لیے جسمانی لحاظ سے بڑے پرکشش تھے۔ ان کے سرخ رخسار دیکھ کر مشہور زماں کشمیری سیبوں کی یاد آجاتی ہے۔ وہ رئیسانہ ماحول میں پلے بڑھے تھے اور پھر انگلستان کے طبقۂ شرفاء کے ساتھ ان کی تربیت ہوئی تھی۔ اس لیے وہ ذہنی طور پر بڑے آزاد خیال اور عملی طور پر آزاد مشرب تھے۔ وہ برطانیہ کی لبرل روایات کا حصہ بن گئے۔ جواہرلال کے دل میں ایک بڑا ادیب چھپا ہوا تھا۔ ان کی شاندار اور زوردار انگریزی نثر ان کے زور قلم کی شاہد ہے۔ وہ اپنے آپ کو ناستک کہتے تھے لیکن وہ ہندوستان کے اس ماضی کے عاشق زار بھی تھے اور قصیدہ خواں بھی جس میں ہندو احیاء پرستی اور ہندو راج کا افسوں بھی تھا۔ ان کی ”دریافت ہند“ کبھی کبھی غیر شعوری طور پر ہی سہی کے۔ ایم منشی اور دیانند سرسوتی جیسے احیاء پسندوں کے نظریۂ تاریخ کے قریب تر آجاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مہاتما گاندھی جیسے اصول پسند عارف کا یہ چیلا بیک وقت قدیم ہند کے مشہور سیاست کار چانکیہ کا بے حد پرستار بھی تھا۔ جواہرلال ایک بڑے جذباتی قسم کے شخص بھی تھے اور ان کا شخصی طلسم اور کشش ایسی تھی کہ ان کا گرویدہ نہ ہونا محال تھا۔ دراصل ان میں اس دلفریب تہذیب کی وضعداری کا اثر نمایاں تھا جو انگریز

نفاست، ہند ولطافت اور مسلمان شرافت کے دھاگوں سے بنی تھی۔ ان کی تربیت مغرب اور مشرق کے تہذیبی سنگھٹ پر ہوئی تھی اور وہ اس کے ایک نہایت دل نواز اور اجلے نمونے تھے اور دوست نوازی میں مبالغہ کی حد تک بھی جا سکتے تھے مگر صرف اسی صورت میں جب انھیں اپنے راشٹر اور ذاتی مفادات پر زد پڑتی معلوم نہ ہو۔

انھیں غصہ بہت جلد آجاتا تھا لیکن بہت جلد نرم پڑ جاتے تھے اور ایسی معشوقانہ ادا کے ساتھ اس کی تلافی کر دیتے کہ دل میں خواہش ہوتی تھی کہ وہ بار بار غصہ کریں اور بار بار اس کی تلافی کریں۔ غالب نے جو بات محبوب کے وداع اور وصل کے بارے میں کہی تھی وہ ان کے غصہ کرنے اور من جانے پر بھی صادق آتی ہے۔ ؎

وداع و وصل جداگانہ لذتے دارد — ہزار بار برو صد ہزار بار بیا

جواہر لال صنف نازک سے خاصے متاثر ہوتے تھے وہ حسین صورت اور دلکش گفتگو کے لمس سے فوراً پگھل جاتے تھے اور ایسی صحبتوں میں خوب چہکتے تھے۔ بارہا ایسا ہوا کہ ان کا موڈ بگڑا ہوا تھا۔ کوئی طرحدار خاتون آگئیں اور دیکھتے دیکھتے جواہر لال کے چہرے کی فکر آلود شکنوں سے شگفتگی اور شوخی کی کرنیں طلوع ہوگئیں۔

عورتوں کے علاوہ کشمیر ان کی بڑی کمزوری تھی۔ انھوں نے ایک بار ماؤنٹ بیٹن سے کہا تھا جب میری کوئین آف اسکاٹس سے فرانسیسیوں نے کیلے کی بندرگاہ چھین لی تو میری نے کہا کہ مرتے وقت میرے دل کو چیرا جائے تو وہاں کیلے کا لفظ کھدا ہوا ملے گا۔ اسی طرح میرے دل میں کشمیر کا لفظ نقش ہے۔" کشمیر کے حسن کو انھوں نے صنف نازک کے دلربایانہ پیرائے ہی میں دیکھا اور اس میں نسوانی حسن کی ہلکی ہلکی آنچ پائی۔ وہ کشمیر کے بارے میں لکھتے ہیں "ایک بے پناہ خوبصورت زمین کی طرح جس کا حسن غیر شخصی اور انسانی تمنا کی رسائی سے بالاتر ہو۔ کشمیر کے نسوانی حسن پر ایک پہلو ہے۔ دریاؤں، وادیوں اور طرحدار درختوں کا مخمور نسوانی حسن۔ بعض وقت اس حسن ادائے دلبری مجھ پر غالب آجاتی ہے اور میں تقریباً بیہوشی کی سی کیفیت محسوس کرتا یہ معشوق چہرۂ زیبا کی سی حیثیت رکھتا ہے، جو آدمی خواب میں تو دیکھتا ہے لیکن جاگ اٹھنے کے فوراً منظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔" کبھی کبھی میں سوچتا ہوں کہ کشمیر کے ساتھ جواہر لال کو جو

عشق تھا کیا وہ کشمیریوں کے میرے ساتھ لگاؤ کو اپنی نفسیاتی سطح پر رقابت کی صورت میں محسوس نہیں کرنے لگے تھے؟ چونکہ وہ کشمیر کا تصوّر ایک عورت کے استعارے میں کرتے رہتے تھے۔ لہٰذا اپنے نفسیاتی رقیب کو ہٹانے کا جذبہ کہیں ان کو میرے خلاف اقدام کرنے کا محرّک تو ثابت نہ ہوا ہو؟

یہاں اس بات کا تذکرہ کرنا ضروری ہے کہ جواہرلال نے سیاسی سطح پر میرے ساتھ جو بھی رویّہ اپنایا ہو ذاتی سطح پر اپنی نیک سرشتی کو قائم رکھے رہے۔ انھوں نے میرے بال بچوں کے متعلق ایک بہت شریفانہ طرزِ عمل اپنایا اور ان کی تعلیم و تربیت میں دلچسپی لیتے رہے۔ انھوں نے ۱۹۶۴ء میں میری رہائی کے بعد اپنے رنج و تاسف کا اظہار کیا۔ میں انھیں گیارہ سال کے بعد دیکھ رہا تھا۔ پہلے وہ شعلے کی طرح لال بھبھوکا اور گرم تھے۔ شاعروں نے کشمیریوں کو لالہ رُخ کہہ کر پکارا ہے اور جواہرلال کو دیکھ کر اس تشبیہ کی لطافت اور صداقت پر یقین آجاتا تھا لیکن اب وہ مرجھا گئے تھے۔ ان کی کمر خمیدہ تھی۔ ان کے چہرے پر پژمردگی اور ان کے چہرے پر جھرّیاں ابھر آئی تھیں۔ ان کی ہر ادا سے یہ بات آشکار ہو رہی تھی ؎

کوئی دم کا مہماں ہوں اے اہلِ محفل چراغِ سحر ہوں بجھا چاہتا ہوں

پنڈت جی نے بڑی دلسوزی اور لجاجت سے گذشتہ واقعات پر معذرت ظاہر کی۔ پنڈت جی بڑی دلفریب اداؤں کے مالک تھے اور جس حالت اور جس گلوگیر آواز میں انھوں نے جو باتیں کہیں اس سے میں آبدیدہ ہو گیا اور مجھ پر ایک گہری جذباتی کیفیت طاری ہو گئی۔ میں نے کہا کہ میں انھیں وزیرِ اعظم سے زیادہ اپنا بھائی سمجھتا تھا اور جو کچھ میرے اوپر گذری ہے وہ اس لحاظ سے انتہائی خلاف توقع تھا کہ میں جواہرلال نہرو کے راج میں اس قسم کے سلوک کی امید نہ رکھتا تھا بقول شاعر ؎

یوسف کو قید اور زلیخا کے عہد میں

جواہرلال نے زندگی ایک کھلنڈرے لڑکے کی سی زندہ دلی کے ساتھ گذاری لیکن ان کے آخری ایام پر حزن و ملال کی پرچھائیاں منڈلاتی رہیں۔ انھوں نے ۱۹۶۴ء میں میری رہائی کے بعد اپنے رنج و تاسف کا اظہار کیا اور خلوص دل سے اس گتھی کا حل سلجھانے کے لیے میری مدد کرنا چاہتے تھے لیکن تاریخ بڑی بے رحم ہے کہ انھیں تلافی مافات سے پہلے ہی

موت کے ہاتھوں میں دے دیا۔

جواہرلال ہندوستان کے حریت پسند طبقے کے محبوب بن گئے تھے اور علامہ اقبال جو سیاسی طور پر جواہرلال سے اختلاف رکھتے تھے، ان کے افعال پر ایک کشمیری کی حیثیت سے فخر کرنے لگے تھے۔ چنانچہ اپنی وفات سے کچھ ہی عرصہ قبل انھوں نے اپنے سیاسی حلیف محمد علی جناح کو سیاست کار اور جواہرلال کو محب وطن کہہ کر یاد کیا تھا۔

ماہنامہ جامعہ کے خاص شمارے

۱. جشن زریں نمبر	قیمت ۱۵ روپے
۲. ڈاکٹر مختار احمد انصاری نمبر	قیمت ۸ روپے
۳. سالنامہ ۱۹۶۱ء	قیمت ۵ روپے
۴. اسلم جے راج پوری نمبر	قیمت ۱۵ روپے
۵. پروفیسر مجیب نمبر	قیمت ۳۵ روپے
۶. مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں	قیمت ۲۰ روپے
۷. پریم چند کی یاد میں	قیمت ۲۰ روپے

(محصول ڈاک قیمت کے علاوہ ہوگا)

اِن خاص شماروں کا اسٹاک محدود ہے۔ ارباب ذوق فوری توجہ فرمائیں۔

مبارکباد جواہرلال

مکتوب خواجہ غلام السیدین بنام پنڈت جواہر لال نہرو

(یہ خط خواجہ غلام السیدین مرحوم نے پنڈت جی کی ساٹھویں سالگرہ کی مبارکباد میں کھلی چٹھی کے طور پر لکھا تھا جو ڈاکٹر عابد حسین مرحوم کے ہفتہ وار جریدہ نئی روشنی میں ۴؍ جنوری ۱۹۵۰ء کو شائع ہوا۔ اس سے اندازہ ہوگا کہ جو لوگ ہندوستان میں نئی تعلیم کی داغ بیل ڈال رہے ہیں ان کی نظر میں جواہر لال کی سیرت ہی وہ نمونہ ہے جسے سامنے رکھ کر معلّم کو جمہوری ہند کے نژادِ نو کی تربیت کرنی ہے)

محبی پنڈت جی!

آج کے مبارک دن آپ کے دیس میں کروڑوں آدمی جو آپ کو دل سے چاہتے ہیں اور دوسرے ملکوں کے بے شمار باشندے جو آپ کی سچّی عزّت کرتے ہیں مل کر آپ کی خدمت میں محبّت اور عقیدت کا خراج پیش کر رہے ہیں۔ میرے لیے فخر و مسرت کا باعث ہے کہ مجھے بھی اس فرض کے ادا کرنے میں شریک کیا گیا ہے۔ لیکن میں جانتا ہوں کہ اس سے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں۔ حال میں آپ کے بارے میں دیس اور بدیس میں اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ کوئی نئی بات کہنے کی گنجائش نہیں۔ اس کے علاوہ ارباب حکومت و اقتدار کی تعریف کرتے ہوئے جی ہچکچاتا ہے۔ اس لیے کہ لوگ دل سے نکلی ہوئی سچّی تحسین کو بھی خوشامد سمجھ لیتے ہیں۔

کتنا خوش قسمت ہے ہندوستان کہ اس میں ایک ہی قرن کے اندر مہاتما گاندھی اور جواہرلال

کے پائے کے دو آدمی پیدا ہوئے۔ مہاتما جی اس اخلاقی اور سیاسی بلندی پر پہنچ گئے تھے جس کے سامنے کوئی اور لیڈر نظر ہی نہیں جچتا تھا۔ آپ کی عظمت کا پیمانہ یہ ہے کہ انھیں کے دامن تربیت میں پرورش پاکر اور انھیں کی چھائی ہوئی شخصیت کے سائے میں بڑھ کر نہ صرف اپنے ملک میں بلکہ ساری دنیا میں اپنے لیے ایک بلند مرتبہ حاصل کر لیا۔ مجھے یقین ہے کہ گاندھی جی جو انسانی سیرت کے بڑے مبصّر تھے اور جن لوگوں سے ملتے تھے ان کی قدر وقیمت کو ایک نظر میں پرکھ لیتے تھے، آپ کو کبھی اپنا "وارث" نہ بناتے اگر وہ آپ کو اس مشکل منصب کے لائق نہ سمجھتے اس لیے کہ یہ منصب نہ صرف سیاسی حکمت وفراست اور انتظامی قابلیت چاہتا ہے۔ یہ صفات تو شاید دوسروں میں بھی آپ کے برابر مل جائیں بلکہ اس کے لیے ایک اعلیٰ نصب العین بے داغ دیانت داری، اخلاقی قدروں کے گہرے احساس انصاف پسندی کے سچے جوش اور خدا کے بیکس اور غریب بندوں کی حمایت کی ضرورت ہے۔ یہی صفات تھیں جنھوں نے گاندھی جی کو مہاتما بنایا تھا۔ اگرچہ یہ توقع بیکار ہے کہ کوئی اور شخص ان صفات میں ان کی برابری کر سکے گا تاہم آپ کے سخت سے سخت نقّادوں نے بھی اس سے انکار نہیں کیا کہ یہ سب یا ان میں سے اکثر صفات آپ کی ذات میں بڑی حد تک موجود ہیں کہ قدرت نے آپ کو غیر معمولی خوبیوں کا مجموعہ بنا لیا ہے۔ وراثت ایسی جس نے آپ کو لطیف اور حساس ذہن اور دلکش شخصیت بخشی۔ تعلیم ایسی جس نے آپ کے جوہرِ قابل کو ابھارا اور چمکایا۔ دوستیاں اور تعلقات غیر معمولی طور پر اچھے اور رنگارنگ جنھوں نے آپ کے تجربے اور احساس قدر کو مالا مال کر دیا۔ سب سے بڑی چیز جو آپ کو ملی وہ بے غرض اور بے لوث دیانت ہے جس کے بغیر اچھی اور بڑی صفات بھی سماج کے لیے خطرہ بن جاتی ہیں اور وہ انتھک محنت اور جفاکشی جس کے بغیر بڑے سے بڑے فضائل محض دکھاوے کی بے مصرف چیز بن کر رہ جاتے ہیں۔ آپ مسلسل یہی کوشش کرتے رہے کہ تربیت اور ریاضت کے ذریعے اپنے آپ کو اس بڑے کام کے لیے تیار کریں جو آپ کو کرنا تھا۔ تعلیم کی رو سے آپ سائنس داں، ذاتی انتخاب کی رو سے سیاست داں اور مورخ اور فطری صلاحیت کے لحاظ سے مصنف اور ادیب ہیں۔ قومی سیاست کی مجبوریوں نے آپ کو ایک انتھک مقرر اور جہاں گشت مسافر، ایک شورش پسند باغی اور ملک معظّم کے قید خانے کا قیدی بنا دیا۔ وہاں آپ کو شدید مصروفیت سے "جبری فرصت" مل گئی۔ اور اس کا موقع ہاتھ آیا کہ اس مسلسل

مشاہدۂ نفس سے کام لیں جو عام طور پر آپ کے ہم پیشہ سیاست والوں کی پرواز خیال اور ہمت سے باہر رہتا ہے۔ اسی طرح آپ کی من چلی اور رنگا رنگ زندگی میں مختلف اور متضاد سیرتوں کے عناصر موجود ہیں۔ مرد فکر اور مرد عمل، تصور پسند فلسفی اور عمل پرست سیاست داں قومیت کا پرجوش حامی اور بین الاقوامیت کا سچا پرستار، اصولی، اشتراکی اور عملی انفرادیت پسند جو اپنے آپ کو کسی "پارٹی لائن" کی زنجیر میں نہیں جکڑتا۔ غیر مذہبی قومیت کا علم بردار اور اسی کے ساتھ ایسا عقیدت مند جس نے مہاتما گاندھی کے اثر سے آنکھ بند کر کے (اور شاید غیر شعوری طور پر) ان قدروں کے آگے سر جھکا دیا جس کو ہم بے تکلف روحانی بلکہ مذہبی کہہ سکتے ہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ آپ کی شخصیت کے اندر یہ سارے مختلف عناصر گھل مل کر ایک ہو گئے ہیں یا نہیں بلکہ سچ پوچھیے تو مجھے یہ شبہ ہے، اور خود آپ کی تحریروں سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ کبھی کبھی آپ کو ان متضاد رجحانات کو ترتیب اور ربط دینے میں بڑی سخت مشکل پیش آتی ہے۔ لیکن کیا یہ کوئی بری بات ہے؟ بیشک ایسے لوگ بھی موجود ہیں جنھیں ایک سیدھی سادی مضبوط طبیعت زیادہ پسند ہے۔ جس کی آنکھوں پر اندھیریاں چڑھی ہوئی ہوں اور جو ایک وقت میں ایک ہی منزل کو دیکھے اور ناک کی سیدھ میں اس کی طرف بڑھتی چلی جائے۔ مگر میں ذاتی طور پر اس ٹائپ کو پسند نہیں کرتا اس لیے انسانی شخصیت کا بھید اور اس کی بڑائی اس میں ہے کہ وہ بہت سے مختلف بلکہ متضاد رنگوں کا گوناگوں مرقع ہو اور جب تک اس کے اندر حق وانصاف کی بنیادی روح موجود ہے اور اس کے من کے مندر میں شرافت اور محبت کا چراغ جلتا ہے اس اختلاف اور تضاد سے جو حقیقت میں ایک زود حس اور پر خلوص طبیعت کا اپنے زمانے کے پیچ در پیچ ماحول کے مقابلے میں رد عمل ہے گھبرانے کی کوئی وجہ نہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر سیاست ان لوگوں کے ہاتھ میں ہو جو ایک بندھی ہوئی لکیر پر چلتے ہیں تو اس میں کچھ عارضی فائدے بھی ہیں۔ لیکن نوع انسانی کی رنگا رنگ تاریخ میں ہم ایک رخ مجنونوں اور کٹر پنتھیوں کے ہاتھوں اتنی مصیبتیں اٹھا چکے ہیں کہ اب ایسے آدمیوں کو کسی طرح گوارا نہیں کر سکتے۔

اس دل ودماغ اور اس عملی تجربے کے ساتھ آپ نے اس بڑے ملک کی سیاسی رہنمائی اور حکومت کی ذمہ داری کو اٹھایا۔ میرے لیے کئی وجوہ سے یہ نہیں کہ جو کام آپ نے صدر حکومت کی حیثیت سے ایسے حالات میں انجام دیا جس میں دوسرے کی کمر ٹوٹ جاتی یا اعصاب ماؤف

ہو کر رہ جاتے، جائزہ لوں، لیکن اتنا ضرور کہوں گا کہ جو لوگ آپ پر سختی سے نکتہ چینی کرتے ہیں کہ اگست ۱۹۴۷ء اور نومبر ۱۹۴۹ء کے بیچ کے عرصہ میں آپ نے یہ نہیں کیا اور وہ نہیں کیا، وہ حقیقت میں غیر شعوری طور پر آپ کی خدمت میں بہت بڑا خراج عقیدت پیش کرتے ہیں ان کا یہ عقیدہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ دو سال میں ایک سیاسی اور سماجی معجزہ دکھا سکتے تھے اور صرف یہی نہیں کہ حکومت میں اتنی قدرت ہے کہ جب چاہے قومی زندگی کا سارا نقشہ بدل دے بلکہ آپ تنہا حکومت کی بلکہ ملک کے نظم و نسق کی من مانی تشکیل کر سکتے ہیں۔ میں نہیں جانتا کہ بھولے پن کا عقیدہ کہاں تک معقول اور صحیح ہے۔ بہرحال مجھے یہاں سیاسی مسائل سے بحث نہیں کرنی ہے۔ میں تو آپ کو دوسرے پس منظر میں دیکھنا چاہتا ہوں جس میں آپ کی مخصوص صفات اچھی طرح اجاگر ہو جائیں۔

دہلی میں فرقہ وارانہ جنون کی آگ بھڑک رہی ہے۔ شریف اور امن پسند لوگوں کی زندگی دشوار ہو گئی ہے اس لیے کہ قانون کا راج اٹھ گیا ہے جو اچھے ہیں وہ سہم کر دبک کر رہ گئے ہیں۔ باقی سب لوگ یا تو خود فساد میں شریک ہیں یا چشم پوشی کر رہے ہیں۔ آپ اپنی جان پر کھیل کر اور اپنے سیاسی مستقبل کو داؤں پر رکھ کر اس شان سے بھڑکتی ہوئی آگ میں کود پڑتے ہیں اور بہت سی بے بس عورتوں اور بچوں کی جان بچاتے ہیں، کہ دیکھ کر روح خوش ہوتی اور دل بڑھتا ہے۔ پاکستان سے آتے ہوئے پناہ گزینوں کا دہلی میں ہجوم ہے۔ انھوں نے ایسی ایسی تکلیفیں اٹھائی ہیں جو بیان سے باہر ہیں۔ مقامی حکومت اور مرکزی حکومت اپنی ساری کوششوں کے باوجود اس زبردست مسئلے کے حل کرنے سے قاصر ہے۔ آپ ان سیاسی طوفان کے مارے ہوئے بدنصیبوں کے لیے نہ صرف اپنے گھر کے بلکہ اپنے دل کے دروازے کھول دیتے ہیں۔ آپ کو خبر ملتی ہے کہ جامعہ کا مشہور مکتبہ جل رہا ہے۔ آپ تڑپ کر وہاں پہنچتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ نفرت غصے سے اندھے فسادیوں نے خاموش اور بے زبان کتابوں تک کو نہیں چھوڑا ہے۔ آپ خود اپنی کتاب تلاش ہند کی ایک جھلسی ہوئی کاپی کو ہاتھ میں لیے ہوئے کھڑے ہیں اور آپ کی آنکھوں میں حسرت و اندوہ جھلک رہا ہے۔ آپ امور ریاست کی فکروں کے بوجھ سے دبے ہوئے اپنے کتابی چہرے پر تردد کی جھریاں لیے کھوئے بیٹھے ہیں، آپ کے آس پاس لوگ زور شور سے باتوں میں مصروف ہیں مگر آپ کو کچھ خبر نہیں، اتنے میں چند بچے آجاتے ہیں اور آپ کا

سارا فکر و تردد ہوا ہو جاتا ہے۔ آپ کا چہرہ انسانی محبت کے تبسم سے دمک اٹھتا ہے۔

کئی سال پہلے کی بات ہے کہ آپ ایک پارٹی میں تین چھوٹی چھوٹی بچیوں سے ملتے ہیں اور اس لطف و عنایت سے جو آپ نے بچوں کے لیے مخصوص کر لی ہے ان سے باتیں کرتے ہیں۔ وہ جوش مسرت سے بیتاب ہیں کہ اس جواہر لال نہرو کو جو ایک قرن سے بچوں اور جوانوں کا ہیرو ہے، آج اپنی آنکھوں سے دیکھ رہی ہیں۔ اور پھر چند روز کے بعد انھیں تین کشمیری ہار تحفے کے طور پر پہنچتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس یاد فرمائی کا نقش ان کے دل سے عمر بھر نہیں مٹ سکتا۔ کس قدر مشکل ہے کہ انسان سیاست میں جسے جاننے والے "گندا کھیل" کہتے ہیں، اور جو اکثر بھلے آدمیوں کے لیے سوہان روح بن جاتی ہے، سر سے پیر تک ڈوبا ہوا ہو اور پھر بھی اس میں محبت اور شرافت اور ان چھوٹی چھوٹی چیزوں کی قدر باقی ہے جو زندگی میں بڑی بڑی چیزوں سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ بڑے آدمی اور طاقت ور آدمی سے کہیں زیادہ مشکل بھلا آدمی بننا اور سب سے زیادہ مشکل یہ ہے کہ انسان ان تینوں کا مجموعہ بن جائے اس لیے کہ طاقت انسان کو بگاڑتی ہے اور اس کی روح کو جھلس دیتی ہے۔ آپ نے اپنی تقریروں میں بار بار کہا ہے کہ آپ کی قوم کی محبت نے آپ کے دل میں عاجزی اور خاکساری پیدا کر دی ہے۔ لیکن اس سے زیادہ خاکساری کا احساس آپ کو اس بات سے ہونا چاہیے کہ قدرت نے آپ کو بڑائی اور طاقت عطا کی، لیکن اس کی وہ قیمت نہیں لی جو وہ دوسروں سے لیا کرتی ہے یعنی آپ کو اس کے بدلے اپنی نیکی اور شرافت کی قربانی نہیں دینی پڑی۔

آپ نے تاریخ میں ایک اونچی جگہ حاصل کر لی ہے۔ نہ صرف ہندوستان کی بلکہ دنیا کی تاریخ میں۔ مگر مجھے یقین ہے کہ آپ اس پر قناعت نہیں کریں گے اس لیے کہ بھلا آپ جیسی طبیعت کے انسان کو اس کی کیا پروا کہ کل تک مصیبتوں کی بوچھار تھی اور آج اعزاز و اکرام کی بارش ہے۔ آپ کو ابھی ملک کے لیے دنیا میں ایک عزت کی جگہ حاصل کرنی ہے اور یہ بات اسے محض آپ کی نیک نامی کے طفیل حاصل نہیں ہو سکتی اس کے لیے اسے اپنے ضمیر سے نبٹنا ہے اور اپنے جسم کو ہر قسم کے زہر سے جو اس میں پھیل گیا ہے پاک کرنا ہے یعنی فرقہ پرستی، صوبہ پرستی، تہذیبی تعصب اور خود غرضی سے۔ اس جہاد میں آپ ہی کو ہماری قیادت کرنی

ہے۔ ہمیں اپنے سماج کو جمہوریت اور مساوات کی بنیاد پر قائم کرنا ہے جس میں خدا کی "ادنیٰ سے ادنیٰ" مخلوق کی بھی عزت کی جائے اور سیاست کی ساری قوتیں اس کے اس حق کی حفاظت میں صرف ہوں کہ وہ زندگی سے پورا لطف اٹھا سکے۔ آپ تیس بتیس سال سے غریبوں کے حقوق کی حمایت کر رہے ہیں اور آپ نے اس ملک کے سیاسی ذہن میں معاشی مسائل کا شعور پیدا کیا ہے اس لیے یہ آپ ہی کا منصب ہے کہ جو غیر معمولی قوت عمل آپ کو ودیعت کی گئی ہے اس سے کام لے کر منصفانہ سماجی نظام قائم کریں۔ ہمارے ملک کو زندگی کے ہر میدان میں اپنی کارکردگی کا معیار بڑھانا ہے۔ صنعت وحرفت میں، محنت ودستکاری میں، علم اور تعلیم میں۔ آپ نے شروع سے جب کہ آپ کو الہ آباد یونیورسٹی اور کانگریس آفس سے واسطہ پڑا، بڑی شدت سے کارکردگی کے اعلیٰ معیار پر زور دیا۔ اس لیے آپ ہی کو ہماری قومی کارکردگی کے بڑھانے کی تدبیر کرنی ہے۔ میرے خیال میں ہمارے اندر سب سے زیادہ کمی اس چیز کی ہے اور وہ ہمیں بہرحال پوری کرنی ہے۔ آپ کو ہمارے نسق اور کاروبار اور روزمرہ کی زندگی میں امانت اور دیانت کی روایات قائم کرنی ہیں۔ اس لیے کہ ان سب چیزوں میں بڑی خطرناک ابتری پیدا ہو گئی ہے۔ صرف ایسا ہندوستان جس کے نقطۂ نظر میں رواداری اور انسانیت ہو جس کی دیانت داری کا معیار بلند ہو، دنیا کی توجہ اور عزت کا مستحق ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ آپ کو یہ فرض بھی ادا کرنا ہے کہ دنیا کو اس ہلاکت کے گڑھے میں گرنے سے روکیں جس کی طرف وہ آنکھ بند کیے دوڑی چلی جا رہی ہے۔ آج جب کہ دنیا مل کر ایک ہو گئی ہے صرف ہندوستان یا امریکہ یا برطانیہ کی تلاش اور تسخیر کافی نہیں ہے۔ آپ ہی نے ہم کو یہ سکھایا ہے کہ ہم نے ساری دنیا کو نہ اپنایا تو کچھ نہ کیا۔ مشرق یا مغرب، شمال یا جنوب الگ الگ بالکل بے معنی ہیں۔ آپ سے ہم یہ توقع کرتے ہیں کہ قوموں اور ملکوں کو جنھیں خوف اور شک اور بدگمانی نے ایک دوسرے سے جدا کر دیا ہے، اتحاد اور دوستی کے رشتے میں مربوط کر دیں۔

آپ نے دیکھا ابھی بہت کام کرنے کو ہے اور آرام لینے کا موقع نہیں ہے۔ آپ کی بلند اور بے لاگ اصول پرستی، آپ کی بے داغ دیانت داری، آپ کی ہمہ گیر انسانی دوستی اور آپ کی بے نفسی، آپ کی وسعت نظر اور ہمت وحوصلہ، ہماری امید کا لنگر اور عمل کا سہارا ہے۔

اس ملک میں بہت سے ہیں جو ہمیں موقع پرستی، خود غرضی اور طاقت کی سیاست اور فوری فائدے کی ۔ جو خوشنما الفاظ میں مصلحت اندیشی کہی جاتی ہے ۔ تلقین اور ہر معاملے میں احتیاط کی تاکید کرتے ہیں ۔ شاید ایسے لوگ بھی قوم کی زندگی میں اپنی جگہ رکھتے ہیں ۔ لیکن آپ کے حصّے میں عمل کا جوش، تخیل کی بلند پروازی اور حق و انصاف کی لگن آگئی ہے جس میں آپ کے ساتھ ارباب سیاست نہیں بلکہ ارباب فکر، شاعر اور مصنف اور فلسفی شریک ہیں ۔ مجھے یقین ہے کہ آپ ہمیشہ ان صفات کو جان کے برابر سمجھیں گے ۔ اس لیے کہ یہی آپ کا مخصوص اور بیش بہا عطیہ ہے جو آپ نے ہندوستانی سیاست کو بخشا ہے اور خطرہ ہے کہ کہیں حکومت کے بوجھ میں دب کر اس گوہر نایاب کی آب و تاب نہ جاتی رہے ۔ ایک عارف کا قول ہے کہ " جہاں بصیرت نہ ہو وہاں قوموں کے لیے ہلاکت ہوتی ہے ۔ اگر وہ بصیرت جو گاندھی جی میں تھی اور آپ نے ان سے ورثے میں پائی ہے آپ کی شمع راہ بھی رہے تو مجھے پوری امید ہے کہ یہ کالے بادل جو آسمان پر چھائے ہوئے ہیں چھنٹ جائیں گے ۔ افق مشرق سے ایک تابناک صبح نمودار ہو گی اور ہماری قوم سیاسی اور روحانی ہلاکت سے محفوظ رہے گی ۔

خدا آپ کو دیر تک سلامت رکھے تاکہ آپ آنے والی صبح کے نقیب کی خدمت انجام دیں ۔

کرنل بشیر حسین زیدی

بہ یادِ نہرو

ہم اس سال نہرو صدی منا رہے ہیں۔ جواہر لال کی ہر دلعزیز، پر شکوہ اور پر کشش اور جلوۂ صد رنگ شخصیت سے متعلق حدیث دل کی تفسیروں کی طرح بہت کچھ لکھا گیا ہے اور لکھا جاتا رہے گا۔

میں اس مختصر سے مضمون میں بطور اظہار عقیدت ان کے متعلق اپنے کچھ تاثرات قلم بند کروں گا جو ان کے انداز فکر اور طرز عمل کی طرف محض کچھ اشارے ہوں گے۔

ہندوستان کی یہ بڑی خوش قسمتی تھی کہ قوم کی تعمیر میں گاندھی جی کے کام میں جواہر لال کی ذات کے ذریعے تسلسل قائم رہا ورنہ تقسیم ملک کے بعد ہندوستان کی حالت بھی پاکستان جیسی ہو جاتی۔ گاندھی جی نے تحریک آزادی کو اخلاقی اقدار اور نیک عمل کا راستہ دکھایا تھا۔ ان کا بنیادی مقصد ملک میں اخلاقی اور روحانی ہدایت اور اصلاح تھا۔ وہ سماج کو اخلاقی پستی سے ابھار کر برتر روحانی مدارج کی طرف لے جانا چاہتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ اصلی انقلاب ذہنیت بدلنے سے آتا ہے۔ وہ تشدد، لڑائی، جھگڑے خود غرضی اور لالچ سے نفرت کرتے تھے لیکن یہ انسانی کمزوریاں ان کے نزدیک بنیادی طور پر صرف ایک اخلاقی مسئلہ تھیں لیکن جواہر لال ان کے عملی پہلوؤں اور ان کے سماجی، معاشی محرکات سے بھی بخوبی واقف تھے۔

پنڈت جی جدید ہندوستان کے معمار، پارلیمانی جمہوریت کے پر جوش حامی اور منصوبہ بند اقتصادی ترقی کے بانی تھے۔ انھوں نے اپنے طرز عمل اور انداز فکر سے سیاست کو ایک شان اور ایک وسعت بخشی۔

کرنل بشیر حسین زیدی، زیدی ولا، جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

انھوں نے اپنے ساتھیوں کو بڑے پیمانے پر سوچنا، نگاہ میں وسعت پیدا کرنا اور مستقبل بعید کو نگاہ میں رکھتے ہوئے معاشی اور سماجی ترقی کے منصوبے بنانا سکھایا۔

ہمارے ملک میں ۱۹۴۷ء کے انقلاب کو اب چالیس سال گزر چکے ہیں۔ مگر یہ انقلاب صرف سیاسی نہ تھا۔ اس کے بہت سے رخ اور مختلف پہلو تھے۔ جواہر لال نے اس نئے انقلاب کی راہ متعین کی جس کی بنیاد معاشی اور اقتصادی انصاف پر تھی۔ طالب زر سماج اور ملک کی دولت اور وسائل پر گرفت رکھنے والے طبقے کو ذہنی اور عملی طور پر سماجی انصاف کے لیے تیار کرنا وقت چاہتا تھا۔

عاشقی صبر طلب اور تمنا بیتاب

پنڈت جی کو اپنے ملک کے عوام کی غریبی، جہالت، دقیانوسی ذہنیت اور بنیادی ضروریات زندگی سے محرومی بہت دکھ دیتی تھیں۔ ان کے گرو گاندھی جی کو بھی یہ چیزیں بڑی اذیت پہنچاتی تھیں مگر ان کی اپیل زیادہ تر ملک کے دیہات کی آبادی، کاشت کاروں اور متوسط طبقے کے افراد کو متاثر کرتی تھی۔ صنعتی ترقی پر ان کی نظر کچھ کم تھی، انھیں مزدور پیشہ جماعت کی انقلابی توانائی کا بھی پورا پورا اندازہ نہ تھا۔ اس کے خلاف جواہر لال عالمی تحریکوں سے ہم آہنگ تھے۔ ان کی نظر صرف ہندوستان تک محدود نہ تھی۔ وہ ہندوستان کو پوری دنیا کے نقشے میں رکھ کر دیکھتے تھے اور اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ آج کی دنیا میں بھرپور صنعتی ترقی کے بغیر ملک میں آسودگی نہیں آ سکتی۔ چنانچہ جیسے ہی ان کی حکومت برسر اقتدار آئی اور انھیں آزادی کے ساتھ عمل کا موقع ملا۔ انھیں صنعتی ترقی کی طرف پوری توجہ دی۔ پنج سالہ منصوبے بنائے اور ملک کی معاشی ترقی کو شروع سے ہی منصوبہ بندی کی راہ پر لگا دیا۔ بھاری اور بنیادی صنعتیں کثیر سرمایہ چاہتی ہیں۔ نجی سرمایہ کار اتنے بڑے جوکھم میں سرمایہ کاری کرتے ہوئے ہچکچاتے تھے۔ اس لیے پنڈت جی نے سرکاری یا پبلک سیکٹر کو ابھارا۔ بنیادی صنعتیں، فولاد کے کارخانے، بجلی کی پیداوار، ٹرانسپورٹ، بھاری مشینیں بنانے والے کارخانے وغیرہ سب سرکاری سرمائے اور انتظام کے تحت قائم کیے گئے۔ اس بات کی کوشش کی گئی کہ ملک خود کفیل ہو، چنانچہ درآمد پر پابندیاں لگائی گئیں۔

آج یہ صورت حال دیکھ کر ہمیں یقیناً افسوس ہوتا ہے کہ پبلک سیکٹر سے ملک کی توقعات پوری نہیں ہو رہی ہیں لیکن اس ناکامی کی ذمہ داری ہم کسی طرح بھی اس طرز فکر کے حامی جواہر لال پر

عائد نہیں کر سکتے۔ اس کی ذمہ داری اُن بد دیانت اور نا اہل منتظمین پر ہے جن کی بد انتظامی کے نتیجے میں ملک کو ہر سال کروڑوں روپے کا خسارہ برداشت کرنا پڑتا ہے اور ہمارے مقابلے میں چھوٹے چھوٹے ملک جیسے ہانگ کانگ، جنوبی کوریا اور سنگاپور صنعتی میدان میں نمایاں ترقی کرتے نظر آرہے ہیں۔

کیمبرج میں حصول تعلیم کے میدان میں جواہرلال کا تعلق سائنس سے رہا تھا۔ وہ یہ بات بخوبی جانتے تھے کہ آج کی دنیا میں سائنس کی بدولت حیرت ناک اور بیحد مفید ایجادیں اور ترقیاں ہو رہی ہیں۔ انھوں نے مختلف سائنسی مضامین میں ریسرچ کے لیے نیشنل لیبارٹریز قائم کیں تاکہ ہم جدید ترین سائنسی انکشافات اور ٹیکنیکل ایجادات میں ترقی یافتہ ملکوں کے ہم پلّہ ہو جائیں۔ یقیناً یہ بات دیکھ کر بہت افسوس ہوتا ہے کہ ان تجربہ گاہوں نے بھی بہت کم بنیادی یا اوریجنل کام کیا ہے اور ہم عام طور پر لوگوں کے چبائے ہوئے لقموں سے ہی اپنا پیٹ بھرنے پر قناعت کر رہے ہیں۔ مگر اس صورت حال کی ذمہ داری بھی کسی طرح جواہرلال نہرو کے طرز فکر پر نہیں جاتی۔ اس کے لیے کسی حد تک ہمارے سائنس داں اور بہت بڑی حد تک وہ فرسودہ انتظامیہ ذمہ دار ہے جو صدیوں پرانے طرز عمل سے خود کو ابھی تک آزاد نہیں کر سکا ہے۔

جواہرلال کی کامیابیوں یا ناکامیوں کا جائزہ لیتے وقت ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ وہ اپنے دل کی آخری گہرائیوں تک جمہوریت پسند انسان تھے۔ وہ ہر حالت میں اپنی پارٹی اور ہم وطنوں کو ساتھ لے کر چلنا چاہتے تھے۔ انھیں حدود میں رہ کر انھیں کام کرنا تھا۔ ہندوستان میں اقتصادی ترقی کے ساتھ سیاسی استحکام! جمہوریت کی جڑوں کو مضبوط کرنا، آزادیٔ فکر اور اظہار خیال کی ہمت افزائی، عوام میں سیکولر ذہن کی داغ بیل ڈالنا، منصوبہ بندی کا عمل، بیرونی تعلقات میں ناوابستگی کی پالیسی جس کے بانی کی حیثیت سے انھوں نے پوری دنیا سے خراج تحسین حاصل کیا ہے۔ یہ سب باتیں انھیں دنیا کا ایک عظیم انسان ہونے کی سند عطا کرتی ہیں۔

پنڈت جی کا مذہب انسانیت تھا۔ وہ پوری دنیا کے انسانوں سے محبت کرتے تھے۔ چونکہ وہ ہندوستان میں پیدا ہوئے تھے اس لیے انھوں نے اپنی ساری عمر اس کی خدمت کے لیے وقف کر دی۔ لیکن اصل میں ان کا وطن سارا جہاں تھا۔ انگریزوں کی حکومت کے ہاتھوں ملک نے بے حد مصیبتیں جھیلیں تھیں۔ خود ان کی اپنی زندگی کا ایک خاصہ اہم حصّہ جیلوں کی نذر ہو گیا تھا لیکن ان کے

کسی عمل یا قول سے اس کے رد عمل کی تلخی کا کبھی احساس نہیں ہوا۔ حصول آزادی کے بعد سوال ہوا کہ ہندوستان انگلستان سے کیا تعلق رکھے۔ پنڈت جی کو یہ بات کیسے گوارا ہو سکتی تھی کہ آزادی کے بعد بھی ہندوستانی عوام ہز میجسٹی کی رعایا کہلائیں۔ پنڈت جی کے علاوہ کوئی دوسرا ہوتا تو اس کے یہاں ممکن ہے یہ رد عمل ہوتا کہ انگلستان کی طرف دوبارہ نگاہ اٹھا کر بھی نہ دیکھا جائے مگر یہ انھیں کی وسعت قلب اور رواداری تھی کہ انھوں نے کامن ویلتھ کا فارمولا سوچا۔ یہ کامن ویلتھ ایک کلب کی سی حیثیت رکھتا تھا جس میں ممبر اپنی پالیسی وضع کرنے میں پوری طرح آزاد تھا اور مشترک اقدار کی بنا پر کامن ویلتھ کو قائم رکھا گیا۔ کسی موقع پر ہندوستان کی آزادی کے کٹر مخالف ونسٹن چرچل کو بھی مجبوراً کہنا پڑا تھا:

"خوف اور نفرت دو بڑی انسانی کمزوریاں ہیں لیکن جواہر لال نے ان دونوں پر فتح پائی ہے۔"

پنڈت جی جمہوریت پسند تھے اور اپنے قول و عمل سے اس کے اصولوں کے پابند تھے۔ خواجہ غلام السیدین نے اپنے مضمون میں ایک واقعہ لکھا ہے جس کے وہ خود شاہد تھے - انٹر یونیورسٹی یوتھ فسٹول کے موقع پر طالب علموں نے ان سے ایک بہت بڑے جلسے میں تقریر کرنے کی درخواست کی۔ پنڈت جی راضی ہو گئے۔ تقریر شروع کرنے سے پہلے انھوں نے طالب علموں سے پوچھا کہ میں کس زبان میں تقریر کروں۔ انگریزی میں یا ہندی میں؟ اکثریت نے کہا کہ ہندی میں، لیکن کچھ طالب علم چاہتے تھے کہ وہ انگریزی میں تقریر کریں۔ پنڈت جی نے مسکرا کر فرمایا کہ ہم ایک جمہوری ملک کے باشندے ہیں جہاں اکثریت کی رائے کا احترام کیا جاتا ہے اس لیے میں ہندی میں تقریر کروں گا لیکن جمہوریت میں اقلیت کا بھی کچھ حق ہوتا ہے جسے ہم نظر انداز نہیں کر سکتے اس لیے میں ہندی کے بعد انگریزی میں بھی تقریر کروں گا۔ اس واقعہ سے ان کے دل میں اقلیت کے جذبات کے لیے احترام کا اندازہ ہوتا ہے۔ انھوں نے ہمیں جمہوری قدروں کی پابندی کے ساتھ اپنے قول و عمل سے سچے سیکولرازم کا راستہ دکھایا تھا اور فرقہ پرستی اور ذات پات کو تنگ نظری اور کشمکش سے اوپر اٹھانے کی کوشش کی تھی۔

پنڈت جی نے اپنی عمر کے آخری حصے میں کہا تھا "میری ایک ہی دلی تمنا ہے کہ زندگی کے جو چند سال باقی ہیں ان میں اپنی بچی کھچی قوت اور طاقت کو دل و جان سے ہندوستان کی تعمیر میں لگا دوں۔ میں اس کام کو آخری حد تک کرنا چاہتا ہوں تا آنکہ میں تھک کر چور ہو جاؤں اور مجھے کوڑے کے ڈھیر پر پھینک دیا جائے۔ مجھے اس سے دلچسپی نہیں کہ آپ یا کوئی دوسرا میرے متعلق کیا خیال کرے۔ میرے لیے یہ کافی ہے کہ میں نے اپنی تمام شکتی اور قوت صرف کر کے ہندوستان کی خدمت کے فریضے کو انجام دیا۔

جواہر لال میں تین تہذیبوں کی آمیزش تھی۔ پرانی سنسکرت، ہند اسلامی اور یوروپی تہذیبوں کا ایک حسین امتزاج ان کی شخصیت میں واضح طور پر جھلکتا تھا۔ آج کچھ تنگ نظر لوگ اس کوشش میں ہیں کہ اس مشترک کلچر کو ختم کر کے اس عظیم ملک میں ایک ہی کلچر کی فرمانروائی قائم کر دیں۔ لیکن وہ یہ نہیں سمجھتے کہ یہ ذہنیت ملک کے اتحاد و سالمیت کے لیے زہر قاتل ثابت ہو گی اور ہمارے کلچر کی ہمہ دامنی بری طرح متاثر ہو گی۔

آج نہرو زندہ نہیں ہیں مگر لوگوں کے دلوں میں اس عظیم شخصیت کی یاد ہمیشہ زندہ رہے گی۔ ہندوستان سدا ناز کرے گا کہ اس نے جواہر لال پیدا کیا تھا اور گاندھی جی کی طرح تاریخ ان کو بقائے دوام کی سند عطا کرے گی۔

اسلام اور عصر جدید

ذاکر صاحب ــ دانشوری اور تصورِ مذہب

ذاکر صاحب کی دانشوری اور تصور مذہب پر اسلام اور عصر جدید جولائی ۶۸ء کے شمارہ میں مشہور اہل قلم پروفیسر آل احمد سرور، پروفیسر خلیق احمد نظامی، پروفیسر خواجہ احمد فاروقی پروفیسر مشیر الحق، ڈاکٹر سید تقی حسین جعفری اور ڈاکٹر محمد ضیاء الدین انصاری کے فکر انگیز مقالے شامل ہیں، ان مقالات سے ذاکر صاحب کی دانشوری کی خصوصیات اور ان کے مذہبی افکار کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

کتابت دیدہ زیب، طباعت عمدہ آفسٹ سائز $\frac{18\times22}{8}$ صفحات ۹۶، قیمت ۵ روپے

ملنے کا پتہ: ڈاکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

عبداللطیف اعظمی

پنڈت نہرو اور جامعہ ملیہ

پنڈت جواہرلال نہرو کا جامعہ ملیہ اسلامیہ سے اس کے قیام کے بالکل آغاز سے بہت گہرا اور پائیدار تعلق رہا ہے اور یہ تعلق ان کی زندگی کے آخر دم تک قائم رہا۔ اس طویل مدت میں، جو کم و بیش چالیس سال پر پھیلی ہوئی ہے، انھوں نے اپنے مخلصانہ اور قیمتی مشوروں سے نوازا، مشکلات میں اس کی گراں قدر مدد کی اور ہر اہم موڑ پر اس کی رہنمائی کی۔

قیام جامعہ کے بعد سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوا کہ اس کے مقاصد کے مطابق اور اس کی تمناؤں اور آرزوؤں کے لحاظ سے اس کے لیے ایک نیا نظام تعلیم اور نیا نصاب تعلیم تیار کیا جائے اس مقصد کے لیے انیس ۱۹ حضرات پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی گئی، جس کے ایک رکن پنڈت جی بھی تھے۔ اسی طرح جامعہ کا نظم و نسق چلانے کے لیے ۲۹ر اپریل ۱۹۲۸ء کو جمعیت امناء کا انتخاب عمل میں آیا، اس میں بھی پنڈت جی کا نام نامی شامل تھا۔ ۱۹۳۱ء میں طلبائے کالج کی یونین انجمن اتحاد کی دعوت پر پنڈت جی جامعہ تشریف لائے، اپنے خیالات سے طلباء کو مستفید فرمایا اور انجمن کی درخواست پر اس کی اعزازی رکنیت قبول فرمائی۔ پنڈت جی کو جامعہ سے اتنا لگاؤ اور محبت تھی کہ جب کبھی بیرونی ممالک سے کوئی مہمان آتا تو بغیر کسی پیشگی اطلاع کے انتہائی بے تکلفی کے ساتھ جامعہ دکھلانے کے لیے لے کر آجاتے۔ چنانچہ ۱۹۴۱ء اور ۱۹۴۲ء کے تعلیمی سیشن کے زمانہ میں جنرل شیانگ کائی شک کی سرکردگی میں چین کا ایک تعلیمی وفد ہندوستان آیا، تو

جناب عبداللطیف اعظمی، ۳۴۹ ذاکر نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ایک شام کو پنڈت جی اسے جامعہ لائے۔ اتفاق سے شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب جامعہ میں موجود تھے اس لیے انھوں نے مہمانوں کا خیر مقدم کیا اور نہ صرف جامعہ دکھلایا بلکہ تعلیم کے مختلف پہلوؤں پر اراکین وفد سے گفتگو کی۔ ۱۹۴۶ء میں جب جامعہ کی جوبلی کی تقریبات منعقد ہوئیں تو ۱۷ر نومبر کو اس کے جلسۂ خاص میں دوسرے قومی رہنماؤں کے ساتھ شرکت کی۔ جشن سیمیں کے موقع پر ارباب جامعہ کو مبارک باد دیتے ہوئے اپنے پیغام سے بھی نوازا، جو حسب ذیل ہے:

"میرا دھیان ترک موالات کے ابتدائی زمانے ۱۹۲۱ء کی طرف لوٹ رہا ہے۔ میں خاص طور پر جامعہ دیکھنے کے لیے علی گڑھ گیا جو مولانا محمد علی کی قیادت میں اس وقت نئی نئی قائم ہوئی تھی۔ تعلیم کی سچی لگن رکھنے والے نوجوان علی گڑھ یونیورسٹی چھوڑ کر جامعہ میں شامل ہو گئے تھے، تاکہ ترک موالات اور خلافت کی تحریکوں کو تقویت پہنچا سکیں۔ مولانا محمد علی جیسی موثر شخصیت کی قیادت میں نئی جامعہ میں بڑا جوش و خروش تھا۔ مجھے یاد ہے کہ میں نے جامعہ کے بارے میں اس وقت ایک مضمون بھی لکھا تھا، جس میں اسے تحریک ترک موالات کا ایک تندرست بچّہ کہا تھا۔

وقت گزرتا گیا اور جامعہ دہلی منتقل ہو گئی۔ اسے بہت خراب حالات کا مقابلہ کرنا پڑا اور اس کی زندگی میں بہت سے نشیب و فراز آئے، لیکن اس میں کچھ ایسی بات تھی جو بہت کم ہندوستان کے کسی تعلیمی ادارے میں پائی جاتی ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کی رہنمائی میں اس کے پاس مخلص اور لائق کارکنوں کی ایک جماعت تھی، اس لیے بہت سی چیزوں اور ہر قسم کی معمولی سہولت کی کمی کے باوجود اس کے پاس روپے پیسے اور سرپرستی سے بڑھ کر کچھ اور بھی موجود تھا۔ اس بناء پر نہ صرف وہ قائم رہی، بلکہ ترقی بھی کرتی رہی، اگرچہ اس کے کاموں میں کوئی نمایاں چمک دمک نہیں رہی، لیکن پھر بھی اس ابتدائی دور میں وہ ایک ایسے ادارے کی بنیاد ڈالنے میں کامیاب ہو گئی جو ہندوستان میں ایک انفرادیت رکھتا ہے۔ اب یہ ادارہ مضبوط ہو گیا ہے اور اس کے کاموں میں وسعت پیدا ہو گئی ہے اور ایسے لوگ بھی اس کی تعریف کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں جو پہلے اس کی طرف دیکھنے کے

کبھی روادار نہ تھے۔ اس کا مقصد تقسیم اسناد اور ملازمت کی تیاری نہیں، بلکہ بلند کردار کے لوگ پیدا کرنا رہا ہے، جو ذاتی مفاد سے ہٹ کر بڑے مقاصد کی آبیاری کر سکیں گے۔ اس لیے اس نے نئی بنیادی تعلیم کو اپنایا ہے، جس کی ہندوستان میں اس نے ہی رہنمائی کی ہے۔

پچیس سال کا زمانہ گزر گیا اور پورا ایک عہد ختم ہو گیا۔ یہ امر باعث مسرت اور باعث تسکین ہے کہ اس طرح قابل قدر کام انجام پایا ہے۔ جشنِ سیمیں کے موقع پر ان سب حضرات کی خدمت میں ہدیۂ تہنیت پیش کرتا ہوں، جن کا تعلق جامعہ سے ہے، بالخصوص ڈاکٹر ذاکر حسین اور ان کے قابلِ قدر رفقاء کار کی خدمت میں۔

خدا کرے جامعہ پھلے پھولے اور اعلیٰ مقاصد کو ہمیشہ پیش نظر رکھے۔ وہ برابر ایسے قابل قدر لوگ پیدا کرتی رہے جو ہندوستان کے ہونہار اور سچے فرزند کہلانے کے مستحق قرار پائیں اور اپنی خدمت گزاری سے اعلیٰ مدارج حاصل کریں۔"[۱]

انھیں گہرے اور مخلصانہ تعلقات کی وجہ سے پنڈت جی نے اپنی تمام اہم کتابیں اردو میں ترجمے اور اشاعت کے لیے جامعہ ملّیہ کو دیں۔ چنانچہ ان کی مشہور کتاب: Glimpses Of World History (تصنیف ۳۵-۱۹۳۴ء اور مطبوعہ ۱۹۳۶ء) کا ترجمہ جگ بیتی (حصّہ اوّل) کے نام سے ۱۹۴۲ء میں شائع ہوا، جس کا اردو ترجمہ محمود علی خاں صاحب جامعی نے کیا ہے۔ ان کی دوسری کتاب An Autobiography (مطبوعہ: لندن ۱۹۳۶ء اور مطبوعہ: امریکہ ۱۹۴۱ء) کا ترجمہ میری کہانی (دو حصوں میں)، یکم اکتوبر ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا۔ چونکہ اس کا ترجمہ متعدد حضرات نے کیا ہے، اس لیے کتاب پر کسی مترجم کا نام درج نہیں ہے۔ اسی طرح The Discovery Of India (مطبوعہ: ۱۹۴۶ء) کا اردو ترجمہ: تلاشِ ہند (دو جلدوں میں)، انگریزی کتاب کے ساتھ ساتھ ۱۹۴۶ء ہی میں شائع ہوا۔ اس کے مترجمین بھی متعدد ہیں، اس لیے میری کہانی کی طرح اس پر بھی کسی مترجم کا نام درج نہیں ہے۔ اس کتاب کے اردو ترجمے سے راقم الحروف کا ایک خصوصی تعلق ہے، اس لیے اس کی تفصیلات اختصار کے ساتھ پیش کرنے کی اجازت چاہتا ہوں، اس سے ایک حد تک اس کا بھی اندازہ ہو گا کہ پنڈت جی کو جامعہ سے کتنا لگاؤ تھا۔

جون ۱۹۴۵ء میں جب تمام قومی رہنما نظر بندی سے رہا ہوئے تو ان میں پنڈت جی بھی شامل تھے، وہ دہلی تشریف لائے اور نئی دہلی کی ایک کوٹھی میں قیام فرمایا جس کے ساتھ ایک وسیع اور خوبصورت لان بھی تھا۔ اس زمانے میں خاکسار مکتبہ جامعہ میں کام کرتا تھا۔ مکتبہ کے منیجر مرحوم حامد علی خاں صاحب نے مجھ سے فرمایا کہ پنڈت جی کی رائلٹی کا یہ چیک ہے، لے کر جاؤ اور ان کو دے آؤ۔ چنانچہ مقررہ وقت پر ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ تو وہ لان پر تشریف فرما تھے اور ان کے ارد گرد بہت سے لوگ تھے، جن سے وہ باتیں کر رہے تھے۔ میرے آنے کی اطلاع ملی تو اٹھ کر میرے پاس آئے اور بڑی شفقت سے میرے کاندھے پر ہاتھ رکھ کر گفتگو شروع کی۔ ان کی گفتگو شکایت سے شروع ہوئی۔ انھوں نے فرمایا کہ کئی سال ہوئے، جگ بیتی کا پہلا حصہ شائع ہوا تھا، مگر دوسرا حصہ اب تک شائع نہیں ہوا۔ مجھے اس کے بارے میں کوئی واقفیت نہیں تھی، یہ بھی نہیں معلوم تھا کہ دوسرے حصے کا ترجمہ بھی ہوا ہے یا نہیں، مگر میں نے برجستہ عرض کیا کہ ہم بہت اچھے کاغذ پر اسے شائع کرنا چاہتے ہیں، مگر جنگ کی وجہ سے اچھا کاغذ درکنار، ضرورت کے مطابق کاغذ بھی نہیں ملتا، مگر اب حالات بہتر ہو رہے ہیں، انشاء اللہ جلد ہی دوسرا حصہ بھی شائع ہو جائے گا۔ انھوں نے فرمایا کہ مگر مجھے تو ایسے پبلشر ملتے ہیں، جن کو کاغذ کی کوئی دقت نہیں ہے، لیکن میری خواہش ہے کہ میری کتابوں کے ترجمے اور اشاعت کا کام جامعہ کرے، اس لیے دوسرے پبلشر پر میں جامعہ کو ترجیح دیتا ہوں۔ اس کے بعد فرمایا میں نے اس مرتبہ جیل میں ڈسکوری آف انڈیا کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے میں چاہتا ہوں کہ اس کا اردو ترجمہ جامعہ سے شائع ہو۔ میں نے ان کا شکریہ ادا کرتے ہوئے عرض کیا کہ ہماری خواہش ہو گی کہ انگریزی کتاب کے ساتھ ساتھ اس کا ترجمہ بھی بازار میں آ جائے، اس لیے بڑی عنایت ہو گی اگر آپ اس کے مسودے کی ایک کاپی عنایت فرما دیں۔ انھوں نے معذوری ظاہر کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ ممکن نہیں ہے، کیونکہ مسودے کی صرف دو کاپیاں ہیں، ایک پریس میں ہے، دوسری اندرا کے پاس، جس سے وہ پروف کی تصحیح کر رہی ہیں۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ پروف کی ایک کاپی جامعہ کو بھیج دی جائے۔ میں نے عرض کیا کہ کم از کم یہی ہو جائے تو ہمیں جلد سے جلد کتاب کو شائع کرنے میں بہت آسانی ہو گی۔

اس گفتگو کے بعد میں خوش خوش مکتبہ واپس آیا اور حامد صاحب کو یہ خوش خبری

سنائی، مگر انھوں نے فرمایا کہ افسوس کہ آج کل مکتبے کی مالی حالت اچھی نہیں ہے اور ہم اس کتاب کا ترجمہ شائع کرنے سے معذور ہیں۔ ان کا یہ جواب سن کر میری تمام خوشیوں پر اوس پڑ گئی مگر میں نے عرض کیا کہ جس قدر روپے کی ضرورت ہو، میں مہیا کر دوں گا، مگر میری دلی خواہش ہے کہ میں جو وعدہ کر کے آیا ہوں، وہ ضرور پورا ہو۔ میری اس گزارش پر حامد صاحب نے فرمایا بہت بہتر ہے، ترجمے کے جملہ اخراجات تمھارے ذمّے اور طباعت و کاغذ وغیرہ مکتبے کے ذمّے، نفع میں نصف نصف۔ چنانچہ اس طرح انگریزی کتاب کے ساتھ ساتھ اردو ترجمہ بھی "تلاشِ ہند" کے نام سے شائع ہو گیا، مگر بدقسمتی سے کچھ ہی عرصے کے بعد، ستمبر ۱۹۴۷ء کے فساد میں مکتبہ جامعہ نذرِ آتش کر دیا گیا، جس کی وجہ سے یہ کتاب اب بہ مشکل کسی کتب خانے میں ملتی ہے۔

جامعہ کے ترجمے اور مکتبے کی حسنِ طباعت کو پنڈت جی کس قدر پسند فرماتے تھے، اس کا اندازہ ان کی حسبِ ذیل تحریر بتاریخ ۲۲ر اکتوبر ۱۹۵۱ء سے کیا جا سکتا ہے، لکھتے ہیں:

"عرصے سے مکتبہ جامعہ بڑا اچھا کام کرتا رہا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ میں جانبداری سے کام لے رہا ہوں، اس لیے کہ انھوں نے میری کتابیں بھی شائع کی ہیں، لیکن بغیر کسی جانبداری کے میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ انھوں نے اپنی مطبوعات میں جو امتیازی خصوصیات پیدا کی ہیں، انھیں میں نے بہت پسند کیا ہے۔ ان کی تازہ مطبوعات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ برابر ترقی کر رہے ہیں۔ صرف کتابوں کی ظاہری خوبیاں ہی قابلِ توجہ نہیں۔ حالانکہ ان کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے۔ بلکہ ان کے موضوع اور مواد نے کتابوں میں ایک امتیازی خصوصیت پیدا کر دی ہے۔ جو زبان ان کتابوں میں استعمال کی جا رہی ہے، وہ دوسری جگہ نظر آنے والی انتہا پسندی کی مثالوں کے بیچ کا ایک خوشگوار راستہ ہے۔ کتابوں کا مواد اور لکھنے کا طریقہ بھی قابلِ تعریف ہے۔ میرے خیال میں مکتبہ جامعہ واقعی ایک قومی خدمت سرانجام دے رہا ہے، جس کے لیے وہ ہر طرح ہمت افزائی کا مستحق ہے۔"[۳۰]

۱۹۴۷ء سے جب مرکز میں ہندوستان کی عارضی حکومت قائم ہوئی اور ۱۹۴۷ء کے بعد جب آزاد ہندوستان کی حکومت بنی تو حکومت میں صرف دو شخصیتیں ایسی تھیں جنھیں جامعہ سے

بیحد محبت تھی اور جامعہ کے ارباب حل و عقد بھی ان ہی سے صلاح و مشورہ کیا کرتے تھے، ایک وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو اور دوسرے وزیر تعلیم مولانا ابوالکلام آزاد، مگر افسوس کہ جب سرگرمی کے ساتھ جامعہ کے مستقبل کے بارے میں غور و خوض کیا جا رہا تھا تو مولانا کا انتقال ہو گیا اور جامعہ ان کے گراں قدر مشورے اور بروقت مدد سے محروم ہو گئی اور اب صرف پنڈت جی رہ گئے، جن سے جامعہ کی تمام توقعات وابستہ تھیں۔ پنڈت جی نے آزادی سے قبل ارباب جامعہ کے علی الرغم بلکہ زبردستی حکومت سے ایڈہاک گرانٹ دلادی تھی اور جامعہ کے لوگوں نے بڑے تامل اور کافی بحث و تمحیص کے بعد اس گرانٹ کو قبول کیا تھا۔ اس زمانے میں راقم الحروف شعبۂ ہمدردان جامعہ میں نائب ناظم کی حیثیت سے کام کرتا تھا۔ جامعہ کو سب سے زیادہ عطیہ بمبئی سے ملتا تھا۔ لہٰذا یہ معلوم کرنے کے لیے کہ موجودہ بدلے ہوئے حالات میں جامعہ کو عطیے مل سکتے ہیں یا نہیں، مجھے بمبئی بھیجا گیا۔ ڈیڑھ دو ماہ کے بعد میں واپس آ گیا اور جامعہ کو یہ رپورٹ دی کہ وہاں سے کسی قسم کی مالی امداد ملنے کی بالکل توقع نہیں ہے۔ ان مایوس کن حالات کی وجہ سے جامعہ کے ذمہ دار لوگوں کے لیے حکومت کی امداد کو قبول کرنے کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہیں تھا۔

پنڈت جی کی عنایت سے جامعہ کو امداد تو ملنے لگی اور اس طرح اس کے اخراجات کا ایک معقول اور قابل قدر انتظام تو ہو گیا، مگر ابھی اس کے مستقبل کا فیصلہ باقی تھا۔ جامعہ کے اساتذہ اور اس کے ہمدردوں کے سامنے صرف ایک ہی صورت تھی کہ اسے پارلیمنٹ کے چارٹر کے ذریعے سنٹرل یونیورسٹی کا درجہ دے دیا جائے، مگر اس راہ میں بہت سے خطرات تھے۔ بالآخر امیر جامعہ، عبدالمجید خواجہ، نائب امیر جامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین، وزیر تعلیم ڈاکٹر کے۔ ایل۔ شریمالی اور جامعہ کے دوسرے ہمدردوں اور بہی خواہوں سے مشورہ کرنے کے بعد، شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے مجوزہ سنٹرل یونیورسٹی کے لیے قوانین وضع کرنے کے لیے ایک کمیٹی کی تجویز پیش کی، جس کے صدر ملک کے مشہور اور تجربہ کار ماہر قانون، جسٹس ایس۔ آر۔ داس، وائس چانسلر وشو بھارتی تھے اور نو اراکین تھے۔ جن میں ملک کے مشہور ماہرین تعلیم اور ماہرین قانون شامل تھے، ان کے علاوہ اس کمیٹی کے کنوینر پروفیسر محمد مجیب (شیخ الجامعہ) تھے[۲]۔ یہ سب کچھ اس لیے کیا گیا تھا کہ قانون بنانے کا کام جامعہ کے لوگ پارلیمنٹ پر چھوڑنا نہیں چاہتے تھے اور اس خیال سے بہت مشہور اور باا ثر

لوگوں کو کمیٹی میں شامل کیا گیا تھا تاکہ اس کے بنائے ہوئے قوانین کو پارلیمنٹ بغیر کسی چوں چرا کے بعینہ منظور کر دے۔ چنانچہ اس کمیٹی نے بہت جلد اپنی سفارشات اور ایکٹ کے لیے بنیادی اور ضروری قوانین تیار کر دیے، جنھیں آخری منظوری کے لیے شیخ الجامعہ صاحب نے انجمن میں پیش کر دیا۔ اور کافی بحث و تمحیص کے بعد انجمن نے اس پر اپنی منظوری کی مہر ثبت کر دی۔

مگر جب سنٹرل یونیورسٹی کے لیے یہ تمام تیاریاں مکمل ہو گئیں تو پنڈت جی کی رائے بدل گئی۔ انھوں نے جامعہ کے مفاد میں انتہائی خلوص کے ساتھ مشورہ دیا کہ اگر جامعہ کی امتیازی خصوصیات کو باقی رکھنا ہے تو اسے سنٹرل یونیورسٹی بنانا مناسب نہیں ہوگا۔ انھوں نے مزید فرمایا کہ ہم نے وشوبھارتی کو سنٹرل یونیورسٹی بنا کر بہت بڑی غلطی کی ہے، اتنے کم عرصے میں وہ اس قدر بدل گئی ہے کہ اب پہچانی بھی نہیں جاتی کہ یہ وہی تعلیمی اور تہذیبی ادارہ ہے، جسے خون پسینہ ایک کر کے ملک کے شاعر اعظم رابندر ناتھ ٹیگور نے قائم کیا تھا۔ یہی حشر جامعہ ملیہ کا بھی ہوگا۔ چونکہ یہ بات پنڈت جی نے کہی تھی جن کے خلوص اور مشورے پر جامعہ کو مکمل بھروسہ تھا، اس لیے جامعہ نے اسے بغیر کسی حیل و حجت کے مان لیا، اس کے بعد پنڈت جی ہی کے مشورے پر یو جی سی کی دفعہ تین کے تحت ڈیم یونیورسٹی کے لیے کوشش شروع کی گئی۔ اس وقت یو جی سی کے چیرمین، ڈاکٹر ڈی۔ ایس۔ کوٹھاری تھے، جن سے ڈاکٹر سید عابد حسین اور پروفیسر محمد مجیب، دونوں کے مخلصانہ تعلقات تھے، اس لیے ان دونوں بزرگوں کی مشترکہ مساعی سے ۲۲ جون ۱۹۶۲ء کو جامعہ کو یونیورسٹی کا درجہ مل گیا۔ اب لگ بھگ ۲۷ سال کے طویل عرصے کے بعد سنٹرل یونیورسٹی کا یہ خواب پورا ہوا ہے۔ جس کی وجہ سے جامعہ کے اساتذہ اور طلبہ سبھی خوش ہیں۔ البتہ ایکٹ کی بعض خامیوں پر کچھ شکایات ضرور تھیں، مگر امسال یکم نومبر کو جلسۂ تقسیم اسناد کے موقع پر شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم اور مرکزی وزیر برائے ہیومن ریسورس ڈیولپمنٹ، جناب شیوشنکر نے ان خامیوں کو دور کرنے کا پختہ وعدہ کیا ہے، اس لیے امید ہے کہ ضابطے کی جو اہم چیزیں رہ گئی تھیں، وہ بھی پوری ہو جائیں گی۔ مگر اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ پنڈت جی نے جو مشورہ دیا تھا وہ صائب نہیں تھا، انھوں نے جس زمانے میں اور جن حالات میں جو مشورہ دیا تھا وہ جامعہ کے مفاد میں بالکل درست اور صحیح تھا۔

---

۲۷ رمئی ۱۹۶۴ء کو جب پنڈت جی کا انتقال ہوا تو اس کا اثر جامعہ کے لوگوں پر وہی ہوا جو ایک قریبی عزیز کے انتقال سے ہوتا ہے۔ اس اندوہ ناک اطلاع کے ملتے ہی جامعہ کے تمام ادارے بند ہو گئے اور اساتذہ اور طلبہ بہت بڑی تعداد میں ملک کے محبوب وزیراعظم اور مخلص رہنما اور جامعہ کے قدردان اور ہمدرد و بہی خواہ کے آخری دیدار کے لیے روانہ ہو گئے۔ دوسرے روز آخری رسوم ادا کی گئیں تو اس میں بھی ارباب جامعہ نے شرکت کی۔ تیسرے روز شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب کی صدارت میں ایک تعزیتی جلسہ منعقد ہوا، جس میں تلاوت قرآن حکیم کے بعد محترمہ صالحہ عابد حسین صاحبہ نے "فخر روزگار" کے عنوان سے مضمون پڑھا اور اپنی طرف سے اور جامعہ کی برادری کی طرف سے اپنے عظیم رہنما کو خراج عقیدت پیش کیا۔ اس کے بعد ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب نے تقریر کی جو ان کے دلی جذبات کی آئینہ دار تھی۔ اس کے آخر میں انھوں نے فرمایا: "پنڈت جی کی علالت کے بعد لوگوں کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا تھا کہ پنڈت جی کے بعد کیا ہوگا۔ یہ سوال اب جامعہ والوں کے سامنے بھی ہے کہ پنڈت جی جیسے ہمدرد اور بزرگ کے اٹھ جانے کے بعد جامعہ کا کیا بنے گا۔ مگر مجھے یقین ہے کہ جس سرزمین سے گاندھی جی اور پنڈت نہرو جیسی عظیم شخصیتیں پیدا ہوئی ہیں، وہاں سے ان جیسی کوئی نہ کوئی شخصیت ضرور پیدا ہوگی، اس لیے نہ تو ملک کا مستقبل تاریک ہے اور نہ جامعہ کا۔" آخر میں شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب نے ایک مختصر تقریر کے بعد اعلان کیا کہ پنڈت جی کے نام پر ایک ہزار روپے کا انعام ہر سال جامعہ کے اس طالب علم کو دیا جائے گا، جس میں زیادہ سے زیادہ وہ خصوصیات موجود ہوں جو پنڈت جی کو عزیز تھیں۔ اس کے بعد حسب ذیل تعزیتی ریزولیوشن منظور کیا گیا۔

"جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وسیع خاندان کے مردوں، عورتوں اور بچوں کا یہ جلسہ اپنے سردار اور سرپرست پنڈت جواہرلال نہرو کی وفات پر شدید اور گہرے رنج والم کا اظہار کرتا ہے اور شریمتی اندرا گاندھی اور نہرو خاندان کے سب لوگوں کو یقین دلاتا ہے کہ اہل جامعہ ان کے غم میں دل وجان سے شریک ہیں۔ جواہرلال جی جہاں ہندوستانی قوم اور انسانی برادری کے محبوب رہنما تھے، وہاں جامعہ کے چہیتے اور چاہنے والے بزرگ خاندان بھی تھے۔ ان کی محبت اور ہمدردی نے ہر نازک موقعے پر جامعہ کی دستگیری اور اعانت کی اور ان کی رہنمائی نے ہر مشکل موڑ پر اہل جامعہ کو جرات وہمت

اور عزم واستقلال کی راہ دکھائی۔ اب وہ دنیا میں نہیں رہے، مگر ان کی عزیز یاد ہمیشہ ہمارے دل کے اندر اور ان کی شاندار مثال ہماری آنکھوں کے سامنے رہے گی اور ہمیں حق، خیر اور حسن کی طلب اور ملت، ملک اور عالم انسانیت کی خدمت میں سرگرم رکھے گی۔" [۵]

اسی مہینے کے ماہنامہ جامعہ میں پروفیسر محمد مجیب صاحب کا پنڈت جی کی شخصیت اور خدمات پر ایک مختصر مضمون شائع ہوا ہے جس کے بالکل آغاز میں وہ لکھتے ہیں: "۲۷ مئی کی دوپہر کو کسی رگ کے پھٹ جانے سے ایک ایسا مرد میدان دنیا سے رخصت ہوگیا جس نے اپنی تمام عمر میں کبھی ٹھہرنے اور ستانے کا نام نہیں لیا تھا۔ رگ کا پھٹ جانا اور خون کا بہہ جانا اور اس کی وجہ سے آخر کار قلب کی حرکت کا رک جانا بھی ایک استعارہ تھا، جس میں جواہر لال جی کی پوری زندگی بیان ہو جاتی ہے۔ ان کو موت نہیں آئی، ان کا خون رگوں سے نکل پڑا، جان جسم سے آزاد ہوگئی، ڈوبتے ہوئے سورج نے تاریکی سے شکست نہیں کھائی، بلکہ آسمان پر وہ رنگ پھینک دیے جو اس کے اندر بھرے ہوئے تھے۔ اور منھ پھیر کر چلا گیا، مگر خالق کائنات آدمی کو جس شان سے بھی واپس بلائے، واپس ضرور بلا لیتا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔" [۶]

اس مضمون کے آخر میں فرماتے ہیں: "ہندوستان میں بہت سے لوگ، بہت سے ادارے ہوں گے جو جواہر لال جی کی شفقت اور عنایت کے سہارے پروان چڑھے۔ جامعہ ان میں سے صرف ایک ہے، مگر ان کی نظر جامعہ پر جب بھی پڑتی، ایسی بھرپور محبت کی نظر ہوتی تھی گویا ان کا دل جامعہ میں اور جامعہ ان کے دل میں آباد ہے۔ بلکہ مجھے ڈر ہے، انھیں شکایت رہتی ہو گی کہ ہم ان سے الگ رہے، جب ہمیں معلوم تھا کہ ہر وقت وہ ہمارے گلے میں ہاتھ ڈالے رہنا چاہتے ہیں۔ ایک مرتبہ انھوں نے کہہ بھی دیا۔ دہلی یونیورسٹی میں جلسہ تھا، اس کے بعد چائے۔ ان کے سامنے بڑی لمبی میز بچھی تھی، اور بہت سے لوگ جمع تھے۔ میں دوسری میز پر تھا۔ رخصت ہونے لگے تو دو قطاریں بن گئیں اور ان کے لیے بیچ میں راستہ چھوڑ دیا گیا۔ دوسرے لوگ آگے بڑھنا چاہتے تھے، میں پیچھے ہٹتا گیا، وہ سامنے سے گزرے تو میری طرف دیکھ کر کہا: "اچھا ہم سے چھپنا چاہتے ہو۔"" [۷]

مشہور ترقی پسند شاعر غلام ربانی تاباںؔ صاحب غزل گو شعراء میں ایک ممتاز حیثیت کے مالک ہیں، نظم بس کبھی کبھار کسی خاص موقع پر ہی کہتے ہیں۔ ظاہر ہے پنڈت جی کا حادثہ ایسا نہیں تھا کہ ان کے جذبات اشعار کی صورت اختیار نہ کرتے، چنانچہ انھوں نے اپنے مخصوص طرز میں ایک نظم کہی جسے ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

پھول رنجیدہ، صبا غمگیں، چمن افسردہ ہے
آج تاباںؔ انجمن کی انجمن افسردہ ہے

ایک دیوانہ تھا، وہ بھی اپنے رستے چل دیا
سوگ میں ڈوبا ہے صحرا اور بن افسردہ ہے

جس کے دم سے وادیٔ گنگ و جمن تھی پُر بہار
اس کے غم میں وادیٔ گنگ و جمن افسردہ ہے

دفعتاً دیر و حرم پر ایک حسرت چھا گئی
شیخ کی آنکھوں میں نم ہے، برہمن افسردہ ہے

صدر محفل اٹھ کے اس محفل کو سونا کر گیا
غم برستا ہے فضاؤں سے، وطن افسردہ ہے[۵]

جامعہ کے ایک لکچرر جناب محمد خلیق صدیقی مرحوم باقاعدہ شاعر نہیں تھے، ایک ہی دو موقعے آئے ہیں جب ان کے دلی جذبات نے شعر کی صورت اختیار کر لی۔ ان میں سے ایک پنڈت جی کا حادثہ ہے، اس موقع پر انھوں نے جو نظم کہی تھی، اس کا پہلا بند پیش خدمت ہے:

سرو خاموش، فضا تنگ، ہر اک پھول اداس
عالم اک دیدۂ حیراں ہے کہ اب کیا ہوگا

ہائے افلاک نے اک پھول مسل ڈالا ہے
منفعل گردشِ دوراں ہے کہ اب کیا ہوگا

اب کہاں نور کو مل پائے گا پیراہن شمع
روشنی سر بگریباں ہے کہ اب کیا ہوگا

اب گلابوں میں بھی باقی نہ رہا ذوقِ نمو!
کھل کے ہر پھول پشیماں ہے کہ اب کیا ہوگا
کون اب ہوگا "حریفِ مئے مردانگنِ عشق"
ساقیِ میکدہ حیراں ہے کہ اب کیا ہوگا[۵۹]

یہ مضمون میں لکھ چکا تھا کہ یکم نومبر کو، سنٹرل یونیورسٹی بننے کے بعد اس کا پہلا کانووکیشن منعقد ہوا، اس موقع پر شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب نے حسب روایت جو رپورٹ پڑھی، اس میں پنڈت جواہر لال نہرو کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے اس گہرے اور مخلصانہ تعلق پر بھی روشنی ڈالی ہے جو پنڈت جی کو جامعہ سے تھا۔ نامناسب نہ ہوگا اگر اس مضمون کو اسی کے اقتباس پر ختم کیا جائے۔ موصوف فرماتے ہیں:

"پنڈت جواہر لال نہرو نے ہر موقع پر ہمیں اپنی عنایات سے نوازا۔ جامعہ برادری میں اب بھی کچھ لوگ موجود ہیں، جنھوں نے پنڈت جی کو جامعہ کی بوسیدہ دیوار پر بیٹھے دوسروں سے باتیں کرتے اور جی کھول کر قہقہے لگاتے دیکھا ہے۔ پنڈت جی نے جس زمانے میں عبوری حکومت بنانے کی ذمہ داری قبول کی تو بھی جامعہ ان کے ذہن سے محو نہیں ہوئی، خواہ وہ صدر ٹیٹو کی آمد ہو یا صدر سوکارنو کی یا صدر جمال عبدالناصر یا چواین لائی یا کسی اور عالمی شخصیت کی، پنڈت جی سب کو اپنے ساتھ جامعہ لاتے تھے۔ جامعہ پہنچ کر حفظ مراتب کے سارے اصول یکسر بالائے طاق رکھ دیے جاتے اور ان معززین کو جامعہ کچھ اس طرح دکھاتے گویا وہ اپنے گھر کو دکھا رہے ہیں۔ اس وقت جامعہ میں تھا ہی کیا؟ نہ کوئی پرشکوہ عمارت، نہ عمدہ فرنیچر، لیکن جو کچھ تھا وہ ہندوستانی عوام اور جامعہ کے کارکنوں کے ایثار و قربانی اور لگن کی جیتی جاگتی تصویر تھا۔ وہ ہمارے بیش بہا ورثے کی علامت تھا، جس سے بین الاقوامی شخصیتیں متاثر ہوتی تھیں۔"[۶۰]

حوالہ جات

۱۔ جامعہ کی کہانی (مولفہ: عبدالغفار مدہولی)، صفحات ۶۷-۴۶۸

۲۔ بعد میں عتیق صدیقی مرحوم کے مضمون سے معلوم ہوا کہ پنڈت جی نے اپنی چھوٹی بہن، کرشنا ہتھی سنگھ کو قلعہ احمد نگر سے لکھا تھا: "منیجر مکتبہ جامعہ سے لکھ کر پوچھو کہ گلمپسز آف دی ورلڈ ہسٹری کے اردو ترجمہ کا دوسرا حصہ چھپا یا نہیں اور نہیں چھپا تو کب تک چھپے گا"۔ (جواہر لال نہرو مرتبہ: عبداللطیف اعظمی) مطبوعہ: جولائی ۱۹۶۸ء، صفحہ ۱۲۲) مجھے معلوم نہیں کہ منیجر صاحب مکتبہ جامعہ کو اس سلسلے میں کوئی خط ملا تھا یا نہیں، مجھے بس اس قدر معلوم ہے کہ جگ بیتی کا دوسرا حصہ شائع نہیں ہوا۔ ظاہر ہے ۱۹۴۷ء کے فسادیں دوسرے مسوّدات اور کتابت شدہ کتابوں کے ساتھ یہ ترجمہ بھی تلف ہو گیا۔

۳۔ مکتبہ جامعہ کے ریکارڈ سے یہ اقتباس لیا گیا ہے۔

۴۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ہندوستانی مسلمانوں کی قومی تعلیمی تحریک جامعہ ملیہ اسلامیہ (مولفہ: پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی)، صفحہ ۲۲۹

۵۔ "کوائف جامعہ" (مرتبہ: عبداللطیف اعظمی) ماہنامہ جامعہ، مئی ۱۹۶۴ء، صفحات ۲۸۰-۲۷۹

۶۔ پروفیسر محمد مجیب: "پنڈت جواہر لال نہرو" ماہنامہ جامعہ، مئی ۱۹۶۴، صفحہ ۲۲۷

۷۔ ایضاً، صفحہ ۲۳۰

۸۔ غلام ربانی تاباں: جامعہ جون ۱۹۶۴ء، صفحہ ۳۲۳

۹۔ محمد خلیق صدیقی: جامعہ جون ۱۹۶۴ء، صفحہ ۳۴۰

۱۰۔ ڈاکٹر سید ظہور قاسم: شیخ الجامعہ کی رپورٹ (یکم نومبر ۱۹۸۹ء)، صفحہ ۵

ڈاکٹر سید ظہور قاسم

ترجمہ: محمد اسحاق

پنڈت نہرو اور ہندوستانی سائنس

پنڈت جواہرلال نہرو کو جس قدر بھی ہم خراج تحسین پیش کر سکتے ہیں وہ جزوی ہی ہوگا کیونکہ جو ترقیاں ہمارے ملک نے آزادی کے بعد حاصل کی ہیں وہ اس نیک مقصد کی اہم یادگار کی حیثیت سے بہت نمایاں اور ممتاز ہیں جن کے لیے انھوں نے اپنی پوری زندگی وقف کر دی تھی۔ درحقیقت آج جو کچھ ہمارے پاس ہے اس کے لیے ہم ان کے ممنون ہیں۔

ان کی بصیرت اور دوراندیشی، ان کی ہمہ جہت شخصیت، ان کی منفرد گہری سمجھ اور ہندستان اور ہندوستانی عوام کے لیے ان کی محبت پر بیشمار مضامین لکھے جا چکے ہیں اور زیادہ سے زیادہ لکھے جاتے رہیں گے۔ میرا حقیر سا نذرانہ بس اتنا ہے کہ اس سے سائنس کے لیے ان کی اس منفرد محبت وعنایت پر روشنی پڑتی ہے جس کے سزاوار اس ملک کے سائنس داں رہے ہیں۔

پنڈت جواہرلال نہرو نے اس امر متضاد کی جانب اکثر و بیشتر اشارہ کیا ہے کہ ہندوستان جنت نشاں، مفلس اور فاقہ کشوں کی بستی ہے۔ انھوں نے سوال قائم کرتے ہوئے کہا: "ہم ملک کے قدرتی خزانوں کو اپنے عوام کے لیے کارآمد بنانے پر قادر کیوں نہیں ہیں؟"

پہلے سوئمنگ پول ری ایکٹر کا نام "اپسرا" رکھتے ہوئے پنڈت جواہرلال نہرو نے سامعین کو یاد دلایا کہ Trombay کی دوسری جانب Elephanta کی گپھائیں ہندوستان کی روحانی بنیاد کی نمائندگی کرتی ہیں اور ان کی خواہش تھی کہ سائنسی اور روحانی قوتیں انسانیت کی خدمت کے لیے باہم متحد ہو جائیں۔

پنڈت نہرو نے سائنس اور ٹکنالوجی کے استعمال پر یہ کہا تھا: "یہ کوئی آئیڈیالوجی نہیں

ڈاکٹر سید ظہور قاسم، شیخ الجامعہ، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ہے جس سے انسانی زندگی میں تبدیلی آ رہی ہے بلکہ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی سماجی اور معاشی ڈھانچہ کو مستقل ڈھال رہی ہے۔۔۔ اسے شر کے لیے استعمال کیجیے۔ یہ دنیا کو تباہ کر دے گی۔ اسے خیر میں لگائیے یہ دنیا کو خوشی اور ترقی کی انتہائی بلندیوں سے آشنا کر دے گی۔"

ہمارا سائنسی ورثہ

ہندوستان کے ثقافتی اور روحانی ورثہ کا سائنس اور ٹکنالوجی کے میدان میں ہندوستانی روایات اور اس کی قابل دید ترقی کا بڑا دخل ہے۔ وادیٔ سندھ کی تہذیب نے پہیہ اور غالباً ہل کا استعمال سکھایا، دھات کا پتہ لگایا۔ نیز آگ اور سیلاب پر قابو پانے کے مفصل طریقوں کو ترقی دی۔

ملک کا پہلا تکنیکی انقلاب ۴۰۰۰-۳۰۰۰ ق م قبل مسیح میں ہڑپا اور موہن جو داڑو تہذیب کے دوران ہوا۔ آثار قدیمہ کی تحقیقات کے مطابق اس عہد میں ہندوستان تکنیکی اور سماجی دونوں پہلو سے بیحد ترقی یافتہ تھا۔ شہر منصوبہ بند تھے، عمارتیں معیاری اینٹوں سے تیار کی گئی تھیں جن میں مناسب نکاسی نظام Drainage system کا انتظام تھا۔ لوتھل میں ایک شاندار گودی کے موجود آثار سے واضح ثبوت ملتا ہے کہ ہمارے متقدمین مدوجزری احاطہ Tidal range اس کی دوریت Periodicity نیز اس کے اثرات کا استعمال جہازوں کی آمدورفت میں کرتے تھے۔

پانچویں صدی کے ابتدائی ماہرین ریاضی جیسے آریہ بھٹ اور بھاسکر اول اور بعد کے ماہرین ریاضی جیسے برہمہ گپت، مہاویرا اور بھاسکر دوم نے ریاضی کے فارمولوں کو جنھیں ہم آج جانتے ہیں، پرکھا اور ترقی دی۔ کچھ قدیم ترین محفوظ شدہ ریاضی کے کاموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ کیسے اقلیدس کونارک اور پوری کے مندروں کے قربان گاہوں کی طرز تعمیر میں استعمال ہوئی ہے۔ آریہ بھٹ اور بھاسکر جیسے پانچویں صدی کے ماہرین ریاضی نے ریاضی کی بعض پیچیدہ مساوات (Mathematical equations) کو ترقی دی جو عہد حاضر میں معروف ہیں۔ چھٹی صدی کی ایک منفرد ترقی زیرو کا استعمال تھی جس سے ایک سے نو تک اعداد کی نمائندگی ہوتی

ہے۔ مہاتما بدھ کے عہد میں لوہے کی ڈھلائی کے کارخانے اور تانبے کو گلانے کے بہت سے مرکز قائم کیے گئے مہاتما بدھ کے بڑے پیمانے پر تانبے اور پیتل کے مجسمے ۴۰۰ تا ۸۰۰ء کے دوران کلاسیکی عہد میں تیار ہوئے جن سے ان کی بناوٹ میں اعلیٰ تکنیک کے استعمال کا پتہ چلتا ہے۔

برطانوی عہد میں سائنس اور ٹکنالوجی پر زور، تجارت کے فروغ، خبر رسانی اور دفاع، حکومت وقت کی ضروریات کے پیش نظر تھا۔ اس کے نتیجہ میں کئی اہم اقدامات ہوئے جیسے ملک کا پہلا سائنسی جائزہ، موسمیاتی اسٹیشنوں کی جال کاری اور نہروں اور ریلوے نظام کی تعمیر کئی علمی ادارے قائم ہوئے۔ مثلاً ۱۷۸۴ء میں کلکتہ کی ایشیاٹک سوسائٹی، اور مہیندر لال سرکار اور دوسرے بہت سے افراد کی کوششوں سے ۱۸۷۶ء میں انڈین ایسوسی ایشن فار دی ایڈوانسمنٹ آف سائنس۔ گذشتہ صدی کے اختتام اور اس صدی کے ابتدائی پچاس برسوں میں ملک میں کئی لائق سائنس داں ابھرے اور یہ عہد ہندوستان کے لیے سائنس کی نشاۃ ثانیہ کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ اس عہد کے زبردست ابتدائی قائدین میں مسٹر جے۔ سی۔ بوس (۱۹۳۷-۱۸۵۸ء) تھے جنھوں نے ۵ سے ۲۵ ملی میٹر برقی مقناطیسی لہروں کی کھوج اور افزائش کا عملی مظاہرہ کیا۔ بعد میں انھوں نے پودوں کی نشوونما اور رنگ ڈھنگ کی پیمائش اور نگرانی کے لیے حساس آلوں کو فروغ دیا۔ اس عہد کی ممتاز ترین شخصیت سر۔ سی وی۔ رمن (۱۹۷۰ء-۱۸۸۸ء) تھے۔ ۱۹۲۸ء میں انھوں نے "رامن اثر" اور نفوذ روشنی کا قدرتی نظریہ (کوانٹم تھیوری) ایجاد کیا۔ وہ اپنے نمایاں کام کی وجہ سے نوبیل انعام یافتہ تھے۔ اس دور کے دوسرے تخلیقی سائنس داں پروفیسر میگھناد ساہا (۱۹۵۶-۱۸۹۳ء) تھے جو Stella Spectre سے متعلق ساہا مساوات، نیز روانیت Ionization اور اوپری فضا میں ریڈیائی لہروں کے نشر سے متعلق اپنی تحقیقات کی وجہ سے معروف ہیں۔ اس عہد سے ریاضی کی عظیم ترین عبقری شخصیت سری نواس رامانجن جڑے ہوئے ہیں جن کی مدت حیات صرف ۳۳ سال (۱۹۲۰-۱۸۸۷ء) تھی۔ ایک ایسا فرد جس کی بیشتر تعلیم ذاتی ہی تھی دنیا کا عظیم ترین مفکر بن گیا۔ وہ پہلے ہندوستانی تھے جو رائل سوسائٹی کے فیلو ہوئے۔ اس عہد کے دوسرے عبقری سائنس داں سر شانتی سروپ بھٹناگر (۱۹۵۵-۱۸۹۴ء) تھے۔ ایک ممتاز اور یکتائے روزگار ماہر کیمیا کی حیثیت سے انھوں نے پنڈت نہرو کے بہت قریب رہ کر کام کیے۔ اور کونسل آف سائنٹفک اینڈ انڈسٹریل ریسرچ،

(سی۔ایس۔آئی۔آر) نیشنل لیبوریٹریز کے تسلسل میں قائم کیا۔ بعد کے عہد کی دوسری شخصیت جن کی زبردست چھاپ پڑی، ڈاکٹر ہومی بھابھا تھے۔ جنھیں ہندوستان کی نیوکلیائی پروگرام کا باپو کہاجاتا ہے۔ وہ گہری بصیرت کے حامل تھے اور پوری زندگی سائنس کے لیے زیادہ سے زیادہ وسائل اکٹھا کرنے میں سرگرم عمل رہے۔ پنڈت نہرو نے انھیں زیادہ سے زیادہ آزادی اور اپنی حمایت سے نوازا۔ وہ ٹاٹا انسٹی ٹیوٹ آف فنڈامنٹل ریسرچ اور اٹومک انرجی اسٹیبلشمنٹ کے قیام میں معاون تھے جو بعد میں انھیں کے نام سے موسوم ہوا۔ ہندوستان کے خلائی پروگرام کو ڈاکٹر وکرم سارابھائی (۱۹۱۹ - ۱۹۷۱ء) نے پہلے ترتیب دیا جن کی مستقل کوششوں سے ملک میں کئی مرکز قائم ہوگئے جنھیں اب انڈین اسپیس ریسرچ آرگنائزیشن (آئی۔ایس۔آر۔او) کہتے ہیں۔ دو اور بڑے ہندوستانی سائنس داں جن کا ذکر برمحل ہوگا جنھیں نوبیل انعام بھی ملا وہ ڈاکٹر ہرگوبند کھورانہ اور ڈاکٹر ایس چندر شیکھر ہیں۔ دونوں ابھی بقید حیات اور یونائٹیڈ اسٹیٹس میں کام کر رہے ہیں۔

صرف آزادی کے بعد اور پنڈت جواہر لال نہرو کی بصیرت سے سائنس اور ٹکنالوجی کا سماجی اور معاشی تبدیلی کے لیے ایک بڑی قوت کی حیثیت سے فروغ ہوا۔ پنڈت نہرو نے اپنی کتاب تلاش ہند میں اس کا اعتراف ان لفظوں میں کیا ہے: "یہ صرف سائنس ہے جو بھوک اور غربت گندگی اور جہالت، توہم پرستی اور مردہ رسوم وروایت، وسائل کا غلط استعمال اور خوشحالی ملک کے فاقہ کش اور مفلس باشندوں کے مسائل کو حل کر سکتی ہے۔"

قرارداد برائے سائنسی پالیسی

حکومت ہند نے ۴ رمارچ ۱۹۵۸ء کو "قرارداد برائے سائنسی پالیسی" اختیار کیا جس کے اہم مقاصد یہ تھے: "عوام کی اسپرٹ سے قطع نظر قومی ترقی عہد جدید میں تین عوامل کے موثر امتزاج سے ممکن ہے۔ ٹکنالوجی، خام مال اور سرمایہ۔ ان میں اول الذکر شاید تخلیق کائنات اور نئی سائنسی طور طریقوں کے اختیار کرنے کے وقت سے نہایت اہم ہے جو حقیقتاً قدرتی وسائل کی کمی کو پورا کر سکتا ہے اور سرمایہ کی ضرورتوں کو بھی کم کر سکتا ہے۔" اس سے سائنس اور ٹکنالوجی کی حمایت کے باب میں حکومت کے ارادہ کا علم ہوتا ہے تاکہ ملک کے عوام کے لیے تمام مفادات

کا تحفظ ہو سکے جو سائنسی علم کے اختیار کرنے اور عمل کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔"

ترقی اور تحقیقات کے ہدف تین مراحل سے گزرے۔ تحقیقات کے لیے بنیادی ڈھانچہ کی نمو تحقیقات کا فروغ برائے درآمدی نعم البدل، برآمدات کا فروغ اور ملک کے اقتصادی مسائل کا حل، خود اعتمادی کا حصول، عوام کے لیے سائنس بنیادی تحقیقات کا فروغ اور بین الاقوامی اثرات۔ تکنیکی ترقیات کا پہلا مرحلہ تحقیقات کے بنیادی ڈھانچہ کا قیام تھا۔ پانچ مجالات جو زراعت، جوہری توانائی، خلائی سائنس اور ٹکنالوجی، صنعتی تحقیقات اور جنرل سائنس اور ٹکنالوجی ہیں۔ ان تمام کو حکومت کی مالی سرپرستی حاصل ہے جس کا حساب سائنس اور ٹکنالوجی کے مجموعی اخراجات کا ۷۰۔ سے ۸۰ فی صدی ہے جو خود کل قومی پیدا وار کا تقریباً صفر اعشاریہ ۷ فی صد ہے۔

سائنسی اسپرٹ کے بارے میں پنڈت نہرو کا کہنا تھا کہ "سائنسی اسپرٹ لازماً رواداری عاجزی اور حقیقت پسندی ہے۔ کسی اور کے پاس بھی سچائی ہو سکتی ہے۔ سائنسدانوں کو ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ انھیں سچائی کی اجارہ داری نہیں ہے۔ نیز کسی کی بھی اس پر اجارہ داری نہیں، نہ ملک کی، نہ لوگوں کی اور نہ کسی کتاب کی۔ سچائی اس سے زیادہ وسیع ہے کہ جس کی انسانی دماغ یا کتابوں میں گنجائش ہو خواہ وہ کتنی ہی مقدس کیوں نہ ہوں۔"

نہرو اور سائنسی مزاج

پنڈت جواہر لال نہرو کی پسندیدہ اچھی سوسائٹی میں سائنس کا مرکزی مقام ہے۔ کیمبرج کی طالب علمی کے زمانہ میں انھیں سائنس کی علمی و عقلی سرچشمہ کی لطیف سمجھ پیدا ہو گئی تھی اور بعد کی دہائی میں یہ سمجھ اشتراکی ادب کے وسیع مطالعہ سے پختہ تر ہو گئی۔ ان کے نزدیک سائنس مادی وسائل کی ترقی کی راہ میں قواعد اور دستور العمل کی فراوانی کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ ان کے نزدیک سائنسی مزاج کی اہمیت تھی جس سے انسان میں خود اپنے آپ کو، سماج کو اور ان مسائل کو جن سے انسانیت دوچار ہے سخت ذہنی کاوش سے دیکھنے کی اہلیت پیدا ہوتی ہے جو ہمدردی کو متوازن نسبت میں ہم رشتہ کرتی ہے۔ ان کے نزدیک جب لوگوں میں روزمرہ کی سرگرمیوں میں معقول حد تک سائنسی مزاج پیدا ہو جائے گا تو کامیابی سے سماجی انصاف اور سماجی ترقی کے مسائل وہ حل

کرنے لگیں گے۔ انھیں احساس تھا کہ سب سے بڑا عطیہ جو سائنس ہمارے ملک کے عام لوگوں کو فراہم کر سکتی ہے۔ وہ محض سائنسی حقائق اور ایجادات کا علم نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ وسیع پیمانہ پر فطرت اور انسان کے باہمی ارتباط کا ادراک۔ صرف اسی طرح کے مستقل ارتباط سے ہم ایک نئے سماج کی تشکیل کا عمل شروع کر سکتے ہیں۔ یہ ایسا سماج ہوگا جو مفید چیزوں کو باقی رکھنے اور تمام مضر خیالات اور روایات کو ترک کرنے کے لیے تیار ہوگا۔ یونیورسٹی آف سیلون، کولمبو میں ۱۲ر جنوری ۱۹۵۰ء کو پنڈت جی نے اپنی تقریر میں فرمایا تھا:

> "میں اس سائنس اور سائنسی طریقہ پر بہت زیادہ یقین رکھتا ہوں جس نے دنیا کو پوری طرح تبدیل کر دیا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر دنیا کو مسائل حل کرنے ہیں تو لازماً سائنس کے ذریعہ ہوں گے نہ کہ سائنس کو ترک کر کے۔"

پنڈت نہرو اور منصوبہ بندی

پنڈت نہرو نے بہت پہلے ۱۹۳۸ء میں منصوبہ بندی کی ضرورت محسوس کی تھی۔ ان کو یقین تھا کہ سماجی معاشی نظام کی مجموعی منصوبہ بندی ہندوستانی پسماندگی کے خاتمہ کے لیے نہایت ضروری ہے۔ آزادی کے بعد انھوں نے ترقیاتی منصوبوں کو عمل میں لانے کے لیے ضروری حد تک ذہنی فضا اور سائنسی رجحان پیدا کرنے کا سائنس دانوں سے مطالبہ کیا۔ ۱۹۴۶ء میں عارضی حکومت کے تشکیل میں آنے کے فوراً بعد شان مُکھم چیٹی (۱۹۴۵ء) کی سربراہی میں انڈسٹریل ریسرچ پلاننگ کمیٹی کی سفارشات کو سختی سے روبہ عمل لانے کے لیے منصوبے بنائے گئے تاکہ نیشنل لیبر لازانیڈ انسٹی ٹیوٹس قائم ہو۔ پنڈت نہرو نے اپنا اور حکومت کا پورا زور صرف کر دیا تاکہ لیبورٹریز اور انسٹی ٹیوٹس کے قیام کے لیے مالی وسائل اور دوسری اشیاء فراہم ہوں اور سائنسدانوں کو بہترین مواقع میسّر آئیں اور وہ سائنسی تحقیقات اور سائنس کے استعمال میں یکسو ہو کر دنیا میں مفید کردار کے حامل ہوں اور معاشی مسائل بھی حل ہوں۔

پنڈت نہرو نے خالص تحقیقات کی تعریف کرتے ہوئے اپنا یہ خیال ظاہر کیا کہ ہندوستان انسانی سماج کے مسائل کے حل کے لیے تحقیقات کے استعمال کا بہت زیادہ ضرورت مند ہے۔ انھوں

نے اپنے آخری خطبہ (انڈین سائنس کانگریس ۱۹۶۳ء کے پچاسویں اجلاس) میں نہایت تاکید سے یہ بات کہی کہ ملک کے نوجوان لائق سائنس دانوں کی صلاحیتوں کا بھرپور استعمال ہونا چاہیے۔ انھوں نے ہندوستانی سائنس دانوں پر زور دیا کہ وہ (الف) غذا اور زندگی کی ناگزیر ضروریات کے مادّی مسائل (ب) بڑے بڑے سماجی اور نفسیاتی مسائل وغیرہ کو حل کریں اور نتیجتہً سائنسی رجحان پیدا ہو۔ موجودہ سائنسی ترقیوں بالخصوص جوہری توانائی اور طفیلی سیاروں کے سماجی پہلوؤں نے پنڈت نہرو کو سائنس دانوں کی سماجی ذمہ داری کے تئیں بہت زیادہ حسّاس بنا دیا تھا تاکہ ان کے مفید کاموں کے کارآمد استعمال کی یقین دہانی ہو سکے۔ انھیں امید تھی کہ "سائنس اپنی ترقی کے ساتھ ساتھ رواداری اور ہمدردی کی بھی حوصلہ افزائی کرے گی۔ پھر یہ پرانے اکابرین کی سوچ اور جدید عہد کی فکر سے ہم آہنگ ہو کر حیرت انگیز چیز سامنے آئے گی۔" (پچاسویں سائنس کانگریس ۱۹۶۳ء) پنڈت جی کا سائنس سے گہرا لگاؤ ان کے اس قول میں نظر آتا ہے: "سیاست مجھے معاشیات کی رہنمائی کرتی ہے اور معاشیات ناگزیر حد تک زندگی کے اپنے مسائل کے لیے سائنس اور سائنسی طریقوں کی رہنمائی کرتی ہے۔"

پنڈت نہرو اور زرعی تحقیقات

ہندوستان میں قومی ترقی کے حصول کے لیے سائنس اور ٹکنالوجی کے فروغ میں پنڈت نہرو کی بصیرت کا مشاہدہ زرعی تحقیقات میں کیا جا سکتا ہے۔ قومی معیشت میں ہیجان برپا کرنے کی نئی کوشش میں ۱۹۵۲ء میں انھوں نے اپنی توجہ دیہاتوں کی طرف کی۔ انھوں نے اعلان کیا کہ "ہر چیز انتظار کر سکتی ہے لیکن زراعت نہیں۔" ہندوستانی کی تاریخ میں یہ بیان زرعی تحقیقات، تعلیم و ترقی کے سلسلہ میں مستقبل کی پالیسی کی تشکیل کے لیے امتیازی حیثیت کا حامل ہے۔ مزید برآں حکومت ہند نے پہلی بار دیہات کے بڑے مسائل کو سلجھانے کے عزم کا اظہار کیا۔ پنڈت نہرو کی سربراہی میں منسٹری آف فوڈ اینڈ ایگریکلچر کاشتکاری، جانوروں، فیشریز اور دوسرے متعلقہ علوم کے ترقیاتی تحقیقی اداروں کے حوصلہ مند پروگرام میں بنائی گئی: پنج سالہ منصوبوں کے دوران پوری طرح مصروف رہی۔ آزادی سے قبل ہندوستان میں صرف نو زرعی تحقیقی ادارے تھے مگر اب ۴۵ ہیں۔ ان ۴۵ اداروں میں نو کاشتکاری کے فنون سے متعلق ہیں۔ ۵ باغبانی اور شجرکاری سے، ۴ زرعی انجینیرنگ اور ٹکنالوجی،

۷ جانوروں کی سائنس، ۶ فیشریز، ۲ معاشیات اور علم اعداد سے اور ایک ریسرچ مینجمنٹ سے متعلق ہیں۔ اس کے علاوہ ہمارے پاس انڈین کونسل آف ایگریکلچر ریسرچ (آئی۔ سی۔ اے۔ آر) کے تحت ۴ قومی بیورو، قومی تحقیقی مراکز اور ۷۸ آل انڈیا کوآرڈینیٹڈ ریسرچ پروجیکٹس ہیں۔

حکومت نے ۱۹۶۱ء سے ۱۹۸۸ء کے دوران ۲۶ صوبائی زرعی یونیورسٹیاں بھی قائم کیں۔ صوبائی زرعی یونیورسٹیوں کی بنیاد پنڈت نہرو نے ۱۹۶۰ء میں رکھی تھی۔ ان کی حکومت نے ڈاکٹر آر۔ ڈبلو کیننگس کی سربراہی میں ایک کمیٹی بنا کر ایک اہم فیصلہ کیا تھا تاکہ وہ صوبائی زرعی یونیورسٹیوں کے قیام کے لیے صوبائی حکومت کو قانون سازی کے مشورے دے سکے۔ اس کوشش کے نتیجے میں چوتھے پنج سالہ منصوبہ (۶۵-۱۹۶۰ء) کے دوران مختلف صوبوں میں سات زرعی یونیورسٹیاں قائم ہوئیں۔ ان ابتدائی فیصلوں نے زرعی تحقیقات، تعلیم و ترقی کے بنیادی ڈھانچہ کو فراہم کیا جو آج ہمیں میسر ہیں۔ حقیقتاً پنڈت نہرو کی بصیرت ہی تھی جس نے ہمیں سبز انقلاب سے نوازا اور ہمارے ملک کو پورے اعتماد سے ملک کے ۸۰ کروڑ سے زیادہ آبادی کو غذا کی فراہمی اور غذائی محاذ کے ہر چیلنج کا مقابلہ کرنے نیز اس صدی کے خاتمہ تک تقریباً دس کھرب انسانوں کی خوراک اور غذائی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے مضبوط بنیادیں فراہم کیں۔

پنڈت نہرو اور یونیورسٹیاں

تعلیم بالعموم اور اعلیٰ تعلیم بالخصوص پنڈت نہرو کی توجہ کا ہمیشہ مرکز رہی۔ ان کا یقین تھا کہ ہندوستان کی پسماندگی کے چند بنیادی مسائل تعلیم کی کمی سے وابستہ ہیں۔ انھوں نے کسی یونیورسٹی کے اپنے خطبۂ تقسیم اسناد کے دوران کہا تھا کہ "اگر ہم عام تعلیم کے پروگرام کو عمل کر پائے تو ہندوستان کی اندرونی صلاحیت بیدار ہو جائے گی۔" آج اگر ہندوستان کو سائنس اور ٹکنالوجی کے میدان میں تیسری بڑی افرادی قوت ہونے کا فخر حاصل ہے تو یہ اس ڈھانچہ کی وجہ سے ہے جو انھوں نے اعلیٰ تعلیم کے لیے قائم کیا تھا۔ وزارت تعلیم پر ذمہ داری ڈالی گئی کہ سائنس کے اعلیٰ پروقار اداروں کی حیثیت سے نئے ٹکنالوجی کے ادارے اور انڈین انسٹی ٹیوٹس آف ٹکنالوجی کھولے جو اب ہمارے ملک میں ہیں۔ یہ ساری چیزیں پنڈت جی کی بصیرت کا ثمرہ ہیں۔ ابتدائی اور ثانوی اسکولوں کی سطح پر انھوں نے بہت سی

اصلاحات کیں جن پر آج عمل کیا جا رہا ہے۔

پنڈت نہرو — سائنس اور صنعتی تحقیقات

پنڈت نہرو ہی تھے جنھوں نے آزادی کے فوراً بعد کونسل آف سائنٹفک اینڈ انڈسٹریل ریسرچ قائم کیا۔ اس قسم کی کونسل کا خیال گو ان کے ذہن میں پہلے ہی سے تھا لیکن اس کا تشکیلی مرحلہ تین سال تک رہا اور ۱۹۵۰ء میں تین لیبورٹریز۔ نیشنل فزیکل لیبوریٹری نئی دہلی میں، نیشنل کیمیکل لیبوریٹری پونا میں اور سنٹرل فوڈ ٹیکنولوجیکل ریسرچ انسٹی ٹیوٹ میسور میں — قائم ہوئیں۔ جس کے فوراً ہی بعد سنٹرل ڈرگس ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، نیشنل بوٹینکل گارڈینس لکھنؤ میں اور دوسرے متعدد Regional Research Laboratories بہت سی جگہوں پر قائم ہوئیں۔ ڈاکٹر شانتی سروپ بھٹناگر ان ترقیوں میں ان کے قابل اعتماد رفیق تھے۔ جب پنڈت نہرو نے ہندوستان کی وزارت عظمیٰ کا عہدہ سنبھالا اس وقت سے اپنی وفات کے آخری لمحہ ۲۷ مئی ۱۹۶۴ء تک سی۔ ایس۔ آئی۔ آر کے ماتحت لیبوریٹریز کا سلسلہ برابر آگے بڑھتا رہا۔ ۱۹۶۴ء میں سی۔ ایس۔ آئی۔ آر۔ کے ماتحت تقریباً ۳۰ لیبوریٹریز اور کئی تحقیقی اور ترقیاتی ایسوسی ایشن کے ساتھ دنیا کی عظیم ترین سائنسی تنظیم ہو چکی تھی۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی میں پنڈت نہرو کی بصیرت کا ایک نہایت اہم پہلو وہ اعتماد ہے جو انھیں افراد پر تھا جس کا پتہ ان سیکڑوں سے ہوتا ہے جو ایک شخص کے ماتحت قائم ہوئے اور جو آج وسیع پیمانہ پر سائنسی تنظیموں کی شکل میں نمایاں ہیں۔

پنڈت نہرو اور خلائی تحقیقات

پنڈت نہرو ہی نے ۱۹۶۲ء میں جب Thumba میں پہلے سنٹر نے کام کرنا شروع کیا، خلائی پروگرام کا آغاز کیا۔ آج ہندوستان پیچیدہ خلائی منصوبوں مثلاً Polar Sattelite Launch Vehicle (پی۔ ایس۔ ایل۔ وی) Indian Remote Sensing Sattelites (آئی۔ آر۔ ایس) اور مقامی INSAT Sattelites کو عملی جامہ پہنا سکتا ہے۔ ہندوستانی سائنس داں انڈین اسپیس آرگنائزیشن (آئی۔ ایس۔ آر۔ او) کے قیام کے فوراً بعد آریہ بھٹ، بھسکرا اول و دوم کا خاکہ تیار کرنے اور ان کی تعمیر کرنے میں کامیاب ہو چکے تھے تجرباتی Communication Sattelite APPLE

کے علاوہ ہندوستان چار چھوٹے Rohini Sattelites مقامی SLV3 Launch Vehicles کے لیے تیار کر رہا ہے۔ Department of Space کے تحت بہت سے سنٹر اور یونٹ ہیں جو اس پروگرام کے مختلف پہلوؤں پر کام کر رہے ہیں۔ تری وینڈرم میں Vikram Sarabhai Space Centre (وی۔ ایس۔ ایس۔ سی) Launch Vehicles کے مختلف پہلوؤں سے متعلق ہے۔ بنگلور میں ISRO Sattelite Centre (آئی۔ ایس۔ اے۔ سی) طفیلی سیاروں کی ترقی اور ڈیزائن میں مصروف ہے۔ احمد آباد میں Space Application Centre (ایس۔ اے۔ سی) خلا کے استعمال سے منسلک ہے۔ مثلاً مواصلات اور Remote Sensing طفیلی سیاروں کے لیے Payloads کی تیاری Sriherikote Range (ایس۔ ایچ۔ اے۔ آر) کے مرکز سے طفیلی سیارے چھوڑے جاتے ہیں اور اس کے متعلق تمام کارروائیاں یہیں سرانجام دی جاتی ہیں۔ ان کے علاوہ بہت سے مراکز ہیں مثلاً حیدرآباد میں National Remote Sensing Centre (این۔ آر۔ ایس۔ اے) اور ہاسن کی ماسٹر کنٹرول کی آسانی۔ اس طرح پنڈت نہرو نے جو منصوبہ ۱۹۶۳ء میں معمولی سطح پر شروع کیا تھا اب دنیا کے عظیم ترین معیار کو جا پہنچا۔

پنڈت نہرو اور ہاؤسنگ سکٹر

پنڈت نہرو ہندوستان کے بہت زیادہ موسمی اختلافی فضا میں ہندوستانی مکانات کے ڈیزائن کے سلسلہ میں بہت زیادہ فکرمند تھے۔ وہ مکانات کے تعمیری مسائل، ان کی قیمت اور کارکردگی، طرز تعمیر، تعمیری ساز وسامان اور تعمیر میں تیزی اور حفاظت سے بھی دلچسپی لیتے تھے۔ اپنی وزارت عظمیٰ کے دوران انھوں نے R & D ادارے قائم کیے جن میں قابل ذکر یہ ہیں۔ روڑکی میں سنٹرل بلڈنگ ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، بیورو آف انڈین اسٹینڈرڈ (بی۔ آئی۔ ایس)، سنٹرل سوائل اینڈ میٹیریل ریسرچ اسٹیشن۔ مکانات اور تعمیری سکٹر میں ہر پنج سالہ منصوبہ میں کافی رقم مخصوص کی جاتی۔

پنڈت نہرو اور بحری تخفیفات

بہنوں کے لیے یہ خفیفت خوشگوار اچنبھے کی ہوگی کہ پنڈت نہرو نے International

Indian Ocean Expedition (۱۹۶۰ - ۶۵ء) کے پنج سالہ پروگرام میں ہندوستان کی شرکت کو منظور کیا جس سے ہندوستان اس لائق ہو گیا کہ پانچ سال تک کے لیے اس پروگرام میں شریک ہونے والے دوسرے بیس ممالک کے ساتھ شامل ہو۔

کونسل آف سائنٹفک اینڈ انڈسٹریل ریسرچ کے صدر کی حیثیت سے ۲۳ر مارچ ۱۹۶۴ء کو پنڈت نہرو نے نیشنل لیبوریٹری کی تجویز کو منظور کیا جو بحری مطالعہ کے لیے خاص تھی۔ اس فیصلہ سے آخر کار یکم جنوری ۱۹۶۶ء کو گوا میں National Institute of Oceanography کا قیام عمل میں آیا۔

اس وقت کے Scripps Institution of Oceanography کے ڈائرکٹر اور Scientific Committee on Oceanic Research کے صدر پروفیسر Roger Revelle نے پنڈت نہرو کی وفات کے فوراً بعد ان الفاظ میں انھیں اپنا خراج عقیدت پیش کیا:

"پنڈت نہرو بہت سی باتوں کی وجہ سے اپنے عہد کے عظیم ترین فرد تھے۔ ان کا نام اور ان کی شہرت آنے والے دنوں میں پورے کرۂ ارض میں گونجے گی۔ ان کی سائنس سے محبت، ان کی ہمہ جہت پر پیچ اور پراسرار شخصیت کا صرف ایک پہلو تھی۔ تاہم ان کی سائنس کی گہری سمجھ غالباً عالمی رہنماؤں میں منفرد تھی۔ ان کے زمانے کے سائنس داں ان سے بے حد متاثر تھے۔ سائنس سے متعلق ان کا رویہ بہت زیادہ عقلی اور بیحد پراسرار تھا۔ اور انھیں اس کے حسن اور خوبی اور پوری طرح اس کے عملی استعمال سے دلچسپی تھی۔ ان کی وفات سے پوری دنیا کے اسکالر اور سائنس داں بہت زیادہ مغموم ہیں۔ ان جیسا پھر ہم دوبارہ کسی کو نہیں پائیں گے۔"

پنڈت نہرو اور صنعت کان کنی

ہندوستان کو ۱۹۴۷ء میں ۹۴۶ ملین روپے کی ۲۲ معدنیات حاصل ہوئیں۔ ۱۹۶۰ء کے دہے کے خاتمہ تک ۲۰۴۵ ملین روپے کی ۵۲ مختلف النوع معدنیات کا اضافہ ہو گیا۔ آزادی

کی صبح کان کنی اور ترقی کے عہد کا پتہ دیتی ہے۔ پنڈت نہرو کا زمانہ تھا کہ جب ہندوستان کو معدنیاتی خام مال کی وجہ سے جو صنعتی پیداوار کی اساس ہوتا ہے قابل فخر مقام عطا ہوا۔ ۱۹۷۰ء کے دہے کے خاتمہ تک سالانہ معدنیاتی پیداوار ۲۲۵۳ ملین روپے تک پہنچ گئی۔ نئی کانوں کی تلاش کی مسلسل کوششیں کی گئیں جس کے نتیجہ میں بہت سی معدنیات کا اضافہ ہوا۔ مثلاً باکسائیٹ، کوئلہ، تانبا، جپسم، لوہے کی کچی دھات، چونے کا پتھر، پٹرول، ٹین اور ٹنگسٹین۔ کوئلے کے خزانے سے ۱۹۴۷ء کی پیداوار سے ۵ گنے سے زیادہ اضافہ ہوا۔ پٹرول اور قدرتی گیس کے وسائل جس میں ہندوستان بہت ہی پسماندہ خیال کیا جاتا تھا اپنی ضروریات پوری کرنے کے لائق ہوگیا۔ زرخیز بنانے والے معدنیات میں بہت زیادہ اضافہ ہوا جن کی زرعی پیداوار میں بہت زیادہ اہمیت ہے۔

ان چیزوں کی کھوج میں زبردست کوششوں کے علاوہ معدنیاتی ٹکنالوجی اور ساز و سامان میں بھی ڈرامائی اضافہ ہوا۔ ملک کی کان کنی صنعت نے معدنیات کی تلاش کے اضافہ میں اہم رول ادا کیا۔ کانوں کی مشینری کے لحاظ سے ملک اب پوری طرح خود کفیل ہو چکا ہے۔ اسی طرح ملک میں زمین دوز کانوں میں استعمال کے لیے بہت ہی ناگزیر زمین دوز مشینری بھی تیار ہو رہی ہے۔ حفاظتی ساز و سامان اور وسائل بھی یہاں تیار ہو رہے ہیں۔

یہ تمام چیزیں بڑے پیمانے پر جی۔ایس۔آئی Mineral Exploration Corporation Limited (ایم۔ای۔سی۔ایل) Indian Bureau of Mines اور Central Mining Research Station کی صنعتوں کو فراہم کردہ تعاون سے ہو رہا ہے۔ مزید برآں بھارت گولڈ مائنس لمیٹڈ، ہندوستان زنک لمیٹڈ، ہندوستان کوآپر لمیٹڈ اور بھارت المونیم لمیٹڈ تحقیقات اور ترقی کے کاموں کو انجام دے رہے ہیں جو ایک انجینیرنگ صنعت کے قیام پر بہت زیادہ زور دے رہی ہیں جن سے معدنیاتی صنعت کی ضروریات پوری ہوں گی۔

آج ہندوستان کانوں کی منصوبہ بندی، انجینیرنگ اور تعمیر کے میدان میں خود کفیل ہے ایم۔ایم۔اے۔ٹی۔سی نے ہر میدان کے ماہرین کو ترقی دی ہے Kudremukh کے لوہے کی کچی دھات کے کان میں لوہے کی موجود کچی دھات ۶۷ کلومیٹر سے زائد کی دوری تک پائپ لائن کے ذریعہ روانہ کی جاتی ہے جس کا وزن ۷ اعشاریہ ۵ ملین ٹن ہے۔ ہندوستان دوسرے ملکوں میں چھوٹے چھوٹے

اسٹیل پلانٹس قائم کرنے کے لیے ضروری تکنیکی معلومات فراہم کرنے اور تعاون دینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ان تمام چیزوں کا کریڈٹ پنڈت جواہر لال نہرو کو پہنچتا ہے جن کی بصیرت کا اب تک اندازہ لگایا جا رہا ہے۔

پنڈت نہرو اور صحت عامّہ

مصنوعاتی سیکٹر کے علاوہ جو کپڑوں، جوٹ، شکر، وناسپتی، سیمنٹ، کاغذ، لوہا اور اسٹیل، کھاد اور پٹرو کیمیکلس وغیرہ ٹرانسپورٹ کی جدت اور Power سیکٹر کا احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ پنڈت نہرو ملک کے شہریوں کی اچھی صحت کی قدر و قیمت سے بھی یکساں واقف تھے۔

پنڈت نہرو ان مسائل کا جواب تلاش کرنے میں دلچسپی لیتے تھے جو لوگوں کی روز مرّہ زندگی پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ جیسے کوڑھ، ملیریا، ہیضہ، گھینگھا اور دوسری جسمانی تکالیف اور نقصان وہ غذاؤں پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ لوگوں کے معیار زندگی کو اوپر اٹھانے کے لیے کیسے جدید ٹکنالوجی اور سائنس کا استعمال ہوسکتا ہے۔ پنڈت نہرو کی ہدایت میں طبّی تعلیم، طبّی تحقیقات اور صحت کی خدمات زیادہ بہتر اور مختلف قسم کی زندگی کے لیے نئے مواقع فراہم کرنے اور معیار زندگی کو بڑھانے کے لیے متواتر پنج سالہ منصوبوں کا ایک ناگزیر حصہ رہیں۔ ان کا کہنا تھا "میں نوجوانوں کو تندرست، مضبوط اور چست دیکھنا چاہتا ہوں اور جسمانی طور سے ان سب کو نہایت اچھا دیکھنا چاہتا ہوں۔ تمھیں سمجھنا چاہیے کہ اگر تمھارے ہاتھ کچھ کرنے کے لائق ہیں تو تمھارے دماغ اپنا کام زیادہ اچھی طرح کریں گے۔"

۲۶ر جنوری ۱۹۶۱ء کو مولانا آزاد میڈیکل کالج کا افتتاح کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا کہ "تعلیم اور صحت قوم کی ترقی کے لیے ضروری ہیں۔ بڑی فیکٹریاں اور ملیں بیکار ہیں اگر لوگوں کے پاس ان کو چلانے کے لیے صحت اور توانائی نہیں ہے۔" اس وقت کی وزیر صحت راج کماری امرت کو جنھیں Contributory Health Service Scheme کے قیام میں پنڈت نہرو کی زبردست حمایت حاصل تھی کہا کرتی تھیں کوئی شخص اس چیز کو نظر انداز نہیں کرسکتا کہ برطانیہ میں نیشنل ہیلتھ سروسز اسکیم کے متوازی ہے۔ پنڈت نہرو نے ہندوستانی دیہات اور شہر کی سماجی ضروریات کے

کے پیش نظر نیشنل ہیلتھ سروس کی ترقی کے لیے جامع اور ٹھوس بنیاد فراہم کیں۔

نہرو اور جوہری توانائی

ہندوستان کی جوہری توانائی کا پروگرام اس کی ابتدا اور ترقی پنڈت نہرو کے اسالہ وزارتِ عظمیٰ کے دوران دی جانے والی حوصلہ افزائی کی رہینِ منت ہے۔ ۱۹۵۴ء میں Deptt. of Atomic Energy کا پنڈت نہرو کے ماتحت وزارت کی حیثیت سے قیام حکومت کی وزارتوں کے عمومی طریق کار سے عقلی انحراف ہے۔ اس زمانہ کا نہایت اہم فیصلہ یہ تھا کہ یہ ڈیپارٹمنٹ بمبئی میں سائنسی سرگرمیوں کے خاص مرکز کے قریب ہوگا۔ ان کی ذاتی پریشانی کے باوجود انھوں نے اس روشن خیال تجویز کو فوراً ہی منظور کرلیا۔ انھوں نے Deptt. of Atomic Energy کے پہلے سکریٹری کی حیثیت سے ڈاکٹر ہومی بھابھا کو منتخب کیا۔ وہ پالیسی پلاننگ کے سلسلہ کی کوئی اہم ہدایات دیا کرتے تھے۔ لیکن کبھی ڈیپارٹمنٹ کے معاملات میں مداخلت نہیں کرتے تھے۔

پنڈت نہرو سائنس اور ٹکنالوجی کے میدان میں خود اعتمادی پر پختہ یقین رکھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ ہم استعمال کرنے والی مشین ہی نہیں بنانا چاہتے بلکہ ایسے افراد چاہتے ہیں جو ان مشینوں کا خاکہ تیار کرسکیں اور انھیں ترقی دے سکیں۔ قوت ایجاد اور اختراعیت لازمی ہے۔ اپنی نیوکلیائی توانائی پروگرام میں ان کی توقعات پورا کرتے ہوئے ہم اختراعیت پر آج قادر ہوچکے ہیں۔ ہمارا پہلا ریسرچ ری ایکٹر 'اپسرا' جو ۱۹۵۶ء میں شروع ہوا تھا۔ پوری طرح ہندوستان میں نقشہ بھی مرتب ہوا اور تیار بھی ہوا۔ ۱۹۵۶ء میں تقریباً صرف پانچ ممالک تھے جنھوں نے اپنے ری ایکٹر تیار کیے تھے ہندوستان بھی ان میں ایک تھا۔ ہم اب اپنے مختلف نیوکلیائی پاور اسٹیشنوں کی ضروریات کے مطابق نیوکلیائی ایندھن اور نیوکلیائی سامان تیار کرلیتے ہیں۔ یوں اب ہمارے پاس تارا پور، رانا پرتاپ ساگر، کلپکم اور نرورا میں کئی پاور اسٹیشن ہیں۔ ملک کی معیشت کے لیے نیوکلیائی توانائی کا خاص اہم حصّہ پاور کی افزایش کے میدان میں ہے۔ اس کے دوسرے استعمالات، زراعت، دواؤں، اور بائیلوجی وغیرہ کے میدان میں ہے۔

پنڈت جواہر لال نہرو کے ذہنی افق کی وسعت اور تاریخ میں ان کی بصیرت پر سائنس کا گہرا

اثر تھا۔ انھوں نے بنیادی طور پر سائنس کو غربت اور معاشی محکومی کے خاتمہ اور ذہن کو توہم پرستی، غیر عقلی خوف اور بیچارگی کے رویہ سے آزاد کرانے کا ایک آلہ تصوّر کیا تھا۔ ہماری تاریخ میں ان کا زبردست حصّہ یہ ہے کہ انھوں نے معاشی ترقی اور خود اعتمادی کی تلاش کے لیے سائنس اور ٹکنالوجی کا استعمال سکھایا۔

مذکورہ تحریر سے یہ بات بہت اچھی طرح واضح ہوگئی کہ آزادی کے بعد سائنس اور ٹکنالوجی کے میدان میں ہماری مؤثر کامیابیاں پنڈت جواہرلال نہرو کی دلچسپی، حمایت اور قابل تعریف سر پرستی کی رہین منت ہے۔ یہ ساری تیز رفتار تبدیلیاں (ان کی وفات کے بعد) ہمارے اندر اعتماد پیدا کرتی ہیں جن سے ہم ان چیلنجوں کا مقابلہ زیادہ آسانی سے کر سکتے ہیں جو بہت زیادہ اور نہایت خطرناک ہیں۔ ہماری آبادی بیسویں صدی کے خاتمہ تک ۱ کھرب پہنچنے کا امکان ہے اور پیدائش کی امید تقریباً ۶۳ سال پہنچ جائے گی۔ اناج کی پیداوار ۲۵۰ ملین ٹن پہنچنے کی توقع ہے۔ دوسرے بہت سے سیکٹر مثلاً پانی، کپڑا، سیمنٹ، پٹرول، کوئلہ، کھاد، اسٹیل اور پاور جنریشن میں آج کے اعداد و شمار سے کئی سو گنا زیادہ اضافہ کا امکان ہے۔ ہماری موجودہ ذمہ داری صرف ساز و سامان کی پیداوار اور ان کی خدمات میں اضافہ ہی نہیں ہے بلکہ لوگوں کے حالات زندگی بہتر بنانا بھی ہماری ذمہ داری ہے بیسویں صدی کے آخر تک جہالت اور غربت کا خاتمہ اور بہتر صحت کی فراہمی ملک کی ذمہ داری ہے۔ حالات زندگی کو بہتر بنانے کے دوران ماحولیاتی اختلاف کے خاتمہ پر قابل ذکر توجہ بھی ضروری ہے۔ جن تبدیلیوں کے لیے ہم پرامید ہیں ان کے حصول کے لیے بہترین ٹکنالوجی کے استعمال کی ضرورت ہے تاکہ ہم اپنے محدود مالی وسائل کے استعمال سے اپنے مسائل کا مؤثر ترین حل پا سکیں۔ بہترین ممکن طریقہ سے ان کاموں کو کرکے ہم پنڈت جواہرلال نہرو کو اپنا بہترین خراج عقیدت پیش کر سکتے ہیں۔

(روزگار سماچار (انگریزی) یکم اپریل ۱۹۸۹ء)

پروفیسر سید جعفر رضا بلگرامی

نہرو — صاحب بصیرت، حقیقت پسند رہنما

ایک سماجی مصلح اور سیاسی رہنما میں گہری بصیرت اور حقیقت پسندی کے اوصاف کا ہونا ضروری ہے لیکن شاذ و نادر ہی کسی رہنما میں یہ خصوصیات یکجا ہو پاتی ہیں۔ زیادہ تر میں یا تو صرف گہری بصیرت ہوتی ہے یا محض حقیقت پسندی اور یہ اکثر صورتوں میں نقصان دہ ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صرف گہری بصیرت کا حامل فرد نفاذ کی عملی حد بندیوں سے بیگانہ رہتا ہے اور صرف حقیقت پسند حقیقی سیاسی صورت حال میں ڈو بار رہتا ہے۔ ناعاقبت اندیشی کے فیصلے کرتا ہے جس کے دور رس نتائج مہلک ثابت ہوتے ہیں اور دوسری طرف حقیقت پسند تغیر کلّی کا موجب نہیں ہو سکتے۔ ایک حقیقی رہبر کی شان یہ ہے کہ وہ رمز آشنا بھی ہو اور حقیقت شناس بھی۔ گہری بصیرت اور حقیقت پسندی کے اس پیکر کی کچھ امتیازی خصوصیات اور کچھ بنیادی اصول ہوتے ہیں۔ امتیازی اوصاف مندرجہ ذیل بتائے جاتے ہیں۔

۱۔ گہری بصیرت اور حقیقت پسندی کا نظریہ محض "اپیل" نہیں ہے۔ اس میں نفاذی اقدام کا پہلو بھی شامل ہے۔ اس اصول کی روشنی میں نہرو کو دیکھا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ نہرو کی جمہوریت سوشلزم اور سیکولرزم صرف اپیل نہیں بلکہ یہ ہندوستانی معاشرے کی ہیئت اور اس کے خد و خال کو متعین کرتی ہے۔ ان خصوصیات کی جھلک ایشیا اور افریقہ میں بھی نظر آتی ہے۔

۲۔ "ایک رہنما سماجی ضابطے کا پابند ہوتا ہے، اس سے بالاتر نہیں"۔ نہرو ہندوستانی عوام کی متحرک تحریک بن کر زندہ رہے اور موت کے بعد خاک وطن میں شامل ہو گئے۔ اس طرح وہ گہری بصیرت اور حقیقت پسندی کے اس وصف کی علامت بن گئے۔

پروفیسر سید جعفر رضا بلگرامی، صدر شعبۂ سیاسیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

سے اس نظریہ کے حامل لوگوں کے اوصاف ذاتی نہیں ہوتے۔ ان کا تعلق سماج اور کردار سے ہوتا ہے۔ اگر ان کی صحیح پرداخت اور نشوونما ہو جائے تو ان کو ادارتی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔'' نہرو نے ناوابستہ پالیسی کی تشکیل کا سہرا کبھی اپنے سر نہیں باندھا۔ وہ ہمیشہ یہ کہتے رہے کہ اس پالیسی کو ایک طرف فلسفے اور رواج کے اجتماع اور دوسری طرف تاریخ کے موڑ نے جنم دیا ہے۔ یہ کوئی ان کی ذاتی پالیسی نہیں ہے۔ یہ ہندوستان کی آزادی کی منطقی صورت حال کا براہ راست نتیجہ ہے۔ اس طرح ناوابستگی کی پالیسی کو اپنی ذات سے علیحدہ رکھ کر لیکن سماجی وصف سے جوڑ کر نہرو نے اپنی زندگی میں ہی اس کو ایک ادارے کی حیثیت دے دی۔

یہ امتیازی خصوصیات گہری بصیرت اور حقیقت پسندی کے حامل رہبر کو دوسروں سے منفرد و ممتاز بناتی ہیں۔ ایسا ہی رہبر ملک کے مستقبل کے لیے گرانقدر منصوبہ تیار کرتا ہے۔ وہ نظریاتی اور عملی طور پر ان منصوبوں کی تشریح کرتا ہے۔ اس کی نظر اتنی بلند ہوتی ہے کہ عمل پسندوں کے نزدیک یہ منصوبے ناقابلِ عمل سمجھے جاتے ہیں اور نتیجہ میں اس کو سخت اختلاف کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ مگر اس کے منصوبے جمہوری ہوتے ہیں اس لیے مقبول عام بھی ہوتے ہیں۔ قومی سطح پر جمہوری سوشلزم اور بین الاقوامی سطح پر ناوابستہ تحریک نہرو کے گرانقدر منصوبے تھے۔ ایک طرف اپنی ڈیڑھ اینٹ کی عمارت الگ بنانے کے لیے نہرو پر تنقید کی گئی تو دوسری طرف مشرق اور مغرب میں امتزاج کے لیے ان کی تعریف و توصیف بھی کی گئی اور یوں نہرو گہری بصیرت اور حقیقت پسندی کا پیکر بن گئے۔

گہری بصیرت اور حقیقت پسندی کے مندرجہ ذیل بنیادی اصول بتائے جاتے ہیں۔

۱۔ <u>معاہدتی تعلقات</u>:۔ گہری بصیرت اور حقیقت پسندی کے حامل شخص اور اس کے پیروؤں کے درمیان تعلقات باہمی رضامندی پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہاں نہ تو رہنما اور نہ ہی پیروکار مطلق العنان ہو سکتے ہیں۔ ان کی باہمی رضامندی سے یہ قوی امکان رہتا ہے کہ جانبین مشترکہ مقصد کی طرف سے منحرف نہیں ہوں گے۔

نہرو اور ان کے پیروکاروں کے درمیان معاہدتی تعلقات حصول آزادی کی جدوجہد اور تعمیر نو کی مہم سے بندھے ہوئے تھے اور یہ بندش ان کا مقدر بھی بن گئی تھی اور اس نے تقدس بھی حاصل کر لیا تھا۔ اپنے مشترکہ مقاصد کے حصول کے لیے اس بندش کی موجودگی میں

رہنما اور اس کے پیرو کار دونوں ہی نہ اپنی حد سے تجاوز کر سکتے تھے اور نہ ہی انحراف۔ تیسری دنیا کے بیشتر ممالک میں معاہدتی تعلقات کو یہ رضاکارانہ تقدس حاصل نہ ہو سکا جس کے نتیجے میں رہبر یا پیرو مطلق العنان ہو گئے۔ صرف ہندوستان ہی وہ واحد ملک ہے جہاں نہرو کی بصیرت افروزی اور حقیقت پسندی کے وصف نے یہ صورت حال پیدا نہ ہونے دی۔

۲۔ تعمیری نقطۂ نظر:۔ بے اعتدالی بصیرت کی سب سے بڑی دشمن ہوتی ہے۔ غیر معمولی مقاصد کے حصول کے لیے صاحب بصیرت خود اپنی صلاحیتوں کا اندازہ نہیں کر پاتا۔ وہ جوش میں ایک پورے سماجی یونٹ کو اپنی منزل مقصود تک لے جانے میں کامیاب تو ہو جاتا ہے مگر سماج اس سے کوئی فیض حاصل نہیں کر پاتا۔ وہ ایک ہی بصیرت پر گرد و پیش کا خیال کیے بغیر تمام تر مادی اور انسانی وسائل کو داؤ پر لگا بیٹھتا ہے۔ جس کے نتیجے میں پورا سماجی ڈھانچہ اور اس کی اسپرٹ ٹوٹ کر بکھر جاتی ہے۔

موجودہ ایران کچھ اس طرح کی صورت حال سے دوچار ہے۔ اگر اعلیٰ طاقت ہونے کے باوجود اس کے حریف امریکہ کو بھی کاری زخم سہنا پڑا تو اس کی وجہ صرف بصیرت نہیں بلکہ حد سے زیادہ عمل پسندی ہے کیونکہ دونوں ہی اپنی اپنی جگہ پر خطرناک ہیں۔ اگر صاحب بصیرت امام خمینی مرحوم اور محض عمل پرست ریگن اپنے اپنے رہنمایانہ اوصاف باہم تبدیل کر لیتے تو خلیج فارس کا بحران بڑی حد تک کم ہو سکتا تھا۔

نہرو جی کی شخصیت میں بصیرت اور حقیقت پسندی کا یہ توازن بدرجہ اتم موجود تھا۔ انھوں نے اضافی بصیرت کو اپنی صلاحیتوں کی گرفت میں رکھا اور اپنی حقیقت پسندانہ بصیرت سے اپنے عمل کو آنکتے رہے۔ نہرو کے نقاد ان کی شخصیت کے توازن اور ان کی سست روی کو ہی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں لیکن توازن کو نظر انداز کر جاتے ہیں جو بصیرت اور حقیقت پسندی کا لازمی تقاضا ہے۔ انکساری، میانہ روی اور معقولیت اس طریقۂ کار کے لازمی عوامل ہیں جو اپنی ہئیت کے اعتبار سے قدامت پسندانہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس کو نہرو کے ان ساتھیوں نے پسند نہیں کیا جو نفاذی اقدام کے سلسلے میں جرأت اور جسارت کے قائل تھے۔ جواہر لال نہرو، صدر ناصر اور مارشل ٹیٹو کے درمیان یہی بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔

۳۔ ذمہ داری :۔ محض بصیرت رکھنے والا شخص سوائے اپنی داخلی آواز کے اور کسی جانب متوجہ نہیں ہوتا۔ وہ مقصد کی تلاش میں نہ تو محتاط رہتا ہے اور نہ اس مقصد کے حصول کی قیمت ادا کرنے پر راضی ہوتا ہے۔ غرض کہ وہ ہر ذمہ داری سے سبکدوش رہتا ہے۔ لیکن گہری بصیرت اور حقیقت پسندی کا امتزاج جتنا مقصد کے حصول کے لیے حوصلہ بخشتا ہے اتنا ہی ذمہ داری کا احساس بھی پیدا کرتا ہے۔ کنعانی اصطلاح میں جتنی گراں قدر "ارض موعودہ" ہوگی اتنا ہی زیادہ وہ محتاط ہوگا۔ یہی وہ مقام احتیاط ہے جہاں اس کی بصیرت کو پرواز کے لیے عقل کے بال و پر عطا ہوتے ہیں۔ عقل صورتِ حال کا مکمل جائزہ لینے اور ماحول کی عائدکردہ پابندیوں کا احساس رکھنے میں معاون ہوتی ہے۔

نہرو اس تشریح کی تعبیر نظر آتے ہیں۔ انھوں نے غلامی (نو آبادیاتی حیثیت) سے ارض موعودہ (آزادی) تک ملک کی رہبری میں بلا تشبیہ حضرت موسیٰ کی روایت کو جگا دیا۔ اس رہبری میں انکساری بھی تھی اور معقولیت بھی جو اس مہم کو سر کرنے والے راستے میں پیدا ہونے والی مشکلات کا سنجیدہ شعور رکھتی تھی۔

۴۔ اخلاقی اصول : گہری بصیرت اور حقیقت پسندی دور رس مقاصد اور ان کے نفاذ ہی سے متعلق نہیں ہے بلکہ ان مقاصد پر اعتماد کے لیے اخلاقی نظام کو بنیاد بناتی ہے۔ وہ موعودہ مقاصد کے حصول کے لیے اخلاق و ادراک میں ذوق پیدا کرتی ہے۔ گہری بصیرت اور حقیقت پسندی کا حامل فرد یہ جانتا ہے کہ اگر اس اخلاقی پہلو کو نظر انداز کر دیا گیا تو مقاصد اپنی اہمیت کے ساتھ پورے نہیں ہو سکیں گے۔

نہرو، گاندھی جی کے ایک سچے پیرو کی حیثیت سے، مقصد اور ذریعے کی ہم آہنگی پر یقین رکھتے تھے۔ بین الریاستی تعلقات میں وہ مقصد اور ذریعہ کے باہمی تعلقات پر ہمیشہ زور دیتے رہے۔ انھوں نے بھوک، لڑائی، جرم اور انسانی مصیبتوں کے خلاف اخلاقی اعتماد کے ساتھ لڑائی لڑی۔ ایٹم بم نہ بنانے کے فیصلہ کے پیچھے یہی اخلاقی شعور کام کر رہا تھا۔

نہرو کا کہنا تھا کہ سرد جنگ لڑائی سے بدتر ہوتی ہے، یہ حالت امن میں انسانیت کو خود اپنی نظر میں گرا دیتی ہے، یہ عوام کو غیر مہذب بنا دیتی ہے۔ عوام عمل و گفتگو میں جنگلی

کھرے اور بدتمیز بن جاتے ہیں، اگر آپ چلاّتے ہیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آپ امن کے لیے چلاّ رہے ہیں۔ امن کے لیے پرامن طریقہ کار ہی کی ضرورت ہے اور پُر امن لہجہ ہی درکار ہے۔ قوموں کو امن کا مزاج پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔" نہرو کے اس بیان میں اخلاقی پہلو صاف نمایاں ہے۔

جہاں نہرو نے قوموں میں امن پسندی کو فروغ دیا۔ وہاں انھوں نے معیشت کے سلسلہ میں اخلاقی جرأت کو بھی مہمیز کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر کسی وقت بیرونی امداد سے ہماری پالیسی میں کوئی تبدیلی ہوتی تو چاہے یہ تبدیلی بہت معمولی ہی کیوں نہ ہو ہم ایسی امداد کو کبھی قبول نہیں کریں گے۔ عسرت و تنگ دستی کی زندگی کو ترجیح دیں گے۔

موجودہ حالات کی روشنی میں جب کہ تیسری دنیا کے ممالک، غیر مستحکم صورت حال، معاشی جبر، زبردستی اور مداخلت کا شکار ہیں، نہرو کے مندرجہ بالا بیان کی بازگشت ان سب ممالک کے لیے مشعل راہ ہے۔

اس طرح معاہدتی تعلقات، تعمیری نقطۂ نگاہ، ذمہ داری اور اخلاقی اصول، بصیرت افروزی اور حقیقت پسندی کے بنیادی عوامل ہیں جن پر عمل پیرا ہونے کے سبب سے ہی رہبر کو انفرادیت ملتی ہے۔ نہرو کی بصیرت اور حقیقت پسندی کے درمیان علت و معلول کا سا رشتہ نظر آتا ہے۔

ذاتی وصف

بصیرت حقیقت پسندی کے بنیادی اصول کے بیجوں کے نمو کے لیے مناسب زمین اور ان کی نشو و نما کے لیے مناسب موسمی حالات کا ہونا ضروری ہے۔ مناسب زمین رہبر کے ذاتی اوصاف ہوتے ہیں جب کہ موسمی حالات سے مراد خارجی ماحول ہے۔ یہ حصّہ ذاتی وصف سے متعلق ہے۔

تضاد میں اتحاد، نفاق میں اتفاق، اختلاف میں منفعت اور کشمکش سے مثبت حل تلاش کر لینا وہ ذاتی خصوصیات ہیں جو صاحب بصیرت اور حقیقت پسند رہنما میں پائی جاتی ہیں۔ وہ اپنی بصیرت سے جس دنیا کا تصور کرتا ہے وہ عوام کی دنیا سے مختلف ہوتی ہے۔ وہ عوام کو اپنی بصیرت کے مطابق دنیا کو بدلنے کی ترغیب دیتا ہے، نئی حکمت عملی پیش کرتا ہے۔ اس پورے لائحہ عمل میں وہ اس تضاد کو مثبت بنا دیتا ہے جو نادر اور اعلیٰ خصوصیات کی غمازی کرتا ہے۔

ان اوصاف کی جھلک نہرو کی شخصیت میں بخوبی دیکھی جا سکتی ہے۔ نہرو مغرب کی عقلی و علمی خصوصیات اور مشرق کی اخلاقی اور روحانی خصوصیات کا نقطۂ اتحاد تھے۔ اسی کے ساتھ متضاد عناصر کا مجموعہ بھی تقریر میں شعلہ بار، عمل میں بردبار، طور طریقوں میں بے اختیار، انصاف میں بااختیار، ذاتی تحفظ سے بے نیاز، ملک کے فلاحی معاملات میں منہمک ایک ایسا انسان جو عوام کی صحبت سے سرشار، ایک ایسا قوم پرست جو خارجی تہذیب کا نمونہ، ایک ایسا عقل پرست جو جذبات کے بھنور میں پھنسا ہوا۔ نہرو کی شخصیت کے یہ وہ متضاد پہلو تھے جن سے انھوں نے بصیرت اور حقیقت پسندی کے متضاد عناصر میں ہم آہنگی پیدا کرنا سیکھ لیا تھا۔

نہرو میں تضادات کو ہم آہنگ کرنے اور ان سے فائدہ اٹھانے کی صلاحیت تھی۔ ایک بار نارمن کسن نے ان سے سوال کیا: آپ کا آزاد قوت ارادی اور جبر کی ازلی بحث پر کیا ردِ عمل ہے؟ نہرو نے جواب دیا: جبر تقسیم شدہ تاش کے پتے ہیں جو آپ میں تقسیم کر دیے گئے ہیں لیکن آزاد قوت ارادی یہ ہے کہ آپ ان کو کھیلتے کس طرح ہیں۔ دونوں کا عمل اور ردِ عمل ہی طے کرتا ہے کہ بحیثیت فرد یا قوم آپ کی حیثیت کیا ہے۔

نہرو کی فکر کا اہم جزو مغربی لبرلزم تھا جو فرد کی آزادی اور جمہوریت کی شکل میں ظاہر ہوا، پھر سوشلزم کی جڑیں بھی اس فکر میں پیوست تھیں جنھوں نے منصوبہ بندی، اور سماجی و معاشی برابری کو جنم دیا۔ گاندھی جی کے فلسفہ سے سماجی، معاشی اور سیاسی تبدیلی کے لیے، اخلاقی سند یافتہ عدم تشدد کا طریقہ کار وجود میں آیا۔ نہرو کے سماجی و سیاسی فلسفہ میں ان سب متضاد نظریات کا امتزاج پایا جاتا ہے۔ جمہوری سوشلزم، سیکولرزم، معیار زندگی کی بلندی، انسانی حقوق کا تحفظ، اسی امتزاجی فلسفہ کے مظہر ہیں۔

سماجی تبدیلی کے مقاصد کے لیے نہرو کی ذہنی ساخت میں فکر و عمل لازم و ملزوم ہیں ۱۹۴۳ء میں انھوں نے لکھا تھا: "عمل ایک عرصہ سے مجھے دعوت دے رہا ہے، ایسا عمل نہیں جو فکر سے علیحدہ ہو، بلکہ وہ جو فکر کی ترسیلی کڑی کا آخری نتیجہ ہو۔ اگر کبھی یہ دونوں ہم آہنگ ہو جاتے ہیں تو زندگی بھرپور نظر آنے لگتی ہے اور وجود کی شوخی شدت کے ساتھ ابھر آتی ہے۔ بغیر کسی ہیجان و محرکات کے، ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی قوتِ حیات نچوڑے لے رہا ہو اور ہم وجود کی

نچلی سطح پر اکتفا کر بیٹھے ہیں۔ جو بھی خدا ہو، لیکن انسان میں "خدا نما" کوئی چیز ہے ضرور جیسے اس میں "شیطان نما" بھی کوئی چیز ہے موجود۔" نہرو کے یہ الفاظ بصیرت اور حقیقت پسندی کے ذاتی اوصاف کی بازگشت ہیں۔

خارجی ماحول

ان ذاتی اوصاف کے علاوہ صاحب بصیرت اور حقیقت پسند فرد کی کامیابی کا انحصار خارجی ماحول پر ہوتا ہے۔ خانہ جنگی، تباہ کن طاقتیں، بڑی طاقتوں کا کسی تبدیلی میں سدّراہ ہونا، خانگی و بین الاقوامی سماج کے وہ مشترکہ عوامل ہیں جن سے مل کر خارجی ماحول بنتا ہے۔ جن رہنماؤں میں اوپر بیان کیے گئے ذاتی اوصاف کی کمی ہوتی ہے وہ عموماً خارجی ماحول کے سامنے سپر ڈال دیتے ہیں لیکن اگر کبھی کسی میں یہ ذاتی اوصاف نمایاں ہوتے ہیں تو ایسا رہنما اس خارجی ماحول کو چیلنج سمجھ کر اس سے ٹکّر لے لیتا ہے۔ اس طرح ایک صاحب بصیرت اور حقیقت پسند کے لیے خارجی ماحول کے عوامل، خانہ جنگی، جنگ کا خطرہ اور تبدیلی کی مخالفت ۔ وہ ہتھیار بن جاتے ہیں جن کی مدد سے وہ اپنی رہبری کی یہ مخصوص حیثیت متعین کرتا ہے۔

خانہ جنگی

کسی سماج میں خانہ جنگی سے جتنی بدنظمی بڑھتی جائے گی اتنا ہی صاحب بصیرت اور حقیقت پسند رہبر کے لیے مزاحمت سر کرنے اور سماجی تبدیلی کے مقصد کو حاصل کرنے کے مواقع بڑھتے جائیں گے۔

اس مفروضے کی روشنی میں نہرو کو دیکھیے۔ آزادی کے بعد ایک ہولناک سماجی بدنظمی نہرو کو مجبور کر رہی تھی کہ ہندوستان میں جمہوری اداروں کے قیام کا ارادہ ترک کر دیں۔ جہالت، غربت، ہندو مسلم فسادات، کشت و خون، مختلف النوع زبانیں اور تہذیبیں جو ہمہ وقت اتفاق کو نفاق میں بدل دینے کے لیے برسرپیکار تھیں۔ ان تباہ کن رجحانات کے پیش نظر نہرو یہ کہہ سکتے تھے، کہ جمہوری اصولوں کو رواج دینا مشکل ہے۔ اگر نہرو نے یہ فیصلہ کر لیا ہوتا تو آج یہ کہنا مشکل تھا کہ نئے آزاد ممالک "رول آف لا" اختیار کر پاتے یا نمائندہ اداروں کو فروغ دے پاتے؟ اگر نہرو یہ فیصلہ کر لیتے تو خود ہندوستان کی رنگارنگ تہذیب، تحفظ اور سیاسی

اتحاد کے نام پر، یکساں نظم و ضبط سے مغلوب ہوکر، یک رنگی ہو جاتی۔ تمام مشکلات کے باوجود ہندوستان میں جس حد تک رول آف لا اور نمائندہ اداروں کی کارکردگی پائی جاتی ہے، وہ نہرو ہی کی دین ہے۔

انتشار اور بدنظمی کے دور میں نہرو جس آسانی سے دوسرا راستہ اختیار کر سکتے تھے، اس کو آج تک ان کے ناقدین نے محسوس نہیں کیا۔ ان بحرانی حالات کے خلاف نہرو نے جس مشکل راستہ کو اختیار کیا، اس کو آج تک صحیح طور پر لوگوں نے نہیں سمجھا اور نہ سراہا۔ بلاشبہ یہ نہرو کی خوش قسمتی ہے کہ وہ آج تک زندہ ہیں۔ لیکن ہم کو یہ یقین نہیں کہ وہ آج ایسے زندہ ہیں جیسے زندہ رہنا چاہیے تھے۔ شخصیتیں محض اپنے کاموں سے بڑی نہیں ہوتیں، اس لحاظ سے کبھی بڑی ہوتی ہیں کہ ان کے کاموں کو پرکھنے کے لیے تحقیق کا معیار کیا ہے۔ اس نمائشی تہذیب کے دور میں، ٹی وی پر تو نہرو کی خوب خوب رونمائی کی گئی، لیکن ان کی صدی منانے کے وقت اس اہم کام کو نظر انداز کر دیا گیا۔

مستقبل نہرو کی عظمت کا چاہے جس پیمانہ پر جائزہ لے لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ایک مردِ مجاہد، بدنظمی اور تباہی کے اٹھتے ہوئے سیلاب میں جمہوریت کی مضبوط بنیاد رکھ رہا تھا اور اس طوفان کی شوریدہ موجوں میں سیکولرزم اور سوشلزم کے ذریعہ سکون اور دھیماپن پیدا کر رہا تھا۔ رہبری کے اِس وصف کو بصیرت اور حقیقت پسندی کے علاوہ اور کیا نام دیا جا سکتا ہے۔

جنگ کا خطرہ اور تبدیلی کی مخالفت:۔ ایک رہبر جتنی شدت سے جنگ کا خطرہ محسوس کرتا ہے اور اس کے لیے مادّی اور انسانی وسائل فراہم کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے، اتنا ہی زیادہ وہ جنگ کے دفاع میں ان خانگی تنظیموں کا خطرہ مول لیتا ہے جو مناسب قانون سازی اور ملک کے اقتدار کے استحکام میں سدراہ ہو جاتی ہیں"

"ریاستی استحکام کے خلاف بڑی طاقتوں کے معاشی، سیاسی اور فوجی اقدامات اور ان اقدامات کے تحفظ میں پیدا کردہ بین الاقوامی نظام، کسی رہبر کے لیے جتنا بڑا چیلنج ہوتا ہے اتنا ہی شدت کے ساتھ وہ ریاستی استحکام کے طریق عمل پر کاربند ہونے کا خطرہ مول لیتا ہے۔"

ان دو نظریاتی مفروضوں پر اگر غور کیا جائے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ نہرو کے عمل و ردِ عمل کا ایک غیر شعوری خلاصہ ہے جو اصول کی شکل میں پیش کر دیا گیا ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ آج کل یہ مفروضے، رہبری کے سلسلہ میں، عالمگیر طور پر زیرِ تحقیق ہیں۔

نہرو کے عہد میں بین الاقوامی سطح پر نیوکلیائی جنگ، سرد جنگ، عظیم طاقتوں کی رقابت اور مشرق و مغرب کے تنازعات اپنے شباب پر تھے۔ ریاستوں کے درمیان طاقت کی غیر مساوی تقسیم کی وجہ سے اور بھی رقابت پیدا ہو رہی تھی۔ یہ صورتِ حال بالادستوں کو ترغیب دے رہی تھی کہ وہ کسی ایسی تبدیلی کے منصوبے کو کارگر نہ ہونے دیں جو شدید مقابلہ کی صورتِ حال پیدا کر کے ان کی بالادستی کو کمزور کر دے۔ اسی لیے حفظ ماتقدم کے طور پر ان طاقتوں نے محدود اقتدار اعلیٰ کا نظریہ ایجاد کر لیا اور مداخلتِ بیجا، تشدد اور نظامِ حکومت کے زیر و زبر کر دینے کو جائز قرار دے دیا جس کے ردِ عمل میں دہشت پسندی کو فروغ ملا۔

تیسری دنیا کے بیشتر ممالک کے رہنما سماج میں مکمل تبدیلی لانے میں ناکام رہے اس لیے کہ بین الاقوامی نظام کی اس صورتِ حال کے سامنے ان کے اقدامات کمزور پڑ گئے۔ وہ جزوی سماجی تنظیم پر اکتفا کر بیٹھے، دھیرے دھیرے اس جزئیت پسندی کو اعتبار حاصل ہو گیا اور اب وہ ان کے اس استخفاف کو ختم کرنے میں ناکام ہیں جس کے بغیر مکمل تبدیلی نہیں آ سکتی۔

لیکن نہرو کی شخصیت اس سے مستثنیٰ تھی۔ رقابتی عالمی نظام کا ان پر الٹا اثر ہوا۔ مزاحمت کرنے والوں کو مغلوب کر کے انھوں نے ریاستی تنظیم میں طاقت کے داخلی استحکام کو فروغ دیا اور کسی حد تک بین الاقوامی نظام کو بھی متاثر کیا۔ بڑی طاقتوں نے معاشی، سیاسی اور فوجی سہاروں سے ریاستی استحکام میں جتنی مزاحمت پیدا کی اتنا ہی نہرو استحکام کے طریقِ عمل کو تیز سے تیز تر کرنے کا خطرہ مول لیتے رہے۔ بادِ مخالف کے خلاف چلتے رہنے کا ہی یہ نتیجہ تھا کہ ہندوستان سے بے خبری اور لاتعلقی کا رویہ اختیار کیا جاتا ہے۔ یہ رویہ اس لیے نہیں ہے کہ ہندوستان ناقابلِ اعتنا ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ مغلوب نہیں ہو سکتا۔ یہ لاتعلقی دراصل "تجاہلِ عارفانہ" ہے جو خود ان کی شکست اور رہبر کی کامیابی کی دلیل ہے۔ کوئی محدود صلاحیت کا رہبر یہ کام نہیں کر سکتا تھا جو نہرو نے کیا۔

عالمی تاریخ کے یہ وہ نادر لمحات تھے جو نہرو کے نصیب میں آئے تھے۔ خانگی سطح پر تناؤ

اور تقسیم کار وفاداریوں کے نتیجہ میں بدنظمی وافراتفری اور بین الاقوامی سطح پر جنگی تباہی کے امکانات اور بڑی طاقتوں کی بالادستی نہرو کی رہبری کے لیے آزمائشی چیلنج بن گئی تھیں۔ دونوں نے نہرو کو ایک نادر موقع فراہم کیا کہ وہ شرکت کار جمہوریت Participatory Democracy کے ذریعہ ملک کی حرکی صلاحیتوں کو ابھاریں، اور ناوابستہ تحریک کے ذریعہ عالمی سطح پر تقلیبی طریق عمل کو روکیں۔ نہرو نے جنگی طاقت کے استحکام اور بین الاقوامی نظام میں مناسب تبدیلیوں کا بیڑا ایک وقت اٹھایا جس کی وجہ سے ان کو سخت اختلاف کا بھی سامنا کرنا پڑا لیکن مناسب موقعوں پر نازک وقت میں (جیسے کہ کوریا کی جنگ کے موقع پر) بلا امتیاز و تفریق، حمایت بھی حاصل ہوئی۔

یہ لمحات شاذونادر ہی آتے ہیں اور ان سے فائدہ اٹھانے کی صلاحیت بھی کم ہی لوگوں میں ہوتی ہے۔ نہرو کی خوش قسمتی تھی کہ ان کو وہ دور بھی ملا اور اس سے فائدہ اٹھانے کی صلاحیت بھی اگر "ذاتی وصف" اور "خارجی ماحول" کی تشریح کو جلا دیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ نہرو کی بصیرت اور حقیقت پسندی، برطانیہ کے دستور کی طرح، "طفل خرد وسبب" Child of wisdom and chance کے مصداق تھی۔

نہرو کا تجربہ بصیرت اور حقیقت پسندی کے نظری ڈھانچے کے تحت آزاد کیا گیا۔ اب آزاد تنقیدی جائزہ کا تقاضہ ہے کہ ان کو اس نظریاتی فریم کی چمک دمک سے علیحدہ کر کے پرکھا جائے تبھی پتہ چلے گا کہ کس حد تک ان کی گہری بصیرت حقیقت بن سکی۔

نہرو کی بصیرت افروزی اور حقیقت پسندی کا صحیح جائزہ اس وقت ممکن ہے جب ہم حال سے ماضی کی طرف چلیں۔ موجودہ بین الاقوامی طوائف الملوکی کا مکمل اظہار صرف دو لفظوں سے کیا جا سکتا ہے۔ غیر محفوظ اور غیر مساوی صورت حال۔ نیوکلیائی تباہی جس کو مشرق ومغرب کے تنازعہ نے پروان چڑھایا، اور نیوکلیائی نظریہ نے اعتبار بخشا، غیر محفوظ صورت حال پیدا کر دی ہے۔ شمال اور جنوب کا ٹکراؤ غیر مساوی صورت حال کا مظہر ہے۔ ترقی یافتہ ممالک کی ۲۳ فی صدی آبادی، دنیا کے ۷۷ فی صدی وسائل پر قابض ہے۔ اور دنیا کی ۷۷ فی صدی آبادی میں باقی ۲۳ فی صدی وسائل تقسیم ہیں۔ اس صورت حال نے ایک مہیب عدم مساوات پیدا کر دی ہے جس کا نتیجہ صرف پس ماندگی نہیں ہے۔ بلکہ اس نے ملکوں میں مستقل طور پر معاشی، سماجی اور سیاسی

عدم استحکام پیدا کر دیا ہے جس پر قابو پائے بغیر پس ماندگی دور کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس کے علاوہ مشرق و مغرب اور شمال و جنوب کے یہ تنازعات ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں۔ یہ باہم دست و گریباں ہیں جس سے ایک بین الاقوامی طوائف الملوکی پیدا ہو چکی ہے جس میں غیر محفوظ اور غیر مسلوکی صورت حال ایک دوسرے کے لیے علت و معلول بن کر رہ گئے ہیں۔

موجودہ صورت حال کا اندازہ نہرو نے ۱۹۳۱ء میں کر لیا تھا۔ اپنے ایک مقالہ میں انھوں نے کہا تھا کہ دو طاقت کے مجموعے ابھریں گے اور ان کو تکنیکی حکمتِ عملی سے کام لینا پڑے گا۔ تلاش ہند (۴۵-۱۹۴۴ء) کے آخری صفحات ہیں، جب کہ کانگو کا آتش فشاں ابھی نہیں پھٹا تھا، وہ اس جیسی صورت حال کا پتہ دے رہے تھے۔ وہ اس وقت حکمت عملی کو تشکیل دے رہے تھے جب کہ برطانوی حکومت ہندوستان میں موجود تھی۔ خارجہ پالیسی کے تمام تر خاکے مستقبل میں پیدا ہونے والی صورتِ حال سے نپٹنے کے لیے پیش بین حکمت عملی کی تشکیل کر رہے تھے۔ غیر محفوظ صورت حال کے سلسلہ میں نہرو کی بصیرت کے یہ مظاہر تھے۔ جہاں تک اس سلسلہ میں ان کی حقیقت پسندی کا تعلق ہے انھوں نے محسوس کر لیا تھا کہ یہ تحفظ کے نظریات دراصل جنگ کے نظریات ہیں۔ ان سب کی بنیاد طاقت ہے۔ محض طاقت کے بل بوتے پر اپنا تحفظ اکثر دوسروں کو نقصان پہنچا کر کیا جاتا ہے۔ اس سے شک و شبہ اور تناؤ پیدا ہوتا ہے۔ اس سے بین الاقوامی امن میں خلل پڑتا ہے اور نتیجتاً خود قومی تحفظ کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ نہرو نے محض منفی طور پر اس حقیقت کا جائزہ ہی نہیں لیا بلکہ مثبت طور پر ایک متبادل ڈھانچہ بھی تیار کیا۔ جو اصول نہرو نے متعین کیا وہ یہ تھا کہ ملک اپنی حفاظت کے انتظام کے ساتھ دوسرے ملکوں کی حفاظت بھی کرے۔ نہرو نے نئے ممالک میں اس حقیقت پسندی کی ترویج کی کہ ان کی انفرادی پائیدار حفاظت صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ حفاظتی دائرہ وسیع کرتے رہیں۔ اگر اجتماعی طور پر اس مہم کو سر کر لیا جائے تو بین الاقوامی طوائف الملوکی میں بہتری کی صورت پیدا ہو سکتی ہے یا کم از کم کچھ ماہیتی تبدیلی آسکتی ہے۔

یہ وہ بنیادی تصورات تھے جن کی بنیاد پر کچھ سالمی اصول پیدا ہوئے جیسے پر امن مصالحت، عدم مداخلت، نیوکلیائی ہتھیاروں پر پابندی، فوجی کیمپوں اور فوجیوں کا خارجی

علاقوں سے انخلاء، کمزور ممالک کو ملنے والی فوجی امداد کا خاتمہ وغیرہ۔ ان سب اصولوں کی نشوونما بینڈونگ (۱۹۵۵ء) اور بلگریڈ (۱۹۶۱ء کے درمیانی وقفے میں ہوئی جن کی اجتماعی شکل کو ناوابستہ تحریک کا نام دیا گیا۔

نہرو نے نسبتاً بعد میں غیر مساوی صورت حال کے مسئلہ کو قومی سطح پر شروع کیا۔ اس کے بعد وہ زندہ نہیں رہے۔ لیکن جو بھی انھوں نے ابتدائی اقدام اس سلسلہ میں اٹھائے اس میں ان کی بصیرت اور حقیقت پسندی کی جھلک ملتی ہے۔ ایک صاحب بصیرت کی حیثیت سے انھوں نے محسوس کیا کہ جس طرح جنگی نظریات تنازعہ اور غیر محفوظ صورتِ حال پیدا کرتے ہیں، اسی طرح معاشی نظریات زبردستی اور غیر مساوی صورتِ حال پیدا کرتے ہیں۔ پھر ایک حقیقت پسند کی حیثیت سے انھوں نے محسوس کیا کہ دو حریف نظاموں کے درمیان کسی ایک کو ترک کرنا اور دوسرے کو اختیار کرنا مشکل ہے۔ اس سے ناوابستگی کے مضمرات متاثر ہوں گے۔ انھوں نے دونوں نظاموں سے ایک "قلم" تیار کی تاکہ دونوں کی امتزاجی خصوصیات سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔ عوامی ترقی اور بہبود کے لیے نجی انتظام، قیمتوں کے تعین کے لیے اجتماعی بازاری نظام، اور خود اعتمادی کے لیے موزوں منصوبہ بندی جیسی بہترین خصوصیات کا انھوں نے ایک مرکب تیار کیا۔

قومی سطح پر نہرو کی اس انتخابی حکمت عملی کو نصفت کے ساتھ افزائش Growth with equity کا نام دیا گیا جو نہرو کی بصیرت اور حقیقت پسندی کا ایک مشترک نمونہ ہے۔ جب یہ "نصفت کے ساتھ افزائش" جس کو نہرو اپنے پیچھے چھوڑ گئے تھے، بین الاقوامی سطح پر سخت غیر مساوی صورت حال سے نپٹنے کے لیے، بطور حربہ استعمال کی گئی تو اسی کو "نیو انٹرنیشنل اکنامک آرڈر" NIEO کے نام سے موسوم کیا گیا۔ بلگریڈ غیر محفوظ صورت حال کے خلاف پہلا عملی قدم تھا، الجیرس مساوی صورتِ حال کے خلاف پہلا عملی قدم تھا، دونوں ہی ناوابستہ تحریک کے "سائن پوسٹ" سمجھے جاتے ہیں۔ ساتھ ہی یہ دونوں نہرو کے بیحد مرہون منت ہیں۔

نہرو کے متعلق عام طور پر یہ تنقید کی جاتی ہے کہ ان کے یہاں خیالات اور عمل کے درمیان بڑا فاصلہ تھا۔ اس فاصلہ کو محسوس کرنے والے یہ نہیں جانتے کہ بصیرت اور حقیقت پسندی

کے ساتھ مشکل یہی ہوتی ہے کہ اس کے تصورات دوسری عملی صلاحیتوں سے ہمیشہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ جس کی وجہ سے وہ دوسروں کی صلاحیتوں سے ہمیشہ ناقابل عمل رہتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نقاد اکثر حقیقت پسندی اور نفاذی اقدامات میں فرق نہیں کر پاتے۔ حقیقت پسند حقیقی صورت حال کا ادراک رکھتا ہے۔ جب کہ نفاذی اقدامات کا انحصار بہت کچھ گرد و پیش کے مناسب حالات پر ہوتا ہے۔ اب اگر مکمل طور پر نفاذ نہ ہو سکا اور تصور اور عمل کے درمیان فاصلہ رہ گیا، تو اس کی وجہ ناموافق حالات اور دوسروں میں کسب فیض کی کمی ہے۔

نہرو کے نقاد ایک بنیادی بات بھول جاتے ہیں کہ دنیا میں جتنے صاحب بصیرت اور حقیقت پسند رہنما گزرے ہیں ان سب نے جدید مملکت کو ایک تنظیم کے طور پر استعمال کیا تاکہ اس کے ذریعے وہ سماج کو بدل دیں لیکن نہرو کو خود جدید مملکت بنانی پڑی اور اگر یہ بنی بنائی مل بھی جاتی، تو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ عالمی تاریخی دھارے عموماً ہر رہبر کے اختیار سے باہر ہوتے ہیں جو سماجی تبدیلی لانے کے سلسلے میں مملکت کے کامیاب استعمال پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان ادارتی اور تاریخی حد بندیوں کے مضمرات کا احساس ہی تنقید کی شدت کو کم کر دینے کے لیے کافی ہے۔

عام طور سے نہرو کو حکمرانی کے فرائض منصبی کی بنیاد پر پرکھا جاتا ہے۔ پہلا وزیر اعظم ہونے پر ٹرا زور دیا جاتا ہے۔ لیکن ایک صاحب بصیرت حقیقت پسند رہبر کا منصبی رول اتنا اہم نہیں ہوتا جتنا کہ ٹیچنگ رول اہم ہوتا ہے۔ ہندوستان کے پہلے وزیر اعظم میں ہر ایک "حکمراں" تو دیکھتا ہے "معلّم" کوئی نہیں جانتا۔ اگر ہم اپنی اس نہج کو صحیح کر لیں تو تنقید کے پیمانے ہی بدل جائیں گے۔

سماجی و ثقافتی دائرے میں اتحاد اور استحکام کی دیو پیکر مہم سر کرنا، سیاسی اجتماعیت کا مسئلہ حل کرنا، پس ماندگی کی پیچیدگیاں رفع کرنا، جدید قومی تشکیل میں بالغ النظر ہونا ایشیا اور افریقہ کی عصبیت باہمی حاصل کرنا، علاقائی اور بین الاقوامی امن پر زور دینا، نوآبادیاتی اور نسلی نظام کی مخالفت کرنا، ہر آزادی کی جنگ کی حمایت کرنا، پاور بلاک سے احتراز کرنا — نہرو کے یہ وہ کارنامے ہیں جو زمان و مکاں کی قید سے بالاتر ہو کر عالمی سیاسی تہذیب کا حصّہ بن چکے ہیں۔

آج نہرو ہم میں موجود نہیں ہیں۔ اپنے مادی وجود سے ماوراء ہو کر وہ اب

ہمارے لیے ایک مجسّم قدر، ایک رجحان، اور ایک میراث بن چکے ہیں۔ اگر آج نہرو نہ صرف مملکت کے نظام میں بلکہ عہد کے شعور میں، مناسبت کے ساتھ منعکس و منتقل ہو رہے ہیں تو ان کو ایک صاحب بصیرت اور حقیقت پسند ہی سمجھنا چاہیے۔ صاحب بصیرت اس لیے کہ منعکس ہو رہے ہیں۔ حقیقت پسند اس لیے کہ اپنے عہد کو عبور کر کے ہمارے عہد میں منتقل ہو رہے ہیں۔

اسلام اور عصر جدید کا خاص شمارہ

اسلام اور عصر جدید کا اپریل ۱۹۸۶ء کا شمارہ خاص شمارہ تھا۔ اس میں اجتہاد اسلام میں عورتوں کے حقوق، مذہب، قانون اور اخلاق، مسلمانوں کے ملی تشخص کا مسئلہ اور تدوین فقہ کی تاریخ جیسے اہم موضوعات پر جن مشہور علماء اور دانشوروں کے مضامین شامل ہیں، ان میں ڈاکٹر سید عابد حسین مرحوم، مفتی محمد رضا انصاری، مولانا محمد تقی امینی، مولانا منت اللہ رحمانی، مولانا ابو العرفان ندوی، پروفیسر مشیر الحق، پروفیسر طاہر محمود، ڈاکٹر شبیر احمد جالندھری اور مولانا شاہ نعیم عطا (مرحوم)، کے نام قابل ذکر ہیں۔

اس خاص شمارے کی قیمت دس روپے ہے جو حضرات اسے رجسٹرڈ منگانا چاہیں وہ براہ کرم پانچ روپے مزید ارسال فرمائیں۔

ملنے کا پتہ: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ظفر احمد نظامی

فرقہ واریت، سیکولرازم اور جواہرلال

جواہرلال نہرو ہماری مشترکہ تہذیب کا سرخ گلاب تھے۔ ان کی سیاسی زندگی نصف صدی پر محیط ہے۔ اس کا پہلا دور ان تین دہائیوں پر مشتمل ہے جب انھوں نے آزادی کے حصول کی خاطر مہاتما گاندھی کی قیادت میں قومی تحریک کے سالار کی حیثیت سے حصہ لیا اور برطانوی سامراج کے خلاف نبرد آزما رہے۔ دوسرا دور ان ۱۷ برسوں کا احاطہ کرتا ہے جب طلوع آزادی کے بعد وزارتِ عظمیٰ کے عظیم منصب پر فائز ہو کر انھوں نے ایک نئے ہندوستان کے معمار کی حیثیت سے تاریخ کے صفحات پر ہمیشہ کے لیے اپنے نقوش مرتسم کیے۔ دراصل جواہرلال کی پوری زندگی جہاد سے عبارت ہے جہاں ایک طرف قومی تحریک کے دوران انھوں نے فرقہ واریت سے دلیرانہ مقابلہ کیا تو دوسری طرف حصولِ آزادی کے بعد ملک میں سیکولرازم کے قیام کے لیے زبردست جدوجہد کی۔ انجام کار وہ اپنی اس سعی میں کامیاب ہوئے اور ہندوستان موجودہ صدی کے وسط میں ایک سیکولر ریاست کی شکل میں دنیا کے نقشہ پر نمودار ہوا۔ سیکولرازم نہرو کے لیے قومی اتحاد اور ملکی ارتقاء کی سمت میں ایک سماجی آدرش تھا اسی لیے انھوں نے ہمیشہ سیاست اور مذہب کے ایسے گٹھ جوڑ سے عوام کو متنبہ کیا جو فرقہ واریت کے فروغ کا سبب بن کر پورے ملک اور معاشرہ کے لیے خطرہ کا باعث بن سکتا تھا۔

جواہرلال کا سیکولر مزاج بڑی حد تک ان کے خاندانی پس منظر کا رہینِ منت تھا۔ وہ اپنے والد موتی لال نہرو کی شخصیت سے بہت متاثر تھے جنھیں مذہب سے کبھی دلچسپی نہیں رہی۔ مسز اینی بسنٹ

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائرکٹر اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

کے خیالات بھی ان پر اثر انداز ہوئے جن کی تھیوسافی کا فلسفہ لاادریت میں یقین رکھتا تھا۔ سائنس سے دلچسپی نے ان کو سائنسی انداز فکر سے نوازا، انگلستان کے تعلیمی اداروں نے ان کی نظر کو وسعت اور دل کو کشادگی بخشی۔ مہاتما گاندھی نے انھیں تمام مذاہب کا یکساں طور سے احترام کرنے کا درس دیا۔ غرضیکہ ہر قدم پر سیکولرازم کے زریں اصول نے جواہر لال کی رہنمائی کی اور اسی نے انھیں فرقہ واریت سے جنگ کرنے پر آمادہ کیا۔ یہی سبب ہے کہ قومی تحریک کے دوران محض مذہبی انداز فکر کے حامل جذباتی رہنماؤں کو انھوں نے کبھی پسندیدہ نظروں سے نہیں دیکھا۔ خلافت تحریک کے زمانہ میں انھیں اکثر ایسے ہی لوگوں سے واسطہ پڑا۔ اس سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں کہ " بعض اوقات میں پریشان ہوجاتا تھا۔ ہماری سیاست پر مذہبی عنصر غالب تھا۔ میں اسے قطعی پسند نہیں کرتا تھا۔ ملّا، مولوی، سوامی اور ایسے ہی دوسرے لوگ اپنی تقریروں میں جو کچھ کہتے تھے میں اسے اپنی کم نصیبی پر محمول کرتا تھا۔ مجھے ان کی تاریخ، عمرانیات اور اقتصادیات سبھی کچھ غلط معلوم ہوتے تھے اور ہر چیز کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے کے ان کے انداز نے فکر کی تمام راہوں کو مسدود کر دیا تھا۔ بعض اوقات گاندھی جی تک کی اصطلاحیں مجھ پر گراں گزرتی تھیں"۔ انھوں نے سیاست اور مذہب کے غلط گٹھ جوڑ کے نتیجہ میں رونما ہونے والے فرقہ وارانہ فسادات کے شعلوں میں تہذیبوں کو جلتے دیکھا۔ جب وہ ۱۹۲۶ء میں سوئٹزرلینڈ گئے تو وہاں بھی ان شعلوں نے ان کا پیچھا نہ چھوڑا۔ انھوں نے سید محمود کو خط میں لکھا کہ "ہندوستان میں جس مذہب کی تبلیغ ہوتی ہے وہ ہمارے لیے سمندر کے بوڑھے شخص کی مانند ہو کر رہ گیا ہے اور اس نے نہ صرف ہماری کمر ہی توڑ دی ہے بلکہ خیال و ذہن کی حقیقت کو بھی قتل کر دیا ہے"۔ ۱۹۲۸ء میں بمبئی کے طلباء سے خطاب کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ:

"جب کوئی ہمارے ماضی کی ابدیت کے سلسلہ میں گفتگو کرتا ہے تو میں ہمیشہ چڑچڑا پن محسوس کرتا ہوں۔ ہمارے مذہب، فن، موسیقی اور فلسفہ کے بارے میں بہت کچھ کہا جاتا ہے مگر آج ان کی حقیقت کیا ہے؟ تمہارا مذہب باورچی خانہ کی چیز ہو کر رہ گیا ہے کہ تم کیا کھا سکتے ہو اور کون سی چیز نہیں کھا سکتے۔ کہ تم کسے چھو سکتے ہو اور کس چیز کو چھونے کے مجاز نہیں۔ تم کسے دیکھ سکتے ہو اور کس چیز کا نظارہ نہیں کر سکتے؟"

جواہر لال کی اس تقریر کی بڑی مخالفت ہوئی۔ یوپی کے ایک کانگریسی رہنما نے ان کے خلاف باقاعدہ ایک تحریک شروع کر دی اور انھیں "مقدس ویدیائی مذہب" کی تحقیر اور توہین کے جرم کا مرتکب قرار دیا مگر

جواہرلال نے قطعی پروا نہیں کی ـــ جب مسلم لیگ نے دو قومی نظریہ کے تحت ایک مسلم ریاست کا مطالبہ کیا تو نہرو کو شدید صدمہ پہنچا۔ ان کے نزدیک ہندوستان میں بسنے والے دونوں فرقے ایک دوسرے سے قریب تر تھے۔ وہ ایک دوسرے سے علاحدہ ہوکر دو قوموں کی تشکیل کیونکر کر سکتے تھے جب کہ ان کے سماجی روابط یکساں تھے۔ سیاسی مقاصد مشترک تھے، دونوں ایک ہی فضا میں سانس لیتے تھے، ایک ہی راہ کے راہی تھے اور ایک ہی منزل کی سمت رواں دواں تھے۔ دو قوموں کے نظریہ کو وہ قرون وسطیٰ کے خیال کے مماثل سمجھتے تھے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے لکھا کہ:۔

"سیاسی طور سے یہ خیال قطعی لغو ہے اور اقتصادی اعتبار سے ناقابل عمل اور ناقابل توجہ۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ مذہبی تعلق کے علاوہ کسی قوم کی تشکیل ممکن نہیں، کہ جدید معنی میں کسی قوم کو ترقی کرنے کی اجازت نہیں کہ جدید تمدن کو مسترد کر دیا جائے اور ہم قرون وسطیٰ کی جانب واپس لوٹ جائیں کہ یا تو آمرانہ حکومت قائم ہو یا بیرونی طاقت کی عمل داری ہو جائے اور یہ کہ ایک جذباتی ذہنی کیفیت طاری ہو جائے اور شعوری اور لاشعوری طور پر حقائق اور خصوصاً اقتصادی حقائق سے آنکھیں چار کرنے کی خواہش مردہ ہو جائے۔"

جواہرلال کے نزدیک فرقہ پرست رہنما مذہب کی دہائی دے کر عوام کا استحصال کرتے تھے۔ وہ مذہب کو آلۂ کار بنا کر نفرت کا ماحول پیدا کر کے حقائق سے پہلو تہی کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ نہرو نے اقتصادی مسائل کو اولیت دی اور معاشی بہبود کو فرقہ واریت کا علاج تصور کیا۔ انھوں نے نہ تو کبھی فرقہ پرست جماعتوں کا ساتھ دیا، اور نہ ہی فرقہ وارانہ نظریات کو تسلیم کیا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے کانگریس کے رہنماؤں تک کو نہیں بخشا۔ فرقہ وارانہ سیاست کا تجزیہ کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ:

"فرقہ واریت کو رجعت پسندی کی پشت پناہی حاصل ہے۔ یہی سبب ہے کہ فرقہ پرست رہنما سیاسی اور اقتصادی معاملات میں رجعت پسند بن جاتے ہیں۔ اونچے طبقہ کے لوگوں کے گروہ مذہبی اقلیتوں اور اکثریتوں کے فرقہ وارانہ معاملات پیش کرنے کا ڈھونگ رچا کر خود اپنے طبقاتی مفادات کا تحفظ کرتے ہیں، ہندوؤں، مسلمانوں اور دوسروں کی جانب سے پیش کیے جانے والے فرقہ وارانہ مختلف مطالبات کے تنقیدی جائزہ سے ظاہر ہوتا

ہے کہ انھیں عوام الناس سے کوئی سروکار نہیں۔ زیادہ سے زیادہ وہ چند بے روزگار ذی عقل افراد کے لیے روزگار کی فراہمی کا مطالبہ کرتے ہیں ... یہ فرقہ پرست لوگ عوام الناس کو تو قابلِ توجہ بھی نہیں سمجھتے ...!! کیا ان کے مطالبات میں کبھی ایسے مسائل بھی شامل ہوئے ہیں کہ کاشت کار کن مصیبتوں سے دوچار ہیں؟ ان کے لگان کا کیا مسئلہ ہے؟ انھیں کچلنے والے قرض کا بڑھتا ہوا بوجھ کیا گل کھلا رہا ہے؟ کارخانوں، ریلوے یا کسی اور جگہ کے مزدوروں کی اجرت میں کیوں کر کٹوتی ہو رہی ہے اور وہ کس قسم کے فرضی معیار زندگی سے ہمکنار ہیں؟ کیا نچلے اوسط طبقہ کے لیے کوئی گنجائش ہے جو روزگار، ملازمت اور کام کی تلاش میں مایوسی اور محرومی کا شکار ہیں؟ اگرچہ کونسلوں کی نشستوں، مخلوط اور فرقہ وارانہ طریق رائے دہندگی اور صوبوں کی علاحدگی کے موضوعات پر گرما گرم بحثیں ہوتی ہیں جو محض چند افراد کو متاثر کر سکتی ہیں، کیا ان میں کوئی فاقہ کش کسان جس کا پیٹ بھوک کے شعلوں سے جھلس رہا ہو دلچسپی لے سکتا ہے، مگر ہمارے فرقہ پرست دوست ان اصل مسائل سے آنکھیں چراتے ہیں کہ کہیں ان کا حل خود ان کے نجی مفادات پر اثر انداز نہ ہو اور اسی لیے وہ کوشش کرتے ہیں کہ لوگوں کی توجہ ہٹ کر ایسی غیر حقیقی چیزوں پر مرکوز ہو جائے جو عوامی نقطۂ نظر سے اہمیت کی حامل نہیں۔"

۱۹۴۷ء میں ملک کی تقسیم عمل میں آئی، پاکستان کو ایک اسلامی ریاست قرار دے دیا گیا۔ اس وقت ہندوستان کے کچھ رہنماؤں نے بھی ہندوستان کو ہندو ریاست بنانے کے لیے تگ و دو کی جسے جواہر لال کبھی برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ وہ سیاست پر مذہب کے غلبہ کا انجام دیکھ چکے تھے۔ اس لیے انھوں نے ہندوستان جیسے تکثیری معاشرہ کو سیکولر اقدار سے روشناس کرا کے اس کی اقلیتوں کو آئینی ضمانتوں سے مسلح کرنے کی سعی کی۔ اس سلسلہ میں ان کی کوششیں حصول آزادی سے بھی قبل شروع ہو گئی تھیں جب ۱۳ دسمبر ۱۹۴۶ء کو انھوں نے مجلسِ آئین ساز میں مقاصد سے متعلق قرارداد پر تقریر کرتے ہوئے کہا کہ "جو قرارداد میں پیش کر رہا ہوں وہ اس کے مقاصد کی تعریف، منصوبہ سے متعلق نکات اور اس کے خاکے کا احاطہ کرتی ہے۔ ہماری ہمیشہ یہی خواہش

رہی ہے اور آئندہ بھی یہی آرزو رہے گی کہ ہندوستان کے لوگ آپس میں متحد رہیں تاکہ ہم ایک ایسے آئین کی تشکیل کرنے میں کامیاب ہوں جو ہندوستان کے عوام کے لیے قابل قبول ہو۔" ان الفاظ سے نہرو کی اس دلی خواہش کا اظہار ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسے آئین کی تشکیل کے خواہاں تھے جو لوگوں کو اتحاد کی تسبیح میں پروتا ہو اور انھیں تقسیم ہونے سے محفوظ رکھتا ہو۔ یہ الفاظ ہندوستان کے عوام اور ہندوستان کی وحدت میں ان کے یقین کامل کا ثبوت فراہم کرتے ہیں، اگرچہ اس قرارداد میں آٹھ نکات تھے مگر ان میں سے تین نکات پوری طرح آئین کے سیکولر کردار کی نشاندہی کرتے ہیں ان میں کہا گیا تھا کہ:

"(۱) یہ مجلس آئین ساز ہندوستان کو ایک آزاد مقتدر جمہوریہ بنانے اور مستقبل میں اس کے نظم وضبط کے لیے ایک ایسے آئین کو وضع کرنے کا قطعی طور پر اعلان کرتی ہے۔

"(۵) جس میں ہندوستان کے تمام لوگوں کے لیے قانون اور عوامی اخلاقیات کے دائرہ میں سماجی، اقتصادی اور سیاسی انصاف، رتبہ، مواقع اور قانون کے سامنے برابری، فکر، اظہار، عقیدہ، مذہب، عبادت، پیشہ، انجمن سازی اور عمل کی آزادی کی ضمانت ہوگی۔"

"(۶) جس میں اقلیتوں، پسماندہ اور قبائلی علاقوں اور کمزور اور دوسرے طبقوں کے لیے موزوں تحفظات ہوں گے۔"

جواہر لال کی پیش کردہ اس قرارداد میں وہ تمام نکات شامل تھے جو نہ صرف آئین کی مختلف دفعات کا حصہ بن گئے بلکہ جنھیں آئین کی تمہید میں بھی جگہ دی گئی۔ اگر اس قرارداد کے سیکولر کردار سے متعلق دفعات کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہمارے آئین میں بنیادی حقوق کے باب میں دفعہ ۲۵ کے تحت مذہب اور عقیدہ کی انفرادی آزادی اور دفعہ ۲۶ کے تحت مذہب کی اجتماعی آزادی کے حق کو تسلیم کیا گیا۔ اسی طرح دفعہ ۳۰ کے تحت اقلیتوں کو ضمانت دی گئی کہ وہ اپنے تعلیمی ادارے قائم کریں۔ دفعہ ۱۵ کے تحت شہریت کے حقوق کے سلسلہ میں مذہب، نسل، ذات، جنس اور جائے پیدائش کی بنیاد پر کوئی تفریق نہیں کی جا سکتی۔ دفعہ ۱۶ کے تحت ملازمتوں کے سلسلہ

میں ہر شہری کو یکساں طور پر مواقع کی فراہمی کا حق حاصل ہے۔ دفعہ ۲۹ کے تحت تعلیمی اداروں میں امتیازی سلوک روا نہیں رکھا جا سکتا۔ دفعہ ۳۲۵ کے تحت فرقہ وارانہ رائے دہندگی کا خاتمہ کر کے بالغ رائے دہندگی کے حق کو عام کیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی پس ماندہ طبقوں اور قبیلوں کے لیے لوک سبھا اور ودھان سبھاؤں میں نشستوں کو محفوظ کر دیا گیا۔ دفعہ ۲۷ کے تحت تبلیغ مذہب کے سلسلہ میں خصوصی ٹیکسوں کی ادائیگی کو ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اور دفعہ ۲۸ کے تحت سرکاری تعلیمی اداروں میں مذہبی تعلیم کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ ان تمام دفعات کے وضع کرنے میں دوسروں کے ساتھ جواہرلال کا ہاتھ بھی تھا۔ اگرچہ وہ پوری قوم کی ترقی کے خواہاں تھے تاہم اقلیتیں خصوصی طور پر ان کی توجہ کا مرکز بن گئی تھیں۔ پسماندہ طبقوں کے لیے وہ ہمیشہ فکر مند رہا کرتے تھے جنھیں مذہبی رسوم و رواج کے تحت صدیوں سے ترقی کے مواقع فراہم نہیں ہو سکے تھے۔ اسی لیے انھوں نے ان کے لیے تحفظات کی تجویز بھی پیش کی۔ ۱۹۴۷ء میں انھوں نے مجلس آئین ساز کی توجہ اس جانب مبذول کراتے ہوئے کہا کہ ہمارے وہ بدنصیب بھائی جو خود اپنی ہی کسی غلطی کے سبب نہیں بلکہ سماجی رواجوں یا ہماری اپنی اور ہمارے اجداد یا دوسروں کی غلطیوں کے نتیجہ میں پس ماندہ رہ گئے ہیں۔ ان کے لیے ہماری یہی خواہش اور یقینی طور پر یہی آرزو ہے کہ ہم ان کی ہر ممکن امداد کریں جب کچھ رہنماؤں نے اس کی مخالفت کی اور کہا کہ ہر شہری کو ووٹ دینے کا حق دے کر ان کی تلافی کر دی گئی ہے تو جواہرلال نے پس ماندہ طبقوں کے لیے نشستوں کے تحفظات کے اقدام کو حق بجانب ٹھہراتے ہوئے کہا کہ "یہ خیال صحیح نہیں کہ ہم نے ہر شہری کو حق رائے دہندگی دے کر ان کے تئیں اپنا فرض پورا کر دیا۔ محض حق رائے دہندگی کو تسلیم کر لینے سے ہم ہزاروں برس پر محیط اپنے فرائض سے مبرا نہیں ہو سکتے۔ اس لیے ہمیں ہمیشہ اب لوگوں کا معیار بلند کرنے کی سمت میں تگ و دو کرنی چاہیے جنھیں ماضی میں مواقع کی فراہمی کی ممانعت تھی"۔ یہی وجہ ہے کہ آئین کی دفعہ ۱۷ کے تحت مساوات کے حقوق کے ضمن میں ہمیشہ کے لیے چھوت چھات کا خاتمہ کر دیا گیا۔ جب الزام عائد کیا گیا کہ اس دفعہ سے ریاست نے ایک فرقہ کے مذہبی امور میں مداخلت کی ہے تو نہرو نے جواز پیش کیا کہ جس مذہبی رواج سے شہریوں کے بنیادی حقوق کی نفی اور فلاحی ریاست کے قیام کی خلاف ورزی ہوتی ہو اس کا ختم ہو جانا ہی اچھا ہے کیونکہ ہر شہری کو مساوات کے حقوق حاصل ہونے چاہئیں۔

جواہر لال ہندوستان میں اقلیتوں کے مسیحا تھے۔ وہ خصوصی طور پر مسلمانوں کے لیے ہمیشہ فکر مند رہے۔ انھیں مسلمانوں کا اعتماد حاصل تھا۔ اپنی ایک تقریر میں انھوں نے کہا تھا کہ "ہمارے ہندوستان میں چار کروڑ مسلمان آباد ہیں جو پاکستان اور انڈونیشیا کے بعد سب سے بڑی تعداد ہے۔ اس لیے ایسا ہر پروپیگنڈہ جو ان لوگوں میں عدم تحفظ کا احساس بیدار کرے اور انھیں یہ محسوس کرائے کہ انھیں دوسروں کی طرح ترقی کے یکساں مواقع میسّر نہیں تو یہ اقدام نہ صرف قومیت کے خلاف ہے بلکہ فرقہ پرستی کے مترادف ہے۔" فسادات کے دوران نہرو نے مسلمانوں کے لیے حفاظتی اقدامات کیے، انھیں محفوظ جگہوں پر پہنچایا، ان کی حفاظت کے لیے فوج کو متعین کیا، ان کے ساتھ ہمدردی کی، ان کی دلجوئی کی اور انھیں ایک باعزت زندگی بسر کرنے کے مواقع فراہم کرنے میں ان کی امداد کی۔ ونسنٹ شین رقم طراز ہیں کہ "نہرو نے مسلمانوں کی رہنمائی کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ مسلمانوں کو بھی ان پر اعتماد ہے اور وہ ان سے شفقت رکھتے ہیں۔ وہ ان کے بغیر ہندوستان کا تصوّر بھی نہیں کر سکتے۔ اگرچہ وہ اس حقیقت سے واقف ہیں کہ نہرو ان کے ہم عقیدہ نہیں تاہم ان پر یہ حقیقت منکشف ہے کہ وہ ان کے تحفّظ کی خاطر کسی بھی حد تک جا سکتے ہیں۔ انھوں نے ہمیشہ مسلمانوں کے لیے جد و جہد کی اور ان میں اعتماد ہی کا نتیجہ ہے کہ ہندوستان نے ایک سیکولر ریاست کی شکل اختیار کی۔ انھیں یقین ہے کہ وہ ان کی تقریبوں، تہواروں اور مسجدوں کی حفاظت کریں گے۔" امریکی سفیر چیسٹر باؤلز نے بھی اپنی خود نوشت میں لکھا ہے کہ "ایک سیکولر ریاست کا قیام نہرو کا عظیم ترین کارنامہ ہے تاکہ اس میں پاکستان نہ جانے کا فیصلہ کرنے والے ساڑھے چار کروڑ مسلمان پرامن طریقہ سے رہ سکیں اور جس طرح چاہیں عبادت کر سکیں۔" جواہر لال کی مسلم دوستی کے سلسلہ میں سردار پٹیل اکثر کہا کرتے تھے کہ ہندوستان میں صرف ایک نیشنلسٹ مسلمان ہے اور وہ ہے جواہر لال نہرو۔ مائکل بریچر نے بھی لکھا ہے کہ "یقینی طور پر سیکولرازم اور مسلمانوں کے ساتھ ان کی ہمدردی کے سبب مسلمان جواہر لال کو اپنے لیے ایک چٹان اور ڈھال سمجھتے تھے۔" یہی سبب ہے کہ بہت سے نکتہ چینیوں نے نہرو کے سیکولرازم کو اقلیت یافتہ یا اقلیت پرست کے نام سے موسوم کیا ہے جن کے نزدیک اقلیتوں کے معنٰی مسلمانوں کے فرقہ تک محدود تھے۔ اگرچہ نہرو اقلیتوں کے ساتھ گہری ہمدردی رکھتے تھے مگر پس ماندہ طبقوں کے برعکس وہ ان کے لیے علاحدہ سے آئینی تحفظات کے مخالف تھے اور اسے فرقہ واریت سے تعبیر کرتے تھے مگر انھوں

نے ہمیشہ اقلیتی فرقہ کے افراد کو ان کی اہلیت کے مطابق اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا۔

سیکولرازم کی اصطلاح بڑی پیچیدہ ہے یہی وجہ ہے کہ تمام مفکر اس کی کسی ایک تعریف پر متفق نہیں۔ سیکولرازم کی انگریزی اصطلاح لاطینی لفظ Saeculum سے مشتق ہے جس سے مراد "موجودہ عہد" یا "موجودہ یا مادی دنیا" ہے۔ بعد ازاں اس اصطلاح کو مذہبی لفظ "تقدس" کی ضد تصور کیا جانے لگا جو چرچ کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ جارج جیکب ہولی اوک پہلا مفکر ہے جس نے انیسویں صدی کے وسط میں اس اصطلاح کو وضع کیا اور فکری اخلاقیات پر مبنی سماجی اخلاقیات کے اظہار کے لیے اسے استعمال کیا۔ تاہم مختلف مفکروں نے اسے مختلف معانی پہنا کر کسی نے اسے غیر روحانی کے نام سے موسوم کیا تو کسی نے اسے "غیر مذہبی" یا "مذہب مخالف" قرار دیا۔ کسی نے اسے خدا کے وجود سے منکر ہونے کے معنیٰ میں استعمال کیا تو کسی نے اسے محض مادیت کے مفہوم میں برتا۔ یہ تمام وضاحتیں مغرب کی دین تھیں جن کے تحت دین اور دنیا کو دو مختلف متضاد دائروں تک محدود کر کے دونوں کے درمیان ایک دیوار حائل کر دی گئی اور اس کا جواز انجیل کے اس قول میں تلاش کر لیا گیا کہ "جو چیز خدا سے متعلق ہے اسے خدا کے سپرد کر دو اور جو چیز سیزر سے منسوب ہے وہ اسے سونپ دو"۔ تاہم ہندوستان میں اس کے معنی مغرب کے مفہوم سے مختلف ہیں۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن نے لکھا ہے کہ اس اصطلاح کا مطلب نہ تو لادینی ہے نہ الحاد اور نہ ہی مادی آسائش۔ یہ تو روحانی اقدار کی آفاقیت پر دلالت کرتا ہے جس کے حصول کے کئی ذرائع ہیں اور اسی مفہوم کو جواہر لال نے صحیح سمجھا۔ انھوں نے ۱۹۳۱ء میں پہلی بار کانگریس کے کراچی اجلاس میں "بنیادی حقوق اور فرائض" کے عنوان سے ایک منشور پیش کیا تھا۔ اس میں سیکولر نظریہ کو اپناتے ہوئے کہا گیا تھا کہ "ریاست تمام مذاہب کے سلسلہ میں غیر جانبدارانہ رویہ اپنائے گی"۔ وہ ہمیشہ اسی نظریہ پر کاربند رہے۔ اور اسے آئین کی مختلف دفعات میں شامل کیا۔ ان کی تمام تقریریں اور تحریریں انھیں خیالات کی حامل ہیں۔ ۱۹۴۸ء میں انھوں نے علی گڑھ یونیورسٹی کے طلباء سے خطاب کرتے ہوئے کہا تھا "جدید انسانی ذہن میں مذہبی ریاست کے تصور کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے، یہ ایک ایسا ملک ہوگا جس میں تمام عقائد اور مذاہب کا یکساں احترام ہوگا"۔ ایک اور مقام پر انھوں نے کہا کہ "ہم اس ملک میں فرقہ واریت کو برداشت نہیں کریں گے۔ ہم ایک آزاد اور سیکولر ریاست کی تعمیر میں مصروف ہیں جہاں ہر مذہب اور عقیدہ کو پوری آزادی اور یکساں طور سے احترام حاصل ہے"۔ اگرچہ نہرو نے سیکولر ریاست کو کبھی مذہب مخالف نہ بنایا اور ہر شخص کے لیے مذہبی آزادی کے حق کی وکالت کی تاہم وہ قومی زندگی کے سیاسی اور اقتصادی معاملات میں مذہب کی دخل اندازی کے مخالف تھے۔

آئین ساز اسمبلی کے اراکین کی اکثریت نے سیکولر نظریہ کی حمایت کی۔ چودھری رنبیر سنگھ،

حسین امام، تجمل حسین، ایچ وی کامت، لکشمی کانت مترا، کرشنا سوامی بھارتی، محمد اسماعیل، اننت سوامی آینگر، مہاویر تیاگی، آر۔ کے سدھوا اور کے ایم منشی کچھ ایسے نام ہیں جن کی وکالت نے سیکولرازم کے سلسلہ میں نہرو کے خیالات کی تائید کی اور یہ طے پاگیا کہ اس کا اطلاق ہندوستان پر مغرب کے برعکس معنی میں ہوگا۔ ہندوستان کے ذیل میں سیکولرازم کے مفہوم کی وضاحت کردی گئی کہ ریاست کا اپنا کوئی مذہب نہیں ہوگا۔ اور نہ ہی ریاست کسی ایک مخصوص مذہب کے ماننے والوں کی سرپرستی کرے گی۔ اس کی نگاہوں میں تمام مذاہب کا یکساں احترام ہوگا اور مذہب کی بنیاد پر وہ کسی سے تفریق و امتیاز نہیں برتے گی۔

اگرچہ مجلس آئین ساز نے ملک کو سیکولر بنانے کا اہم فیصلہ کیا مگر اس لفظ کو فوری طور پر آئین کے صفحات پر جگہ دینے سے گریز کیا۔ کے۔ ٹی۔ شاہ نے دو مرتبہ لفظ "سیکولر" کو آئین کی دفعات میں شامل کرنے کی کوشش کی مگر انھیں کامیابی نہیں ہوئی۔ دراصل یہ ایک دانستہ عمل تھا۔ اگر اس وقت اسے آئین کا حصہ بنا دیا جاتا تو ممکن ہے کہ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہو جاتیں اور مغربی عیسائی ممالک کی طرح مذہب مخالف رجحان کو تقویت ملنے کا خطرہ لاحق ہوجاتا جب کہ ہندوستان کے لوگوں کی زندگی میں مذہب بڑی اہمیت کا حامل رہا ہے۔ یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ آزاد ہندوستان کو سیکولر کردار ادا کرنے کے بعد جواہرلال نے اپنے بیشتر ہمعصر رہنماؤں کی طرح اس موضوع پر خیالات قلم بند کرنے میں بڑا بخل کیا جب کہ فرقہ واریت، جمہوریت، سوشلزم اور سائنس کے موضوعات پر ان کی تحریروں کی کمی نہیں۔ تاہم زندگی بھر فرقہ واریت اور رجعت پسندی سے دلیرانہ مقابلہ ہی ان کے سیکولرازم کی علامت ہے۔ انھوں نے نوتعمیر سومنات کے مندر کی تقریب میں صدر ڈاکٹر راجندر پرشاد کی شرکت کی مخالفت کی، ہندو کوڈ بل کی حمایت کی۔ ایک علاحدہ آزاد سکھ ریاست کے مطالبہ کو مسترد کر دیا۔ اقلیتوں کے تحفظ کی ضمانت دی، ہندوستان کے ساتھ کشمیر کے الحاق کو فرقہ واریت کی شکست اور سیکولرازم کی فتح سے تعبیر کیا، سماجی نابرابری کے خلاف آواز بلند کی، خواتین کو مردوں کے مساوی درجہ دینے کی سمت میں اقدامات کیے اور ملک کو اتحاد اور ارتقا کی راہ پر گامزن کیا۔ ممتاز صحافی چلاپتی راؤ کے اس قول میں بڑی صداقت ہے کہ "جمہوریت منصوبہ بند ارتقا اور ناوابستگی ہی کی طرح سیکولرازم بھی قومی تعمیر کے سلسلہ میں نہرو کی دین کا جوہر ہے۔" یہی بہت ہے کہ مائیکل بریچ کے یہ الفاظ تاریخ کے صفحات کا حصہ بن گئے ہیں کہ وہ سیکولرازم ہندوستان میں نہرو کا بڑا پائیدار اور انتہائی شاندار کارنامہ ہے اور اپنے اسی کارنامے پر انھیں سب سے زیادہ فخر تھا۔"

سید آلِ رسول نظمی

کتابوں اور شاعری کے شیدائی
پنڈت نہرو

جی ہاں، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر پنڈت جواہر لال نہرو اور سیاسی رہنما اور قومی قائد نہ بھی ہوتے تو بھی ان کی شہرت اپنے دور کے ایک عظیم ادیب کے روپ میں اتنی ہی ہوتی جتنی ایک قومی لیڈر کی حیثیت سے ہے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ نہرو جی کا شمار اس وقت کے انگریزی کے چند اہم نثر نگاروں میں ہوتا تھا۔ ان کے مخالفین نے بھی ان کی ادبی شخصیت کا اعتراف کیا ہے۔ تاریخ عالم کی جھلک، تلاش ہند اور خودنوشت سوانح حیات ان کی اہم ترین اور لازوال تصانیف ہیں۔ ان کتابوں نے دنیا کو ہندوستان کے ماضی اور اس کے عصری مسائل سے روشناس کرایا اور ادب کی دنیا میں انھیں ایک ایسا مینار بنادیا جس کی رفعت کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔

ادب کی روایت پنڈت نہرو کو بچپن سے ہی اپنے بڑوں سے ملی تھی۔ ان کی والدہ اور بیوہ چچی انھیں پُران، عوامی داستانیں، رامائن اور مہا بھارت کی کہانیاں دلچسپ انداز سے سنایا کرتی تھیں ان کا بچپن اکیلے پن کا تھا۔ وہ سولہ سال کی عمر تک کسی اسکول میں پڑھنے نہیں گئے۔ گھر پر ہی انھیں کئی انگریز خواتین اتالیق اور پرائیوٹ ٹیوٹروں سے تعلیم ملتی تھی۔ ان میں سے ایک آئرش ٹیوٹر تھے فرڈی نینڈ ڈی بروکس۔ بروکس خالصتاً تھیوسوفسٹ تھے جن کا عقیدہ تھا کہ ہر شخص خدا کی معرفت

جناب سید آل رسول نظمی، آکاش وانی، بمبئی۔

بغیر کسی واسطے کے روحانی وجدان سے حاصل کرسکتا ہے۔ انھوں نے جوانی میں ہندوستانی فلسفے اور تہذیب و تمدن کا مطالعہ اور بھگوت گیتا کا ترجمہ کیا تھا۔

گیارہ سالہ جواہرلال میں بروکس نے دو شوق بھر دیے۔ ایک پڑھنے کا شوق اور دوسرا سائنس اور اس کے اسرار کا تجسس۔ بروکس کی تین سالہ رفاقت نے نہرو جی کو انگریزی ادب کے مطالعہ کا شوق دلایا جواہرلال جی پڑھتے بہت تھے لیکن ان کا پڑھنا کبھی بھی منظم اور متعین نہیں ہوتا تھا۔ انھیں لیوس کیبرول کی جنگل بک اور کپلنگ کی کِم نے اپنی طرف متوجہ کیا۔ فریجوف نان سین کا قطب شمالی کا سفرنامہ فاروبیسٹ نارتھ ان کے تخیّل کو بڑی اونچائی تک لے گیا۔ انھوں نے انتھونی ہوپ کے پرزنر آف جنیڈا کے ہیرو کے دلیرانہ کارناموں کو سانس روک کر پڑھا۔ انھوں نے مارک ٹوئین اور ایچ جی ویلز کو بھی پڑھا اور کانن ڈائل کی کہانیوں سے وہ شرلاک ہومز سے متعارف ہوئے۔ ان کی نظر میں جیروم کے۔ جیروم کی تخلیق تھری مین ان اے بوٹ مزاحیہ شاہکار تھی۔ دور بھارتیہ کی "ٹرلبی" اور پیٹر ابیٹسن کتابوں نے نہرو جی کے جوان دل کو بہت متاثر کیا۔ یہ سب ہم نہیں کہہ رہے، بلکہ پنڈت جی نے خود اپنی سوانح عمری میں لکھا ہے۔

بروکس نے اپنے شاگرد کے دل میں انگریزی شاعری کا شوق بھی بیدار کیا۔ اگر چہ بعد کی زندگی میں پنڈت جی کو اپنی گوناگوں مصروفیات کے سبب اپنے اس شوق کی تکمیل کا بہت کم وقت ملتا تھا پھر بھی دل کو تھام لینے اور ذہن کو تحریک دلانے والے جملوں اور فقروں سے ان کی دلچسپی آخر تک قائم رہی۔ تقسیم ہند کے وقت ۱۹۴۷ء میں جب قتل و غارت گری کا بازار گرم تھا، فکر و تردّد، غم و اندوہ سے مضمحل نہرو ہندی شاعر میتھلی شرن گپت کی ایک سطر اکثر دہراتے تھے:

"بنی نوع انسان کی تاریخ راکھشسوں کی تاریخ ہے۔"

والدہ اور بیوہ چچی کے علاوہ ننھے نہرو کے دوسرے رازدار تھے منشی مبارک علی۔ دوستوں سے محروم نہرو اکثر و بیشتر بوڑھے مبارک علی کی رفاقت کے بھوکے رہتے اور ان کے سینے سے لگے ہوئے الف لیلہ کی کہانیاں اور ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگِ آزادی کی باتیں سنتے:

جواہرلال جی نے ۱۹۰۵ء میں انگلینڈ کے پبلک اسکول ہیرو میں داخلہ لیا اور ۱۹۰۷ء کی گرمیوں کے آخر میں اسے خیرباد کہہ دیا۔ ہیرو اسکول میں پڑھتے ہوئے پنڈت نہرو یونیورسٹی کی وسیع دنیا میں قدم رکھنے کو بے چین تھے۔ جی۔ ایم ٹریویلیان کی تین حصّوں پر مشتمل گیبری بالڈی اور اطالوی آزادی

کے لیے اس کی جدوجہد کی ایک کتاب نے اس جذبے کو اور زیادہ تیز کر دیا۔ گیبری بالڈی کے مطالعہ کے بعد انھوں نے پوری یکسوئی سے اٹلی کا ہندوستان سے موازنہ کیا۔ انھوں نے سوچا کہ ہندوستان اسی طرح کی جدوجہد کیوں نہ کرے۔

نہرو جی کو ہیرو اسکول کے گیت بہت پسند تھے۔ آنند بھون کے کتب خانے میں ان کے ہیرو اسکول کے گیتوں کی مڑے ہوئے صفحات کی کتاب محفوظ ہے۔ نہرو کے محبوب گیتوں میں چھوٹے درجوں کے بچوں کا فیک گیت "جیری"، "بوڈ فرانیڈ ڈنس" اور "وَھین گرینڈ پا پاز پاپا واز ان لو ور لو ور فرسٹ" ہیں۔ لندن میں ۱۹۵۲ء میں منعقدہ راشٹر منڈل سمّیلن کے موقع پر نہرو جی ہیرو اسکول کے پرانے طالب علم اور وزیر اعظم ونسٹن چرچل کے ساتھ اسکول کا گیت "فورٹی ایئرس آن" گاتے ہوئے نٹ کھٹ بچّوں کی طرح خوش تھے۔ اس گیت کا مرکزی خیال یوں ہے:

"چالیس برس بیت گئے، دن بہ دن عمر بڑھ رہی ہے، سانس پھولنے لگی ہے، یادداشت ڈوبتی جارہی ہے، ٹانگوں میں کمزوری آگئی اور کاندھے دکھنے لگے، اس خیال سے کیا فائدہ کہ ہم کبھی توانا تھے۔"

جواہر لال جی نے اٹھارہ سال کی عمر میں اکتوبر ۱۹۰۷ء کو ٹرنٹی کالج، کیمبرج میں داخلہ لیا۔ اُن کے مضامین تھے کیمسٹری، علم الارض اور علم نباتات۔ مگر سیمابی طبیعت اور تجسّس سے بھرپور فطرت نے ان کے ذہن کو ہمیشہ علم و آگہی کے دوسرے سیاروں کی کھوج میں سرگرداں رکھا۔ سیاست اور اقتصادیات کا مطالعہ انھیں پسند تھا۔ تاریخ اور ادب سے انھیں بیحد لگاؤ تھا۔ کیمبرج میں تعلیم کے تین برسوں کے دوران انھوں نے برنارڈ شا کی "میجر باربرا"، ایچ جی ویلز کی اے ماڈرن یوٹوپیا اور ٹامس ہارڈی کی ڈائی نس ٹس پڑھیں۔ دو مصنفوں نے نہرو جی کے سیاسی اور اقتصادی نقطۂ نظر کو کافی متاثر کیا۔ یہ مصنف تھے لووِلیس ڈکن سَن اور مَیرے ڈتھ ٹاؤن سینڈ۔ ٹاؤن سینڈ کی ایشیا اینڈ یوروپ نے ان کے ذہن پر گہرے نقوش مرتب کیے۔ ۱۹۰۹ء میں نہرو جی کے محبوب شاعر سُوم برن کا انتقال ہو گیا۔ نہرو جی ان کی نظم "ورونڈیل" کے کچھ مصرعے اکثر گنگنایا کرتے تھے جن کا اردو ترجمہ حسب ذیل ہے:

"اپنی ولادت کے اتنے دنوں بعد
دیوتاؤں نے ہمارے ساتھ کیا کیا؟

میرے ساتھ کیا کیا؟
میری محبت کے ساتھ کیا کیا؟
انھوں نے مجھے تقدیر اور خوف دکھائے
ظالم سرچشمے اور سمندر سے بھی کھارے پھوارے
دکھ کا قطب تارا اور سرد رجو بدلتا رہا،
ان بے شمار برسوں میں۔"

آنند بھون کے کتب خانے کی زینت بڑھانے والی آڈین، میجفیلڈ، والٹر ڈیلا میئر، اسپینڈر، ایلیٹ اور ایٹس وغیرہ شاعروں کی کتابیں نہرو جی کے ذوقِ ادب کی واضح نشانیاں ہیں۔

نہرو جی کی زندگی کا ایک بڑا حصہ مختلف جیلوں میں گذرا تھا۔ جیلوں میں انھوں نے پڑھا اور بہت پڑھا۔ وہ سوینگلر کی "ڈیکلائن آف دی ویسٹ" (زوالِ مغرب) پڑھنا چاہتے تھے لیکن جیل کے حکام نے کتاب کے نام سے ہی اسے خطرناک اور باغیانہ تصنیف قرار دے کر اس پر پابندی عائد کر دی تھی۔

رین ہولڈ نیبور کی کتاب "مارل مین اینڈ امارل سوسائٹی" نے نہرو جی کے مذہبی خیالات کو تقویت دی۔ جیل میں رہتے ہوئے انھوں نے ایک رومن کیتھولک دوست کی ارسال کردہ کئی کیتھولک کتابیں اور پوپ کے خطوط بہت توجہ سے پڑھے۔ اسی درمیان انھوں نے مارکس وادی ادب کا مطالعہ کیا۔

نہرو جی کو ۳۰ جنوری ۱۹۳۴ء کو گرفتار کر کے کلکتہ جیل میں رکھا گیا تھا۔ اس جیل میں انھوں نے برنارڈ شا کے نئے ڈرامے پڑھے۔ کلکتہ جیل سے انھیں دہرہ دون جیل لے جایا گیا۔ وہ خوش تھے کیونکہ دہرہ دون پہاڑوں پر بسا ہے اور انھیں پہاڑوں سے خاص لگاؤ تھا۔ اس بار جیل سے پہاڑوں کو دیکھنا ان کے نصیب میں نہیں تھا۔ انھیں ایک ایسی کوٹھری میں رکھا گیا جس کی دیواریں اونچی تھیں۔ پہاڑوں سے ان کے انس اور قربت کا اندازہ منگ بادشاہ کے گیت کار، چینی شاعر لتا ئی پو کی نظم سے ہوتا ہے جسے وہ اکثر گنگنایا کرتے تھے:

"پنچھیوں کے جھنڈ اونچے اڑ گئے ہیں

بادلوں کی بھیڑ کب کی چھٹ چکی ہے
اور میں دور اونچی چنگ تنگ چوٹی کے ساتھ
بیٹھا ہوں تنہا، اکیلا،
ہم ایک دوجے سے کبھی نہیں اوبتے، پربت اور میں"

نہرو جی بسا اوقات تکان، اضمحلال اور الجھنوں وغیرہ سے راحت پانے کے لیے اپنے محبوب ہمالہ کی ترائیوں میں سکون اور آرام کے لیے چلے جاتے تھے۔ شاعر والٹر ڈیلا میئر کی ایک نظم نہرو جی کو بہت اچھی لگتی تھی:

"ہاں، میرے من میں یہ پربت اٹھ کھڑے ہوتے ہیں"

پنڈت نہرو پر رابندر ناتھ ٹیگور کا بہت زیادہ اثر تھا۔ خود نہرو نے کہا تھا کہ گاندھی جی اور موتی لال جی کے علاوہ ٹیگور کا مجھ پر بہت زیادہ اثر تھا۔ ٹیگور نے ایک بار نہرو کا موازنہ لازوال شباب کے دیوتا وسنت کی آنسا ر تو راج سے کیا تھا۔ نہرو جی ہمیشہ ہندوستان کو ٹیگور کی گیتانجلی کی تخیل کی بنیادوں پر تعمیر کرتے رہے۔

جہاں دل بے خوف رہے اور سر بلند رہے،
جہاں علم آزاد رہے
جہاں دنیا کو محدود دیواروں سے
ٹکڑے ٹکڑے نہیں کر دیا گیا ہے"
"جہاں الفاظ سچائی کی گہرائی سے نمودار ہوتے ہیں
جہاں شعور کی شفاف دھار،
قدامت پرستی کے سوکھے خشک ریگستان میں جا کر
کھو نہیں گئی ہے
جہاں دل کو تم ہمیشہ استغراق اور عمل میں
متحرک رکھتے ہو،
اس آزادی کی جنت میں، اے رب، میرا دیس جاگ اٹھے۔"

کتابوں اور شاعری میں بھی نہرو جی اپنے ملک اور ہم وطنوں کو ڈھونڈا کرتے تھے۔ امریکی شاعر ایڈون مارکھم کی نظم " دی مین ود دی ہو" میں انھوں نے اپنے ہم وطنوں کے مصائب و آلام کا مشاہدہ کیا تھا۔"

" صدیوں کے بوجھ سے وہ جھکا ہے
اپنی کدال پر اور دھرتی پر دیکھتا ہے
یگ یگ کی محرومی اپنے چہرے پر سجائے
اور اپنی پیٹھ پر سنسار کا بوجھ لادے۔"

اور آخر میں رابرٹ فراسٹ کی وہ سطور جن سے پنڈت نہرو زندگی بھر تحریکِ عمل حاصل کرتے رہے۔

" گھنا اور خوبصورت ہے جنگلوں کا یہ سلسلہ، مانا
مگر وعدے بہت سے بھی ہیں نبھانا
اور سونے سے پہلے کوسوں ہے جانا۔"

اسلام اور بدلتی دنیا

اسلام اور عصر جدید کے منتخب اداریے

" اسلام اور بدلتی دنیا، مدیر اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) کے اُن اداریوں کا مجموعہ ہے جن میں مسلمانوں اور دنیائے اسلام کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں ایک قابل قدر اضافہ کہی جا سکتی ہے۔

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ
جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵ — قیمت : ۲۱ روپے

جواہرلال نہرو

فرقہ پرستی اور رجعت پسندی

جس زمانہ میں میری بہن کی شادی تھی اسی زمانہ میں یورپ سے یہ خبر آئی کہ وٹھل بھائی جے پٹیل کا انتقال ہو گیا۔ وہ ایک عرصے سے بیمار تھے، اور اسی علالت کی وجہ سے ان کو قید خانہ سے رہا کر دیا گیا تھا۔ ان کی موت ہم لوگوں کے لیے ایک اندوہناک سانحہ تھا اور یہ خیال کر کے دل اور زیادہ بیٹھا جاتا تھا کہ ہماری جدوجہد ابھی جاری ہے اور ہمارے مقتدر رہنما ایک ایک کر کے دنیا سے اٹھتے چلے جا رہے ہیں۔ وٹھل بھائی کی تعریف میں یوں تو بہت کچھ کہا گیا لیکن سب سے زیادہ تعریف اس بات کی کی گئی کہ ہندوستانی پارلیمنٹ میں انھوں نے اپنی قابلیت کا سکہ جمایا اور اسمبلی کے صدر کی حیثیت سے وہ بہت کامیاب رہے۔ یہ تعریفیں اپنی جگہ پر بالکل درست تھیں لیکن جب بار بار انھیں کا ذکر کیا جاتا تھا تو مجھے اس سے چڑھ ہونے لگی کہ کیا ہندوستان میں ایسے لوگوں کی کچھ کمی ہے جو اسمبلی کی صدارت کے فرائض قابلیت کے ساتھ انجام دے سکیں یا جو پارلیمنٹ کی رکنیت کے اہل ہوں! میں تو سمجھتا ہوں کہنے دے کہ صرف یہی ایک کام ہے جس کے لیے وکالت کے پیشہ نے ہم کو تیار کیا ہے اور میرے نزدیک وٹھل بھائی کی حیثیت اس سے کہیں زیادہ بلند تھی، وہ ہندوستان کی جنگ آزادی کے ایک بہت بڑے سورما اور سپاہی تھے۔

نومبر کے مہینہ میں مجھے بنارس جانے کا اتفاق ہوا، ہندو یونیورسٹی کے طلباء نے مجھے تقریر کرنے کی دعوت دی، میں نے اس دعوت کو قبول کر لیا اور ایک بہت بڑے جلسہ میں یونیورسٹی کے وائس چانسلر پنڈت مدن موہن مالویہ کی زیر صدارت میں نے تقریر کی۔ میں نے اپنی تقریر کے دوران میں فرقہ پرستی کے

یہ مضمون رسالہ جامعہ اپریل ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا تھا۔

متعلق بہت کچھ کہا، اور پر زور الفاظ میں اس قسم کی ذہنیت کی مذمت کی بالخصوص ہندو مہا سبھا کی حرکتوں کو میں نے بہت برا بھلا کہہ ڈالا۔ لیکن میں نے جو کچھ کہا اس میں پہلے سے سوچ بچار کو زیادہ دخل نہ تھا، ایک مدت سے مختلف جماعتوں کے فرقہ پرستوں کی روز افزوں رجعت پسندی کو دیکھ دیکھ کر مجھے غصّہ آتا تھا اور اس موضوع پر تقریر کرتے وقت جب مجھے ہوش آیا تو قدرتاً اس غصّہ کا بھی کچھ اظہار ہو گیا۔ میں اس وقت ہندوؤں کے جلسے میں تقریر کر رہا تھا اس لیے مسلمانوں کے اعمال کی مذمت کرنے کا یہ کوئی موقع نہ تھا اور میں نے عمداً صرف ہندو فرقہ پرستوں کی رجعت پسندی پر زیادہ زور دیا، مگر تقریر کرتے وقت مجھے یہ خیال نہ آیا کہ مالوی جی جلسہ کی صدارت کر رہے ہیں۔ وہ ہندو مہا سبھا کے رکن رہے ہیں اس لیے ان کے منھ پر مہا سبھا کو یہ باتیں سنانا ذرا نامناسب بات تھی۔ ممکن ہے کہ یہ خیال مجھے اس لیے نہ رہا ہو کہ اس زمانہ میں انھیں مہا سبھا سے کچھ زیادہ تعلق نہیں رہا تھا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ مہا سبھا کے نئے لڑاکو لیڈروں نے انھیں مہا سبھا سے نکال باہر کر دیا ہے۔ جب تک مالوی جی مہا سبھا کے روح رواں رہے اس وقت تک مہا سبھا باوجود اپنی فرقہ پرستی کے سیاسی حیثیت سے رجعت پسند نہیں ہوئی تھی، لیکن بعد میں چل کر اس کی رجعت پسندی اس کے لیے مسلّم اور امتیازی خصوصیت بن گئی تھی اور مجھے اپنی جگہ یہ یقین تھا کہ مالوی جی کو اس سے کوئی سروکار نہیں ہے، بلکہ وہ اس کو ناپسند کرتے ہیں۔ پھر بھی مجھے بعد میں یہ محسوس ہوا کہ میرے لیے یہ کسی طرح بھی مناسب نہ تھا کہ ان کی دعوت سے ناجائز فائدہ اٹھا کر ایسی باتیں کہوں جس سے وہ مخمصے میں پڑ جائیں۔ واقعی مجھے اپنی اس غلطی پر بڑا افسوس ہوا۔

ایک اور غلطی بھی مجھ سے سرزد ہوئی جس کا مجھے افسوس ہے۔ کسی شخص نے بذریعہ ڈاک مجھے ایک قرارداد کی نقل بھیجی اور لکھا کہ اجمیر میں ہندو نوجوانوں کی کسی انجمن نے اس کو پاس کیا ہے۔ یہ رزولیوشن بہت زیادہ قابل اعتراض تھا۔ چنانچہ میں نے بنارس والی تقریر میں اس کا حوالہ دے دیا حالانکہ بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ کسی انجمن نے اس قسم کا کوئی رزولیوشن کہیں منظور نہیں کیا اور ہم لوگوں کو محض دھوکا دے کر بے وقوف بنایا گیا۔

میری بنارس کی تقریر کی مختصر رپورٹ سے ایک ہنگامہ مچ گیا، اس میں شک نہیں کہ میں اس قسم کے شور و غل سننے کا عادی ہو گیا ہوں لیکن پھر بھی ہندو مہا سبھا کے رہنما تو اس بری طرح میرے پیچھے

پڑ گئے کہ میں حیران رہ گیا۔ زیادہ حملے ذاتیات پر کیے گئے، شاذونادر ہی کسی نے اصل معاملہ کی طرف توجہ کی۔ یہ لوگ اس معاملہ میں حد سے تجاوز کر گئے۔ مجھے ان سے کوئی شکایت بھی نہیں تھی۔ اس لیے کہ انھوں نے مجھے بھی اس موضوع پر اظہار خیال کا ایک موقع بہم پہنچا دیا۔ کئی مہینے سے اس مسئلہ پر میں بھرا بیٹھا تھا یہاں تک کہ جیل خانہ میں بھی میں بےچین رہا لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ آخر اس مسئلہ کو چھیڑا کس طرح جائے۔ اس کی کیفیت بھڑوں کے چھتے کی سی تھی اور اس چھتے کو چھیڑنے سے میں ڈرتا نہیں تھا مگر پھر اپنے دل میں سوچتا تھا کہ ایسی بحثوں میں پڑنے سے کیا لطف آئے گا جس کا خاتمہ گالی گلوج پر ہو۔ بہرحال اب تو خاموش رہنے کا کوئی موقع نہ تھا چنانچہ میں نے ہندو اور مسلم فرقہ پرستی پر ایک مضمون لکھا جو میرا خیال ہے کہ بہت مدلل تھا اور اس میں میں نے ثابت کیا تھا کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی حقیقی فرقہ پرستی نہیں ہے بلکہ محض سیاسی اور معاشرتی رجعت پسندی ہے جو فرقہ پرستی کے بھیس میں چھپ کر کام کر رہی ہے۔ اتفاق سے میرے پاس فرقہ پرست لیڈروں کی تقریروں اور بیانوں کے تراشے موجود تھے جو میں نے بڑے پرانے پرانے اخبارات سے کاٹ کر جیل خانہ کے قیام میں جمع کیے تھے اور میرے پاس اتنا زیادہ مواد جمع ہو گیا تھا کہ ایک اخباری مضمون کے لیے ان سب سے پورا فائدہ اٹھانا مشکل ہو گیا، ہندوستانی اخبارات میں میرے اس مضمون کی بہت اشاعت ہوئی اور تعجب کی یہ بات ہے کہ فرقہ پرست ہندو اور فرقہ پرست مسلمان دونوں میں سے کسی کی طرف سے کوئی جواب اس کا نہیں دیا گیا حالانکہ دونوں کے متعلق میں نے اس مضمون میں بہت کچھ لکھا تھا۔ ہندو مہاسبھا کے رہنما جنھوں نے مجھے گالیاں تک دی تھیں اب بالکل خاموش ہو کر بیٹھ گئے۔ مسلمانوں کی طرف سے صرف سر محمد اقبال نے دوسری گول میز کانفرنس کے متعلق میرے چند بیانات کی تردید کرنے کی کوشش کی لیکن میرے دلائل کا کوئی جواب انھوں نے بھی نہ دیا۔ انھیں کو جواب دیتے ہوئے میں نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ ایک Constituent Assembly منعقد کر کے سیاسی اور فرقہ وارانہ مسائل کا تصفیہ کرنا چاہیے۔ اس کے بعد میں نے ایک دو مضامین فرقہ پرستی پر لکھے، یہ دیکھ کر کہ ان مضامین کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی اور جو لوگ ان مسائل پر خود غور و فکر کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں انھوں نے بھی ان مضامین کو پسند کیا، مجھے بڑی خوشی ہوئی۔ یہ تو بہرحال میں جانتا تھا کہ میں اپنی تحریر کے زور سے ان جذبات پر ہرگز قابو نہیں پا سکتا ہوں جو فرقہ پرستی کی تہہ میں کام

کر رہے ہیں، میرا مقصد تو صرف یہ جتلانا تھا کہ فرقہ پرست رہنماؤں کا اتحاد ان لوگوں کے ساتھ ہو گیا ہے جو ہندوستان اور انگلستان میں سب سے زیادہ رجعت پرست لوگ کہے جا سکتے ہیں اور یہ لوگ فی الحقیقت سیاسی اور سیاسی سے بھی زیادہ معاشرتی اصلاح اور ترقی کے دشمن ہیں، ان کے جملہ مطالبات میں سے ایک مطالبہ بھی عوام الناس کے فائدہ کے لیے نہیں ہے، ان مطالبات کی غرض یہ ہے کہ اعلیٰ طبقہ کے کچھ لوگوں کو فائدہ پہنچایا جائے۔ میرا تو قصد تھا کہ اس سلسلۂ مضامین کو جاری رکھوں لیکن جیل خانہ نے مجھے پھر بلا لیا' ہندو مسلم اتحاد کی جو کوششیں بار بار کی جاتی ہیں اس میں شک نہیں کہ یہ مفید ضرور ہیں لیکن میرے نزدیک اس وقت تک ان کوششوں سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا جب تک کہ اختلافات کے اصل اسباب و وجوہ سمجھنے کی کوشش نہ کی جائے گی، بعض نا سمجھ اسی دھوکہ میں ہیں کہ محض 'ہندو مسلم اتحاد' پکارنے اور رٹنے میں کوئی ایسا جادو ہے کہ اتحاد آپ ہی آپ ہو جائے گا'

۱۸۵۷ء کی شورش کے بعد سے فرقہ وارانہ معاملات میں برطانوی حکومت کا جو طرز عمل رہا ہے اس کی تاریخ بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگی۔ میرے خیال میں حکومت کے اس طرز عمل کا بنیادی اصول اور مقصد ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ ہندو مسلمانوں کو اتحاد عمل سے روکا جائے اور ایک جماعت کو دوسرے کے خلاف کھڑا کیا جائے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد بمقابلہ ہندوؤں کے مسلمانوں پر برطانیہ کا ہاتھ زیادہ صاف ہوتا رہا۔ مسلمانوں کے دل میں حکومت کی یاد ابھی تازہ تھی، اور وہ مقابلتہً ذرا زیادہ جنگجو اور لڑاکو بھی سمجھے جاتے تھے اس لیے حکومت بھی ان کو زیادہ خطرناک سمجھتی تھی، مسلمانوں نے جدید تعلیم سے بھی کنارہ کشی اختیار کر لی تھی اس لیے سرکاری ملازمتوں میں ان کا حصہ کم تھا۔ ان تمام وجوہ سے ان کے متعلق حکومت کو طرح طرح کے شبہات اور خطرات تھے۔ برخلاف اس کے ہندوؤں نے زیادہ شوق سے آگے بڑھ کر انگریزی زبان سیکھی، اور کلرکی کی ملازمتیں حاصل کیں اس سے حکومت نے یہی اندازہ کیا کہ ہندو زیادہ آسانی سے قابو میں آسکتے ہیں۔)

اس کے بعد وہ دور آیا کہ اعلیٰ طبقہ کے انگریزی پڑھے لکھے لوگوں میں جدید قسم کی 'وطنیت' پیدا ہونا شروع ہوئی، اور چونکہ تعلیمی حیثیت سے مسلمان پیچھے رہ گئے تھے اس لیے قدرتاً صرف ایک خاص طبقہ کے ہندوؤں ہی تک یہ جذبہ وطنیت محدود رہا۔ اس وطنیت کا اظہار نہایت ہی ملائم اور

حد درجہ خوشامدانہ الفاظ میں ہوا کرتا تھا لیکن حکومت اس کو بھی پسند نہ کرتی تھی اور اس لیے یہ فیصلہ کیا گیا کہ اب مسلمانوں کے سر پر ہاتھ رکھا جائے اور انھیں وطن پرستی کے اس نئے خطرے سے علیحدہ رکھا جائے، جہاں تک مسلمانوں کا تعلق تھا انگریزی تعلیم کا حاصل نہ کرنا بجائے خود ایک بہت بڑی رکاوٹ تھی، لیکن رفتہ رفتہ اس رکاوٹ کا دور ہو جانا بھی یقینی تھا' چنانچہ برطانیہ نے پوری دوراندیشی سے مستقبل کے لیے انتظام کرنا شروع کیا اور اس کام میں سرسید احمد خاں جیسی ممتاز شخصیت سے حکومت کو بڑی مدد ملی۔

مسلمانوں کی ابتر حالت اور بالخصوص تعلیمی پستی کو دیکھ کر سرسیّد کو بڑا افسوس ہوتا تھا اور یہ دیکھ کر بھی ان کو تکلیف ہوتی تھی کہ حکومت میں مسلمانوں کا نہ کوئی اثر ہے نہ رسوخ' اپنے دوسرے ہمعصروں کی طرح وہ بھی برطانیہ کے بہت بڑے مداح تھے اور یورپ کے سفر نے تو ان پر اور بھی گہرا اثر ڈالا۔ انیسویں صدی کے آخری پچاس سال کا وہ زمانہ ہے جب یورپ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ مغربی یورپ اپنی تہذیب اور ترقی کے شباب پر تھا اور بلاخوف تردید ملکہ عالم بنا ہوا تھا' اور جن خوبیوں کی بدولت اس کو یہ عظمت نصیب ہوئی وہ بھی نمایاں طور پر منصۂ مشہود پر تھیں۔ اعلیٰ طبقہ کے لوگ اپنی موروثی املاک اور جائیدادوں پر قبضہ جمائے اطمینان اور چین سے بیٹھے تھے بلکہ اس میں برابر اضافہ کرتے جاتے تھے۔ ان کو ذرہ بھر گمان نہ تھا کہ ان کے مقابل کوئی اور دعویدار بھی کبھی پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ آزاد خیالی کی ترقی کا عہد تھا اور ہر شخص ایک عظیم الشان مستقبل کا یقین واثق رکھتا تھا۔ اس لیے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جو ہندوستانی وہاں اس زمانہ میں گئے وہ بھی ان حالات اور خیالات سے متاثر اور مرعوب ہوئے۔ شروع شروع میں ہندو زیادہ تعداد میں گئے اور پورے یورپ اور بالخصوص انگلستان کے مدّاح بن کر واپس ہوتے۔ لیکن رفتہ رفتہ آنکھیں اس ظاہری چمک دمک کی عادی ہونے لگیں' اور تحیّر کا پہلا پردہ چاک ہوا۔ سرسید پر جو رعب اور اچنبھے کی کیفیت یورپ کے پہلے سفر میں طاری ہوئی اس کا نمایاں ثبوت جا بجا ملتا ہے۔ ۱۸۶۹ء میں انھوں نے انگلستان کا سفر کیا اور وہاں سے جو خطوط انھوں نے لکھے ان میں اپنے تاثرات کا ذکر کیا ہے ایک خط میں وہ لکھتے ہیں:۔

اس سب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان میں انگریزوں کی بداخلاقی اور ہندوستانیوں کو جانوروں سے بھی زیادہ بدتر اور حقیر و ذلیل سمجھنا گو میرے نزدیک قابل معافی نہیں لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ہم لوگوں

سے ناواقفیت کی بنا پر وہ ایسا کرتے ہیں، اور میرا تو خیال ہے کہ ہم لوگوں کے متعلق جو رائے انھوں نے قائم کی ہے وہ زیادہ غلط بھی نہیں ہے، انگریزوں کی بیجا تعریف کیے بغیر میں سچ کہتا ہوں کہ ہندوستانی خواہ اونچے طبقہ کے ہوں یا نیچے طبقہ کے، سوداگر ہوں یا معمولی دوکاندار، تعلیم یافتہ ہوں یا جاہل جب ان کا مقابلہ تعلیم، اخلاق اور ایمانداری میں انگریزوں سے کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہی نسبت ہے جو ایک گندہ جانور کو ایک خوبصورت اور لائق انسان سے ہوتی ہے۔ انگریز اگر ہندوستانیوں کو بزدل اور جانور سمجھتے ہیں تو ان کے پاس اس کے وجوہ بھی ہیں۔ جو کچھ میں نے یہاں دیکھا ہے اور ہر روز دیکھتا ہوں وہ ہندوستان کے باشندوں کے تصوّر میں بھی نہیں آسکتا، وہ تمام روحانی اور مادی خوبیاں جو ایک انسان میں ہونی چاہئیں اللہ تعالیٰ نے یورپ کو، اور بالخصوص ہندوستان کو عطا فرمائی ہیں![1]

یورپ اور برطانیہ کی اس سے زیادہ تعریف کوئی انسان نہیں کرسکتا اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ سرسید بہت زیادہ مرعوب اور متاثر ہوگئے تھے۔ موازنہ اور تقابل کے لیے جو شدید الفاظ انھوں نے استعمال کیے اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی ہو کہ وہ اپنی قوم کو غفلت کی نیند سے جھنجھوڑ کر اٹھانا چاہتے تھے اور شرمندہ کرنا چاہتے تھے تاکہ یہ لوگ بھی ترقی کی طرف قدم بڑھائیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ ترقی کا یہ قدم وہ مغربی تعلیم کی طرف اٹھانا چاہتے تھے اور انھیں یقین تھا کہ بغیر مغربی تعلیم کے ان کی ملّت روز بروز کمزور اور پست ہوتی جائے گی۔ انگریزی تعلیم حاصل کرنے کا مطلب یہ تھا کہ سرکاری ملازمت ملے، امن چین روزی ملے، اعزاز اور رسوخ حاصل ہو، چنانچہ انھوں نے اس قسم کی تعلیم کو رواج دینے کے لیے مسلمانوں کو اپنا ہم خیال بنانے میں تمام تر توجہ اور کوشش وقف کردی۔ وہ کسی دوسری طرف اپنی توجہ کو منتشر کرنا نہیں چاہتے تھے، مسلمانوں کے جمود اور جھجک پر غلبہ پانے کا کام خود ہی بہت مشکل تھا۔ دوسری طرف بورژوا ہندوؤں کی کوششوں سے وطن پرستی کی جدید تحریک شروع ہو رہی تھی۔ اس میں شرکت سے ان کے نزدیک انتشار کا ڈر تھا اس لیے انھوں نے اس کی مخالفت کی۔ ہندو جو مغربی تعلیم میں نصف صدی مسلمانوں سے آگے تھے حکومت وقت پر نکتہ چینی کرنے کا مشغلہ تفریحاً

---

[1] یہ عبارت ہانس کون کی کتاب 'مشرق کی تاریخ وطنیت' سے نقل کی گئی ہے۔

Hans Kohn : Nationalism in the East

کر سکتے تھے، لیکن انھوں نے اپنے تعلیمی کاموں کو حکومت کے تعاون اور امداد کے بھروسہ پر شروع کیا تھا اور اس لیے وہ کوئی ایسا قدم بے سوچے سمجھے نہیں اٹھانا چاہتے تھے جس سے ان کے کام کو نقصان پہنچے۔ جہاں انھوں نے نوزائیدہ نیشنل کانگریس کو پس پشت ڈال دیا، ظاہر ہے کہ برطانوی حکومت یہی چاہتی تھی اور اس نے ان کی پوری حمایت کی۔

سرسید کا یہ فیصلہ کہ تمام کوششیں مسلمانوں کے جدید قسم کی تعلیم سے آراستہ کرنے پر صرف کرنا چاہئیں یقیناً درست اور صحیح تھا، بغیر اس تعلیم کے میرا خیال ہے کہ مسلمان جدید طرز کی قومیت کی تعمیر میں کوئی موثر حصّہ نہیں لے سکتے تھے، بلکہ یہ اندیشہ تھا کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہندوؤں کے غلام بن جائیں گے جو تعلیم میں بھی ان سے آگے تھے اور معاشی اعتبار سے بھی زیادہ مضبوط تھے۔ ہندوؤں کی طرح مسلمانوں میں ابھی تک کوئی بورژوا طبقہ نہیں پیدا ہوا تھا اس لیے نہ تو تاریخی حالات اس کی اجازت دیتے تھے اور نہ ان کے خیالات میں کوئی ایسا انقلاب پیدا ہوا تھا کہ مسلمان "بورژوا" تحریک وطنیت میں شامل ہو جاتے۔ سرسید کی یہ تمام کارروائیاں جو بظاہر بہت معتدل قسم کی معلوم ہوتی ہیں حقیقتاً ایک قسم کا انقلاب پیدا کرنا چاہتی تھیں مسلمان ابھی تک اپنے خیالات کے اعتبار سے جمہوریت کے مخالف اور منصب داری نظام کے حامی تھے۔ برخلاف اس کے ہندوؤں میں جو متوسط طبقہ پیدا ہو رہا تھا۔ یہ یورپ کے آزاد خیال لوگوں سے متاثر تھا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں گروہ ایک سے بڑھ کر ایک اعتدال پسند تھے اور دونوں حکومت برطانیہ کے وابستگان میں تھے۔ زیادہ سے زیادہ فرق یہ تھا کہ سرسیّد کا اعتدال زمیندار طبقہ کا اعتدال تھا اس لیے کہ مسلمانوں میں تھوڑے بہت صاحب حیثیت لوگ جو رہ گئے تھے وہ اس طبقہ سے تعلق رکھتے تھے اور ہندوؤں کا اعتدال ایک ہوشیار پیشہ ور یا کاروباری آدمی کا اعتدال تھا جو اپنی تجارت کی ترقی اور سرمایہ کو لگانے کے لیے راستہ نکالنا چاہتا ہے، ہندو مدبرین کی نظریں ہمیشہ گلیڈ اسٹون اور برائٹ وغیرہ کی طرف اٹھتی تھیں اس لیے کہ انگلستان کے آزاد خیال گروہ کے یہی چشم و چراغ ہیں۔ مگر مسلمانوں نے ایسا نہیں کیا، یہ لوگ انگلستان کے قدامت پرست گروہ 'ٹوریز' اور طبقہ امرا کے زیادہ قائل اور مداح تھے، گلیڈ اسٹون کو مسلمان ہوّا سمجھتے تھے۔ ڈزراڈسرائیلی چونکہ ترکی سے کسی قدر ہمدردی رکھتا تھا اس لیے ان معاملات سے دلچسپی لینے والے مسلمان جن کی تعداد بہت تھوڑی تھی ڈزراڈسرائیلی کے طرفدار تھے۔

سرسید کی بعض تقریروں کو اگر آج پڑھا جائے تو بہت عجیب معلوم ہوتی ہیں۔ دسمبر ۱۸۸۷ء میں انھوں نے لکھنؤ میں ایک تقریر کی، نیشنل کانگریس کا سالانہ اجلاس بھی اسی زمانہ میں ہو رہا تھا چنانچہ اس تقریر میں انھوں نے کانگریس کے حد درجہ معتدل مطالبات پر بھی نکتہ چینی کی اور اس کی مذمت کی۔ سرسید نے کہا کہ "حکومت اگر افغانستان سے جنگ کرتی ہے یا برما پر قبضہ کر لیتی ہے تو ہمارا یہ کام نہیں ہے کہ اس کے طرزِ عمل پر نکتہ چینی کریں۔ اس کونسل کے لیے وہ ہر صوبہ سے ایسے افسروں کا انتخاب کرتی ہے جو ملکی انتظامات اور لوگوں کی حالت سے سب سے زیادہ واقف ہیں، اس کے علاوہ کچھ رئیسوں کو بھی لیا جاتا ہے جو بلند مرتبہ کی وجہ سے اس مجلس میں جگہ پانے کے مستحق ہیں، کچھ لوگ یہ سوال کر سکتے ہیں کہ بجائے قابلیت کے محض بلند مرتبہ کی وجہ سے انھیں کیوں منتخب کیا جائے، میں بھی آپ سے پوچھتا ہوں کہ کیا ہمارے امرا اور رؤسا کا طبقہ اس کو پسند کرے گا کہ ایک پنچ ذات یا ایک بے نام و نشان خاندان کے کسی آدمی کو خواہ وہ بی۔ اے، ایم اے بھی پاس کر لے اور اس میں تمام قابلیت بھی کیوں نہ موجود ہو۔ کیا ایسا اختیار اور رتبہ دیا جا سکتا ہے کہ وہ ان پر حکومت کرے اور اس کو ایسے قوانین بنانے کا اختیار بھی حاصل ہو جس کا اثر ان کی زندگی اور املاک پر پڑے؟ ہرگز نہیں؟... سوائے اعلیٰ خاندان کے لوگوں کے اور کسی شخص کو وائسرائے بہادر اپنا رفیق کار نہیں بنا سکتے۔ نہ اس سے برادرانہ تعلقات رکھ سکتے ہیں نہ ایسی دعوتوں میں اس کو شریک کر سکتے ہیں جہاں اس کو ڈیوک اور ارل طبقہ کے لوگوں کے ساتھ ایک میز پر کھانا ہو۔ کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حکومت نے قانون سازی کا جو طریقہ اختیار کیا ہے اس میں وہ رائے عامہ کا کوئی لحاظ نہیں کرتی! اور کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قانون بنانے میں ہم لوگوں کا کوئی حصہ نہیں؟ میں دعویٰ کر کے کہتا ہوں کہ ایسا ہرگز نہیں ہے"[1]

ہندوستان میں جمہوریت اسلام کے ایک نمائندہ اور رہنما کے یہ خیالات ہیں! کیا اودھ کے تعلقہ دار یا صوبہ آگرہ، بہار، اور بنگال کے بڑے بڑے زمیندار بھی اس قسم کے خیالات ظاہر کرنے کی جرأت آج کر سکتے ہیں؟ لیکن ایک بچارے سرسید ہی اس قسم کے خیالات نہ رکھتے تھے۔ خود کانگریس کی بہت سی تقریریں آج اگر پڑھی جائیں تو اتنی ہی عجیب معلوم ہوں گی۔ بہرحال یہ صاف ظاہر

ل یہ ٹکڑا ہانس کون کی کتاب "مشرق کی تاریخ وطنیت" سے نقل کیا گیا۔

ہوتا ہے کہ ہندو مسلم مسئلہ کا سیاسی اور معاشی پہلو یہ تھا کہ ہندوؤں کا ایک متوسط طبقہ تھا جو معاشی حیثیت سے ذرا بہتر حالت میں تھا اور ترقی کر رہا تھا اس طبقہ کے اقتدار اور ترقی کی مخالفت اور توڑ کسی حد تک زمیندار طبقہ کی طرف سے کی گئی جس میں زیادہ تعداد مسلمانوں کی تھی۔ ہندو زمیندار بالعموم اپنے بورژوا طبقہ سے گہرے تعلقات رکھتے تھے اور اس لیے اپنے متوسط طبقہ کے مطالبات میں یا تو وہ غیر جانبداری یا ان سے ہمدردی کرتے رہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اکثر اوقات یہ مطالبات انھیں کے اشاروں سے کیے جاتے تھے۔ حکومت برطانیہ حسب معمول اس کشمکش میں منصب دار اور جاگیرداروں کا ساتھ دیتی رہی اور جہاں تک بچارے عوام الناس یا ادنیٰ متوسط طبقہ کا تعلق ہے خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان اس پوری تصویر میں ان کا چہرہ کہیں بھی نظر نہیں آتا۔

بالآخر سرسید کی پرزور اور چھا جانے والی شخصیت نے ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں پر اپنا سکہ جما دیا۔ اور ان کی تمام امیدوں اور آرزوؤں کی تشکیل علی گڑھ کالج کی صورت میں ہوئی۔ تغیر اور تبدیلی کے زمانہ میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ ترقی کی تحریک جلد ہی اپنی قوت ختم کر چکتی ہے اور پھر بجائے محرک کے الٹی روک کا کام کرنے لگتی ہے۔ اس کی ایک روشن مثال ہندوستان کی لبرل جماعت ہے۔ وہ اکثر ہم لوگوں کو یاد دلاتے رہتے ہیں کہ کانگریس کی قدیم روایات کے اصل حامل اور جائز وارث وہی ہیں۔ ہم لوگ جو بعد میں داخل ہوئے خواہ مخواہ کے دخل بیجا کرنے والے لوگ ہیں اور یہ بالکل درست ہے، لیکن وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ دنیا ہمیشہ بدلتی رہی ہے اور کانگریس کی قدیم روایات اسی طرح محو ہو چکی ہیں جیسے پارسال کا برف پہاڑوں پر سے گھل کر غائب ہو گیا۔ اب صرف اس کی یاد ہی یاد باقی ہے۔ شاید سرسید کا پیغام بھی اسی طرح اس وقت کے لیے مناسب حال اور ضروری تھا، لیکن ایک ترقی کرنے والی جماعت کے لیے وہ آخری نصب العین نہیں قرار دیا جا سکتا تھا۔ ممکن ہے اگر وہ ایک نسل تک زندہ رہتے تو وہ خود اپنے پیغام کو کوئی نیا رخ دے دیتے۔ یا دوسرے رہنماؤں کا یہ فرض تھا کہ وہ اپنے پیغام کی تاویل کر کے تغیر پذیر حالات میں اس سے کام لیتے، لیکن یہ ایسی عظیم الشان کامیابی سرسید کو حاصل ہوئی تھی اور ان کی ایسی عظمت لوگوں کے دلوں پر اسی وجہ سے قائم ہو گئی تھی کہ دوسرے لوگوں کے لیے یہ آسان نہ تھا کہ عام عقیدے سے ہٹ کر کوئی نئی راہ نکالی جائے اور بدقسمتی سے ہندوستان کے مسلمانوں میں ایسی غیر معمولی قابلیت کے لوگوں

کا بھی فقدان تھا جو کوئی نئی راہ نکال سکتے۔

اس میں شک نہیں کہ علی گڑھ کالج نے بڑا اچھا کام کیا۔ قابل لوگوں کی ایک بہت بڑی تعداد پیدا کردی اور تعلیم یافتہ مسلمانوں کا رنگ ہی بدل دیا لیکن جن اصولوں پر اس کی بنیاد اول روز قائم کی گئی تھی ان میں پھر پوری طرح تبدیلی نہیں ہوسکی۔ امیرانہ ذہنیت وہاں ہمیشہ کارفرما رہی، اور ایک اوسط درجہ کے طالب علم کا حوصلہ اور مقصد سرکاری ملازمت کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ نہ اس میں تحقیق کا جذبہ ہے نہ تلاش اور جستجو کا حوصلہ، اگر اس کو ڈپٹی کلکٹری مل جائے تو بس وہ خوش ہے اور مطمئن۔ اس کا جذبۂ افتخار اس سے مطمئن ہوجاتا ہے۔ اگر اس کو یاد دلایا جائے کہ وہ بھی جمہوریت اسلام کا ایک رکن ہے اور اپنے اس جذبۂ اخوت کو نمایاں کرنے کے لیے وہ ایک سرخ ٹوپی ذرا ترچھی کرکے پہنتا ہے۔ یہ ترکی ٹوپی کہلاتی ہے حالانکہ خود ترکوں نے اب اس کو بالکل ترک کردیا ہے، جمہوریت اسلام میں شرکت کا یہ ناقابل انکار حق لقینی طور پر حاصل کر لینے کے بعد جس سے کہ اس کو دوسرے مسلمان بھائیوں کے ساتھ نماز پڑھنے اور کھانا کھانے کا حق مل جاتا ہے۔ اب اس کو اس کی مطلق فکر نہیں ہوتی کہ اس کے وطن ہندوستان میں سیاسی جمہوریت کا وجود بھی کہیں ہے کہ نہیں ہے۔

سرکاری ملازمت کرنے کا شوق اور تنگ نظری علی گڑھ یا دوسرے مقامات کے مسلمان ہی میں نہیں، بلکہ ہندو طلبہ میں بھی پائی جاتی تھی جو طبعاً بہت ہی کم حوصلہ ہوتے تھے، لیکن حالات نے انھیں بالآخر اس چکر سے نکلنے پر مجبور کردیا ان کی تعداد بہت زیادہ بڑھ گئی اور ملازمتوں میں اتنی جگہ نہ تھی کہ سب کو دی جاتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تعلیم یافتہ بے روزگاروں کا ایک طبقہ پیدا ہوگیا جو قومی انقلابی تحریکات کے پشت پناہ ہیں۔

سرسید کے سیاسی پیغام کا اثر ابھی ہندی مسلمانوں پر باقی تھا کہ بیسویں صدی کے اوائل میں چند واقعات نے برطانوی حکومت کو یہ موقع دیا کہ قومی تحریک اور مسلمانوں کے درمیان جو خلیج پہلے سے حائل ہے اس کو زیادہ وسیع کیا جائے، ۱۹۱۰ء میں سر ویلنٹائن چیرول اپنی کتاب "انڈین ان ریسٹ" میں لکھتے ہیں کہ "یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنے مفاد اور قومی اغراض و مقاصد کو برطانوی حکومت کے قیام و استحکام کے ساتھ جس حد تک اب وابستہ کرلیا ہے اس سے پہلے کبھی اس کی مثال نہیں ملتی"۔ لیکن سیاسی پیشین گوئیاں خطرناک ہوتی ہیں

سرو یلینٹائن نے جب یہ لکھا اس کے پانچ ہی سال کے بعد یہ دیکھا گیا کہ تعلیم یافتہ مسلمان بھی ان بیڑیوں کو توڑ پھینکنے کی کوشش اور جدوجہد کر رہے ہیں اور کانگریس کے دوش بدوش چلنا چاہتے ہیں' اور دس ہی سال کے اندر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ہندی مسلمان کانگریس سے بھی دو قدم آگے نکل جائیں گے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ کانگریس کی رہنمائی کرنے لگے۔ لیکن یہ دس سال کا زمانہ بہت ہی اہم زمانہ تھا' جنگ عظیم اسی زمانہ میں شروع ہوئی اور دنیا کو تباہی اور بربادی کے عالم میں چھوڑ کر اسی زمانہ میں ختم بھی ہوئی۔

بہرکیف سطحی نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو سرو یلینٹائن چرول نے جو نتیجہ اخذ کیا تھا اس کے لیے بھی معقول وجوہ موجود تھے۔ آغا خان نے مسلمانوں کے رہنما کی حیثیت سے ظہور فرمایا تھا اور اس واقعہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مسلمان ابھی تک قدیم منصب داری نظام کی روایات سے وابستہ تھے' اس لیے کہ آغا خان بورژوا لیڈر تو کسی صورت میں نہیں کہے جا سکتے تھے۔ آغا خاں ایک متمول امیر کبیر ہیں اور ایک مذہبی فرقہ کے پیشوا سمجھے جاتے ہیں' برطانوی نقطۂ نظر سے تو مقربین بارگاہ میں ان کا شمار کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ برطانیہ کے حکمراں طبقہ سے ان کے نہایت گہرے تعلقات ہیں۔ وہ ایک نہایت شائستہ اور وسیع المشرب آدمی ہیں۔ ان کا قیام زیادہ تر یورپ میں رہتا ہے جہاں ان کی طرز معاشرت اور بود و باش بالکل وہی ہے جو ایک فارغ البال اور سیر و تفریح میں وقت گزارنے والے انگریز رئیس کی بالعموم ہوا کرتی ہے چنانچہ جہاں تک فرقہ وارانہ اور مذہبی مسائل اور معاملات کا تعلق ہے آغا خان خود ذاتی طور پر تنگ نظری سے بہت دور ہیں لیکن ان کی قیادت کے معنی یہ تھے کہ مسلمانوں میں زمیندار طبقہ اور مسلمان بورژوا طبقہ دونوں برطانوی حکومت کی حمایت میں صف بستہ ہو جائیں۔ فرقہ وارانہ مسئلہ محض ایک ثانوی حیثیت رکھتا تھا لیکن اس پر ظاہرا طور پر اس لیے زور دیا جاتا تھا تاکہ اصل مقصد حاصل ہو۔ سرو یلینٹائن چرول لکھتے ہیں کہ آغا خان نے وائسرائے لارڈ منٹو کو بتلا دیا تھا کہ تقسیم بنگالہ سے جو سیاسی صورت حال پیدا ہوئی اس کے متعلق مسلمانوں کا نقطۂ نظر کیا ہے تاکہ ہندوؤں کے ساتھ کوئی ایسے سیاسی مراعات کہیں رواداری میں نہ کر دیے جائیں جس سے ہندو اکثریت کے اقتدار حاصل کرنے کے لیے راستہ صاف ہو جائے کیونکہ یہ بات برطانوی حکومت کے استحکام اور مسلم اقلیت کے مفاد کے لیے جس کی وفاداری میں اب کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہ گئی تھی یکساں طور پر خطرناک تھی۔

برطانوی حکومت کے ساتھ اس سطحی حمایت کے پیچھے دوسری قوتیں بھی کام کر رہی تھیں۔

ناگزیر طور پر جدید مسلم بورژوا طبقہ روز بروز موجودہ حالات سے غیر مطمئن ہو کر تحریک وطنیت کی طرف کھنچتا جا رہا تھا۔ خود آغا خان کو اس طرف متوجہ ہونا پڑا اور انھوں نے مختصر الفاظ میں برطانیہ کو متنبہ بھی کیا۔ انھوں نے جنوری ۱۹۱۴ء کے اڈنبرا ریویو میں (یعنی جنگ سے بہت پہلے) یہ لکھا تھا اور حکومت کو مشورہ دیا تھا کہ ہندو اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ رکھنے کے طرز عمل کو ترک کر کے دونوں مذاہب کے معتدلین کو ایک مشترکہ محاذ پر جمع کرنا چاہیے تا کہ ہندوستان کے نوجوان ہندو اور مسلمان دونوں کے انتہا پسند قومی عناصر کا مقابلہ کیا جائے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھیں مسلمانوں کے فرقہ وارانہ مفاد کا اتنا زیادہ خیال نہ تھا جتنا کہ ہندوستان کے سیاسی انقلاب کو روکنے کا۔

لیکن قومیت کی تحریک کی طرف مسلم بورژوا طبقہ کے ناگزیر میلان کو نہ تو آغا خان روک سکے اور نہ حکومت برطانیہ۔ عالمگیر جنگ نے اس عمل میں اور زیادہ تیزی پیدا کر دی اور جیسے جیسے نئے رہنما پیدا ہوئے آغا خان کنارہ کش ہوتے گئے یہاں تک کہ علی گڑھ کالج کا رنگ بھی بدل گیا۔ نئے رہنماؤں میں سب سے زیادہ زوردار علی برادران تھے اور یہ دونوں علی گڑھ ہی کے تعلیم یافتہ تھے۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری، مولانا ابوالکلام آزاد اور متعدد بورژوا لیڈروں نے مسلمانوں کے سیاسی معاملات میں بہت اہم حصہ لینا شروع کیا اسی طرح مسٹر محمد علی جناح بھی آگے بڑھے لیکن ذرا زیادہ اعتدال کے ساتھ۔ گاندھی جی ان میں سے اکثر مسلم لیڈروں کو (مسٹر جناح کو چھوڑ کر) اور مسلمانوں کو بالعموم تحریک ترک موالات میں اپنے ساتھ گھسیٹ لے گئے، اور ان لوگوں نے ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۳ء تک تمام واقعات میں نمایاں حصہ لیا۔

اس کے بعد رد عمل شروع ہوا، ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں جماعتوں کے فرقہ پرست اور بھسنڈی لوگ جو مجبوراً کنارہ کش ہو کر بیٹھ گئے تھے نکلنا شروع ہو گئے۔ اس عمل کی رفتار بہت سست تھی لیکن مسلسل جاری رہی، چنانچہ ہندو مہا سبھا کو پہلی بار کچھ شہرت حاصل ہوئی۔ لیکن یہ شہرت زیادہ تر فرقہ وارانہ کشیدگی کی وجہ سے تھی ورنہ سیاسی حیثیت سے وہ کانگریس کو کچھ زیادہ مرعوب نہ کر سکی۔ اسلامی فرقہ وارانہ انجمنوں کو البتہ عام مسلمانوں میں اپنا کھویا ہوا وقار دوبارہ حاصل کرنے میں نسبتاً زیادہ کامیابی ہوئی، لیکن اس کے بعد میں مسلمان رہنماؤں کی ایک

قومی جماعت برابر کانگریس کے ساتھ رہی۔ اس اثنا میں حکومت برطانیہ نے ان تمام فرقہ پرست مسلمان لیڈروں کی ہمت افزائی اور حمایت کی جو سیاسی حیثیت سے بالکل رجعت پسند واقع ہوتے تھے۔ ان رجعت پسندوں کی کامیابی کو دیکھ کر ہندو مہاسبھا نے بھی رجعت پسندی میں ان کا مقابلہ شروع کیا اور اس امید پر کہ حکومت کی خوشنودی اس طریقہ سے حاصل ہو جائے گی۔ مہاسبھا کے ترقی پسند عناصر یا تو نکال باہر کیے گئے یا آپ اپنی مرضی سے علیحدہ ہو گئے اور مہاسبھا روز بروز اعلیٰ متوسط طبقہ کی طرف اور بالخصوص ساہو کاروں اور مہاجنوں کی طرف جھکتی چلی گئی۔

دونوں طرف کے فرقہ پرست سیاسیین جو کونسلوں کی نشستوں کی تقسیم پر برابر لڑ جھگڑ رہے تھے۔ اگر کچھ سوچتے تھے تو بس یہ کہ حکومت میں اقتدار حاصل ہونے سے ان کو اپنے ہم قوموں کی سرپرستی کے مواقع ملیں گے۔ غرض یہ سارا جھگڑا صرف متوسط طبقہ کے تعلیم یافتہ لوگوں کی ملازمتوں کے لیے تھا، یہ ظاہر ہے کہ اتنی ملازمتیں تو تھیں نہیں جو سب کو مل سکیں اس لیے ہندو اور مسلم فرقہ پرست اسی کے لیے جھگڑتے تھے اور اول الذکر کے قبضہ میں چونکہ اکثر ملازمتیں تھیں اس لیے وہ ان کا تحفظ کرنا چاہتے تھے اور آخر الذکر برابر اور زیادہ چھیننے کی فکر میں تھے۔ ملازمتوں کے لیے اس جھگڑے کے پیچھے ایک اور بھی بہت زیادہ اہم مقابلہ تھا جو ٹھیک ٹھیک فرقہ وارانہ تو نہیں کہا جا سکتا لیکن فرقہ وارانہ امور پر اس کا اثر ضرور پڑتا تھا۔ مجموعی طور پر اگر دیکھا جائے تو پنجاب، سندھ اور بنگال میں ہندو زیادہ مالدار، زیادہ قرض دینے والے اور زیادہ تعداد میں شہر کے رہنے والے ہیں، برخلاف اس کے ان صوبوں میں مسلمان زیادہ غریب، زیادہ مقروض اور زیادہ تر دیہات کے رہنے والے ہیں۔ چنانچہ ان دونوں کی لڑائی زیادہ تر معاشی تھی، لیکن ہمیشہ اس کو فرقہ وارانہ رنگ دیا گیا اور ادھر کچھ عرصے سے تو مختلف صوبجات کی کونسلوں میں اور بالخصوص پنجاب کونسل میں جہاں دیہی قرضوں کی تخفیف، مسودہ قانون پیش ہوا تو بحث و مباحثہ میں یہ کیفیت خاص طور پر ظاہر ہوتی ہے اور ہندو مہاسبھا کے نمائندوں نے ہمیشہ ان قوانین کی مخالفت کی اور ساہو کار طبقے کا ساتھ دیا ہے۔

ہندو مہاسبھا جب کبھی مسلمانوں کی فرقہ پرستی پر نکتہ چینی کرتی ہے تو ساتھ ہی اپنی اس خالص وطنیت کا ادعا بھی کرتی ہے جس سے اس کے نزدیک کوئی انکار نہیں کر سکتا یہ بات کہ مسلم

انجمنوں نے اپنے آپ کو غیر معمولی طور پر فرقہ پرست ظاہر کیا ہے ہر شخص پر عیاں ہے، لیکن ہندو مہاسبھا کی فرقہ پرستی اتنی آشکارا نہیں ہے، اس لیے کہ وہ وطنیت کی چادر اوڑھے ہوتے ہے۔ اس کی وطنیت کا امتحان اس وقت ہوتا ہے جب کسی جمہوری اور قومی تصفیہ سے اعلیٰ طبقہ کے ہندوؤں کے مفاد کو نقصان پہنچنے کا اس کو اندیشہ ہو اور اس امتحان میں مہاسبھا بار بار ناکام ثابت ہو چکی ہے، یہی وجہ تو ہے کہ اکثریت کی مرضی کے خلاف اور اقلیت کے معاشی مفاد کے خاطر یہ لوگ ہمیشہ سندھ کی علیحدگی کی مخالفت کرتے رہے۔

لیکن فرقہ پرست ہندو اور مسلمان دونوں کی طرف سے رجعت پسندی اور وطن پرستی کی مخالفت کی غیر معمولی نمائش گول میز کانفرنس میں ہوئی۔ برطانوی حکومت نے چن چن کر صرف فرقہ پرست مسلمانوں کو نامزد کیا تھا اور یہ لوگ آغا خاں کی قیادت میں بڑے سے بڑے رجعت پسندوں سے جا کر مل گئے۔ جو نہ صرف ہندوستان بلکہ تمام ترقی پسند جماعتوں کے نقطۂ نظر سے برطانیہ کی سیاسی زندگی میں سب سے زیادہ خطرناک عناصر سمجھے جاتے ہیں۔ آغا خاں اور ان کی جماعت کا لارڈ لائڈ اور ان کی جماعت کے ساتھ اتنا گہرا میل جول دیکھ کر یوں ہی تعجب ہوتا تھا۔ یہ لوگ تو ایک قدم اور آگے بڑھ گئے اور انھوں نے گول میز کانفرنس میں یورپین ایسوسی ایشن کے نمائندوں کے ساتھ اور دوسرے لوگوں کے ساتھ جا کر عہد و پیمان کر لیے۔ یہ بات بہت زیادہ تکلیف دہ اس لیے تھی کہ یہ ایسوسی ایشن ہندوستان میں ملکی آزادی کی سب سے بڑی مخالف اور دشمن ہمیشہ سے رہی ہے اور آج بھی ہے۔

ہندو مہاسبھا کے نمائندوں نے اس کے جواب میں یہ مطالبہ کیا کہ ہندوستان کی آزادی اور بالخصوص پنجاب کی خود اختیاری پر ہر قسم کی پابندیاں عائد کی جائیں یعنی ایسے تحفظات رکھے جائیں جو برطانیہ کے حق میں مفید ہوں، انھوں نے کوشش کی کہ برطانوی حکومت کے ساتھ تعاون کے لیے اپنی خدمات پیش کرنے میں مسلمانوں سے بھی آگے بڑھ جائیں، نتیجہ یہ ہوا کہ ہاتھ تو کچھ لگا نہیں، البتہ اپنے ہی مقدمہ کو نقصان پہنچایا اور تحریک آزادی کے ساتھ غداری کی۔ مسلمانوں نے کم از کم وقار کے ساتھ تقریریں کی تھیں لیکن فرقہ پرست ہندو میں یہ قابلیت بھی نہ تھی۔

سب سے زیادہ نمایاں حقیقت مجھے تو یہ نظر آتی ہے کہ دونوں طرف کے فرقہ پرست لیڈر صرف ایک چھوٹے سے اعلیٰ طبقہ کے رجعت پسند گروہ کی نمائندگی کرتے ہیں اور یہ لوگ بس اپنی اغراض کے

لیے عوام کے مذہبی جذبات سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور لوگوں کو لوٹتے ہیں۔ دونوں طرف سے یہ کوشش کی جاتی ہے کہ اصل معاشی مسئلہ پر غور و فکر کرنے کی خواہش کو دبا یا جائے اور اس سے اجتناب کیا جائے لیکن انھیں معلوم نہیں کہ بہت جلد وہ وقت آنے والا ہے جب ان امور کو اور زیادہ دبایا نہ جا سکے گا اور اس وقت پھر دونوں طرف کے فرقہ پرست لیڈروں کی زبان سے آغا خاں کی بیس برس پہلے والی تنبیہہ کی آواز بازگشت آئے گی کہ "معتدلین ایک مشترکہ محاذ پر ہاتھ میں ہاتھ ڈال کر انقلابی میلانات کے مقابلہ کے لیے مجتمع ہو جائیں۔" کسی حد تک تو یہ بات اب بھی ظاہر ہونے لگی ہے کہ ہندو اور مسلمان فرقہ پرست خواہ عام جلسوں میں ایک دوسرے کی مخالفت کریں لیکن اسمبلی میں اور دوسری جگہوں پر رجعت پسند قوانین منظور کرنے میں حکومت کی امداد کے لیے ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے ہیں۔ معاہدہ اٹاوہ بھی اسی قسم کا ایک رشتہ تھا جس نے تینوں کو متحد کر دیا تھا۔

یہ بات بھی بہت دلچسپ ہے کہ کنزرویٹو جماعت کے انتہائی رجعت پسند لوگوں کے ساتھ آغا خاں کا گہرا تعلق اب بھی قائم ہے۔ اکتوبر ۱۹۳۴ء میں برطانوی بحری افواج کی لیگ کے ڈنر میں آغا خاں بطور خاص مہمان کے مدعو تھے جس میں لارڈ لائیڈ نے صدارت کی تھی اور انھوں نے دل و جان سے ان تجاویز کی تائید کی تھی جو برطانوی بحری بیڑہ کو اور زیادہ مضبوط کرنے کے لیے لارڈ لائیڈ نے برسٹل کی کنزرویٹو کانفرنس میں پیش کی تھیں، چنانچہ ایک ہندوستانی لیڈر کو اتنی زیادہ فکر برطانوی سلطنت اور بالخصوص انگلستان کی محافظت کی تھی کہ برطانوی افواج اسلحہ کے اضافہ کے معاملہ میں مسٹر بالدون اور "نیشنل گورنمنٹ" سے بھی وہ آگے جانا چاہتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ وہ صرف قیام امن کی خاطر کر رہے تھے۔

اسی کے بعد دوسرے مہینے نومبر ۱۹۳۴ء میں یہ خبر ملی کہ ایک تصویر (فلم) نجی طور پر لندن میں دکھلائی گئی جس کا مقصد یہ تھا کہ "اسلامی دنیا کے مستقل دوستانہ تعلقات کا رشتہ تاج برطانیہ کے ساتھ قائم کیا جائے۔" ہم لوگوں کو اطلاع دی گئی کہ اس موقع پر خاص مہمان آغا خاں اور لارڈ لائیڈ تھے۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ آغا خاں اور لارڈ لائیڈ سلطنتی معاملات میں اسی طرح ایک دوسرے سے متحد اور 'ایک جان دو قالب' ہو گئے ہیں جیسے ہماری قومی سیاسیات میں سرتیج بہادر سپرو اور مسٹر ایم، آر جیکر ہیں اور یہ بات بھی قابل ملاحظہ ہے کہ اسی چند مہینہ کے عرصہ میں جب یہ دونوں

ایک دوسرے سے بار بار ساز باز کر رہے تھے۔ لارڈ لائڈ کنزرویٹو جماعت کی باضابطہ قیادت پر اور اپنی نیشنل گورنمنٹ پر تلخ اور ناگوار حملے بھی کر رہے تھے اور یہ الزام دے رہے تھے کہ حکومت ہندوستان کو ضرورت سے زیادہ دے کر گویا کمزوری دکھلا رہی ہے[1]

ادھر کچھ عرصہ سے بعض فرقہ پرست لیڈروں کے بیانات اور تقریروں میں ایک دلچسپ بات اور پیدا ہوئی ہے۔ اس کی کوئی خاص اہمیت تو ہے نہیں، لیکن مجھے شبہ ہے کہ اور لوگوں کا بھی یہی خیال کہیں نہ ہو۔ بہرکیف فرقہ پرستی کی ذہنیت تو اس سے ظاہر ہی ہوتی ہے، اور اس کو بہت زیادہ اہمیت بھی دی گئی ہے۔ پہلے تو ہندوستان میں 'مسلم قوم'، 'اسلامی تمدن' اور 'ہندو تمدن'، اور 'اسلامی تمدن' کے انتہائی اختلاف پر بڑا زور دیا جاتا ہے اور پھر اس سے یہ لازمی نتیجہ نکالا جاتا ہے (گو اس کو بھونڈے طریقے پر نہیں پیش کیا جاتا) کہ برطانیہ کا ہندوستان میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے رہنا ضروری ہے تاکہ دونوں تمدنوں میں توازن قائم رکھے اور بیچ بچاؤ کر سکے۔

تھوڑے سے فرقہ پرست ہندو لیڈر بھی اسی قسم کے خیالات رکھتے ہیں فرق بس اتنا ہے کہ چونکہ وہ اکثریت میں ہیں اس لیے انھیں توقع ہے کہ 'ہندو مارکہ' تمدن بالآخر غالب آجائے گا۔

'ہندو' اور 'مسلم تمدن'، اور 'ملت اسلامی'، ان الفاظ سے ماضی کے کیسے کیسے دلپذیر تاریخی واقعات اور موجودہ اور آئندہ کے متعلق کیسی کیسی امیدوں کے باب کھل جاتے ہیں! لیکن ہندوستان میں مسلم قومیت پر زور دینے کا مطلب آخر کیا ہوتا ہے۔ یہی کہ ایک قوم کے اندر ایک دوسری قوم (موجود ہے) جو یکجا نہیں ہے، منتشر ہے، مبہم ہے اور غیر متعین ہے، اب سیاسی نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو یہ تخیل بالکل لغو معلوم ہوتا ہے، اور معاشی نقطۂ نظر سے یہ بہت دور از کار ہے اور بدقت قابل توجہ کہا جا سکتا ہے۔ بہرکیف اس ذہنیت کے سمجھنے میں اس سے تھوڑی بہت مدد ضرور ملے گی جو اس کے پیچھے کام کر رہی ہے۔ اس قسم کی چند قوموں کا وجود عہد وسطیٰ میں اور اس کے بعد بھی پایا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے علیحدہ تھیں اور گھل مل نہ سکتی تھیں۔ سلاطین عثمانی کے ابتدائی عہد کے قسطنطنیہ

---

[1] کچھ عرصہ ہوا کچھ برطانوی امرا (Pears) اور ہندوستانی مسلمانوں کی ایک کونسل قائم کی گئی ہے جو ان دونہائی رجعت پسند عناصر کو متحد کرے اور اس اتحاد کو اور زیادہ فروغ دے۔

میں اس قسم کی ہر قوم علیحدہ علیحدہ وجود رکھتی تھی اور اس کو کسی حد تک خود مختاری حاصل تھی مثلاً لاطینی عیسائی، ارتھوڈاکس عیسائی اور یہودی وغیرہ یہ گویا ابتدا تھی اپنے وطن کے علاوہ دیگر ممالک سے رشتہ اخوت جوڑنے کی جو اس زمانہ میں اکثر مشرقی ممالک کے لیے ایک بہت ہی پریشان کن خواب بن گیا، اس لیے "مسلم قومیت کا ذکر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ دنیا میں کوئی قوم ہی نہیں صرف مذہبی اخوت کا رشتہ ایک چیز ہے، اور اس لیے کوئی قوم (جدید مفہوم میں) ترقی نہ کرنے پائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جدید تہذیب تمدن کو ترک کرکے ہم لوگ عہد وسطی کے طریقوں کو پھر اختیار کریں، یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ مطلق العنان حکومت یہاں رہنا چاہیے یا بدیسی حکومت۔ آخر میں تو صرف یہ معلوم ہوتا ہے اور اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ یہ ذہن کی محض ایک جذباتی کیفیت ہے اور محسوس یا غیر محسوس طریقہ پر یہ خواہش کہ حقائق سے بالخصوص معاشی حقائق سے کسی طرح دوچار ہونا نہ پڑے۔ جذبات کے سامنے منطق اوندھی ہو جاتی ہے، مگر محض اس وجہ سے کہ وہ غیر معقول ہوتے ہیں ہم انھیں نظر انداز بھی نہیں کر سکتے، مسلم قوم کا یہ تخیل تو صرف چند لوگوں کی من گھڑت اور محض پرداز خیال ہے، اگر اخبارات ان کی اس قدر اشاعت نہ کرتے تو بہت تھوڑے لوگ اس سے واقف ہوتے اور اگر زیادہ لوگوں کو اس پر اعتقاد بھی ہوتا تو بھی حقیقت سے دوچار ہونے کے بعد اس کا خاتمہ ہو جاتا۔

یہی حال ہندو اور مسلم تمدنوں کے تخیل کا ہے۔ اب تو "قومی تمدن" کا زمانہ بہت تیزی کے ساتھ ختم ہوتا جا رہا ہے اور پوری دنیا ایک تمدنی وحدت بنتی جا رہی ہے اور قوموں کو یہ حق ہے اور آئندہ بھی ایک عرصہ تک یہ حق رہے گا کہ اپنی خصوصیات کو مثلاً زبان، عادات، اور طریق فکر کو باقی اور محفوظ رکھیں لیکن سائنس اور کلوں کا یہ زمانہ، اور تیزی سے سفر کرنے کی سہولتیں، اخبار عالم کا مسلسل ملتا رہنا، ریڈیو اور سینما وغیرہ کی ترقی کی وجہ سے روز بروز دنیا میں یک رنگی پیدا ہوتی جائے گی۔ اس ناگزیر رجحان کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا، اگر اس کو کوئی روک سکتا ہے تو بس ایک ایسی عالمگیر تباہی جو جدید تہذیب اور تمدن ہی کو تہ و بالا کر دے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندو اور مسلم فلسفۂ زندگی میں بہت سے روایتی اختلافات موجود ہیں۔ لیکن یہ اختلافات مشکل ہی سے نظر آ سکتے ہیں جب کہ ان دونوں کا مقابلہ زندگی کے متعلق جدید علمی اور تجارتی نقطۂ نظر سے کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس آخر الذکر اور اول الذکر دونوں کے درمیان ایک بہت بڑی خلیج موجود ہے۔ آج ہندوستان میں اصل

کشمکش ہندو تمدن اور مسلم تمدن کے درمیان نہیں ہے بلکہ ایک طرف یہ دونوں ہیں اور دوسری طرف تہذیب جدید کا فاتح علمی و حکمی تمدن ہے۔ جو لوگ "مسلم تمدن" کا خواہ اس کا مطلب جو کچھ بھی ہو تحفظ چاہتے ہیں، انھیں "ہندو تمدن" کے متعلق فکر کرنے کے بجائے مغرب کے اس دیو کا مقابلہ کرنا چاہیے۔ ذاتی طور پر مجھے تو اس میں کوئی شک ہی نہیں کہ جدید علمی اور تجارتی تمدن کے مقابلہ کے لیے جتنی بھی کوششیں کی جائیں گی خواہ مسلمانوں کی طرف سے ہو یا ہندوؤں کی طرف سے ان کا حشر ناکامی ہوگا اور جہاں تک میرا تعلق ہے میں بغیر کسی تاسف کے اس ناکامیابی کا تماشہ خوشی سے دیکھوں گا۔ جس دن ریلیں اور اسی طرح کی دوسری چیزیں یہاں آئیں ہماری پسند کا فیصلہ تو اسی دن بالکل غیر محسوس طریقہ پر اور بلا کسی خواہش کے ہوگیا تھا۔ سر سید احمد خاں نے بھی ہندوستانی مسلمانوں کی طرف سے اپنی پسند کا فیصلہ اسی دن کرلیا تھا جس دن علی گڑھ کالج کی بنیاد رکھی گئی، لیکن سچ تو یہ ہے کہ اس معاملہ میں ہم میں سے کسی کی پسند کا کوئی دخل ہی نہ تھا، یا اگر تھا بھی تو اس کی مثال وہی ہے کہ جب آدمی ڈوبنے لگتا ہے تو وہ تنکے کا سہارا پکڑتا ہے کہ شاید وہی اس کی جان بچالے۔

لیکن یہ "مسلم تمدن" ہے کیا چیز؟ کیا یہ عربوں، ایرانیوں، اور ترکوں وغیرہ کے بڑے بڑے کارناموں کی ایک یاد ہے جو نسلی تعلق کی وجہ سے اب تک باقی ہے؟ یا اس سے مطلب زبان، آرٹ، موسیقی اور رسم و روایات ہیں۔ مجھے نہیں یاد آتا کہ کوئی شخص آج کل اسلامی موسیقی یا اسلامی آرٹ کا کبھی ذکر کرتا ہو۔ جن دو زبانوں نے ہندی مسلمانوں کے خیالات و افکار پر اثر ڈالا ہے وہ عربی اور بالخصوص ایرانی زبان ہے، لیکن ایرانی زبان کے اثر میں کوئی مذہبی عنصر شامل نہیں۔ ایرانی زبان اور بہت سی ایرانی رسوم اور روایات ہزار سال کے عرصہ میں ہندوستان آئیں اور پورے شمالی ہند پر اپنا نقش قائم کیا۔ ایران گویا مشرقی کا فرانس تھا جو اپنی زبان اور اپنے تمدن کو تمام پڑوس کے ملکوں میں پھیلاتا تھا اور یہ ایک ایسا گرانقدر ورثہ ہے جس میں ہم تمام ہندوستانی برابر کے شریک ہیں۔

مسلم اقوام اور ممالک کے تاریخی کارناموں پر فخر کرنا غالباً ایک بہت ہی مضبوط اسلامی رشتہ سمجھا جاتا ہے، لیکن کیا کوئی شخص مختلف اقوام کے عظیم الشان کارناموں پر فخر کرنے سے مسلمانوں کو روکتا ہے، جب تک وہ ان کی یاد کو تازہ رکھنا چاہیں گے اس وقت تک کوئی شخص انھیں اس سے محروم نہیں کرسکتا بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ یہ تاریخی کارنامے بہت بڑی حد تک ہم سب لوگوں کے لیے بھی

ایک مشترکہ ورثہ ہے اس لیے کہ ایشیائی ہونے کی وجہ سے ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے درمیان یہی ایک رشتہ ہے جو یورپ کی دست درازیوں کے خلاف ہمیں متحد کرتا ہے۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ جب کبھی میں نے اسپین میں یا صلیبی جنگوں میں عربوں کی لڑائیوں کا ذکر پڑھا ہے تو میری ہمدردی ہمیشہ انھیں کے ساتھ رہی ہے۔ میں کوشش کرتا ہوں کہ جنبہ داری نہ کروں اور صرف واقعات پر بحث کروں لیکن چاہے جتنی کوشش کروں جہاں ایشیائی لوگوں کا تعلق ہوتا ہے میری ایشیائیت کا اثر میری قوت فیصلہ پر ضرور پڑتا ہے۔

میں نے اسلامی تمدن، کا مطلب سمجھنے کی بڑی کوشش کی، لیکن میں تسلیم کرتا ہوں کہ میں اس میں کامیاب نہیں ہوا۔ میں دیکھتا ہوں کہ شمالی ہند میں صرف ایک مٹھی متوسط طبقہ کے ہندو بھی ہیں اور مسلمان بھی جن پر ایرانی زبان اور ایرانی روایات کا اثر ہے۔ اور اگر عوام پر نظر ڈالی جائے تو 'اسلامی تمدن' کی نشانی بظاہر یہ ہے، ایک خاص قسم کا پاجامہ جو نہ زیادہ لانبا ہو اور نہ زیادہ اونچا، ایک خاص طریقے سے مونچھوں کی تراش خراش اور داڑھی کا بڑھانا، اور ایک لوٹا جس میں ایک خاص قسم کی ٹونٹی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف ہندوؤں میں رواج ہے، دھوتی پہننے کا، سر پر چوٹیا رکھنے کا، اور ذرا مختلف قسم کا لوٹا رکھنے کا۔ دراصل یہ اختلافات بھی زیادہ تر شہری ہیں اور رفتہ رفتہ غائب ہوتے جا رہے ہیں، ورنہ ایک ہندو اور ایک مسلمان کسان اور کارخانہ کے مزدور میں مشکل ہی سے کوئی تمیز کی جا سکتی ہے، مسلمان تعلیم یافتہ شاذ و نادر داڑھی رکھتے ہیں، البتہ علی گڑھ والے ابھی تک ترکی ٹوپی کے فریفتہ ہیں (یہ ٹوپی ترکی کہلاتی ہے حالانکہ ترکی کو اس سے کوئی سروکار اب نہیں ہے)، مسلمان عورتیں اب ساری پہننے لگی ہیں اور رفتہ رفتہ پردہ سے بھی نکل رہی ہیں۔ میرا اپنا مذاق ان میں سے بعض عادات اور خصائل سے میل نہیں کھاتا اور مجھے نہ داڑھی پسند ہے نہ مونچھیں نہ چوٹیا، لیکن مجھے اس کی بھی خواہش نہیں ہے کہ اپنے مذاق کے اصول و قوانین دوسروں پر عائد کروں اور جہاں تک داڑھیوں کا تعلق ہے امان اللہ خاں نے کابل میں جب سرسری طور پر ان کا صفایا کرنا شروع کیا تو مجھے خوشی ضرور ہوئی تھی۔

ان ہندوؤں اور مسلمانوں کی حالت بھی حد درجہ دردانگیز ہے جو ہمیشہ حق کی طرف نظر رکھتے ہیں اور ہمیشہ ان ہی چیزوں کو پکڑتے ہیں جو ان کی گرفت سے نکلتی جا رہی ہیں۔ میں نہ ماضی کو برا

کہتا ہوں نہ اس کو رد کرتا ہوں۔ اس لیے کہ ہمارے ماضی میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو حسن و جمال میں یکتا ہیں اور بلاشبہ یہ باقی رہنے والا بھی ہے لیکن یہ لوگ اس حسن و جمال کو باقی رکھنے کے آرزومند نہیں ہیں بلکہ ایسی چیزوں کے پیچھے پڑے ہیں جو آئندہ رکھنے کے قابل نہیں بلکہ مضر ہیں

اس زمانہ میں ہندی مسلمانوں کو پیہم صدمات پہنچ رہے ہیں اور ابھی ان کے بہت سے خیالات جن کی پرورش بڑی تمناؤں سے کی گئی تھی پاش پاش ہو گئے۔ اسلام کے غازی مرد ترک نے نہ صرف یہ کہ اس خلافت ہی کو ختم کر دیا جس کے لیے ہندوستان ۱۹۲۰ء میں اتنا لڑا تھا، بلکہ یکے بعد دیگرے ایسے قدم اٹھائے ہیں جو مذہب سے اس کو دور ہی لیے جا رہے ہیں۔ ترکی کے جدید دستور اساسی میں ایک دفعہ یہ تھی کہ ترکی اسلامی ریاست ہے، لیکن اس اندیشہ سے کہ کوئی غلط فہمی نہ پیدا ہو جائے کمال پاشا نے ۱۹۲۷ء میں اعلان کیا کہ "دستور اساسی کی یہ دفعہ کہ ترکی ایک اسلامی ریاست ہے محض سمجھوتہ کے طور پر داخل کی گئی ہے اور مقصد یہ ہے کہ اولین موقع ملتے ہی اس کو خارج کر دیا جائے گا۔" اور میرا خیال ہے کہ جو اشارہ اس نے کیا تھا اس پر بعد میں اس نے عمل بھی کیا۔ مصر بھی اسی راستہ پر جا رہا ہے گو نسبتاً بہت زیادہ احتیاط کے ساتھ اور مذہب سے سیاست کو بالکل علیحدہ رکھتا ہے۔ یہی حال عربی ممالک کا ہے، سوائے ملک عرب کے جو بہت زیادہ پیچھے ہیں۔ ایران کی نظریں اپنے تمدنی احیاء کے لیے تاریخ قبل از اسلام پر پڑتی ہیں۔ غرض ہر جگہ مذہب بالکل پس پشت ڈالا جا رہا ہے اور وطنیت جنگ آزما لباس میں ظہور پذیر ہو رہی ہے، اور وطنیت کے پیچھے پیچھے اور بھی بہت سے مسلک ہیں جو معاشرتی اور معاشی زبان میں گویا ہیں۔ ہاں 'مسلم قوم' اور 'مسلم تمدن' کا کیا ہو گا؟ کیا یہ آئندہ صرف شمالی ہند میں سرکار دولت مدار برطانیہ کے زیر سایہ پھلے پھولے گا؟

اگر ترقی کے معنی یہی ہیں کہ سیاست میں وسعت نظر سے کام لیا جائے تو آخر میں یہ ضرور کہوں گا کہ ہمارے فرقہ پرستوں نے اور حکومت نے جان بوجھ کر اور متواتر اس کے بالمقابل 'تنگ نظری' کا اپنا مقصود نظر قرار دیا ہے۔ (جامعہ، اگست ۱۹۳۶ء)

جواہرلال نہرو

خط بنام ڈاکٹر سیّد محمود

نصف صدی سے زیادہ عرصہ ہوا جب پنڈت نہرو نے ڈاکٹر سید محمود کے نام اپنے ایک خط میں زبان کے مسئلہ پر اظہار خیال کیا تھا۔ ان کے خیالات آج بھی ہمارے لیے شمع راہ ہیں۔

بھائی محمود۔ تم نے اچھا کیا کہ مجھے اس جھگڑے کی طرف متوجہ کر دیا جو ہندی اردو کے بارے میں ملک میں کچھ دنوں سے ہو رہا ہے۔ اس بحث کا ذکر تو میں برابر سنتا تھا لیکن دوسری مصروفیتوں کی وجہ سے اب تک اس کی طرف توجہ نہ کر سکا تھا۔ اب بھی میرے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ اس سوال پر بہت زیادہ جوش کا اظہار کروں۔ اس لیے کہ اس زمانے میں جب دنیا پر سخت مصیبت کے دن گزر رہے ہیں اور خود ہمارے ملک کے کروڑوں بسنے والوں کی بلکہ تہذیب اور تمدن کی موت اور زیست کا سوال چھڑا ہوا ہے، اردو ہندی کا مسئلہ مجھے تو اتنا زیادہ اہم نہیں معلوم ہوتا۔ میں تو وہی نتیجہ نکالتا ہوں کہ جو لوگ اس سوال پر اتنے جوش کا اظہار کرتے ہیں ان کو دنیا کے بڑے اور اہم مسائل کا اندازہ ہی نہیں ہے۔ یہ تو وہی مثل ہوئی کہ اشرفیاں تو لٹتی جاتی ہیں اور کوئلوں پر مہر ہو رہی ہے۔

اپنے ملک کے مسائل کو میں بالکل دوسری طرح سے دیکھتا ہوں۔ میرے نزدیک تو سب سے زیادہ اہم تو وہ کشمکش ہے جو آج کل ترقی اور رجعت پسندی کے درمیان جاری ہے۔ ہر جگہ یہ کشمکش ایک نئے روپ میں دکھائی دیتی ہے۔ اسپین اور فلسطین میں بھی اور ہندوستان میں بھی آج کل جو کچھ

اسپین میں ہو رہا ہے وہ دنیا کے لیے بلکہ خود ہندوستان کے لیے بھی سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ مجھے اس سے اتنی ہی تکلیف ہوئی ہے جتنی اس کوشش سے جو برطانوی سامراج فلسطین کے عربوں کو کچلنے کی کر رہا ہے۔ یہ سب اور ہندوستان کی جنگ آزادی مجھے تو ایک ہی تصویر کے کئی رخ معلوم ہوتے ہیں اور اس عظیم الشان تصویر کے بدلتے ہوئے مناظر کے مقابلے میں وہ چھوٹی چھوٹی چیزیں جن میں ہم الجھے ہوئے ہیں مجھے بہت حقیر معلوم ہوتی ہیں۔

اب ہندوستان کو لیجیے۔ یہاں سب سے بڑا افلاس اور بے روزگاری کا مسئلہ ہے۔ تمام دوسرے مسائل اس کے ماتحت ہیں اور ان پر الگ الگ غور نہیں کیا جا سکتا۔ میں تو اسی طرح سوچتا ہوں اور مجھے یقین ہے کہ یہی صحیح طریقہ ہے لیکن میں دیکھتا ہوں کہ یہ نقطۂ نظر بہت سے لوگوں کا نہیں ہے اور خاص کر کے وہ لوگ جو ہندی اردو کے مسئلے پر اس قدر لکھتے اور بولتے ہیں اس سے بہت دور ہیں۔ زبان، ادب اور تمدن اسی وقت پھل پھول سکتے ہیں جب قوم ترقی کر رہی ہو اور اس کو اتنی آزادی ہو کہ اپنی صلاحیتوں کو ترقی دے سکے۔ بھوکے اور ننگے غلاموں کے لیے ایک ایسے سطحی تمدن کی کیا قدر و قیمت ہو سکتی ہے جو ان تک پہنچتا ہی نہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ ہمارے دوست اس مسئلے کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھیں۔

میرے لیے ایک اور مشکل بھی ہے۔ میں دیکھتا ہوں کہ جو لوگ اس سوال پر غور کر رہے ہیں وہ بے تعصبی سے یا علمی انداز میں اس سے بحث نہیں کرتے بلکہ ان کے دماغ شبہے اور تعصب سے بھرے ہوئے ہیں۔ ان کو تو نکتہ چینی اور نیتوں پر شبہہ کرنے سے فرصت ہی نہیں ملتی اور انھیں تو ہر جگہ سازش ہی نظر آتی ہے۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ خود میری نیت پر بھی بعض لوگوں کو اعتماد نہیں ہے اسی وجہ سے میں اب تک اس مسئلے پر اپنی رائے ظاہر کرنے سے ہچکچاتا تھا اس لیے کہ جب میری نیت ہی مشتبہ ہے تو جو کچھ میں کہوں گا اس سے کیا فائدہ ہوگا۔ لوگ جو کچھ میرے بارے میں کہتے ہیں اس کی اہمیت نسبتاً بہت کم ہو جاتی ہے۔ جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ اس سلسلے میں خود گاندھی جی کی نیت پر سخت حملے ہو رہے ہیں اور یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اردو کو مٹا دینے کی ایک گہری سازش میں شریک ہیں۔ یہ دیکھ کر مجھے حیرت ہوتی ہے اس لیے کہ اگر مجھے کسی چیز پر یقین ہے تو وہ گاندھی جی کی نیک نیتی اور ہر معاملے میں راست گوئی کی عادت ہے۔ تم خود جانتے ہو کہ میں بہت سی باتوں میں ان سے اختلاف رکھتا ہوں اور میں نے اکثر اس اختلاف کو ظاہر بھی کیا ہے لیکن مجھے ان کے بے مثل خلوص پر پورا ایمان ہے اور میں ان کی عظیم الشان خدمات کا اعتراف کرتا ہوں۔ میرے خیال میں تو ایک

مشترک زبان کی جو کچھ خواہش اس ملک میں نظر آتی ہے اس کے پیدا کرنے میں ان کا حصہ سب سے زیادہ ہے۔ یہ بڑی حد تک ان ہی کی کوششوں کا نتیجہ ہے کہ کانگریس میں بھی اور اس کے باہر بھی لوگ یہ ماننے لگے ہیں کہ ملک کی مشترک زبان ہندوستانی ہی ہو سکتی ہے۔ باوجود اس کے کہ کم سمجھ لوگ خود گاندھی جی کو اس چیز کا مجرم ٹھہراتے ہیں جس کے خلاف انھوں نے اپنا پورا زور لگا دیا ہے۔ بہرحال ذاتیات سے اب میں زیادہ بحث نہیں کروں گا۔ ہم جس مسئلے پر غور کر رہے ہیں اس کا ذاتیات سے اگر کچھ تعلق ہے تو اتنا کہ جو کچھ ہو رہا ہے اس کو سمجھنے میں اس سے مدد ملتی ہے۔ سب سے پہلے تو ہمیں یہ صاف کر دینا چاہیے کہ کانگریس یعنی قوم پرست ہندوستان کا اعتقاد اس مسئلے میں کیا ہے۔ ہمارے دستور اساسی میں یہ بات صاف صاف لکھی ہوئی ہے کہ ملک اور کانگریس کی زبان ہندوستانی ہے اور یہ بھی صاف کر دیا گیا ہے کہ ناگری اور اردو دونوں رسم خط باضابطہ تسلیم کیے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ کراچی کی "بنیادی حقوق" والی تجویز میں یہ موجود ہے کہ "اقلیتوں اور مختلف لسانی رقبوں کے تمدن، زبان اور رسم خط کی حفاظت کی جائے گی"۔ اس سے زیادہ صاف اعلان اور کیا ہو سکتا ہے؟ ہماری رائے ہے کہ ہندوستان کی تمام اہم زبانوں کو جو قدیم ہیں اور جن کا ادب ترقی کر چکا ہے اپنے علاقوں میں ترقی کرنے کے مواقع بہم پہنچانے چاہئیں۔ اپنے علاقوں میں یہی زبانیں اصلی اور عام ہوں گی۔ یہ زبانیں ہندوستانی، بنگالی، مرہٹی، گجراتی، تامل، تلگو، کنڑا، ملیالم، اوڑیا، آسامی، سندھی وغیرہ ہیں۔ اس کا تو کوئی سوال ہی نہیں ہے کہ ہندوستانی ان سب زبانوں کو دبا دے لیکن شمالی ہند کے ایک بہت بڑے رقبے میں ہندوستانی کی مختلف صورتیں رائج ہیں اور ہمارا فرض ہے کہ اس تمام علاقے کے لیے جہاں تک ممکن ہے زبان کا ایک معیار مقرر کریں اور اسی کے ساتھ ہندوستانی کو تمام ملک کے لیے ایک لازمی ثانوی زبان کی حیثیت دیں تاکہ یہ مختلف علاقوں کو ایک رشتے میں منسلک کر سکے۔ کوئی دوسری زبان یہ کام نہیں کر سکتی اور میرا خیال ہے کہ آخر کار ہندوستانی سے ہی یہ کام لیا جائے گا۔ میں انگریزی یا دوسری غیر ملکی زبانوں کا مخالف نہیں ہوں بلکہ میرا تو یہ خیال ہے کہ ان زبانوں کو سیکھنا چاہیے تاکہ ہم دنیا سے تعلق قائم رکھ سکیں اور جدید خیالات سے واقف ہو سکیں لیکن یہ زبانیں ملک میں عام نہیں ہو سکتیں۔

ہندوستانی قومی زبان ہو کر رہے گی لیکن اس وقت اس کی کئی صورتیں رائج ہیں۔ ہم عام طور پر جب اردو اور ہندی کا ذکر کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں کچھ تو رسم خط ہوتا ہے اور کچھ فارسی اور سنسکرت

کا تعلق لیکن اس سے زیادہ اہم فرق شہری اور دیہاتی زبان کا ہے۔ ہم اس سلسلے میں دیہاتی رقبے کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں اس لیے کہ ہماری قومی تحریکوں کا مرکز اب تک شہری رہے ہیں۔ ایک حد تک تو یہ صورت آئندہ بھی قائم رہے گی اور یہ ٹھیک بھی ہے کہ شہروں کے بلند تمدنی معیار کو زیادہ پھیلنے کا موقع ملنا چاہیے لیکن جب دیہاتی رقبے میں تعلیم پھیلے گی تو شہروں کا یہ غلبہ قائم نہیں رہ سکتا اور ہماری زبان میں بھی لازمی طور پر تبدیلیاں ہوں گی اس میں یہ نفاست اور درباریت تو باقی نہیں رہے گی لیکن زندگی اور قوتِ بیان میں ضرور اضافہ ہوگا۔ زبان کا اصلی معیار تو اسی وقت قائم ہوگا جب حکومت کی طرف سے عام تعلیم کا انتظام ہو۔ ہماری کوششیں تو اتنا بس کر سکتی ہیں کہ ایک خاص قسم کی فضا پیدا کر دیں۔ اس سلسلے میں ایک اور بات قابل غور ہے۔ اکثر لوگ اس کی شکایت کرتے ہیں کہ اردو اور ہندی ایک دوسرے سے دور ہوتی جاتی ہیں۔ یہ رجحان ضرور موجود ہے اور کچھ افراد اس کو بڑھا بھی رہے ہیں۔ لیکن اصلی سبب کو میرے خیال میں انفرادی کوشش سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کی بنیاد زیادہ گہری ہے۔ ہم لوگ جب مشترک سادہ زبان کا ذکر کرتے ہیں جس کو ہم مفرس یا سنسکرت آلودہ زبان کے مقابلے میں آگے بڑھانا چاہتے ہیں تو دراصل ہمارا مطلب کیا ہوتا ہے؟ ایک مبتدی بھی اس سے ناواقف نہیں کہ دہلی اور ناگپور یا بہار کی زبان میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ یہی نہیں بلکہ لکھنؤ شہر اور آس پاس کے دیہاتوں کی زبان میں بھی بہت فرق ہے۔ پھر یہ عوام کی مشترک اور سادہ زبان آخر ہے کیا؟ ہم میں سے ہر شخص یہ سمجھتا ہے کہ خود اس کی زبان یا اس کے گروہ کی زبان معیاری ہے اور اگر اس سے ذرا سی مختلف زبان بھی استعمال ہوتی ہے تو وہ خفا ہو جاتا ہے۔ بجائے اس کے کہ اپنی جہالت یا کم علمی پر نادم ہو وہ اس بات پر فخر کرتا ہے کہ وہ ایک چیز کو سمجھ نہیں سکتا۔ عوام کی مشترک اور سادہ زبان تو ایک بہت ہی محدود زبان ہے۔ غالباً اس میں دو ہزار سے زیادہ الفاظ نہ ہوں۔ روزمرّہ کی عام ضرورتوں کے لیے تو یہ زبان کافی ہے لیکن جب ہم زندگی کے کسی مسئلے سے بحث کرنے لگتے ہیں خواہ وہ سیاسی ہو یا تمدنی، معاشی ہو یا معاشرتی تو یہ سادہ زبان بالکل کام نہیں دیتی اس وقت ہمیں اس کی حد سے باہر نکل کر ضروری الفاظ اور فقروں کی تلاش کرنی پڑتی ہے جن میں ہم غیر معمولی خیالات کو ادا کر سکیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لکھنے والے کو یا تو فارسی کی طرف جانا پڑتا ہے یا سنسکرت کی طرف اس طرح بہ ظاہر ایک ہی زبان کی دو مختلف صورتیں ہو جاتی ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوتی جاتی ہیں۔ یہ دراصل زبان کی زندگی کے

آثار ہیں اور ہمیں انھیں دیکھ کر پریشان نہیں ہونا چاہیے۔ مجھے یقین ہے کہ اس پہلی اٹھان کے بعد جو دونوں کی الگ الگ ہو رہی ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے قریب آتی جائیں گی اس لیے کہ بجز اس کے اور کوئی چارہ ہی نہیں۔ حالات انھیں مجبور کر دیں گے اور جب عوام پڑھنے لگیں گے تو وہ سادگی کا بھی مطالبہ کریں گے اور یک رنگی کا بھی۔ ہمیں چاہیے کہ جہاں تک ہو سکے اس کیفیت کو پیدا کرنے میں مدد دیں اور مجھے یقین ہے کہ ہم اس سلسلہ میں بہت کچھ کر سکتے ہیں لیکن ہمیں یہ نہیں چاہیے کہ ہم اپنی تمام طاقت اس ترقی کو روکنے میں صرف کر دیں محض اس وجہ سے کہ یہ ترقی مختلف راستوں پر ہو رہی ہے۔ ہمیں ایک مالامال اور گوناگوں زبان کی ضرورت ہے جس میں قدیم زبانوں کے عناصر بھی ہوں اور جدید زبانوں کے بھی۔ جدید ترقی یافتہ زبانوں کے مقابلے میں ہمارے ملک کی زبانیں ابھی خام ہیں اور جدید خیالات کی باریکیوں کو اس وقت تک ادا نہیں کر سکتیں جب تک ان میں اور ترقی نہ ہو۔ اس لیے ان میں جتنے الفاظ بڑھیں اتنا ہی اچھا ہے۔ ہمیں یہ نہ چاہیے کہ اپنی محدود ذاتی تعصبات کی وجہ سے زبانوں کی ترقی کو روک دیں۔ دراصل جس چیز کو روکنے کی ضرورت ہے وہ اردو اور ہندی دونوں کا وہ رجحان ہے جو ان کو درباری اور آورد سے بھرے ہوئے انداز بیان کی طرف مائل کرتا ہے۔ اس میں بلند آہنگی تو ضرور ہے لیکن زندگی بہت کم ہے اور اس کا عوام تک پہنچنا ممکن نہیں ہے۔ اگر ہم عوام کو سامنے رکھ کر لکھنا اور بولنا شروع کریں تو لازمی طور پر ہماری تقریروں اور تحریروں میں زور اور سادگی پیدا ہوگی۔ یہی ایک ذریعہ ہے جس سے اردو اور ہندی کی انتہائی خود پسندی اور ایک دوسرے سے الگ ہونے کے رجحان کو روکا جا سکتا ہے۔

میں نے رسم خط کے بارے میں کچھ زیادہ نہیں کہا ہے اس لیے کہ جہاں تک ہم لوگوں کا تعلق ہے یہ مسئلہ طے ہو چکا ہے۔ ہندوستانی کے لیے اردو اور ناگری دونوں رسم خط کو ہر جگہ تسلیم کرنا اور ترقی دینا چاہیے۔ یہ محض ایک سیاسی سمجھوتہ نہیں ہے جیسا کہ بہت سے لوگ سمجھتے ہیں بلکہ قومی ترقی کا بنیادی اصول ہے۔ میں تو ذاتی طور پر ہر زبان اور رسم خط کو جو موجود ہے ترقی دینا چاہتا ہوں اس لیے کہ مجھے یقین ہے کہ بچوں کی صحیح تعلیم اسی زبان اور اسی رسم خط میں ہو سکتی ہے جو ان کے گھروں میں رائج ہو۔ جب میں سنتا ہوں کہ لوگ کسی زبان یا کسی رسم خط کو مٹا دینا چاہتے ہیں تو مجھے یہ بات بالکل مہمل معلوم ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ قومی ترقی کے اصول سے بالکل ناواقف ہیں اور وہ یہ نہیں جانتے کہ زبانوں کا اس ترقی میں کیا حصہ ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں اہل روس کی مثال قابل لحاظ ہے۔ انھوں نے اپنے

وسیع ملک کے مختلف حصوں میں اس مسئلے کو بہت اچھی طرح حل کیا ہے۔ وہ ہر مقامی زبان کو ترقی دے رہے ہیں بلکہ انھوں نے تو یہاں تک کیا ہے کہ بعض خانہ بدوش قبیلوں کی زبانوں کے لیے جو لکھی نہیں جاتی تھیں مناسب رسم خط ایجاد کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روس کے ہر حصّے میں تعلیم نے عجیب وغریب ترقی کی ہے میں تو یہ بھی مناسب سمجھتا ہوں اگر شمالی ہند کے کسی شہر میں کافی تعداد ایسے بچوں کی ہے جو تامل یا جنوبی ہند کی کسی اور زبان میں تعلیم حاصل کرنا چاہیں تو حکومت کو ایسے مدرسے قائم کرنے چاہئیں جن میں وہ زبان ذریعہ تعلیم ہو۔ میری یہی رائے ہر زبان اور ہر رسم خط کے بارے میں ہے۔ ہمارا رویّہ یہ ہونا چاہیے کہ کسی زبان یا رسم خط کو دبانے کے بجائے اس کو بڑھانے کی کوشش کریں۔ جہاں تک ہندوستانی کا تعلق ہے ہمارا لازمی طور پر یہ فرض ہے کہ اس علاقے میں جہاں ہندوستانی رائج ہے دونوں رسم خط کو پوری ترقی کا موقع دیں۔ ان میں سے کسی رسم خط کو دبانا میرے خیال میں غلط اور مضر ہے۔ دوسرے علاقوں میں حکومت کو چاہیے کہ جہاں رسم خط کی مانگ ہو وہاں اس کی تعلیم کا انتظام کرے۔ اس خیال کی بنا پر مجھے یہ معلوم کر کے حیرت اور تکلیف ہوتی ہے کہ شمال مغربی سرحدی صوبے میں ناگری رسم خط کو سرکاری طور پر دبایا جارہا ہے۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ بہار میں بعض لوگ اردو رسم خط کو مٹانا چاہتے ہیں۔ یہ رویہ بھی میرے خیال میں بالکل غلط ہے۔ ہمیں یہ چاہیے کہ دونوں رسم خط کو ترقی کرنے کی پوری آزادی دیں تاکہ جہاں کے لوگ جس کو پسند کریں اسے اختیار کرلیں۔

افسوس اور تعجب کی بات ہے کہ ہمارے ملک میں بہت سی چیزیں فرقہ وارانہ رنگ اختیار کر لیتی ہیں۔ زبان کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے اور نہ معلوم کیوں یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ اردو صرف مسلمانوں کی مخصوص زبان ہے۔ میں اس کو تسلیم کرنے کے لیے ہرگز تیار نہیں ہوں میں اردو کو اپنی زبان سمجھتا ہوں اور بچپن سے اسی کو بولتا آیا ہوں۔ بدقسمتی سے میری تعلیم ایسی ہوئی کہ مجھے نہ اردو پر کافی قدرت حاصل ہے اور نہ ہندی پر لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ اردو میری زبان نہیں رہی، اس وجہ سے میں تو اس مسئلے کو سراسر لسانی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہوں اور میں چاہتا ہوں کہ دوسرے لوگ بھی اس کو اسی نظر سے دیکھیں اور اس کو فرقہ وارانہ مسئلہ نہ بنائیں۔ اس سلسلے میں ہندو یا مسلم تہذیب کا ذکر کرنا میرے خیال میں ایک غیر متعلق بحث کو چھیڑنا ہے۔

ہم جس وقت مشترک زبان کے مسئلے پر غور کرتے ہیں اس وقت ہمیں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ مشترک زبان کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہندوستان کی تمام زبانوں کا ایک معجون مرکب تیار کیا جائے۔

اس قسم کی بناوٹی زبان کو ہم بالکل رائج نہیں کر سکتے اور اس کا بھی وہی حشر ہوگا جو "اسپرانٹو" یا "وولاپک" کا ہوا ہے۔ ہندوستانی کو متعین کرنے میں جنوبی ہند کے ان علاقوں کی بحث نہیں چھیڑنی چاہیے جن میں ہندوستانی نہیں بولی جاتی۔ یہ مسئلہ تو صرف شمالی ہند میں طے ہوگا اور اس کی صورت یہی ہے کہ ہندی اور اردو کے میل سے ایک مشترک زبان فطری طور پر بنے اور ترقی کرے اگر اس ترقی کو ہندوستان کی دوسری زبانوں کے ذریعے سے ایک خاص رنگ دینے کی کوشش کی گئی تو اس میں یقیناً ناکامی ہوگی۔ اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر ہم یہ کوشش ضرور کر سکتے ہیں کہ اس معیاری ہندوستانی اور ہندوستان کی دوسری زبانوں میں جو رشتہ یا مشترک الفاظ ہیں ان کو معلوم کریں تاکہ دوسرے علاقوں میں ہندوستانی کی تعلیم میں آسانی ہو میں نے ناگپور میں بھارت ساہتیہ پریشد کے اجلاس میں یہ کوشش کی تھی کہ ان دونوں طریقوں میں جو بنیادی فرق ہے اس کو واضح کردوں لیکن غالباً میں اپنا مطلب واضح کرنے میں کامیاب نہیں ہوا۔ وہاں اکثر لوگ ایسے مسائل میں الجھے ہوئے تھے جو مجھے بالکل سطحی معلوم ہوئے۔ جہاں تک مجھے یاد ہے میں نے ناگپور میں ان چند باتوں کے علاوہ اور کچھ نہیں کہا اس لیے کہ اس مجمع میں میں اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرتا تھا اور جو لوگ اس جلسے کی جان تھے ان سے مجھے کسی قسم کا لگاؤ نہیں تھا۔ میں پہلی دفعہ اس قسم کے جلسے میں شریک ہوا تھا اور مجھے تو صرف اس سے دلچسپی تھی کہ ہندوستان کے مختلف ادیبوں میں ایک قسم کا تعلق پیدا ہو جائے تاکہ مشترک خیالات کو ان میں پھیلنے کا موقع ملا اور وہ عوام کی طرف زیادہ توجہ کرنے لگیں۔ میں چاہتا تھا کہ ہمارے ادیب ان مسائل پر غور کرنے لگیں جو یورپ کے ادیبوں کو درپیش ہیں اور مجھے امید تھی کہ یہ پریشد ایسی انجمن کی شکل اختیار کرے گا لیکن مجھے یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ وہاں بہت ہی حقیر چیزوں سے بحث ہوتی رہی مثلاً ہندی، ہندوستانی یا اسی قسم کے لفظی جھگڑے میری خواہش تو یہ تھی کہ مشترک زبان کا نام ہندوستانی ہی رہے اور میں نے یہ کہا بھی لیکن مجھے یہ دیکھ کر بہت کوفت ہوئی کہ یہ بحث دوسرے تمام مسائل پر غالب آگئی اس کانفرنس میں ایک بڑی تعداد جنوبی ہند کے ادیبوں کی تھی۔ ان کو یہ خوف تھا کہ کہیں ہندوستانی ان پر بالکل چھا نہ جائے لیکن باوجود اس خوف کے وہ شریک ہوئے۔ لازمی طور پر ان کا تعلق ہندوستانی سے صرف سنسکرت کے ذریعے سے ہو سکتا تھا اس لیے کہ وہی ایک مشترک رشتہ ہے۔ ہندی کے متعلق تو وہ کچھ نہ کچھ سوچ سکتے تھے لیکن لفظ ہندوستانی انھیں بالکل اجنبی معلوم ہوتا تھا۔ میرا خیال ہے کہ ان کی اس وقت کو گاندھی جی نے محسوس

کیا اور انھوں نے یہ بات کہی کہ وہ چاہتے تو یہی ہیں کہ جنوبی ہندوالے "ہندوستانی" کو قبول کرلیں لیکن قبل اس کے کہ وہ اس کو خوشی سے قبول کریں ضرورت ہے کہ شمالی ہند سے ان کا تعلق اور بڑھے اس لیے انھوں نے یہ تجویز پیش کی کہ فی الحال ایک نہایت ہی بھونڈا نام یعنی "ہندی اتھوا ہندوستانی" استعمال کیا جائے۔ ان کی خواہش تھی کہ جنوبی اور مغربی ہند کے ان ادیبوں کو جو ابھی تک ہچکچا رہے تھے اور ہر چیز کو مشتبہ سمجھتے تھے جہاں تک ممکن ہو اس مطمح نظر کی طرف کھینچیں کہ "ہندوستانی" ہندوستان کی مشترک زبان ہونی چاہیے اور اس کے لیے جو سب سے زیادہ مناسب صورت معلوم ہوئی وہ انھوں نے اختیار کی لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ انھوں نے یہ بات صاف کر دی کہ وہ کسی اصولی چیز کو ہاتھ سے نہیں دے رہے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ہندی کے معنی بھی یہی ہیں کہ اس میں دونوں رسم خط اور زبان کی دونوں قسمیں شامل ہیں۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ انھوں نے یہ بات ساہتیہ سمیلن کے جلسے میں بالکل صاف کر دی تھی۔ چنانچہ جب ہم ناگپور ریزولیشن سے بحث کریں تو ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ وہ شمالی ہند کے ہندی اور اردو کے ادیبوں کا جلسہ نہیں تھا بلکہ اس میں غالب عنصر جنوبی اور مغربی ہند کے ادیبوں کا تھا اور ان کی رائے کا لحاظ کرنا وہاں ضروری اور لابدی تھی۔

یہ خط بہت لمبا ہو گیا اور جلدی کی وجہ سے ممکن ہے میں اپنے خیالات کو اتنا واضح نہ کر سکا ہوں جتنا میں چاہتا تھا لیکن اس سے تم کو یہ اندازہ تو ضرور ہو جائے گا کہ میری اس مسئلے میں کیا رائے ہے۔ اگر تمھاری خواہش ہوگی تو اس مسئلے کے کسی خاص رخ کو میں پھر زیادہ وضاحت سے بیان کر دوں گا۔ صرف ایک بات اور کہنا چاہتا ہوں۔ اس سلسلے میں ہندو یا مسلم تہذیب کا جو ذکر آتا ہے تو مجھے بہت حیرت ہوتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ زمانے کے حالات اور جدید قوتوں کی کارفرمائی سے ہم لوگ کتنے ناواقف ہیں۔ تم نے شاید "میری کہانی" کا وہ حصہ پڑھا ہو جس میں میں نے اس مسئلے کا ذکر کیا ہے۔ اس سے پہلے میں نے سر محمد اقبال سے اس بارے میں چند سوالات کیے تھے لیکن مجھے اب تک ان سوالوں کے جواب نہیں ملے ہیں۔ مجھے بہت خوشی ہوگی اگر تم یا کوئی اور ان کا جواب دے۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ اس بارے میں لوگوں کے خیالات بہت پریشان اور الجھے ہوئے ہیں۔ اس چیز کو روکنے کی ضرورت ہے۔

دنیا میں بہت سی قومی تہذیبیں ہیں اور ان میں سے اکثر مذہب سے متاثر ہوئی ہیں لیکن حقیقت

میں ان کی بنیاد قومی ہے۔ اپنے اپنے زمانے میں ہر قومی تہذیب نے اپنی پڑوسی قوموں کی تہذیبوں پر اثر ڈالا ہے اور اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر ملکوں میں مخلوط تہذیبیں پائی جاتی ہیں۔ ہندوستان میں بھی ایک طاقتور قومی تہذیب ہے لیکن اس پر دوسری اتنی ہی طاقتور تہذیبوں کا اثر پڑا ہے۔ میں یہ تسلیم نہیں کرتا کہ یہ مختلف رجحانات ہندوؤں یا مسلمانوں سے مخصوص ہیں۔ یہ درحقیقت ہم لوگوں کی مشترک میراث ہیں اور آج کل ان پر مغرب کی سائنٹفک تہذیب کے تمدنی اور دیگر رجحانات بہت شدت سے اثر کر رہے ہیں۔ دنیا کی کوئی طاقت بھی ہندوستان کو سیاسی، معاشی اور تمدنی لحاظ سے متحد ہونے سے نہیں روک سکتی۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ یہ رجحان تمام دنیا میں پایا جاتا ہے۔ باوجود جنگ اور کش مکش کے ایک عالمی تہذیب پیدا ہو رہی ہے جو قومی تہذیبوں کو نہ تو مٹا دے گی اور نہ بالکل ایک ہی رنگ میں رنگ دے گی بلکہ ان سب کو ایک رشتے میں اس طرح منسلک کر دے گی کہ ان کا تنوع باقی رہے۔ ہندوستان میں ہماری کوشش یہ ہونی چاہیے کہ ایک متحد قوم پیدا ہو جس کے مختلف عناصر میں ایک مضبوط تمدنی رشتہ ہو لیکن ساتھ ہی ساتھ تمدنی امتیازات کے بارے میں پوری رواداری بھی موجود ہو بلکہ ان امتیازات کو بڑھنے کا موقع دینا چاہیے۔ ہم یہ نہیں چاہتے کہ ہندوستان میں ایک بے رنگ یکسانیت پیدا ہو جائے بلکہ ہمیں تو ایک وسیع اور مختلف النوع زندگی کی ضرورت ہے جس میں قوت کوٹ کوٹ کر بھری ہو۔ اس سے آگے بڑھ کر ہمیں چاہیے کہ ایک مشترک عالمی تہذیب اور امن و آسایش کے لیے جد و جہد کریں اس لیے کہ موجودہ ابتری اور بے امنی کو دور کرنے کی یہی ایک صورت ہے۔

ایک بات اور قابل غور ہے۔ اس کی کیا وجہ ہے کہ جب کبھی اس قسم کے نام نہاد تمدنی مسائل سامنے آتے ہیں تو اس جھگڑے میں وہ لوگ پیش پیش نظر آتے ہیں جو سیاست میں سخت رجعت پسند ہیں۔ یہ کیفیت کسی بات کا پتہ دیتی ہے جس کی طرف توجہ کرنے کی بہت ضرورت ہے۔ سیاسی رجعت پسندی سے تمدنی ترقی کبھی نہیں پیدا ہو سکتی۔ اگر کوئی دل سے ہندوستان میں تمدنی ترقی کا خواہاں ہے تو یہ لازم ہے کہ وہ اس ملک کی آزادی کے لیے بھی بیتاب ہو اور اس کو حاصل کرنے کی پوری کوشش کرتا ہو۔

اس خط کی طوالت کی معافی چاہتا ہوں۔

تمہارا

جواہر لال نہرو

(جامعہ، اکتوبر ۱۹۳۶ء)

جواہر لال نہرو

ترقی پسند مصنفین

ادب پر رائے دینے کا مجھے حق تو نہیں لیکن جب دیکھتا ہوں کہ مجھ سے بھی کم حق رکھنے والے لوگ رائے دے رہے ہیں تو مجھے بھی جرأت ہوتی ہے کچھ کہنے کی۔ مجھے دو تین کتابیں لکھنے کا اتفاق ہوا ہے اور لکھنے پڑھنے کا شوق بھی ہے لیکن میرے پاس ان کاموں کے لیے اب وقت نہیں ہے۔ میری طاقت زیادہ تر دوسرے کاموں میں صرف ہوتی ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے ترقی پسند ادب کیا ہے؟ ادیب کن لوگوں کے لیے لکھتا ہے؟ ان سوالوں کے جواب ہر شخص دے سکتا ہے، ان کو بار بار دہرانے سے کچھ حاصل نہیں۔ ان سوالوں کو سن کر میرا جی چاہتا ہے کہ پوچھوں آپ زندہ کیوں ہیں؟ کیا مقصد ہے زندگی کا؟ زندگی کا مقصد ایک ہے اور دوسری باتیں اس کے جزو ہیں۔ یا زندگی کے ہر بات کے خانے الگ الگ ہیں، جو لوگ وکیل ہوتے ہیں ڈاکٹر ہوتے ہیں، پروفیسر ہوتے ہیں یہ سب الگ الگ ہیں کہ زندگی کی تصویر ایک مکمل تصویر ہے اور یہ سب اس کے حصے ہیں؟ اگر یہ سب تصویر کے جزو ہیں تو ان کو زندگی کی تصویر میں ہونا چاہیے۔ اگر ہم ان میں سے کسی چیز کو زندگی کی تصویر سے الگ ہو کر ڈھونڈنا چاہیں گے تو ہم بھٹکتے رہیں گے اور کوئی سیدھا رستہ نہ مل سکے گا۔

تم کیوں لکھتے ہو؟ اس کا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روٹی کھانے کو، یہ جواب صحیح ہے اور بہت سے لوگ یہی کہیں گے لیکن یہ جواب کوئی بنیادی جواب نہیں ہے۔ کچھ لوگ جواب یوں دیں گے کہ ہم صرف اس لیے لکھتے ہیں کہ لکھنے کو جی چاہتا ہے۔ وجہ کچھ بھی ہو مگر اسی لیے لکھتے ہیں، یہ جواب بھی ٹھیک

پنڈت جواہر لال نہرو نے ہندوستانی ترقی پسند مصنفین کی ۱۹۳۶ء میں لکھنؤ میں منعقدہ کانفرنس میں ترقی پسند ادب پر یہ تقریر کی تھی۔

ہے۔ بہت سے لوگ کہیں گے کہ ہم لکھتے ہیں تاکہ لوگوں کی طبیعت بہلائیں۔ طبیعت بہلانے کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ جو مصیبت میں پھنسا ہو کچھ دیر کے لیے اس کو بھلاوے میں ڈال دیں، اس کے دل سے درد دکھ کچھ دیر کے لیے نکالیں۔ جب پڑھنے والا ایسے ادیب کی چیز کو پڑھتا ہے تو اس میں کھو جاتا ہے اور کچھ دیر کے لیے اپنی پریشانیوں کو بھول جاتا ہے، گویا ایسے ادب کا دوسرا نام بھلاوا ہے۔ جب ہم موجودہ پریشانیوں سے بہت گھبرا جاتے ہیں تو سینما دیکھنے جاتے ہیں۔ وہاں کچھ دیر کے لیے دنیا کو بھول جاتے ہیں اور ہمارا تھکا ماندہ دماغ بہل جاتا ہے۔ ایسا بھی ادب ہوتا ہے لیکن یہ کچھ بڑا کارنامہ نہیں ہے۔ معقول آدمی کا کام ہے کہ وہ دور تک دیکھے۔ ایسا ادب بہت جلد ختم ہو جاتا ہے جیسے سینما میں ہم تماشہ دیکھتے ہیں اس وقت بہت پسند کرتے ہیں۔ اگر کوئی اس وقت کہانی پوچھے تو بتا بھی دیں گے۔ لیکن دس روز کے بعد سب کچھ بھول جاتے ہیں۔ اسی طرح لکھنے والے کے لیے جب تک کوئی بڑی بات کوئی نئی بات نہ ہو پڑھنے والے کے دل پر کوئی گہرا اثر نہیں کر سکتی۔ دنیا میں بہت سے لکھنے والے گذرے ہیں۔ لیکن ان کی وہی کتابیں باقی رہیں جن میں کوئی بڑا مسئلہ تھا جن میں دنیا کے بڑے بڑے سوالوں کو حل کرنے کی کوشش کی گئی۔

اب میں پھر اسی سوال کو دہراؤں گا کہ آپ کے سامنے دنیا کی تصویر کیا ہے؟ اگر وہ ایک مکمل تصویر ہے تو وہ کیسی ہے؟ آپ کہاں ہیں اور کہاں جانا چاہتے ہیں؟ اپنے ساتھ لوگوں کو اپنے ساتھ کہاں لے جانا چاہتے ہیں؟ یہ تصویر اگر صاف ہے اور لکھنے والے کو معلوم ہے کہ ہم کہاں ہیں اور پڑھنے والے کو کہاں لے جانا چاہتے ہیں تو اس کی لکھی ہوئی چیز زیادہ اچھی ہوگی۔ انسان کا دماغ موجودہ دنیا سے نکل کر پرواز کرتا ہے۔ اس کے عجیب و غریب خیالات۔ اس کی عجیب عجیب خواہشیں اس کو ایک دوسری دنیا میں لے جاتی ہیں۔ جو آج کل کی دنیا سے مختلف ہوتی ہے اور جہاں وہ تمام مسئلے حل ہوتے ہیں جو اس دنیا میں نظر آتے ہیں۔ انسان کا تخیل عجب چیز ہے وہ اس دماغی دنیا کو رنگ دے کر ایک مکمل تصویر بنا دیتا ہے اور آدمی بے چین ہوتا ہے کہ وہاں پہنچ جائے۔

انسان میں سوچنے کی قابلیت تو زیادہ لیکن کرنے کی کم ہے۔ اس لیے بہت سے لکھنے والے دماغی دنیا کو پسند کرتے ہیں۔ اسی میں بھولے رہتے ہیں۔ لیکن ان کو وہاں نہ پہنچنے کا راستہ نظر آتا ہے اور نہ وہاں پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں، ان کی دماغی دنیا ایک خانے میں رہتی ہے۔ اور واقعی دنیا دوسرے

خلانے میں۔

زیادہ ہمت ور لکھنے والے ان دونوں دنیاؤں کو جوڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جب وہ دیکھتے ہیں کہ موجودہ دنیا وہ نہیں ہے جو ان کے دماغ میں ہے یعنی وہ نہیں کر سکتے جو ان کے دماغ میں ہے تو ان کے دماغ میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم وہاں نہیں پہنچ سکتے ؟ اگر پہنچ سکتے ہیں تو اس کا کیا راستہ ہے ؟۔

یہ سوال پہلے زمانہ کے لکھنے والوں کے ذہن میں بھی اٹھا۔ لیکن ان کو دماغی دنیا تک پہنچنے کی کوئی صورت نظر نہ آئی۔ اس وقت انھوں نے اپنی کتابوں کو خیالی دنیا "یوٹوپیا" Utopia بنایا۔ یعنی اگر کرنے کی طاقت ہوتی تو ہم ایسا ایسا کرتے، ایسی ایسی دنیا بساتے۔ ان دنیاؤں کو بسانے کے لیے کبھی الہ دین کا چراغ نکالا اور کبھی اڑن کھٹولا تیار کیا۔ یہ لوگ مجبوراً اصلی دنیا سے الگ تھلگ رہے اور خیالی دنیا میں زندگی بسر کرتے رہے۔

لیکن اب دنیا نے اتنی ترقی کرلی ہے کہ اس دماغی دنیا تک پہنچنے کی صورتیں نکال سکتے ہیں۔ مثلاً پہلے کے لکھنے والوں کو نظر آتا تھا کہ غریبی اور امیری کی تفریق ہمیشہ رہنے والی ہے۔ کیونکہ دنیا میں اتنی دولت ہی نہیں تھی جو اس تفریق کے دور کرنے کی کوشش کرنے تک ذہن پہنچتا۔ لیکن اب سائنس، صنعت وحرفت اور اسباب نقل وحرکت نے اتنی ترقی کرلی ہے کہ یہ مصیبتیں دور ہوسکتی ہیں، اور ایسی دنیا بنا سکتے ہیں جہاں ہر انسان کو ترقی کے یکساں موقعے میسّر ہوں۔ جب ایسی کوشش ہوسکتی ہے تو کیوں نہ کی جائے، کیوں ایسی صورتیں نہ نکالیں جو دماغی دنیا کو موجودہ دنیا کے قریب لے آئیں۔ اب ہم ان دونوں دنیاؤں کے بیچ میں پل بنا سکتے ہیں۔ ہم اس اچھی دنیا تک کیوں نہیں پہنچتے وہاں تک پہنچنے میں زیادہ تر لوگوں کا فائدہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم اکیلے وہاں تک نہیں جا سکتے اور زیادہ تر لوگ ایسے ہیں جو وہاں جانا نہیں چاہتے۔ کیونکہ انھوں نے ابھی اس دنیا کو محسوس نہیں کیا ہے۔

ہم دماغی دنیا تک نہیں پہنچ سکتے۔ اس میں قصور کس کا ہے ؟ دنیا کا نہیں۔ مجموعی طاقت ہمارے پاس ہے کہ ہم وہاں تک پہنچ سکیں، سماج کے ہاتھ اتنے پھیل سکتے ہیں کہ وہ دنیا ہمارے قبضے میں آجائے لیکن زیادہ تر لوگ ایسے ہیں جو اس کو نہیں سمجھ سکتے۔ ترقی پسند مصنف وہ ہے جو اس ہونے والی دنیا اس "نوزائیدہ" دنیا تک پہنچ گیا ہے، اب اس دنیا کو واقعی دنیا بنانا چاہتا ہے۔ اس لیے چاہتا ہے کہ اور دوں

کو بھی اپنے ساتھ وہاں تک کھینچ لے جائے۔

موجودہ دنیا کو اس خیالی دنیا تک لے جانے کی اور لوگ بھی کوشش کرتے ہیں مثلاً سیاسی حضرات ہیں ان کی بھی یہی کوشش ہوتی ہے لیکن سیاسی حضرات اور اسی قسم کی کوشش کرنے والے دوسرے لوگ چھوٹی چھوٹی باتوں میں پھنس جاتے ہیں۔ بڑی باتوں پر زیادہ توجہ نہیں دے سکتے۔ ایک آرٹسٹ ایسی چھوٹی باتوں سے الگ رہتا ہے۔ اس کی سیاسی زندگی اور ماحول سیاسی لوگوں کی زندگی اور ماحول سے مختلف ہوتا ہے۔ اسی لیے وہ بڑی بڑی باتوں کو روزمرہ کی چھوٹی باتوں کے چنگل سے الگ کر کے سماج کو دکھا سکتا ہے۔

مثلاً آج کل ایک سوال اردو ہندی کا ہے، یہ جھگڑا ایسا ہے جس نے ملک کی نگاہوں کو پھنسا لیا ہے۔ لوگ بڑی باتوں کو بھول کر اس میں رہ گئے ہیں۔ اگر اس سوال کے حل کرنے کی کوششیں کی جاتی ہیں تو نئے نئے جھگڑے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ جذبات اس قدر برانگیختہ ہو جاتے ہیں کہ لوگ اس پر صفائی سے غور نہیں کر سکتے۔ اگر کوئی اس کو حل کرنا چاہتا ہے تو شک ہوتا ہے کہ اس میں بھی کوئی چالبازی ہے

ادیب کی پہنچ جہاں ہوتی ہے وہاں سیاست داں کی نہیں، اس کے پاس عام لوگوں کی زبان ہوتی ہے اس سے مدد لے کر وہ خیالی دنیا اور موجودہ دنیا کے درمیان ایک پُل بناتا ہے جس پر ہو کر عام لوگوں کے دماغ خیالی دنیا تک پہنچ جاتے ہیں۔ جب لوگ دماغی طور پر وہاں پہنچ جاتے ہیں تو پھر واقعی پہنچنے کی بھی کوشش کرتے ہیں۔

آرٹسٹ اور ادیب میں انفرادیت ہوتی ہے۔ اگر کسی آرٹسٹ میں انفرادیت نہیں ہے تو ہم اس کو آرٹسٹ نہیں کہہ سکتا۔ لیکن اگر اس کی انفرادیت ایسی ہے کہ وہ سماج سے الگ رہے اور جو چیزیں سماج کو ہلاتی ہیں ان سے متاثر نہیں ہوتا تو وہ ادیب بیکار ہے، اس کی اکیلی طاقت سماج کو آگے نہیں پہنچا سکتی۔ لیکن اگر اس کے برخلاف اس کی انفرادیت میں سماج کو دخل ہے۔ یعنی وہ انفرادیت سماج کا نمائندہ کہی جا سکتی ہے تو وہ بڑی چیز ہے۔ اس میں قوم کی طاقت آ جاتی ہے اور وہ دنیا کو ہلا دیتی ہے۔ گذشتہ دور میں جتنے بھی بڑے بڑے لکھنے والے ہوئے ہیں شیکسپیر وغیرہ وہ سب کسی نہ کسی طرح اپنے دور کے سماج کے نمائندہ تھے

آج کل کی دنیا میں انفرادیت دبائی جا رہی ہے۔ اس زمانہ میں انفرادیت دبائی جا رہی ہے۔ اس زمانہ میں انفرادیت ترقی نہیں پا سکتی۔ کیونکہ ہر ایک کو ترقی کرنے کے موقعے نہیں میسّر آتے۔ جب کھانا پینا،

رہنا سہنا میسّر نہیں، تعلیم نہیں، سوچنے کے لیے وقت نہیں تو انفرادیت کیسے ترقی پائے گی۔

پچھلی دنیا میں پھر بھی ان لوگوں کو موقع حاصل تھا جو روپیہ رکھتے تھے اور اختیارات رکھتے تھے لیکن اب زمانہ ایسا ہو گیا ہے کہ وہ لوگ بھی جکڑے ہوئے ہیں، اس لیے یہ کہنا کہ اس زمانہ میں خیالات کی ترقی کا اور انفرادیت کی ترقی کا موقع ہے غلط ہے۔

لکھنے والا کیوں لکھتا ہے، اس لیے کہ اس کے دماغ میں ایک دنیا ہے، وہ سمجھتا ہے کہ اس دنیا تک پہنچ ہو سکتی ہے۔ اس کی ترکیب یہ ہے کہ اوروں کو بھی یہ دنیا دکھائی جائے۔ اپنی خیالی دنیا اور موجودہ دنیا کے درمیان ایک پل باندھا جائے۔ زمانہ کے شاہکار اسی طرح کے پل ہوتے ہیں۔ پہلے تو پڑھنے والے حسرت سے خیالی دنیا کو دیکھتے رہتے ہیں اور پھر ادھر چلنے کی کوشش کرتے ہیں۔

ایک بات سے میں جھجکتا ہوں، وہ یہ کہ ایسا ادب لکھتے وقت اکثر لوگ خاص خاص فقرے نعرے دہرانے لگتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ انھوں نے ایک زبردست خیال پیدا کر دیا۔ لیکن معقول لکھنے والے کے لیے یہ دنیا نہیں اور نہ اس میں آرٹ ہے اور نہ کوئی خاص بات اور نہ کوئی خاص پیغام، ایسی چیزوں کی جگہ صرف سیاست میں ہے۔

ہندوستان کی انجمن ترقی پسند کی ایسی انجمنیں یورپ میں متعدد ہیں اور انھوں نے بڑے بڑے کام کیے ہیں حالانکہ ان کاموں کو ناپا نہیں جا سکتا۔ کیونکہ وہ لوگوں کے دماغوں میں ہے۔ انقلاب فرانس میں والٹیر کے ایسے ادیبوں کا بڑا دخل ہے، اس کا اثر انقلاب کے بعد سو برس تک باقی رہا۔

آنے والے انقلاب کے لیے ملک کو تیار کرنا، اس کی ذمہ داری ادیب پر ہوتی ہے۔ آپ لوگوں کے مسئلے کو حل کیجیے ان کو راستہ بتائیے۔ لیکن آپ کی بات آرٹ کے ذریعہ جانا چاہیے نہ کہ منطق کے ذریعہ آپ کی بات ان کے دل میں اتر جانا چاہیے۔ آرٹ کی منطق الگ ہوتی ہے، وہ آدمی کو پکڑ لیتا ہے۔ پھر منطق اپنا کام کرتی رہتی ہے۔

ہندوستان میں بھی ادیبوں نے بڑا اثر پیدا کیا ہے۔ مثلاً بنگال میں ٹیگور نے لیکن ابھی تک ایسے ادیب کم پیدا ہوئے ہیں جو ملک کو زیادہ آگے لے جا سکیں لیکن اسی لیے انجمن ترقی پسند کا قیام ایک بہت بڑی ضرورت کا پورا ہونا ہے اور اس سے ہماری بڑی بڑی امیدیں وابستہ ہیں۔

(ماخوذ ساقی سالنامہ جنوری ۳۸ ۱۹ء)

جواہرلال نہرو

زبان کا مسئلہ

میں یہ مضمون وزیر اعظم کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک مصنف کی حیثیت سے اور ایک ایسے شخص کی حیثیت سے لکھ رہا ہوں جسے زبان کے مسئلے سے بے حد دلچسپی ہے۔ میری یہ دلچسپی مسئلے کے سیاسی اور بد قسمتی سے، فرقہ وارانہ پہلوؤں کی وجہ سے ہے لیکن اس مسئلے کے وسیع تر تمدنی پہلو مذکورہ پہلوؤں سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ میں کسی زبان کا ماہر تو نہیں ہوں لیکن کسی زبان میں جو حسن ہوتا ہے اس کی روزمرّہ اور محاوروں میں جو موسیقی ہوتی ہے اور الفاظ میں جو سحر اور طاقت ہوتی ہے اس کا دلدادہ رہا ہوں۔ میرے نزدیک کسی قوم کے کردار کا اندازہ جتنا اس کی زبان سے ہوتا ہے کسی دوسری زبان سے نہیں ہوتا۔ اگر زبان پر زور اور جاندار ہے تو یہی خوبیاں اس کے بولنے والوں میں پائی جائیں گی اور اگر زبان سطحی، بناوٹی اور الجھی ہوئی ہے تو یہی عیوب بولنے والوں میں نظر آئیں گے۔ بلکہ یوں کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ قوم کے عیوب و محاسن زبان میں جھلکتے ہیں، کیونکہ قوم ہی تو ہے جو زبان بناتی ہے۔ تاہم اس میں بھی کچھ حقیقت ضرور ہے کہ زبان قوم کو اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہے۔ زبان باضابطہ ہوگی تو لوگوں کی فکر میں باقاعدگی پیدا کرے گی۔ الفاظ کے معنی میں پستی اور بے ضابطگی نہیں ہے تو خیال میں بے ربطی اور الجھاؤ پیدا ہوگا۔ جن کا اثر افعال پر پڑے گا۔ اور وہ بھی بے تکے ہوں گے۔

جب زبان پر ایک تنگ غلاف اس طرح منڈھا ہوا ہو کہ اس کو نئی تبدیلیوں کی ہوا تک نہ لگ پاتی

پنڈت نہرو کے اس مضمون کا ترجمہ قومی آواز لکھنؤ میں شائع ہوا تھا جسے نئی روشنی بابت ۲۴ر فروری ۱۹۴۹ء نے نقل کیا جو زیر نظر شمارہ میں شامل کیا جا رہا ہے۔

ہو، خواہ وہ کتنی ہی لطیف اور چست ہو، بدلتے ہوئے ماحول اور عوام الناس سے دور ہو جائے گی جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کا زور جاتا رہے گا اور اس میں ایک قسم کی بناوٹ آ جائے گی۔ یہ صورت کسی زمانے میں بھی مفید نہیں ہو سکتی۔ لیکن موجودہ ترقی پذیر زمانے میں تو جب کہ ہمارے گرد و پیش کی ہر چیز بدل رہی ہے یہ تنگ غلاف زبان کی جان ہی لے لے گا۔ عہدِ گذشتہ کی درباری زبانوں میں بہت سی خوبیاں ہیں لیکن اس جمہوری زمانے کے لیے جس میں تعلیم عام ہمارے پیشِ نظر ہے وہ بالکل ناموزوں ہیں اس لیے زبان کے اندر دو خصوصیتیں ضرور ہونی چاہئیں۔ ایک یہ کہ اس کی بنیاد اپنی قدیم اصل پر ہو لیکن اسی کے ساتھ ساتھ اس میں اتنی لچک ہو کہ وہ بدلتے ہوئے حالات اور ضروریات کا ساتھ دے سکے اور بجائے ایک مخصوص طبقے کی زبان بن کر رہ جانے کے عوام کی زبان بن سکے۔ اس سائنسی صنعتی دور میں بین الاقوامی میل جول کے دور میں، اس کی بھی ضرورت ہے کہ سائنس اور صنعت کی اصطلاحیں کم و بیش یکساں ہوں، اس لیے ایک زندہ زبان کی یہ بھی خصوصیت ہونا چاہیے کہ دوسری زبانوں کے اصطلاحی الفاظ کو اپنے حالات کے لحاظ سے ضروری تراش خراش کے بعد اپنے دامن میں فراخدلی کے ساتھ جگہ دے سکے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کلاسکی زبانیں انسانی سوسائٹی کی ترقی میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ وہ عوامی زبان کی راہ میں رکاوٹ بھی رہی ہیں۔ جب تک پڑھے لکھے قابل لوگ کلاسکی زبان میں لکھنے اور اپنے خیالات کا اظہار کرتے رہیں گے اس وقت تک عوامی زبان آگے نہ بڑھ سکے گی۔ ہم دیکھتے ہیں سولھویں صدی تک یورپ میں لاطینی زبان یورپی زبانوں کی ترقی میں حائل رہی۔ بالکل اسی طرح ہندوستان میں سنسکرت کا اتنا اثر رہا کہ پراکرت جو بعد کو صوبائی زبانوں میں تبدیل ہو گئیں، پنپ نہ سکی۔ سنسکرت کے بعد اس کی جگہ فارسی نے لے لی اور پڑھے لکھے لوگوں نے اس کو اپنے خیالات کے اظہار کا ذریعہ بنا لیا، اور عوامی زبانیں یتیمی کی زندگی بسر کرتی رہیں اور پروان نہ چڑھ سکیں۔

یہ صحیح ہے کہ ہمیں اپنی صوبائی زبانوں کو ترقی دینا ہے، لیکن اس کے ساتھ پورے ملک کے لیے ایک مشترکہ زبان کی بھی ضرورت ہے جو ظاہر ہے کہ انگریزی یا دوسری بیرونی زبان نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ میں سمجھتا ہوں کہ انگریزی اپنی وسعت نیز ہندوستان میں اپنی مقبولیت کی بنا پر ہماری آئندہ سرگرمیوں میں کافی اہمیت رکھے گی۔ لیکن اس

کے باوجود وہ ملک کی زبان نہیں قرار دی جاسکتی، ملک کی زبان تو ہندی یا ہندوستانی، یا اسے جو کبھی کہا جائے ہوسکتی ہے۔

ہمیں اس اہم مسئلے پر غور کرنے وقت چند بنیادی باتوں کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے۔ ہم جب اس مسئلے پر غور کریں تو اس کے بارے میں ہمیں کوئی فیصلہ عجلت کے ساتھ سیاسی اور وقتی اثرات اور جذبات کے ماتحت نہ کرنا چاہیے ورنہ وہ بہت مضر اور خطرناک ثابت ہوگا۔ چونکہ ہمارے اس فیصلے پر آئندہ عمارت تعمیر کی جائے گی اس لیے اگر بنیاد رکھنے میں کوئی غلطی ہوئی تو اس کا اثر زبان پر ہی نہ پڑے گا بلکہ ترقی و تمدن بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے گا۔ اس لیے اس معاملے میں عجلت سے کام لینا سست رفتاری کے مقابلے میں زیادہ خطرناک ہوگا۔ زبان ایک لطیف اور نازک آلہ ہے جو نفیس اور اعلیٰ دماغوں میں ڈھلنے کے بعد عوام کی زبان پر چڑھ کر زور اور طاقت حاصل کرتا ہے۔ زبان ایک پھول کی مانند ہے جو مصنوعی آب و ہوا کے دباؤ سے مرجھا جاتا ہے یا پھر اس کی شاخیں دباؤ کے باعث ٹیڑھی ہوکر غلط رخ اختیار کرلیتی ہیں۔

اس کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں کہ ہم اپنی زبان کو ہندی کے نام سے یاد کریں یا ہندوستانی کے نام سے، بس اس کی اہمیت صرف یہ ہے کہ دونوں الفاظ اپنی ایک تاریخ رکھتے ہیں اور ایک مخصوص اور معین چیز کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن کی بنا پر اس کے معنی محدود ہوجاتے ہیں۔ ہم کو اس معاملے میں زیادہ توجہ نام کے بجائے اس کے اندرونی ڈھانچے پر دینی چاہیے کہ وہ دنیا کو کس نظر سے دیکھتی ہے اس کے دروازے بند، اس کا دامن تنگ، اس کا انداز خود بیں اور اس کی طبیعت علیحدگی پسند ہے یا اس کے برعکس ہے۔ ہمیں آزادانہ طور پر ایسی زبان بنانے کی کوشش کرنی چاہیے جس کا دامن وسیع ہو تاکہ وہ زیادہ مقبول اور ہر دلعزیز ہو سکے۔ انگریزی زبان بحیثیت زبان کے صرف اس لیے زیادہ اہمیت رکھتی ہے کہ اس میں وسعت، لچک اور بڑھنے کی اہلیت پائی جاتی ہے۔ ہماری خواہش ہے کہ ہماری زبان ان ہی خصوصیات کی حامل ہو تاکہ دنیا کے مسائل سے دوچار ہو سکے۔

مجھے یہ دیکھ کر بڑا دکھ ہوتا ہے کہ زبان کے مسئلے پر ہمارے یہاں جب کوئی بحث ہوتی ہے تو اس میں نہ تو عالمانہ شان ہوتی ہے، نہ تمدنی احساس اور نہ دور اندیشی کی جھلک، عام طور پر زبان کو اخباری زبان کی حیثیت سے غلط قومی نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اسے زیادہ سے زیادہ تنگ اور محدود بنانے کی کوشش کی جاتی ہے اور ہر وہ اقدام جو اسے وسیع بنانے کے لیے کیا جاتا

ہے اسے نوم پروری کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔ زبان کی خوبی اور خوبصورتی خیال کی جاتی ہے کہ اس میں بلاوجہ بناؤ سنگھار سے کام لیا جائے اور پیچیدہ اور لمبے جملے استعمال کیے جائیں اس میں نہ تو زور ہوتا ہے اور نہ شکوہ، صرف اتھلا پن اور بناوٹ پائی جاتی ہے جس طرح شاعری صرف وزن اور قافیہ تک محدود نہیں اسی طرح زبان پیچیدہ جملوں اور سخت الفاظ کے استعمال سے نہیں بن سکتی۔ اس طرف انگریزی کے چالو الفاظ کا خواہ مخواہ ترجمہ کرنے کی جو کوشش کی گئی ہے اسے سوائے خبط کے اور کیا کہا جا سکتا ہے۔ اگر یہ رجحان یوں ہی باقی رہا تو اظہار خیال کے ایک عمدہ ذریعے کا خون یقینی ہے۔

اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ ہندوستان کا سب سے قیمتی خزانہ اور سب سے بیش بہا ترکہ کیا ہے تو میں بلا جھجک کہوں گا سنسکرت۔ سنسکرت اور اس کا ادب ہمارے لیے صرف ایک پرانا بہترین خزانہ ہی نہیں ہے بلکہ وہ زندہ روایات ہیں جو ہماری زندگی کو ہمیشہ متاثر کرتی رہیں گی۔ ہمیں اس کا گہرا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اس کے ادبی خزانے کو دنیا کے سامنے لانا چاہیے جو نظروں سے چھپا ہوا پڑا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ لوگ اس معاملے میں تو زبان سے دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں اور اس کو سیاسی مقصد کے لیے استعمال بھی کرتے ہیں لیکن اس کی کوئی واقعی خدمت نہیں کرتے۔ سنسکرت ہو یا موجودہ ہندوستانی زبانیں ان میں تعمیری کام کرنے والے بہت کم نظر آتے ہیں اور نہ آگے بڑھو اور نہ بڑھنے دو"، کی پالیسی پر زیادہ عمل کرتے ہیں، نہ تو خود کوئی کام کرتے ہیں اور نہ کرنے دیتے ہیں، کوئی زبان قانون اور قرار دادوں کے بل بوتے نہیں بڑھتی، بلکہ اپنی اندرونی اہلیت اور خصوصیات کی بنا پر ترقی کرتی ہے اس لیے کسی زبان کی اصلی خدمت اس کو قابل استعمال اچھا اور ستھرا بنانے کی کوشش ہے۔

سنسکرت کو پڑھنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ وہ زندہ زبان کی حیثیت سے رائج کی جا سکتی ہے وہ بدستور ایک سرچشمہ کی حیثیت سے ہندوستان کی بہت سی زبانوں کو سیراب کرتی رہے گی، لیکن اسے زبردستی رائج کرنا نہ تو ضروری ہے اور نہ مناسب بلکہ اس سے خراب نتائج برآمد ہونے کا اندیشہ ہے۔

فارسی زبان کا اثر

پچھلی چند صدیوں میں ہماری کچھ صوبائی زبانوں خصوصاً ہندوستانی زبان کے بنانے میں

فارسی نے بہت اہم حصہ لیا ہے اور ایک حد تک ہمارے طرز فکر میں بھی اثر انداز ہوئی ہے جس سے ہمیں فائدہ پہنچا ہے اور ہمارا لسانی خزانہ زیادہ مالدار ہو گیا ہے۔ یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ فارسی سے زیادہ کوئی زبان سنسکرت سے قریب نہیں ہے۔ ویدائی سنسکرت اور قدیم پہلوی (فارسی) بہ نسبت ویدنی سنسکرت اور کلاسکی سنسکرت کے زیادہ قریب ہیں اس لیے دونوں زبانوں کی ملاوٹ آسان ہے اور کسی طرح لسانی اور نسلی جوہر کے خلاف نہیں ہے۔ بہرحال چند صدیوں کی تاریخ اور عوام کی زندگی نے ہم کو موجودہ حالات تک پہنچایا، اور تاریخ کے اس کام کو مٹانے کی کوشش کرنا لغو اور ناسمجھی کی بات ہے ثقافتی نقطۂ نظر سے اس کو ختم کر کے پھر پیچھے لوٹنے کے یہ معنی ہوں گے کہ ہم اپنے آپ کو اس ثقافتی دولت سے محروم کر دیں گے جو ہماری ملکیت تھی اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہم خود ہی اپنے کو نادار بنا رہے ہیں۔ ہمیں ان تمام اثرات کو قبول کرنا چاہیے جو ہمارے ثقافتی سرمائے میں اضافہ کر سکیں۔ اس لیے ہم نے جو کچھ ابھی تک اپنی زبان میں ضم کر لیا ہے اس کو خارج کرنے کی کوشش ہر پہلو سے غلط ہو گی۔ اگر ہم ان باتوں کو پیش نظر رکھیں تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ پورے ہندوستان کی زبان جو ہم بنانا چاہتے ہیں اس میں کافی وسعت اور گنجائش ہونا چاہیے جو ان تمام تمدنی خصوصیات کو قبول کر کے برقرار رکھ سکے جو اس نے پرانے زمانے میں حاصل کیے ہیں۔ اس زبان کو لازمی طور پر پڑھے لکھے آدمیوں کے چھوٹے سے حلقے کی زبان نہیں بلکہ عوام کی زبان ہونا چاہیے اس کو بادقار اور زوردار ہونا چاہیے اور یہ کوشش کرنا چاہیے کہ اس میں تصنع اور اوچھاپن نہ ہو۔ لازمی طور پر اس کی بنیاد اور اجزائے ضروری میں کچھ سنسکرت کے الفاظ ہوں گے۔ لیکن اس میں دوسری زبانوں خصوصاً فارسی انگریزی اور دوسری غیر ملکی زبانوں کے بھی الفاظ جملے اور خیالات ہوں گے۔ جہاں تک فنی اصطلاحوں کا سوال ہے سب سے پہلے ہمیں مروجہ اصطلاحوں کو مان لینا چاہیے اور نئے الفاظ بنانے میں ہمیں اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ وہ عام فہم ہوں اور مروجہ زبان سے قریب ہوں۔ فنی الفاظ میں جہاں تک ممکن ہو ہمیں اس عالمی زبان کے راستے سے الگ نہ ہونا چاہیے، جو آج کل ترقی پا رہی ہے۔

یہ بہتر ہو گا کہ پہلے بنیادی الفاظ جمع کر لیے جائیں۔ مان لیجیے کہ تقریباً تین ہزار الفاظ ایسے ہیں جو عام فہم الفاظ ہوں اور جن کو عام طور پر لوگ استعمال کرتے ہوں۔ ان میں ایک ہی مطلب کے لیے دو الفاظ ہو سکتے ہیں، بشرطیکہ وہ عام استعمال میں آتے ہوں۔ یہ ہماری زبان کا بنیادی ذخیرہ ہونا چاہیے جس کا علم ہر اس شخص کو ہونا چاہیے جو ہندوستان کی زبان جاننا چاہتا ہو۔

اس کے بعد مندرجہ بالا معیار کے مطابق فنی الفاظ کی بھی ایک فہرست تیار ہونی چاہیے میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ کثیر تعداد میں نئی فنی اصطلاحیں ایسی ہیں جن کے بنانے میں غیر معمولی تصنع سے کام لیا گیا ہے اور محاورے کے لحاظ سے ان کا مطلب بالکل خبط ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے پس منظر میں تاریخ کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ ایسے الفاظ میرے لیے بہت ڈراؤنے ہیں۔

اگر یہ دو فہرستیں تیار کر لی جائیں تو باقی کو زبان کے فطری ارتقاء پر چھوڑا جا سکتا ہے۔ کسی شخص کے خالص ادبی ہندی یا خالص ادبی اردو یا ان دونوں کی درمیانی زبان لکھنے پر پابندی نہ ہونا چاہیے، تعلیم کی توسیع سے پڑھنے والے بڑھیں گے جن کا زبردست اثر لازمی طور پر مصنفین اور مقررین پر پڑے گا، اور مجھے اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ رفتہ رفتہ ایک نفیس اور طاقتور زبان پیدا ہوگی اور اوپر سے کسی دباؤ کے بغیر وسعت پائے گی۔

یہ بات قابل حیرت ہے کہ ہم زبان کی بابت تو اس قدر جھگڑتے ہیں لیکن ہمارے پاس کوئی مکمل لغت نہیں ہے۔ دنیا کی کسی بڑی زبان کو دیکھیے اس میں کتنی لغت اور انسائیکلوپیڈیا ہیں۔ ہماری زبان کا معیار عدالتی زبان یا اسکول کی کتابوں کی زبان رہ گیا ہے۔ ہماری لغت بھی اسکول کے لڑکوں کے لیے ہوتی ہے، اس لیے سب سے پہلا قدم جو ہمیں اٹھانا چاہیے وہ مکمل اور عالمانہ لغات بنانے کے لیے ہونا چاہیے جو سنسکرت کے لیے بھی ہوں اور ہماری موجودہ زبانوں کے لیے بھی۔

جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے، کسی زبان کا نام اہم نہیں ہوتا بلکہ زبان کا سرمایہ اس کو اہم بناتا ہے جو کچھ کہ میں نے کہا ہے اور جو الفاظ آج کل استعمال ہوتے ہیں ان کا لحاظ کرتے ہوئے میری نظر انتخاب ہندوستانی پر پڑتی ہے۔

رسم خط

جہاں تک رسم خط کا تعلق ہے یہ بالکل واضح ہے کہ ناگری رسم خط حاوی ہوگا لیکن چونکہ میں تمدنی اور سیاسی نقطہ ہائے نظر سے تخریبی پالیسی کو غلط سمجھتا ہوں، اس لیے میری رائے ہے کہ اردو رسم خط کی جہاں ضرورت ہو اسے تسلیم کیا جائے اور اسے سکھایا بھی جاتے۔ ہم عوام سے دونوں رسم خط سیکھنے کا مطالبہ نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ان پر بہت بڑا بوجھ ہوگا۔ لیکن ہمیں اردو رسم خط

کو تسلیم کرنا چاہیے۔ خصوصاً جہاں تک دستاویزات اور دوسرے کاغذات کے پیش کرنے کا تعلق ہے اس کے علاوہ ہمیں اردو رسم خط کے سکھانے کا بھی ان اسکولوں میں انتظام کرنا چاہیے جہاں کافی طلبہ اس کے سیکھنے کے خواہش مند ہوں۔

یہ طریقہ کار زبان کے بارے میں ہماری اس پالیسی کے عین مطابق ہے جس کا ہم کانگریس اور دستور ساز اسمبلی کے ذریعے اعلان کر چکے ہیں۔ یہ پالیسی یہ ہے کہ ہر بچّے کو ابتدائی تعلیم اس کی مادری زبان میں دی جائے۔ بشرطیکہ ایک مخصوص علاقے کے بچے اس کے خواہش مند ہوں اور اس پر آسانی سے عمل ہو سکے۔ اسی طرح بمبئی یا کلکتہ یا دہلی میں اگر تامل بولنے والے بچوں کی کافی تعداد ہے تو انھیں اس کا موقع ملنا چاہیے کہ وہ تامل میں اپنی ابتدائی تعلیم حاصل کر سکیں۔ اسی طرح اگر ہندوستان کے کسی حصے میں ایسے بچّوں کی کافی تعداد ہے جن کی مادری زبان اردو ہے تو انھیں صوبائی زبان کے ساتھ اردو رسم خط بھی سکھانا چاہیے۔ یہ اصول تسلیم کر لیا گیا ہے، اور یہ بہت ضروری ہے کہ اس پر جلد سے جلد عمل شروع کر دیا جائے۔ اس سلسلے میں بہت سی دشواریاں پیدا ہوتی ہیں۔ خصوصاً ان علاقوں میں جہاں دو صوبے ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔ دونوں صوبوں کی سرحد کے علاقے میں دو زبانیں رائج ہیں اور دوسری جگہوں کے مقابلے میں اس جگہ اس بات کی خصوصیت کے ساتھ ضرورت ہے کہ مادری زبان میں ابتدائی تعلیم دی جائے۔

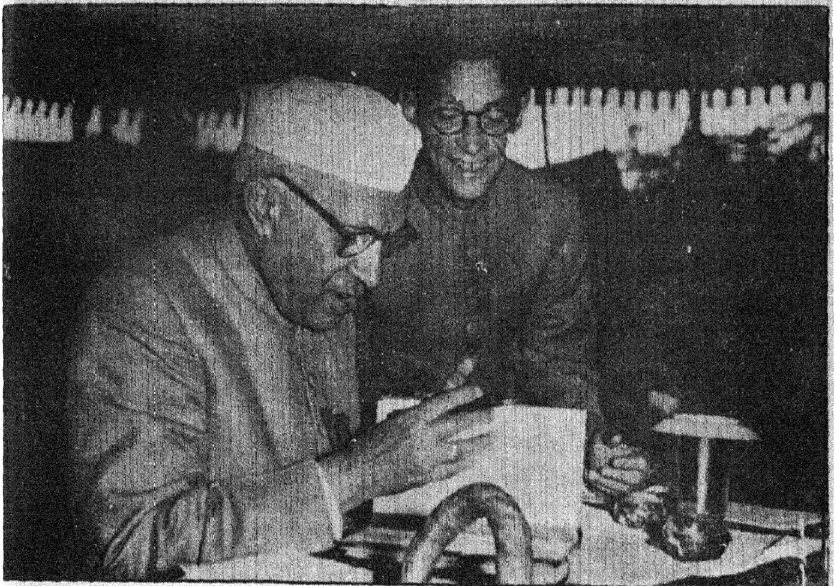
میرا خیال ہے کہ ہم رومن خط کو وسیع پیمانے پر رائج نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے کہ رومن رسم خط فوج میں کامیابی کے ساتھ استعمال ہوتا رہا ہے۔ تجربے نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ اس کا سیکھنا بہت آسان ہے۔ اس کے ساتھ ہی کسی حد تک فوج میں اتحاد قائم کرنے کا سبب بنا ہے۔ اس لیے رومن رسم خط کے استعمال کرنے کے امکانات پر غور کرنا چاہیے اور اسے جہاں ضرورت ہو استعمال کرنا چاہیے۔

مصنفوں سے

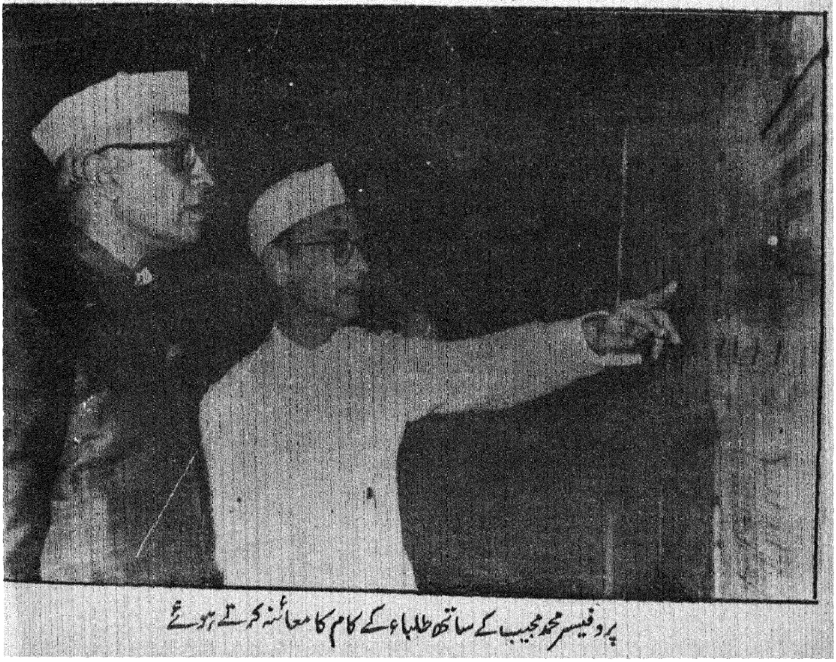
اس مضمون کے شروع میں میں نے لکھا تھا کہ میں یہ مضمون ایک مصنف کی حیثیت سے لکھ رہا ہوں۔ کیا میں یہاں مصنفوں خصوصاً ہندی اور اردو کے مصنفوں کو کچھ مشورہ دے سکتا ہوں ؟

مجھے یہ دیکھ کر بہت دکھ ہوتا ہے کہ ہمارے بہترین مصنفوں کو ناشروں کے ہاتھوں کتنی تکلیفیں اٹھانا پڑی ہیں اور اکثر صورتوں میں وہ کس طرح ان کے اغراض کا شکار ہو گئے ہیں۔ ایک طرف جرنلسٹ تو کامیاب زندگی بسر کرتے ہیں لیکن دوسری طرف اہلیت رکھنے والے حقیقی مصنفوں کو کامیابی کے بہت کم مواقع میسّر ہیں۔ مجھے ایسے واقعات کا علم ہے جہاں ناشروں نے ہندی کتابوں کے کاپی رائٹ چند ٹکوں میں خرید لیے ہیں۔ کیونکہ غریب مصنف فاقوں مر رہا تھا اور اس کے پاس اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہ تھا۔ یہ ناشر ان کتابوں کے ذریعے خوب روپیہ کماتے ہیں اور مصنف فاقوں مرتا ہے۔ میرے خیال میں یہ طریقہ بہت شرمناک اور ہماری کھلی ہوئی توہین ہے۔ میں ناشروں سے اپیل کروں گا کہ وہ مصنفوں سے ایسا ناجائز فائدہ نہ اٹھائیں۔ ناشر بھی اسی صورت میں سرسبز ہو سکتے ہیں جب کہ مصنف بھی سرسبز ہو۔ اس کے علاوہ ناشر کے نقطۂ نظر سے بھی یہ ایک احمقانہ پالیسی ہے کہ وہ مصنف کو فاقوں مرنے دے اور اس طرح اسے اچھا کام کرنے سے روکے لیکن قومی نقطۂ نظر سے یہ مسئلہ اور بھی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ کام قوم کا ہے کہ وہ اس کا خیال رکھے کہ ہمارے اہلیت رکھنے والے مصنفوں کو اچھا کام کرنے کے مواقع میسّر ہوں۔

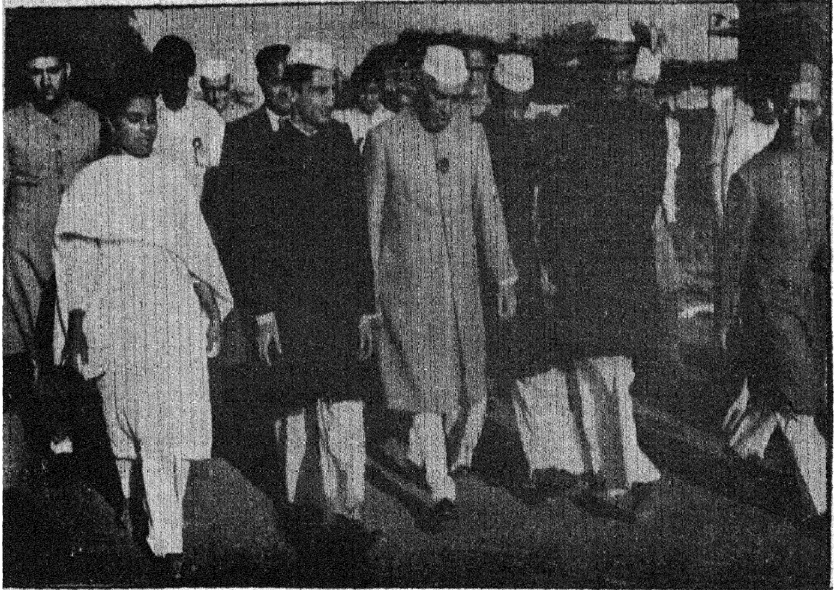
(ترجمہ قومی آواز، لکھنؤ)



شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب کے ساتھ



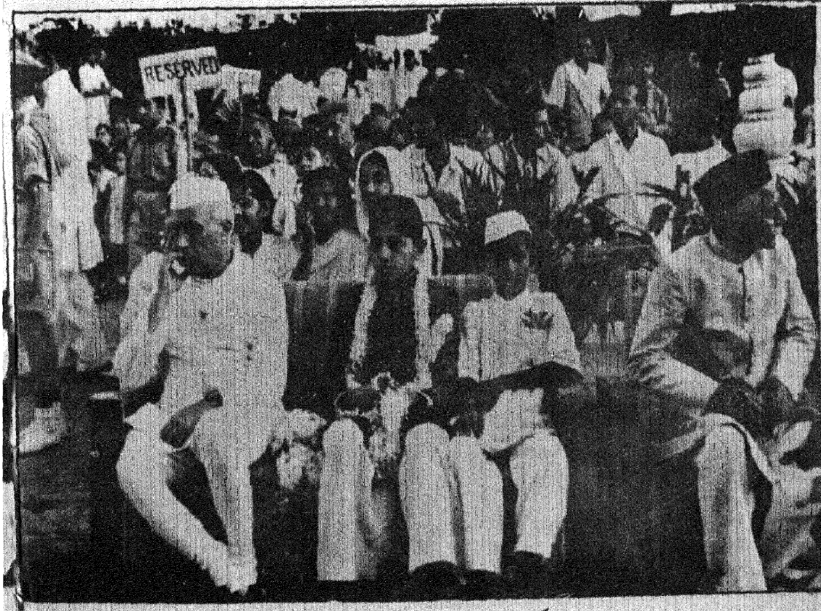
پروفیسر محمد مجیب کے ساتھ طلباء کے کام کا معائنہ کرتے ہوئے



اساتذہ اور طلباء کے ساتھ

اساتذہ سے ملاقات کرتے ہوئے

جامعہ برادری کے ساتھ ایک ضیافت میں



بچوں کی حکومت کے عہدیداران کے ساتھ

سہیل احمد فاروقی

احوال وکوائف

یوم تاسیس

حسب دستور سابق ۲۹ ر اکتوبر ۱۹۸۹ء کو جامعہ کے یوم تاسیس کی تقریب عمل میں آئی۔ شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب کو جامعہ کے این۔سی سی کیڈٹس کی طرف سے گارڈ آف آنر دیا گیا اور پھر جناب شیخ الجامعہ صاحب نے پرچم کشائی کی رسم ادا کی۔ بعد ازیں اوپن ایر تھیٹر میں ایک جلسہ کا انعقاد ہوا جس میں تلاوت قرآن کریم کے بعد اسکول کے طلباء کے علاوہ اساتذہ میں سے ڈاکٹر نقی حسین جعفری اور ڈاکٹر محمد طالب نے جامعہ کے ماضی، حال اور مستقبل کے موضوع پر مضامین پیش کیے۔ محترم شیخ الجامعہ صاحب نے اس موقع پر اپنی تقریر میں جامعہ کی فلاح و ترقی کے لیے اپنے عزائم کا اظہار کیا اور فرمایا کہ وہ جامعہ کے انسانی اخوت کے مقصد کو فروغ دینے کی سمت میں ابنائے قدیم کی انجمن کو مستحکم دیکھنا چاہیں گے۔

تیسرا پروفیسر محمد مجیب لکچر

مورخہ ۳۰ ر اکتوبر ۱۹۸۹ء کو تیسرا پروفیسر محمد مجیب لکچر اسلامک اسٹڈیز کی تاریخ کے موضوع پر پروفیسر سید مقبول احمد ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے اپنا توسیعی خطبہ پیش کیا۔ جس کی صدارت شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب نے فرمائی۔

تلاوت کلام پاک کے بعد جلسہ کے آغاز میں پروفیسر مجیب رضوی ڈین فیکلٹی آف ہیومنیٹیز اینڈ لینگویجز نے پروفیسر محمد مجیب کے علمی تبحر اور جامعہ کی ترقی اور استحکام میں ان کی خدمات کا اجمالی جائزہ پیش کیا اور اہل جامعہ کو پروفیسر مقبول احمد صاحب سے متعارف کراتے ہوئے فرمایا کہ ان کے علمی اور تحقیقی شعور کا دائرہ پروفیسر

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol. 86 No. 12 Dec 1989
THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025

ماہنامہ

جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ماہنامہ

جامعہ

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۸۶ | بابت ماہ اکتوبر ۱۹۸۹ء | شمارہ ۱۰

فہرست مضامین

۱۔ شذرات	ڈاکٹر سید جمال الدین	۳
۲۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ ـ سرسید کے خواب کی تعبیر	ڈاکٹر شیخ محمد اکرام مرحوم	۸
۳۔ امیر جامعہ : حکیم اجمل خاں	ڈاکٹر ظفر احمد نظامی	۱۸
۴۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کے انتظامی و تعلیمی مراسلات	جناب عبداللطیف اعظمی	۲۹
۵۔ جامعہ کے چند معمار	پروفیسر شمس الرحمن محسنی	۴۴
۶۔ وفیات		۵۶

مجلس مشاورت

ڈاکٹر سید ظہور قاسم　　پروفیسر علی اشرف
پروفیسر مسعود حسین　　پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
پروفیسر محمد عاقل　　ڈاکٹر سلامت اللہ
پروفیسر شمس الرحمن محسنی　　جناب عبداللطیف اعظمی

مدیرِ اعلیٰ

پروفیسر سیّد مقبول احمد

مدیران

ڈاکٹر صغرا مہدی　　ڈاکٹر سید جمال الدین

مدیر معاون

سہیل احمد فاروقی

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی ۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

سید جمال الدین

شذرات

۲۹ر اکتوبر جامعہ میں تاسیس کی سالگرہ کے طور پر منایا جاتا ہے۔ اسی دن اس عظیم قومی تعلیمی ادارہ کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ اس دن سے جامعہ کا سفر جاری ہے۔ جامعہ کی ظاہری صورت میں وقت کے ساتھ اتنی تبدیلیاں آ گئی ہیں کہ اس جامعہ کی شناخت کرنی مشکل ہو گئی ہے جس کی چمن بندی گاندھی جی، مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں، مولانا ابوالکلام آزاد، ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور ڈاکٹر ذاکر حسین نے کی تھی۔ البتہ ان عظیم قومی رہنماؤں نے اس ادارہ کو جو نظریاتی توانائی بخشی تھی وہ پروفیسر محمد مجیب اور ڈاکٹر عابد حسین کی دانشورانہ کاوشوں اور علمی قیادت سے قوی تر ہوتی رہی اور گو کہ جامعہ آزادی کے بعد بھی ایک بڑا درخت تو نہ بن سکی لیکن ایک شگفتہ پودے کی طرح نظروں کو مسحور کرتی رہی۔ جامعہ کی یہی داخلی قوت تھی جس نے جامعہ کو زندہ رکھا۔ نصف صدی قبل ذاکر صاحب نے لکھا تھا " اگر جامعہ ملک و قوم کی کسی ضرورت کو پورا نہیں کرتی تو وہ نہیں چلے گی اور نہ وہ اس کی مستحق ہو گی۔ لیکن اگر وہ کوئی مفید خدمت کر رہی ہے تو قانون قدرت اسے زندہ رکھے گا۔ اور دنیا کی کوئی طاقت اسے فنا نہیں کر سکے گی۔" جامعہ زندہ رہی اور اب تو مرکزی یونیورسٹی کا درجہ حاصل کرنے کے بعد اس کا مستقبل اور بھی روشن ہے۔ لیکن کیا اس کا امتیاز جسے جدید اصطلاح میں "تاریخی کردار" کہا جاتا ہے باقی رہے گا؟

جامعہ کے "تاریخی کردار" کو سمجھنے کے لیے دو زاویے ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ جامعہ کے

بانیان کی نظر میں جامعہ کے قیام کے کیا مقاصد تھے اور ان سے عصری تقاضوں کی کس طرح تکمیل ہوتی تھی۔ دوسرا زاویۂ نگاہ یہ ہونا چاہیے کہ ہمارے عہد میں وہ کون سے عصری تقاضے ہیں جو ایک مرتبہ پھر ہمیں دعوت فکر و عمل دے رہے ہیں۔

بانیان جامعہ کے پیش نظر کیا نصب العین تھا اس کے لیے ان ہی کے الفاظ دہرانا مناسب ہوگا۔ مولانا محمد علی نے ہمدرد کے ۳؍ اکتوبر ۱۹۲۵ء کے شمارہ میں اس طرح اظہار خیال کیا:"جامعہ نے ابتدا ہی سے پیش نظر جو مقصد رکھا ہے وہ یہ ہے کہ یہاں سے سچے، خدا پرست مسلمان، اور وطن پرور ہندوستانی پیدا ہوں ....." اسی مضمون میں آگے چل کر لکھتے ہیں: "جامعہ اسلامیہ ایک نیشنل یونیورسٹی ہونے کا بھی دعویٰ کرتی ہے۔ ہم ہندوستان کے مسلمان، مسلمان ضرور ہیں مگر ہندوستانی بھی ہیں۔ اس میں صرف مسلمان ہی آباد نہیں ہیں بلکہ دوسرے مذاہب کے لوگ بھی ان کے ساتھ ساتھ اس ملک میں آباد ہیں اور ان کے ہمسایہ اور پڑوسی ہیں اور انھیں کی کثرت ہے۔ جامعہ کے بانیوں پر یہ حقیقت آشکار ہو چکی تھی کہ اس ملک کی آزادی کے لیے (اور ایک مسلمان کے لیے آزاد ہونا لازمی ہے۔ اس لیے کہ وہ سوائے خدا کے کسی کا عبد و غلام نہیں بن سکتا)، مسلمانان ہندوستان کا اپنے ہمسایہ بھائیوں کے ساتھ اتحاد و ارتباط قائم رکھنا لازمی و لابدی ہے اس لیے ایک طرف تو جامعہ نے اپنا دروازہ ہر اس ہندوستانی کے لیے کھول دیا جس کو جامعہ کی فضا میں رہنے اور وہاں تعلیم حاصل کرنے کے خلاف تعصب نہ ہو۔ دوسرے جامعہ کے ہر طالب علم کے دل میں خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان ملک کی محبت اور اغیار و اجانب کی غلامی سے نفرت پیدا کرنا جامعہ نے پہلے ہی دن سے اپنا وظیفہ سمجھا اور جامعہ کی فضا کو غلو اور تعصب سے پاک و صاف رکھا اس لیے حقیقی معنوں میں جامعہ جامعہ ملیہ اسلامیہ اور نیشنل مسلم یونیورسٹی ہے۔"

جامعہ کے قیام میں ذاکر صاحب کی نمایاں خدمات کا اعتراف کیا جاتا ہے۔ رسالہ جامعہ کے جشن زریں نمبر کے شذرات میں استاذی پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی صاحب لکھتے ہیں: "... حقیقت یہ ہے کہ اگر ذاکر صاحب نہ ہوتے تو شاید جامعہ کا قیام عمل میں نہ آتا، اور قائم ہو جانے کے بعد مرحوم نے اگر اپنی تمام ذہنی و روحانی صلاحیتوں کو اس کے لیے وقف نہ کر دیا ہوتا، تو

غالباً آج یہ باقی نہ ہوتی۔" ذاکر صاحب کی ذہنی و روحانی صلاحیتوں نے جامعہ کو کیا رخ دیا اس کی وضاحت ان ہی کے ایک مضمون بعنوان "جامعہ ملیہ کیا ہے ؟" مطبوعہ 'جامعہ' دسمبر ۱۹۳۸ء کے مندرجہ ذیل اقتباس سے ہوتی ہے:

جامعہ ملیہ کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی آئندہ زندگی کا ایک ایسا نقشہ تیار کیا جائے جس کا مرکز مذہب اسلام ہو اور اس میں ہندوستان کی قومی تہذیب کا وہ رنگ بھرے جو عام انسانی تہذیب کے رنگ میں کھپ جائے اس کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ مذہب کی سچی تعلیم ہندوستانی مسلمانوں کو وطن کی محبت اور قومی اتحاد کا سبق دے گی اور ہندوستان کی آزادی اور ترقی میں حصہ لینے پر آمادہ کرے گی اور آزاد ہندوستان اور ملکوں کے ساتھ مل کر دنیا کی زندگی میں شرکت اور امن و تہذیب کی مفید خدمت کرے گا۔"

تاسیس کے وقت جامعہ کے کیا مقاصد طے پائے تھے اس پر غور کرتے وقت ہم اپنی تاریخ کے نوآبادیاتی پس منظر کو فراموش نہیں کر سکتے۔ جدوجہد آزادی میں سب ہی اقوام اپنی تمام تر داخلی اور خارجی قوتوں کو یکجا کر کے حصول آزادی کے لیے کوشاں تھیں۔ اپنے تہذیبی ورثہ کا دفاع پیش نظر تھا۔ اس میں علیحدگی پسندی کی گنجائش نہیں تھی۔ اس میں دعوت تھی اپنی اکائی کو کل سے جوڑنے کی، اکائی ملت تھی، کل قوم۔ اور جب بدنصیبی سے ملک و قوم کو علیحدگی پسندی کے رجحان نے مجروح کرنا شروع کیا تو جامعہ ہی ایک ایسا ادارہ تھا جہاں اتحاد اور یکجہتی کے ترانے گائے جاتے رہے۔ یہی ایک ایسا پلیٹ فارم تھا جہاں نومبر ۱۹۴۶ء میں کانگریس اور مسلم لیگ کے قائدین جشن سیمیں کے موقع پر یکجا ہوئے۔ آزادی کے بعد حالات نے کروٹ لی۔ توقع کی گئی کہ جامعہ آن واحد میں ایک بڑا درخت بن جائے گا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا کیونکہ یہاں عمارتوں اور افراد میں اضافہ کے بجائے انسانی قدروں کی آبیاری پر زور دیا گیا اور بدلتے ہوئے زمانہ میں جب قدیم نظام مکمل طور پر ختم نہیں ہوا تھا، جدید نظام پوری طرح آیا نہیں تھا۔ جامعہ میں محدود دائرے میں کمال حاصل کرنے پر زیادہ توجہ دی گئی لیکن خارجی حالات اور داخلی بے چینی نے جو نئے سے نیا دائرہ عمل منتخب کرنے کی طرف انسان کو ڈھکیلتی ہے، جامعہ کو بھی تبدیل کر دیا۔ ایسی تبدیلی اس وقت آئی جب

حکومت ہند نے جامعہ کو یونیورسٹیوں جیسی اعلیٰ تعلیم کی سنستھا مان لیا۔ اس تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے مشفقی و محبّی پروفیسر محمد مجیب نے جامعہ کے جشن زرّیں کے موقع پر اپنے خصوصی خطبہ میں فرمایا تھا:

"اب جامعہ آباد ہے، طالب علم ہیں، استاد ہیں، عمارتیں ہیں، لیکن کیا ہمارا اصل مقصد یونیورسٹیوں جیسی ایک اور یونیورسٹی بننا تھا؟"

اور اب گذشتہ برس سے جامعہ کو مرکزی یونیورسٹی کا درجہ بھی مل گیا ہے۔ امید کی جاتی ہے کہ جامعہ کے وسائل میں مزید اضافہ ہوگا اور ترقی کے لیے جس طرح کی سرپرستی اور مالی امداد کی ضرورت ہوتی ہے وہ بھی جامعہ کے حصّے میں آئے گی۔ جامعہ کا تاریخی کردار کیا ہے اس سلسلہ میں ایک بات تو واضح ہے کہ بانیانِ جامعہ نے اپنے تہذیبی ورثہ اور متحدہ قومیت میں کوئی تضاد محسوس نہیں کیا انھوں نے مسلمانوں کو قومی دھارے میں اپنے مخصوص رنگ کے ساتھ وطن کی تعمیر کے کام میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے کی تلقین کی، ایسا خود کرکے دکھایا بھی اور ایک مثال چھوڑ گئے۔ دوسری بات بانیانِ جامعہ کے اقوال و کردار سے یہ واضح ہوتی ہے کہ وہ ملک و قوم کو درپیش چیلنج کا سامنا کرنے کے لیے اپنے مخصوص اندازِ فکر سے ہندوستانی مسلمانوں کی ذہنی اور روحانی تربیت کا بیڑہ اٹھائے ہوئے تھے۔ اسی نکتہ سے ہمیں جو اس وقت جامعہ سے کسی بھی حیثیت سے وابستہ ہیں، کام کو آگے بڑھانا ہے۔

مجیب صاحب نے جشنِ زرّیں کے موقع پر کہا تھا کہ "جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں جامعہ کا مقصد یہ دکھانا تھا کہ مذہب، تہذیب، اخلاق، سیاست کو تعلیم کے ذریعے ایک جسم، ایک جان بنایا جاسکتا ہے اور خود ایک نمونہ بن کر ملک میں اس کا چرچا کرنا تھا۔" اسی جلسے میں شریمتی اندرا گاندھی کو جو مہمانِ خصوصی کی حیثیت سے شرکت کر رہی تھیں، مخاطب کرتے ہوئے مجیب صاحب نے فرمایا: "جامعہ کی طرف سے میں آپ کو یقین دلانا چاہتا ہوں کہ ہمارا مذہب اب بھی اس سچے استاد کا مذہب ہے جو ظاہری باتوں سے گزر کر ہر انسان کی انسانیت کو جاگر کرتا ہے، اخلاقی شعور کو بیدار کرتا ہے، بھائی چارہ کے آداب کو خدا کے احکامات سمجھ کر برتتا ہے، ہماری تہذیب اب بھی وہ تہذیب ہے جو ہر انسان میں خیال اور عمل کے حسن کو تلاش کرتی ہے جس

میں کسی انسان کی انسانیت کی قدر نہ کر سکنا ایک ایسا عیب، کسی کا دل دکھانا ایسا ظلم مانا جاتا ہے کہ اس سے ہر حال میں پرہیز کرنا چاہیے۔ ہمارے یہاں اب بھی ایسے سرپھرے لوگ موجود ہیں جو کام کی اہمیت کو دیکھتے ہیں، معاوضے کو نہیں دیکھتے، جن کا شوق ہر طرح کی آزمائش کا منتظر رہتا ہے۔"

ملک و قوم کے سامنے اس وقت جو خطرے ہیں اس کا جواب ہمارے پاس وہی تہذیب ہے، وہی استاد ہے، وہی انسان ہیں، وہی عمل ہے جس کی گفتگو مندرجہ بالا عبارت میں مجیب صاحب نے کی ہے۔ انھیں بالائے طاق رکھ کر ہم جامعہ کے مخصوص انداز میں ملک و قوم کی خدمت نہیں کر سکتے۔ امن، اتحاد اور یک جہتی وقت کے تقاضے ہیں۔ جامعہ کا تاریخی کردار یہی ہے کہ اس نے وقت کے تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے لہٰذا آج بھی یہ ادارہ پیچھے نہیں ہٹ سکتا۔ مہذب و شائستہ جمہوری نظام قائم اور مستحکم ہو، اس سمت جامعہ کو بھی کچھ کر کے دکھانا ہے۔ جامعہ کے نظامِ تعلیم اور نصابِ تعلیم میں ادارہ کی سماج اور قوم کے تئیں ذمہ داریوں کے ٹھوس منصوبے شامل ہونے چاہئیں۔ یہاں اس شائستہ زبان کا چلن ہے جس کی مٹھاس دلوں کو پگھلا دیتی ہے، اسی زبان کے توسط سے اتحاد و اتفاق کی وہ فضا پیدا کرنا ہے جس کے تربیت یافتہ نوجوان ملک و قوم کی ترقی کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیں۔ وہ یہاں سے تعلیم حاصل کر کے جائیں تو نوکری کرنے کا خیال نہیں بلکہ خدمت کا جذبہ لے کر جائیں۔

یوم تاسیس کے موقع پر ہم یہ خصوصی شمارہ پیش کر رہے ہیں۔ امید ہے قارئین کو پسند آئے گا۔

O

ڈاکٹر شیخ محمد اکرام مرحوم

جامعہ ملّیہ اسلامیہ
سرسید کے خواب کی تعبیر

اسلامی ہندوستان کے تعلیمی اداروں میں ایک نہایت دلچسپ ادارہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی ہے جس کی بنیاد ۱۹۲۰ء میں مولانا محمد علی مرحوم نے چند دوسرے بزرگوں کی رفاقت میں ڈالی تھی۔ اس زمانے میں خلافت اور عدم تعاون کی تحریکیں زوروں پر تھیں۔ چنانچہ قوم کے تعلیمی اداروں کو سرکاری گرانٹ اور سرکاری تعلقات سے آزاد کرانے کی کوشش شروع ہوئی۔ مولانا محمد علی علی گڑھ گئے۔ بہت سے طلبہ ان کے ہم خیال تھے لیکن کالج کے ارباب حل و عقد کہتے تھے کہ جب تک مسلمانوں کا ایک معقول حصہ سرکاری ملازمت کا خواہاں ہے، اس وقت تک گورنمنٹ سے قطع تعلق عملی حیثیت سے کالج اور قوم کو مفید نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ انھوں نے بڑی ہمت اور استقلال سے نئی تحریک کا مقابلہ کیا۔ مولانا محمد علی علی گڑھ کالج کو تو آزاد بنانے میں کامیاب نہ ہوئے، لیکن جو طلبہ ان کی حمایت میں کالج سے علیحدہ ہو گئے تھے۔ انھیں لے کر انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد ڈالی، جو قائم تو علی گڑھ میں ہوئی، لیکن ۱۹۲۵ء میں دہلی منتقل ہو گئی، جہاں حکیم اجمل خاں مرحوم اور ڈاکٹر انصاری مرحوم کی مدد اور ڈاکٹر ذاکر حسین شیخ الجامعہ کے حسن تدبر اور انتظامی قابلیت سے اس نے دن دونی اور رات چوگنی ترقی شروع کر دی۔

جامعہ ملیہ کی تاسیس کچھ ایسے حالات میں ہوئی ہے اور اس کی عملی صورت میں کئی باتیں علی گڑھ کالج سے اس قدر مختلف ہیں کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ جامعہ علی گڑھ کے خلاف رد عمل کی حیثیت رکھتی ہے اور اسے سرسیّد کا ایک مخالف ادارہ سمجھنا چاہیے۔ حقیقتاً ایسا نہیں۔

اگر علی گڑھ یونیورسٹی کی موجودہ صورت کو دیکھا جائے اور سرسید کے ان ارادوں اور منصوبوں سے اس کا مقابلہ کیا جائے، جو ابتدا میں علی گڑھ کے متعلق ان کے دل میں تھے تو خیال ہوتا ہے کہ علی گڑھ علمی حیثیت سے سرسید کے زریں خواب کی ایک نہایت معمولی سی تعبیر ہے اور کئی ایسی ضروری باتیں تھیں، جن کے سرسید دل سے خواہاں تھے، لیکن وہ علی گڑھ کو نصیب نہ ہوئیں۔ سرسید جس درس گاہ کا خواب دیکھ رہے تھے اس کے متعلق انھوں نے خود کہا تھا: "فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا، نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ کا تاج سر پر۔" وہ مغربی علوم کے ساتھ ایمانِ کامل اور صحیح مذہبی تربیت کو ضروری سمجھتے تھے۔ لیکن اس میں انھیں پوری کامیابی نہ ہوئی اور علی گڑھ کالج میں کئی ایسے دور آئے، جب مذہبی نقطۂ نظر سے اس کی شہرت قابلِ رشک نہ تھی۔ اسی طرح سرسید علی گڑھ کو قوم کے عام علمی احیاء کا ایک مرکز بنانا چاہتے تھے، لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر بتائیں گے، علی گڑھ کالج نے نہ تو کوئی حالی یا شبلی پیدا کیا اور نہ کوئی قابلِ ذکر علمی روایات قائم کیں۔ اسی طرح اور کئی باتیں ہیں جن میں سرسید کے ارادے کچھ تھے اور عملاً کچھ اور ہوا۔ ایک مفکر کے تخیل اور اسی تخیل کی عملی صورت میں بالعموم بڑا فرق ہوتا ہے اور یہ فرق یہاں بھی نمایاں ہے لیکن سرسید کی خواہشوں اور علی گڑھ کی عملی صورت میں زیادہ فرق غالباً اس وجہ سے ہوا کہ علی گڑھ کالج کا سب سے اہم عملی مقصد ایسے طلبہ کی نشو و نما ہوگیا، جو فتح مند قوم کے علوم و فنون اور زبان حاصل کر کے ملکی حکومت میں حصہ لے سکیں اور سرسید کے جو مقاصد اس اہم ترین مقصد کے متبائن تھے، پس پشت ہوگئے۔ یہ صحیح ہے کہ سرسید سمجھتے تھے کہ سرکاری ملازمت کو زندگی کی معراج سمجھ لینے سے قوم کی نجات نہیں ہوسکتی۔ اور سید محمود کے حالات میں لکھا ہے کہ "جب ان کا تقرر ہائی کورٹ کی ججی پر ہوا ہے تو سرسید نے بارہا یہ بات کہی کہ میرا جو اصلی مقصد سید محمود کی تعلیم سے تھا، وہ حاصل نہیں ہوا۔ سید محمود ملازمت کے صیغے میں چاہے اور کتنی ہی ترقی کریں مگر قوم کو جس قسم کے تعلیم یافتوں کی ضرورت ہے، اس میں سید محمود سے کچھ مدد نہیں پہنچ سکتی۔" لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ اس احساس کے باوجود سرسید نے نہ صرف سید محمود کو ملازمت قبول کرنے سے نہ روکا بلکہ کالج کے طلبہ کی تربیت بھی ان اصولوں پر گوارا کی، جن کی پیروی سے وہ بیشتر سرکاری ملازمت بازیادہ سے زیادہ عام قومی رہنمائی ہی کے اہل ہو سکتے تھے۔ نواب محسن الملک کے زمانے میں یہ رجحان اور بھی قوی ہوگیا۔ نواب صاحب میں بڑی خوبیاں تھیں۔ وہ بڑے ذہین اور علمی جزویات کے مردِ میدان تھے۔ جو کام وہ اپنے ہاتھ میں لیتے

اسے بخیر و خوبی سرانجام دینے، لیکن ان کی نظر بلند نہ تھی اور کالج کو سرکاری ملازمت کے لیے وقف کرنے کا جو عمل (سرسید کی مایوسیوں کے باوجود) سرسید کی زندگی میں شروع ہو گیا تھا، اسے انھوں نے بڑی ترقی دی اور ابتدائی بلند مقاصد نظر سے بالکل اوجھل ہو گئے۔

سرکاری ملازمت کو علی گڑھ کا اہم ترین عملی مقصد بنانے کا برا نتیجہ یہ ہوا کہ وہاں ایک پست درجے کی مادیت اور شبئیت پسندی پیدا ہو گئی جو نہ صرف طلبہ کی مذہبی ترقی اور روحانی تربیت کے لیے ناسازگار تھی بلکہ جس نے ان کی اصل دنیوی ترقی پر بھی اثر ڈالا۔ دنیا میں ترقی کے لیے تین چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ صحت جسمانی، ہوش و خرد اور کیرکٹر۔ صحیح کامیابی کے لیے تینوں چیزیں درکار ہیں لیکن کیرکٹر کی ضرورت سب سے زیادہ ہے۔ اگر عزائم بلند نہ ہوں یا بلند ارادوں کی تکمیل کے لیے شوق، محنت، مستعدی، قربانی، ارادے کی پختگی، ایمان کامل اور طبیعت پر قابو نہ ہو تو قوی ہیکل جثوں اور تیز و طرار دماغوں سے فائدہ نہیں اٹھایا جاتا۔ علی گڑھ میں یہی ہوا۔ حقیقی یا خیالی ضروریات نے مطمح نظر کو محدود کر دیا اور روحانی کمزوری سے کیرکٹر پست ہو گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جدید اور باقاعدہ تعلیم کے باوجود نہ صرف مذہبی نقطۂ نظر سے بلکہ دنیوی اور ظاہری کامیابی کے لحاظ سے بھی طلبہ علی گڑھ اس بلندی پر نہ پہنچے، جو علی گڑھ کالج کے دقیانوسی اور قدیم الخیال لیکن روحانی طور پر سربلند اور کیرکٹر کے لحاظ سے پختہ کار بانیوں نے حاصل کی تھی۔

جن لوگوں نے مسجدوں کی چٹائیوں پر بیٹھ کر تعلیم پائی تھی، ان میں تو سرسید، محسن الملک اور وقار الملک جیسے مدبر اور منتظم پیدا ہو گئے۔ جو لوگ انگریزی سے قریب قریب ناواقف تھے اور جن کے لیے تمام مغربی ادب ایک گنج سربستہ تھے، انھوں نے نیچرل شاعری اور ایک جدید بنیادی ادب کی بنیاد ڈالی اور آب حیات، سخندان فارس، شعر و شاعری، مسدس حالی جیسی کتابیں تصنیف کر لیں۔ لیکن جن روشن خیالوں نے کالج کی عالیشان عمارتوں میں تعلیم حاصل کی تھی اور جن کی رسائی مغرب کے بہترین اساتذہ اور دنیا بھر کے علم و ادب تک تھی، وہ مطمح نظر کی پستی اور کیرکٹر کی کمزوری سے فقط اس قابل ہوئے کہ کسی معمولی دفتر کے کل پرزے بن جائیں یا اپنے بانیوں کے خیالات اور ان کی عظمت کا کوئی اندازہ کیے بغیر جو باتیں ان کے مخالف کہہ رہے تھے (جو خود مکتبوں اور مسجدوں کے پروردہ تھے) انھیں کو زیادہ آب و تاب اور رنگ و روغن دے سکیں۔

مادیت اور شبیبت پسندی کا جو اثر طلبہ پر ہوا، وہی علی گڑھ کے اساتذہ پر ہوا۔ علمی زندگی کی ضامن فقط دو چیزیں ہوتی ہیں۔ یا تو قوم کے پاس اس قدر دولت ہو کہ وہ اہل علم اور اصحاب تصنیف کی اس طرح خدمت کر سکے، جس طرح مغربی ممالک میں ہو رہی ہے۔ اور یا اہل علم و فن سے اتنی دلچسپی ہو کہ دنیوی معاملات میں وہ قوت لایموت پر اکتفا کر کے اور مادی سربلندی سے آنکھیں بند کر کے اپنے آپ کو علم و فن کے لیے وقف کر دیں۔ ہمارے ملک میں جن لوگوں نے علم و فن میں نام پیدا کیا ہے، ان کا عمل دوسرے طریقے پر رہا ہے۔ جب حالی کے نام حیدر آباد سے سو روپے کی پنشن جاری ہو گئی تو اس نے سرکاری ملازمت کو خیرباد کہا اور سمجھ لیا کہ یادگار غالب اور حیات جاوید کے لیے اپنے آپ کو وقف کرنا چاہیے۔ خواہ اس کے لیے مشہدی لنگی چھوڑ کر ململ کا صافہ کیوں نہ باندھنا پڑے۔ اقبال کی نسبت بھی مشہور ہے کہ جب ان کے پاس مہینے میں بیرسٹری سے ایک محدود رقم جمع ہو جاتی تو پھر وہ کوئی قانونی کام نہ لیتے اور اپنا باقی وقت علوم اسلامی کے مطالعہ غور و فکر اور تصنیف و تالیف میں گزارتے۔ علم و فن کی نسبت قدیم اور جدید نقطۂ نظر میں جو فرق ہے، اسے آزاد نے فردوسی اور اس کے ساتھیوں کا ذکر کرتے ہوئے بیان کیا ہے:

> ان صاحب کمالوں کے حال کتابوں میں دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح اس زمانہ میں لوگوں کو عیش و عشرت پھول پان کا شوق ہے اور پڑھنا لکھنا فقط کمانے کھانے کے لیے سیکھتے ہیں۔ اسی طرح اگلے لوگوں کو خواہ شہر، خواہ دیہات، علم و کمال کا عشق دلی ہوتا تھا۔ روزگار کی طرف زیادہ خیال نہ کرتے تھے۔ دولت دنیا کو کچھ مال نہ سمجھتے تھے۔ اگر اسی عالم میں کسی بادشاہ، امیر، وزیر سے قسمت موافق ہو گئی تو زہے قسمت! نہیں تو تصنیف اور رفاہِ خلق اور نام نیک کو حاصل زندگانی سمجھتے تھے۔

لیکن علی گڑھ میں ان صاحب کمالوں کا سکہ نہ چلا۔ وہاں مادیت اور ظاہر پسندی کا دور دورہ تھا۔ اساتذہ میں علمی اہلیت اور محنتی قابلیت تو ساری تھی، لیکن ان کی نگاہیں بلند نہ تھیں۔ انھوں نے یہ تو نہ کیا کہ دولتِ دنیا میں سے مختصر مختصر پر کفایت کریں، اور اپنے علمی شوق کی تکمیل، تصنیف و تالیف اور نام نیک کو حاصل زندگی سمجھیں۔ ان کے نزدیک علم و فن کھانے کمانے کا ذریعہ تھا۔ اس لیے بالعموم یہی خواہش ہوتی کہ علمی زندگی پر مردنی چھا جائے تو کوئی حرج نہیں، لیکن مادی زندگی کی بہار ضرور

لوٹی جاتے۔ جو لوگ اس قابل تھے کہ اگر وہ بلند نظری کو کام میں لاتے تو شہرت دوام اور قومی خدمات میں حالی اور آزاد، شبلی اور نذیر احمد کو کہیں پیچھے چھوڑ جاتے۔ ان کا منتہائے زندگی یہ ہو گیا کہ کسی طرح ظاہری ٹھاٹھ اور خوش معاشی میں وہ ایک سیکنڈ گریڈ ڈپٹی کلکٹر کا مقابلہ کر سکیں!

علی گڑھ کے پروفیسروں میں علمی قابلیت، مذاق کی شستگی اور نیک ارادوں کی کمی نہیں، لیکن جب خیالات کا رخ پھر گیا اور ہمتیں پست ہو گئیں تو یہ خوبیاں بیکار ثابت ہوئیں اور اساتذہ کا وقت عزیز ڈرائنگ روم کی تزئین، خوش معاشی، ضیافت بازی، کلب بازی، گپ بازی (اور ہاں، پارٹی بازی) کی نذر ہونے لگا۔ اس فضا میں علمی زندگی کا فروغ پانا محال تھا۔ چنانچہ ان پروفیسروں کی ساری صلاحیتوں کے باوجود، ان میں شاید ہی کوئی ایسا ہو، جو ہمارے علمی محسنوں کی صف میں شبلی اور سر سید نہیں، سلیمان ندوی اور مولوی عبدالحق کے قریب ہی جگہ پانے کا مستحق ہو۔

مادی نقطۂ نظر کے فروغ سے نہ صرف یہ ہوا کہ اساتذہ اور طلبہ ایسے علمی کاموں کی تکمیل سے معذور ہو گئے، جنھیں پورا کرنے کی خاطر ایثار و قربانی اور مستعدی کی ضرورت تھی بلکہ خیالات میں ایک عجب طرح کی "ڈھلمل یقینی" یعنی روحانی کمزوری اور ربزدلی آ گئی۔ سر سید کا خیال تھا کہ علی گڑھ والے ان کے کام کو جاری رکھیں گے۔ وہ اسلامی ہندوستان کی شاندار روایت کے وارث ہوں گے اور اسلام اور مسلمانوں پر جو اعتراض ہوتے ہیں ان کا دنداں شکن جواب دیں گے، لیکن یہاں یہ عالم تھا ع

در بغل تیر و کماں، کشتۂ نخچیر شدیم!

کسی طرف سے اسلام یا مسلمانوں یا علی گڑھ کے خلاف کوئی آواز اٹھے۔ اس پر لبیک کہنے والے سب سے پہلے علی گڑھ سے نکلیں گے ع

سر تسلیم خم ہے جو مزاجِ یار میں آئے

جہاں تک مسلمانوں، مسلمان بادشاہوں یا اسلام کے خلاف اعتراضات کا تعلق ہے، ان کے جواب میں کوئی قابل ذکر کتاب، علی گڑھ کالج کے بانیوں کی نسل ختم ہونے کے باوجود علی گڑھ سے آج تک شائع نہیں ہوئی بلکہ حالت یہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم کسی مسلمان بادشاہ مثلاً سلطان محمود غزنوی یا اورنگ زیب کے خلاف کچھ لکھے تو علی گڑھ کے خوش خو اور خوش اخلاقوں کا یہی جواب ہوتا ہے ع

مجھے تو خو ہے کہ جو کچھ کہو، بجا کہیے!

بلکہ وہ تو کہیں گے کہ نہ صرف محمود اور عالمگیر تعصب کے پتلے تھے بلکہ اسلامی حکومت کا موسس اعلا سلطان محمد غوری بھی ایک اناڑی جرنیل اور بھونڈا سپاہی تھا۔ اور یہ فقط نیرنگیٔ قدرت کا کرشمہ ہے کہ وہ ایک سلطنت کی بنیاد ڈال گیا!!

یہی اسلوب خیال علی گڑھ تحریک کے متعلق ہے۔ سر سید کے کیرکٹر یا ان کے خیالات کے متعلق کہیں سے کوئی اعتراض ہو۔ معترض کی ہاں میں ہاں ملانے والے سب سے پہلے یہیں سے اٹھیں گے۔ علی گڑھ تحریک کی شکست کو جس رنگ و روغن اور آب و تاب سے علی گڑھ کے ایک نوخیز طالب علم سجاد نے علی گڑھ میگزین میں بیان کیا تھا، معارف اور الہلال کے فائل اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ اور سر سید، محسن الملک، وقار الملک کے خیالات کے خلاف جو محکم دلائل سید طفیل احمد منگلوری ثم علی گڑھی اور مسلم ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ کے بعض دوسرے سرگرم اراکین کی تحریروں میں ملیں گے، وہ شاید ہی کہیں اور آپ کی نظر سے گزریں۔

یہی حال مذہب کا ہے۔ آپ علی گڑھ کے ان دو ایک روشن خیالوں کو جانے دیجیے، جن کی نسبت ایک زمانے میں کہا جاتا تھا کہ وہ دوسرے مذہب کے خلاف اور خدا کے وجود کے اعلانیہ منکر ہیں اور جن کے بیانات سن کر خیال آتا تھا کہ اگر یہ بزرگ اس قدر آزاد رو اور ترقی پسند ہیں تو وہ ایک ایسے ادارے کی ٹکر گدائی کی ذلت کس طرح گوارا کرتے ہیں، جو (سرکاری اور مشنری کالجوں کے مقابلے میں) فقط اس لیے وجود میں آیا کہ وہاں دنیوی تعلیم کے ساتھ مذہبی تعلیم کا بھی انتظام ہو اور نیچرل سائنس کے ساتھ ساتھ کلمۂ توحید الٰہی کی تعلیم بھی ہوتی رہے۔ (لطف یہ ہے کہ چونکہ ان حضرات کے یہ خیالات کسی محکم تیقن پر مبنی نہ تھے بلکہ روحانی کمزوری اور ذہنی پراگندگی کا کرشمہ تھے) اس لیے جب یونیورسٹی کے حکام نے اساتذہ کے عقائد کی تحقیق شروع کی تو یہ لوگ اس دور احتساب میں اپنے آزاد خیالات پر قائم نہ رہ سکے۔ اور امنت باللہ و ملائکتہ و کتبہ و رسلہ پر دستخط کرنے والوں میں پیش پیش تھے!!

لیکن اگر آپ ان بزرگوں کا معاملہ ان کے ضمیر اور احساس فرض پر چھوڑیں اور ارکان مذہب کی ظاہری پابندی کو بھی ایک لمحے کے لیے نظر انداز کر دیں تب بھی علی گڑھ کی فضا میں اندر ہی اندر ایک عام ایمانی کمزوری اور روحانی کم ہمتی کا سراغ ملے گا۔ آپ بعض مستثنیات کو چھوڑ کر وہاں کے قابل اور ذہین اساتذہ اور تیز اور ہونہار طلبہ کی باتیں سنیں اور ان کے ذہنی رجحانات کا

تجزیہ کریں تو آپ کو احساس ہوگا کہ (اگر وہ قومی نوحہ خوانی کا پرانا اور رسمی لبادہ نہ پہن لیں) تو ان کی سب سے بڑی خواہش یہ ہے کہ آپ انھیں کسی طرح دقیانوسی، قدامت پسند مسلمان نہ سمجھ لیں۔ یعنی علی گڑھ ع

کالج ہے، امام باڑہ تو نہیں ہے!

شاید یہ اسلوب خیال کسی عمیق نفسیاتی حقیقت پر مبنی ہے۔ یعنی جس طرح سید سلیمان ندوی اور دوسرے ندویوں کی بڑی خواہش ہوتی ہے کہ اگرچہ ندوہ قدیم اور جدید کا جامع گنا جاتا ہے، لیکن وہ کوئی ایسی بات نہ کہیں، جس پر دیوبند میں ذرا بھی اعتراض کی گنجائش ہو۔ اور اس طرح اب وہ قدیم کی حمایت اور رجعت پسندی میں دیوبند سے بھی بڑھ گئے ہیں۔ اسی طرح علی گڑھ والوں کے تحت الشعور میں بھی یہ جذبہ شدت سے کارفرما ہے کہ اگرچہ ان کے ادارے کی بنیاد مذہبی جماعت بندی پر ہے، لیکن ان سے کوئی ایسا قول یا فعل صادر نہ ہو، جس پر سرکاری کالجوں یا ترقی پسند حلقوں میں حرف گیری ہو سکے اور جس کی بنا پر وہ قدامت پرست اور فرسودہ خیال سمجھے جائیں۔

بہرکیف اس کا سبب کچھ بھی ہو، لیکن وہ ایمان کامل، مسلمان ہونے پر وہ خاموش، لیکن محکم افتخار، ہندوستان میں شاندار روایات کا وارث ہونے کا وہ فخر اور تحریک علی گڑھ کے اصولوں کی درستی کا وہ یقین، جو سرسید اور علی گڑھ کے دوسرے بانیوں کا طرۂ امتیاز تھا، علی گڑھ کی نئی پود میں نہ آیا۔

مطمح نظر کو محدود اور سرکاری ملازمت کو علی گڑھ کا اہم ترین عملی مقصد بنانے سے وہاں کئی ایسی روحانی ذہنی اور مادی خرابیاں پیدا ہوگئیں اور کالج اپنے چند اہم مقاصد پورا کرنے سے اس حد تک قاصر رہا کہ خود علی گڑھ میں یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ یہ کالج ہی قوم کے تمام امراض کا علاج نہیں اور قومی اصلاح و ترقی کے لیے ایک ایسا تعلیمی ادارہ قائم ہونا چاہیے جس کا بنیادی مقصد اور دستور العمل علی گڑھ کالج سے مختلف ہو۔ چنانچہ خود علی گڑھ کالج کے سکریٹری اور سرسید کے خلیفہ ثانی نواب وقارالملک نے ۱۹۱۲ء میں ان مسلمانوں کے واسطے جو سرکاری ملازمتوں کے خواستگار نہیں،" ایک جداگانہ جامعہ اسلامیہ قائم کرنے کی اسکیم پیش کی۔ نواب صاحب کی خواہش تھی کہ یہ نئی یونیورسٹی گورنمنٹ کے اثرات سے آزاد ہو۔ اس میں ذریعۂ تعلیم اردو ہو، لیکن انگریزی ایک لازمی مضمون کے طور پر شامل درس رہے اور طلبہ کی تعلیم میں مذہبی تربیت اور کفایت شعاری کی تعلیم کو خاص اہمیت ہو۔ نواب وقارالملک

اپنے خیالات کو عملی جامہ نہ پہنا سکے، لیکن جامعہ اسلامیہ کے متعلق انھوں نے جو مفصّل مضمون لکھا تھا اسے پڑھ کر اس بات کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ ان کی اسکیم اور جامعہ ملیہ کی عملی صورت میں کوئی خاص فرق نہیں۔ اور یہ حقیقت بھی بہت اہم ہے کہ جامعہ ملّیہ کی بنا میں سب سے اہم حصّہ اس بزرگ (مولانا محمد علی) کا ہے جو علی گڑھ کا اولڈ بوائے تھا اور جس کا بیان ہے کہ "تقریباً جو کچھ میں نے حاصل کیا ہے وہ اسی علی گڑھ کا طفیل[۱] ہے۔"

ان اسباب کی بنا پر ہم جامعہ ملّیہ کو سرسید کی دلی خواہش کی تکمیل سمجھتے ہیں۔ ان کی کوششوں کے خلاف ردّعمل نہیں سمجھتے۔ جامعہ اس بنیادی الجھن (سرکاری ملازمت کی تلاش) سے آزاد ہے، جس کی وجہ سے علی گڑھ کے کئی اہم مقاصد پورے نہ ہو سکے اور امید ہے کہ جامعہ میں ان مقاصد کی تکمیل احسن طریقے سے ہو گی، لیکن اس عملی فرق کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سرسید کو یہ مقاصد عزیز نہ تھے۔ یا ان کے مقاصد کی تکمیل سرسیّد کے مقاصد کی مخالفت ہے۔

ایک لحاظ سے ہم جامعہ ملیہ کو سرسید کے خواب کی ایک تعبیر سمجھتے ہیں، لیکن اس سے کارکنانِ جامعہ کے کام کی قدر و منزلت کم نہیں ہو جاتی۔ ایک تعلیمی اسکیم مرتب کرنا آسان ہوتا ہے اور اسے عملی جامہ پہنانے بہت مشکل۔ اس کے علاوہ جامعہ میں کئی امتیازی باتیں ایسی ہیں، جن کی اہمیت شاید سرسید نے نظری طور پر بھی محسوس نہ کی ہو۔

جامعہ کی پہلی امتیازی خصوصیت اساتذہ کا ایثار و قربانی ہے۔ جس شخص نے ہمسایہ قوموں کی ترقی کے اسباب پر غور کیا ہے۔ اسے اس ترقی کا ایک اہم باعث تعلیم یافتہ افراد کا ایثار نظر آئے گا۔ ان قابلِ عزت لوگوں نے کثیر رقمیں خرچ کر کے ہندوستان اور یورپ کی بہترین یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی ہے۔ اس کے بعد نہایت معمولی مشاہروں پر قومی خدمت کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر رکھی ہیں۔ حالانکہ انھیں اعلیٰ سے اعلیٰ ملازمتیں مل سکتی تھیں۔ ہندو یونیورسٹی بنارس، ڈی اے وی کالج لاہور، سرونٹس آف انڈیا سوسائٹی پونا میں اس ایثار و قربانی کی بیسیوں مثالیں موجود ہیں۔ مسلمانوں میں اس صفت کا جس کے بغیر قومی ترقی کی امید ایک خیالِ خام ہے، اب تک فقدان رہا ہے۔ لیکن خدا کا شکر ہے کہ جامعہ ملیہ کے اساتذہ اور دوسرے کارکنوں نے ان میں بھی اس کے نمونے پیش کر دیے ہیں اور شاید انھیں دیکھ کر دوسروں کو بھی ان کی پیروی کی ترغیب ہو۔

جامعہ کی دوسری صفت اساتذہ اور طلبہ کی سادہ زندگی ہے۔ سادگی کے بغیر کسی طرح ایثار ناممکن ہے اور مسرف انسان کو اپنے اخراجات پورے کرنے کے لیے جگہ جگہ ضمیر فروشی کرنی پڑتی ہے۔ ارباب جامعہ کی یہ خصوصیت قابل تعریف ہے کہ کفایت شعاری کی تعلیم کو انھوں نے اپنے مقاصد میں ایک اہم جگہ دے رکھی ہے۔

جامعہ کی تیسری اہم خصوصیت صنعت و حرفت کی تعلیم ہے۔ جامعہ نے سرکاری ملازمت کو اپنے طلبہ کا نصب العین نہیں بنایا، لیکن طلبہ کے اقتصادی مستقبل کا سوال حل کیے بغیر کوئی درسگاہ زندہ نہیں رہ سکتی۔ ارباب جامعہ اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ چنانچہ انھوں نے دستکاری کو طلبہ کے لیے حصول معاش کا ذریعہ بنایا ہے۔ اور مختلف مفید پیشوں کی تعلیم کا انتظام کیا ہے۔
جامعہ کی درسی خصوصیات میں شاید سب سے مفید یہی ہے۔ آج تعلیم عام ہونے کی وجہ سے ملازمت کا حصول اس قدر مشکل ہوگیا ہے کہ اگر ملازمت کے علاوہ حصول معاش کے دوسرے ذریعوں پر توجہ نہ کی گئی تو قوم کا اقتصادی مستقبل تاریک ہوجائے گا۔ خدا کا شکر ہے کہ ارکانِ جامعہ اس پر روز بروز زیادہ توجہ کر رہے ہیں اور نجاری، قفل سازی، پارچہ بافی، ڈیری فارمنگ اور کیمیاوی صنعتوں میں ایسے طلبہ کی نشو و نما کر رہے ہیں جو اپنے فن میں اجتہاد اور کمال پیدا کر سکیں اور بشرط ضرورت معقول روزی کما لیں۔

جامعہ کی ایک اور قابل ذکر خصوصیت یہاں کی علمی زندگی ہے۔ قوم کی اہم ترین تعلیمی درسگاہ ہونے کے باوجود علی گڑھ اشاعت علم و ادب کا مرکز نہ ہوسکا اور وہاں تصنیف و تالیف کا کوئی ادارہ قائم نہ ہوا۔ جامعہ اس طرف خاص طور پر متوجہ ہے۔ وہاں ایک اردو اکیڈمی قائم ہوئی ہے جسے ڈاکٹر عابد حسین صاحب جیسے صاحب نظر بزرگ کی رہنمائی حاصل ہے اور پچھلے چند سالوں میں دارالاشاعت جامعہ سے بہت سی قابلِ قدر کتابیں شائع ہوئی ہیں۔ ان کتابوں میں سے کئی بچّوں کے لیے، کئی افسانے اور ناول اور بعض سوانحی اور علمی ہیں۔ ان کے متعلق ایک جاذب نظر بات یہ ہے کہ جامعہ نے بہترین ہندو اہل قلم اور قائدین کے خیالات اردو میں منتقل کیے ہیں۔ مسلمانوں نے اپنے انتہائی عروج کے زمانے میں ہندو علماء سے کسب فیض کرنے میں کوئی خفت محسوس نہ کی۔ دور عباسیہ میں سنسکرت کتب کے ترجموں کا خاص اہتمام تھا۔ لیکن جب پٹھانوں اور تاتاریوں

کا عروج ہوا تو جہاں عام علمی زندگی میں تقلید اور جمود کا دور دورہ ہوا، وہاں ہندوؤں سے علمی تعلقات کا سلسلہ بھی کمزور ہو گیا اور فیروز شاہ تغلق، اکبر وغیرہ کی شخصی دلچسپی کے باوجود اسلامی حکومت کی آٹھ نو صدیوں میں ہندوؤں کی اتنی کتابیں فارسی میں ترجمہ نہ ہوئی ہوں گی جتنی عربوں نے پچاس سال میں عربی میں کیں۔ یہ عدم توجہی آج بھی جاری ہے، لیکن خدا کا شکر ہے کہ کم از کم ایک ادارہ (دارالاشاعت جامعہ) تو ایسا ہے، جو برادران وطن کی نشاۃ ثانیہ کے نتائج فکر اردو زبان میں منتقل کرنا گناہ نہیں سمجھتا۔

(اقتباس موج کوثر)

حواشی

لہ مضامین محمد علی، ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے خود علی گڑھ کالج چھوڑتے وقت علی گڑھ کے متعلق جس عقیدت کا اظہار کیا، اسے دیکھنے کے لیے پروفیسر رشید احمد صدیقی کا مضمون "مرشد" (مضامین رشید صفحہ ۱۱) ملاحظہ ہو۔

لہ شبلی غالباً سرونٹس آف انڈیا سوسائٹی سے متاثر ہوئے تھے۔ ایک خط میں خان بہادر مولوی بشیر الدین کو ندوہ جانے کے متعلق لکھتے ہیں۔ "میں ہندوستانی میں اکثر ہندوؤں کے امتیاز نفس کے واقعات پڑھا کرتا اور ہر دفعہ مجھے ایک نیا جوش پیدا ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ ایک دفعہ اتنا اثر ہوا کہ بالآخر میں نے دلیری کرکے استعفیٰ دے دیا اور چلا آیا۔"

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی

امیر جامعہ: حکیم اجمل خاں

عالمی تاریخ میں ہماری تحریک آزادی کی دلچسپ داستان ایک شان دار باب کا اضافہ کرتی ہے جو خصوصیات کے اعتبار سے آزادی کے حصول کی خاطر دوسری دنیا کی قوموں کی جد و جہد سے قطعی مختلف تھی۔ اس کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ اس میں ہندوستانی عوام کے ہر طبقہ، ہر فرقہ اور ہر مکتب فکر کے افراد نے انفرادی اور اجتماعی حیثیت سے شمولیت اختیار کرکے اسے ایک ایسی عوامی جنگ کا کردار عطا کیا جو عدم تشدد پہ مبنی تھا۔ اس کا دوسرا اہم پہلو یہ رہا کہ خوش بختی سے اپنے مختلف ادوار میں اسے ایسے مختلف رہنماؤں کی قیادت میسر آتی رہی جن کی مدبرانہ صلاحیتوں اور مدبرانہ کوششوں نے اسے کامیابی اور کامرانی کی منزل سے ہمکنار کرنے کی سعی کی۔ قائدوں اور مجاہدوں کی اس تابناک فہرست میں ایک ایسی عظیم شخصیت بھی نمایاں مقام رکھتی ہے جسے دنیا مسیح الملک حکیم اجمل خاں کے نام سے جانتی ہے۔

محمد اجمل نے ۱۲ فروری ۱۸۶۸ء کو اپنے دور کے نامور طبیب حکیم غلام محمود خاں کے تیسرے بیٹے کی حیثیت سے آنکھ کھولی جو دلّی کے دل یعنی چاندنی چوک کے عقب میں واقع بلّی ماران نامی علاقہ کی تاریخی عمارت شریف منزل میں اپنے آبائی پیشہ طبابت کے ذریعہ عوام و خواص کی مسیحائی کے لیے نہ

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائرکٹر، اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دلی ۲۵

سوانح نگاروں نے حکیم صاحب کا سن ولادت ۱۸۶۳، ۱۸۶۴، اور ۱۸۶۵ء بتایا ہے مگر میری تحقیق کے مطابق ان کی تاریخ پیدائش ۱۲ فروری ۱۸۶۸ء درست ہے۔ تفصیلات کے لیے راقم الحروف کی انگریزی تصنیف "حکیم اجمل خاں" پبلی کیشنز ڈویژن، نئی دلی صفحہ ۱

صرف ہندوستان بلکہ مغربی ایشیا کے ممالک تک میں مشہور تھے۔ وہ وسط ایشیا میں سمرقند کی ممتاز مذہبی اور روحانی شخصیت خواجہ عبید اللہ احرار کی سترھویں پشت میں سے تھے۔ جن کا سلسلۂ نسب والد کی طرف سے خلیفۂ اوّل حضرت ابوبکر صدیقؓ اور والدہ کی جانب سے خلیفۂ دوم حضرت عمر فاروقؓ تک پہنچتا ہے۔
شہنشاہ بابر خواجہ احرار کا عقیدت مند تھا اس لیے جب اس نے ۱۵۲۶ء میں ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کی بنیاد رکھی تو اس کے ہم جلیسوں میں خواجہ احرار کے بیٹے بھی شامل تھے۔ ان کی نسل سے حکیم فاضل خاں پہلے شخص تھے جنھوں نے شاہ جہاں کے عہد میں طبابت کو اپنا کر عیسیٰ نفسی کا آغاز کیا۔ ان کے بعد اس فن کو یکے بعد دیگرے حکیم واصل خاں، حکیم اکمل خاں، حکیم شریف خاں، حکیم صادق علی خاں اور حکیم غلام محمود خاں نے پروان چڑھایا۔ اگرچہ اطباء کی اس طلائی زنجیر کی تمام کڑیاں شاہان مغلیہ سے وابستہ رہیں مگر حکیم غلام محمد خاں نے قلعۂ معلّٰی سے کوئی واسطہ نہ رکھا اور اپنے فن کو جمہوری اقدار سے منسوب کر دیا۔ ان کا زمانہ بڑا پرآشوب تھا جس میں انگریزی اقتدار نے مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا تھا۔ دراصل ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد سامراجی حکمرانوں نے ان ہی کو "غدر" کے لیے مورد الزام قرار دیتے ہوئے ان کی بیخ کنی کا بیڑا اٹھایا تھا۔ ایسے نامساعد حالات میں حکیم محمود خاں کی ذات نے ایک ایسے گھنے برگد کی شکل اختیار کر لی جس کے سایہ میں اپنے ہی وطن میں اجنبی بن جانے والوں کو امان ملی۔ اگرچہ ان کے اس انسانی فریضہ کو انگریز حاکموں نے سرکشی سے تعبیر کیا اور انھیں سرزنش بھی کی۔ مگر حکیم صاحب نے اپنے آبائی شعار کو کبھی ترک نہ کیا۔ ظاہر ہے کہ ان کے بعد ان کی تمام تر خوبیوں کی وراثت کے امین ہونے کا حق اجمل خاں ہی کو پہنچتا تھا۔

اجمل خاں کی تعلیمی منزلیں گھر کی چہار دیواری ہی میں طے ہوئیں۔ انھوں نے درس نظامیہ کی تکمیل کی، حفظ قرآن کی سعادت حاصل کی، طب یونانی کے تمام مراحل طے کیے، فن خطاطی، کشتی اور سپہ گری کی مہارت بہم پہنچائی، اردو، فارسی اور عربی کو اہل زبان کی طرح سیکھا اور انگریزی میں بھی خاصی استعداد حاصل کی اور پھر ریاست رام پور سے وابستہ ہو گئے اور افسر الاطباء مقرر ہوئے۔ وہاں انھیں والیان ریاست اور رؤسا کی طرز معاشرت کا مطالعہ کرنے کے مواقع فراہم ہوتے مگر انھوں نے کبھی اپنی عزت نفس پر آنچ نہ آنے دی۔ اپنے والد اور بھائیوں کی وفات کے بعد انھوں نے شریف منزل ہی کو اپنے فن کا مرکز بنایا۔ انھوں نے اپنے بڑے بھائی حکیم عبد المجید خاں کے قائم کردہ مدرسۂ طبیہ

کو طبیہ کالج کی بلندیوں تک پہنچایا، ہندوستانی دواخانہ کی بنیاد رکھی، طب اور آیورویدک کو ان کا جائز حق دلانے کی خاطر حکومت کے خلاف مہم جوئی کی، طبی کانفرنس کا آغاز کیا، حکیموں اور ویدوں کو ایک مرکز پر اکٹھا کرکے یک جہتی کی سمت میں مثبت قدم اٹھایا اور طب کو جدید بنانے کا عزم کیا۔ ان کی ان خدمات کے صلہ میں انگریزی حکومت نے انھیں حاذق الملک کا خطاب اور قیصر ہند کے تمغہ سے نوازا۔ درحقیقت طب کے میدان میں حکیم صاحب کی خدمات کو وہی درجہ حاصل ہے جو تعلیم کے میدان میں سرسید احمد خاں کو حاصل تھا۔

اگرچہ خاندان شریفی کے کسی فرد نے لیلائے سیاست کی کوچہ گردی نہیں کی تاہم اجمل خاں نے نہ صرف عملی سیاست میں قدم رکھا بلکہ وہ تحریک آزادی کے سالار بن گئے۔ ابتدا میں تو وہ ایک تماشائی کی طرح دور سے سیاسی دنیا کا نظارہ کرکے اپنے تاثرات کو "اکمل الاخبار" کے اداریوں کی شکل میں ظاہر کرتے رہے لیکن ۱۹۰۶ء میں وائسرائے لارڈ منٹو سے ملاقات کی غرض سے آغا خاں کی قیادت میں مسلمانوں کے وفد میں دلّی کی نمائندگی حکیم اجمل خاں ہی نے کی اور جب اسی سال دسمبر کے آخر میں ڈھاکہ میں مسلم لیگ قائم ہوئی تو وہ اس کے بانیوں میں شمار ہوئے اور اس کے نائب صدر منتخب کیے گئے۔ تاہم وہ جلد ہی لیگ کی فرقہ وارانہ پالیسی سے بیزار ہو گئے اور اسے کانگریس سے قریب ترکرنے کی سعی میں کامیاب ہوئے۔ پھر تو وہ قوم پروری کے نشہ میں اس قدر سرشار ہوئے کہ بقول مہاتما گاندھی "فرقہ وارانہ اتحاد ان کی سانسوں میں رچ بس گیا" اور وہ ملک کے گوشہ گوشہ میں امن وعافیت کے فرشتہ کی حیثیت سے ممتاز ہو گئے۔ انھوں نے رولٹ ایکٹ کے خلاف تحریک کی قیادت کی۔ ۱۹۱۹ء میں امرتسر کے جلیانوالا باغ کے شہیدوں کو خراج عقیدت پیش کرنے کی غرض سے کانگریس، خلافت کمیٹی اور جمعیتہ علماء کے جلسوں میں شرکت کی اور مسلم لیگ کے صدر منتخب کیے۔

۱۹۲۰ء میں مہاتما گاندھی نے ترک موالات کی تحریک کا خاکہ مرتب کیا تو ان کے اولین مؤیدوں میں مولانا ابوالکلام آزاد کے ساتھ حکیم اجمل خاں بھی شامل تھے۔ بعد ازاں انھوں نے اپنے حاذق الملک کے خطاب اور تمغے حکومت برطانیہ کو واپس کرکے تحریک عدم تعاون کا افتتاح کیا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام بھی اسی پروگرام کی ایک کڑی تھا جسے حکیم صاحب کی سرپرستی حاصل رہی۔ انھوں نے ۱۹۲۱ء میں خلافت کمیٹی کے علاوہ احمد آباد میں منعقدہ کانگریس کے اجلاس کی صدارت کی۔ اس

تاریخی اجلاس میں مولانا حسرت موہانی نے "آزادیٔ کامل" کی قرار داد پیش کی تھی جیسے مہاتما گاندھی کی مخالفت کا شکار ہونا پڑا، اسی سال انھوں نے ہندو مہاسبھا کے دلی اجلاس کی مجلس استقبالیہ کے صدر کی حیثیت سے دنیا پر واضح کر دیا کہ انھیں یکساں طور پر ہندوؤں کے رہنما ہونے کا شرف بھی حاصل ہے۔ حکیم صاحب ہی وہ پہلے اور آخری مسلمان ہیں جن پر ہندو مہاسبھا کو اعتماد تھا۔ یہی ان کی مقبولیت کی دلیل ہے۔ ۱۹۲۲ء میں کانگریس کی سول نافرمانی تحقیقاتی کمیٹی کے سربراہ کی حیثیت سے انھوں نے اپنی رپورٹ مرتب کی اور موتی لال نہرو اور سی۔ آر داس کے ساتھ نو چینجر کی حیثیت سے خلافت سوراج پارٹی کے بانی کہلائے۔ ۱۹۲۴ء کے بعد کا زمانہ حکیم صاحب کے لیے بڑا اہمت شکن اور صبر آزما ثابت ہوا جب ملک فرقہ وارانہ فسادات کے شعلوں میں جھلسنے لگا اور قومی اتحاد کا ان کا خواب ریزہ ریزہ ہو گیا۔ تاہم زندگی کے آخری لمحوں تک وہ فرقہ وارانہ ہم آہنگی کو فروغ دینے کے سلسلہ میں انفرادی اور اجتماعی کوششوں میں مصروف رہے مگر انھیں محرومی اور مایوسی کے علاوہ کچھ نہ ملا۔ اسی لیے انھوں نے اپنا بیشتر وقت طبیہ کالج اور جامعہ ملیہ کو پروان چڑھانے میں صرف کیا۔

حکیم اجمل خاں جہاں طبی اور سیاسی سرگرمیوں سے وابستہ رہے ہیں ان کی خدمات تعلیم کے میدان میں بھی کم اہم نہیں۔ دراصل انھوں نے ہمیشہ تعلیم کی اہمیت کو اجاگر کیا اور سرسید کی طرح اسے مسلمانوں کے مسائل کے حل سے تعبیر کیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ابتدا ہی سے محمڈن اینگلو اورینٹیل کالج کی سرگرمیوں سے وابستہ رہے اور اپنے زیر علاج والیانِ ریاست سے اس کے لیے مالی امداد بہم پہنچاتے رہے۔ انھوں نے ندوۃ العلماء کی صدارت کرتے ہوئے ۱۹۱۰ء اور ۱۹۲۵ء میں علماء کو بدلتے ہوئے حالات کے مطابق تعلیم کے نظام کو رائج کرنے پر اصرار کیا تھا اور ایک دور وہ آیا کہ تعلیم سے متعلق ان کی دلچسپیاں اس قدر شدید ہو گئیں کہ انھوں نے دلی میں ایک مسلم کالج کے قیام کا بیڑا اٹھایا اور اسی سلسلہ میں تقریباً ڈیڑھ لاکھ روپیہ کی رقم بھی اکٹھا کر لی۔ انھوں نے جگہ جگہ تقریروں کے ذریعہ مسلمانوں کو تعلیم کی اہمیت سے آگاہ کیا کیونکہ انھیں آنے والی نسل کی تعلیمی پستی سے بڑا صدمہ پہنچتا تھا۔ دلی کی حالت ان کی نظروں میں تھی۔ اسی کو ذہن میں رکھتے ہوئے انھوں نے ایک جگہ کہا کہ

"اب وہ ہمارے بچے جو مدرسوں یا گھروں میں اعلیٰ تعلیم پاتے تھے گلی کوچوں میں مصروف دشنام دہی ہیں۔ آپ تھوڑی دیر کے لیے کسی اسلامی محلہ میں چلے جائیے اور اپنے بچوں

کی حالت خود اپنی آنکھوں سے دیکھ لیجیے... اگر ہم سے آنے والی زندگی میں یہ سوال کیا گیا کہ تم نے اپنے بچوں کے لیے کیا کیا جن کی ذمہ داری تمھارے متعلق تھی تو کیا ہم یہ جواب دیں گے کہ ہم نے خلافِ شریعت ان کی تقاریب پر روپیہ قرض لے کر صرف کیا مگر ان کو گلی میں آزاد چھوڑ دیا کہ وہ تمام دن اُن ذمائم کو اپنے دل و دماغ میں جگہ دیں جو انسانیت اور اسلامیت کے دامن پر نہ مٹنے والے داغ ہیں۔"

تاہم حکیم صاحب کی سیاسی اور طبّی مصروفیتوں نے مسلم کالج کے قیام کے خواب کو شرمندۂ تعبیر نہ ہونے دیا اور انھوں نے اس سلسلہ میں اکٹھی کی جانے والی رقوم لوگوں کو واپس کر دیں مگر ترکِ موالات کی تحریک کا آغاز ہوتے ہی جب ایم اے او کالج کے طلباء سے مہاتما گاندھی اور علی برادران نے اپنے مادرِ علمی کو ترک کر دینے کی اپیل کی تو حکیم صاحب ان میں پیش پیش تھے۔ اگرچہ اس سلسلہ میں مولانا حسرت موہانی کے رفقاء تشدد کا جواب تشدد سے دینا چاہتے تھے اور مولانا محمد علی فتح مکّہ کے انتظار میں تھے مگر حکیم اجمل خاں نے ایک نئی درس گاہ کے قیام پر اصرار کیا اور جب تین سو طلباء کی جماعت علی گڑھ کالج کو خیر باد کہہ کر باہر آ گئی تو ۲۹ راکتوبر ۱۹۲۰ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد پڑ گئی اور حکیم صاحب اس دانش گاہ کے امیرِ جامعہ مقرر ہوئے۔ حکیم صاحب کی خواہش تھی کہ شیخ الجامعہ کے فرائض کی ذمہ داری شاعرِ مشرق علامہ اقبال قبول کریں۔ اس سلسلہ میں انھوں نے مہاتما گاندھی سے درخواست بھی کروائی مگر اقبال نے خرابیٔ صحت کے سبب معذرت کر لی۔ اس لیے اولین شیخ الجامعہ کے فرائض منصبی مولانا محمد علی اور پھر ان کے زندانی ہو جانے کے بعد عبدالمجید خواجہ نے ادا کیے۔

حکیم صاحب جامعہ کو تحریکِ آزادی کا تعلیمی محاذ تصور کرتے تھے جس کا مقصد طلباء کو قومی تعلیم کے زیور سے آراستہ کرنا تھا۔ اس کے مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے جامعہ کے پہلے جلسہ تقسیم اسناد میں تقریر کرتے ہوئے حکیم صاحب نے کہا:

ہم نے اصولی حیثیت سے تعلیم کو صحیح شاہراہ پر ڈال دیا ہے اور جہاں ہم نے سچے مسلمان پیدا کرنے کی تدابیر اختیار کیں وہاں اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کیا ہے کہ تعلیم و تربیت میں ماحول کا بہت بڑا اثر ہوتا ہے اور اسلامیت کے ساتھ وطن کی خدمت کا جذبہ پیدا کرنا بھی ہمارے پیشِ نظر ہے۔ چنانچہ اس امر کا خاص طور پر لحاظ رکھا

گیا ہے کہ جہاں ہندو طلباء کے لیے بہت سے اسلامی معاملات پر معلومات حاصل کرنا ضروری ہے وہاں مسلمان طلباء بھی اہم ہندو رسوم اور ہندو تہذیب و تمدن سے ناآشنا نہیں رہیں گے کہ ایک متحدہ ہندوستانی قومیت کی اساس محکم اسی باہمی تفہیم و تفہم پر منحصر ہے۔"

جامعہ کے اساتذہ کو مخاطب کرتے ہوئے حکیم صاحب نے فرمایا:

"... آپ کا کام یہاں اپنے متعلمین کو صرف کتاب کے اسباق پڑھا دینا نہیں ہے۔ آپ اگر محسوس کریں تو آپ کے ہاتھ میں وہ اثر پذیر مادہ دیا گیا ہے جس سے ملّت اسلامی کے مستقبل کی عمارت تعمیر کی جائے گی۔ اس پختہ اور محکم عمارت میں لگائے جانے کے لیے ضروری ہے کہ آپ ان کی تمام خامیوں کو زمانۂ تعلیم میں دور کریں اور آپ یقیناً جانتے ہوں گے کہ یہ کام زبانی درس سے ممکن نہیں، اس کے لیے عمل کی زبان درکار ہے۔ آپ کو اپنے شاگردوں کے سامنے اپنی زندگی کا عملی نمونہ پیش کرنا ہوگا۔ کیونکہ انسان کی فطرت درس کے مقابلہ میں ایک اسوۂ حسنہ سے نسبتاً جلد سبق آموز ہوتی ہے۔ آپ کو اپنی زندگی میں خلوص و ایثار، حق پسندی اور تقوا کی ایسی مثال پیش کرنی ہوگی جو آئندہ ان کے لیے چراغ ہدایت کا کام دے سکے۔ میں تو اس ذمہ داری کا خیال کرکے لرز جاتا ہوں جو اس وقت آپ کے بازوؤں پر ہے۔"

طلباء سے خطاب کرتے ہوئے حکیم صاحب نے کہا:

"... جہاں مادی ذرائع کی کمی ایک پست ہمت آدمی کے لیے سنگ راہ کا کام کرتی ہے وہاں اس کے لیے ان کا نہ ہونا گویا اس کی حریت نفس اور آزادئ فکر کی راہ سے رکاوٹوں کا ہٹ جانا ہوتا ہے۔ وہ جب اپنی منزل کی پرخطر اور مشکل راہ پر اقلل من الدنیا کی سمجھ شماری کرتا ہوا گامزن ہوتا ہے تو اس ساز و سامان کا بار اس کی دشواریوں میں اضافہ کرنے کے لیے موجود نہیں ہوتا۔ تم میں سے اکثر پر میرے یہ کلمات صادق آتے ہوں گے اور تم اپنی بے سروسامانی کے باوجود اپنے ضمیر کے اطمینان اور اپنی روح کی آزادی پر جس قدر فخر کرو بجا ہے۔..."

آخیر میں انھوں نے سند پانے والے طلباء کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

"تم میں سے جن لوگوں کو آج جامعہ کے آخری امتحان کی سند مل رہی ہے وہ یہ نہ سمجھیں کہ ان کی تعلیم کا زمانہ ختم ہوگیا، درحقیقت اب ان کی تعلیم کا زمانہ شروع ہوتا ہے جب وہ دنیا کے مکتب میں زندگی کی ابجد سیکھیں گے۔ ان سے اس وقت میں یہ کہنا ضروری سمجھتا ہوں کہ وہ زندگی کے کسی راہ گزر میں اپنے کو پائیں لیکن اس پیغام حق کو نہ بھولیں جس کی تبلیغ واشاعت ان کے وجود کا سب سے بڑا مقصد ہے۔ وہ دنیا سے اگر کچھ سیکھنے جائیں تو اس کے عوض اسے نجات کا واحد راستہ سکھانے کی کوشش بھی کریں۔ وہ سمجھ لیں کہ وہ دنیا میں ایک خادم اور داعی حق کی حیثیت سے داخل ہوتے ہیں اور کسی گروہ یا فرقہ کی خدمت کے لیے نہیں بلکہ نوع انسانی کی خدمت کے لیے کیونکہ وہ اس تعلیم کے حامل ہیں جو دنیا سے نسب ونسل کے امتیازات مٹانے اور انسان کے "سر دامن" کو "گرد وطن" سے پاک کرنے کے لیے آئی تھی وہ اپنے کو حقیر اور بے یار و مددگار نہ سمجھیں کیونکہ جس نے ایک خدا۔ ع قہار کے آگے اپنے سر نیاز کو خم کیا وہ دوسرے کی مدد کا محتاج نہیں۔ وہ اس پیغام کے ایلچی ہیں جو دنیا کے حقیقی دکھ کا تنہا درماں ہے ۔

بے خبر تو جوہر آئینہ ایام ہے
تو زمانہ میں خدا کا آخری پیغام ہے
ہم سب کی آنکھیں تم پر لگی ہیں ہمیں مایوس نہ کرنا۔"

حکیم صاحب نے اپنے خطبہ میں واضح کیا کہ ایک متحدہ قومیت کو فروغ دینا، مادری زبان کو ذریعۂ تعلیم قرار دینا، طلباء کو ہنرمند بنانا اور ان کے کردار کو بلند کرنا جامعہ کے مقاصد میں شامل تھا۔ ان کے نزدیک جامعہ کا مقصد ایسے مسلمان پیدا کرنا تھا جو محض اپنے مذہب سے واقف ہی نہیں بلکہ اس پر پوری طرح عمل پیرا بھی ہوں، جو اپنے ماضی سے واقف اور اپنے مستقبل سے آگاہ ہوں، جو جدید تعلیم کے زیور سے آراستہ تو ہوں مگر اسلامی طرز حیات کا سچا نمونہ بھی ہوں ۔
حکیم صاحب کے ان خیالات سے جامعہ کے نصاب کا وقوف خود بخود ہو جاتا ہے جسے ایک ایسی ہم کمیٹی نے ترتیب دیا تھا جو علامہ اقبال، مولانا آزاد، مولوی عبدالحق، مولانا آزاد سبحانی، ڈاکٹر

سیف الدین کچلو، ڈاکٹر انصاری، مولانا محمد علی، مولانا شبیر احمد عثمانی، پرنسپال رُودر، پرنسپال گِڈوانی، پروفیسر سہوانی، چارلس اینڈریوز، جواہر لال نہرو، ڈاکٹر راجندر پرساد، اور مولانا سلیمان ندوی جیسی شخصیتوں پر مشتمل تھی۔ جامعہ کے نصاب میں مسلمان طلباء کے لیے اسلامیات اور ہندو طلباء کے لیے ہندو اخلاقیات کی تعلیم کا حصول لازمی قرار پایا۔ جن طلباء کی مادری زبان اردو تھی ان کے لیے ہندی اور ہندی والے طالب علموں کے لیے اردو پڑھنا لازمی قرار پایا۔ عربی اور انگریزی کی تعلیم چوتھی جماعت سے شروع کی گئی۔ ہندو طلباء کے لیے سنسکرت کی لازمی تعلیم کا انتظام کیا گیا۔ اسی طرح حرفہ کو پانچویں جماعت سے لازمی مضمون قرار دیا گیا۔ فنِ خطاطی کو نصاب کا جُز بنا دیا گیا اور کھادی کے استعمال کو ضروری ٹھہرایا گیا۔ یہ تمام خصوصیتیں جامعہ کو دوسرے تعلیمی اداروں سے ممتاز کرتی تھیں۔

ابتداء میں جامعہ کی مالی کفالت کا بار خلافت کمیٹی کے ذمہ تھا مگر حکیم صاحب اسے کسی جماعت کا دست نگر بنانا پسند نہیں کرتے تھے اسی لیے انھوں نے جامعہ کو خود کفیل بنانے کی جہت میں کوششیں کیں اور اس کے لیے چندہ کی فراہمی کی مہم کا آغاز کیا۔ بعد ازاں ترکی میں خلافت کے خاتمہ کے بعد خلافت کمیٹی کی اہمیت بھی ختم ہوگئی اور جامعہ کو زبردست مالی بحران سے گزرنا پڑا مگر حکیم صاحب، ڈاکٹر انصاری اور مہاتما گاندھی کی مساعی نے کسی طرح اسے قائم رکھا۔ تاہم ایک دور وہ آیا جب جامعہ کو ہمیشہ کے لیے بند کر دینے کی تجویز پر غور ہوا۔ ایسے نازک دور میں ذاکر صاحب نے، جو جامعہ سے وابستگی اختیار کرنے کے بعد ریسرچ کے لیے جرمنی میں مقیم تھے حکیم صاحب کو پیغام بھیجا کہ ان کی واپسی تک ادارہ کو بند نہ کیا جائے۔ کیونکہ وہ مجیب صاحب اور عابد صاحب کے ساتھ اس کی خدمت کا عہد کر چکے ہیں۔ بعد ازاں جب حکیم صاحب اور ڈاکٹر انصاری نے یورپ کا سفر کیا تو ذاکر صاحب نے ان سے پیرس میں اور مجیب صاحب عابد صاحب وغیرہ نے ویانا میں ملاقات کر کے اپنے عہد کی تجدید کی۔ یہی سبب ہے کہ جامعہ کو باقی رکھا گیا مگر حکیم صاحب کی شدید مصروفیتوں کے پیش نظر اسے علی گڑھ سے دہلی منتقل کر دیا گیا جہاں قرولباغ میں طبیہ کالج سے قریب کچھ عمارتیں حکیم صاحب نے اس کے لیے حاصل کر لی تھیں۔ کسی نے ٹھیک ہی کہا ہے کہ "جامعہ علی گڑھ میں ایک قریب المرگ مریض کی حیثیت رکھتی تھی جسے مسیحا منتقل کر کے اپنے گھر لے گیا"۔ اس زمانہ میں حکیم صاحب نے اپنی تمام تر توجہ جامعہ ہی پر مرکوز کر دی تھی۔ وہ والیانِ ریاست سے اس کے لیے چندہ اکٹھا کرتے۔ اپنی جیب سے اس کی کفالت

کرتے اور بعض اوقات اپنی قیمتی چیزیں تک فروخت کرنے سے دریغ نہ کرتے تاکہ جامعہ قائم رہے۔

وعدہ کے مطابق ۱۹۲۶ء میں ذاکر صاحب نے جرمنی سے واپسی کے بعد شیخ الجامعہ کی حیثیت سے جامعہ کی ذمہ داری سنبھال لی۔ مجیب صاحب درس وتدریس میں مصروف ہوگئے اور عابد صاحب نے رجسٹرار کی ذمہ داریوں کے علاوہ دیگر سرگرمیوں کو بھی اپنے اوپر اوڑھ لیا۔ ان تین شخصیتوں کے جذبۂ خدمت سے حکیم صاحب کو بڑی طمانیت حاصل ہوئی اور وہ مالیات کی فراہمی کے لیے زیادہ وقت دینے لگے۔

دراصل حکیم اجمل خاں کی نگرانی اور سرپرستی میں جامعہ نے بڑی اہم خدمات انجام دیں اس میں بالغوں کے لیے شبینہ مدرسہ کا قیام عمل میں آیا۔ باڑہ ہندوراؤ میں اس کی ایک شاخ قائم کی گئی، ماہنامہ جامعہ اور پندرہ روزہ پیام تعلیم کا اجرا ہوا، ایک اردو اکادمی کا قیام عمل میں آیا جس کی ذمہ داری یہ تھی کہ وہ توسیعی خطبات کا انتظام اور مختلف موضوعات پر اردو کی معیاری کتابوں کی اشاعت کا اہتمام کرے۔ جامعہ میں پروجیکٹ میتھڈ کا آغاز ہوا جسے غیر ملکی ماہرین تعلیم نے بھی سراہا، صحافت اور کامرس کے نئے کورس شروع کیے گئے۔ بچوں کی دکانیں کھولی گئیں، اس کی اپنی بسیں اور اقامت گاہیں قائم ہوئیں، اسکاؤٹنگ اور کھیل کود کو فروغ حاصل ہوا، ایک ہیلتھ سینٹر قائم کیا گیا جس میں ایک کل وقتی میڈیکل آفیسر مقرر کیا گیا۔

جامعہ نے مہاتما گاندھی کے تعمیری پروگرام کو اپنانے میں پہل کی۔ اس کے طلباء میں چرخہ اور تکلی کا رواج عام ہوگیا، اپریل میں جلیان والا باغ کے شہیدوں کی یاد میں قومی ہفتہ منایا جانے لگا۔ مہاتما گاندھی کے سوراج فنڈ میں سب سے پہلے چندہ کی رقم دینے والے جامعہ ہی کے اساتذہ اور طلباء تھے۔ جامعہ سے وابستہ افراد نے تحریک آزادی میں بھی عملی طور پر حصہ لیا اور قید وبند کی صعوبتوں کو برداشت کیا۔

حکیم صاحب نے جامعہ کے لیے بہترین اساتذہ کی خدمات حاصل کیں جو اپنی ذات میں بے لوث خدمت کی نظیر ثابت ہوئے۔ انھیں کی تعلیمات کا نتیجہ تھا کہ جامعہ ایک مثالی درس گاہ بن گئی اور قومی رہنما اس سے متاثر ہوئے۔ مہاتما گاندھی کے بیٹے دیوداس گاندھی نے ایک استاد کی حیثیت سے جامعہ میں کام کرنے میں فخر کا احساس کیا تو ان کے پوتے رسک لال کو یہاں کا طالب علم بننے پر ناز تھا۔ سی ایف اینڈریوز اور آچاریہ کرپلانی نے بھی جامعہ کے لیے اپنی خدمات کی پیش کش

کی تھی۔ اسی طرح سبھاش چندر بوس بھی جامعہ کی خدمت کے خواہاں تھے مگران کی موجودگی بنگال میں ضروری تھی اس لیے انھیں اس سے باز رکھا گیا۔

حکیم صاحب کی با اثر اور پرکشش شخصیت ہی کا کرشمہ تھا کہ اہم قومی رہنما جامعہ میں حاضری کو اپنے لیے سعادت تصور کرتے تھے۔ یہاں باقاعدگی سے آنے والوں کی طویل فہرست میں بڑی بڑی شخصیتوں کے نام شامل ہیں۔ اس کی ترقی سے متاثر ہوکر صدر کانگریس نے ۱۹۲۷ء میں کہا تھا کہ "جہاں دوسرے تعلیمی ادارے مردہ ہو چکے ہیں جامعہ زندگی سے بھرپور ہے۔" اسی سال حکیم صاحب کی دعوت پر مہاتما گاندھی جامعہ آئے تو طلباء نے ان کی خدمت میں سپاس نامہ پیش کیا۔ گاندھی جی نے جواب میں جامعہ کے قیام کی تاریخ کو دہراتے ہوئے کہا کہ جن طلباء نے ان کی آواز پر لبیک کہا "انھوں نے اپنے وطن کی ایک بہت بڑی خدمت انجام دی ہے اور۔۔۔ ہندوستان کا آئندہ مورخ ان کے ایثار اور قربانی کو نہایت جلی حروف میں لکھے گا۔" مہاتما جی نے کہا:

"میں اس قابل فخر زمانہ کے کچھ آثار یہاں دیکھ کر بہت خوش ہوا اور مجھے یہ دیکھ کر بڑی مسرت ہے کہ آپ اس جھنڈے کو قائم رکھنے کے لیے اپنی پوری محنت اور جانفشانی سے کام لے رہے ہیں۔ آپ کی تعداد اگرچہ کم ہے لیکن دنیا میں اچھے اور سچے آدمی کبھی بہت نہیں ہوئے ہیں۔ میں آپ کو بھی نصیحت کروں گا کہ تعداد کی قلت کا آپ کچھ خیال نہ کیجیے بلکہ اس بات کو پیش نظر رکھیے کہ ملک کی آزادی کا انحصار آپ پر ہے۔"

مہاتما جی نے اخیر میں کہا:

"حکیم صاحب کا یہ فرمانا بالکل صحیح ہے کہ میرے لیے دلّی آنا بہت دشوار تھا لیکن آپ کے یہاں آکر مجھے انتہائی مسرت اور اطمینان حاصل ہوا۔ میں آپ کی خوشی کے لیے یہاں نہیں آیا ہوں بلکہ اپنے آپ کو خوش کرنے کی غرض سے آیا ہوں۔ میں یہاں ایک ذاتی غرض لے کر آیا ہوں اور آپ سے یہ کہنا چاہتا ہوں کہ باوجود اس کے کہ جامعہ سے باہر نفرت اور زہر کا طوفان پھیلا ہوا ہے، باوجود اس کے کہ مسلمان ہندوؤں اور ہندو مسلمانوں کا گلا کاٹنے پر تیار رہیں، آپ اپنے آپ کو اس سے متاثر نہ ہونے دیں، اپنے

خالق کو کبھی نہ بھولیں اور اپنے دلوں میں نفرت اور حقارت کے جذبات پیدا نہ ہونے دیں۔ اسی امید پر میں آپ کے یہاں آیا ہوں۔"

غرضیکہ ایسے دور میں جب حکیم صاحب کو بے شمار دشواریاں درپیش تھیں، انھوں نے ہندو مسلم اتحاد کے قیام کے لیے انتھک کوششیں کیں، طبیہ کالج کا مستقبل محفوظ کر دیا اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کو قائم رکھا۔ وہ اکثر کہا کرتے تھے کہ "طبیہ کالج کی بنیاد مستحکم ہو چکی ہے مجھے اس کی جانب سے ذرا بھی فکر نہیں۔ البتہ میں جامعہ کے سلسلہ میں فکرمند ہوں، کاش زندگی مجھے اتنی مہلت اور دے دے کہ میں اس کے لیے بھی کچھ کر گزروں"۔ اور اسی "کچھ کر گزرنے" کی فکر میں انھوں نے وسط دسمبر ۱۹۲۷ء میں اپنی شدید علالت کے باوجود بمبئی کا طویل سفر طے کیا تاکہ وہ افغانستان کے فرماں روا شاہ امان اللہ سے ملاقات کر سکیں۔ ۱۶ر دسمبر کو انھوں نے شاہ کی خدمت میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کی جانب سے انتہائی شستہ فارسی میں سپاس نامہ پیش کیا، انھیں جامعہ سے متعارف کرایا اور ان کے ساتھ جامعہ کے اغراض و مقاصد پر گفتگو کی۔ شاہ افغانستان نے جامعہ کی ترقی پر اظہار طمانیت کرتے ہوئے حکیم صاحب کو افغانستان کا دورہ کرنے کی دعوت دی۔ ملاقات کی کامیابی حکیم صاحب کی علالت پر غالب آئی اور وہ جامعہ کے لیے چندہ وصول کرنے کی غرض سے بمبئی سے پالن پور جا پہنچے اور ۲۷ر دسمبر کو دہلی واپس آکر یہاں دن بھر قیام کرنے کے بعد وہ اسی شب رام پور کے لیے روانہ ہو گئے جہاں ۲۹ر دسمبر کی صبح دو بجے دل کا دورہ پڑنے کے سبب جامعہ کو خود کفیل بنانے کی حسرت لیے اچانک اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔ اس موقع پر مولانا محمد علی نے ٹھیک ہی کہا تھا کہ "طبیہ کالج حکیم صاحب کی جوانی کی اولاد ہے اور جامعہ ملیہ ان کے بڑھاپے کی اولاد ہے، اور بڑھاپے کی اولاد کے لیے باپ کا پیار وقت کے ساتھ ساتھ بڑھتا جاتا ہے۔" غالباً یہی سبب تھا کہ حکیم صاحب جامعہ کے لیے اپنا سب کچھ تجنے کے لیے تیار رہا کرتے تھے —— اور یہ بھی ایک واضح حقیقت ہے کہ اگر حکیم صاحب جامعہ کی سرپرستی نہ کرتے تو وہ بھی دوسرے بہت سے تعلیمی اداروں کی طرح کبھی کی دم توڑ چکی ہوتی ——!!

○

عبداللطیف اعظمی

ڈاکٹر ذاکر حسین شیخ الجامعہ کے

انتظامی و تعلیمی مراسلات

موجودہ نسل — طلباء اور جدید اساتذہ اور کارکن — تصور نہیں کر سکتے کہ آزادی سے قبل جامعہ کیا تھی؟ اس کے مقاصد کیا تھے؟ اس کا طریقۂ کار اور طرز تعلیم کیا تھا۔ اساتذہ اور کارکنوں میں شیخ الجامعہ کی حیثیت کیا تھی؟ ایک سربراہِ ادارہ اور افسر کی یا ایک ہم سفر ساتھی کی؟ اور جامعہ کا ابتدائی دور کس عسرت اور افلاس میں گزرا اور کن کن مراحل اور مشکلات سے گزرنا پڑا۔

خاکسار راقم الحروف کالج کے ایک طالب علم کی حیثیت سے ۱۹۳۶ء میں جامعہ آیا۔ اس وقت جامعہ قرول باغ میں کرایہ کی عمارتوں میں تھی، مگر اربابِ جامعہ کو برابر فکر تھی کہ شہر سے دور کسی پر رونق جگہ پر جلد سے جلد اس کی اپنی عمارتیں بن جائیں، جہاں جامعہ کو منتقل کر دیا جائے۔ میرے آنے سے بہت پہلے، شہر سے نو دس میل کے فاصلے پر، جمنا کے کنارے اوکھلا گاؤں کے قریب زمین خرید لی گئی تھی اور میرے آنے سے ایک سال پہلے، یکم مارچ ۱۹۳۵ء کو مدرسہ ابتدائی کی عمارت کا سنگِ بنیاد رکھا جا چکا تھا اور عام رواج اور چلن کے خلاف، کسی بڑے عہدہ دار یا کسی رئیس اور لکھ پتی کا اعزاز حاصل کرنے کے بجائے ایک چھوٹے سے بچے نے اس کا سنگِ بنیاد رکھا تھا اور جس سال میں آیا، اسی سال نئے تعلیمی سال کے شروع میں مدرسہ ابتدائی اپنی نئی اور

جناب عبداللطیف اعظمی، ۳۴۹ ذاکر نگر، نئی دہلی ۲۵-۱۱۰۰

اور مستقل بستی میں منتقل ہو چکا تھا۔ اس کے بعد جوں جوں عمارتیں بنتی گئیں ایک ایک دو دو کر کے ادارے منتقل ہوتے گئے، یہاں تک کہ ۱۹۴۷ء میں آزادی کے بعد بچے کھچے ادارے بھی جامعہ نگر پہنچ گئے۔

میں ایک مشہور اور ممتاز عربی درس گاہ سے جامعہ آیا تھا، جہاں زندگی اور رہن سہن میں سادگی اور اخوت تھی، علمی و ادبی فضا تھی، اور اساتذہ میں خلوص و محبت تھی۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ، بنیادی طور پر جدید اور مغربی تعلیم کا مرکز تھی۔ جدید اور مغربی تعلیم کی یونیورسٹیوں کی زندگی اور معاشرت کے بارے میں عام طور پر مشہور تھا کہ ان میں سرتاسر مغرب کی نقالی ہوتی ہے، جدید فیشن کی گرم بازاری ہوتی ہے اور ایک ایسا ماحول ہوتا ہے جس کا ہندوستانی تہذیب و معاشرت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہوتا۔ چونکہ جامعہ بھی جدید تعلیم کی ایک یونیورسٹی تھی، اس لیے اس کے بارے میں بھی میں ایسے ہی تصورات لے کر جامعہ آیا تھا، مگر یہاں کی سادگی، اساتذہ کا خلوص، ایک دوسرے کے ساتھ سلوک میں اپنائیت اور بھائی چارگی، مگر اسی کے ساتھ استاد اور طالب علم کا فرق اپنی جگہ پر قائم اور برقرار اساتذہ اپنے طالب علموں سے انتہائی شفقت و محبت سے پیش آتے اور طلبہ اپنے استادوں کی بیحد عزت کرتے، غرض جامعہ میں وہ زندگی اور ماحول ملا، جو میرے تجربے کے مطابق عربی مدارس میں بھی مفقود تھا۔

شیخ الجامعہ محض اپنی ذمہ داریوں کی وجہ سے شیخ الجامعہ کہلاتا تھا، ورنہ عملاً وہ اپنی جامعہ ملیہ کا ایک ادنیٰ خادم اور جامعہ برادری کا دوسروں کی طرح ایک عام رکن۔ میری طالب علمی ہی کے زمانے کا ایک واقعہ ملاحظہ ہو جس سے اس زمانے کی صحیح صورتِ حال کا کسی قدر اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اوپر میں لکھ چکا ہوں کہ ۱۹۳۶ء میں مدرسہ ابتدائی جامعہ نگر منتقل ہو گیا تھا، مگر شہر کے بچوں کی تعلیم کے لیے ایک غیر اقامتی مدرسہ، جامعہ کی اپنی عمارت میں، قرول باغ میں قائم تھا جسے تعلیمی مرکز نمبر ا کہا جاتا تھا۔ نمبر ایک کا مطلب تھا کہ اسی قسم کے کچھ مراکز اور قائم کرنے کا ارادہ تھا۔ آج کل طالب علم تو یقیناً اس سے واقف نہ ہوں گے، مگر اساتذہ اور کارکنوں میں سے بھی بہت سے لوگوں کو معلوم نہ ہوگا کہ اس زمانے میں تنخواہ نام کی کوئی چیز نہیں تھی، بس کچھ روپے چندے اور عطیے کی شکل میں آ جاتے تو جامعہ کی ضروریات کے بعد انھیں اساتذہ اور کارکنوں میں تقسیم کر دیا جاتا۔ اس موقع پر کم تنخواہ والوں کا زیادہ خیال رکھا جاتا۔ یہ تھی جامعہ کی صورتِ حال، جس میں ۳۷ یا ۱۹۳۸ء میں عید کا زمانہ

قریب آیا تو تعلیمی مرکز نمبرا کے ایک استاد یہ سوچ کر سخت پریشان ہوئے کہ ان کے پاس اتنے پیسے نہیں تھا کہ مسرت وخوشی کے اس دن کو منا سکیں۔ اپنی اس زبوں حالی پر انھیں بڑا غصہ آیا اور اسی حالت میں ذاکر صاحب کے پاس پہنچے اور منھ میں جو آیا کہہ ڈالا۔ ذاکر صاحب نے بڑے سکون اور صبر کے ساتھ ان کی باتوں کو سنا اور جب وہ خاموش ہوئے تو انھیں تسلی وتشفی دے کر گھر بھیجا اور دوسرے روز کہیں سے کچھ رقم کا انتظام کرکے ان کے گھر گئے اور ان کی خدمت میں یہ رقم پیش کی۔ مگر خود ذاکر صاحب کے گھر کی کیا حالت رہی ہوگی، اس پر انھوں نے ایک لمحے کے لیے بھی نہیں سوچا تھا۔

مجھے افسوس ہے کہ یہ تمہید کچھ زیادہ طویل ہوگئی، مجھے صرف یہ عرض کرنا تھا کہ اس زمانے میں انتظامی امور کے علاوہ ابتدائی تعلیم سے لے کر اعلیٰ تعلیم تک، ہر پہلو اور ہر مسئلے پر شیخ الجامعہ کو نظر رکھنی پڑتی تھی۔ اتفاق سے مجھے ایک ڈائری مل گئی ہے، جس میں ۱۹۴۲ء سے ۱۹۴۸ء تک شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب مرحوم کے مختلف مراسلات، ہدایات اور احکامات درج ہیں اور بیشتر خود ذاکر صاحب کے قلم اور دستخط سے جنھیں انھوں نے جامعہ کے مختلف اداروں کے سربراہوں کو حسب ضرورت لکھا تھا، ان میں سے کچھ مراسلات اور ہدایات ذیل میں پیش کرتا ہوں، جن سے اس زمانے کے طریقِ کار اور طرزِ تعلیم کا کسی حد تک اندازہ ہو سکے گا۔

پہلا مراسلہ ۹ رجولائی ۱۹۴۲ء کا ہے۔ اس کو پیش کرنے سے قبل بہتر ہوگا کہ پہلے ذاکر صاحب کی وہ تقریر یہاں نقل کر دی جائے جو انھوں نے اس تعلیمی سیشن کے آغاز میں کی تھی۔ انھوں نے فرمایا تھا:

"جامعہ کے ساتھیو، چھوٹے ساتھیو اور بڑے ساتھیو! تمھیں یہ نیا سال مبارک ہو۔ اگرچہ اس سال کو شروع ہوئے دو ہفتے ہو چکے ہیں اور کچھ نہ کچھ کام ہو رہا ہے، مگر ہمارا باضابطہ کام آج سے شروع ہوگا۔ ہمیں یہ جلسہ اب سے پہلے کرنا چاہیے تھا، آئندہ ہم یہ رسم اس سے جلد کرنے لگیں گے۔

میں نے بڑوں اور چھوٹوں دونوں کو ساتھی کہا ہے، ساتھی اس لیے کہ ہم سب ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر کام کرنے کے لیے جمع ہوتے ہیں۔ جو کام ہمیں کرنا ہے اس میں چھوٹے بھی اتنے ہی شریک ہیں، جتنے بڑے، ہم سبھی کو مل جل کر کام کرنا ہے، کچھ سیکھنا ہے، کچھ

سکھانا ہے۔ کام میں ہمیں ایک دوسرے کی مدد کرنی ہے۔ ادب، عزت اور محبت کا ہم ساتھیوں میں رشتہ ہے اور یہی ہمارے طریق کار کی روح ہے۔

اس سال ہمارے کرنے کے یہ چار کام ہیں ہم میں سے ہر شخص کو یہ چار چیزیں زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ (۱) صحت (۲) طاقت (۳) حسن اور (۴) پاکی۔ ان لفظوں کے لیے پرانے لفظ بھی موجود ہیں، میں نے جان بوجھ کر انھیں ترک کر دیا ہے، اس لیے کہ وہ بار بار اس قدر بے موقع اور غلط استعمال ہو چکے ہیں کہ اب وہ اپنے معنی چھوڑ چکے ہیں۔ میں نہیں چاہتا کہ ان بے جان لفظوں کو استعمال کروں اور میرے کہنے کا مطلب فوت ہو جائے۔ میں کسی موقع پر ہر جماعت کے سامنے علیحدہ علیحدہ اس کی فہم اور سمجھ کے مطابق ان لفظوں کی وضاحت کروں گا، لیکن اس وقت مجملاً یہ سمجھ لیجیے کہ ہمیں صحت سے طاقت حاصل کرنا ہے۔ جسم کی صحت، جسم کی طاقت، روح کی صحت، روح کی طاقت، پھر اس میں حسن پیدا کرنا ہے۔ جسم کا حسن، سیرت کا حسن، پھر ان تمام چیزوں میں پاکی بھی موجود ہو، وہ پاکی جو جسم کو پاک رکھتی اور جو روح کو پاک رکھتی ہے۔

مجھے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہنا ہے۔ اگر ہم نے اس سال ان چار چیزوں کو حاصل کر لیا تو سمجھ لو کہ ہم نے بہت کچھ کر لیا۔"[۵]

اب ڈائری کا پہلا خط ملاحظہ ہو، جو جناب سعید انصاری صاحب مرحوم کے نام ہے۔ مرحوم اس وقت استادوں کے مدرسے کے پرنسپل تھے اور بطور خاص مدرسہ ابتدائی کے تعلیمی امور میں شیخ الجامعہ کے مشیر خاص تھے۔ نیز جامعہ کے قدیم طالب علم اور ان گیارہ حیاتی اراکین میں سے تھے، جنھوں نے ۱۹۲۸ء میں پہلی مرتبہ جامعہ کے دستور دفعہ ۳، (الف) کے تحت 'تاحیات یا کم از کم بیس سال تک جامعہ کی خدمت کا عہد کیا تھا۔

۹ر جولائی ۱۹۴۲ء

محبی سعید صاحب، السلام علیکم

شاید پچھلے سال یا اس سے پہلے میں نے مدرسہ ابتدائی کے اساتذہ سے درخواست کی تھی کہ وہ دوران سال میں اپنی اپنی جماعت کی ایک تاریخ مرتب کرتے رہیں، جس میں اس جماعت

کے اساتذہ کے نام اور حالات، بچوں کے نام، حالات، تصویریں، ان کے اہم کاموں کی روئدادیں، ان کے معمولی کاموں کے نمونے یکجا کر دیے جائیں۔ یہ ریکارڈ مجلد کر کے جماعت یا مدرسے کے کتب خانہ میں رکھا جائے۔ اگلے سال جو طلبہ اس جماعت میں آئیں، وہ اس سے بہتر تاریخ چھوڑنے کی کوشش کریں اور یوں ہونے ہونے اچھے کام، اچھی تفریح، اچھے تعاون، اچھی کارکردگی کی روایات قائم ہونی چاہئیں اور بچوں کو احساس ہو کہ وہ مدرسے کی تاریخ اپنی روز کی چھوٹی چھوٹی کوششوں سے بنا رہے ہیں۔ اس طرح مدرسے سے باہر جا کر کسی زیادہ بڑی جگہ اور زیادہ اہم جماعت کی تاریخ کے معمار بنیں گے۔

کسی نہ کسی وجہ سے اس درخواست پر عمل نہ ہو سکا۔ اب نیا سال شروع ہو رہا ہے، کیا میں یہ توقع رکھ سکتا ہوں کہ اس سال اس کی طرف تھوڑی سی توجہ کی جا سکے گی؟ براہ کرم اپنے استاد صاحبان کو اس طرف متوجہ فرمائیے اور ضرورت سمجھیے تو میرا یہ خط بھی ان کی خدمت میں بھیج دیجیے۔

میں یہ بھی چاہتا ہوں کہ اس سال میں آپ کے اساتذہ صاحبان کی [کے] درس کی ڈائریاں کم سے کم ماہ بہ ماہ دیکھتا رہوں، تاکہ ان کی تحریر سے کچھ سیکھ سکوں اور اپنی گذارشات بھی ان کے سامنے رکھ سکوں۔

براہ کرم اس کا انتظام بھی فرما دیجیے آپ کا مخلص

ڈائری میں اصل خط کی نقل درج ہے اور دستخط نہیں ہیں۔

دوسرا مراسلہ ارشاد الحق صاحب مرحوم کے نام ہے، جو اس وقت مدرسہ ثانوی کے نگراں تھے۔ یہ بھی جامعہ کے قدیم طالب علم اور حیاتی رکن تھے۔ انھوں نے بھی ۱۹۲۸ء میں عہدنامے پر دستخط کیے تھے۔

۹ر جولائی ۴۲ء

محبی ارشاد صاحب، السلام علیکم

ایک زمانے میں جامعہ کے جملہ مدارس میں یہ دستور تھا کہ اساتذہ صاحبان اپنے درس کا ایک روزنامچہ رکھتے تھے۔ اس میں درس سے پہلے کسی معینہ مدت (مثلاً ہفتہ، مہینہ یا سہ ماہی) کے لیے وہ پہلے سے سوچ کر کہ کیا کیا پڑھائیں گے اور کیسے پڑھائیں گے، ایک نوٹ تحریر فرما لیتے تھے اور بعد کو ہفتہ وار یا روزانہ اندراج فرماتے رہتے تھے کہ کیا کام ہوا، کیسے ہوا اور کیا کیا خاص باتیں پیش آئیں وغیرہ۔

اس ڈائری کا رکھنا تعلیمی کام کے لیے، میری رائے میں، بہت مفید ہے۔ اس سے ایک تو استاد مختلف اوقات میں اپنے درس کا ایک نظام سوچنے کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اس پر دوسروں

کے مشورے حاصل کر سکتا ہے اور تجربے کی روشنی میں اس پر خود بھی تنقید کر سکتا ہے۔ میری رائے میں ایسی ڈائریاں امسال سے پھر جاری کرنی چاہئیں۔ میں چاہتا ہوں کہ میں خود کم سے کم ماہ بہ ماہ ان ڈائریوں کو دیکھتا رہوں۔ اپنے ساتھیوں کے تجربے سے کچھ سیکھ سکوں اور اپنی گذارشات ان کے سامنے رکھ سکوں۔

براہ کرم اپنے سب اساتذہ صاحبان کے لیے روزنامچوں کے لیے مناسب کاپیاں مہیا فرما دیں اور ان کی خدمت میں آپ چاہیں تو میرا یہ خط بھی بھیج دیجیے۔

والسلام

آپ کا مخلص

(دستخط) ذاکر حسین

یہ بھی اصل خط کی نقل ہے اور نقل کا کاغذ ڈائری میں چسپاں کر دیا گیا ہے۔

تیسرا مراسلہ جو میں یہاں پیش کر رہا ہوں، وہ عتیق احمد صاحب مرحوم کے نام ہے، جو اس وقت مدرسہ ابتدائی کے نگراں تھے۔ وہ اپنے کام میں بہت چوکس اور مخلص تھے۔ جامعہ سے تعلیمی رخصت لے کر لندن مزید تعلیم کے لیے تشریف لے گئے تھے، وہیں دل کا دورہ پڑا اور خدا کو پیارے ہو گئے۔

محبی عتیق صاحب، السلام علیکم

۲۵ اگست سے جو جدید انتظامات کیے گئے تھے، ان میں ایک یہ تھا کہ سعید انصاری صاحب مدرسہ ابتدائی کے متعلق تعلیمی امور میں اپنے مشورے سے میری مدد فرمائیں گے اور سال میں تین رپورٹیں مرتب فرما کر مجھے دیں گے۔ اس سلسلے میں تفصیلات سے انھیں اور آپ کو، افسوس کہ اب تک، مطلع نہ کر سکا۔ آج انھیں ایک خط لکھا ہے، جس کی نقل آپ کی اطلاع کے لیے بھیجتا ہوں۔

اس خط سے اس کام کی نوعیت کا اندازہ آپ کو ہو جائے گا جو میں سعید صاحب سے چاہتا ہوں اور اس مدد کا جو اس میں آپ انھیں دے سکتے ہیں۔

براہ کرم اس کا انتظام فرما دیجیے: (۱) جب سعید صاحب کسی جماعت میں پڑھائی دیکھنا چاہیں تو انھیں سہولت بہم پہنچائی جائے (۲) اساتذہ کی ہفتہ وار ڈائریاں، مہینے کے ختم پر انھیں پہنچ جایا کریں (۳) بچوں کے جلسوں، منصوبوں اور دوسرے تعلیمی مشاغل کی اطلاع انھیں دے دی جایا کرے۔ (۴) اگر کسی معاملے کے متعلق انھیں کچھ واقفیت حاصل کرنی ہو تو دفتر ضروری اطلاع فراہم کر دیا کرے۔

براہ کرم یہ بھی نوٹ فرمالیجیے کہ سعید صاحب حسب سابق مدرسے کے دارالاقامہ میں مقیم رہیں گے اور انھیں کھانے اور ملازمین کی خدمات کی وہی سہولتیں حاصل ہوں گی جو پہلے تھیں۔

(دستخط) ذاکر حسین

یکم نومبر ۴۲ء

یہ بھی اصل خط کی نقل ہے جو ڈائری میں درج ہے۔ اس مضمون کا ایک خط سعید صاحب کو بھی لکھا گیا تھا، ملاحظہ ہو:

محبی سعید صاحب، السلام علیکم

۲۵ر اگست ۱ سے جدید انتظامات کے سلسلے میں میں نے آپ سے یہ درخواست کی تھی کہ آپ مدرسہ ابتدائی کے تعلیمی کام کے متعلق اپنے مشورے سے میری مدد فرمائیں اور اس سلسلے میں سال میں کم سے کم تین رپورٹیں مجھے دیں۔ افسوس کہ میں اس سے پہلے آپ کو اس کام کے متعلق تفصیلات نہ لکھ سکا، اب لکھتا ہوں:

میں چاہتا ہوں کہ آپ کا مشورہ مندرجہ ذیل امور پر مبنی ہو:

(۱) اساتذہ کے روزمرہ کے کاموں پر، جو آپ کبھی کبھی جماعتوں میں جاکر دیکھ سکتے ہیں۔

(۲) ان کے ہفتہ وار تعلیمی روزنامچوں سے، جو نگراں صاحب مدرسہ ہر ماہ کے آخر میں آپ کے پاس بھیج دیا کریں گے۔ (۳) بچوں کے جلسوں، منصوبوں اور دوسرے تعلیمی مشاغل میں شرکت کرکے، جن کی اطلاع آپ کو نگراں صاحب پہلے سے کر دیا کریں گے (۴) متعلقہ امور کی بابت دوسری ضروری معلومات پر جو آپ کے دریافت کرنے پر دفتر آپ کو فراہم کرے گا۔

اپنی سہ ماہی رپورٹ میں براہ کرم مندرجہ ذیل امور کا خاص طور پر خیال رکھیے:

(الف) نصاب کے مطابق کام ہو رہا ہے یا نہیں،

(ب) نصاب سے علیحدہ ہونے کے وجوہ

(ج) درس کے علاوہ دوسرے تعلیمی مشاغل اور ان سے کیا فائدہ مرتب ہو رہا ہے،

(د) آئندہ کام کو بہتر بنانے کی تجویزیں۔

مجھے یقین ہے کہ اس کام کے سلسلے میں آپ نگراں صاحب مدرسہ اور ان کے ذریعہ تمام

اساتذہ کو بتلا دیں گے کہ اس معائنہ اور رپورٹ کی غرض نکتہ چینی اور عیب گیری نہیں، بلکہ کام میں مدد دینا اور اسے بہتر بنانے کی کوشش کرنا ہے۔

میں آپ کو اس بات کی اطلاع بھی نہ دے سکا کہ آپ مدرسہ ابتدائی کی عمارت میں قیام جاری رکھیں اور جو سہولتیں آپ کو پہلے طعام اور ملازمین کی خدمات کی حاصل تھیں، وہ سب حسب سابق حاصل رہیں گی۔

(دستخط) ذاکر حسین
یکم نومبر ۱۹۴۲ء

اب جو خط میں پیش کرنا چاہتا ہوں، وہ ۲۷ رجولائی ۱۹۴۳ء کا ہے، لیکن اس سے پہلے بعض انتظامی تبدیلیوں کے متعلق شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب مرحوم کا وہ نوٹ درج کرتا ہوں، جسے انھوں نے مجلس منتظمہ کے جلسے میں منظوری کے لیے پیش کیا تھا، لکھتے ہیں:

"جامعہ کے تعلیمی انتظام میں کام کی توسیع کے ساتھ ساتھ مرکزیت کو کم کرنے کی ضرورت تھی۔ چنانچہ میں نے رفتہ رفتہ وہ ذمہ داریاں جو پہلے سب میرے اوپر تھیں، کالج کے قائم مقام پرنسپل اور مدرسہ ثانوی، مدرسہ ابتدائی اور تعلیمی مرکز کے نگراں صاحبان کو منتقل کیں۔ فرائض کی اس منتقلی کے بغیر کام کا چلنا ناممکن ہو جاتا اور مجھے بہت خوشی ہے کہ یہ منتقلی اپنے نتائج کے اعتبار سے بہ حیثیت مجموعی بہت مفید ثابت ہوئی، لیکن کچھ عرصے سے مجھے برابر خیال آتا رہا ہے کہ اگر اداروں کی نگرانی کا کام مستقل طور پر بعض لوگوں کے سپرد رہا تو جامعہ کی ترقی کے امکانات محدود ہو جائیں گے۔ میرے ذہن میں جامعہ کا تصور ایک ایسی جمعیت یا برادری کا سا ہے، جس کے بیشتر اراکین بعض مشترک افکار اور مشترک مقاصد کی وجہ سے یکجا ہوئے ہیں اور ان افکار اور مقاصد کے ماتحت مشترک کام کے ذریعے اپنی شخصیتوں کی تشکیل و تکمیل اور قوم کی نئی نسل کی تعلیم و تربیت کے کام میں مشغول ہیں۔ اس جمعیت میں افکار و مقاصد کا یہ اشتراک جس قدر واضح ہو، کارکنوں کے لیے اپنی شخصیتوں کی تربیت و تکمیل کے موقعے جس قدر زیادہ ہوں، مشترک مقاصد کے لیے کام کرنے کو جس قدر اسے تربیت و تکمیل کا وسیلہ بنایا جائے، ہر ایک دوسرے کے فائدے میں اپنا فائدہ اور دوسرے کے نقصان میں اپنا نقصان دیکھے۔ جس قدر باہمی تعاون زیادہ ہو، اسی قدر یہ تعلیمی

جمعیت اپنی ماہیتِ حقیقی کے معیار سے ترقی کرے گی اور تکمیل سے قریب تر ہوتی جائے گی۔ ایسی جمعیت میں قیادت کے معنی بس برابروں میں کام کی خاطر گوارا ہونے کے ہیں۔ (FIRST AMONG EQUALS) اور برابری کا یہ احساس سب سے زیادہ اس طرح پیدا ہو سکتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کو اپنی صلاحیت کے مطابق ذمہ داری کے کام کرنے کا موقع ملے، تاکہ دوسرے سے تعاون کرنے کے ساتھ ساتھ دوسروں کا تعاون حاصل کرنے کی ضرورت بھی پڑے۔ میں نے اس خیال پر عرصے تک غور کیا ہے اور اسے جتنا سوچا ہے، اسی قدر مجھ پر اس کی اہمیت روشن ہوتی گئی ہے۔ اسی وجہ سے آپ کی خدمت میں یہ تجویز پیش کرتا ہوں کہ جامعہ کے تعلیمی انتظامات میں کچھ تبدیلیاں اس اصول کے پیشِ نظر کی جائیں۔ مثلاً میری رائے ہے کہ کالج کی پرنسپلی اور مدرسہ ثانوی اور مدرسہ ابتدائی کی نگرانی کے فرائض تا حکم ثانی مندرجہ ذیل اصحاب کے سپرد کیے جائیں:

۱۔ مدرسہ ابتدائی	عتیق احمد صاحب
۲۔ مدرسہ ثانوی	برکت علی صاحب
۳۔ کالج	پروفیسر ای۔ جے۔ کیلاٹ صاحب
۴۔ مسجّل	ارشاد الحق صاحب
۵۔ ناظم ہمدردان	حافظ فیاض احمد صاحب

میں شیخ الجامعہ کے عہدے کے لیے بھی اپنی جگہ کوئی اور نام پیش کرنا چاہتا تھا، لیکن اس خیال سے کہ ہر چند جو اصول پیشِ نظر ہے، وہ میرے یقین میں درست ہے، لیکن عملی حیثیت سے اس تبدیلی کی حیثیت بہر حال ایک تجربے کی سی ہے، اس لیے بہ یک وقت ہر چیز میں تبدیلی نہ ہو تو بہتر ہے۔ میں نے اس سے اور بعض اور چیزوں سے احتراز مناسب سمجھا ہے۔ ان تینوں مدارس کے کام پر میری نگرانی بہ حیثیت شیخ الجامعہ تو رہے گی اور کالج اور مدرسہ ثانوی میں غالباً اس فرض کو جیسے تیسے انجام بھی دے سکوں گا، لیکن مدرسہ ابتدائی میں اپنی مدد کے لیے سعید انصاری صاحب کی خدمات سے خاص طور پر فائدہ اٹھانا چاہتا ہوں، اس لیے میری تجویز ہے کہ مدرسہ ابتدائی کے کام کی نگرانی وہ فرمائیں اور اس سے متعلق مجھے ضروری مشورے دیتے رہیں اور سال میں کم سے کم تین بار مفصل معائنہ فرما کر تعلیمی حالت کے متعلق رپورٹ دیں۔ ایک ستمبر کے آخر میں، ایک تعطیلات

سرما سے قبل اور ایک اواخر مارچ میں۔ ان تبدیلیوں کے متعلق آپ کی اطلاع کے لیے یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ کالج کی پرنسپلی پر مجلس منتظمہ نے ۲۸ر جنوری ۱۹۳۹ء کو میرا تقرر پانچ سال کے لیے فرمایا تھا۔ مجھے اجازت دی جائے کہ میں اس سال تعلیمی کے لیے اپنے فرائض بہ حیثیت پرنسپل پروفیسر کیلاٹ صاحب کے سپرد کر سکوں۔ نگراں مدرسہ ثانوی اور نگراں مدرسہ ابتدائی کے عہدوں پر مجلس تعلیمی یا مجلس منتظمہ نے کوئی تقرر نہیں کیا ہے، میں نے اپنے اختیارات منتقل کیے تھے۔ ایسا ہی کرنے کی اب بھی اجازت مرحمت فرمائی جائے۔"[۳]

اگلا خط سید احمد علی صاحب کے نام ہے، جہاں تک مجھے معلوم ہے۔ انھوں نے جامعہ میں جامعہ سینیر (ایف۔ اے) تک پڑھا تھا اور مونگا سے ٹریننگ لی تھی، حیاتی اراکین میں سے تھے۔ ۱۹۴۲ء میں عہد نامے پر دستخط کیے تھے۔ تعلیمی مرکز نمبر ۱ میں استاد تھے، بلکہ بہت عرصے تک نگراں کے فرائض انجام دیے اور ۱۹۴۷ء کے بعد جب یہ مرکز نامساعد حالات کی وجہ سے بند ہو گیا تو جامعہ نگر آ گئے اور مدرسہ ابتدائی کے اساتذہ میں شامل ہو گئے۔ یہیں پر انتقال ہوا۔ خط ملاحظہ ہو:

۲۷ر جولائی ۴۳ء

محبی احمد علی صاحب! السلام علیکم

میں نے یکم اگست سے شفیق صاحب کے سپرد تعلیمی مرکز کی نگرانی کا کام کرنے کا فیصلہ کیا ہے، جس کی اطلاع آپ کو دفتر سے آئی ہوگی۔ اس سلسلے میں میں ایک تو آپ کا شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں کہ آپ نے اتنے عرصے تک نگرانی کے کام کو نہایت محنت اور مستعدی سے انجام دیا اور باوجودیکہ جامعہ کے جامعہ نگر آنے سے بہت سے جامعی کارکنوں کا تعاون آپ کو حاصل نہ ہو سکا، لیکن آپ نے مرکز کے معیار کارکردگی کو قائم رکھنے کی پوری کوشش فرمائی۔ میں دل سے آپ کا شکر گزار ہوں اور آپ سے متوقع ہوں کہ آپ شفیق الرحمٰن صاحب کو ان کی نئی ذمہ داری کے اچھی طرح پورا کرنے میں دل سے مدد کریں گے۔

آپ کو معلوم ہوگا کہ تعلیمی مرکز کا نام ہی تعلیمی مرکز اس لیے رکھا گیا تھا کہ اسے محض بچوں کا مدرسہ بنانا مقصود نہ تھا، بلکہ بستی کا تعلیمی مرکز، جس کے ذمے بچوں کی تعلیم کے ساتھ ساتھ بالغوں کی تعلیم کا انتظام بھی ہو اور جس کا حال بستی کے مسلمانوں کے ذہنی مرکز کا کام دے۔ لہٰذا

اس کام کو کرنے کا اب تک پورا موقع نہیں ملا، لیکن اب میں سمجھتا ہوں کہ اس میں مزید تاخیر نہ کرنی چاہیے۔ اس لیے شفیق الرحمٰن صاحب کے سپرد یہ کام کرتا ہوں، اس کام میں مدرسے کی تعلیمی شہرت کو بحیثیت مدرسہ بھی بڑھانے ہی کی کوشش کرنی چاہیے اور اس میں آپ کا مشورہ اور آپ کی مدد شفیق صاحب کے لیے بہت قیمتی ثابت ہو سکتی ہے اور مجھے یقین ہے کہ یہ دونوں انھیں حاصل ہوں گے۔

آپ اگر کسی وقت مجھ سے مل بھی لیں تو اس سلسلے میں آپ سے گفتگو بھی کر لوں۔

والسلام

آپ کا مخلص

(دستخط) ذاکر حسین

اصل خط کی نقل کا کاغذ ڈائری میں چپکا دیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا خط میں جن امور کا ذکر ہے، اسی سلسلے میں شفیق صاحب کو بھی لکھا گیا ہے۔ ان کا پورا نام شفیق الرحمٰن قدوائی تھا، جامعہ کے گریجویٹ اور لائف ممبر تھے، ۱۹۲۸ء میں عہدنامے پر دستخط کیے تھے، ان کی خدمات کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ ملک کی تحریک آزادی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور کئی مرتبہ جیل گئے، جیل سے باہر ہوتے تو جامعہ کی خدمت کرتے۔ اپنے ساتھیوں کے مشورے پر یونسکو کی طرف سے انڈونیشیا گئے تھے اور تعلیم کی خدمت انجام دی۔ اسی زمانے میں دہلی میں اسمبلی قائم ہوئی اور ان کی غیر حاضری میں انتخابات ہوئے اور انھیں بڑی شاندار کامیابی ہوئی۔ واپس آئے تو تعلیم کا قلمدان ان کو سپرد کر دیا گیا۔ کام بہت تھا، صحت خراب ہو گئی اور جامعہ کا ایک مخلص خادم اور حکومت دہلی کا وزیر تعلیم ہمیشہ ہمیش کے لیے رخصت ہو گیا۔ ذاکر صاحب کا خط ملاحظہ ہو:

۲۷/۷/۴۳

مشفقی شفیق صاحب، السلام علیکم

میں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ یکم اگست ۴۳ء سے آپ نظامت شعبۂ تعلیم و ترقی کے علاوہ تعلیمی مرکز نمبر ا کی نگرانی کے فرائض بھی انجام دیں گے۔ اس کی باضابطہ اطلاع آپ کو دفتر سے مل گئی ہو گی۔

آپ تو واقف ہی ہیں کہ تعلیمی مرکز کا نام ہی تعلیمی مرکز اس لیے رکھا گیا تھا کہ وہ صرف ایک ابتدائی مدرسہ نہ ہوگا، بلکہ بستی کے مسلمانوں کا ذہنی و تعلیمی مرکز بنے گا اور اس قسم کے مرکز دوسری بستیوں میں بھی کھولے جائیں گے۔ متعدد مجبوریوں کی وجہ سے یہ منصوبہ ابھی تک پورا نہ ہو سکا اور تعلیمی مرکز صرف ساتویں جماعت تک کا ایک مدرسہ ہو کر رہ گیا۔ میں سمجھتا ہوں کہ اب ایسے حالات پیدا ہو گئے ہیں کہ اس پرانے منصوبے کو پورا کرنے کی کوشش کرنی چاہیے، اس لیے آپ کے سپرد اس کی نگرانی کا کام کرتا ہوں۔

اس سلسلے میں آپ کو پہلے تو جو کام ہو رہا ہے، اس کی خوبی کو بڑھانے کی طرف توجہ فرمانی چاہیے۔ اس لیے کہ مدرسے کی اچھی شہرت مرکز کو مستحکم مرکز بنانے میں بہت مدد ہوگی۔ میرے خیال میں آپ کی نظر مقصدِ ذیل باتوں پر رہے تو مفید ہوگا۔

۱۔ مختلف مضامین میں پڑھائی کے معیار کو بلند کرنے کی کوشش، اساتذہ اور بچے اپنے درس میں بہتر طریقے استعمال کرنے کی ترغیب اور آزمودہ طریقوں کے نتائج کو قلم بند کرتے رہنا

۲۔ اسلامیات کی تعلیم میں قرآن وغیرہ پڑھانے میں جماعت کو کم وقت میں پڑھا سکنے کے مسئلے پر غور اور تجربہ۔

۳۔ اسلامیات کی تعلیم کے سلسلے میں اسلامی تاریخ سے دینی زندگی رکھنے والے اکابر کے حالات کا اسناد و متعلقہ سے تفہیم کرانا، اقتباسات کی شکل میں یا خود نوشتہ۔

۴۔ معلومات عامہ کی تعلیم کے سلسلے میں درس کو موثر بنانے کے لیے تجربوں کا انتظام۔ اس ضمن میں معلومات عامہ سے متعلق طلبہ اور اساتذہ کی مدد سے ایک چھوٹے عجائب خانے کا آغاز، ایک چھوٹا سا چڑیا گھر، مچھلی گھر اور کیڑا گھر قائم کرنا،

۵۔ تحریری کام میں صفائی پر اصرار۔ تحریری کام کے ریکارڈ کا اچھی طرح رکھنا،

۶۔ بچوں کا بنک اور بچوں کے بنک کو ترقی دینا،

۷۔ اسکاؤٹنگ کے کام کو شروع کرنا۔

پھر مدرسے کے علاوہ جن دوسرے کاموں کا آغاز کرنا، میری رائے میں مناسب ہوگا وہ یہ ہیں:

۱۔ تعلیم و ترقی کے کام کا کوئی حصہ اس مرکز میں منتقل کرنا، رات کو پڑھائی کا کام گشتی

کتب خانے کا کام، وال پیپر کا کام وغیرہ وغیرہ

۲۔ مرکز کے ہال سے تعلیم عام کا کام لینا، خاص جلسے کر کے اور مدرسے کے جلسوں کو ایسا مرتب کرنا کہ بستی کے مدعو لوگ ان سے فائدہ حاصل کر سکیں،

۳۔ مدرسے کے اساتذہ میں تعلیم و ترقی کے کام سے دلچسپی پیدا کر کے ان کا تعاون اس کام میں حاصل کرنا۔

۴۔ تعلیم بالغاں کے کام کے لیے، کام کرنے والوں کی تربیت کا انتظام کرنا،

یہ چند باتیں لکھتا ہوں، جو اس وقت سمجھ میں آئیں۔ وقتاً فوقتاً آپ سے گفتگو کر کے دوسری تجاویز مرتب کرنے کی کوشش کروں گا۔

مجھے یقین ہے کہ آپ کی نگرانی میں یہ مرکز واقعی تعلیمی مرکز بن جائے گا اور اس قسم کے بہت سے قائم ہونے والے مرکزوں میں اسے اولیت کا شرف حاصل ہو گا۔ میں اس کام میں ہر طرح آپ کا ہاتھ بٹانے کی کوشش کروں گا۔ آپ کبھی مجھ سے کام لینے میں ذرا تامل نہ فرمائیں۔

والسلام

آپ کا مخلص ذاکر حسین

اس خط کے سرنامے پر لکھا ہے: "نقل خط بنام شفیق الرحمن صاحب قدوائی"، لیکن اگر یہ اصل خط کی نقل ہے تو یہ نقل بھی خود ذاکر صاحب کے قلم سے ہے۔

اس ڈائری میں ذاکر صاحب کی بہت سی تحریریں ہیں اور قائم مقام شیخ الجامعہ کی حیثیت سے ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب مرحوم اور پروفیسر محمد مجیب صاحب مرحوم کی بھی چند تحریریں ہیں مگر یہ تمام تر کاروباری قسم کی ہیں، یعنی کسی کے تقرر یا تبادلے کے بارے میں ہیں، ایسے خطوط یا مراسلے، جن سے شیخ الجامعہ کے طریق کار اور جامعہ کے طرز تعلیم پر روشنی پڑتی ہو، صرف وہی ہیں جن کو اوپر پیش کیا گیا ہے۔

۱۹۴۷ء سے قبل مدرسہ ابتدائی اور مدرسہ ثانوی کو، ان کی تعلیم و تربیت کی خصوصیات کی وجہ سے، ملک گیر شہرت حاصل تھی اور تعلیم و ترقی اپنی نوعیت کا پہلا ادارہ تھا، جس نے تعلیم بالغاں کی راہ میں ملک کی رہنمائی کی۔ اس شہرت اور ناموری میں ان اساتذہ اور کارکنوں

کی ان تھک اور مخلصانہ کوششوں کا نتیجہ تھا، لیکن جامعہ کی ان کامیابیوں کی بڑی وجہ یہ تھی کہ جامعہ کی قیادت اور رہنمائی کے لیے ڈاکٹر ذاکر حسین متحرک، مخلص، ایثار شعار اور پر اثر شخصیت کی خدمات حاصل تھیں، ان کی سب سے بڑی اور ممتاز خصوصیت یہ تھی کہ انتہائی نامساعد اور مشکل دور میں جامعہ کے شیرازے کو منتشر ہونے سے بچا لیا۔ میں نے بہ چشم خود دیکھا ہے کہ جامعہ میں متضاد خیالات، متضاد مزاج وطبیعت اور متضاد مقاصد اور مطمح نظر کے اساتذہ اور کارکن جامعہ میں موجود تھے اور سب سے اہم بات یہ کہ جامعہ قلاش اور مفلس تھی، اپنے اساتذہ اور کارکنوں کو ان کی بنیادی ضروریات کے لیے بھی وقت پر پیسے نہیں دے سکتی تھی، ان سخت حالات میں ذاکر صاحب نے نہ صرف جامعہ کو برقرار و زندہ رکھا، بلکہ اس کو شہرت کے انتہائی عروج پر پہنچایا، یہ ان کی پرکشش شخصیت اور ان کی مخلصانہ خدمات کا معجزہ تھا۔

لیکن ذاکر صاحب انسان تھے، پیالہ وساغر نہیں، بالآخر شب و روز کی اس محنت اور تگ و دو نے انھیں بہت زیادہ تھکا دیا اور ۱۹۴۸ء تک پہنچتے پہنچتے ان کی کمر ہمت ٹوٹ گئی اور آہنی عزم وہمت نے جواب دے دیا، چنانچہ انجمن (کورٹ) کے جلسہ منعقدہ ۳۰ اکتوبر ۱۹۴۸ء میں انھوں نے جو سالانہ رپورٹ پیش کی، اس میں بالآخر انھیں لکھنا پڑا کہ "آخر میں ایک شخصی گذارش کی اجازت چاہتا ہوں۔ میں نے اپنی پچھلی رپورٹ میں بھی عرض کیا تھا کہ میں بے جا انکسار سے کام لیے بغیر عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ جامعہ کے بڑھتے ہوئے کام کے لیے میری گھٹتی ہوئی قوتیں کافی نہیں ہیں۔۔۔ اس جلسے میں آپ شیخ الجامعہ کا انتخاب کرنے والے ہیں، میری مدت ختم ہو گئی ہے، میری التجا ہے کہ آئندہ مدت کے لیے مجھے نظر انداز فرمایا جائے اور کوئی دوسرا انتخاب کیا جائے تو مجھے یقین ہے کہ جامعہ کے لیے مفید ہو گا۔ کسی کم ذمہ دار کی حیثیت سے جامعہ کا خدمت گذار رہ سکوں تو اسے اپنی زندگی کا سب سے بڑا شرف جانوں گا"، مگر اراکین انجمن یقین رکھتے تھے کہ ذاکر صاحب کی ذات جامعہ کی بقا اور ترقی کے لیے بیحد ضروری ہے، اس لیے قرار داد نمبر گیارہ کے مطابق انھیں دسمبر ۴۸ء سے مزید پانچ سال کے لیے بالاتفاق شیخ الجامعہ منتخب کر لیا گیا۔ البتہ ان کی گرتی ہوئی صحت اور بڑھتی ہوئی مصروفیات کے پیش نظر، اسی جلسے میں نائب شیخ الجامعہ کا عہدہ قائم کیا گیا اور شیخ الجامعہ صاحب کو اختیار دیا گیا کہ "وہ کسی ساتھی کو نائب مقرر کر کے،

شیخ الجامعہ کے کل اختیارات و فرائض یا ان کا جتنا حصّہ مناسب سمجھیں، اس کو تفویض کر دیں۔" (قرار داد گیارہ ج)

اس فیصلے کے مطابق، شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے اپنے معتمد اور دیرینہ ساتھی پروفیسر محمد مجیب صاحب کو نائب شیخ الجامعہ مقرر کیا۔

حواشی

۱؎ جامعہ کی کہانی مرتبہ: عبدالغفار مدہولی، صفحات: ۲۸۸-۲۸۹

۲؎ ان پانچوں اساتذہ میں سے عتیق صاحب اور ارشاد الحق صاحب کا تعارف ہو چکا ہے، باقی اساتذہ کا تعارف حسب ذیل ہے۔

برکت علی صاحب کا خصوصی مضمون ریاضی تھا، اسی لیے برکت علی ریاضی کے نام سے مشہور تھے، ۱۹۲۸ء میں حیاتی رکن بنے، تقسیم ملک کے بعد پاکستان چلے گئے تھے، وہیں انتقال ہوا۔ پروفیسر ای۔ جے کیلاٹ صاحب مالابار کے عیسائی تھے۔ علی گڑھ کے مدرسۃ العلوم سے ترک موالات کر کے جامعہ آئے تھے۔ کالج میں انگریزی کے استاد تھے، ۱۹۴۲ء میں حیاتی کے رکن بنے۔ حافظ خواجہ فیاض احمد صاحب ۱۹۳۶ء میں جب میں آیا تھا تو اس وقت مستجل تھے۔ یہ بھی علی گڑھ کالج سے ترک موالات کر کے جامعہ آئے تھے، تحریک آزادی میں کئی مرتبہ جیل بھی گئے تھے، ۱۹۲۸ء میں حیاتی رکن بنے تھے۔

۳؎ جامعہ کی کہانی مرتبہ: عبدالغفار مدہولی، صفحات ۳۰۲ ــ ۳۰۴

۴؎ اس جگہ فل اسکیپ رپورٹ کی بارہ سطریں، طوالت کے خوف سے میں نے حذف کر دی ہیں۔

۵؎ ٹائپ شدہ رپورٹ، صفحات ۱۳-۱۴۔

پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی

جامعہ کے چند معمار

جامعہ کے حلقوں میں برسوں سے یہ بحث چلی آتی ہے کہ اس کا بانی کون ہے۔ علی گڑھ تحریک کے قائد اور رہنما سید احمد خاں کے دارالعلوم کی مسجد جامع میں ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو جو جلسہ ہوا، اس میں مسلمانوں کے بہت سے رہنما موجود تھے۔ ان سب میں ممتاز اور نمایاں شخصیت تھی شیخ الہند مولانا محمود حسن کی۔ انھوں نے اپنی صحت کی خرابی اور جسمانی ضعف و نقاہت کے باوجود سفر کی تکالیف برداشت کیں۔ اور اس جلسہ میں شرکت کے لیے دیوبند سے علی گڑھ تشریف لائے۔ ان کا خطبہ تاسیس جو اس موقع پر پڑھ کر سنایا گیا، اس بات کا اعلان تھا کہ جامعہ کی رسم افتتاح کے ذریعے آج دیوبند اور علی گڑھ کا سنگم ہوتا ہے اور اب ہندوستانی مسلمان ایک طرف اپنے مذہبی اور اخلاقی ورثے کی حفاظت کر سکیں گے اور دوسری طرف یہ کوشش کرتے رہیں گے کہ ان کی نئی نسل جدید علوم میں کمال حاصل کر کے اپنے تہذیبی سرمایہ میں برابر اضافہ کرتی رہے۔

اس تاریخ ساز واقعے کے پیچھے کارفرما تھی شیخ الہند کی مقدس ہستی جس کی برکت سے دیوبند اور علی گڑھ کے لوگ برسوں کے باہمی کھنچاؤ اور کشمکش کے بعد ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو سکے تھے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے بعض لوگوں کا یہ اصرار بے جا نہیں ہے کہ حضرت شیخ الہند کے نام گرامی کو جامعہ کے بانیوں میں سرفہرست رکھا جائے۔ کچھ لوگ مولانا محمد علی کو بانیان جامعہ کا سردار بتاتے ہیں۔ یہ ان کی جوشیلی اور گرجدار آواز ہی کا کمال تھا جس کی للکار پر طالب علم اور استاد دونوں دیوانہ وار علی گڑھ کالج سے ناطہ توڑ کر جامعہ ملیہ پر پروانہ وار نثار ہونے چلے آئے۔

پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی۔ ذاکر نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

مولانا محمد علی پہلے شیخ الجامعہ تھے اور نیشنل مسلم ایجوکیشن کی اس اسکیم کے خالق جس پر جامعہ کے تعلیمی نظام کی عمارت کھڑی ہوئی۔ کچھ حضرات کا خیال ہے کہ بانیانِ جامعہ کے رہبر گاندھی جی تھے۔ وہ جنگِ آزادی کے سپہ سالار تھے اور ان ہی کی رہنمائی میں علی گڑھ کالج کو سرکاری تعلق سے کنارہ کش ہونے کی دعوت دی گئی تھی اور جامعہ ملیہ کا قیام عمل میں آیا تھا۔ یہ ان کا اخلاقی فیضان تھا جس نے جامعہ کی آبیاری کی اور ہر نازک اور مشکل وقت میں اسے سہارا دیا۔ خلافت تحریک کے بے جان ہونے پر جو اس کے اخراجات کی ذمہ دار تھی جامعہ ملیہ کا جاری رہنا مشکل نظر آنے لگا۔ اس آڑے وقت میں بھی گاندھی جی کام آئے۔ انھوں نے اپنے اثر اور رسوخ سے سال بھر کے خرچ کا انتظام کر دیا۔ اس سے حکیم اجمل خاں اور ان کے ساتھیوں کا حوصلہ بڑھا اور انھوں نے جامعہ چلانے کی ذمہ داری لے لی اور مرتے دم تک اس فرض کو نبھاتے رہے۔ اسی لیے کچھ لوگ کہتے ہیں کہ حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری بانیان جامعہ کی صف میں سب سے آگے ہیں۔ یہ دونوں جامعہ کی پیدائش سے اپنی وفات تک برابر اس سے وابستہ رہے۔ دوسرے لوگ جب اسے بند کر دینے کا مشورہ دے رہے تھے وہ ڈٹے رہے اور اسے بند نہ ہونے دیا۔ بعض لوگ جامعہ کا اصل بانی ڈاکٹر ذاکر حسین کو مانتے ہیں۔ جامعہ کے قیام سے چند دن پہلے وہ دہلی آئے تھے اور مسلم رہنماؤں سے ملے تھے اور ان سے یہ وعدہ لیا تھا کہ علی گڑھ کالج نے اگر قوم کا مطالبہ ٹھکرا دیا اور حکومت سے اپنا رشتہ نہ توڑا تو وہ طالب علموں کا مطالبہ مان لیں گے اور ایک آزاد تعلیمی ادارے کی بنا رکھ دیں گے یہ نیا ادارہ قائم ہوا اور جس شخص نے اس میں اپنی روشن خیالی، مسیحا نفسی اور انتھک جد و جہد سے نئی جان ڈال دی وہ تھے ڈاکٹر ذاکر حسین جنھیں علی گڑھ کالج کے بزم بے تکلف مرشد کے نام سے جانتی اور پہچانتی تھی۔

ان میں سے کوئی کس بات کا انکار کرے اور کس کا اقرار یہ بانیں تو سب ہی سچ ہیں۔ اور سچ تو یہ بھی ہے کہ جامعہ کے بانی اور بھی تھے جنھیں لوگ بھول گئے یا بھولتے جا رہے ہیں۔ خطبۂ تاسیس کے بعد جامعہ کی مجلس تاسیس کے پچھتر[۷۵] اراکین کے ناموں کا اعلان ہوا تھا۔ کچھ دن بعد اس میں پچیس نام اور شامل کر لیے گئے۔ ان اراکین میں اس زمانے کی تقریباً سب ہی ممتاز ہستیاں شامل تھیں۔ بہت سے لوگ ان میں ایسے تھے جو بعد میں ہندوستان کے آسمان

پر چاند اور سورج بن کر چمکے۔ جامعہ کے یہ سب بانی صوبائی خلافت کمیٹیوں کے نمائندہ تھے اور ان کمیٹیوں کے سپرد یہ کام تھا کہ وہ جامعہ کے اخراجات کے لیے روپے اور پیسے کا انتظام کریں۔ ان نمائندوں میں ہر مکتب خیال اور ہر میدان عمل کے لوگ نظر آتے ہیں۔ جدید تعلیم کے پروردہ بھی ہیں اور عالم دین بھی۔ ادیب اور صحافی بھی ہیں، وکیل اور بیرسٹر بھی۔ ہندو مسلم اتحاد کے حامی بھی ہیں اور جنگ آزادی کے سپاہی بھی۔ اس سے ظاہر ہے کہ جامعہ کسی ایک یا دو تین بانیوں کے فکر و نظر اور دائرہ عمل کی پابند نہ تھی۔ اس نے ایک ہمہ گیر سیاسی اور تہذیبی تحریک کی گود میں آنکھیں کھولی تھیں۔ جامعہ اور اس کے معماروں کی زندگی اور خدمات کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس ہمہ گیر تحریک کو سمجھیں اور اس کے مختلف عناصر سے واقفیت حاصل کریں۔

جامعہ کے فلسفی اور مفکر ڈاکٹر عابد حسین کہتے تھے کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں تین تحریکوں کا سنگم ہے۔ ان میں سے ایک مذہبی اور اخلاقی اصلاح کی علمبردار دیوبند کی تحریک ہے اور دوسری جدید مغربی تعلیم کی ترجمان علی گڑھ تحریک۔ تیسری قومی یک جہتی اور قومی خدمت کی تحریک ہے جو مہاتما گاندھی کی سرپرستی میں ان دنوں نشو و نما پا رہی تھی۔ جامعہ نے اپنے طلبہ کے فکر و نظر اور ان کے کردار کی بنیاد ایسے اصولوں پر رکھنا چاہی جو ان تینوں کے امتزاج سے ابھر رہے تھے قرار پایا کہ ایسی تعلیم دی جائے جو روایتی مذہب کی روح کو برقرار رکھے مگر مذہبی تعصب اور تنگ نظری کو بالکل ختم کر دے، جو سائنس کی روح کو نشو و نما دے مگر بے ادبی اور بے احترامی کے میلان کے بغیر اور جو قومیت کے جذبے کو خوب خوب ابھارے مگر اس طرح کہ اس میں قومی تنگ نظری اور تعصب کی ملاوٹ اور بو نہ آنے پائے۔ اس نصب العین کو عمل کا جامہ پہنانے کے لیے جامعہ کے چھ معمار یکے بعد دیگرے مسلسل پچاس برس تک کوشش کرتے رہے۔ ان میں سے چالیس سال تھے، بڑی محنت اور ریاضت کے تنگ دستی اور بے سروسامانی کے بڑی سخت آزمائش کا زمانہ تھا۔ مگر جامعہ کے معمار ہمت نہ ہارے۔ جامعہ کی تعمیر جاری رہی اور آخر کار وہ منزل آ گئی جہاں ترقی و کامرانی اور عروج و کمال کے دریچے کھل جاتے ہیں۔ جامعہ کے یہ چھ معمار تھے۔ حکیم اجمل خاں، مولانا محمد علی، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، عبدالمجید خواجہ، ڈاکٹر ذاکر حسین اور پروفیسر محمد مجیب۔ آئیے ہم آج ان چھ معماروں میں سے صرف پہلے چار معماروں کی زندگی پر نظر ڈالیں، ان کے مرتبے اور ان کی خوبیوں

کو جائیں اور ان کی خدمات کا جائزہ لیں کہ اس سے جامعہ کی تاریخ کے بہت سے تاریک گوشے روشن ہو جاتے ہیں۔ باقی رہے آخری دو معمار جنھوں نے جامعہ کو اس منزل تک پہنچایا جہاں آج وہ کھڑی ہے، ان کی زندگی اور خدمات کا ذکر کسی اور وقت کے لیے اٹھا رکھیے کہ یہ مختصر صحبت اس کے لیے کافی نہیں ہے۔

جامعہ کے پہلے امیر جامعہ حکیم اجمل خاں کا تعلق دہلی کے شریف خانی حکیموں کے ایک متمول اور نامور خاندان سے تھا۔ فن طب میں کمال حاصل کرنے کے بعد وہ دس سال تک رام پور کے دربار سے منسلک رہے۔ طبی فرائض کے ساتھ ساتھ وہ ریاست کے قدیم کتب خانے کی نگرانی بھی کرتے تھے۔ اس کام نے ان کے شوق کتب بینی کو اتنا نکھارا کہ انھیں اس کی تسکین کی خاطر ہند اور بیرون ہند کے مشہور کتب خانوں سے فائدہ حاصل کرنے کے راستے تلاش کرنے پڑے۔ رام پور کے زمانۂ قیام میں ان کے تعلقات بہت سے سماجی اور تعلیمی کام کرنے والوں سے ہو گئے جو مالی امداد کے سلسلے میں اکثر رام پور آتے جاتے تھے۔ ان کے یہ تعلقات بعد میں بہت کام آئے اور ان سے حکیم اجمل خاں کی اجتماعی سرگرمیوں کو پھلنے پھولنے میں بہت مدد ملی۔ ۱۹۰۲ء میں جب وہ دہلی واپس آگئے تو ریاست رام پور کے علاوہ ہندوستان کی دوسری دیسی ریاستیں بھی ان کی طبی خدمات سے فائدہ اٹھانے لگیں۔ والیانِ ریاست اور دوسرے صاحب ثروت حضرات کی صحت و تندرستی کی دیکھ بھال سے وہ اتنا کما لیتے کہ ان کی زندگی بڑی فراغت اور خوش حالی کے ساتھ گزرنے لگی۔ غریبوں کی مفت خدمت کرتے۔ نیک اور بھلائی کے کاموں میں فیاضی سے دیتے دلاتے تھے۔ فکر معاش سے فراغت ملی تو سماجی خدمت اور اجتماعی سرگرمیوں کے لیے کافی وقت ملنے لگا۔

سب سے پہلے حکیم اجمل خاں اپنے خاندانی مدرسہ طبیہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ ہندوستانی دواخانہ خرید کر جو ان کے خاندان کی مشترکہ ملکیت تھی مدرسہ طبیہ کے لیے وقف کر دیا۔ اس کا منافع مدرسہ طبیہ کے اور جب وہ ترقی کرکے کالج بنا تو کالج کے کام آنے لگا۔ انھوں نے طبیہ کالج کے لیے ایک اچھے خاصے بڑے کیمپس پر شاندار عمارتیں بنوائیں اور ۱۹۲۱ء میں گاندھی جی سے ان کا افتتاح کرایا۔ یونانی اور آیورویدک طریقۂ علاج کی اصلاح اور ترقی کے لیے ایک کل ہند

طبی انجمن قائم کی۔ ۱۹۱۰ء میں جب ویدک اور یونانی طریقۂ علاج پر قانونی پابندیاں عائد کی گئیں، اس وقت یہ انجمن بہت کام آئی۔ اس کی کوشش سے جگہ جگہ طبی مدارس قائم ہوئے اور یونیورسٹیوں کو یونانی اور آیورویدک تعلیم کے لیے حکومت سے گرانٹ ملنے لگی۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی کوئی ایسی تعلیمی اور سیاسی تحریک نہ تھی جس سے حکیم اجمل خاں کا تعلق نہ ہو۔ وہ علی گڑھ کالج کے ٹرسٹی تھے اور ندوۃ العلماء کی مجلس انتظامیہ کے رکن۔ ۱۹۰۶ء سے وہ سیاست میں آ گئے۔ مسلمانوں کے سیاسی مطالبات کے سلسلہ میں شملہ وفد کے ساتھ گورنر جنرل سے ملے۔ ڈھاکہ کے جس جلسہ میں مسلم لیگ کا قیام ہوا اس میں شرکت کی۔ ۱۹۱۶ء میں کانگریس اور مسلم لیگ کا تاریخی سمجھوتہ کرانے میں جو کوششیں ہوئیں حکیم اجمل خاں بھی ان میں شریک تھے۔ اس کے بعد کانگریس اور مسلم لیگ دونوں کے پلیٹ فارم پر یہ کوشش کرتے رہے کہ ہندو مسلم اتحاد اور مشترکہ سیاسی جدوجہد کے لیے فضا ہموار ہو جائے۔ ۱۹۱۹ء میں حکیم اجمل خاں اور دوسرے رہبرانِ قوم کی دعوت پر دہلی میں مسلمانوں کا ایک عظیم الشان جلسہ ہوا اور اس میں خلافت اسلامیہ کی حفاظت کے لیے ایک سنٹرل خلافت کمیٹی قائم کی گئی۔ اس کمیٹی نے ایک سال بعد کانگریس کے اشتراک کے ساتھ اور گاندھی جی اور مولانا محمد علی کی قیادت میں ترک موالات کی تحریک شروع کر دی۔ حکیم اجمل خاں اس پوری جدوجہد میں شریک رہے۔ اسی زمانے میں وہ احمد آباد کانگریس کے صدر چنے گئے اور گاندھی جی نے انھیں اپنے بعد کانگریس کا ڈکٹیٹر مقرر کر دیا۔

حکیم اجمل خاں اپنی قدیم تعلیم اور اپنے خاندان کے قدیم رسم و رواج کے باوجود ترقی پسند رجحانات کے حامل تھے۔ وہ ہر ایسی تحریک سے وابستہ ہو جاتے جو ترقی پرور اور جدت پسند ہوتی۔ علی گڑھ کالج اور ندوۃ العلماء سے اسی لیے انھیں دلچسپی ہو گئی تھی۔ زمانہ جب آگے بڑھا اور علی گڑھ تحریک میں تبدیلی اور اصلاح کی ضرورت پیش آئی تو انھیں جامعہ ملیہ میں اپنی فکر و نظر کے اظہار کا موقع مل گیا۔

جامعہ کے پہلے شیخ الجامعہ مولانا محمد علی رام پور کے ایک اچھے خاصے خوشحال گھرانے کے چشم و چراغ تھے اور علی گڑھ کالج کے اولڈ بوائے، بی اے کر کے انڈین سول سروس کے امتحان میں شرکت کے لیے انگلستان گئے۔ امتحان میں پاس نہ ہو سکے تو واپس آ کر ریاست رام پور کے محکمۂ تعلیم میں

ملازم ہو گئے۔ کچھ دن کے بعد رخصت لے کر دوبارہ انگلستان گئے اور آکسفرڈ سے بی اے آنرز کی ڈگری لے آئے۔ وہ چاہتے تھے کہ علی گڑھ کالج میں کام کریں۔ نواب محسن الملک اس کے لیے تیار تھے۔ مگر پرنسپل موریسن نے انھیں کالج کے لیے موزوں نہ جانا اور ان کی درخواست نامنظور کردی۔ مایوس ہو کر اپنی جگہ پر واپس رام پور چلے آئے۔ جہاں ایک سال سے زیادہ نہ رہ سکے۔ اس کے بعد ریاست بڑودہ میں کئی سال تک کسی اچھے عہدہ پر کام کرتے رہے۔ محمد علی کو علی گڑھ کالج میں کام کرنے کا موقع نہیں ملا۔ مگر اس سے ان کی دلچسپی برابر جاری رہی۔ کالج کے ٹرسٹیوں اور انگریز اسٹاف کے آپسی اختلافات پر ان کے کئی مضامین اخبارات میں شائع ہوئے۔ اسی زمانے میں طلبہ نے اسٹرائک کردی۔ رفیق کمیشن نے اخبارات کے دوسرے مضامین کے ساتھ محمد علی کے مضامین کو بھی اسباب شورش میں شامل کرلیا۔ جن میں انگریز اسٹاف کی سخت گیری اور ٹرسٹیوں کی جماعت اور سنڈیکیٹ میں شامل کرلیا۔ اس طرح علی گڑھ کی اندرونی سیاست میں دو گروپ بن گئے۔ ایک جانب محمد علی اور ان کے ساتھی تھے اور دوسری طرف صاحبزادہ آفتاب احمد خاں اور ان کے ہم نوا۔

۱۹۱۱ء میں محمد علی نے صحافت کے میدان میں قدم رکھا۔ انگریزی میں کامریڈ اور اردو میں ہمدرد کے نام سے دو اخبار نکالے۔ اس زمانے میں علی گڑھ کالج کو یونیورسٹی کا درجہ دلانے کی تحریک زوروں پر تھی۔ گورنمنٹ جن شرائط پر یونیورسٹی چارٹر دینا چاہتی تھی۔ بہت سے لوگ اس کے خلاف تھے۔ محمد علی بھی اس تمام بحث میں شریک رہے۔ پہلی جنگ عظیم میں ترکی کو جرمنی کا حلیف بن کر برطانوی حکومت کے مقابلہ میں صف آرا ہونا پڑا۔ کامریڈ میں ترکی کی موافقت اور برطانوی حکومت کی مخالفت میں مضامین شائع ہوئے۔ کامریڈ کی ضمانت ضبط ہو گئی اور محمد علی نظربند کر دیے گئے۔

۱۹۱۹ء کے آخر میں جب قید فرنگ سے رہائی ملی تو محمد علی سیاسی رہنما بن چکے تھے۔ مسٹر محمد علی سے مولانا محمد علی ہو گئے تھے۔ چہرے پر داڑھی تھی اور صورت اور سیرت میں وہ سب خصوصیات جو اس زمانے کے مسلم رہنما کے لیے ضروری تھیں۔ مرکزی خلافت کمیٹی کے قیام کے وقت مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی دونوں نظربند تھے۔ لیکن جب جیل سے باہر نکلے تو خلافت کمیٹی پر ایسا چھا گئے کہ لوگ اس کے بانیوں کو بھول گئے۔ مسئلہ خلافت کے بارے میں ہندوستانی مسلمانوں کا موقف بتانے انگلستان گئے۔ واپس آکر گاندھی جی کی معیت میں ملک بھر کا دورہ کیا اور عوام کو حکومت برطانیہ سے ترک موالات کے لیے تیار کرلیا۔

ان میں وہ سب صلاحیتیں اور کمالات موجود تھے جو ملک اور قوم میں انقلاب لانے کے لیے ضروری ہیں۔ ان کی خطابت میں جادوگری تھی اور ان کا قلم شعلہ افشاں تھا۔ ہمت و جرأت اتنی کہ بے خطر آتش نمرود میں کود پڑتے تھے۔ جامعہ ملیہ کے ابتدائی ایام میں مولانا محمد علی کی یہ خصوصیات بہت کام آئیں۔ سیاست سے وقت بچتا تو شیخ الجامعہ کی حیثیت سے جامعہ کے کاموں کی دیکھ بھال کرتے۔ مگر وہ اس حیثیت سے صرف چھ مہینے کام کر سکے۔ اپریل ۱۹۲۱ء میں دوبارہ گرفتار ہوئے۔ دو سال بعد رہائی ملی تو کانگریس کے صدر بنا دیے گئے۔ اس کام سے فراغت ملنے پر پھر صحافت میں آگئے۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی کہتے ہیں کہ مولانا محمد علی نے جب پہلی مرتبہ صحافت کی زندگی شروع کی تو اس نے لیڈری اور رہبری کا تاج ان کے سر پر رکھ دیا۔ مگر دوبارہ جب صحافت کی کرسی پر جمنا چاہا تو ناکامی مقدر ہو چکی تھی۔ نہ صحافت چل سکی اور نہ سیاست۔ کامریڈ صرف دو سال جاری رہا اور ہمدرد چار سال نکل کر بند ہو گیا۔

تحریک خلافت کے بے جان ہونے سے محمد علی کا دل ٹوٹ گیا اور علی گڑھ کالج پر قبضہ ہونے سے وہ ہمت ہار بیٹھے۔ اب انھیں نہ جامعہ کے باقی رہ جانے کے خیال سے کچھ خوشی ہوتی تھی اور نہ اس کے بند ہو جانے کے اندیشے پر کسی قسم کا غم۔ حکیم اجمل خاں مرحوم کے انتقال کے بعد وہ جامعہ کو اُن کی نشانی جان کر پھر اس کے قریب آگئے۔ انھوں نے اجمل جامعہ فنڈ پر کئی مضامین خود لکھ کر ہمدرد میں شائع کرائے اور چندہ جمع کرنے کے لیے ڈاکٹر ذاکر حسین کے ساتھ برما گئے۔ اپنی صحت کی خرابی کے باوجود یہ سب انھوں نے اپنے بزرگ دوست اور رفیق کار کی یاد میں کیا تھا۔ وہ جانتے تھے کہ حکیم اجمل خاں دہلی نہ لے آتے تو جامعہ ملیہ کب کی بند ہو گئی ہوتی۔ لوگ اب تک ان کے یہ الفاظ دہراتے ہیں کہ طبیہ کالج حکیم اجمل خاں مرحوم کی جوانی کی اولاد ہے اور جامعہ ملیہ ان کے بڑھاپے کی۔

جامعہ کے دوسرے امیر جامعہ ڈاکٹر مختار احمد انصاری، غازی پور کے قصبہ یوسف پور کے رہنے والے تھے۔ ان کے والد انگریزی حکومت کے ملازم تھے اور بہت دن تک بلیا میں صدر امین رہے ۱۸۵۷ء میں انھوں نے انگریزوں کا ساتھ دیا۔ مگر ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور ان کے دو بڑے بھائیوں کی زندگی انگریزوں کی مخالفت میں گزری۔ ان کے دونوں بھائی طبیب تھے اور دیوبند

کے تعلیم یافتہ۔ وہ شیخ الہند مولانا محمود حسن کے مرید تھے اور سیاست میں بھی ان کی پیروی کرتے تھے۔
مختار احمد انصاری بڑے ذہین اور محنتی تھے۔ اپنی ذہانت اور محنت سے ہمیشہ تعلیمی وظائف حاصل کرتے رہے۔ ریاست حیدرآباد سے وظیفہ لے کر انگلستان چلے گئے اور وہاں دس سال رہ کر انھوں نے ڈاکٹری کی تعلیم حاصل کی اور عملی تجربہ حاصل کیا۔ ۱۹۱۲ء میں دہلی آئے اور فتحپوری پر مطب کھولا۔ حکیم اجمل خاں صاحب سے میل ملاپ بڑھا۔ سیاسی، تعلیمی اور دوسری سماجی سرگرمیوں میں ان کے رفیق کار بن گئے۔ ابھی مطب شروع کیے مشکل سے چھ مہینے گزرے تھے کہ بلقان کی جنگ بھڑک اٹھی۔ وہ زخمی سپاہیوں کی مرہم پٹی کے لیے ایک طبّی وفد لے کر ترکی گئے۔ واپسی پر زخمیوں کی دیکھ بھال کے کام کو دیکھنے کان پور گئے۔ جہاں ایک مسجد کے حادثے میں بہت سے لوگ زخمی اور تباہ حال ہو گئے تھے۔ ان کے لیے حکیم اجمل خاں نے ایک امدادی فنڈ قائم کر کے ریلیف کا کام شروع کیا تھا۔ اس کام سے فراغت ملی تو مسلم لیگ اور کانگریس کی سرگرمیوں میں مشغول ہو گئے۔ خلافت کی تحریک شروع ہوئی تو اس میں شرکت کی۔ جامعہ ملیہ کے قیام کے وقت لوگوں کی یہ خواہش تھی کہ ڈاکٹر انصاری کو مجلس تاسیس کا سکریٹری بنائیں مگر انھوں نے یہ کہہ کر معذرت کی کہ کسی مقامی آدمی کو یہ ذمہ داری دی جائے گی تو کام میں سہولت رہے گی۔ جب تک جامعہ علی گڑھ میں رہی وہ اس کی مجلس انتظامیہ کے رکن رہے۔ مگر دہلی آنے کے بعد انھیں سکریٹری شپ کا عہدہ سنبھالنا پڑا۔ حکیم اجمل خاں کی وفات پر امیر جامعہ مقرر ہوئے اور اپنی وفات تک نہایت خلوص کے ساتھ اس عہدہ کے فرائض انجام دیتے رہے۔

جامعہ کے یہ تینوں معمار جامعہ کے قیام کا باعث اور اس کی بقا کی ضمانت تھے۔ حکیم اجمل خاں ان دونوں سے عمر میں بڑے تھے۔ مولانا محمد علی سے ۱۴ برس اور ڈاکٹر انصاری سے ۱۶ برس۔ محمد علی کی جان پہچان حکیم صاحب سے اس وقت سے تھی جب وہ رام پور کے محکمہ تعلیم میں ملازم تھے انھیں یہ غلط فہمی ہو گئی تھی کہ نواب رام پور کے دل میں جو رنجش پیدا ہو گئی ہے اس میں شاید حکیم صاحب کا ہاتھ ہے۔ وہ بہت دن تک حکیم صاحب سے کچھ کھنچے کھنچے رہے۔ محمد علی جب ۱۹۱۲ء میں دہلی آئے تو حکیم اجمل خاں ان سے نہایت تپاک اور خلوص سے ملے۔ ان کا دل حکیم صاحب کی طرف سے صاف ہو گیا اور دونوں کے درمیان برادرانہ تعلقات استوار ہوتے چلے گئے۔ حکیم صاحب کی پہلی

پہلی ملاقات ۱۹۱۰ء میں لندن کے چیرنگ کراس ہاسپٹل میں ہوئی تھی جہاں وہ سرجن کی حیثیت سے کام کر رہے تھے اور حکیم صاحب شفا خانے اور دواؤں کے کارخانے دیکھنے کے لیے یورپ کا دورہ کر رہے تھے۔ دہلی کے قیام اور ایک جیسی سرگرمیوں سے دلچسپی نے تینوں کو ایک دوسرے کا بہت اچھا رفیق اور ہم سفر بنا دیا۔ ان میں کئی باتیں مشترک تھیں۔ تینوں اپنے اپنے فن میں کامل تھے۔ خوب کماتے تھے اور خوشحالی اور فراغت کی زندگی گزارتے تھے۔ تینوں مذہب کے روایتی مسلک پر قائم تھے۔ مگر سماج کی ترقی کے لیے نئے انداز فکر اور نئے طرز عمل کی اہمیت سے واقف حکیم اجمل خاں قدیم تعلیم کے پروردہ تھے مگر کچھ اپنی اپج اور کچھ مولانا عبید اللہ سندھی کے اثرات سے ترقی پروری اور جدت پسندی ان کی شخصیت کا ایک اہم عنصر بن چکی تھی۔ مولانا محمد علی اور ڈاکٹر انصاری نے جدید تعلیم کے ماحول میں پرورش پائی تھی۔ مگر دونوں مشرقیت اور اسلامی تہذیب و تمدن کے رسیا تھے۔ مولانا محمد علی فرنگی محلی اور اپنی جذباتیت کے زیر اثر خدا پرستی اور دین داری سے سرشار اور مدہوش تھے۔ ڈاکٹر انصاری کی دینداری اور مذہبیت نے اپنے گھریلو ماحول اور بڑے بھائیوں کے پیر طریقت شیخ الہند کی مقدس شخصیت کے زیر اثر نشو و نما پائی تھی۔ سیاسی جد و جہد اور ملی جوش و خروش کے زمانے میں دہلی کے ان ارکان ثلاثہ نے ایک مرکزی حیثیت حاصل کر لی تھی۔ ان کے یہاں ملک کے ہر گوشے سے آنے والوں کا مجمع لگا رہتا۔ خاص طور پر ڈاکٹر انصاری کی طبی لیاقت کے ساتھ ان کی مہمان نوازی اور دریا دلی بھی مشہور ہوئی۔ دریا گنج میں ان کی کوٹھی باہر سے آنے والے سیاسی رہنماؤں کے لیے مہمان خانے کا کام دیتی تھی۔ اس طرح ان لوگوں کے تعلقات ہندوستان کے ہر حصے سے قائم ہو گئے۔ ملک کے کسی کونے میں ایک تنکا بھی ہلتا تو ان کو اس کی خبر ہو جاتی۔ یہ لوگ کچھ سوچتے بھی تھے تو اس کی خبر آندھی کی طرح چاروں طرف پھیل جاتی۔

جامعہ کے یہ تینوں معمار مختلف صلاحیتوں کے مالک تھے اور اس کی وجہ ان کی زندگی کے وہ حالات تھے جن میں ان کی پرورش ہوئی تھی۔ حکیم اجمل خاں اپنے فن میں کمال حاصل کرنے کے ساتھ ملک و قوم کی بھلائی کے کاموں میں شروع سے لگے رہے۔ ہر کسی کو اس کے تعمیری کام میں مدد دینے اور دوسرے بھی ان کے ہر کام میں مدد دینا اپنے لیے باعث سعادت سمجھتے تھے۔ ہندوستان کے ہر کونے اور گوشے میں ان کے تعلقات تھے۔ کچھ اپنے پیشہ کی وجہ سے اور کچھ

تعلیمی اور سیاسی تحریکات کے سلسلہ میں ان تعلقات سے، اپنے تعمیری منصوبوں میں نہایت قابلیت اور تدبر کے ساتھ کام لیتے تھے۔ اپنی بات زور سے کہتے پر دل دکھانے والی تنقید سے پرہیز کرتے۔ مولانا محمد علی نے اجتماعی کام کرنے کا انداز علی گڑھ کالج کی اندرونی سیاست سے سیکھا تھا۔ نوک جھونک، جملہ بازی اور بات کو جوش اور خروش کے ساتھ کہہ کر اسے سچا ثابت کرنا اس سیاست کا خاص رنگ تھا۔ مولانا محمد علی اس فن کے ماہر تھے وہ جس بات کو سچ سمجھتے سے برملا کہتے۔ سچ کہنے کے لیے ان کے نزدیک کسی تدبر اور مصلحت کی ضرورت نہ تھی۔ وہ اپنے "سچ" کے لیے ہر کسی سے بھڑ جاتے چاہے وہ ان کا دوست ہوتا یا پیر و مرشد۔ ڈاکٹر انصاری ڈاکٹری کے فن میں کامل تھے۔ مگر وہ یہ بھی جانتے تھے کہ ایک اچھے ڈاکٹر کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے مریضوں اور ان کے تیمار داروں سے محبت اور ہمدردی کا برتاؤ کرے۔ ان کی یہ خوبی نکھر کر پوری انسانیت سے محبت اور ہمدردی کا بیش بہا جذبہ بن گئی۔ وہ سب کی خوشی کو اپنی خوشی اور سب کے غم کو اپنا غم سمجھنے لگے۔ سیاست کے میدان میں وہ بعد میں ابھرے۔ اس خوبی نے پہلے ہی لوگوں کو ان کا گرویدہ بنا دیا تھا۔ اپنی پریکٹس چھوڑ کر اور مالی نقصان برداشت کر کے زخمیوں کی مرہم پٹی کرنے، ہندو مسلم اتحاد کی کوشش یا دوسری سماجی سرگرمیوں کے لیے وقت نکالنا یہ سب ان کی اس خوبی کے مظاہر تھے۔

مولانا محمد علی اپنے ہم عصر مولوی عبدالحق کی رائے میں ہر اعتبار سے ایک دیوہیکر شخص تھے، وہ جب کسی کام کو اٹھاتے تو بڑی شان و شکوہ سے مگر ہنگامی جوش و خروش ختم ہونے پر کسی کام کو تکمیل تک پہنچانا ان کی فطرت کے خلاف اور اُن کے بس سے باہر تھا۔ علی گڑھ کالج کو ترک موالات کی تحریک اور جنگ آزادی میں شریک کرنے کے لیے مولانا محمد علی جیسی پر جوش، ہنگامہ خیز، نڈر اور بیباک شخصیت کی ضرورت تھی۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام یقیناً رہین منت تھا مولانا محمد علی کے جوش اور خروش کا۔ مگر اس کو قائم رکھنے کے لیے ضرورت تھی حکیم اجمل خاں کی سایہ دار شخصیت کی جو کام کرنے والوں کے لیے سہارا بن سکے اور جوش و خروش مدھم پڑ جانے پر ان کے لیے قوم اور ملت کی خیر خواہی اور مدد کے خزانے لا کر جمع کر دے۔ حکیم اجمل خاں کے سوانح نگار قاضی عبدالغفار کا بیان ہے کہ ایک دفعہ جامعہ کے اساتذہ کو دو مہینے تک تنخواہیں نہیں ملیں۔ حکیم صاحب بہت پریشان تھے ان کے پاس دو انگشتریاں تھیں ایک الماس کی اور دوسری زمرد کی۔ ایک کی قیمت چھ ہزار روپے تھی اور

دوسری کی ڈیڑھ ہزار۔ اپنے کارندے سے کہا کہ بازار میں جاکر انھیں بیچ دے۔ بازار میں ان کے دام بہت کم مل رہے تھے۔ اس لیے کارندے نے کئی دن تک انھیں فروخت نہیں کیا۔ اتفاق سے مہاراجہ بوندی بیمار ہوئے اور حکیم صاحب ان کے علاج کے لیے کئی مرتبہ بوندی گئے۔ جامعہ کی قسمت سے ایک معقول رقم مل گئی۔ حکیم صاحب نے خدا کا شکر ادا کیا کہ جامعہ کے قرض سے وہ سبکدوش ہو گئے۔ قاضی صاحب کہتے ہیں کہ اپنے آخری دنوں میں جب وہ بیمار تھے تو اکثر کہتے اگر خدا مجھ کو چند سال اور دنیا میں رہنے کی اجازت دے دے تو طبیہ کالج کی طرح میں جامعہ ملیہ کی مالی بنیادیں بھی مضبوط کر دوں۔ حکیم اجمل خاں اپنی بیماری کے زمانے میں ڈاکٹر ذاکر حسین کے ساتھ بہار گئے۔ پانچ دن مسلسل سفر کیا۔ راستے میں رک رک کر تقریریں کیں اور جامعہ کے لیے ایک معقول رقم لے کر لوٹے۔ ان کی صحت بگڑتی چلی گئی اور ۲۹ دسمبر ۱۹۲۷ء کو وہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ ریڈیو پر تقریر کرتے ہوئے ڈاکٹر ذاکر حسین نے کہا کہ ہندوستان اور مسلمانوں کے مستقبل کا سب سے بڑا معمار ہم میں سے اٹھ گیا۔ پرانی نسل اجمل خاں میں اپنے آخری نمونے کو رو رہی ہے اور نئی نسل اپنی دنیا کے اخلاق اور ممکنات مضمر کے ایک تشکیل دینے والے کے لیے نوحہ کناں ہے۔

ڈاکٹر مختار احمد انصاری جامعہ ملیہ اسلامیہ کو علی گڑھ سے دہلی منتقل کرنے کے فیصلے میں حکیم اجمل خاں کے ہم نوا تھے۔ اور جامعہ کے حال اور مستقبل کے بارے میں دونوں کے سوچنے کا ایک طریقہ تھا۔ مولانا محمد علی کا خیال تھا کہ جامعہ کی ابتداء اس ارادہ سے کبھی نہ ہوئی تھی کہ وہ علی گڑھ کالج سے علیحدہ رہ کر قائم رہے۔ اس کا قیام علی گڑھ کالج پر قبضہ کرنے کے لیے ہوا تھا۔ جب تک یہ مقصد حاصل نہ ہو جامعہ ملیہ کو قومی تحریک کے لیے رضا کار تیار کرنے کا ایک مرکز بنانا چاہیے حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری کے نزدیک جامعہ سرکاری تعلیم سے علیحدہ رہ کر قومی تعلیم کے لیے نیا راستہ تلاش کرنے کے لیے قائم ہوئی تھی۔ اس لیے اس کو مستقل اور پائیدار بنیادوں پر چلانے کی ضرورت ہے۔ یہ دونوں ہمت سے کام نہ لیتے اور جامعہ کو علی گڑھ سے دہلی نہ لاتے تو تعلیم کے وہ تمام نقشے جو دیوبند، علی گڑھ اور قومی یک جہتی اور قومی خدمت کی تحریکوں کے امتزاج سے تیار کیے گئے تھے تشنۂ تکمیل رہ جاتے۔ حکیم صاحب کے بعد ڈاکٹر مختار احمد انصاری ڈاکٹر ذاکر حسین اور ان کے ساتھیوں کا سہارا بن گئے۔ ان کی وفات کے موقع پر ذاکر صاحب نے

کہا کہ وہ ڈاکٹر صاحب کی ذات فیض کا ایک چشمہ تھی اور یہ چشمہ اپنے پرائے سب کے لیے بہتا تھا۔ اس کی شخصیت ایک سہارا تھی جو وقت پڑنے پر سب کے کام آتا تھا۔ اس کا دل ٹھکانا تھا جہاں پر دکھی دل کو پناہ ملتی تھی۔ انھوں نے اپنی امیدیں اس تعلیم گاہ سے باندھی تھیں اور اس کی ترقی کو وہ ملک کی سب سے بڑی خدمت سمجھتے تھے۔ آج سہ پہر کے وقت جامعہ ملیہ والوں نے اپنے اس سرپرست کو اپنی نئی بستی کے پہلو میں جا کر دفنا دیا۔ اس کے کام کرنے والوں سے کوئی آ آکر، شرما شرما کر اب نہ کہے گا کہ میں تمھارے لیے کچھ نہیں کر سکا۔ تم سے آنکھیں ملانے کی مجھ میں ہمت نہیں۔ ہمارا کام ضرور بڑھے گا، پھیلے گا۔ ہمیں ہزار دولتیں ملیں گی پر ڈاکٹر انصاری کا سا دل نہ ملے گا۔"

ضروری تصحیح

ستمبر ۱۹۸۹ء کے شمارے میں 'سیاسی ڈائری' کے عنوان کے تحت صفحہ ۶۳ کی پہلی سطر میں ۳ر جون کے بجائے ۲ر جون اور اسی طرح صفحہ ۶۶ پر دوسرے پیراگراف کی آخری سطر میں ۶ر جون کی جگہ ۶ر جولائی سہواً تحریر ہو گیا ہے۔ نیز یہ کہ صفحہ ۶۹ کی شروع کی دو سطروں میں "... جب ایران کے لوگوں نے چار سو چوالیس ۴۴۴ امریکی شہریوں کو تہران کے امریکی سفارت خانہ میں باون روز تک یرغمال بنائے رکھا تھا" اس جملہ میں اعداد کی ترتیب کو بدل کر ۴۴۴ کی جگہ ۵۲، اور باون کی جگہ چار سو چوالیس پڑھا جائے۔

ادارہ کتابت کی ان اغلاط پر معذرت خواہ ہے۔

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol. 86 No. 10 OCT, 1989
THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025

GEEP
A SHERVANI ENTERPRISE

Every product speaks of quality

Geep Industrial Syndicate Limited
B-11/2, OKHLA INDUSTRIAL AREA PHASE-II
NEW DELHI-110 020
TEL. 633548

ماہنامہ

جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

ماہنامہ جامعہ

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۸۶ | بابت ماہ ستمبر ۱۹۸۹ء | شمارہ ۹

اس شمارے میں

۱۔ شذرات	ڈاکٹر صغرا مہدی	۳
۲۔ بحث ونظر	ڈاکٹر سید جمال الدین	۶
۳۔ ہندو فلسفہ	پروفیسر محمد مجیب	۹
۴۔ حافظ شیرازی اور تصوف	ڈاکٹر مسعود انور علوی کاکوروی	۱۷
۵۔ شہیدِ جستجو	جناب سید شہاب الدین دیسنوی	۳۴
۶۔ دشتِ آرزو	جناب غلام ربانی تاباں	۴۲
۷۔ غزل	پروفیسر حنیف کیفی	۴۶
۸۔ مشاہیر کی چند تحریریں	جناب عطا خورشید	۴۷
۹۔ سیاسی ڈائری	ڈاکٹر ظفر احمد نظامی	۵۶
۱۰۔ تبصرہ:		۷۵
مضامین سیدین	جناب عبداللہ ولی بخش قادری	
قومی یکجہتی اور نصابی کتابیں	ڈاکٹر مسرور ہاشمی	
۱۱۔ احوال وکوائف	سہیل احمد فاروقی	۷۹

مجلس مشاورت

ڈاکٹر سید ظہور قاسم	پروفیسر علی اشرف
پروفیسر مسعود حسین	پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
پروفیسر محمد عاقل	ڈاکٹر سلامت اللہ
پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی	جناب عبداللطیف اعظمی

مُدیرِ اعلیٰ

پروفیسر سیّد مقبول احمد

مُدیران

ڈاکٹر سید جمال الدین　　ڈاکٹر صغرا مہدی

مُدیر معاون

سہیل احمد فاروقی

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی ـ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

صغرا مہدی

قارئین جامعہ کے لیے یہ خبر خوشی کا باعث ہوگی کہ امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں گوا کے گورنر کے منصب پر فائز ہوگئے ہیں۔ موصوف حکومت ہند کے مختلف منصبوں پر فائز رہ چکے ہیں۔ ہم ان کی خدمت میں دلی مبارکباد پیش کرتے ہیں اور امید کرتے ہیں کہ جامعہ کو ان کی سرپرستی ہمیشہ کی طرح حاصل رہے گی۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا نیا سیشن شروع ہوگیا۔ اس دفعہ نئے سیشن کے شروع ہوتے ہی ایک خاص جوش و خروش کا احساس ہو رہا ہے۔ جناب شیخ الجامعہ کی سربراہی میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کا یہ نیا سیشن بہت گہما گہمی سے شروع ہوا ہے۔ جامعہ کو یونیورسٹی کا درجہ ملنے کے بعد، اس میں اور بھی طرح طرح کی تبدیلیاں ہو رہی ہیں۔ جامعہ کے اراکین اور اساتذہ میں بھی بہت جوش و خروش پایا جا رہا ہے۔ اس کو دیکھتے ہوئے یہ احساس ہوتا ہے کہ سیشن کی ابتداء جس سرگرمی اور جوش و خروش سے ہوئی ہے اسی طرح یہ کامیابی کے ساتھ ختم بھی ہوگا۔

پروفیسر سید مقبول احمد کا نام کسی تعارف کا محتاج نہیں ہے۔ آپ بین الاقوامی شہرت کے مالک ہیں اسلامک اسٹڈیز کے میدان میں آپ کا ایک نمایاں مقام ہے۔ آپ کئی یونیورسٹیوں سے وابستہ رہے ہیں لیکن خاص تعلق علی گڑھ سے ہے۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں سنٹر آف ویسٹ ایشین اسٹڈیز اور کشمیر یونیورسٹی میں سنٹر آف سنٹرل ایشین اسٹڈیز کے شعبے آپ ہی نے قائم کیے ہیں۔ قارئین جامعہ کو یہ جان کر خوشی ہوگی کہ موصوف ۱۸ جولائی ۱۹۸۹ء کو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے ڈائرکٹر کی حیثیت سے جامعہ سے وابستہ ہوگئے ہیں۔ جامعہ سے اور انسٹی ٹیوٹ سے آپ کی وابستگی ایک نیک فال ہے۔ ہم امید کرتے ہیں کہ آپ کی سربراہی میں ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ نمایاں ترقی کرے گا۔

۵ راگست کو جن وادی لیکھک سنگھ کی طرف سے اردو کی حمایت میں ایک جلسہ غالب اکیڈمی میں ہوا جس میں ہندی ادیبوں نے جن میں سے تقریباً سبھی کا تعلق کسی نہ کسی یونیورسٹی سے تھا حصہ لیا اور اردو کو اس کا جائز حق دلوانے کے لیے آواز اٹھائی جس میں اردو کے ادیبوں اور اردو سے محبت کرنے والوں نے بڑی تعداد میں شرکت کی۔ ایک عرصہ سے ہو یہ رہا ہے کہ اردو اور ہندی کو ایک دوسرے کا حریف سمجھ لیا گیا ہے۔ شاید اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کو ایک خاص فرقے کی زبان مان لیا گیا ہے۔ اور اس فرقے کی طرف سے برابر یہ بات ثابت کی جاتی رہی ہے کہ یہ پورے ہندوستان کی مشترک زبان ہے۔ یہ زبان ہندوستان میں پیدا ہوئی، پلی بڑھی اور یہیں اس نے نشوونما پایا۔ اور ہزاروں کی تعداد میں غیر مسلموں نے اس زبان کی خدمت کی ہے، اس کے ادب کو اپنی تخلیقات سے مالا مال کیا ہے اور آج بھی غیر مسلم اردو ادیبوں کی تعداد کم نہیں ہے مگر اس سے قطع نظر اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ صرف ایک فرقے کی زبان ہے تب بھی اس کا جائز حق اسے ملنا چاہیے۔

جن وادی لیکھک سنگھ کے جلسے میں اردو کی حمایت میں جو تقریریں ہوئیں ان میں اس بات پر زور دیا گیا کہ اردو ہندوستان کی اہم زبان ہے اور ایک بڑے حصے میں بولی جاتی ہے اور اس کو وہاں اس کا جائز مقام ملنا چاہیے۔ اس مانگ میں اردو والوں کے ساتھ ہندی کے ادیب بھی برابر کے شریک ہیں۔ مقررین نے اس بات پر خاص زور دیا کہ جمہوری ملک میں ہر زبان کو پھلنے پھولنے کے یکساں مواقع ملنے چاہییں اور ہر زبان کو اس کی اپنی شناخت کے ساتھ باقی رہنا چاہیے۔

ان میں کچھ ادیب ایسے بھی ہیں جنھوں نے باقاعدہ اردو سیکھنا شروع کر دی ہے۔ اس موقع پر ہمارا دل چاہتا ہے کہ اس واقعہ کا ذکر کریں جو جامعہ کے ایک سینیر استاد کے ساتھ ان کے زمانۂ طالب علمی میں پیش آیا۔ وہ الہ آباد یونیورسٹی میں داخلہ لینے گئے تو ان سے کہا گیا کہ وہ اردو بحیثیت مضمون کے لیں جب کہ انھوں نے بحیثیت مضمون کے نہ اردو پڑھی تھی نہ ہندی۔ ان کے اس استفسار پر کہ میں اردو ہی کیوں لوں ہندی کیوں نہیں، کہا گیا چونکہ ان کا تعلق ایک خاص فرقے سے ہے ان کو اس لیے اردو پڑھنا چاہیے اور ہندی وہ نہیں پڑھ سکیں گے۔ انھوں نے ضد کر کے ہندی مضمون لیا اور ہندی میں

نمایاں کامیابی حاصل کی۔ انھوں نے ہندی زبان اور ادب پر عبور حاصل کیا اور جامعہ میں بھی وہ ہندی زبان وادب پڑھا رہے ہیں۔ اسی کے ساتھ انھوں نے اردو زبان میں دستگاہ حاصل کی اور ہندی ادب کے بعض گوشوں کو بہت خوبی سے اردو میں پیش کیا اور اردو و ہندی کے چند اہم شاعروں کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ یہ اسپرٹ اگر ہم سب لوگ اپنے میں پیدا کرلیں تو اس سے دونوں زبانوں کو فروغ ملے گا اور دونوں کے درمیان جو مصنوعی دیوار کھڑی کی گئی ہے وہ خود بخود ڈھے جائے گی۔

جن وادی لیکھک سنگھ کے اس جلسہ کے انعقاد اور اس میں جو باتیں کہی گئی تھیں، ان سے کچھ لوگوں کو اختلاف تھا، ان باتوں سے نہیں جو اردو کی حمایت میں کہی گئی تھیں، بلکہ کھُلم کھُلا اور درپردہ وہ لوگ یہ ثابت کررہے تھے کہ دوسرے لوگ نہ صرف یہ کہ اردو کی حمایت نہیں کرتے بلکہ اردو مخالف سرگرمیوں میں شریک ہیں۔

ہماری ناچیز رائے یہ ہے کہ ہمیں اس کی فکر نہیں کرنا چاہیے کہ دوسرے کیا کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک جو بات صحیح ہے وہ کہنی چاہیے۔ آپس کے اختلاف پر ٹھنڈے دل سے اس طرح غور کرنا چاہیے اور اگر وہ ختم نہ بھی ہوں تو کم از کم بڑھیں نہیں اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب ہم دوسروں کے نقطۂ نظر کو سننے پر اور سمجھنے پر تیار رہوں۔ ہمیں اپنے فریق مخالف کی ہر بات کو شک وشبہ کی نظر سے نہیں دیکھنا چاہیے۔ کسی دانشمند کا قول ہے کہ یہ نہ دیکھو کون کہہ رہا ہے، یہ دیکھو کہ کیا کہہ رہا ہے۔

بحث و نظر

سید جمال الدین

آزادی کی ۴۳ ویں سال گرہ آئی اور گزر گئی، اسکولوں میں بچوں نے گیت گائے، ترانے گائے، سماج کے عالی مقام لوگوں نے جگہ جگہ ترنگا لہرایا۔ دوردرشن نے یوم آزادی کے موقع پر کچھ خصوصی پروگرام پیش کیے۔ اخباروں میں اگلے روز خصوصی کالم آئے یا اُن کے خصوصی ضمیمے شائع ہوئے اور جس نے کچھ نہیں کیا اس نے اس دن چھٹی منائی۔ غرض رسم ادا ہو گئی۔

حسب دستور وزیر اعظم شری راجیو گاندھی نے لال قلعہ کی فصیل پر پرچم کشائی کی رسم ادا کی اور قوم کو خطاب کیا۔ انھوں نے ان منفی قوتوں کا ذکر کیا جو ملک کی سالمیت کے لیے خطرہ ہیں۔ انھوں نے فرقہ پروری کی سیاست کی مذمت کی اور قوم کو آگاہ کیا کہ وہ قوم دشمن عناصر سے ہوشیار رہیں اور ان کے دام میں نہ آئیں۔

شری راجیو گاندھی نے اپنے خطاب میں ہندوستان کے قانونی ڈھانچے میں تبدیلی لانے کی ضرورت کی طرف اشارہ کیا۔ انھوں نے فرمایا کہ انصاف دیہاتوں تک نہیں پہنچ پاتا۔ انصاف پانے کے لیے کافی پیسہ خرچ کرنا پڑتا ہے اور کافی وقت بھی لگ جاتا ہے۔ انھوں نے اعلان کیا کہ ان کی کوشش ہوگی کہ مستقبل میں ایسا نہ ہو اور لوگوں کو جلد انصاف مل سکے۔

اپنے قومی خطاب کے اختتام میں وزیر اعظم نے فرمایا کہ ہمیں ہندوستان کی عظمت کو واپس لانا ہے۔ انھوں نے کہا کہ ہم ایسا عظیم ہندوستان تعمیر کرنا چاہتے ہیں جس میں

غربت نہ ہو، ناانصافی نہ ہو، جو خود کفیل ہو، اور جو ایک عظیم طاقت ہو کر بھی دوسروں کو پامال نہ کرے۔"

شری راجیو گاندھی نے قانونی ڈھانچے میں تبدیلی لانے کی طرف جو اشارہ کیا اس سے ذہنوں میں سوالات قائم ہورہے ہیں۔ وزیراعظم کے ذہن میں کس طرح کی تبدیلیاں ہیں ابھی اس سلسلے میں ان کی طرف سے کوئی وضاحت نہیں ہوئی ہے۔ لہٰذا فی الوقت تو صرف ان سے اتفاق کیا جا سکتا ہے کہ انصاف عام آدمی تک نہیں پہنچ رہا ہے۔ نیز انصاف کے لیے کچہری جانا مہنگا سودا ہے اور صبر آزما بھی۔ بقول کسے دیوانی (سول کورٹ) تو دیوانہ بنادیتی ہے۔

ہمارے ملک کا موجودہ قانونی ڈھانچہ نوآبادیاتی دور کی دین ہے۔ انگریزوں نے ہندوستان کی تاریخ، یہاں کے رسم ورواج، یہاں کے انصاف دینے کے طریقوں کے مطالعے اور تحقیق کے بعد اپنی قوم کے تجربوں اور اپنے یہاں کے رائج اداروں کی روشنی میں ہمارے ملک کے لیے ایک قانونی ڈھانچہ بنایا۔ بنیادی طور پر وہی ڈھانچہ آج بھی موجود ہے۔ لیکن اس میں تبدیلی محض نعرہ لگانے سے نہیں آسکتی۔ اس سمت میں پہلا قدم مطالعہ اور تحقیق کا ہونا چاہیے۔ یہ تبدیلی صرف کوئی سیاسی جماعت نہیں لا سکتی۔ اس کے لیے ضروری ہوگا کہ قانون اور سماجی علوم کے ماہرین یکجا ہوں اور اس جانب پیش قدمی کے لیے مطالعہ اور تحقیق کا خاکہ بنائیں۔ یہ ماہرین اپنی تحقیقات ملک وقوم کے سامنے پیش کریں تاکہ رائے عامہ کو ہموار کیا جا سکے۔

ایک سوال جس سے ہم گریز نہیں کر سکتے وہ یہ ہے کہ آخر انصاف طلب کرنے کی ضرورت ہی کیوں پیش آتی ہے اور کیوں ہم ایسے کھڑاگ میں پڑ جاتے ہیں کہ جس میں گردن پھنس کر رہ جاتی ہے۔ تجربہ اور مشاہدہ کہتا ہے کہ شہری حسبیت، ایمانداری، بھائی چارگی، اخلاص، ظرف اور ایسی ہی دوسری سماجی قدریں ہیں جو عنقا ہوتی جارہی ہیں، نتیجے کے طور پر کورٹ، کچہری کا بازار گرم ہے۔ اس سے گلوخلاصی اسی وقت ممکن ہے جب ہم اپنے حقوق کو صحیح طور پر سمجھیں اور برتیں اور دوسروں کے

حقوق کا احترام بھی کریں، اپنے حق پر زور دیتے وقت یہ ضرور محسوس کرنے کی کوشش کریں کہ کہیں ہمارے اس عمل سے دوسروں کے حقوق پامال تو نہیں ہو رہے ہیں۔ قانونی ڈھانچے کی ہمیشہ ضرورت رہے گی کیونکہ جب حق کی بات آجاتی ہے اور ناحق اپنا ہتوا دکھاتا ہے تو قانون ہی ہے جو حق اور ناحق میں تمیز کر کے حق دار کو حق دلا سکتا ہے لیکن قانون انسان کے لیے ہے انسان قانون کے لیے نہیں، قانون انسانوں کی مدد کرے، ان کی کمر نہ توڑے قانونی ڈھانچے میں ایسی تبدیلی کی تمنّا سب کو ہے۔

قانون کا احترام قانونی ڈھانچے کی جان ہے۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اگر قانونی ڈھانچے پر اعتماد ہے تو قانون کو احترام ملے گا۔ عدم اعتماد کی صورت میں قانون کے وقار کو زد پہنچے گی۔ اس نقطۂ نظر سے اگر ہم غور کریں تو موجودہ قانونی ڈھانچے میں تبدیلی کی بات بروقت ہے۔

○

پروفیسر محمد مجیب

ہندو فلسفہ

ماہنامہ جامعہ متحدہ قومیت کے اس تصور کا ہمیشہ سے نقیب رہا ہے اور مطالعہ مذاہب کی اپنی بساط کے مطابق حوصلہ افزائی بھی کرتا رہا ہے۔ بادہ کہن کے تحت مئی ۱۹۸۹ء کے شمارہ میں پنڈت سندر لال کا مطالعہ اسلام پر مشتمل ایک مضمون شامل اشاعت تھا اور اس شمارہ میں پروفیسر محمد مجیب کا مضمون "ہندو فلسفہ" نقل کیا جا رہا ہے جس سے ایک طرف مذکورہ تصور کو تقویت ملتی ہے تو دوسری طرف جامعہ کے اس نئے دور میں جب کہ وہ مرکزی یونیورسٹی کا درجہ حاصل کر چکی ہے، اس کے ایک معمار کی خدمت میں یہ بہترین خراج عقیدت ہے۔ (ادارہ)

ان قوموں میں جن کے مذہبی عقائد واضح اور معین نہیں ہوتے فلسفے کا ہمیشہ چرچا رہتا ہے، اور فلسفیانہ نظریوں کے ذریعے سے مذہبی عقائد کی خانہ پری کی جاتی ہے۔ ہندوؤں میں فلسفیانہ غور و فکر کا سلسلہ ویدک عہد کے آخر میں شروع ہو گیا تھا، اور رفتہ رفتہ چھ نظام فلسفہ مرتب ہوئے جو دھرم کی رو سے کم و بیش مستند مانے جاتے ہیں اور سردرشن کہلاتے ہیں۔ فلسفہ بذات خود شاستر کی حیثیت نہیں رکھتا لیکن ہر مستند نظام فلسفہ اور اس کی تشریحیں شاستروں کا مرتبہ رکھتی ہیں۔ سردرشن یہ ہیں۔ سانکھیا، یوگ، نیایہ، ویشیشک، پورو ممانسا، اُتر ممانسا۔ ان میں پہلے اور دوسرے، تیسرے اور چوتھے، پانچویں اور چھٹے درشن موضوع اور اعتقادات کے اعتبار سے بہت مشابہ ہیں اور ہم ان پر ایک ساتھ غور کر سکتے ہیں۔

لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اختلافات کے باوجود بعض عقائد اور اصول ہیں جنھیں تسلیم کرنے میں سب درشن متفق ہیں، اور ہندو فلسفہ نظریوں کا ایک گورکھ دھندا نہیں ہے بلکہ بہترین زندگی کے اصول دریافت کرنے اور ان اصولوں کو علمی اور فلسفیانہ حیثیت دینے کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ فلسفیوں کے سب فرقے یہ مانتے ہیں کہ انسان کا ہر فعل ایک اثر رکھتا ہے جو زائل نہیں ہوتا جب تک کہ اس کا پھل نہ چکھ لیا

جائے اور اس طرح انسان کا مستقبل اس کے افعال اور اعمال کے مطابق معین ہوتا رہتا ہے" جیسے کوئی چیز سانچے میں ڈھل جاتی ہے۔ اپنے کرم کے سبب سے انسان بار بار دنیا میں پیدا ہوتا ہے، اور کرم کی اچھائی اور برائی کے حساب سے دنیا میں اس کی حیثیت اور اپنی زندگی پر اختیار گھٹتا اور بڑھتا رہتا ہے۔ کرم کے قید خانے میں اس طرح گرفتار ہونا تمام فلسفیوں اور مذہبی رہنماؤں کے نزدیک بہت برا ہے، اور اس اعتبار سے یاس مشرقی ہندو فلسفے کی عام خصوصیت قرار دی جاسکتی ہے، لیکن دوسری طرف امید کا دروازہ بھی بند نہیں کیا جاتا۔ مکتی یا نجات کے امکان پر سب فلسفی متفق ہیں، اور غور و فکر کا اصل مقصد بھی یہ ہے کہ مکتی حاصل کرنے کے طریقے دریافت کیے جائیں اور ایسے واضح اور موثر اسلوب سے بیان کیے جائیں کہ وہ ہر ایک کے ذہن نشین ہو کر مکتی کو ایک عام اور عالمگیر حوصلہ بنا دیں۔ اسی سبب سے فلسفیانہ نظریوں کا تضاد بھی اخلاقی معیار میں کوئی فرق نہیں ڈالتا، سب کا نصب العین ایک ہے، سب کے سادھن (یعنی مکتی حاصل کرنے کا مسلک) ایک ہے۔

سانکھیا نظام ہندوستان کے فلسفیانہ غور و فکر کا سب سے پہلا اور موثر نمونہ ہے۔ وہ غالباً ۸۰۰ اور ۵۵۰ ق م کے درمیان مرتب ہوا اور اگرچہ وہ ویدوں سے اخذ نہیں کیا گیا، بلکہ بعض اعتبار سے اس میں اور ویدک تصورات میں بنیادی اختلاف ہے، اس کا کئی اپنشدوں، منو کے دھرم شاستر رزمیہ داستانوں اور پرانوں کی اخلاقی تعلیم میں گہرا اثر نظر آتا ہے، اور گوتم بدھ نے بھی اپنے فلسفیانہ عقائد کی بنیاد اسی پر رکھی۔ ہمیں اس کے بانی کپل کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہے۔ لیکن سانکھیا فلسفے کا صدیوں تک چرچا رہا اور وہ ہندوستان کی ذہنی زندگی پر بہت حاوی رہا ہے۔

سانکھیا فلسفے میں الوہیت کا تصور نہیں ہے۔ اس کی جگہ ایک طرف مادہ اور دوسری طرف پرشوں (روحوں) کی ایک بیشمار تعداد کائنات کے دو ابدی عنصر قرار دیے گئے ہیں۔ مادے کا بنیادی اصول پراکرتی ہے، جو بے جان اور بے حس ہونے پر بھی ایک مقصد سے معمور ہوتی ہے، اور یہ مقصد ہے کائنات کا وجود میں آنا اور اس کا قائم رہنا۔ پرش مادے سے بالکل جدا ہوتے ہیں، جسم کے حساب سے وہ گھٹتے اور بڑھتے نہیں، جسم میں داخل ہونے سے وہ محدود نہیں ہو جاتے، ان میں کسی قسم کی خصوصیات نہیں ہوتیں، اور نظرتاً کامل اور خالص شعور دجیت ہوتے ہیں۔ کائنات کی تخلیق کسی خاص وقت میں نہیں ہوئی۔ یہ تخلیق دراصل ایک فرضیہ ہے، کیونکہ مادہ اور پرش کا وجود اور ان کا انصال ایک دائمی کیفیت ہے۔ ہمیں غور اس پر کرنا چاہیے کہ مادہ کیا چیز ہے، پرش کا اس کا انصال کیوں کر ہوتا ہے، اور پرش اور مادہ کا وہ مرکب جسے ہم انسان

کہتے ہیں اس زندگی سے جو اسے سراسر رنج اور تکلیف پہنچاتی ہے کیسے نجات حاصل کر سکتا ہے۔

پراکرتی مادے کی ایک حالت ہے جسے ہم تصور نہیں کر سکتے، مادہ کی وہ شکلیں جنھیں ہم تصور کر سکتے ہیں اور محسوس کرتے ہیں مرکب ہیں تین گنوں کی، ستو، رجس اور تمس گن کے معنی ہیں خصوصیت لیکن مادے کی ان گنوں کا الگ کوئی وجود نہیں، بلکہ لطیف سے لطیف اور ٹھوس سے ٹھوس مادہ انھیں کی آمیزش سے پیدا ہوتا ہے، اور اسے ہم حل کر سکتے تو ان تین گنوں کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا۔ ستو مادہ کی لطیف ترین شکل ہے۔ رجس قوت متحرکہ اور تمس وہ ہے جو جسامت پیدا کرتی ہے، احساسات، خیالات، سب انھیں گنوں سے بنتے ہیں اور پرش اور مادہ کا اتصال اول احساسات، پھر خیالات اور آخر میں علم اور ذہنی تصورات (بدھی) کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ پرش کامل شعور ہے، مگر اسے ظاہر ہونے کے لیے مادی لباس کی ضرورت ہوتی ہے جس کے بغیر اس شعور کے احساسات اور تصورات بے معنی اور بے مقصد ہوتے ہیں۔ سانکھیا فلسفیوں نے اپنا مطلب واضح کرنے کے لیے پرش اور مادہ کے تعلق کو ایک لنگڑے اور ایک اندھے کے اتحاد عمل سے تشبیہہ دی ہے۔ لنگڑا اپنی جگہ سے ہل نہیں سکتا، اندھے کو کچھ دکھائی نہیں دیتا، اس لیے لنگڑا اندھے کی پیٹھ پر سوار ہو گیا۔ اور دونوں کا کام بن گیا۔

یہ نظریے، جو بظاہر خالص علمی معلوم ہوتے ہیں، تمہید ہیں فلسفیوں کے اصل مقصد کی۔ ان میں صرف جسمانی زندگی کی تشریح کی گئی ہے، اور اس کی حقیقت سمجھائی گئی ہے۔ اصل مقصد یہ ہے کہ پرش کو جو اتصال کی وجہ سے مادہ میں گرفتار ہو گیا ہے آزاد کیا جائے۔ مادہ میں گرفتار ہونے کے معنی یہ ہیں کہ شعور رجس اور تمس کے پردے میں اسی طرح چھپ گیا ہے جیسے سورج بادلوں کے پیچھے۔ انسان ان احساسات اور تصورات کو جو حقیقت میں مادی ہیں زندگی کی اصلیت سمجھنے لگا ہے، اور اس کا کرم ایسا ہو گیا ہے کہ اس کے خیالات اور احساسات شعور سے بالکل خالی ہو گئے ہیں۔ اگر ہم کسی صورت سے پرش اور مادہ کو جدا کر سکیں تو دونوں اپنی اصلیت کی طرف واپس چلے جائیں گے۔ سب سے پہلے تو یہ ضروری ہے کہ انسان کی شخصیت، تمسک اور رجسک خصوصیات سے پاک کی جائے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ احساسات اور خیالات بھی مادے کی ایک شکل ہیں، ان میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں جس میں تمس غالب ہوتی ہے، جیسے کاہلی، آرام طلبی، بعض میں رجس جیسے غم، غصّہ، محبت، نفرت۔ وہ خیالات اور تصورات جذبہ یا جسمانی خواہشوں کا عکس نہ ہوں، ستوک ہوتے ہیں اور انھیں کی طرف توجہ کرنے، اور ذہن کو تمام

عادتوں اور جذبات کے اثر سے پاک کرنے سے مکتی حاصل ہوتی ہے۔

یہاں پر یوگ کی تعلیم، جس کی ابتدا سانکھیا فلسفے کے ساتھ ہوئی، اس کی تکمیل کرتی ہے۔ یوگ کے لغوی معنی کچھ بھی ہوں، اس کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو اپنے نفس اور ذہن پر قابو پانے کی ترکیبیں بتائے۔ پاتن جلی جس نے یوگ شاستر مرتب کیا، صرف سمادھی سے بحث کرتا ہے، کیونکہ یوگ ایک خالص عملی تعلیم تھی جس کا علمی پہلو سانکھیا فلسفہ تھا۔ دونوں کے عقائد میں یہ بنیادی فرق ضرور تھا کہ یوگ کے معتقد ایشور کے وجود کو تسلیم کرتے تھے، لیکن سانکھیا اور یوگ کے پیروؤں میں ہمیشہ علمی میل جول اور عملی اتحاد رہا۔ سانکھیا کے نزدیک اگر انسان کو کامل یقین ہو جائے کہ پرش، ذہن اور احساسات اور معلومات اور تجربوں کا ذخیرہ (بدھی) تینوں جدا چیزیں ہیں تو وہ اپنا کرم پورا کر کے نجات حاصل کرے گا، لیکن یوگ کے معتقد اس یقین کو کافی نہیں سمجھتے، بلکہ اس یقین کا پیدا ہونا دشوار سمجھتے ہیں جب تک کہ انسان سمادھی کی مشق کر کے مادی زندگی کی کڑیوں کو توڑ نہ ڈالے۔ نفس اور جسم پر قابو پانے کی انتہا یہ ہے کہ انسان پرانا یام یعنی سانس روکنے میں مشق کرتے کرتے اتنا کمال کرلے کہ دنوں اور مہینوں تک جسمانی زندگی کو معطل اور ذہن کو ایک تصور پر قائم رکھ سکے۔ اس طرح وہ جیتے جی مکتی کا مزہ چکھ سکتا ہے۔ ضبط نفس اور غور وفکر کی پوری صلاحیت پیدا کرنے کے لیے سب لوگ جنھیں مذہب یا فلسفے سے شوق تھا یا اخلاقی ترقی کی آرزو تھی یوگ کی ہدایتوں پر عمل کرتے تھے، اور اس طرح یوگ کو وہ عمومیت حاصل ہو گئی جو کسی نظام فلسفہ کو نصیب نہیں ہوئی۔ رفتہ رفتہ یوگ کے معتقدوں کے دو فرقے ہو گئے، جس میں سے ایک راج یوگ کا پیرو تھا اور یوگ کو مکتی حاصل کرنے کا بہترین ذریعہ مانتا تھا، دوسرا ہٹھ یوگ کی زیادہ قدر کرتا تھا، جس کا مقصد یہ تھا کہ انسان کی روحانی اور جسمانی قوت کو معجزے کی حد تک پہنچا دے، اور اس کے اختیار کو اتنا بڑھا دے کہ وہ اپنے اور دوسروں کے ساتھ جو چاہے کر سکے۔

نیایہ اور ویشیشک فلسفیانہ نظام جس کا باہمی تعلق سانکھیا اور یوگ کے اتحاد سے بھی زیادہ گہرا ہے، تقریباً اسی زمانے سے شروع ہوتے ہیں جب سانکھیا کی ابتدا ہوئی۔ نیایہ کا موضوع بحث اور منطق کے اصول تھے، اور اس کی بنیاد غالباً ان مباحثوں میں پڑی جو برہمنوں کے الفاظ اور ان کے مطلب کے بارے میں ہوتے ہوں گے۔ "نیایہ سوتر میں"، جسے ایک عالم اکشپاڈ یا گوتم نے مرتب کیا۔ نیایہ کا موضوع سولہ حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے، جیسے صحیح علم حاصل کرنے کے طریقے، صحیح علم کا موضوع، شک، مقصد، تمثیل، مسلمہ نتائج، مباحثہ، مناظرہ وغیرہ۔

ان تمام مسائل پر بحث کرتے ہوئے نیایہ فلسفیوں کے پیش نظر ہمیشہ ویدک عقائد کی توضیح کرنا اور انھیں صحیح ثابت کرنا ہوتا تھا۔

لیکن بحث کے اصول وضع کے ساتھ یہ بہت ضروری تھا کہ ویدوں کی بنیاد پر ایک نظام فلسفہ تعمیر کیا جائے جو ان ما فوق الفطری مسائل کو حل کرے جن کے متعلق ویدوں میں کوئی صریحی تعلیم نہیں تھی، اور اس کے ذریعے سے دھرم کے آئین کو تقویت پہنچائے۔ ویشیشک نظام فلسفہ نے یہ فرض انجام دیا۔ ویشیشک سوتر، جس میں ایک عالم کناڈ نے مختلف نظریوں کو یکجا کیا، اس سوال سے شروع ہوتا ہے کہ دھرم کیا ہے، اور اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ دھرم وہ اصول سیاست ہیں جن کی تعمیل کا اجر دنیاوی بہبودی اور مکتی ہوتی ہے، اور پھر ویدوں کو صحیح اور قابل تقلید ثابت کرنے کے لیے یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ان کی تعلیم پر عمل کرنے سے دنیاوی بہبودی اور مکتی دونوں حاصل ہوتی ہیں۔ اس کے بعد یہ بتایا جاتا ہے کہ مکتی صرف اس شخص کو نصیب ہو سکتی ہے جس نے دھرم کی پابندی میں کمال دکھایا ہو، اور صحیح علم بھی رکھتا ہو۔ صحیح علم سے مراد ایشور، کائنات، روح (آتمن)، ذہن (مینس)، مادہ، مادہ کی ترکیب اور تشریح کے متعلق وہ عقائد اور نظریے ہیں جو ویشیشک فلسفے میں پیش کیے گئے ہیں۔

نیایہ اور ویشیشک فلسفیوں میں یہ صفت ہے کہ انھوں نے اپنے تصورات قائم کرنے میں خواہ مخواہ بلند پردازی کی کوشش نہیں کی، اور عام تجربہ اور ظاہری اور صریحی حقیقت کا بہت لحاظ کیا۔ ایشور کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے قریب قریب وہی دلیلیں پیش کی گئی ہیں جو صدیوں بعد عیسائی اور مسلمان فلسفیوں نے استعمال کیں، روح کا وجود انسان کے احساسات اور اس کے اخلاقی اختیار سے ثابت کیا گیا ہے، اور مادہ کی ترکیب اور خاصیت پر جب بحث ہوتی ہے تب بھی عام فہم دلیلوں سے کام لیا جاتا ہے۔ دھرم کی رو سے نیایہ اور ویشیشک کی کیا قدر رہے اس کا اندازہ ہم نہیں لگا سکتے، لیکن کیمیا پر جو بحث کی گئی ہے اور جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں وہ صحیح معلومات کا ایک بیش قیمت خزانہ ہیں، اور ان سے پتہ چلتا ہے کہ ویشیشک کے یہ نظریے عقلی گدے نہیں تھے، بلکہ ان کے لیے عملی ثبوت فراہم کیے جا سکتے تھے، بالکل اسی طرح جیسے آج کل کا قاعدہ ہے۔

اب تک ہم نے جن فلسفیوں کا ذکر کیا ان سب میں وید مقدس اور حرف بحرف صحیح تسلیم کیے گئے ہیں، لیکن وہ فلسفے خود ویدوں سے اخذ نہیں کیے گئے ہیں، اور ان کے معتقدوں نے اس کی کوشش نہیں کی

ہے کہ ہر نظریے اور تصور کے لیے وید کی سند پیش کریں۔ مماس فلسفوں میں یہ فرض کر لیا گیا کہ تمام وید اور ویدک سمہتائیں کامل علم اور کامل عقل کا مظہر ہیں، اور بیشتر انھیں مسائل پر بحث کی گئی ہے جو ویدوں کی تعلیم سے متعلق ہیں۔ پورو مماس میں خود ہی وید موضوع بحث ہیں اور ویدک احکامات تصورات کے میدان سے باہر قدم رکھنا غیر ضروری بلکہ غلط ٹھہرایا گیا ہے۔ برخلاف اتر مماس میں اپنشدوں اور بھگوت گیتا پر زیادہ توجہ کی گئی ہے، اور وید کسی قدر نظر انداز کیے گئے ہیں۔

آریوں کی مذہبی رسوم جب پیچیدہ ہونے لگیں اور اس بارے میں اختلافات پیدا ہوئے کہ انھیں ادا کرنے کا کون سا طریقہ صحیح ہے تو عالموں میں بحثیں بھی ہونے لگیں، اور انھیں کا ایک نتیجہ پورو مماس کی شکل میں ظاہر ہوا۔ نیایہ فلسفے کی ابتدا بھی اسی طرح پر ہوئی، مگر اس کا تعلق رسم اور قانون وغیرہ سے نہیں تھا۔ پورو مماس خالص "شرعی" مسائل کی بحث تھی، اور اس میں فلسفہ مجبوراً شامل کیا گیا، کیونکہ ان مروجہ نظریوں پر جو ویدک تعلیم کے خلاف معلوم ہوتے تھے کوئی نہ کوئی رائے دینا ناگزیر تھا۔ جے سی کا مماس سوتر جو ۲۰۰ ق م کے قریب مرتب ہوا مماس کے ایک فرقے کی تعلیم کا خلاصہ ہے، اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دوسروں کے عقائد کیا تھے۔ مماس سوتر کی شابر نامی ایک عالم نے شرح لکھی، اور کمارل، جنوبی ہندوستان کے ایک عالم نے اسے نویں صدی میں ایک مکمل فلسفہ حیات کی شکل دی۔ پورو مماس کی مستند تشریحیں موجودہ ہندو نظام حیات، مذہبی رسوم اور قوانین کے متعلق سب سے معتبر کتابیں ہیں۔

اتر مماس ویدانت کے نام سے زیادہ مشہور ہے۔ اس فلسفہ کا خاکہ سب سے پہلے برہم سوتر میں ملتا ہے جس کا مصنف بادرائن تھا۔ بادرائن جے سی نی کا ہم عصر تھا، مگر ویدانت فلسفہ نے اسی وقت نمایاں حیثیت حاصل کی جب شنکر اچاریہ نے اس کی تبلیغ شروع کی۔ شنکر اچاریہ مالابار میں آٹھویں صدی کے آخر میں پیدا ہوئے، ان کے پہلے استاد گوند نامی ایک عالم کے شاگرد بن کر اور پھر انھوں نے بنارس میں تعلیم پائی۔ ویدانت فلسفے کی تبلیغ کے لیے وہ تمام ہندوستان میں مناظرے اور مباحثے کرتے ہوئے پھرتے رہے، اور ان کی شخصیت اور لیاقت کا اتنا اثر ہوا کہ لوگ انھیں شیو کا ایک اوتار ماننے لگے، ان کے پیرووں کا ایک الگ فرقہ بن گیا، اور ان کے روحانی جانشینوں کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا جو اب تک قائم ہے۔

شنکر اچاریہ کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ حقیقت بحث مباحثہ اور منطق کے ذریعے سے معلوم نہیں

کی جا سکتی، حقیقت سے روشناس کرنے کا واحد ذریعہ الہامی کتابیں ہیں جو کبھی غلط نہیں ہو سکتیں۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ ہم انھیں سمجھنے میں غلطی کریں، اور اس لیے ہمیں یہ دیکھتے رہنا چاہیے کہ ہمارے نظریے اور عقائد ان کتابوں کی تعلیم کے مطابق ہیں یا نہیں۔ الہامی کتابوں میں شنکراچاریہ ویدوں اور بھگوت گیتا کو خاص مرتبہ دیتے تھے لیکن جب پورو ماس کے معتقدوں نے شنکر کے خلاف یہ دلیل پیش کی کہ ویدوں میں کوئی فلسفہ نہیں بیان کیا گیا ہے، صرف نیک اور کامیاب زندگی بسر کرنے کی تدبیریں بتائی گئی ہیں، تو انھوں نے مقدس کتابوں کو دو حصّوں میں تقسیم کر دیا، ایک ادنیٰ اور ایک اعلیٰ، ایک کا مقصد ان دونوں کو ہدایت دینا تھا جو دنیا میں اپنی بھلائی چاہتے تھے اور جن کے دلوں میں بڑے حوصلوں کے لیے جگہ نہیں تھی، دوسرا عالی ظرف لوگوں کے لیے تھا جو حقیقت سے روشناس ہونا اور نجات حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ویدوں کے برہمن، جن میں رسموں اور قربانیوں اور دیوتاؤں کو راضی رکھنے کی ترکیبیں بتائی گئی تھیں۔ شنکر کے خیال میں ویدوں کا ادنیٰ حصہ تھے، اپنشد ان کا اعلیٰ حصہ اور فلسفی اور مکتی کے آرزومند کو صرف اپنشدوں سے ہدایت کی توقع رکھنا چاہیے۔ وہ اگر مذہبی رسموں اور دیوتاؤں کی پرستش کو چھوڑ بھی دیں تو کوئی مضائقہ نہیں۔

شنکر کے فلسفے کا لب لباب یہ تھا کہ کائنات برہمن کا مظہر ہے، اور اس کا بذات خود کوئی وجود نہیں وہ مایا یعنی ذہن اور نظر کا ایک فریب ہے۔ برہمن کامل وجود، کامل شعور اور کامل "آنند" ہے، اس سے زیادہ ہم اس کی تعریف نہیں کر سکتے، اور اپنشدوں میں بس اتنا ہی بتایا گیا ہے۔ اپنے اس تصور کو صحیح ثابت کرنے کے لیے شنکراچاریہ نے تمام اپنشدوں اور بھگوت گیتا کی شرحیں لکھیں، ان کا مقصد یہ نہیں تھا کہ منطقی دلیلوں سے اپنے فلسفے کی مورچہ بندی کریں، وہ سمجھتے تھے کہ اگر انھوں نے دکھا دیا کہ ان کی تعلیم وہی ہے جو اپنشدوں اور بھگوت گیتا تو پھر کسی اور ثبوت یا سند کی ضرورت نہیں رہتی لیکن وہ بہت سی بحثوں سے پہلو بچا نہیں سکے، اور ان کے فلسفے پر مجموعی حیثیت سے بدھ متیوں کا بہت گہرا اثر پڑا، جس کی وجہ سے بعض نقادوں نے ان پر درپردہ بدھ متی ہونے کا الزام لگایا ہے۔ ان کا یہ دعویٰ کہ وہ کوئی نیا خیال نہیں پیش کر رہے ہیں بلکہ اپنشدوں کا صحیح مطلب سمجھا رہے ہیں تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ اپنشدوں میں سانکھیا فلسفہ کا بنیادی نظریہ کہ مادہ کا وجود روح سے جدا ہے اور مادہ بھی ابدی ہے، بلاشبہ ملتا ہے، بادرائن کے برہم سوتر میں برہمن کی حیثیت خدا کی سی بتائی گئی ہے، یہ نہیں کہا گیا ہے کہ جو کچھ ہے وہ برہمن کا مظہر ہے۔

شنکر آچاریہ کے پیروؤں کے علاوہ ویدانت کے چند فرقے اور بھی ہیں۔ رامانج آچاریہ (۱۰۵۰ء-۱۱۳۷ء) اس اعتبار سے ویدانتی تھے کہ وہ الہامی کتابوں کو حرف بحرف صحیح مانتے تھے، اور انھوں نے بھی اپنے عقائد کو صحیح اور الہامی کتابوں کی تعلیم کا عین مطلب ثابت کرنے کے لیے اپنشدوں اور بھگوت گیتا کی تفسیریں لکھیں۔ لیکن وہ دوییت تھے، یعنی روح اور مادہ کو جدا اور خاصیت کے اعتبار سے ایک دوسرے کی ضد سمجھتے تھے۔ دھرم اور رسمی مذہب کی ان کے فلسفے میں بھی کوئی خاص قدر نہیں تھی، وہ علم اور عقل کو مذہبی معیار قائم کرنے کے لیے ضروری، بلکہ اس کے مقابلے بھگتی، یعنی اپنے معبود سے محبت کرنا اور اس کے عشق میں مست رہنا، عبادت کا بہترین طریقہ اور مکتی کا بہترین ذریعہ مانتے تھے۔ چونکہ وہ وشنو اور اس کے اوتاروں شری کرشن اور رام چندر جی سے خاص لگاؤ رکھتے تھے اور انھیں کی عبادت ان کی عبادت تھی، اس لیے رامانج کے پیروؤں کا فرقہ ویشنو کہلاتا ہے۔ رامانج کے بعد دو اور رہنما ہوئے جو دوییت اور بھگتی کے بڑے معتقد تھے، مادھو آچاریہ (۱۱۹۷ء-۱۲۷۵ء) اور ولبھ آچاریہ (۱۴۷۸ء-۱۵۳۰ء)۔ ان دونوں کے پیرووں کے بھی الگ فرقے بن گئے جو مادھو آچاری اور ولبھ آچاری کہلاتے ہیں۔

ویشنو بھگتوں کے عقائد عام اسلامی عقائد اور خصوصاً تصوف سے کسی قدر مشابہ ہیں، اور چونکہ ویشنو فرقوں کو آہستہ آہستہ بہت فروغ ہوا، اس لیے مسلمانوں اور ہندوؤں میں مفاہمت اور مذہبی ربط ضبط کی بھی ایک صورت نکل آئی۔ مسلمانوں کے آنے کے بعد سے ہندوؤں میں جو مذہبی تحریکیں ہوئیں ان میں سے بیشتر میں مسلمانوں کے عقائد اور خاص فلسفۂ حیات کی جھلک نظر آتی ہے۔

○

مسعود انور علوی کاکوروی

حافظ شیرازی اور تصوّف

کلام حافظ پر اعتراض کرنے والے غالباً اس امر سے واقف نہیں ہیں کہ دیگر صوفی شعراء کی طرح ان کی شاعری میں بھی خال وخط، زلف ورخسار، چشم ولب، مغبچہ ساقی، بادہ فروش، جام وصراحی، کنشت، میکدہ وخرابات جیسے دیگر الفاظ اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔ صوفی شعرا نے ہمیشہ اپنے وارداتِ قلبی اور کیفیاتِ دلی کو عشق مجازی، شراب وساقی اور دوسرے مجازی الفاظ کے لبادہ میں عوام کے سامنے اس واسطے پیش کیا کہ اغیار اور کم سواد لوگ ان کے حقیقی معنوں تک نہ پہنچ سکیں۔ اسی بنا پر ظاہر بیں لوگ ؎

چوں نہ دیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

حافظ نے مجازی الفاظ واصطلاحات کی آڑ میں تصوف کے اہم مسائل اور دقیق رموز ونکات بڑے دلنشیں وموثر پیرایہ میں پیش کیے ہیں:

خوشتر آں باشد کہ سر دلبراں　　　گفتہ آید در حدیث دیگراں

ان کے کلام کا سب سے بڑا اعجاز یہی ہے کہ اس سے رند قدح خوار، دنیا دار، عابد وزاہد، صاحب حال ومقام صوفی سبھی یکساں طور پر لطف اندوز ہوتے رہے ہیں۔ رندانِ بلانوش کی مجلسیں اور صاحبانِ صدق وصفا کی محفلیں حافظ کی زمزمہ سرائی سے ہمیشہ گونجتی رہتی ہیں۔ ان کے کلام کی اثر انگیزی ذہن انسانی

ڈاکٹر مسعود انور علوی کاکوروی، شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

کی مختلف سطحوں پر یکساں طور سے ہوتی ہے:

بہ شعرِ حافظِ شیراز می رقصند و می نازند — سیہ چشمانِ کشمیری و ترکانِ سمرقندی[۱]

(حافظ شیراز کے اشعار پڑھ کر کشمیری سیاہ چشم اور سمرقندی معشوق رقص کرتے اور ان پر فخر کرتے ہیں)

حافظؔ کے کلام میں حقیقی و مجازی دونوں معنی مضمر ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر اس کے دونوں پہلوؤں پر بحث ہو سکتی ہے۔

کلامِ حافظؔ کے بعض شارحین افراط و تفریط کے دو گروہوں میں منقسم ہو گئے ہیں۔ ایک طبقہ انھیں کسی بھی صورت میں صاحب حال صوفی ماننے پر تیار نہیں ہے۔ وہ انھیں محض ایک دنیا دار انسان سمجھتا ہے۔ دوسرا طبقہ ان کو واصل باللہ، صاحب حال صوفی اور عارف سمجھتا اور گردانتا ہے اور اس میں حق بجانب ہے۔ ان کے کلام میں بکثرت داخلی شہادتیں موجود ہیں جن سے ان کے عارف باللہ اور صاحبِ حال صوفی ہونے کے ثبوت بہم ہوتے ہیں۔ قاری اگر ان اشعار کی گہرائی میں جائے تو اسے پتہ چلے گا کہ یہ عالمِ لاہوت کی آواز ہے۔

خواجہ شمس الدین محمد حافظؔ (متوفی ۷۹۲ھ) کا خاندان علم و فضل میں مشہور تھا۔ وہ شروع ہی سے ذہین فطین اور طباع تھے اس وجہ سے علوم عقلیہ مثلاً منطق، فلسفہ اور فقہ سے ان کو خاص دلچسپی تھی اور ساتھ ہی علم ادب سے بھی بہت ذوق تھا۔ زیادہ تر شعراء جاہلیت کے دواوین کی جستجو میں رہتے تھے۔ سکاکی کی مفتاح جو معانی و بیان میں ہے اکثر اپنے مطالعہ میں رکھتے تھے۔ مگر ان کے تمام علمی ذوق کا مرکز دراصل قرآن تھا کیونکہ علوم قرآنیہ کے ساتھ ان کو شغف تھا اور اکثر وہ تفسیروں کا درس دیا کرتے تھے۔ کشاف جو قرآن کی ایک معرکۃ الآرا تفسیر اور علامہ زمخشری معتزلی کی تصنیف ہے ان کو تمام تفسیروں سے زیادہ مرغوب تھی۔ چنانچہ انھوں نے ایک حاشیہ بھی اس پر عربی زبان میں لکھا ہے اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ معقول و منقول پر بھی حاوی تھے اور معتزلہ کے عقلی مباحث کو دلچسپی کی نظر سے دیکھتے تھے[۲]۔

وہ حافظِ قرآن اور قاریِ خوش الحان تھے جس کا ثبوت ان کے متعدد اشعار سے ملتا ہے۔

عشقت رسد بفریاد از خود بسان حافظؔ — قرآن ز بر بخوانی در چاردہ روایت

(د: ۹۶)

(اگر تو حافظ کی طرح چودہ قراتوں سے قرآن ازبر پڑھے تو عشق تیری فریاد رسی کرے گا)

نہ دیدم خوش تر از شعر تو حافظ　　　بہ قرآنی کہ اندر سینہ داری

(د: ۳۱۲)

(حافظ میں نے تمہارے اشعار سے زیادہ اچھے اشعار اس قرآن کی قسم جو تمھارے سینہ کے اندر محفوظ ہے کسی کے نہیں دیکھے)

ای چنگ فرو بردہ بہ خونِ دلِ حافظ　　　فکرت مگر از غیرت قرآن وخدا نیست

(د: ۴۹)

(ظالم تو نے حافظ کے خون دل میں ہاتھ ڈبو رکھا ہے۔ شاید تجھے اللہ اور اس کے کلام کی عزت کا خیال نہیں ہے)

وہ ایک عابد وزاہد شخص تھے، ان کی آہ سحر گاہی ونالۂ نیم شبی کا بیان اس پیرایہ میں موجود ہے۔

ہر گنجِ سعادت کہ خدا داد بہ حافظ　　　از یُمن دعائی شب و وردِ سحری بود

(د: ۱۴۷)

(حافظ کو نیک بختی کا جو ذخیرہ خدا نے عنایت کیا ہے وہ راتوں کی دعاؤں اور سحر کے وظیفے کی برکت سے ملا ہے)

حافظا در کنجِ فقر وخلوت شبہای تار　　　تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور

(د: ۱۷۳)

(اے حافظ فقر کے گوشہ اور تاریک راتوں کی تنہائی میں جب تک تیرا ورد دعا اور قرآن کا درس ہے غم نہ کر)

بہ ہیچ وجہ دگر نیست حاجت اے حافظ　　　دعائی نیم شب و درس صبح گاہت بس

(د: ۱۸۳)

(حافظ تجھ کو کسی دوسرے ذریعہ کی ضرورت نہیں ہے دعائے نیم شب اور صبح کا سبق تیرے لیے کافی ہے)

حضراتِ صوفیہ کے کلام کا محور عشق الٰہی وعشق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ وہ قولاً وفعلاً سنتِ نبوی کے تابع ہوتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام نامی کو اپنی شاعری میں ادا کرنا بھی بے ادبی سمجھتے ہیں۔

ہزار بار بشویم دہن ز مشک وگلاب　　　ہنوز نام تو گفتن کمال بی ادبی است

(اپنے منہ کو ہزار مرتبہ مشک وگلاب سے دھونے کے بعد بھی آپ کا نام نامی ادا کرنا انتہائی بے ادبی ہے)

اسی بنا پر وہ کنایۃً اس جانب اشارہ کرتے ہیں۔ حافظ کے کلام میں اس قسم کے نعتیہ اشعار کی بھی کمی نہیں ہے جن کے مطالعہ سے ایک عام قاری بھی ان میں مضمر حقیقی معنوں تک پہنچ جاتا ہے۔

آں سیہ چردہ کہ شیرینیِ عالم با اوست　　　　چشمِ می گوں لب خنداں دل خرم با اوست

(د: ۴۰)

(وہ گندمی رنگ جس کے پاس سارے عالم کی شیرینی ہے۔ اس کی آنکھیں مے گوں، لب ہنستے ہوئے اور دل خوش و مطمئن ہے)

حافظ کی یہ پوری غزل رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصافِ حمیدہ و خصائلِ جلیلہ کے ذکر میں ہے ہر ہر شعر سے عشقِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پتہ چلتا ہے۔ آپ کا رنگ ملیح تھا اس واسطے سیہ چردہ کا استعمال کیا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ انا ملیح واخی یوسف صبیح (میں ملیح ہوں اور میرے بھائی یوسف صبیح) شیرینی عالم سے مراد حسن اخلاق ہے۔ چشم میگوں تیمور کی نشانی ہے۔ لب خنداں سے مطلب الطاف و کرم اور دل خرم کے معنی طمانیت قلب اور تجلیہ نفس و روح ہے۔

غزل کے مقطع سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ رسولؐ سے اویسی طور پر بھی فیض یاب تھے۔

حافظ معتقدانست گرامی دارش　　　　زاں کہ بخشائشِ بس مدح مکرم با اوست

(حافظ مریدوں و معتقدوں میں سے ہے اس کی تعظیم کرو کیونکہ روح مکرم (رسولؐ) کی بخشش اس کے ساتھ ہے)

ایک دوسری غزل میں فرماتے ہیں:

ستارۂ بدرخشید و ماہِ مجلس شد　　　　دلِ رمیدۂ ما را رفیق و مونس شد

نگارِ من کہ بہ مکتب نہ رفت و خط نہ نوشت　　　　بہ غمزہ مسئلہ آموز و صد مدرس شد

(د: ۱۱۳)

(ایک ستارہ چمکا اور محفل کا چاند بن گیا، وہ چاند ہمارے بھاگے ہوئے دلوں کا رفیق و مونس ہو گیا، میرا معشوق جو نہ کبھی مدرسہ گیا اور نہ کبھی خط لکھا لیکن ایک ہی غمزہ سے سیکڑوں استادوں کا استاد ہو گیا)

ہوا خواہِ توام جانا و می دانم کہ می دانی　　　　کہ ہم نادیدہ می بینی و ہم ننوشتہ می خوانی

ملک در سجدۂ آدم زمین بوسِ تو نیت کرد　　　　کہ در حسنِ تو لطفی دید بیش از حدِ انسانی

(د: ۳۳۶)

(میں آپ کا ہوا خواہ ہوں۔ میں یہ جانتا ہوں کہ آپ کو یہ بھی معلوم ہے کہ بغیر دیکھے ہر چیز جانتے ہیں اور بغیر لکھے ہوئے پڑھتے ہیں۔ جو چیز کبھی دیکھی نہیں اس کا بھی علم ہے اور جو کبھی لکھی نہ گئی اس کا بھی۔
فرشتوں نے آدمؑ کو سجدہ کرتے وقت آپ کی خاک بوسی کی نیت کی تھی کیونکہ انھوں نے آپ کے حسن میں انسانی طریقے سے بالاتر چیز دیکھی تھی)

ایک دوسرا فارسی شاعر دربارِ رسالت صلی اللہ علیہ وسلم میں اس طرح عرض پرداز ہے۔

نہ پیچیدہ سر از طاعت گر ابلیس دانستہ کہ مثل تو چوں فرزندی ست در ذریت آدمؑ

(اگر ابلیس کو کہیں یہ پتہ چل جاتا کہ آدمؑ کی اولاد میں آپ جیسی ہستی پیدا ہوگی تو وہ کبھی ان کو سجدہ کرنے سے سرتابی نہ کرتا)

حافظ کے کلام کا ایک معتدبہ حصّہ تو ایسا ہے جس میں اسرار و رموز کائنات و تصوف کے حقائق اور نفس و خودی کے معارف کی بھرپور ترجمانی ہے۔ تخلیق کائنات، روز ازل اور میثاق وغیرہ کا تذکرہ ہے۔

در ازل پر تو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بہمہ عالم زد

جلوۂ کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد ازیں غیرت و برآدم زد

(د:۱۰۳)

حضرت حق مرتبہ ذات میں تنہا اس نے تعین سے نکلنا چاہا اور حدیث قدسی "کنتُ کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق" اعرف کے مصداق جب اپنا جلوۂ زیبا موجودات عالم کو دکھایا تو تمام جہاں میں آگ لگادی۔ معشوق مطلق کے حسن کی فرشتے نہ تاب رکھتے تھے اور نہ اہلیت۔ اس بنا پر وہ جلوہ بن کر آدمؑ کے خرمن ہستی پر آگرا۔ اور آدمؑ نے اس جلوہ کو اپنے اندر لے لیا۔ "لا یسعنی ارضی ولا سمائی ولکن یسعنی قلب عبدی المومن"۔

موجودات عالم کا صحیح علم خدائے وحدہٗ لاشریک کے علاوہ دوسرے کو نہیں ہے۔ کتابی علم اور عقل کے زور پر حقیقت تک رسائی ممکن ہی نہیں۔

فہم و خرد بہ کنہ کمالش نہ بُرد راہ

حافظ کہتے ہیں:

بر و ای زاہد خود بیں کہ ز چشم من و تو راز ایں پردہ نہان ست و نہان خواہد بود
(د:۱۳۹)

(اے خود بین و خود پسند زاہد دور ہو جا۔ میری اور تیری نگاہ (ظاہر) سے اس پردۂ حقیقت کا راز
پوشیدہ ہے اور پوشیدہ رہے گا)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور دیگر مفسرین صوفیا نے وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون
سے لیعرفون سے مراد لیا ہے یعنی میں نے جن و انس کو محض اس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ میری معرفت حاصل
کریں۔

میان نہ شد کہ چرا آمدم ؟ کجا بودم   دریغ و درد کہ غافل ز کار خویشتنم

(مجھے نہیں معلوم کہ میں اس عالم میں کیوں آیا اور تخلیق سے پہلے کہاں تھا۔ افسوس کہ میں اپنے ہی
معاملہ سے بے خبر ہوں)

وجودِ ما معمائیست حافظ   کہ تحقیقش فسون ست و فسانہ

(د: ۲۹۷)

(اے حافظ ہمارا وجود ایک معمہ ہے جس کی حقیقت دریافت کرنا بے سود ہے)

صوفیائے کرام کے نزدیک مدرسوں، کتابوں اور خارجی چیزوں کے ذریعہ وہ علم جسے وہ علم کہتے ہیں یعنی

علم نبود غیر علم عاشقی   ما بقی تلبیس ابلیس شقی

نہیں حاصل ہوتا۔

حافظ کہتے ہیں:

بشو اوراق اگر ہم درس مائی   کہ علم عشق در دفتر نہ باشد

(د: ۱۱۰)

(تم اگر ہمارے ہم سبق ہونا چاہتے ہو تو کتابوں کو دھو ڈالو کیونکہ علم عاشقی کتابوں میں نہیں ہوتا)

ایہا القوم الذی فی مدرسہ   کلما حصلتموہ وسوسہ

حافظ جب علم ظاہر کے حصول سے برداشتہ خاطر ہو جاتے ہیں اور اس سے کشود کار نہیں ہوتا ہے تو کہتے ہیں۔

از قال و قیل مدرسہ حالی دلم گرفت   یک چند نیز خدمت معشوق و می کنم

(د: ۲۴۱)

(میں مدرسہ کے قیل و قال سے دل برداشتہ ہو گیا ہوں۔ اب مجھے کچھ دیر مے و معشوق کی خدمت کرنی چاہیے)

مطرب کجاست تا ہمہ محصول زہد و علم ۔۔۔۔ در کار چنگ و بربط و آواز می کنم
(د: ۲۴۱)

حافظؔ اس شعر میں صاحب نغمہ است کی طلب میں فریاد کناں ہیں۔ ان کا دل علم ظاہر اور زہد و عبادت سے بھر چکا ہے اس لیے کہتے ہیں کہ عرفانِ ذات حاصل ہو تاکہ میں اس زہد و علم کو حقیقی ذوق اور انسان کامل کی ذات میں ضم کر دوں۔

خدا شناسی کے لیے خود شناسی ناگزیر ہے۔ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ۔ یعنی بغیر نفس کی معرفت کے حق کی معرفت ممکن ہی نہیں۔ کیونکہ نفس کی معرفت کے بعد خودی ختم ہو جاتی ہے اور انسان مقصود اصلی سے واصل ہو جاتا ہے۔

حافظؔ کہتے ہیں:

ہر کہ شد محرمِ دل در حرمِ یار بماند ۔۔۔۔ وان کہ این کار نہ دانست در انکار بماند
(د: ۱۲۰)

(جو شخص اپنے دل کا محرم و رازدار ہو گیا وہ یار کے کوچے تک پہنچ گیا (فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر) اور جو اس سے ناواقف رہا وہ انکار ہی کرتا رہا اور بھٹکتا رہا)

شیخ سعدیؒ فرماتے ہیں:

سعدیؔ حجاب نیست تو آئینہ صاف دار ۔۔۔۔ زنگار خوردہ کی بنماید جمال دوست

(اے سعدی کوئی حجاب نہیں ہے، تو آئینۂ دل صاف رکھ اس لیے کہ زنگ خوردہ دوست کے حسن و جمال کو کب دکھا سکتا ہے)

گویا غبار اس راہ کی سب سے بڑی دیوار ہے "خودی" ہی اصل غبارِ راہ ہے۔ انسان جب تک خودی اور نفس و شیطان کے الجھاوے میں پھنسا رہتا ہے اس کو کشود کار نہیں ہوتا ہے۔ مشہور عارف و صوفی حضرت شاہ تراب علی قلندر کاکوروی قدس سرہٗ کتنی نفیس تشریح فرماتے ہیں:

جب تک خودی ہے تب ہی تلک ہے خدا جدا ۔۔۔۔ غیبت گر آپ سے ہو تو حق کا ظہور ہے

حافظ کہتے ہیں:

میانِ عاشق و معشوق ہیچ حائل نیست ۔۔۔۔ تو وہ حجاب خودی حافظ از میاں برخیز
(د: ۱۸۱)

(عاشق و معشوق کے درمیان کوئی چیز حائل نہیں ہے اے حافظ تو اپنا پردہ آپ بنا ہوا ہے درمیان سے اٹھ جا)

گویا اپنی خودی کو ترک کر کے بے خودی میں بیباکانہ آجا تاکہ تجھے عرفان ذات حاصل ہو اور جلوۂ معشوق کی آگ تجھے سوخت کر دے تاکہ نہ پردہ رہے نہ پردہ پر انداز۔

حجاب راہ توئی حافظ از میاں بر خیز　　　خوشا کسی کہ دریں راہ بی حجاب رود

(د: ۱۵۰)

(حافظ تو ہی راہ کا حجاب ہے درمیان سے اٹھ جا۔ سب سے اچھا وہی ہے جو اس راہ میں بے حجاب جاتا ہے)

دست از مس وجود چون مردان رہ بشوی　　　تا کیمیائے عشق بیابی و زر شوی (د: ۴۴۶)

(مردان راہ کی طرح وجود کی کھوٹی دھات سے ہاتھ دھو ڈال تاکہ تجھے کیمیائے عشق مل جائے اور تو سونا ہو جائے)

جب حافظ کو عرفان ذات اور اسرار و رموز کائنات سے آشنائی حاصل ہوئی تو کہہ اٹھے۔

دوش وقت سحر از غصہ نجاتم دادند　　　وندران ظلمت شب آب حیاتم دادند

(د: ۱۲۴)

ایک دوسرے مقام پر عشق کی وارفتگی اور اپنے جذبات کی منظر کشی کرتے ہیں۔

سر درس عشق دارد دل دردمند حافظ　　　کہ نہ خاطر تماشا نہ ہوای باغ دارد

(د: ۸۰)

(حافظ کا دردمند دل صرف عشق کا ہی سبق رٹنا چاہتا ہے اس کو نہ سیر کا خیال ہے اور نہ باغ کی خواہش)

وہ فنا فی العشق کی وادی میں سفر کرتے وقت بے اختیار کہہ اٹھے۔

چناں پر شد فضائی سینہ از دوست　　　کہ فکر خویش گم شد از ضمیرم

(سینہ کا میدان دوست سے اس قدر بھر گیا کہ دل سے اپنا خیال بھی نکل گیا)

گویا　خیال دوست در دل آن چنان است　　　کہ عالم جملہ از چشم نہان است

اگر خواہم کہ بینم خویشتن را　　　ہمیں بینم کہ جانانم عیان است

تصوف کی بنیادی تعلیم اور اس کا سارا زور ظاہر و باطن میں اخلاص و اخلاق پر ہے۔ وہ تمام مخلوق خدا سے محبت و آشتی کا برتاؤ کرتے ہیں۔ با دوستان تلطف با دشمناں مدارا۔ وہ حدیث پاک الخلق

کلھم عیال اللہ فاحبھم الیہ انفعھم لعیالہ۔ (تمام مخلوق اللہ تبارک و تعالیٰ کا کنبہ ہے نیز اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب وہ ہے جو اس کی مخلوق کے لیے سب سے زیادہ نفع بخش و فائدہ رساں ہے) پر پوری طرح عمل پیرا رہتے ہیں۔

حافظ کے کلام میں اس قسم کے نصیحت آمیز و سبق آموز اشعار جا بجا ہیں جن پر عمل کرنے سے انسانوں کی زندگیاں سنور جاتی ہیں۔

قفا خوریم و ملامت کشیم و خوش باشیم — کہ در طریقت ما کافریست رنجیدن

(ہم دھکے کھاتے ہیں ملامت سنتے ہیں اور خوش رہتے ہیں اس لیے کہ ہمارے مذہب میں رنجیدہ ہونا ہی کفر ہے)

چناں بزی کہ اگر خاک رہ شوی کس را — غبار خاطری از رہ گذار ما نرسد (د ۱۰۷۱)

(تم اس طرح زندگی بسر کرو کہ اگر تم کسی کے راستہ کی خاک بھی بن جاؤ تب بھی تمھارے غبار سے کسی کا دل مکدّر نہ ہو پائے۔

مباش در پئے آزار و ہر چہ خواہی کن — کہ در شریعت ما بیش ازیں گناہی نیست

(تم کسی کے درپئے آزار نہ ہو اور جو جی چاہے کرو کیونکہ ہماری شریعت میں اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں ہے)

گر طہارت نبود کعبہ و بتخانہ یکی ست — نبود خیر در ان خانہ کہ عصمت نبود

(اگر پاکی نہ ہو تو کعبہ و بت خانہ ایک، جس گھر میں عصمت و پاکیزگی نہ ہو وہاں کسی قسم کی خیر کا کیا سوال)

ذاتِ باری تعالےٰ حقیقت مطلق ہے جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ موجودات عالم کا ایک ذرہ بھی اس سے خالی نہیں ہے۔ تمام مجازی مظاہر، فطرت اور انسان حقیقت ابدی اور حسن ازل کا پرتو ہیں۔ اسی بنا پر مخلوق سے محبت دراصل خالق سے محبت ہے۔ ناینما تُولوا فثم وجہ اللہ (تم جس جانب رخ کرو اسی جانب وجہ اللہ ہے) کی روشنی میں حضرت حق تعالیٰ کا جلوۂ زیبا ہر جگہ ہے۔

حافظ کہتے ہیں:

در عشق خانقاہ و خرابات فرق نیست — ہر جا کہ ہست پرتو روی حبیب است

(د: ۴۴)

(عشق میں خانقاہ و خرابات میں کوئی فرق نہیں ہے، جہاں کہیں ہے محبوب کے چہرہ کا پرتو ہے)

ہمہ کس طالب یار ند چہ ہشیار و چہ مست | ہمہ جا خانۂ عشقست چہ مسجد چہ کنشت
(د: ۵۶)

(تمام لوگ محبوب کے طالب ہیں کیا ہشیار کیا مست۔ تمام مقامات عشق کا گھر ہیں کیا مسجد کیا دیر)

عرفی کہتے ہیں:

فقیہاں دفتری را می پرستند | حرم جویاں دری را می پرستند
برافگن پردہ تا معلوم گردد | کہ یاراں دیگری را می پرستند

صوفیائے کرام کے یہاں اخلاص شرط اولیں ہے۔ ان کے مسلک و مشرب کی اساس خلوص و بےنفسی اور سچائی و نیک نیتی پر ہے۔ ان کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ عبادت و ریاضت جنّت و جہنّم کے تصور سے بالاتر ہے۔ یعنی عبادت و ریاضت اور اطاعت و فرمانبرداری خالصًا لوجہ اللہ ہو۔" محرمات سے اجتناب اور ہوس پرستیوں سے کنارہ کشی کی وجہ دوزخ کا خوف اور جنت کی تمنا نہ ہو۔

مولانا روم فرماتے ہیں:

بہر یزداں می زید نی بہر گنج | بہر یزداں می مرد نی خوف و رنج
ترک کفرش ہم برای حق بود | نہ زبیم آن کہ در آتش شود

حافظ کہتے ہیں:

صحبت حور نہ خواہم کہ بود عین قصور | با خیال تو اگر با دگری پردازم
(د: ۴۳۰)

(میں حور کی صحبت نہیں چاہتا ہوں، اس لیے تیرے خیال کے ہوتے ہوئے اگر میں کسی دوسرے میں مشغول ہوں تو یہ عین غلطی ہوگی)

تو بندگی چو گدایاں بہ شرط مزد مکن | کہ خواجہ خود روش بندہ پروری داند
(د: ۱۲۰)

(تو بھکاریوں کی طرح غلامی اجرت کے لیے نہ کر اس لیے کہ آقا خود بندہ پروری کا طریقہ جانتا ہے)

انسان اپنے علم سے اسلام تو حاصل کر سکتا ہے لیکن ایمان تک اس کی رسائی بغیر عرفان کے ممکن نہیں اور عرفان حاصل کرنے کے لیے علم کا فنا ہونا ضروری ہے کیونکہ علم ہی سب سے بڑا حجاب ہے۔

اس لیے حصولِ عرفان عنایتِ بے سبب کا رہینِ منت ہے۔ جب حافظؔ کو یہ عرفان حاصل ہوا تو وہ کہہ اٹھے

ساقی بنور بادہ برافروز جام ما　　　　مطرب بگو کہ کار جہان شد بکام ما
ما در پیالہ عکسِ رخ یار دیدہ ایم　　　　ای بے خبر ز لذتِ شربِ مدامِ ما

(د: ۹)

(اے ساقی شراب کے نور سے ہمارا جام روشن کر کہ گویئے گا۔ دنیا کا کام ہماری منشا کے مطابق ہوگیا ہے۔
ہم نے پیالہ میں یار کے رخ کا عکس دیکھا ہے۔ اے بے خبر ہمارے شراب کے پینے کی لذت سے)

مندرجہ بالا اشعار کے لغوی و مجازی معنی کے علاوہ حقیقی معنی بھی توجہ طلب ہیں اور یہی حافظؔ کا سب سے بڑا اعجاز اور سادگی میں پرکاری ہے۔

ذاتِ باری تعالیٰ ساقی ہے اور امتہات اسماء کے ساتوں رنگ نور بادہ ہیں۔ یہی نور جب جام یعنی حافظؔ کے جسم میں جگمگایا تو انھوں نے مطرب (اپنے اسم کلیم) سے اس بات کی شہادت طلب کی کہ بمصداق وماخلقت الجن والانس الا لیعبدون ا لخ۔ سارے جہاں کی عبادت میری عبادت ہے اس لیے کہ میں نے پیالہ یعنی اپنے جسم میں رخِ یار یعنی شعاع ذاتی کے مقام کو دیکھا ہے اور صفت یہ ہے کہ پیالہ میں دیکھنے سے اپنا ہی عکس نظر آتا ہے اس لیے میرا چہرہ ہی وجہ اللہ ہے۔ آخری مصرع میں انھوں نے بیخبروں کو یہ خبر دے کر فیضِ رحیمی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

جیسا کہ اس سے پیشتر عرض کیا جا چکا ہے کہ حافظؔ نے اپنے کلام میں مسائلِ تصوف، اسرارِ باطنی، رموزِ کائنات اور اپنی یافت و مشاہدہ کا بیان کیا ہے۔ درج ذیل غزل میں مقامِ قلندری پر فائز ہوکر جو مشاہدہ کیا اسے بیان فرمایا۔ بعد ازاں یہ بھی ذکر ہے کہ اس مقام تک کس طرح پہنچے۔ غزل کا ہر ہر شعر اپنے میں ایک دریائے معانی پنہاں کیے ہے۔ ہر شعر کے لغوی ترجمہ کے بعد اس کے حقیقی معانی کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے۔

درِ سرای مغاں رفتہ بود و آب زدہ　　　　نشستہ پیر و صلای بہ شیخ و شاب زدہ

(د: ۲-۲۹۱)

(مغوں کی سرائے کا دروازہ، جھاڑو دیا ہوا اور چھڑکاؤ کیا ہوا تھا۔ پیرِ مغاں بیٹھا ہوا تھا اور بوڑھے اور نوجوان کو بلا رہا تھا)

مغ کے معنی باری تعالیٰ کے اسماء وصفات کے وہ تقاضے ہیں جو احدیت میں خلق کیے گئے یہی تقاضے اناتے حق کے پرتو ہیں اور ظلمت ذات میں ہیں۔ ان کے علمی اشکال واحدیت میں ظاہر ہو کر اعیان ثابتہ کہلاتے ہیں۔ یہ اعیان ثابتہ مغبچے ہیں اور واحدیت سرائے مغاں ہے جس کے دروازہ پر جھاڑو دے کر پانی چھڑکا گیا ہے (یعنی لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین) پر یعنی رحمٰن نے وہاں سے شیخ و شاب آواز دی۔ جن اعیان ثابتہ کی نسبتیں ذاتی ہیں وہ شیخ ہیں اور جن کی صفاتی ہیں وہ شاب ہیں۔

سبو کشاں ہمہ در بندگیش بستہ کمر ولی ز ترک کلہ چتر بر سحاب زدہ

(سب صراحی کش اس کی خدمت میں کمر بستہ تھے لیکن ٹوپی کے کنارہ سے ابر پر خیمہ لگائے ہوئے تھے)

یہی مغبچے احد سے فیض پا کر سبوکش ہوئے اور رحمٰن کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے اس کی بندگی پر کمر بستہ ہو گئے لیکن ان کی نگاہیں احدیت یا ہویت میں اپنی اپنی نسبتوں پر بھی لگی رہیں۔

شعاعِ جام و قدح نور ماہ پوشیدہ عذارِ مغبچگاں راہ آفتاب زدہ

(جام و پیالے کی روشنی چاند کے نور کو چھپائے ہوئے تھی مغبچوں کے رخسار سورج کو مات کر رہے تھے)

جام و قدح سے ان اعیان ثابتہ کے اشکال مراد ہیں جو نور جمال سے ملبوس ہیں اور ان کے رخسار نور جلال سے تابناک ہیں۔ یعنی وہ تجلی ذاتی سے معمور ہو گئے ہیں۔

گرفتہ ساغر عشرت فرشتۂ رحمت ز جرعہ بر رخ حور و پری گلاب زدہ

(رحمت کے فرشتہ نے عیش کا ساغر تھاما تھا حور اور پری کے رخسار پر گلاب پاشی کی ہوئی تھی)

رحمت خداوندی کا فرشتہ ساغرِ عشرت (لذت جذبات عشق) ہاتھ میں لے کر ان اعیان ثابتہ پر گلاب پاشی کر رہا ہے۔

ز شور و عربدۂ شاہدان شیریں کار شکر شکستہ سمن ریختہ، رباب زدہ

(شیریں کار، معشوقوں کے شور سے مجلس میں شکر بکھری ہوئی، پھول گرے ہوئے اور ستار ٹوٹا ہوا تھا)

جب رحمٰن کی آواز پر ان سب اعیان ثابتہ نے بیک وقت لبیک کہا تو ایسا دلآویز شور پیدا ہوا کہ اس کے سامنے آواز کی مٹھاس، پھولوں کی مہک اور رباب سے نکلنے والے نغموں کی لے بھی مات ہو گئی۔

عروس بخت دراں حجلہ با ہزاراں ناز کشیدہ کسمہ و بر برگ گل گلاب زدہ

(اس چھپر کھٹ میں نصیبہ کی دلہن ہزاروں ناز کے ساتھ کسمہ کیے ہوئے اور گلاب کی پتیوں پر گلاب

چھڑکے ہوئے تھی۔)

عروس بخت سے وہ نسبتیں اور آثار مراد ہیں جو احدیت میں خلق کیے گئے یعنی اعیان ثابتہ کی جبینوں پر وہ تحریر جو ان کے آثار سے متعلق ہے۔ ان کی قسمتیں کس ہ بن گئی ہیں اور ان کے ہونٹوں پر ان کی نسبتوں کی مہک ہے۔ ہر عین ثابت کی عروس بخت اس کے ساتھ نمایاں ہے۔

سلام کردم و با من بہ روئی خنداں گفت — کہ ای خمار کش مفلس شراب زدہ

(میں نے سلام کیا تو اس نے مجھ سے ہنس کر کہا اے مفلس نشہ باز، شراب کے مارے ہوتے)

حافظ نے اپنی عروس بخت کو سلام کیا تو اس نے بڑی خوش روئی سے جواب دے کر کہا کہ اے خمار میں مبتلا مفلس شرابی۔

کہ ایں کند کہ تو کردی بہ ضعف ہمت ورائے — ز کنج خانہ شدہ خیمہ بر خراب زدہ

(یہ کون کرتا ہے جو تو نے کیا، کمزور ہمت اور کمزور رائے کے ساتھ، گھر کے گوشہ سے نکل آیا اور شراب خانہ میں ڈیرہ جمالیا)

تو جو کچھ اپنی ہمت و رائے کے ضعف سے کر بیٹھا وہ کرنے کی بات نہ تھی یعنی تو گوشۂ ذات میں لاتعین کی حیثیت سے عافیت میں تھا تو نے اپنے ظہور کا تقاضا کیا اور تعین میں محبوس ہو کر کائنات کے خراب آباد میں ڈیرہ ڈالا۔

وصالِ دولت بیدار ترسمت نہ دہند — کہ خفتہ تو در آغوشِ بخت خواب زدہ

(مجھے ڈر ہے کہ تجھے بیدار دولت کا وصل نہ دیں کیونکہ خواب زدہ نصیبہ کی گود میں سو یا پڑا ہے)

مجھے اندیشہ ہے کہ تجھے وصال ذات دوبارہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ وہ لاتعین کے لیے ہے اور تو تعین میں محبوس ہو کر اپنے نصیب کی آغوش میں سو رہا ہے۔

بیا بہ میکدہ حافظ کہ بر تو عرضہ کنم — ہزار صف ز دعا ہای مستجاب زدہ

(اے حافظ میکدہ میں آ تاکہ تجھ پر قبول شدہ دعاؤں کی ہزاروں صفیں پیش کروں)

مقطع میں حافظ کی عروس بخت نے جواں کو بشارت دی اس کا بیان ہے۔ یعنی اے حافظ میکدۂ ذات میں آ۔ جہاں کسی کو اپنا ہوش ہی نہیں ہے اور ظلوماً جہولاً میں جا تو میں تجھ پر تمام تعینات کے ادراکات پیش کردوں تاکہ تو اپنے تعین کو بھول کر دوبارہ لاتعین ہو جائے اور تجھے دولت بیدار دوبارہ حاصل ہو جائے۔

مندرجہ ذیل غزل بھی رندان بلا نوش اور صوفیائے باصفا دونوں کی محافل میں مقبول ہے۔ غزل کے لغوی ترجمہ کے ساتھ ہی اس میں مضمر حقیقی معنوں کی بھی تشریح کی گئی ہے۔

این خرقہ کہ من دارم دررہن شراب اولیٰ   وین دفتر بی معنی غرق مئی ناب اولیٰ

(د: ۳۱۷)

(یہ گدڑی جو میں پہنے ہوئے ہوں اس کا شراب میں رہن ہونا بہتر ہے اس بے معنی دفتر کا شراب میں ڈوبنا ہی بہتر ہے)

خرقہ سے مراد جسم ناسوتی ہے اور شراب سے مطلب شراب ازلی حقیقی۔ یعنی یہ جسم ناسوتی جو زیب تن ہے اس کا محبت ذاتیہ میں گرو رکھنا ہی بندگی کی معراج ہے اور یہ دفتر بے معنی یعنی جتنا علم ظاہر تجھے حاصل ہوا ہے اس کو علم باطن میں فنا کر دینا ہی زائد بہتر ہے کیونکہ علم حجاب اکبر ہے یعنی مقام نامرادی و مستی میں قدم رکھ کر انسان کامل کے مرتبہ پر فائز ہو جا۔ تاکہ مرتبۂ سلب صفات سے گزر کر ذات محبت میں رسائی حاصل ہو جائے اور مظاہر روحانی جس سے مراد تعینات ارواح ہیں درمیان سے اٹھ جائیں اور حقیقت بالمشافہ جلوہ گر ہو۔

چوں عمر تبہ کردم چنداں کہ نگہ کردم   در کنج خراباتی افتادہ خراب اولیٰ

(چونکہ میں نے عمر تباہ کر دی ہے جس قدر بھی غور کیا (یہی صورت ہے) کہ کسی شراب خانہ کے گوشہ میں مست پڑا رہنا بہتر ہے)

پھر اپنے کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب میں معشوق کے عشق میں تباہ حال ہو گیا اور اس کا التفات اس کی شان بے نیازی کی وجہ سے مفقود پایا تو اپنے میں غور کیا یعنی بمقتضائے بشریت اپنی نایافت یعنی تباہی پر رنج ہوا اور جب رنج پیدا ہوا تو وہم ہوا اور جب وہم ہوا تو تنزل ہوا لیکن تنزل میں بھی حقیقت پر نظر تھی لہٰذا اس سب کا عرفان عطا کیا گیا اور "فاحببت" کا مژدہ سنایا گیا اور بے سبب رحمت کا کرشمہ دکھایا گیا۔ چنانچہ اسی میں مست و سرشار ہو کر اپنے سے مخاطب ہو کر یہ فرمایا کہ جب یہ چیز حاصل ہو گئی تو شرابی کو شراب خانہ میں مست پڑا رہنا ہی زیبا ہے۔ خراب سے مراد مستغرق سالک ہے اور خرابات سے مطلب عالم اسرار جو وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت کے ملاحظہ میں مخفی ہے۔

من حال دل شیدا با خلق نخواہم گفت کایں قصہ اگر گویم با چنگ و رباب اولیٰ

(میں دیوانے دل کا حال، لوگوں سے نہ کہوں گا اس لیے کہ اگر میں یہ قصہ بیان کروں تو چنگ و رباب کے ساتھ بیان کرنا بہتر ہے)

میرے قلب شیدا کی جو کیفیت ہے وہ میں کسی سے نہ بتاؤں گا یعنی وہ راز و نیاز جو میرے اور محبوب کے مابین ہوتے ہیں اس میں کسی غیر کی گنجائش نہیں ہے (لی مع اللہ وقت لا یعنی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل) نہ میں اس کو پسند کروں گا اور نہ میرا محبوب ہی اس کو گوارا کرے گا۔ اس میں ایک باریک نکتہ ہے جس سے کنایۃً اپنے حال کا بھی اظہار ہے اور ارادہ کا بھی یعنی جو نسبت و معیت مجھے حاصل ہے اس کا میں قطعی اظہار نہ کروں گا اور اگر حالت بے خبری میں اظہار کروں بھی تو چنگ و رباب کے ساتھ زائد بہتر ہے۔ چنگ کہتے ہیں ذوق و شوق کی حالت کو اور رُباب بربط کو۔ بربط میں ذوق و شوق کی حالت کا اظہار ہے یعنی یہ دونوں ایک دوسرے کی کیفیت کو ظاہر کرتے ہیں۔

تا بے سرو پا شد اوضاع فلک زیناں در سر ہوس ساقی در دست شراب اولیٰ

(جب تک آسماں کے حالات اسی طرح بے سروپا رہیں گے تو سر میں ساقی کا عشق اور ہاتھ میں شراب رہنا بہتر ہے)

جب تک محبت ذاتیہ کی کیفیات جن کا کوئی سرا نہیں ہے اور نہ کوئی حد متعین ہے باقی رہیں گی سر میں ساقی کی ہوس یعنی ہل من مزید کے ساتھ شراب اور اس کے پلانے والے کی طلب اور ہاتھ میں اسی کا پیالہ ہونا زائد بہتر ہے۔ شراب سے مراد وہ ذوق و شوق کی کیفیت ہے جو عالم باطن سے سالک پر وارد ہو کر اسے مدہوش کر دیتی ہے۔

شرابِ عشق کاندر جام کردند نصیبِ عاشق بدنام کردند

از ہمچو تو دلداری دل بر نہ کنم آری گر تاب کشم باری زاں زلف بتاب اولیٰ

(تجھ جیسے معشوق سے میں دل نہ ہٹاؤں گا، ہاں اگر اب میں اس پُرشکن زلف سے رنج اٹھاؤں تو بہتر ہے)

ان تمام باتوں کے ہونے ہوتے میں کسی طرح تجھ جیسی ہستی سے اپنا دل نہ ہٹاؤں گا۔ دل جس کو حقیقت انسانی بھی کہتے ہیں وہ مدرک بھی ہے اور عاشق بھی۔ اس شعر میں معشوق کی فطرت کا بھی اظہار ہے اور اپنی محبت کے ثبات کا بھی۔ اس میں عین الیقین کے مشاہدہ کا اظہار بھی پوشیدہ ہے۔ چونکہ عشق میں

بدگمانی پیدا ہوتی ہے اور خیالات روکے نہیں رکتے لہٰذا انا عند ظن عبدی بی اس گمان کو بھی اپنا ہی اعتبار جانا پھر جب وہ حالت فرو ہوئی تو حالت مستی ہیں گویا ہوئے کہ ہاں میرا اس زلف سے رنج اٹھانا ہی میرے لیے بہت اچھا ہے۔ زلف جذبۂ عشق الٰہی کو کہتے ہیں جو حاجب روئے وحدت ہے یعنی بدگمانی کی وجہ سے جمال پر جلال نے پردہ ڈال دیا اور عاشق سے اپنے کو مستور رکھا۔ چونکہ عاشق ثابت قدم تھا لہٰذا جلال وجمال دونوں کا مشاہدہ ہوا۔

چوں مصلحت اندیشی دوراست ز درویشی　　ہم سینہ پُر آتش بہ ہم دیدہ پر آب اولیٰ

(چونکہ مصلحت اندیشی درویشی سے بعید ہے (اس لیے) سینہ کا آگ سے بھرا رہنا اور آنکھوں کا پرنم رہنا بہتر ہے)

فقیروں کا کام مصلحت اندیشی نہیں ہے اور یہ درویشی سے بھی بعید ہے یعنی جب اس کے عشق میں مفلس ہو کر ذات کی یافت ہوئی تو ناسوت اور ناسوتی لوازم سے معرا ہو گئے اور فقر فخر قرار پایا اور انانیت حقیقی سے فیض حاصل ہوا اور اس کے پہچاننے کی صلاحیت بھی پیدا ہو گئی جب ان کیفیات نے اپنا پرتو ڈال دیا تو پھر سینہ کا آگ یعنی آتش عشق حقیقی سے اور آنکھوں کا آنسوؤں سے بھرا رہنا ہی بہتر ہے۔

چوں پیر شدی حافظؔ از میکدہ بیروں شو　　رندی و ہوسناکی در عہد شباب اولیٰ

(حافظؔ جب تم بوڑھے ہو گئے تو میکدہ سے باہر آجاؤ کیونکہ رندی و ہوسناکی جوانی ہی میں بہتر ہیں)

پیری سے مراد عمر کی تکمیل ہے یعنی جب تم مرتبہ کمال پر فائز ہو گئے اور نیستی کا مزہ چکھ لیا اور بقا بعد الفنا حاصل کر لی تو تشبیہات کی کشاکش میں گرفتار نہ ہو بلکہ تنزیہہ محض میں آجاؤ کیونکہ رندی و ہوسناکی یہ سب مبتدی کے لیے ہیں تمھارے لیے نہیں ہیں۔

ابتدائی اشعار حافظؔ کی گذشتہ حالت وکیفیت کے مشعر ہیں اور آخری شعر ان کی موجودہ حالت کا ترجمان ہے جو دید اور مشاہدہ کشف غطاء یعنی فکشفنا عنک غطاءک کے بعد ہوتا ہے اس میں ناسوت لاہوت ہو جاتا ہے اور یہی عرفان ذات ہے۔ حافظؔ کو جب عرفان ذات ہوا اور وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت کی دید علیٰ وجہ الکمال ہوئی تو اسے بیان کر کے اظہار بھی فرمایا جس سے ان کا اظہار تشکر بھی نمایاں ہے جو عبودیت کی اصل ہے۔

مندرجہ بالا سطور کے بعد لسان الغیب ہی کے ایک شعر پر اس مضمون کا اختتام مناسب ہوگا۔

زاہد ظاہر پرست از حال ما آگاہ نیست — در حق ما ہر چہ گوید جای ہیچ اکراہ نیست

(ظاہر پرست زاہد (جب) ہمارے حال سے واقف ہی نہیں ہے تو وہ ہمارے بارے میں (زنادانستگی کے عالم میں) جو کچھ بھی کہے اس پر ناراضگی کا موقع نہیں ہے)

حواشی

۱؎ دیوان حافظ، محمد قزوینی و قاسم غنی، کتاب خانہ زوّار، چاپ سینا، تہران، صفحہ ۳۰۷

۲؎ حیات حافظ، حافظ اسلم جیراجپوری، فیض عام، علی گڑھ ۱۳۲۹ھ/ ۱۹۰۹ء صفحات ۱۰-۹

۳؎ روح انسانی سات اسما سے مرکب ہے۔ اسم حی ان تمام اعضائے انسانی پر ساری و طاری ہے جو سانس لینے سے متاثر ہوتے ہیں۔ اسم مرید جگر، اس کے متعلقہ اعضا اور اعضائے تولید پر ساری و طاری ہے۔ اسم قدیر دل اور اس سے متعلق رگوں اور شریانوں پر، اسم علم اعضائے دماغی پر، اسم بصیر دید انسانی سے متعلق اعضا پر، اسم سمیع سماعت انسانی سے متعلقہ اعضا پر اور اسم کلیم کلام انسانی سے متعلقہ اعضا پر ساری و طاری ہے۔ اللہ اسم ذات ہے اس کا شہود ان سات اسماء میں اسی طور پر ہوا جس طرح آفتاب کی شعاع کسی شیشہ کے ٹکڑے پر پڑ کر سات رنگوں میں منقسم ہو جاتی ہے۔ گویا یہ ساتوں اسما شعاع ذاتی سے پیدا ہونے والے سات رنگ ہیں۔ ان میں کا ہر اسم ساتوں اسما کا جامع ہے کیونکہ جس مرکز سے یہ ساتوں رنگ پیدا ہوئے وہ شعاع ذاتی کا مقام ہے۔ ۱۲ منہ

۴؎ احدیت سے مراد اعتبار ذات بلا اسماء و صفات ہے۔

۵؎ واحدیت سے مراد تفصیل اسماء و صفات کے ساتھ مرتبہ ذات ہے۔

۶؎ حقائق عالم کی وہ صورتیں جو حضرت حق کے علم میں ہیں۔ ان ہی کو حقائق الاشیاء، معلومات اور معدومات بھی کہتے ہیں۔ معلومات اس وجہ سے کہ حق تعالےٰ نے حقائق عالم کو اپنے علم میں معلوم کر لیا ہے اور معدومات اس بنا پر کہ اعیان نے صرف علم حق میں صورت اختیار کی ہے نہ کہ ظاہر میں۔ ۱۲ منہ

سید شہاب الدین دیسنوی

شہیدِ جستجو*

تصنیف و تالیف میں سب سے نازک مرحلہ سوانح حیات لکھنے میں پیش آتا ہے۔ اگر مصنف اور صاحب سوانح کے درمیان زمانہ کا فاصلہ دور کا ہو تو خیال ہوتا ہے کہ ممکن ہے کچھ ایسے پہلو چھوٹ گئے ہوں جن کا ذکر ہونا چاہیے تھا۔ مصنف کو ان کا علم نہ رہا ہو۔ اور اگر مصنف کو صاحب سوانح کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا ہو تو اس کے اتنے رخ سامنے آجاتے ہیں کہ سوچنا پڑتا ہے کہ کس پر لکھا جائے اور کیا چھوڑا جائے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کی سوانح لکھتے ہوئے پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کو بھی دقت کا سامنا کرنا پڑا ہوگا کیونکہ ان دونوں کے برسوں کے تعلقات تھے۔ پھر بھی یہ دیکھ کر خوشی ہوتی ہے کہ انھوں نے ڈاکٹر صاحب کی ملی، قومی اور اخلاقی زندگی کے واقف کار کی حیثیت سے ان کی پوری عکاسی کی ہے۔

جدیدیت کے دور کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ سوانح حیات لکھنے میں صاحب سوانح کے کردار کی کمزوریاں تلاش کی جائیں تاکہ مصنف کا انداز تحریر معروضی نظر آئے۔ اور خود نوشت سوانح میں تو کتنے مصنف اپنی جنسی زندگی کے بھی بعض پہلو اس طرح بے حجابانہ پیش کرتے ہیں جیسے وہ کوئی فخر کی بات ہو یا جس کے بیان کیے بغیر ان کی شخصیت کی عظمت ادھوری رہ جاتی ہو۔ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے ذاکر صاحب کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس میں ان کے ذاتی تجربے، مشاہدات کے علاوہ تحقیق و جستجو کو بڑا دخل ہے۔ وہ اپنے ممدوح کی تحریروں اور تقریروں کے حوالے سے اپنی بات مدلل انداز اور دلکش پیرائے میں پیش کرتے ہیں۔ اس سے ذاکر صاحب کی شخصیت اصلی تناظر میں ابھر آتی ہے اور ساتھ

---

* تصنیف: پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی، صفحات ۴۰۸، ناشر مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی، قیمت ۷۵ روپے

جناب سید شہاب الدین دیسنوی، تاج منزل، ٹی۔ این۔ بنرجی روڈ، پٹنہ ۸۰۰۰۰۱

ہی ان کی ذات سے کچھ غلط فہمیاں بھی دور ہو جاتی ہیں۔

ڈاکٹر ذاکر حسین کی طبیعت میں غضب کا ضبط اور تحمل تھا۔ وہ بڑا سے بڑا غم اور تکلیف بھی چہرے پر شکن لائے بغیر برداشت کرنا جانتے تھے۔ جالندھر اسٹیشن پر ۱۹۵۶ء میں جب وہ سوئے مقتل لیے جا رہے تھے تو اس حالت میں بھی تسلیم و رضا کے پیکر بنے رہے۔ ایک اور غیر معمولی مثال وہ ہے جب کہ "ذاکر صاحب مدرسہ ابتدائی کے بچوں کے ایک جلسے میں بچوں کو انعام تقسیم کر رہے تھے کہ کسی نے آکر ان کے کان میں کچھ کہا۔ ان کے چہرے کا رنگ متغیر ہو گیا لیکن جلسے کی کارروائی جاری رکھی۔ یہ خبر ان کی چہیتی صاحبزادی رقیہ ریحانہ کی وفات کی تھی۔" (صفحہ ۲۴۵) ذاکر صاحب کی غیرت بھی غالب کی طرح "شرکت غم" نہیں چاہتی تھی، اپنا رنج تنہا جھیلنا جانتے تھے۔ اس میں شاید انھیں وہ کیف حاصل ہوتا ہو جو جنگل اور پہاڑوں پر تپسیا کرنے والوں کو حاصل ہوتا ہے۔ ان کے صبر و ضبط کو کچھ لوگوں نے اس لیے غلط سمجھا کہ وہ ان کے کرب کی پہنائیوں تک پہنچ نہ پائے۔ ذاکر صاحب نے کبھی اپنے مظلوم ہونے کا شکوہ نہیں کیا۔ ان کی سوانح حیات میں پروفیسر فاروقی نے اس کی کئی مثالیں دی ہیں۔

جیسا کہ ان کی سوانح حیات سے ظاہر ہوتا ہے، ذاکر صاحب نے اپنے کو گورنر، نائب صدر اور صدر جمہوریہ ہند کم سمجھا، معلم یا درویش زیادہ سمجھتے رہے۔ وہ "راج بھون" میں بھی "فقیر و درویش کی طرح دن کاٹنے کی" دعا مانگتے رہے۔ (صفحہ ۲۸)

ڈاکٹر ذاکر حسین کا اصلی میدان تعلیم کا تھا۔ تعلیم پر ان کے تصورات بہت واضح اور صاف تھے۔ "تعلیم، سماج اور تمدن" کے عنوان کے تحت سوانح نگار نے ان کے افکار تفصیل سے لکھے ہیں اور ان کا نچوڑ ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> "ذاکر صاحب کے افکار و تصورات کا اصلی سرچشمہ یوں تو تعلیم و تمدن سے متعلق مغربی فلسفہ تھا لیکن انھوں نے انھیں مذہب کی عالمگیر اقدار، قرآنی ہیومانزم اور تمدن اسلامی کی صوفی روایات سے ہم آہنگ کر لیا تھا۔" (صفحہ ۲۴۱)

ذاکر صاحب بنیادی طور پر اپنے خاندانی ماحول اور مطالعہ کی وجہ سے ایک مذہبی انسان تھے اور بقول ہمارے مصنف "اپنے مذہب کے احکام کی پابندی بھی کرتے تھے لیکن وہ اپنی مذہبیت کی نہ تو نمائش کرتے تھے اور نہ مذہب کے نام پر لوگوں کے جذبات میں ہیجان پیدا کرتے تھے۔" (صفحہ ۲۷۸)

ہم چونکہ اس طرح اپنے ہیرو کو دیکھنے کے عادی نہیں اس لیے ان کی مذہبیت کے بارے میں غلط فہمیاں پیدا ہوئیں تو اس میں حیرت کی بات نہ تھی۔ پٹنہ میں گورنری کے دور میں راج بھون میں ایک سرکاری تقریب کے موقع پر شام کی پارٹی ہوئی۔ اتفاق سے روزے کے دن تھے۔ پارٹی میں غیر مسلم اور مسلم افسران اور عمائدین بھی شریک تھے۔ جو روزہ دار تھے انھوں نے کھانے پینے سے اجتناب کیا۔ مگر بعض لوگوں کو اس بات کی شکایت ہوئی کہ پارٹی رمضان کے دنوں میں کیوں ہوئی؟ جنھوں نے یہ شکایت کی ان میں کسی نے اس موقع پر خود ذاکر صاحب کو کھاتے پیتے نہیں دیکھا۔

دارالمصنفین (اعظم گڑھ) کی گولڈن جوبلی کے موقع پر جمعہ کی نماز کا وہ منظر کبھی نہیں بھولے گا جب کہ شبلی منزل کی مسجد میں جماعت کھڑی ہوگئی۔ اپنے خیمے سے نکل کر ذاکر صاحب بھاگتے ہوئے پہنچے تو مسجد کھچا کھچ نمازیوں سے بھر چکی تھی۔ جمہوریہ ہند کے نائب صدر ذاکر صاحب نے جس جگہ جوتے رکھے تھے وہیں جگہ بنائی اور اللہ اکبر کہہ کر ہاتھ باندھ لیے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کیوں قائم ہوئی اور ذاکر صاحب جب اس سے وابستہ ہوئے تو ان کے پیش نظر اس درس گاہ کے مقاصد کیا رہے، یہ ان کی ۱۹۳۳ء کی ایک تقریر میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ انھوں نے تعلیم اور اسلامی اقدار پر اس طرح روشنی ڈالی:

> "جامعہ ایک اسلامی ادارہ ہے، جس کا مقصد ہندوستان کے مسلمانوں کی تعلیم ہے۔ اس تعلیم کی بنیاد دین اسلام اور تمدن اسلام ہے۔ دین اسلام سے مراد وہ دین ہے جو غیر اللہ کی عبادت سے نجات دلاتا ہے، ایک خدا کی عبادت کا پابند کرتا ہے اور اس طرح ایک عالمگیر برادری کی بنیاد ڈالتا ہے۔ تمدن اسلام سے وہ روایات ہیں جو آنحضرتؐ نے نمونے کے طور پر ہمارے لیے قائم کی ہیں۔" (صفحہ ۲۷۹)

ایک دوسرے موقع پر انھوں نے فرمایا:

> "جامعہ کو مسلمانوں کا ایسا مرکز بنانا ہے جہاں سب اسلام اور مسلمانوں کے مستقبل پر یقین رکھتے ہوں۔" (صفحہ ۲۸۱)

یہی وہ نکتہ تھا جس پر جی۔ ڈی۔ برلا، گاندھی جی کی طرف سے جامعہ کی مالی اعانت کے مطالبے پر چیں بر جبیں ہوتے تھے (صفحہ ۱۷۶) لیکن خود گاندھی جی نے جیسے برقرار رکھنے پر اصرار کیا تھا اور اس

کی مالی امداد کی خاطر بھیک مانگنے پر بھی آمادگی ظاہر کی تھی۔ (صفحہ ۱۷۰)

ذاکر صاحب کی مذہبیت کے سلسلے میں شنکراچاریہ (سری نگر) سے آشیرباد لینے اور ان کے "پیر چھونے" کے واقعے کی حقیقت تو مصنف نے تفصیل سے بیان کردی ہے۔ صفحہ ۴۳۸) کچھ حلقوں میں اس کا خوب چرچا رہا اور یہ بھی کہا گیا کہ ذاکر صاحب اجمیر کے خواجہ صاحبؒ اور حضرت محبوب الٰہیؒ (نظام الدین) کے مزار پر حاضری دینے کیوں نہیں گئے؟ مزاروں پر مرادیں مانگنے کی بات الگ رہی لیکن جن لوگوں نے اس طرح باتیں کیں انھیں نہیں معلوم کہ اپنی روحانی تربیت کی خاطر تبلیغی جماعت کے بانی حضرت محمد الیاسؒ سے باقاعدہ ملاقاتوں میں حضرت شاہ فضل رحمٰن گنج مرادآبادیؒ سے عقیدت اور صوفی بزرگ حسن شاہؒ کی توجہ سے انھوں نے کیسا فیض حاصل کیا (صفحہ ۳۰)۔ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے ایک واقعہ بیان کیا ہے جس پر غور کیا جائے تو ذاکر صاحب کا مذہبی پس منظر سمجھ میں آجاتا ہے۔

حسن شاہؒ وہ صوفی بزرگ تھے جن کی صحبت میں بقول مصنف، "ذاکر صاحب میں ان درویشانہ اوصاف کا رنگ نکھراجو ان کی زندگی میں مرحلہ بہ مرحلہ برابر تیز ہوتا گیا" (صفحہ ۴۸) یہ بزرگ فرخ آباد کے شاہ طالب حسین مجیب کے ارشد خلفا میں سے تھے، جو نومسلم تھے ان کے عقیدت مندوں میں سے بہت سے ہندو بھی تھے۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی لکھتے ہیں کہ خالص مذہبی و روحانی امکانات سے قطع نظر اس سلسلے کے بزرگ "تصور وحدت الوجود کے ذریعے ایک ایسے انسانی ضمیر کی تشکیل پر زور دیتے تھے جو عملاً الخلق عیال اللہ کا قائل اور انسانیت کی سطح پر سارے انسان اس کو ایک نظر آئیں" (صفحہ ۳۰) چنانچہ یوسف حسین خاں کے حوالے سے ہمارے مصنف لکھتے ہیں:

> "ایک دفعہ حسن شاہ نے ایک ہندو عقیدت مند کے ماتھے پر قشقہ دیکھ کر بھری محفل میں اعتراض کیا۔ یہ بات شاہ طالب حسین کے صلح کل مشرب کے منافی تھی، چنانچہ تادیب و تربیت کے خیال سے اس محفل میں حسن شاہ کو حکم ہوا کہ قشقہ لگاؤ اور پہلے یہاں سے کشمیر اور پھر وہاں سے جنوبی ہند میں رامیشورم پیدل جاؤ اور وہاں سے ٹھیرے پروہتوں کی چٹھیاں لاکر دو جن میں تمھاری وہاں کی حاضری کی تصدیق ہو۔ حسن شاہ نے بلا تامل اپنے شیخ کے ارشاد کی تعمیل کی اور سفر کی تکمیل کرتے تین سال کے بعد فرخ آباد واپس آئے" (صفحہ ۳۰)

ڈاکٹر صاحب کی تربیت کا کام ایسے بزرگ نے خود اپنے ذمے لیا اور خود ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں:

"زندگی کے اس موڑ پر جب زندگی ایک پکے سانچے میں ڈھلنا شروع ہوتی ہے، ایسی شفقت سے جو ماں کی شفقت سے کم نہ تھی مجھے راستہ دکھایا..... مجھے یہ صحبت نصیب نہ ہوتی تو شاید میری زندگی کا رنگ کچھ اور ہوتا" (صفحہ ۲۹)

گاندھی جی نے ملک کے سامنے اپنا تعلیمی نظریہ پیش کیا تو اس کی اسکیم تیار کرنے کے لیے ایک کمیٹی بنائی گئی جس کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین ہوئے۔ گاندھی جی چاہتے تھے کہ ابتدائی تعلیم کے سارے مضامین کسی حرفہ کے ذریعے پڑھائے جائیں کیونکہ ان کا خیال تھا کہ جو مضمون حرفہ کے ذریعے نہیں پڑھایا جا سکتا وہ اس لائق ہی نہیں کہ اسے نصاب میں جگہ دی جائے۔ دوسرے یہ کہ جس حرفہ کا انتخاب ہو وہ ایسا ہو کہ اس کی آمدنی سے اسکول خود کفیل بن جائے۔ ذاکر صاحب نے ان دونوں وچاروں پر سختی سے کاربند ہونے کی مخالفت کی سنہ ۱۹۳۷ء میں انھوں نے وردھا کی آل انڈیا ایجوکیشنل کانفرنس میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا:

"گاندھی جی کا یہ خیال کہ وہ تعلیم کو ایک نئی صورت دے رہے ہیں، صحیح نہیں ہے اور یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ اسے صرف وہی لوگ پسند کریں گے جو اہنسا اور دیہی تہذیب پر یقین رکھتے ہیں۔ جو لوگ تعلیم کا کام کر رہے ہیں وہ جانتے ہیں کہ سچی تعلیم صرف کام کے ذریعے ہی سے دی جا سکتی ہے اور یہ کہ مختلف مضامین ہاتھ کے کام کے ذریعے پڑھائے جا سکتے ہیں۔ اس سے بحث نہیں کہ کوئی دیہی تہذیب کو مانتا ہے یا شہری تہذیب کو، عدم تشدد کو مانتا ہے یا تشدد کو..... امریکہ میں اس کو پروجیکٹ میتھڈ اور روس میں کومپلکس میتھڈ کہتے ہیں"۔ (صفحہ ۲۵۸)

ذاکر صاحب نے گاندھی جی کے اس خیال کی بھی تردید کی کہ ہر مضمون صرف تکلی کے ذریعے پڑھایا جائے۔ (صفحہ ۲۵۸) ان ناقدانہ باتوں نے گاندھی بھگتوں کو بہت چراغ پا کیا اور خود ان کے لفظوں میں "ایسا لگتا ہے کہ وشواس سبھا میں ہی ایک بے وشواس ہوں"۔ (صفحہ ۲۶۱) اس کے باوجود گاندھی جی نے ذاکر صاحب کو وردھا اسکیم کا صدر بنانا طے کیا۔

سنہ ۱۹۳۷ء کانگریس اور مسلم لیگ کے باہمی اختلافات کا سال تھا۔ ذاکر صاحب کی وردھا اسکیم مسلم حلقوں میں ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھی گئی۔ عام طور سے ان کو یہ گمان ہوا کہ ذاکر صاحب کے نیشنلسٹ خیالات کی وجہ سے انھیں یہ عزت بخشی گئی! حالانکہ گاندھی جی جانتے تھے کہ جب سر جان سارجنٹ گورنمنٹ آف انڈیا کی طرف سے تعلیمی پلان بنانے لگے تو انھوں نے ڈاکٹر ذاکر حسین کی رہنمائی میں یہ کام انجام دیا تھا (صفحہ ۲۷۵) ذاکر صاحب کے وردھا اسکیم

میں دلچسپی لینے کا سبب یہی نہیں تھا کہ گاندھی جی ان سے اپنی اسکیم کا نقشہ تیار کرانا چاہتے تھے۔ جرمنی کے دوران قیام میں وہاں کے مشہور تعلیمی فلاسفر ڈاکٹر جارج کرشن اشٹائنر کے تعلیمی طریقہ Education through activity کا انھوں نے گہرا مطالعہ کیا تھا اور اس سے متاثر تھے۔ڈاکٹر کرشن اشٹائنر نے اپنے "کام کے مدرسے" Activity Schools کی بنیاد جن اصولوں پر قائم کی تھی وہ تھے جسمانی دینی اور روحانی اقدار۔ ذاکر صاحب کی مرتب کردہ وردھا اسکیم میں بھی وہی روح پائی جاتی ہے۔ انھوں نے جامعہ ملیہ کے مدرسے اور استادوں کے مدرسے میں اس کو عملی شکل بھی دی لیکن جہاں تک گاندھی جی کی جے پکارنے والی ریاستوں کا تعلق تھا۔ اسکیم تو بڑے طمطراق کے ساتھ شروع کی گئی لیکن بہت جلد صورتحال بدلنے لگی اور تعلیم پرانی ڈگر پر چلنے لگی۔ ذاکر صاحب نے جب گاندھی جی سے اس کی شکایت کی تو اس بوڑھے رہنما نے نہایت مایوسی کے لہجے میں ان سے کہا "اب میرا وہ اثر نہیں رہا جو پہلے تھا... میری دعا ہے کہ یا تو خدا مجھے اس دنیا سے اٹھالے یا میری باتوں میں وہ طاقت دے کہ عوام اور ان کے نمائندوں دونوں میں ان سے اعتقاد پیدا ہو"... جو میرے پاس آتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اب آپ کا کام ختم ہو گیا... وقت آگیا ہے کہ آپ رخصت ہو جائیں۔" (صفحہ ۲۷۴)

اسکیم کو ناکام بنانے کی کوشش سے خود ذاکر صاحب کو جو صدمہ پہنچا اس کا اظہار انھوں نے نہایت دلسوزی کے ساتھ یہ کہہ کر کیا "آج بیسک ایجوکیشن کی اسکیم پر جس طرح عمل ہو رہا ہے وہ ملک پر ایک بڑا فراڈ ہے۔"

بیسک ایجوکیشن (بنیادی تعلیم) اسکیم پر مسلمانوں کی طرف سے ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا کہ اس میں دینی تعلیم کی گنجائش نہیں رکھی گئی تھی۔ "اسی کو بنیاد بنا کر ذاکر صاحب کو جس سفاہت اور سفاکی سے رسوا کیا گیا وہ کوئی راز کی بات نہیں ہے۔" (صفحہ ۲۶۹) لیکن جیسا کہ ان کی طبیعت کا تقاضا تھا انھوں نے اس کا کوئی اثر نہیں لیا۔ قومی نظام تعلیم میں مذہبی تعلیم کو داخل کرنا نہایت خطرناک ثابت ہو سکتا ہے، معترضین کو اس کا احساس نہیں تھا۔ سنہ ۱۹۵۶ء میں مولانا حفظ الرحمٰن کی دعوت پر بمبئی میں دینی تعلیم کنونشن منعقد ہوا جس میں مختلف مسلک کے علماء سارے ملک سے آکر شریک ہوئے۔ اس موقع پر مسلم لیگ کے عمائدین بھی موجود تھے۔ کنونشن میں جب یہ تجویز پیش ہوئی کہ سرکاری ابتدائی اسکولوں میں دینی تعلیم کا انتظام سرکاری طور پر کیا جائے تو اس کی سخت مخالفت کی گئی، اس کے بجائے مسلمانوں کو مشورہ دیا گیا کہ دینی تعلیم کا وہ خود اپنے طور پر انتظام کریں۔ چنانچہ اسی کے نتیجے میں

یوپی میں دینی تعلیمی کونسل قائم کی گئی جس کے تحت مکاتب چلائے جارہے ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ وردھا اسکیم میں مذہبی تعلیم داخل نہ کرکے ذاکر صاحب نے ایک بڑے خطرے کو ٹال دیا جس کا احساس لوگوں کو اب ہو رہا ہے۔

جیسا کہ توقع تھی پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے ذاکر صاحب کے تعلق سے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام کے محرکات پر بڑی اچھی روشنی ڈالی ہے۔ حال ہی میں پارلیمنٹ میں جب اسے مکمل یونیورسٹی بنائے جانے کا بل پیش ہوا تو بعض حلقوں سے اس کی مخالفت کی گئی۔ کیونکہ بل کے تمہیدی حصے میں مہاتما گاندھی کا نام 'نوبانیوں' میں تھا لیکن مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں وغیرہ کے نام نہیں لیے گئے تھے۔ اس میں شک نہیں یہ سب بزرگ جامعہ ملیہ کے بنیاد رکھنے والوں میں تھے۔ جامعہ، خلافت کمیٹی کی امداد سے چلتی تھی، جس کے بند ہو جانے پر اس کی کمیٹی نے جامعہ کو بند کرنے کا ارادہ کیا۔ ایک موقع پر اس کے معمار اول مولانا محمد علی نے جو کچھ کہا اس کا ذکر مصنف کی زبانی سنیے:

"مولانا محمد علی کی خدمت میں انجمن اتحاد کی طرف سے ایک سپاس نامہ پیش کیا گیا جس میں کہا گیا تھا کہ جامعہ میں ایک عرصے تک مولانا کی عدم موجودگی سے جامعہ کو خاصا نقصان پہنچا تھا۔ اس کے بعد جامعہ کے اساتذہ و طلبہ کے جذبات کا اظہار غالب کے اس مصرع کے ذریعے کیا گیا تھا ع وہ جو ہم رکھتے تھے ایک حسرت تعمیر سو ہے، مولانا نے اپنی تقریر میں کہا "ہم نے تعمیر کا ارادہ ہی کب کیا تھا جو آپ لوگ اس کی حسرت دل میں رکھتے ہیں۔" اور پھر علی گڑھ اور جامعہ کی تشریح اس طرح فرمائی "بھئی ہماری حالت تو اوائل مسلمانوں کی سی ہے۔ ہمارا اصل کعبہ تو علی گڑھ کالج ہے، جامعہ کی زندگی تو ہجرت کی زندگی ہے۔ ہمیں پھر مکّہ کو دوبارہ فتح کرنا ہے۔" (صفحہ ۹۶)

کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ مولانا محمد علی کے ذہن میں جامعہ کا قیام صرف ایک مصلحت پر مبنی تھا؟ اس کی پشت پر کوئی ٹھوس اور مستقبل کا واضح مقصد نہیں تھا؟

دوسری طرف ہمارے لائق مصنف ذاکر صاحب کی ایک تقریر کے حوالے سے اسی عنوان پر لکھتے ہیں:

"گاندھی جی چاہتے تھے کہ جامعہ کی جڑیں مضبوط ہوں.... وہ اس کی کوئی ایسی مدد

نہیں کریں گے جس میں اس کا خطرہ ہو کہ جامعہ ملیہ اپنی انفرادیت، شخصیت اور شناخت کے ارتقاء کی آزادی سے محروم ہو جائے۔" (صفحہ ۱۷۰)

خود ذاکر صاحب نے کن تصورات کے تحت اسے بند ہونے سے بچایا وہ ان کی ایک نشری تقریر میں جھلکتے ہیں۔ انھوں نے فرمایا:

"جامعہ ہندوستانی مسلمانوں کی آئندہ زندگی کا ایک ایسا نقشہ تیار کرے جس کا مرکز مذہب اسلام ہو اور اس ہندوستان کی قومی تہذیب کا وہ رنگ بھرے جو عام انسانی تہذیب کے رنگ میں کھپ جائے۔ اس کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ مذہب کی سچی تعلیم ہندوستانی مسلمان کو وطن کی محبت اور قومی اتحاد کا سبق دے گی اور ہندستان کی آزادی اور ترقی میں حصہ لینے پر آمادہ کرے گی اور آزاد ہندوستان دوسرے ملکوں کے ساتھ مل کر دنیا کی زندگی میں شرکت اور امن و تہذیب کی مفید خدمت کرے گا۔" (صفحہ ۱۸۷)

سر سید احمد خاں نے مسلمانوں کی تعلیم کا جو نقشہ اپنے ذہن میں تیار کیا تھا اس کی بنیادی باتوں میں ایک بات یہ تھی کہ مسلمانوں کی تعلیم خود ان کے ہاتھوں میں ہو اور سرکاری مداخلت سے آزاد ہو اور دوسری یہ کہ ذریعۂ تعلیم اردو ہو۔ ان کا کہنا تھا:

"ہندوستان کی بھلائی صرف اسی پر منحصر ہے کہ تمام علوم اعلیٰ سے ادنیٰ تک ان ہی کی زبان میں ان کو دی جائے۔ میری یہ رائے ہندوستان کے ہمالیہ پہاڑ پر بڑے بڑے حرفوں میں آئندہ زمانہ کی یادگار کے لیے لکھ دی جائیں۔" (مکاتیب سر سید صفحہ ۴۴)

ایک طرف سر سید کی آنکھوں نے علی گڑھ کے فارغ التحصیل کو زندگی میں جس انداز سے داخل ہوتے ہوئے دیکھا اس سے ان کا خواب چکنا چور رہوا، دوسری طرف ڈاکٹر ذاکر حسین نے بھی جامعہ ملیہ اسلامیہ کو اس کی اساس سے ہٹتے ہوتے دیکھا اور اب یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ دونوں ادارے کس حد تک اپنے بانیوں کی تمناؤں اور آرزوؤں پر پورے اترے ہیں۔

بہر حال پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کی یہ تصنیف اردو میں ایک گرانقدر اضافہ ہے۔ انداز بیان کے لحاظ سے ع ذکر اس پری وش کا اور پھر بیاں "ان کا" توصیف سے بالاتر ہے۔ طباعت اور تزئین کے لحاظ سے مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نے حق ادا کر دیا ہے۔

غلام ربّانی تاباں

دشت آرزو

آج گفتگو کرنا ہے شہر آرزو پر۔ لیکن وقت یہ ہے کہ میرے خوابوں کا مرکز ہمیشہ شہر آرزو کے بجائے دشت آرزو رہا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل آگے آئے گی۔ کہانی کو کہانی کی طرح شروع کرنا چاہیے۔ اتر پردیش کے ضلع فرخ آباد کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا اور ابتدائی زندگی وہیں گزاری۔ ستر پچھتر سال پہلے کے گاؤں آج کے گاؤں سے بہت مختلف تھے۔ شہری تمدن کی ہوائیں وہاں تک نہیں پہنچی تھیں۔ آج کی تیز رفتار زندگی نے گاؤں کا حلیہ ہی بدل ڈالا ہے۔ ایک طرف وہاں کے لوگوں کو بہت سی سہولتیں حاصل ہو گئی ہیں۔ بجلی گاؤں گاؤں پہنچ گئی ہے۔ سڑکوں کا جال بچھ گیا ہے، سینچائی کے لیے ٹیوب ویل لگ گئے ہیں، طبی اور تعلیمی سہولتوں میں بھی اضافہ ہو گیا ہے۔ دوسری طرف خود ہم نے گاؤں سے ان کا حسن چھین لیا ہے۔ اب بھی میں اپنے گاؤں جاتا رہتا ہوں۔ میری نظریں ہرے بھرے پیڑوں کی قطاروں کو ڈھونڈتی ہیں، باغوں کو تلاش کرتی ہیں۔ لیکن اب وہاں خاک اڑتی ہے۔ پیڑوں کا نام ونشان باقی نہیں ہے۔ سب وقتی حرص وآز کے شکار ہو گئے۔ کھیت ضرور ہیں لیکن بغیر پیڑوں کے کھیت۔ گاؤں کی اس گوری کے مشابہ ہوتے ہیں جس کا سہاگ لٹ گیا ہو۔ گاؤں کا حسن تو ختم ہو گیا۔ خود گاؤں کب تک محفوظ رہ سکے گا۔ ماحول کی بڑھتی ہوئی کثافت سے۔ فطرت کے قوانین اٹل ہیں۔ خلاف ورزی کی سزا ضرور ملتی ہے۔

بیچ میں کچھ غیر متعلق باتیں آگئیں اور کہانی کا ربط ٹوٹ گیا۔ بہر حال اس زمانے میں ہر گاؤں کی طرح ہمارے گاؤں کے چاروں طرف بھی لہلہاتے کھیت، ہرے بھرے باغ اور دور تک پھیلے درختوں کی قطاریں تھیں۔

جناب غلام ربّانی تاباں، ذاکر نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

گاؤں میں اس وقت بھی گلی ڈنڈا ہوتا تھا کنچے کھیلے جاتے تھے، پتنگیں اڑائی جاتی تھیں۔ لیکن مجھے کبھی کوئی کھیل کھیلنا نہیں آیا۔ ایمانداری کی بات یہ ہے کہ مجھے کھیلوں سے دلچسپی نہیں تھی۔ میرا زیادہ تر وقت گزرتا تھا کھیتوں کی مینڈوں اور باغوں کی روشوں پر سیر گشت کرنے میں۔ گاؤں کے گرد آم، جامن، پیپل، نیم، برگد، شیشم، ببول اور دوسرے قسم کے پیڑ تھے۔ ببول کی شاخوں میں جھولتے بیے کے گھونسلے میرے لیے بڑی کشش رکھتے تھے۔ گاؤں کے لڑکے اکثر گھونسلے نوچ ڈالتے تھے۔ ظاہر ہے میں انھیں اس سے باز نہیں رکھ سکتا تھا۔ پھر بھی میں ایک ایک ببول کے پاس جا کر گھونسلے گنتا رہتا تھا۔ جب گھونسلہ کوئی کم ہو جاتا تو مجھے بڑا دکھ ہوتا تھا۔

گاؤں کی تعلیم ختم کرنے کے بعد مجھے مزید تعلیم کے لیے فرخ آباد مشن ہائی اسکول میں داخل کر دیا گیا۔ چھٹیوں میں جب بھی گاؤں آتا تو ایک ایک درخت کی خیریت معلوم کرتا پھرتا۔ بیے کے گھونسلے گنتا۔ اگر میری عدم موجودگی میں کوئی درخت کاٹ دیا جاتا یا بیے کے گھونسلوں کو نقصان پہنچایا جاتا تو مجھے واقعی بہت تکلیف ہوتی تھی۔

وقت گزرتا گیا۔ لیکن لہلہاتے کھیتوں اور ہرے بھرے باغوں سے میری دلچسپی کم نہیں ہوئی۔ آپ کو سن کر تعجب ہوگا اور شاید ہنسی بھی آئے کہ کالج میں میری سب سے بڑی تمنا تھی۔ تعلیم ختم کر کے جنگلات کے محکمے میں ملازمت کرنے کی۔ کوئی بھی چھوٹی موٹی نوکری۔ بس میں تو اتنا چاہتا تھا کہ جنگل میں رہنے کا موقع ملے۔ جنگل کے گھنے پیڑ، جھومتی ہوئی ان کی شاخیں، سیٹیاں بجاتے ہوا کے جھونکے، جنگل کو کاٹتی ہوئی پگڈنڈیاں میرے خوابوں میں بسی ہوئی تھیں لیکن "اے بسا آرزو کہ خاک شدہ"۔ کالج کی تعلیم ختم کرنے کے بعد جنگلات کے محکمے میں ملازمت تو نہیں ملی ایک ناکام وکیل کی حیثیت سے کچہریوں کی خاک ضرور چھانی — لیکن یہ کہانی پھر کبھی سناؤں گا۔ اس وقت تو میں دشت آرزو کی کہانی سنانے بیٹھا ہوں۔

دس سال تک کچہریوں کی خاک چھاننے کے بعد ایک حادثے کی بنا پر وکالت سے میرا پیچھا چھوٹ گیا اور دہلی آ کر میں نے مکتبہ جامعہ لمیٹڈ میں ملازمت کر لی۔ میں ۱۹۴۹ء میں دہلی آیا تھا۔ اس وقت جامعہ ملیہ اسلامیہ کے آس پاس کا علاقہ بڑی حد تک غیر آباد تھا۔ صرف اوکھلا گاؤں اور اس کے آس پاس کیکر کا جنگل اوکھلا کے قریب جمنا سے ایک نہر نکالی گئی۔ اس زمانے نہر کے کنارے کنارے کیکر کا جنگل تھا۔ دن بھر تو مکتبہ میں کام کرنا پڑتا تھا لیکن شامیں اپنی تھیں۔ میں نہر کے کنارے میلوں چلا جاتا۔ ایسا محسوس ہوتا کہ ایک دفعہ پھر اپنے گاؤں میں آ گیا ہوں۔ ہرے بھرے جنگل کے پیڑوں سے دوستی ہو گئی۔

میرا دشتِ آرزو جسے آپ شہر آرزو بھی کہہ سکتے ہیں آج بھی ایک خواب ہی ہے جو کبھی شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ لیکن جنگل سے میرا پیار ختم ہوا ہے اور نہ شاید کبھی ختم ہو گا۔ میں ٹیلی وژن کے پروگرام بہت با قاعدگی کے ساتھ نہیں دیکھتا ہوں یا یہ سمجھیے کہ دیکھنے کی فرصت نہیں ملتی ہے۔ لیکن جب بھی جنگل کے متعلق کوئی پروگرام ہو تو سب سے پہلے سیٹ کے سامنے میں بیٹھ جاتا ہوں۔ کچھ دن پہلے پروجیکٹ ٹائگر کے متعلق ایک سیریل آیا تھا۔ اتوار کو دکھایا جاتا تھا۔ میں ہر پروگرام کو چھوڑ کر وہ پروگرام ضرور دیکھتا تھا۔

ماسکو کے فارسٹ رنگ کا شمار دنیا کے حسین ترین جنگلوں میں ہوتا ہے۔ شہر کے باہر برچ کا لق ودق جنگل ہے۔ میں کئی بار ماسکو گیا ہوں اور ہر دفعہ وقت نکال کر جنگل کی سیر ضرور کی ہے۔ مجھے یاد ہے ایک دفعہ نومبر کے مہینے میں ماسکو جانے کا اتفاق ہوا۔ آپ جانتے ہیں وہاں نومبر میں برف باری ہوتی ہے ایک رات شدید برف باری ہوئی۔ دوسرے دن میں نے اپنے ترجمان کو جنگل کی سیر کے لیے تیار کر لیا۔ کسی طرح اس نے اجازت حاصل کر لی اور ہم جنگل میں پہنچ گئے۔ وہ منظر میں آج تک بھولا نہیں ہوں۔ برف کا لبادہ پہنے برچ کے تناور درخت الف لیلیٰ کے عجیب الخلقت کردار معلوم ہو رہے تھے۔ سردی قیامت کی تھی۔ یہ تو ممکن نہیں تھا کہ گاڑی سے اتر کر جنگل میں گھوم سکیں۔ پھر بھی گاڑی میں بیٹھے بیٹھے دیر تک یہ دلکش منظر دیکھتے رہے۔

ایک اور واقعہ میرے ذہن پر نقش ہو کر رہ گیا ہے۔ ماسکو سے کچھ فاصلے پر تالستائی کا گاؤں یا سنیا پالیانا واقع ہے۔ مجھے بھی وہاں جانے کا موقع ملا تھا۔ تالستائی کا مکان ایک میوزیم میں تبدیل کر دیا گیا ہے جہاں ان کے استعمال کی چیزیں بڑے سلیقے سے سجائی گئی ہیں۔ کاش کہ ہم بھی اپنے ادیبوں اور دانشوروں کی اس طرح کی یادگاریں قائم کر سکتے۔ خیر یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا مجھے جس چیز نے سب سے زیادہ متاثر کیا وہ تالستائی کی قبر ہے۔ ان کی وصیت کے مطابق برچ کے ایک گھنے جنگل میں پگڈنڈی کے قریب ان کی کچی قبر ہے جو خشک پتوں سے ڈھکی رہتی ہے۔ میں نے کہیں ایک خاتون کے متعلق پڑھا تھا کہ تاج محل دیکھ کر انھوں نے کہا اگر کوئی میری قبر پر ایسا مزار تعمیر کرنے کا وعدہ کرے تو میں آج مرنے کو تیار ہوں۔ تالستائی کی قبر دیکھ کر میرے دل میں بھی کچھ اسی قسم کا خیال آیا تھا۔ جو خواب زندگی میں پورا نہ ہو سکا اگر مرنے کے بعد پورا ہو سکے تو مرنا گھاٹے کا سودا نہیں۔

میرے دشتِ آرزو کی کہانی ایک المیہ ہے۔ تنہا میرا المیہ نہیں بلکہ ان ہزاروں لاکھوں انسانوں

سا بھی المیہ ہے جن میں سے ہر ایک نے دشتِ آرزو نہ سہی کسی شہرِ آرزو کے خواب ضرور دیکھے ہوں گے۔ میری طرح ان کے خواب بھی شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے۔ لیکن بڑی بات تو یہ ہے کہ انسان آج بھی خواب دیکھتا ہے۔ وہ آگ اور خون کے طوفانوں سے گزرا ہے، اس نے وحشت اور بربریت کے مناظر دیکھے ہیں، اس نے انسانی خون کی ارزانی کے مشاہدے کیے ہیں، اسے زندگی کے وحشت ناک تجربے ہوئے ہیں پھر بھی حالات کے آگے سپر انداز نہیں ہوا، ہار نہیں مانی۔ آج بھی وہ زندگی سے پیار کرتا ہے۔ آج بھی زندگی کو سجانے اور سنوارنے کی خواہش اس کے دل کو گرم رکھتی ہے۔ اس کے خواب اس کی بقا کے ضامن ہیں۔

(بشکریہ آل انڈیا ریڈیو)

○

حنیف کیفی

غزل

لہو رگوں میں کرن سا چمک رہا ہے ابھی
کسی کے لمس کا احساس جاگتا ہے ابھی

نہ جاگ جائے کہیں خواب دیکھنے والا
کسی کا راستہ تک تک کے سو گیا ہے ابھی

میسّر آئے وہ لمحہ کہ سب حدیں ٹوٹیں
قریب ہو کے بھی صدیوں کا فاصلہ ہے ابھی

ہوا بدلنے دو وہ راستہ بدل دے گا
کسی سبب سے مرے ساتھ چل رہا ہے ابھی

لگی ہے آگ کہیں یا الاؤ جلتا ہے
وہ دور ایک طرف سے دھواں اٹھا ہے ابھی

نہ جانے کتنے حوادث ہیں منتظر کیفیؔ
نہ جانے کتنی بلاؤں کو جھیلنا ہے ابھی

پروفیسر حنیف کیفیؔ شعبۂ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

عطا خورشید

مشاہیر کی چند نادر تحریریں

خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری نادر و نایاب قلمی کتابوں کے لیے عالمگیر شہرت کی حامل ہے۔ ابتدا ہی سے یہ اہل علم کی توجہ کا مرکز رہی ہے۔ یہاں ادبا، شعراء، علماء، وصوفیاء غرض ہر طبقۂ فکر کے لوگ آکر اپنے علم کی پیاس بجھاتے ہیں۔ دیگر نوادرات کے ساتھ ساتھ یہاں کا وزیٹر رجسٹر بھی ایک انفرادی حیثیت رکھتا ہے جس میں اہل علم حضرات نے اس لائبریری سے استفادہ کے بعد اپنے دلی تاثرات قلمبند کیے ہیں۔ ان تاثرات کی ادبی حیثیت اپنی جگہ مسلّم! لیکن اس حقیقت سے بھی انکار کی گنجایش ممکن نہیں کہ اہل قلم و مشاہیر کے یہ تاثرات ان کی دیگر تصانیف، مضامین و مقالات سے زیادہ اہمیت کے حامل ہیں کیونکہ اول تو یہ اب تک پردۂ خفا میں تھے اور دوم یہ کہ یہ ایک خاص وقت میں ایک خاص کیفیت اور جذبات سے مغلوب ہو کر لکھے گئے۔ حالانکہ جذبات کی پیش کش کبھی کبھی الفاظ کی کثافت برداشت نہیں کر سکتی ہے لیکن یہ اہل قلم و مشاہیر کے قلم کی اعجاز بیانی ہی تھی کہ جس نے کثافت کے باوجود الفاظ کے ذخائر میں سے اس پیش کش کے لیے سیدھے سادے اور فصیح الفاظ چن کر صفحۂ قرطاس پر پیش کر دیے جو آج بھی پردۂ خفا میں رہنے کے باوجود بے بہا کی مانند روشن نظر آرہے ہیں۔

میرے سامنے اس وقت ایک وزیٹر رجسٹر ہے جو ۲۲ر فروری ۱۹۰۲ء سے ۸ر اگست ۱۹۱۵ء یعنی ساڑھے تیرہ سالوں پر محیط ہے۔ اس میں سیکڑوں ایسے اہل قلم، مشاہیر، شعراء، ادباء، علماء، وصوفیا اور صحافیوں کے تاثرات قلمبند ہیں جو آج بھی اپنی ادبی نگارشات، شاعرانہ قابلیت، عالمانہ بصیرت،

جناب عطا خورشید، خانقاہ نعیمیہ، خانقاہ روڈ، رام ساگر، گیا، ۸۲۳۰۰۱، بہار

صوفیانہ افعال، صحافتی کارناموں، تحقیقی و تصنیفی کاوشوں اور مجاہدانہ سرگرمیوں کی وجہ کر علمی دنیا میں کسی تعارف کے محتاج نہیں۔ ان سیکڑوں میں سے چند اہم تاثرات میں یہاں پیش کرتا ہوں:

ابوالطیب محمد شمس الحق عظیم آبادی:۔ آپ کی پیدائش ۲۷ ذیقعدہ ۱۲۷۳ھ مطابق ۱۹ر جولائی ۱۸۵۷ء کو محلہ رمنہ، پٹنہ میں ہوئی۔ پانچ سال کی عمر میں اپنی نانیہال "ڈیانواں" آ گئے۔ ۱۲۹۲ھ میں بغرض تعلیم لکھنؤ تشریف لے گئے۔ پھر وہاں سے ۱۲۹۵ھ میں دہلی کی طرف عازم سفر ہوئے اور محدث وقت مولانا سید نذیر حسین محدث دہلوی کی صحبت بابرکات سے مستفیض ہوئے۔ ۱۳۱۱ھ میں حج کے لیے تشریف لے گئے اور وہاں کے قیام کے دوران کامل چھ ماہ تک وہاں کے متعدد اہل فضل و کمال سے استفادہ کیا اور احادیث کی اسناد حاصل کیں۔ دہلی سے واپسی کے بعد ہی آپ نے ۱۳۰۳ھ سے باقاعدہ ڈیانواں میں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا تھا جو ان کے آخری ایام تک چلتا رہا۔ آپ کے درس میں صرف ہندوستان ہی نہیں بلکہ بیرون ہند سے بھی طلباء آتے تھے اور آپ کی تبحر علمی سے استفادہ کرتے تھے۔

مولانا شمس الحق عظیم آبادی کا سب سے اہم کارنامہ احادیث اور کتب احادیث کی ترویج و اشاعت ہے۔ آپ نے اپنی زندگی اور اپنی تمام دولت اسی کام کے لیے وقف کر دی تھی۔ علامہ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن قیمؒ، علامہ ذہبی اور منذری وغیرہ کی متعدد کتابیں اپنے خرچ سے طبع کرائیں۔ مولانا کا اپنا ایک ذاتی کتب خانہ بھی ڈیانواں ہی میں تھا جو نادر و نایاب کتابوں پر مشتمل تھا۔ مولانا ابوالقاسم سیف بنارسی اہلحدیث مورخہ ۳۱ر اکتوبر ۱۹۱۹ء کے شمارے میں اس کتب خانے کے متعلق لکھتے ہیں:

"صوبہ بہار میں خدا بخش خاں مرحوم کے کتب خانے کے بعد جو بانکی پور میں ہے ان کا کتب خانہ قابل ذکر تھا لیکن ذخیرۂ حدیث و تفسیر و اسماء الرجال کے لحاظ سے ان کے کتب خانے کا نمبر اول ہے۔"

مولانا ایک صاحب تصانیف بزرگ تھے اور اردو، فارسی و عربی کی تقریباً تیس کتابوں کے مصنف تھے آپ کا وصال ۲۱ر مارچ ۱۹۱۱ء مطابق ۱۹ر ربیع الاول ۱۳۲۹ھ کو ہوا۔

مولانا ۱۰ر جولائی ۱۹۰۷ء کو خدا بخش لائبریری تشریف لائے اور یہاں سے علمی استفادہ کے بعد تاثراتی رجسٹر پر یوں رقم طراز ہوئے:

"آج بتاریخ ۱۰ر جولائی کو ہم اس مبارک کتب خانہ میں آئے اور تحفۃ الاشراف للحافظ

المری اور دیگر کتب قلمیہ نادرۃ العصر کو خوب اچھی طرح سے مطالعہ کیا۔ اللہ تعالیٰ اس کتاب خانہ کو قائم و باقی رکھے اور اس (کے) منتظم و مہتمم کو جزائے خیر عطا فرماوے۔ آمین۔"

افتخار عالم مارہروی: ڈپٹی نذیر احمد کی حیات میں لکھی جانے والی حیات النذیر کے مصنف افتخار عالم مارہروی کسی تعارف کے محتاج نہیں۔ ڈپٹی صاحب پر کام کرنے والوں کے لیے یہ کتاب کلیدی حیثیت رکھتی ہے۔ آپ اردو کے ابتدائی سوانح نگاروں کی صف اول میں نظر آتے ہیں۔

آپ اس لائبریری میں ۲۷ نومبر ۱۹۰۲ء کو تشریف لائے اور یہاں کے نوادرات کے ملاحظہ کے بعد تاثراتی رجسٹر پر یوں رقمطراز ہوئے:

"آج میں نے خوش قسمتی سے عالی جناب خان بہادر مولوی خدا بخش خاں صاحب سابق چیف جسٹس حیدرآباد دکن کا مشہور و معروف کتاب خانہ مسمّٰی "خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری" دیکھا۔ نظر غور سے دیکھنے کے بعد اس دعوے کی تردید کوئی نہیں کر سکتا کہ سیکڑوں کتابیں اس کتاب خانے میں ایسی ہیں کہ ہندوستان کے کسی کتاب خانے میں نہ ہوں گی مثلاً مسند[1] ابی داؤد جس کو عبدالواحد المقدسی نے لکھا ہے اور اسی نسخے میں چوتھی صدی ہجری سے آٹھویں صدی ہجری تک بعض اکابرین نے پڑھا ہے۔ تسدید القوس علیٰ مسند الفردوس[2] نوشتہ خاص مصنف ابن حجر عسقلانی۔ شاہنامہ[3] جو مردان علی خاں نے شاہجہاں بادشاہ کو بروز ملازمت اوّل نذر کیا تھا۔ مجموعہ غزلیات نوشتہ میر علی جس پر شاہجہاں کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تحریر موجود ہے۔ دیوان[4] کامران دستخطی اکبر، جہانگیر، شاہجہاں۔ سفینۃ[5] داراشکوہی بدستخط خاص داراشکوہ۔ توزک[6] جہانگیری مزین بدستخط شہزادہ محمد ابن عالمگیر۔ کیمیائے سعادت چند اجزاء درمیانی بدست مصنف۔ اس طرح کی اور بہت سی کتابیں ہیں جن کا ذکر تنگیٔ وقت کی وجہ سے نہیں کر سکتا۔ بہر حال ہم تمام مسلمانوں کو جناب موصوف کا بیحد شکر گزار ہونا چاہیے اور دعا کرنا چاہیے کہ خداوند تعالیٰ اس کتاب خانے کو ابدالآباد تک محفوظ و مامون رکھے۔

محمد سبحان اللہ: علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے کتب خانوں کے ذکر کے ساتھ "سبحان اللہ کلکشن" کا تذکرہ بھی ناگزیر ہے۔ محمد سبحان اللہ گورکھپور کے رئیس تھے۔ آپ کتابوں کے رسیا اور علم و ادب کے

قدرداں تھے۔ نادرو نایاب و کتابوں پر مبنی آپ کے پاس ایک قیمتی ذخیرہ تھا جسے آپ نے اپنی علم دوستی اور علم پروری کی خاطر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کو دے دیا جو آج "سبحان اللہ کلکشن" کے نام سے مشہور ہے۔ آپ خدا بخش لائبریری کے بھی قدرداں تھے اور اکثر اسے بھی اپنے قیمتی تحائف سے نوازتے رہتے تھے۔ اس لائبریری میں موجود "دیوان حافظ" کا وہ نسخہ جس سے شاہانِ مغلیہ فال نکالا کرتے تھے اور جس کے حواشی پر ہمایوں اور جہانگیر کی تحریریں آج بھی محفوظ ہیں، آپ ہی کا عنایت کردہ ہے۔

آپ اس لائبریری میں ۲۶ر اپریل ۱۹۰۴ء کو آئے اور تاثراتی رجسٹر میں آپ نے اپنے تاثرات کچھ اس طرح قلمبند فرمائے:

"میں آج اس کتب خانہ میں حاضر ہوا اور اگرچہ میرے لیے صرف اس کا دیکھنا ہی زندگی کو تازہ کرنے والا تھا مگر بعض نہایت ہی نادر نسخوں کو دیکھ کر حیرت ہوگئی کہ کیسے عجیب طور پر یہ کتابیں جمع کی گئیں۔ میری رائے میں اس کی تعریف کرنا یقیناً سوء ادب ہے۔"

شبلی نعمانی: شبلی نعمانی کی شخصیت علمی دنیا کے لیے محتاج تعارف نہیں۔ آپ کی گرانقدر علمی خدمات آپ کی تصنیفات اور ادارہ ندوۃ العلماء کی صورت میں آج بھی درخشندہ ہیں۔ اپنی تصنیفات کے سلسلے میں وہ اکثر دنیا کے مختلف کتب خانوں کی سیر کیا کرتے تھے۔ اسی سلسلے میں وہ اکثر کتب خانہ خدا بخش بھی آیا کرتے تھے۔ یہاں سے آپ کے علمی استفادہ کا ثبوت آپ کا وہ تاثر ہے جو مضمون کی صورت میں علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ مورخہ ۲۴ر فروری ۱۸۹۱ء میں شائع ہوا تھا۔

پیش نظر رجسٹر میں ۲۴ر اپریل ۱۹۰۷ء کا لکھا ہوا تاثر ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"میں ۲۰ر اپریل ۱۹۰۷ء کو یہاں آیا اور ۲۴ر تک مقیم رہ کر کتب خانہ کی سیر کرتا رہا۔ میرا پہلا سفر اس (پڑھا نہیں جا سکا) میں نہیں ہے بلکہ بارہا میں آچکا ہوں اور اس نادر خزانہ سے فائدہ اٹھا چکا ہوں بلکہ میری بعض تصنیفات کا معتدبہ سرمایہ اس کتب خانہ سے (پڑھا نہیں جا سکا) ہوا ہے کتب خانہ کی شہرت اب اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ میری تحسین و تعریف کی مطلق ضرورت نہیں تاہم اس قدر کہنا ضرور ہے کہ اس زمانہ میں مسلمانوں کی قدیم علمی فیاضی اور بلند نظری کی کوئی مثال اگر ہے تو اس کتب خانہ کے بانی کا وجود ہے۔ کسی ایک کتب خانہ میں اس قدر علمی مواد نہیں مل سکتا۔ سلاطین تیموریہ کے ہاتھ کی تحریریں اس کتب خانہ کے سوا اور کہاں ہاتھ آسکتی ہیں۔ کتب خانہ

کے کام کرنے والوں میں مولوی عظیم الدین صاحب اتفاقیہ ایسے شخص مل گئے ہیں جو مغربی اور انگریزی دونوں مذاق کے جامع ہیں محی الدین خدابخش صاحب جیسے لائبریرین کو کتب خانہ کی ترقی واہتمام میں جو شغف ہے وہ آبائی اثر اور اپنے اسلاف کی یادگار کی محبت ہے۔''

سید سلیمان ندوی : علامہ شبلی نعمانی کے ساتھ سید سلیمان ندوی کا نام لینا ناگزیر ہے۔ علامہ کو اپنے اس ہونہار شاگرد سے بے انتہا محبت تھی اور اس محبت و شیفتگی کا ثبوت سیرۃ النبی کی وہ ساتوں جلدیں ہیں جسے مکمل کرنے کی ذمہ داری اپنے آخری وقتوں میں علامہ انھیں سپرد کر گئے تھے۔ سیرۃ النبی کے علاوہ سید صاحب کے اور بھی دیگر علمی کارنامے ہیں لیکن جس قدر شہرت اور مقبولیت سیرۃ النبی کو حاصل ہوئی وہ ان کی دیگر تصنیفات کو نہ ہوسکی اور حقیقت یہ ہے کہ سید صاحب بذات خود بھی اپنے اس کارنامہ پر فخر کیا کرتے تھے اور اسے اپنی زندگی کا حاصل سمجھتے تھے۔ وہ اکثر کہا کرتے تھے ع

شادم از زندگیٔ خویش کہ کارے کردم

سید صاحب کو عربی زبان پر قدرت حاصل تھی اور آپ اپنے زمانۂ طالب علمی ہی سے اس زبان میں اکثر تقریر کیا کرتے تھے اور مضامین بھی لکھا کرتے تھے۔ ۱۹۰۷ء میں جلسہ تقسیم اسناد کے موقع پر آپ کی فی البدیہہ عربی میں تقریر ایک تاریخی حیثیت رکھتی ہے۔ عربی زبان میں مضمون نویسی کا سلسلہ آپ کے ایام طالب علمی ہی سے جاری تھا چنانچہ آپ خدابخش لائبریری میں پہلی بار ۲۷ رجب ۱۳۲۳ھ (۲۷ ستمبر ۱۹۰۵ء) کو آئے۔ وہ دور آپ کے طالب علمی کا تھا لیکن آپ نے کتب خانہ سے متعلق تاثرات عربی میں ہی قلمبند فرمائے۔ ذیل میں اس کا ترجمہ درج ہے:

''میں نایاب کتابوں سے بھری مشہور لائبریری کو دیکھنے آیا۔ اس کے متعلق اور اس کے حسن نظام کے بارے میں میں نے پہلے ہی بہت کچھ سن رکھا تھا۔ الحمد للہ جیسا کہ میں نے سنا تھا ویسا ہی اس کو پایا۔ مشہور مکاتیب اور اس کی خصوصیات اس اہم مکتبہ کے امتیازات ہیں۔

اس میں بہت ساری نایاب کتابیں ہیں جن میں اکثر علماء متقدمین، ائمۃ الدین اور علماء اسلام کی ایسی یادگاریں جن کو ان لوگوں نے اپنے خوبصورت نقوش، قیمتی حروف اور حسین خطوط سے لبریز کر دیا ہے جن کو پہلے سے نہ تو آنکھوں نے دیکھا تھا اور نہ کانوں

نے سنا تھا۔

لہٰذا ہم لوگ صاحب مکتبہ کے لیے دعا گو ہیں کہ اللہ تعالیٰ انھیں دائمی بقا اور سب سے اچھی جزا دے کیونکہ ان کے مبارک و متبرک ہاتھ نے بہترین عمل کا ثبوت دیا ہے۔"

سید صاحب دوبارہ اس کتب خانہ میں ۱۴ر جنوری ۱۹۰۹ء کو تشریف لائے اس وقت وہ دارالعلوم میں عربی انشاء کے معلم ہو چکے تھے اور ساتھ ہی ساتھ الندوہ کے نائب ایڈیٹر کی ذمہ داری بھی سنبھال رکھی تھی وہ لکھتے ہیں:

"میں نے اپنے مشہور مضمون "مسلمان اور علم ہئیت" کے مواد جمع کرنے کے لیے ان کی کل وہ کتابیں دیکھیں جن کو زیچ، تقویم اور علم ہئیت سے تعلق ہے اور اکثر مفید باتیں دریافت ہوئیں۔"

ظفر علی خاں: صحافتی ادب کے لیے "ظفر علی خاں" کوئی نیا نام نہیں ہے۔ یہ دنیائے صحافت کے وہ عظیم ستون تھے جنھوں نے صحافت کے ساتھ ساتھ مجاہدانہ سرگرمیاں بھی دکھلائیں اور جس کے نتیجہ میں اپنی زندگی کا بیشتر حصہ قید و بند میں گزارا۔ آپ کی ادبی زندگی کی ابتدا ترجمہ سے ہوتی ہے۔ آپ نے کئی کتابوں کے ترجمے کیے لیکن زیادہ شہرت لارڈ کرزن کی تالیف خیابان فارسی کے ترجمہ سے ہوئی۔ اس کتاب پر پنجاب یونیورسٹی نے پانچ سو روپے اور نظام حیدرآباد نے تین ہزار روپے انعام کے طور پر دیے۔ آپ کی صحافتی زندگی کا سب سے اہم کارنامہ زمیندار تھا جسے آپ اپنی خواہش کے باوجود زیادہ دنوں تک جاری نہ رکھ سکے۔

آپ ایک عظیم صحافی ہونے کے ساتھ ساتھ اردو کے ایک عظیم اور بلند پایہ ادیب بھی تھے بعض ثقہ لوگوں کی یہ رائے بالکل حقیقت پر مبنی ہے کہ "ظفر علی خاں کا ادب ان کی سیاست کے ہاتھوں بٹ گیا۔ وہ سیاست کے پیچھے نہ پڑتے تو ادبی اعتبار سے اقبالؔ اور ابوالکلام کی صف میں ہوتے۔"

۱۹۰۷ء میں آپ پٹنہ آئے اور کتب خانہ خدا بخش میں بھی تشریف لائے۔ آپ اپنے تاثرات میں لکھتے ہیں:

"آج بتاریخ ۱۴ر جنوری ۱۹۰۷ء میں نے اورینٹل پبلک لائبریری کو آکر دیکھا اور ایک گھنٹہ تک ان بیش بہا علمی خزانوں کی سیر کرتا رہا جنھیں خان بہادر مولوی خدا بخش خاں صاحب کے علمی ذوق اور اولوالعزمی و فیاضی نے پبلک کے لیے وقف کر دیا ہے۔ اس تھوڑی سی دیر میں ان بے نظیر کتابوں کو جو اس کتب خانہ میں موجود ہیں، دیکھنا جو مشکل تھا لیکن جو کچھ

میں نے دیکھا وہ ایسا تھا کہ بے اختیار کتبخانہ کے جلیل القدر بانی کی تعریف منہ سے آ گئی ہے۔ خان بہادر موصوف نے اس کتب خانہ کی (دیڑھ لاکھ سے زیادہ قیمت لگائی گئی تھی لیکن اسے پڑھا نہیں جا سکا) اور پبلک کے لیے اسے وقف کر دینے سے ملک اور قوم پر ایک ایسا بڑا احسان کیا ہے جس کا موجودہ اور آئندہ نسلوں کو سچے دل سے اعتراف رہے گا۔''

حواشی

۱ یہ ایک نہایت ہی بیش قیمت اور نایاب نسخہ ہے۔ مصنف کا نام سلیمان بن داؤد ہے لیکن ابو داؤد الطیالسی کے نام سے جانتے ہیں۔ آپ کا وطن بصرہ تھا۔ آپ کی وفات ۲۰۴ھ میں ہوئی۔

یہ نسخہ گیارہ حصّوں پر منقسم ہے اور ہر حصّہ کے آخر میں محدثین کے خود نوشتے، دستخط اور اسناد موجود ہیں جن کی کل تعداد تقریباً تین سَو ہے اور سب کی سب ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری سے تعلق رکھتی ہیں۔

چونکہ ترقیمہ میں سنہ کتابت کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے لہٰذا اسناد کے بیشِ نظر یہ نسخہ ساتویں صدی ہجری کے اوائل کا معلوم ہوتا ہے۔ چند محدثین جن کی اسناد اس نسخہ پر ہیں، کے نام مندرجہ ذیل ہیں: عبداللہ بن احمد بن عبداللہ (المتوفی ۷۴۳ھ)، علامہ ذہبی (المتوفی ۷۴۰ھ)، بعالی (المتوفی ۷۲۳ھ) یوسف بن عبدالرحمٰن المزی، عبداللہ بن محمد بن ترخان (المتوفی ۷۳۵ھ) عبداللہ بن خلیل المکی (المتوفی ۷۷۷ھ) وغیرھم۔ نسخہ پر کاتب کا نام کہیں بھی مذکور نہیں ہے نہ معلوم افتخار عالم صاحب نے عبدالواحد المقدسی کا نام کس طرح لکھ دیا ہاں! اس نسخہ کی تصحیح اور موازنہ کا کام المقدسی (المتوفی ۶۹۰ھ) کے ہاتھوں انجام پذیر ہوا تھا جیسا کہ ق ۳۸ پر تحریر شدہ اس سند سے معلوم ہوتا ہے "صح ذلك كتبه علی بن احمد بن عبد الواحد المقدسی" اسی طرح ق ۴۴۳ کی ایک سند سے جو کہ ۶۹۰ھ کی ہے، اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ موجودہ نسخہ کے موازنہ المقدسی کے نسخہ سے کیا جا چکا ہے۔

---

۲ تسدید القوس علی مسند الفردوس۔ دراصل ۱۷۰۰ احادیث نبوی کا مجموعہ ہے جو ۳۱۲ اوراق پر مشتمل ہے۔ اس کے مولف علی بن محمد بن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ) ہیں۔ یہ نسخہ اس لیے اہمیت کا حامل ہے کہ مولف کی حیات میں ہی اصل مسودہ سے نقل کیا گیا تھا۔ یہ دنیا کا واحد نسخہ ہے۔

۳ اس کتب خانے میں شاہنامہ فردوسی کے کئی نسخے ہیں جس میں منتسب الذکر سب سے قدیم اور اہم ترین نسخہ ہے۔ اس نسخہ میں تقریباً پچاس ہزار اشعار ہیں۔ اسے اپنے عہد کے مشہور ترین کاتب مرشد الکاتب

الشیرازی نے ۹۴۲ھ میں اپنے مرصع قلم سے آراستہ کیا ہے۔ ان میں ۲۳ نہایت ہی خوبصورت ایرانی تصاویر ہیں۔ ہر صفحہ میں چار سنہرے جدول ہیں جن میں بخط نستعلیق اشعار مکتوب ہیں۔

یہ نسخہ علی مردان خاں (المتوفی ۱۶۵۷ء) جو کہ شاہجہاں کے عہد میں مختلف اوقات میں کابل اور کشمیر کا گورنر رہا تھا، کی ملکیت تھا جسے اس نے بروز ملازمت شاہجہاں کی خدمت میں پیش کیا تھا۔ نسخہ کے آخری صفحہ پر یہ تحریر موجود ہے:

"علی مردان خاں بروز ملازمت با علی حضرت گذرانیدہ"

اس شاہنامہ میں ایک دیباچہ بھی ہے جو مرزا بایسنغر کے حکم سے ۸۲۹ھ مطابق ۱۴۲۶ء میں لکھا گیا تھا

۷؎ اس لائبریری کا یہ نہایت ہی گرانقدر نسخہ ہے۔ کامران بابر بادشاہ کا منجھلا بیٹا تھا۔ ہمایوں کی تخت نشینی کے بعد یہ اپنے بھائی سے باغی ہو گیا تھا۔ یہ شاعر بھی تھا اور فارسی کے علاوہ ترکی میں بھی اشعار کہتا تھا۔ یہ نسخہ غزلیات، قطعات، رباعیات، مثنویات اور فردیات پر مشتمل ہے۔ اس میں چونسٹھ ۶۴ غزلیں ہیں جس میں اڑتیس ۳۸ غزلیں ترکی کی اور چھبیس ۲۶ فارسی کی ہیں۔ قطعات کی تعداد چھ ۶ ہے جس میں تین ترکی اور تین فارسی کے ہیں۔ رباعیات تینتیس ۳۳ ہیں جس میں چار فارسی اور بقیہ ترکی میں ہیں۔ اٹھارہ مثنویاں ہیں جو بہت ہی مختصر ہیں جس میں چھ ۶ فارسی میں بقیہ ترکی میں ہیں۔ ابیات فرد چوالیس ۴۴ ہیں جس میں مطلع کے تیس ۳۰ اور غیر مطلع کے چودہ ۱۴ ہیں۔ مطلع میں ۱۹ فارسی کے اور گیارہ ۱۱ ترکی کے، غیر مطلع میں چار ۴ فارسی کے اور دس ۱۰ ترکی کے ہیں۔ دیوان کے پہلے صفحہ پر بادشاہ جہانگیر کے دستخط کے ساتھ یہ تحریر بھی ہے:

"اللہ اکبر

دیوان مرزا کامران کہ عم پدر بزرگوار منست بخط محمود اسحٰق شہابی حررہ نورالدین محمد جہانگیر شاہ اکبر ۲۰ سنہ جلوس موافق ۱۰۳۴ھ"

اس تحریر کے دائیں طرف شاہجہاں کی یہ تحریر ہے:

"ھو

الحمد للہ الذی انزل علیٰ عبدہ الکتاب۔ حررہ شاہجہاں ابن جہانگیر شاہ ابن اکبر شاہ"

۸؎ یہ نہایت ہی نادر مخطوطہ ہے کیونکہ سنہ تصنیف سے ایک سال بعد ہی یعنی ۱۰۵۰ھ میں نقل کیا گیا

ہے۔ سرورق پر یہ عبارت تحریر ہے:

"ھذا کتاب سفینۃ الاولیا حررہ محمد داراشکوہ حنفی قادری ۱۰۵۰ھ"

اس تحریر سے اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ یہ نسخہ داراشکوہ کے قلم سے لکھا ہوا ہے لیکن حقیقت میں ایسی بات نہیں ہے بلکہ اسے داراشکوہ کی حیات میں ہی کسی کاتب نے نقل کیا اور داراشکوہ نے اپنے نسخہ سے اس کا موازنہ کر کے جا بجا حاشیہ پر اپنی تحریر لکھی ہے۔ حاشیہ اور متن کی تحریر میں کافی فرق ہے۔ لہٰذا داراشکوہ نے صرف تصحیح اور موازنہ کا کام کیا ہے۔

۶ توزک جہانگیری کا یہ نسخہ جہانگیر کے ۳ سال جلوس (۱۰۱۷ھ) تک کے واقعات پر مبنی ہے۔ محمد مومن مشہور بہ عرب شیرازی نے اسے جہانگیر کے چھٹے سال جلوس (۱۰۲۰ھ) میں حیدرآباد میں لکھا تھا۔ یہ نسخہ قطب الملک کے کتب خانہ میں تھا جہاں اسے اورنگ زیب کے بیٹے محمد سلطان (متوفی ۱۰۸۷ھ) نے ۱۰۶۷ھ میں دکن کی فتوحات کے دوران قطب الملک کے کتب خانے سے حاصل کیا۔ نسخہ کے سرورق پر اس کی اپنی تحریر بھی ہے:

"ایں کتاب جہانگیر نامہ را کہ حضرت جنت مکانی خود تصنیف نمودہ اند در الفتح حیدرآباد از کتاب خانہ قطب الملک گرفتہ شد۔ حررہ محمد سلطان"

سرورق پر ہی سلطان محمد قطب شاہ کی ۱۰۲۰ھ کی مہر ثبت ہے۔

۷ اسے کیمیائے سعادت مصنفہ امام غزالی کا قدیم ترین نسخہ کہا جاتا ہے۔ کاتب اور سنہ کتابت نہیں ہے لیکن سرورق پر لکھی ایک تحریر کی بنیاد پر جس پر کوئی تاریخ نہیں ہے، خدا بخش لائبریری کے کٹیلاگر نے اس کے چند اجزاء کو مصنف کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ تحریر یہ ہے:

"از مرحوم ثقاۃ ھیچو میرزا محمد زاہد مرحوم صدر کابل و مولوی عبدالحکیم و میران محمد فاضل مرحوم گجراتی مسموع شدہ کہ خط قدیم ایں کتاب شریف و نسخہ لطیف خط امام الہمام قدوۃ العارفین اسوۃ السالکین امام محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ است و چند جزو اول و چہار ورق آخر بخط کاتب است"

ابو سعادت جلیلی (کراچی) نے مختلف ماہرین و محققین کی تحقیق کی روشنی میں اس کے چند اجزاء کو بخط مصنف تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ دیکھیے خدا بخش لائبریری جرنل ۴۲

ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

تیانان من چوک اور چینی طلبا

انجام کار چین کی راجدھانی بیجنگ کے مشہور تیانان من چوک کو طلبا کے اس ہجوم سے خالی کرالیا گیا جو وہاں لاکھوں کی تعداد میں جمع ہوکر جمہوریت کے قیام اور حریت کو عام کرنے کا مطالبہ اپنی حکومت سے کر رہے تھے۔ پچاس ہیکٹر کے رقبہ پر محیط یہ چوک تیانان من کے بلند دروازہ کے جنوب میں بیجنگ کے عین وسط میں واقع ہے۔ چوک کے وسط میں پانچ زرد ستاروں والا سرخ پرچم لہرا رہا ہے جو عوامی جمہوریہ چین کا قومی پرچم ہے اور جسے پہلی مرتبہ یکم اکتوبر ۱۹۴۹ء کو ماؤزے تنگ نے یہیں لہرایا تھا۔ تیانان من کے سامنے ہی ایک چھوٹا سا چشمہ جاری ہے۔ بلند دروازہ میں داخلہ کے لیے پانچ دروازے ہیں جو شاہی خاندان کے استعمال میں آتے تھے۔ دروازوں کے گرد چار مرمریں ستون ہیں۔ پہلے ان کی جگہ لکڑی کا ایک عظیم ستون تھا جسے چین کے عظیم بادشاہوں نے تعمیر کرایا تھا تاکہ ان کی رعایا اس پر ان افسروں کا نام کندہ کر سکیں جن سے انھیں تکلیف پہنچتی تھی۔ اب ستونوں پر بادلوں کی اوٹ میں ایک اژدہا کندہ ہے۔ یہی چوک پچھلی کئی صدیوں سے چینی سیاست کا مرکز رہا ہے۔ شہنشاہیت کے دور میں یہ عوام کی پہنچ سے باہر تھا اور "فردوسی سکون کا باب" کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ اب یہ چوک چاروں طرف سے تاریخی آثار سے گھرا ہوا ہے۔ اس کے شمال میں صدیوں پرانا شاہی محل ہے اور جنوب میں وہ تاریخی ہال جس میں عظیم رہنما ماؤزے تنگ کی مومیائی نعش سجی ہوئی ہے۔ اس کے مغرب میں وہ عظیم عوامی ہال واقع ہے جو چینی سیاسی سرگرمیوں کا مرکز ہے

جناب ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائریکٹر اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵۔

اور مشرق میں عجائب خانوں سے مزین ہے۔ اس چوک کی تعمیر ۱۴۲۰ء میں عمل میں آئی تھی تاکہ چین کے فرمانرواؤں پر آسمانی احکامات کا نزول ہو سکے جب ۱۹۴۹ء میں کمیونسٹ دور کا آغاز ہوا تو اسی کے دروازے سے ماؤزے تنگ نے چین کو عوامی جمہوریہ بنائے جانے کا اعلان کیا تھا تب سے اب تک تیانان من چوک چین اور بیجنگ دونوں کی عظمت کی علامت تصور کیا جاتا ہے۔ جدید دور میں ۱۹۷۶ء میں چین کے وزیر اعظم چاؤ-این لائی کی وفات پر اظہار افسوس کرنے کی غرض سے یہاں لاکھوں چینی جمع ہوئے تھے اور جب تعزیت کی غرض سے ان کے بکھرے ہوئے کاغذی پھولوں کو سمیٹ دیا گیا تو غمزدہ چینیوں کا احتجاج ایک سنگین ہنگامہ پر ختم ہوا۔ جدید ترین زمانے میں دسمبر ۱۹۸۶ء میں یہ چوک ایک بار پھر طلبا کے اجتماع کا مرکز بن گیا جب انھوں نے کمیونسٹ پارٹی کے رہنما اور اپنے ہمدرد ہو یاؤبنگ کی برطرفی کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے اصلاحات کا مطالبہ کیا اور اسی چوک پر حالیہ اجتماع بھی ہو۔ یاؤبنگ کی وفات پر ہی ہوا جب طلبا اور عوام نے ملک میں جمہوریت قائم کرنے کی سمت میں روسی رہنما میخائیل گورباچیف کو "جمہوریت کا نقیب" کے لقب سے ملقب کیا۔ طلبا نے "آمریت مردہ باد" "حقوق انسانی کا احترام کرو" "اخبار والو کو سچ بولنے دو" اور "کرپشن مردہ باد" جیسے نعرے بلند کیے تو پولیس نے انھیں زدوکوب کیا مگر وہ آزادی کے دیوانوں کے اس جذبہ کو دبانے میں ناکام رہے۔ دراصل طلبا نے اپنے مظاہرہ کو ۴ مئی ۱۹۱۹ء کے اس احتجاج کی یاد سے وابستہ کرلیا تھا جسے پہلی عالمگیر جنگ کے بعد چین کے عوام نے ورسائی کے معاہدہ کے تحت چین کے ساتھ غیر منصفانہ سلوک کے خلاف کیا تھا۔ طلبا کو اس تحریک سے باز رکھنے کی غرض سے وزیر اعظم لی پنگ اور کمیونسٹ پارٹی کے جنرل سکریٹری ژیاؤ زیانگ نے ان کے رہنماؤں سے ملاقات کی اور بھوک ہڑتال ختم کرنے پر اصرار کیا۔ اس موقع پر ژیاؤ نے طلبا کے ساتھ ہمدردی کرتے ہوئے ان کے لیے تعریفی کلمات کہے اور انھیں یقین دلایا کہ جمہوریت کے مسئلہ پر حکومت بھی ان کی ہم خیال ہے۔ انھوں نے وعدہ کیا کہ حکومت کو ایمان دار اور سماج کو ستھرا اور ماحول کو کرپشن سے آزاد کرانے کی سعی کی جائے گی تاکہ جمہوری نظام کی بنیادیں رکھی جاسکیں جہاں ژاؤ طلبا کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کررہے تھے وہیں وزیر اعظم لی نے طلبا کو فساد کی جڑ بتاتے ہوئے انھیں بدامنی کے لیے ذمہ دار ٹھہرایا جو ثقافتی انقلاب سے بھی زیادہ بدتر تھی۔ اگرچہ طلبا نے اپنی تحریک کو ختم کرنے کا فیصلہ کرلیا تھا مگر بعد ازاں انھوں نے اپنا ارادہ ملتوی کردیا اور تحریک جاری رکھنے کا اعلان کیا۔ اس اعلان نے چین کے سخت گیر قائدین کے دماغی

توازن کو اس حد تک متاثر کیا کہ وہ تحریک کو کچلنے کی خاطر ہر قسم کے تشدد اور فوجی اقدام کو ضروری تصور کرنے لگے۔ اگرچہ اس سلسلہ میں چینی کمیونسٹ پارٹی میں اختلاف تھا۔

بیجنگ میں مارشل لا نافذ کر دیا گیا، فوج بلالی گئی، ٹینکوں کو حرکت میں آنے کا حکم دے دیا گیا اور ۴ر جون کو اپنے ہی قائدوں کے حکم پر اپنے ہی فوجیوں کی گولیوں سے اپنے ہی ان طالب علموں کے سینے چھلنی کر دیے گئے جو مستقبل میں چین کی حکومت کی باگ ڈور سنبھالنے والے تھے۔ جب اس قتل عام پر عالمی ضمیر بیدار ہوا اور ہر سمت سے احتجاجی صدائیں بلند ہونے لگیں تو چینی وزیر اعظم نے صفائی پیش کرتے ہوئے کہا کہ چوک کو خالی کرانے کے لیے فوج کو صرف ربر کی گولیاں استعمال کرنے کا حکم دیا گیا تھا مگر جب ان کے پاس آنسو گیس کے ساتھ ہی ربر کی گولیاں بھی ختم ہوگئیں تو مجبوراً انھیں اصل گولیوں سے فائر کرنے پڑے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ طلباء نے فوج پر حملہ کر دیا تھا اس لیے ان پر گولیاں چلانی پڑیں۔ اس کے نتیجہ میں محض ۲۲۳ افراد کی موت واقع ہوگئی۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس قتل عام میں ہزاروں افراد کی جانیں ضائع ہوئیں۔ اس کی تصدیق ہانگ کانگ سے شائع ہونے والے اخبارات نے بھی کی ہے۔ امریکی اخبارات نے مقتولین کی تعداد کو چار سو سے آٹھ سو کے درمیان بتایا ہے۔

ڈینگ ژیاؤپنگ نے کہا ہے کہ لوگ تیانان من چوک پر اکٹھا ہوئے تھے وہ کمیونسٹ پارٹی کو اکھاڑ پھینکنا چاہتے تھے اور سوشلسٹ نظام کو درہم برہم کرنے کا فیصلہ کر چکے تھے۔ مگر چینی رہنماؤں کے یہ بیانات صداقت پر مبنی نہیں ہیں کیونکہ طلباء نے کبھی اس قسم کے ارادوں کا اظہار نہیں کیا۔ چینی قائدین غالباً اس لیے برہم ہیں کہ طلباء نے وزیر اعظم سے استعفیٰ کا مطالبہ کیوں کیا تھا؟ انھوں نے کرپشن کے خلاف آواز کیوں بلند کی تھی؟ انھوں نے ستھرے انتظامیہ کی تمنا کیوں کی تھی؟؟؟ چین کی سخت گیر قیادت نے ژاؤ ژیانگ کو معطل کر کے انھیں نظر بند کر دیا ہے۔ انھیں ان کے تمام اعزازات سے محروم کر دیا گیا ہے اور ان کے تمام رفقاء کے ساتھ بھی ایسا ہی سلوک کیا جو چینی طلبہ سے اظہار ہمدردی کرتے تھے۔ ژاؤ ژیانگ کے منصب پر شنگھائی کے سابق میئر اور وہاں کی کمیونسٹ پارٹی کے سکریٹری جیانگ زیمن کو چینی کمیونسٹ پارٹی کا جنرل سکریٹری مقرر کیا گیا ہے۔

چینی عوام نے اس سفاکی کے خلاف مختلف طریقوں سے احتجاج کیا۔ ان میں وزیر اعظم کی زندگی پر حملہ بھی شامل ہے۔ انھوں نے ٹینکوں پر سنگباری کی، فوجوں کی راہ میں مزاحمت کی۔ ریلوے لائنوں کو

اکھاڑ دیا، ٹینکوں کے آگے کود گئے اور یہاں تک کہ فوجیوں تک کو زندہ جلا دیا۔ ہنگامہ اس قدر شدید تھا کہ وزیر اعظم لی پنگ اپنے ہی محافظ کی گولی سے زخمی ہو گئے۔

چین میں طلباء کے اس قتل عام نے عالمی رائے عامہ کو چینی قیادت کا مخالف بنا دیا ہے۔ فرانس نے چین سے ہر قسم کے تعلقات ختم کر لیے ہیں، امریکہ نے بھی چین کے ساتھ اقتصادی میدان میں اپنے تعلقات کو سمیٹ لیا ہے۔ برطانیہ اور سوئٹزرلینڈ نے بھی چین کو اسلحہ جات کی فراہمی پر پابندی عائد کر دی ہے۔ دوسرے ملکوں نے بھی اسی قسم کا رویہ اپنانے کا فیصلہ کیا ہے۔ اس سے چین کے رفیقوں کی تعداد میں کمی واقع ہو گئی ہے۔ حقیقت بھی یہ ہے کہ طلباء مستقبل کی امانت ہیں، ان کا قتل عام خود اپنے ہی مستقبل کا خون کرنے کے مترادف ہے۔ ہر گوشہ میں چین کے اس فعل کی مذمت ہونی چاہیے۔ تیانان مین چوک نے دنیا کی توجہ اپنی جانب مبذول کرالی ہے۔ گزشتہ کئی صدیوں سے یہ انقلاب کی علامت رہا ہے اور آج بھی کسی آنے والے انقلاب کی پیش گوئی کر رہا ہے۔

چین سوویت مفاہمت: ایک نئے دور کا آغاز

گزشتہ سال قیام امن کے سلسلے میں دنیا کے مختلف حصوں میں جو خواب دیکھے گئے تھے ان کی تعبیر اب واضح ہونے لگی ہے۔ اس کی ایک مثبت مثال روسی رہنما میخائیل گورباچیف کا دورۂ چین ہے جسے انھوں نے مئی کے تیسرے ہفتہ میں عملی جامہ پہنایا۔ دراصل گزشتہ تین دہائیوں سے روس اور چین کے تعلقات بیحد ناخوشگوار تھے۔ نکیتا خروشچیف وہ آخری روسی رہنما تھے جنھوں نے اگرچہ ۱۹۵۹ء میں چین کا دورہ کیا تھا تاکہ چینی قیادت ان کے اس سفر سے نہ تو خوش تھی اور نہ ہی مطمئن کیونکہ روسی رہنما نے چین کا یہ سفر امریکہ کا دورہ کرنے کے بعد کیا تھا جب کہ چینی رہنماؤں کی خواہش یہ تھی کہ وہ پہلے چین کے رہنماؤں سے گفتگو کرتے اور بعد ازاں امریکہ پہنچتے۔ خروشچیف کے اس سفر کے بعد روس کے کسی ممتاز رہنما نے چین کی سرزمین پر قدم نہیں رکھا۔

میخائیل گورباچیف کے اقتدار میں آجانے کے بعد روس کی سمت سے امن کی پیامبر ہوائیں چلنے لگیں تو ان کا رخ چین کی جانب بھی پھرنے لگا مگر چین کے رہنماؤں نے دونوں ملکوں کے درمیان مذاکرات کو اسی صورت میں قبول کرنے کی شرط رکھی کہ روسی افواج افغانستان سے واپس ہو جائیں، روسی چینی سرحدوں

سے روسی فوجوں کی واپسی عمل میں آجائے اور کمبوڈیا سے ویت نامی فوجی سپاہیوں کو ہٹالیا جائے۔ روسی رہنما نے ان تینوں شرائط کو نہ صرف منظور کیا بلکہ ان پر عمل درآمد بھی شروع کر دیا۔ یہی سبب ہے کہ میخائیل گورباچیف جب اپنے وفد کے ساتھ بیجنگ پہنچے تو ان کا پرجوش خیر مقدم کیا گیا۔ ان کے دورہ کے پہلے ہی روز چین کے صدر یانگ شانگ کنگ نے اعلان کیا کہ وہ پنچ شیل کے اصولوں پر مبنی دونوں ملکوں کے مابین "ایک نئے قسم کا تعلق" استوار کرنے کی غرض سے نئی راہوں کے متلاشی ہیں۔ اس کے اگلے ہی روز چینی قائد ڈینگ ژیاؤپنگ نے اعلان کیا کہ دونوں ملکوں کے درمیان پچھلے تیس برسوں کی رقابت رفاقت میں تبدیل ہو گئی ہے، اختلافات ختم ہو گئے ہیں اور دونوں ملکوں کے مابین تعلقات استوار ہو گئے ہیں۔ گورباچیف نے ان مذاکرات کے دوران ان تعلقات کی ناخوشگواری کے لیے کسی حد تک اپنے ملک کی قیادت کو بھی ذمہ دار ٹھہراتے ہوئے چینی رہنماؤں سے ماضی کو بھول جانے اور مستقبل پر نظر ٹھہرانے کی اپیل کی۔

گورباچیف نے چین میں اپنے قیام کے تیسرے روز بیجنگ کے گریٹ ہال آف دی پیپل میں اعلان کیا کہ سوویت یونین روسی مشرق بعید سے ایک لاکھ بیس ہزار فوجیوں کو واپس بلائے گا۔ دراصل یہ اعلان اسی منصوبہ کا حصہ تھا جسے وہ اقوام متحدہ میں عام کر چکے تھے۔ انھوں نے منگولیا سے بھی روسی افواج کی واپسی کا اعلان کیا اور تخفیف اسلحہ کا خاکہ مرتب کرتے ہوئے واضح کیا کہ سوویت ایشیا میں موجود درمیانی اور مختصر فاصلے کے تقریباً ۴۳۵ روسی میزائل بھی تباہ کر دیے جائیں گے۔ یہ وضاحت یوں ضروری تھی کہ ان میں سے بیشتر چینی سرحد پر واقع ہیں۔

ایک مشترکہ اعلامیہ کے مطابق دونوں ملکوں نے منظور کر لیا کہ ویت نامی افواج کی واپسی کے بعد وہ کمپوچیا کے کسی گروہ کو کوئی فوجی مدد نہ دیں گے، تاکہ کمپوڈیا ایک آزاد، پرامن، غیر جانبدار اور ناوابستہ ریاست بن سکے۔ دونوں ملکوں نے اپنے تعلقات کو آفاقی اصولوں پر مبنی کرنے کا بھی فیصلہ کیا جن میں اقتدار اعلیٰ کے لیے باہمی احترام، ایک دوسرے پر حملہ نہ کرنے، داخلی معاملات میں مداخلت نہ کرنے، مساوات، باہمی منفعت اور بقائے باہم کو فروغ دینے جیسی تعمیری باتیں شامل ہیں۔ انھوں نے اپنے اختلافات کو پرامن مذاکرات سے حل کرنے کا فیصلہ کیا تاکہ چین سوویت سرحدوں پر افواج کی تخفیف عمل میں آسکے اور وہ دونوں اچھے ہمسایوں کی طرح رہ سکیں۔ انھوں نے اقتصادی، تجارتی، سائنسی، تکنیکی

اور ثقافتی میدانوں میں باہمی طور پر اشتراک کرنے کا فیصلہ کیا۔ روسی رہنماؤں نے تائیوان پر چین کے دعوے کی تائید کی اور اسے چین کا اٹوٹ حصہ تسلیم کیا۔ انھوں نے دونوں ملکوں کے درمیان اقتصادی اشتراک پر اصرار کیا اور مستقل تعلقات قائم کرنے کی سمت میں ایک ریلوے لائن بچھانے کی تجویز پیش کی۔ جانبین نے اقوام متحدہ کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کے وقار میں اضافہ کی خواہش کا اظہار کیا اور بین الاقوامی معاملات میں اس کے کردار کو بڑا اہم تصور کیا انھوں نے کسی بھی ملک کی دوسرے ملکوں پر جبری خواہش کو مسلط کرنے کی مذمت کی۔

غرضیکہ دو دیو قامت کمیونسٹ ملکوں کے عظیم رہنماؤں کی یہ چوٹی کانفرنس بین الاقوامی سیاست کے میدان میں قیام امن کے لیے بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ اس نے پچھلی تین دہائیوں سے جمی ہوئی گرد کو صاف کر دیا اور ایک دوسرے کو قریب آنے میں معاونت کی۔ اس سلسلہ میں اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ میخائیل گورباچیف کی کوششیں خلوص پر مبنی ہیں اور وہ دنیا میں امن کے قیام کے خواہاں ہیں۔ چین میں ان کے قیام کے دوران خود لاکھوں چینی طلبا اور عوام انھیں اپنا قائد تصور کرنے لگے اور انھیں جمہوریت کا پیغمبر سمجھنے لگے۔ تاہم دنیا کے کچھ سیاسی حلقوں میں روسی رہنما کے اس سفر کو وہ اہمیت نہیں دی گئی جو اسے دی جانی چاہیے تھی۔ ان کے نزدیک جن میں امریکی رہنما بھی شامل ہے، میخائیل گورباچیف نے کوئی نئی بات نہیں کی بلکہ چینی رہنماؤں کے ساتھ ان کی خدمات روابط عامہ کے ضمن میں محض ایک عام گفتگو تھی۔ ہندوستان کے کچھ سیاسی مبصروں کی نظروں میں دونوں ملکوں کے درمیان قریبی روابط کا از سر نو آغاز ہندوستان کے لیے اندیشہ کا سبب ہوسکتا ہے کیونکہ اس سے سودیت یونین کی ہندوستان پر توجہ میں کمی آسکتی ہے۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام قیاسات محض اپنے علاقائی مفادات کے سلسلہ میں تو کچھ حد تک صحیح ثابت ہوسکتے ہیں لیکن عالمی امن کے قیام کے سلسلہ میں اس چوٹی کانفرنس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

گورباچیف: روس کے صدر

سوویت یونین کی تاریخ میں ۲۴ مئی کو بڑی اہمیت حاصل ہوگئی جب ۲۲۵۰ اراکین پر مشتمل وہاں کی سپر پارلیمنٹ نے خود کو جمہوریت کے سانچے میں ڈھال کر پہلی مرتبہ اپنے ملک کے اولین صدر کا انتخاب کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ شخصیت

جیسے جمہوری طریق سے منتخب کیا گیا، میخائیل گورباچیف کے علاوہ کسی اور کی نہیں ہوسکتی تھی۔ انھیں موجود اراکین کے ۲۱۲۳ ووٹ حاصل ہوئے جو ممبروں کی مجموعی تعداد کے پچانوے فی صد تھے۔ ان کے واحد مخالف امیدوار بورس یالستین نے مقابلہ سے اپنا نام واپس لے لیا۔ اس طرح پہلی مرتبہ جمہوری طریقے سے منتخب ہو کر گورباچیف ایک عہد ساز شخصیت کے مالک بن گئے جنھوں نے تقریباً ۷۰ برس پرانی مستحکم روایت کو ریزہ ریزہ کر دیا اور ملک کو جمہوری نظام سے ہم آہنگ کرنے میں کامیابی حاصل کی۔

کانگریس کے ممبروں نے دو ایوانوں پر مشتمل پارلیمنٹ یعنی سپریم سوویت کے ممبروں کو بھی منتخب کیا پہلے سپریم سوویت کے اجلاس ایک سال میں زیادہ سے زیادہ دو ہفتوں کے لیے منعقد ہوتے تھے اور اس کے تمام تر فرائض کی ادائیگی پریزیڈیم کے ذریعے عمل میں آتی تھی۔ مگر اب نئے قوانین وضوابط کی رو سے اس کے اجلاس کم و بیش آٹھ مہینوں تک جاری رہیں گے اور اسی کو اصل اختیارات حاصل ہوں گے۔

سپریم سوویت کے اجلاس میں پہلی مرتبہ ممبروں کو حکومت سے سوالات کرنے کی اجازت حاصل ہوئی اور انھوں نے بھی دل کھول کر اپنی اس آزادی سے فائدہ اٹھایا۔ انھوں نے جارجیا میں گولی چلائے جانے کے خلاف آواز بلند کی جس میں تقریباً بیس افراد کی جانیں ضائع ہوئی تھیں۔ اسی طرح ممبروں نے میخائیل گورباچیف اور ان کی شریک حیات رئیسہ گورباچیف، ان کی دولت اور ان کی بہت سی پالیسیوں کے بارے میں سوالات کیے۔ کچھ ممبروں کی رائے تھی کہ سوویت یونین کے صدر کے عہدہ سے کمیونسٹ پارٹی کے جنرل سکریٹری کے منصب کو علاحدہ کر دیا جائے کیونکہ تمام اختیارات کا ایک ہی شخص کے ہاتھوں میں مجتمع کرنا ملک میں آمریت کی بحالی میں معاون ثابت ہوسکتا تھا۔ مگر ان تمام اراکین کے شبہات کو میخائیل گورباچیف نے اپنے اس اعلان سے زائل کر دیا کہ "وہ اب نہ تو جمہوریت کی راہ سے بھٹکا جا سکتا ہے اور نہ ہی گلاس ناتس کے راستہ سے"۔ اور جلد ہی سوویت یونین کا آئین ایک نئے قالب میں ڈھل کر عوام کے سامنے آئے گا۔ اس سلسلہ میں سوویت یونین میں ایک خصوصی کمیٹی کی تشکیل عمل میں آگئی ہے جو وہاں کے آئین کو وضع کرے گی۔ سوویت یونین جمہوریت کے جس تجربہ سے گزر رہا ہے وہ اگرچہ اس کے لیے نیا سہی تاہم دنیا کے لیے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ دراصل روسی قیادت کے تجربات کو خلوص کی اساس میسّر ہے۔ اس نے عوام کو حرّیت اور جمہوریت کے مفہوم سے آشنا کیا ہے جس سے وہ پہلے واقف نہ تھے۔

امام آیت اللہ خمینی: ایک عہد ساز شخصیت

ایران کی تاریخ میں ۲ رجون ۱۹۸۹ء کو ہمیشہ ایک تاریک دن کی حیثیت سے یاد کیا جائے گا جس نے اسلامی انقلاب کے قائد اعظم، ممتاز دینی مفکر، اور ایران کے اسلامی جمہوریہ کے بانی امام آیت اللہ العظمیٰ السید روح اللہ الموسوی الخمینی کو ہمیشہ کے لیے چھین لیا۔ امام خمینی بظاہر ایک نحیف و نزار شخص تھے مگر روحانی اعتبار سے وہ ایمان و یقین، اور عزم و استقامت کا کوہ گراں تھے۔ انھوں نے شہنشاہ ایران رضا شاہ پہلوی کے خلاف ایک عظیم تحریک کی قیادت کرتے ہوئے وہاں کے عوام کی مدد سے موروثی شہنشاہیت کو ہمیشہ کے لیے اپنے وطن کی سرزمین سے نابود کر کے ایک اسلامی جمہوریہ کا سنگِ بنیاد رکھا اور زندگی کی آخری سانس تک اپنی قوم کی رہنمائی کی۔

امام خمینی ۲۰ رجمادی الثانی ۱۳۲۰ھ کو خمین نامی مقام پہ پیدا ہوئے۔ ان کے والد حجۃ الاسلام سید مصطفیٰ الموسوی کا شمار اپنے عہد کے ممتاز عالموں میں ہوتا تھا جنھوں نے ایران کے علماء کے ذہنوں میں دینی فکر کے چراغ روشن کیے تھے۔ ان کے اثرات سے خائف ہو کر حکومتِ وقت نے انھیں شہید کروا دیا تھا۔ امام خمینی کی والدہ کا نام ہاجر احمدی تھی، وہ مرزا احمد مجتہد کی متقی اور پرہیزگار بیٹی تھیں۔ اپنے شوہر کی شہادت کے بعد اپنے چھے بچوں کی پرورش کا بار ان ہی کے کاندھوں پر آپڑا۔ امام خمینی اپنے بھائی بہنوں میں سب سے چھوٹے تھے۔ انھوں نے اپنے تعلیمی مدارج شیخ عبدالکریم المعروف بہ آیت اللہ حائری کی نگرانی میں طے کیے اور ان کے ساتھ قم میں سکونت اختیار کی۔ ۱۹۲۷ء میں امام خمینی تہران کی نامور مذہبی شخصیت مرزا احمد ثقفی کی بیٹی کے ساتھ رشتۂ ازدواج میں منسلک ہو گئے جن کے بطن سے دو بیٹے اور تین بیٹیاں تولد ہوئے۔

امام خمینی نے عالم اسلام کا عموماً اور ایران کا خصوصاً مطالعہ کر کے اپنے وطن کے لیے شہنشاہیت کو سمِ قاتل سے تعبیر کیا۔ انھوں نے موروثی شخصی حکومت کے خلاف محاذ آرا ہونے اور ایک بڑی تحریک چلانے کا فیصلہ کر لیا۔ ساٹھ سال کی عمر میں عوام نے انھیں آیت اللہ منتخب کر لیا۔ ان کے ہر لفظ کو مستند ٹھہرایا جانے لگا۔ انھوں نے مختلف موضوعات پر تقریباً تیس کتابیں تصنیف کیں۔ اپنی ان تحریروں کے ذریعے انھوں نے شاہ کی شخصی حکومت کے خلاف رائے عامہ کو ہموار کیا۔ کشف الاسرار نامی اپنی ایک تصنیف میں انھوں

نے ایران کی حکومت کو غیر ملکی ہاتھوں میں کٹھ پتلی سے تعبیر کیا۔ ان کے نزدیک پہلوی حکومت اسلام دشمن تھی جس کی "اسلام دشمنی محض ایک ڈکٹیٹر کی خواہشوں کی تکمیل تک ہی محدود نہ تھی بلکہ وہ پوری اسلامی دنیا میں اسلام کی سماجی اور سیاسی قوت کے مکمل طور پر خاتمہ کے وسیع منصوبہ کے تحت اپنا کردار ادا کر رہی تھی"۔ لہٰذا انھوں نے اعلان کیا کہ "حکومت کی جانب سے جاری کیے جانے والے تمام احکامات باطل ہیں۔ اس کی پارلیمنٹ کے ذریعہ وضع کیے ہوئے تمام قوانین ردّی کی ٹوکری میں ڈالنے اور جلا دینے کے قابل ہیں۔ ناخواندہ شاہ کے سڑے ہوئے دماغ میں پروردہ تمام خیالات ناقص اور بیہودہ ہیں کیونکہ خدا کے قانون ہی کو ثبات حاصل ہے جو ہر زمانے کے سرد و گرم کا مقابلہ کر سکتا ہے۔"

۱۹۶۳ء میں امام خمینی کو شاہ کے "سفید انقلاب" نامی اصلاحی پروگرام میں ایران کی اسلامی تہذیب کی بیخ کنی کے آثار نظر آئے۔ ان کے نزدیک یہ منصوبہ سی آئی اے کے ایجنٹوں کے ذریعہ تیار کیا گیا تھا اور اس کے ہر لفظ پر امریکی چھاپ موجود تھی۔ اس میں دراصل سفیدی کی صرف ایک قدر مشترک تھی اور وہ یہ کہ اسے وہائٹ ہاؤس میں تیار کیا گیا تھا۔ اور ان کے لفظوں میں نہ تو یہ انقلاب تھا اور نہ ہی سفید بلکہ یہ انقلاب کو کچلنے اور ہمیشہ کے لیے اسے ناممکن بنانے کی ایک گھناؤنی سازش تھی"۔ شاہ کی حکومت نے "سفید انقلاب" کے اس منصوبہ کے تحت کاشتکاروں اور صنعتی مزدوروں کی حالت میں اصلاح کے لیے اقدامات کے وعدے کیے تھے اور سماجی اصلاحات کے میدان میں آزادیِ نسواں پر خصوصی توجہ مرکوز کی تھی۔ امام خمینی کے نزدیک زمینی اصلاحات کا نعرہ بلند کرنے کا مقصد محض یہ تھا کہ اس کی آڑ میں زرعی معیشت کو تباہ کر کے شاہی خاندان کے افراد، شاہ کے وفاداروں کے مخصوص طبقوں اور یوروپی، امریکی اور اسرائیلی تجارتی اداروں پر مشتمل تمام غیر ملکی کمپنیوں کے لیے زیادہ سے زیادہ منافع کمایا جائے۔ اگرچہ کچھ آراضی کاشتکاروں کے درمیان تقسیم کی گئی تھی مگر اس کا بیشتر حصہ بنجر تھا جس پر کاشت ممکن نہ تھی۔ اور یہ آراضی بھی قیمتاً دی گئی تھی جن کی قیمت ان بنکوں کو ادا کی گئی تھی جو شاہی خاندان کے زیر انتظام تھے۔ کاشت کے قابل آراضی پر یا تو پہلوی فاؤنڈیشن کی ملکیت قائم کی گئی تھی یا پھر انھیں اپنے تجارتی مفادات کے تحفظ کی خاطر غیر ملکی کمپنیوں کے حوالے کر دیا تھا۔ ایران میں غیر ملکی اشیا اس بہتات سے برآمد کی گئیں کہ پورا بازار اُن سے پُر ہو گیا اور دیسی چیزیں وہاں سے یکسر غائب ہو گئیں۔ بیروزگاری میں اضافہ ہوتا گیا اور لوگ دیہی علاقوں کی سکونت کو خیرباد کہہ کر ملازمتوں کے لیے شہری آبادی کا رخ کرنے لگے۔ غرضیکہ

امام خمینی نے حکومت کے اقدامات پر تنقید کرتے ہوئے اپنے اعلانات کے ذریعہ عوام کو بیدار کیا۔ انھوں نے ایرانی دستور کی خلاف ورزی کرنے اور تخت نشینی کے وقت اسلام کی حفاظت اور حمایت کے لیے کیے جانے والے عہد سے منحرف ہوجانے پر شاہ کی شدید مذمت کی اور امریکی فیصلوں، ایران کی اندھی تقلید، اور اسرائیل کے فلسطینیوں پر مظالم کے خلاف آواز بلند کی۔ ان کی نگاہ میں پہلوی آمریت کی پشت پناہی کرنے میں امریکہ کے بعد سب سے بڑا ہاتھ اسرائیل کا تھا۔ انھوں نے خفیہ پولیس ساواک کے خلاف عوام میں بیداری کی لہر دوڑادی اور اس سے کسی قسم کی مفاہمت نہ کرنے کا عزم کیا۔

امام کی ان تحریروں اور تقریروں کو حکومت نے اپنے لیے خطرہ تصور کیا۔ اس نے قُم میں واقع اس مدرسہ پر اچانک حملہ کردیا جو امام کی سرگرمیوں کا مرکز تھا۔ امام خمینی کو گرفتار کرلیا گیا اگر بعد ازاں رہا کردیا گیا تاہم حکومت کا یہ فعل بھی ان کی سرگرمیوں کی راہ میں حائل نہ ہوسکا۔ انھوں نے بڑے پیمانہ پر پورے ایران میں مظاہروں کا جال بچھادیا۔ اس کے نتیجہ میں ہزارہا لوگ پولیس کی گولیوں کا شکار ہوئے۔ امام خمینی کو ترکی کے برسا نامی مقام پر جلاوطن کردیا گیا۔ ترکی میں دو سال قیام کرنے کے بعد وہ عراق چلے گئے جہاں انھوں نے نجف اشرف میں قیام کیا۔ اگرچہ ایرانی حکومت نے انھیں عوام میں ان کی مقبولیت اور عوام پر ان کے اثرات زائل کرنے کی غرض سے جلا وطن کیا تھا مگر وہ اپنے مقصد میں ناکام رہی کیونکہ امام خمینی نے نجف اشرف میں بھی ایرانی حکومت کے خلاف اپنی جدوجہد جاری رکھی۔ وہ ایرانی عوام کے نام پیغامات جاری کرتے رہے جو کیسٹوں کی شکل میں عوام تک پہنچتے رہے اور عوام اپنے قائد کے فرمان کے مطابق عمل کرتے رہے۔ نجف اشرف میں تیرہ سال سے زائد عرصہ تک قیام کرنے کے بعد امام خمینی پیرس چلے گئے۔ وہاں سے بھی انھوں نے اپنی انقلابی سرگرمیاں جاری رکھیں اور انجام کار ان کی لگاتار کوششوں اور مجاہدانہ سرگرمیوں کو سرخروئی نصیب ہوئی جب ۱۹۷۹ء کے اوائل میں رضا شاہ پہلوی کو اپنی سلطنت، مملکت اور ریاست کو ہمیشہ کے لیے خیرباد کہہ کر وہاں سے فرار ہوجانا پڑا اور ان پر زمین تنگ ہوگئی۔ تاریخ میں ایسے انقلاب کی مثالیں بہت کم ملیں گی جس کی مثال امام خمینی نے قائم کی۔

شاہ کے فرار کے بعد امام خمینی پیرس سے وطن عزیز واپس ہوئے تو عوام نے ان کا زبردست خیر مقدم کیا۔ انھوں نے ملک میں اسلامی جمہوریہ کی بنیاد رکھی اور ایک اسلامی آئین مرتب کروایا جو

ایک سو پچھتر دفعات پر مشتمل ہے۔ آئین کی دفعہ اول اور دفعہ ۱۰۷ میں امام خمینی کے تئیں عقیدت کا اظہار کیا گیا ہے جن کی قیادت میں ایران کی سرزمین سے شہنشاہیت کا خاتمہ ہوا اور اسلام کی بنیادوں پر ریاست کا قیام عمل میں آیا۔

اگلے دس برس امام خمینی کے لیے بڑے صبر آزما ثابت ہوئے۔ انھوں نے اپنی توجہ نئے ایران کی تشکیل پر مرکوز کی ہی تھی کہ ایران عراق کی طویل جنگ نے ان کے سارے منصوبوں کو پس پشت ڈال دیا۔ اس آٹھ سالہ طویل علاقائی جنگ نے زندگی اور ریاست کے ہر شعبہ کو بری طرح متاثر کیا۔ ۱۹۸۸ء کے اگست میں جنگ بندی عمل میں آئی۔ جنگ کے بعد انھوں نے پھر ایران کے خاکہ میں رنگ آمیزی کا زبردست سلسلہ شروع ہی کیا تھا کہ انھیں بارگاہ الٰہی سے بلاوا آگیا اور وہ ۳ جون کو اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون ۶ جولائی کو قم میں ان کی تدفین عمل میں آئی۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ تاریخ کا ایک عظیم حصہ بن گئے۔

امام خمینی کی شخصیت بڑی عہد آفریں اور تاریخ ساز تھی۔ وہ علم کا سمندر تھے، استقامت کا کوہ تھے، عزم کا پیکر تھے اور سادگی کا نمونہ تھے۔ انھوں نے امریکہ جیسی عظیم طاقت کے قدم لڑکھڑا دیے، شہنشاہیت کے خلاف آواز بلند کی، اور اسلام کے اصولوں کی روشنی میں کردار سازی کی دعوت دی۔ امام امام خمینی جیسے لوگ روز روز پیدا نہیں ہوتے مگر جب پیدا ہو کر موت سے ہمکنار ہو جاتے ہیں تو ہر آنکھ ان کے لیے اشکبار ہوتی ہے اور ہر دل ان کے غم میں سوگوار ہو جاتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ان کی وفات سے ایران میں ایک ایسا خلا پیدا ہو گیا جسے پُر کرنا ممکن نہیں۔

ایران کا صدارتی انتخاب

جولائی کے آخر میں ایران میں منصب صدارت کے لیے انتخاب عمل میں آیا۔ اس میں ایرانی پارلیمنٹ کے اسپیکر اور مسلح افواج کے قائم مقام کمانڈر انچیف علی اکبر ہاشمی رفسنجانی نے زبردست کامیابی حاصل کی۔ ایران میں رائے دہندگان کی تعداد دو کروڑ چالیس لاکھ ہے۔ انتخاب میں ۷۰ فی صد لوگوں نے حصہ لیا۔ ان میں سے ۹۴٫۵ فی صد ووٹ علی اکبر رفسنجانی کو حاصل ہوئے اور ان کے واحد مخالف امیدوار ڈاکٹر عباس شیبانی نے محض ۳٫۸ فی صد ووٹ حاصل کیے۔ ڈاکٹر عباس سابق وزیر زراعت ہیں اور

امام آیت اللہ خمینی کی ہر تحریک میں پیش پیش رہ چکے ہیں۔ اسلامی انقلاب سے پہلے وہ قید وبند کی صعوبتوں سے گزر چکے ہیں اور شہنشاہیت کے خاتمہ کے بعد ایران کی مجلس یعنی پارلیمنٹ کے ڈپٹی اسپیکر رہ چکے ہیں

صدارتی انتخاب کے ساتھ ہی ایران کے آئین میں ترمیم کے لیے استصواب رائے بھی عمل میں آیا۔ ان ترمیمات کی رو سے ایران میں وزیراعظم کے عہدہ کو ختم کرکے اس کے اختیارات صدر کو منتقل کردیے گئے ہیں۔ اس کے تحت آئین کی دفعات ۵، ۶۰، ۶۹، ۷۰، ۸۷، ۱۲۴ اور ۱۳۰ میں ترمیم کی جائے گی جن میں وزیراعظم سے متعلق اختیارات کا حوالہ ہے جب کہ آئین کے باب نہم کے حصہ دوم کے تحت ۱۳۳ سے ۱۴۲ تک تمام دس دفعات کو حذف کردیا جائے گا اور وزیراعظم اور اس کی مجلس وزراء سے متعلق تمام اختیارات کو ختم کرکے انھیں صدر کو منتقل کردیا جائے گا۔ استصواب میں آئینی ترمیم کی موافقت میں ۱۵۹۹۸۱۲۸ ووٹ حاصل ہوئے جب کہ محض ۲۹۷۸۳۰ رائے دہندگان نے اس کی مخالفت کی۔

ان آئینی ترمیمات کی روشنی میں ایران میں صدر کا منصب بڑی اہمیت کا حامل ہوگیا ہے۔ وزیراعظم اور اس کی مجلس وزراء کے تمام تر اختیارات اب صدر کو منتقل ہو گئے ہیں۔ مزید برآں امام خمینی کی عدم موجودگی میں بھی صدر کو زبردست اختیارات حاصل ہوں گے اور وہ ایران کی سیاسی، معاشرتی، معاشی اور ثقافتی زندگی پر پوری طرح حاوی رہے گا۔ ایسے حالات میں منتخبہ صدر علی اکبر رفسنجانی کی ذمہ داریوں میں اضافہ ہوگیا ہے۔

رفسنجانی کے صدارتی انتخاب پر امام آیت اللہ خمینی کے بیٹے احمد خمینی نے مسرت کا اظہار کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایرانی قیادت نے ایران کے ان تمام دشمن عناصر کو مایوس کردیا جن کی پیش گوئی تھی کہ امام خمینی کی وفات کے بعد فوج کی گروہ بندی میں اضافہ ہوگا اور وہ شدید اختلافات کا شکار ہوجائے گی۔ منتخبہ صدر کو مبارک باد دیتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ "آپ پر امام خمینی کی شفقت کی بارش کا نزول ہی اس حقیقت کا روشن ثبوت ہے کہ وہ آپ پر کس درجہ اعتماد کرتے تھے کیونکہ آپ نے ظلم اور استحصال کے خلاف جنگ میں اپنی زندگی کا بیشتر حصہ ان ہی کی رفاقت میں بسر کیا تھا" ایران کے وزیراعظم میر حسین موسوی نے رفسنجانی کے انتخاب اور آئینی ترمیمات کی منظوری پر خوشی کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ "ایران کا مستقبل یقیناً روشن ہے۔"

اگرچہ چون سالہ علی اکبر رفسنجانی کو ایران کے عوام کا اعتماد حاصل ہوچکا ہے اور آئینی ترمیمات نے ان

کے اختیارات میں زبردست اضافہ کر دیا ہے تاہم امام خمینی کی غیر موجودگی میں ان کی راہ میں کچھ دشواریاں ضرور پیش آسکتی ہیں کیونکہ امام خمینی کے بغیر ایران کا تصور ہی محال ہے۔ نئی ترمیمات نے انھیں اپنی مجلس وزراء کے اراکین کو مقرر کرنے اور انھیں معطّل کرنے کے اختیارات سے لیس کر دیا ہے۔ وہ نئی تشکیل شدہ سپریم سیکیورٹی کونسل کے سربراہ بھی بن گئے ہیں جو ایران کے حفاظتی عملہ اور فوجوں کی نگراں ہو گی۔ بجٹ، منصوبہ بندی اور معیشت کے سلسلہ میں پالیسیاں بھی وہی وضع کریں گے۔ دراصل ان ترمیموں کے ذریعے رقابت کے ان مرکزوں کا خاتمہ عمل میں آجائے گا جن کے سبب برسوں حکومت مفلوج رہی اور جن کی مزاحمت سے معاشی اور سماجی اصلاحات کے نفاذ میں تاخیر واقع ہوئی۔

دراصل ایران کے پانچ کروڑ عوام رفسنجانی کی سمت بڑی پُر امید نگاہوں سے دیکھ رہے ہیں کیونکہ ایران ان دنوں بحرانی کیفیت سے گزر رہا ہے۔ افراط زر، قیمتوں میں زبردست اضافہ، بیروزگاری اور ہر قسم کی اشیاء کی کمی نے اس کی معاشی اور سماجی زندگی کو مفلوج کر دیا ہے۔ رفسنجانی خود بھی محسوس کرتے ہیں کہ ان کا کام بڑا دشوار ہے کیونکہ عراق کے خلاف آٹھ سالہ جنگ نے ایران کی معیشت کو زبردست نقصان پہنچایا ہے اور بین الاقوامی اعتبار سے ایران تنہا ہو کر رہ گیا ہے۔ صنعتوں میں پیداوار کم سے کم ہو رہی ہے، وزارتِ صنعت کے تحت ایک سو بیس کارخانوں میں محض تیس فیصد پیداوار ہو رہی ہے کیونکہ خام مال اور توانائی میں کمی واقع ہو گئی ہے۔

علی اکبر رفسنجانی نے واضح کر دیا ہے کہ وہ خارجی معاملات میں امام خمینی کی پالیسیوں پر عمل پیرا ہوں گے۔ وہ نہ تو مشرق کے ہم نوا ہوں گے اور نہ ہی مغرب کے پیرو کار بلکہ ہر اس ملک کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کریں گے جو ایران کے ساتھ صحت مندانہ تعلقات کے قیام کا خواہاں ہو گا۔ ویسے معتبر حلقوں کا خیال ہے کہ اس سلسلہ میں انھوں نے مغربی ممالک کے ساتھ مفاہمت کی اپنی کوششوں کا آغاز کر دیا ہے۔ یہ تعلقات سلمان رشدی کی تصنیف "شیطانی آیات" کے سلسلہ میں ختم ہو گئے تھے جس میں اسلام مخالف باتیں درج تھیں یہی سبب ہے کہ امام خمینی مرحوم نے سلمان رشدی کے لیے سزائے موت کا حکم صادر کر دیا تھا اور نتیجہ میں بیشتر مغربی ملکوں کے ساتھ ایران کے تعلقات کشیدگی کا شکار ہو گئے تھے۔

رفسنجانی نے کہا ہے کہ وہ امریکی خیر سگالی کے اظہار کا جواب اثبات میں دیں گے۔ ایران کے ساتھ

امریکی تعلقات ستمبر ۱۹۸۱ء میں اس وقت ختم ہو گئے تھے جب ایران کے لوگوں نے چار سو چوالیس امریکی شہریوں کو تہران کے امریکی سفارت خانہ میں باون روز تک یرغمالی بنائے رکھا تھا۔ اب نئی قیادت نے روس کے ساتھ دوستانہ تعلقات کے قیام کی جانب توجہ دی ہے۔ گزشتہ ماہ رفسنجانی نے ماسکو کا دورہ کرکے وہاں ایران کے حق میں ماحول ساز گار کر لیا تھا اور چھ ملین ڈالر کے کئی معاہدوں پر دستخط کیے تھے جن میں اسلحہ جات کی فراہمی سے متعلق معاہدہ بھی شامل ہے۔

غرضیکہ ایران کے نئے قائد کو بڑے مسائل سے دوچار ہونا پڑے گا لیکن ان کی حقیقت پسندانہ حکمتِ عملی پر عوام کو یقین ہے اور وہ رفسنجانی سے اپنی ہر دشواری کے حل کی توقع رکھتے ہیں۔

اپنے وطن میں :۔

حصول آزادی کو بیالیس برس گزر چکے ہیں۔ امسال بھی ۱۵ر اگست کو ہم نے اپنی آزادی کا جشن بڑی دھوم سے منایا۔ یومِ آزادی کی صبح وزیر اعظم راجیو گاندھی نے حسب معمول لال قلعہ کی عمارت پر قومی پرچم لہرایا اور اس کی فصیل سے اپنے ہم وطنوں سے خطاب کیا۔ انھوں نے کہا کہ مرکزی حکومت کمزور طبقوں پس ماندہ لوگوں، ہریجنوں اور خواتین کو مختلف اداروں میں موثر نمائندگی دینے کا موثر آئینی اور قانونی انتظام کرنے کے بعد اب انصاف کے نظام میں اصلاح کرنے کی جانب توجہ دے رہی ہے کیونکہ موجودہ نظام میں عام ہندستانی کو نہ تو سستا انصاف میسّر ہے اور نہ ہی اس کی شکایت پر کوئی توجہ دی جاتی ہے۔ انھوں نے کہا کہ اگرچہ حکومت عوام کی خوشحالی کے لیے اقدامات کے سلسلہ میں بنیادی سطح پر انھیں اختیارات میں شریک کار بنانے کے لیے قانون سازی کر رہی ہے مگر ہر محاذ پر مخالفین مخالفت پر آمادہ ہیں۔ اسی طرح ملک کی سالمیت اور علاقائی خود مختاری کو زک پہنچانے کی غرض سے علاحدگی پسند، تخریبی اور فرقہ پرست عناصر متحد ہونے کی کوشش کر رہے ہیں۔

وزیر اعظم نے کہا کہ ملک نے گزشتہ برسوں میں ہر میدان میں بے پناہ ترقی کی ہے اور وہ اس بات کے خواہش مند ہیں کہ ملک اس منزل پر پہنچ جائے جہاں وثوق سے اس حقیقت کا اظہار کیا جا سکے کہ ہندوستان ہر شعبہ میں خود کفیل اور جدید ہو چکا ہے۔ انھوں نے کہا کہ ان کی آرزو ایک ایسے ہندوستان کو بنانے کی ہے جو عدم تشدد کے اصولوں پر کاربند اور فرقہ بندیوں سے پاک ہو اور اگر ملک کو اتحاد و یکجہتی

کے قیام کے سلسلہ میں ان کی زندگی کی قربانی درکار ہو تو وہ اس سے بھی دریغ نہیں کریں گے۔ انھوں نے عوام کے مختلف طبقوں، کسانوں، زرعی اور صنعتی مزدوروں، سرکاری ملازموں، تاجروں اور صنعت کاروں، عورتوں اور نوجوانوں ہریجنوں اور آدی باسیوں، اقلیتوں اور سائنس دانوں، غرضیکہ تمام لوگوں کو ملکی یک جہتی اور اس کی ہمہ جہت ترقی کے لیے ہر شعبہ میں اہم کردار ادا کرنے اور ملکی تعمیر میں حصہ لینے پر مبارک باد دی۔

اسی طرح یوم آزادی کے موقع پر قوم کے نام ایک نشریہ میں صدر جمہوریہ آر، وی، وینکٹ رمن نے ہندوستان کی ہمہ جہت ترقی کا ذکر کیا اور اس کے لیے عوام کو مبارک باد دی مگر انھوں نے اپنی تقریر میں چند ماہ بعد ہونے والے انتخابات پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے سیاسی جماعتوں اور انتخابات میں حصہ لینے والوں سے یہ اپیل کی کہ وہ اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کریں اور ایسی باتوں سے پرہیز کریں جن سے تلخیاں پیدا ہونے کا امکان ہے، نہ تو ذاتی عناد اور دشمنی کا رجحان ابھر سکے، اور نہ ہی ایک دوسرے کو مرعوب کرنے اور نیچا دکھانے کے لیے جذبات مشتعل ہوں۔ اس لیے صحت مند معاشرہ کے لیے انتخابات میں وقار، شائستگی اور انضباط ضروری ہے۔

ملک کے ان دونوں رہنماؤں کی تقریروں میں ماضی کا عکس، حال کی تصویر اور مستقبل کی جھلک موجود ہے۔ دراصل یہ احتساب کا دن ہے۔ ہم ہر سال یوم آزادی کی تقریب اعلیٰ پیمانہ پر مناتے ہیں، ہر تقریب میں ماضی پر فخر کرتے ہیں۔ حال کے قصے دُہراتے ہیں اور مستقبل کے لیے عہد و پیمان کرتے ہیں لیکن افسوس ہے کہ ہم اب تک جمہوریت کے اس مفہوم سے آشنا نہیں ہو سکے ہیں جس کے لیے ہمارے اجداد نے قربانیاں دی تھیں۔ ہم اپنے قومی کردار کی تشکیل کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ ہمارا ضمیر اب تک بیدار نہیں ہو سکا ہے۔ عصبیت، فرقہ پرستی اور علاقائیت، ہمارے اعصاب پر سوار ہیں۔ ہم نے قومی مفاد کے لیے ذاتی مفاد کو تجنا ابھی نہیں سیکھا ہے۔ اس کے لیے ہم سبھی ذمہ دار ہیں۔ ہمارا نظام تعلیم، انتظامیہ اور مقننہ بھی اس میں حصہ دار ہیں۔ نظام تعلیم کردار سازی اور قوم پروری میں ناکام رہا ہے، انتظامیہ عوام کے معیار پر پورا نہیں اتر سکا ہے اور مقننہ نے بھی لوگوں کو مایوس کیا ہے۔

سی اے ڈی رپورٹ اور حزب مخالف

حصول آزادی کے بعد بیالیس برس میں پہلی مرتبہ حزب مخالف نے بوفورس توپوں کے سودے کے سلسلہ میں

کمپٹرولر اینڈ آڈیٹر جنرل کی رپورٹ کو موضوع بنا کر احتجاج کے طور پر لوک سبھا سے اجتماعی استعفےٰ دے دیا ہے۔ اس رپورٹ میں سویڈن کی بوفورس کمپنی سے خریدی جانے والی توپوں کی قیمت مقرر کرنے اور ان کے معیار کو پرکھنے کے طریق کو خامیوں سے پُر بتاتے ہوئے حکومت کی نکتہ چینی کی گئی ہے۔ رپورٹ میں وزارت دفاع کو ہدف بناتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اس نے خود اپنے اس فیصلہ کی خلاف ورزی کی ہے جس کے تحت اسلحہ جات کی فراہمی براہ راست اسلحہ ساز کمپنی سے ہونی چاہیے تھی نہ کہ کسی ایجنٹ کی معرفت ساتھ ہی اس نے وزارت کو وزیراعظم کی ہدایات کو نظر انداز کرنے کے لیے مورد الزام ٹھہرایا ہے۔ دراصل کمپٹرولر اینڈ آڈیٹر جنرل آئینی حیثیت کا مالک ہے۔ اس کے اختیارات کو آئین کی دفعات ۱۴۸ سے ۱۵۱ میں بیان کیا گیا ہے۔ وہ مرکزی اور ریاستی حکومتوں کے حسابات کی جانچ پڑتال کرنے اور ان کا آڈٹ کرنے کا ذمہ دار ہے۔ وہ یہ طے کرتا ہے کہ حکومت نے قومی آمدنی کو صحیح طور پر صرف کیا بھی یا نہیں۔ اس ضمن میں وہ اپنی تیار کردہ رپورٹ کو صدر جمہوریہ کو پیش کرتا ہے اور صدر جمہوریہ اسے پارلیمنٹ میں پیش کرواتے ہیں جب کمپٹرولر اینڈ آڈیٹر جنرل مسٹر ٹی۔ این۔ چترویدی کی اس رپورٹ کو پارلیمنٹ میں پیش کیا گیا تو اسے بنیاد بنا کر کانگریس مخالف ممبروں نے ہنگامہ برپا کیا اور وزیراعظم سے مستعفی ہو جانے کا مطالبہ کیا جب وہ حکومت کو جھکانے میں ناکام ہو گئے تو آندھرا پردیش کے وزیراعلیٰ اور نیشنل فرنٹ کے چیرمین این۔ ٹی راما راؤ کے مشورہ پر ۲۴ جولائی ۱۹۸۹ء کو لوک سبھا کے انہتر[۴۹] مخالف ممبروں نے مقننہ کی رکنیت سے استعفیٰ دے دیا جسے اسپیکر نے منظور کر لیا۔ اس کے بعد بھی یہ سلسلہ جاری رہا۔ اس کے نتیجہ میں ایک سو آٹھ ممبر مستعفی ہو چکے ہیں۔ حزب مخالف آنے والے انتخابات کے لیے تیاریوں میں مصروف ہے اور مختلف سیاسی جماعتوں کے مابین اتحاد اور اشتراک کی کوششیں جاری ہیں مگر حقیقت تو یہ ہے کہ منتخب ہو جانے کے بعد ممبروں کا میدان کار پارلیمنٹ ہوتا ہے کیونکہ عوام انھیں اپنے قیمتی ووٹوں سے کامیاب بنا کر مقننہ میں بھیجتے ہیں تاکہ وہ ان کی صحیح نمائندگی کر سکیں اور اس وقت تک سرگرم عمل رہیں جب تک کہ پارلیمنٹ کے دوبارہ انتخابات نہ ہو جائیں۔ ایسی صورت میں پارلیمنٹ سے مستعفی ہو جانے کی حکمت عملی کا کوئی جواز نہیں۔

آئینی ترمیمی بل

مخالف ممبروں کی عدم موجودگی میں لوک سبھا نے دو اہم ترمیمی بل پاس کر دیے۔ یہ دونوں بل آئینی

کے چونسٹھویں اور پینسٹھویں ترمیمی بل ہیں۔ ان میں سے اول الذکر پنچایتی راج سے متعلق ہے اور دوسرا شہری نگر پالیکاؤں سے تعلق رکھتا ہے جو ۱۰ اگست ۱۹۸۹ء کو لوک سبھا کے ذریعہ علی الترتیب ۳۴۳، اور ۳۳۱ ووٹوں سے منظور کیے گئے۔

یہ دونوں بل سارے ملک میں لوکل سلف گورنمنٹ سے متعلق اداروں کو یکساں طور پر ڈھالنے، ٹیکس عائد کرنے کے اختیارات میں اضافہ کرنے، انتخابات کو الیکشن کمیشن کے ذریعہ کرائے جانے اور فنانس کمیشنوں کے تقرر کرنے سے متعلق ہیں۔ ان بلوں کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ یہ خواتین، شیڈول کاسٹ اور شیڈولڈ قبائل کے لیے نشستیں محفوظ کرنے کے ضامن ہیں۔ یہ دونوں بل کئی برسوں کی محنت کا نتیجہ ہیں۔ ان کی تیاری کے سلسلہ میں افسروں کے علاوہ عوام کے مختلف طبقوں سے متعلق تقریباً چار ہزار لوگوں کی رائے شامل رہی۔ اگر منظوری سے قبل ان بلوں پر بحث میں مخالف ممبر بھی شریک ہوتے تو اس کے مقاصد پر اور بھی روشنی پڑ سکتی تھی تاہم بنیادی طور پر عوام کو انتظامیہ میں شریک کار بنانے کی سمت میں حکومت کے اس اقدام کو مستحسن کہا جا سکتا ہے۔

ہند پاک تعلقات

وزیر اعظم جواہر لال نہرو نے دریائے سندھ کے آبی معاہدہ پر دستخط کرنے کی غرض سے ۱۹۶۰ء میں پاکستان کا دورہ کیا تھا، ان کے بعد ہندوستان کے کسی وزیر اعظم نے اس ملک کا سفر نہیں کیا۔ گزشتہ سال دسمبر میں سارک کی کانفرنس میں شرکت کے لیے پاکستان کا دورہ کرنے والے تیس برسوں میں راجیو گاندھی پہلے وزیر اعظم تھے۔ اس موقعہ پر انھوں نے وزیر اعظم بے نظیر بھٹو سے ملاقاتیں کی تھیں جو دونوں ملکوں کے درمیان تعلقات کو استوار کرنے کی سمت میں بڑی مثبت اور کارآمد ثابت ہوئیں تاہم ایک وزیر اعظم کی انفرادی حیثیت سے راجیو گاندھی نے ۱۶ر جولائی کو اسلام آباد کا سفر کیا اور وہاں اپنی ہم منصب وزیر اعظم بے نظیر بھٹو سے ملاقاتیں کیں۔ اس سے قبل وہ دونوں پیرس میں بھی مل چکے تھے جہاں وہ فرانسیسی انقلاب کی دوسوویں سالگرہ کی تقریبات میں حصّہ لے رہے تھے۔

دونوں ملکوں کے مابین تعلقات کو خوشگوار بنانے کی سمت میں وزیر اعظم راجیو گاندھی نے مشورہ دیا کہ سیاحت اور تجارت پر عائد کردہ پابندیوں میں تخفیف، اقتصادی اشتراک میں اضافہ، اور رسائل

وجرائد کا تبادلہ ہو۔ سیاچن گلیشیر کے مسئلہ پر بھی اہم تبادلہ خیال ہوا اور اسے حل کرنے کی کامیاب کوشش کی گئی۔

دراصل امریکی صدر جارج بش دونوں ملکوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے بڑے متمنّی ہیں۔ انھوں نے دو مرتبہ وزیر اعظم راجیو گاندھی سے فون پر گفتگو کر کے پاکستان کی وزیر اعظم سے نیو کلیائی مسئلہ پر مذاکرات کرنے کی درخواست کی تھی۔ اگرچہ اس موضوع پر دونوں ملکوں کے درمیان کوئی معاہدہ نہیں ہو سکا تاہم دوسرے میدانوں میں قابل لحاظ پیش رفت ہوئی ہے۔

اس موقعہ پر دونوں ملکوں کے مشترک کمیشن نے طے کیا کہ وہ اقتصادی، ملی اور ثقافتی میدانوں میں اشتراک کریں گے۔ اقتصادی میدان میں تاجروں کے دورے، زراعتی اشتراک، دوہرے ٹیکس کا عدم نفاذ جیسی اہم باتیں شامل ہیں۔ انھوں نے یہ بھی طے کیا کہ دونوں ملکوں کے مسافروں کو سفر اور سیاحت کی سہولیات مہیا کی جائیں دو ہفتوں کے ویزا پر آنے جانے والے مسافروں کو پولیس کی تصدیق کی ضرورت نہ ہو، جس مقام سے مسافر ملک میں داخل ہو ضروری نہیں کہ اس کا خروج بھی وہیں سے ہو، مسافروں کے اجتماعی سفر کی حوصلہ افزائی ہو، اور وہ چار مقامات کی جگہ آٹھ مقامات کا سفر کر سکیں۔ تجارت کے میدان میں پاکستان نے ہندوستان سے برآمد کی جانے والی اشیا کی تعداد کو ۲۴۹ سے بڑھا کر ۷۰۰ کر دیا ہے۔ یاد رہے کہ ۱۹۸۲ء میں پاکستان نے محض ۴۶ اشیا کی برآمدات منظور کی تھیں جسے ۱۹۸۸ء میں بڑھا کر ۲۴۹ کر دیا گیا۔ اب اس تعداد میں تقریباً تین گنا کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ دونوں ملکوں کے درمیان تعلقات کی استواری عوام کی خوشحالی کی دلیل ہے۔

ہندوستان اور سوویت یونین

وسط جولائی میں وزیر اعظم راجیو گاندھی نے پیرس میں فرانس کی دوسویں سالگرہ کی تقریبات میں ہندوستان کی نمائندگی کی۔ اس موقع پر فرانسیسی صدر فرینکوئی متراں نے انقلاب فرانس کو "دور جدید کی ولادت" سے تعبیر کیا۔ تقریباً آٹھ لاکھ لوگوں نے ڈیڑھ گھنٹہ تک عظیم الشان پریڈ دیکھی جس کی مشق خاص طور سے اس موقع کے لیے مہینوں سے کی جا رہی تھی۔ ان تقریبات میں تقریباً ۳۳ ملکوں کے ریاست اور حکومت کے سربراہوں نے شرکت کی۔

پیرس سے واپسی پر وزیر اعظم نے ماسکو میں قیام کیا اور صدر گورباچیف سے ملاقات کی تین

گھنٹوں کی طویل ملاقات کے دوران وزیراعظم راجیو گاندھی نے اپنے دورۂ چین کے تاثرات کا اظہار کیا اور سرحدوں پر امن کے قیام کی شدید خواہش ظاہر کی۔ اس سلسلہ میں سوویت یونین نے ہندوستان کے موقف کی حمایت کی۔ گوربا چیف نے واضح کیا کہ شمال جنوب مذاکرات کے مسئلہ پر وہ ہندوستان کے حامی ہیں۔ انھوں نے کہا کہ ہند اور سوویت یونین کے درمیان تجارت ہی کافی نہیں، مشترکہ کوششیں بھی ضروری ہیں۔ سائنس اور ٹکنالوجی کے میدانوں میں دو طرفہ اشتراک میں اضافہ کی بھی ضرورت ہے۔ اس ملاقات نے مبصروں کے ان شکوک کو بڑی حد تک رفع کر دیا جو چین سوویت چوٹی کانفرنس کے انعقاد کے بعد ان کے ذہنوں میں در آئے تھے کہ اس میل ملاپ سے سوویت یونین کی جانب سے ہندوستان کے اعتماد کو صدمہ پہنچ سکتا ہے۔

○

تبصرہ وتعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کی دو جلدیں بھیجنا ضروری ہے)

قومی یکجہتی اور نصابی کتابیں

مصنف : اکبر رحمانی
ناشر: ڈائرکیٹر ایجوکیشنل اکاڈمی
صفحات: ۱۳۰
قیمت : ۳۰ روپے
ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، بمبئی، دہلی، علی گڑھ

قومی یکجہتی اور نصابی کتابیں کے عنوان کے تحت تین مقالوں کا احاطہ کیا گیا ہے جو اکبر رحمانی صاحب نے بڑی کوشش اور کاوش کے ساتھ تحریر کیے ہیں۔ ان مقالوں کو اکتوبر ۱۹۸۸ء میں کتابی شکل دی گئی ہے، اور خیال یہ ہے کہ اب تک یہ ایسے بہت سے ہاتھوں میں بھی پہنچ چکے ہوں گے جو ملکی اقتدار میں شریک ہیں، اور اس حیثیت میں ہیں کہ قومی نصب العین کے خلاف ہونے والی سرگرمیوں پر روک لگا سکیں۔ اگر ایسا نہیں ہو سکا ہے، یعنی یہ کتاب ان حضرات تک نہیں پہنچ سکی ہے جو قومی اتحاد برقرار رکھنے کے لیے عملاً کچھ کر سکتے ہیں، تو اسے جلد از جلد ان تک پہنچنا چاہیے۔ یہی اس کتاب کا مقصد ہے۔

کتاب میں درج تینوں ہی مقالے تحقیقی انداز میں لکھے گئے ہیں۔ ان درسی کتابوں سے حوالے دیے گئے ہیں جو قومی اتحاد کے نقطۂ نظر سے مضر ہیں۔ جو بھی نتائج اخذ کیے گئے ہیں وہ محض قیاس اور گمان پر نہیں، اصل تحریروں پر مبنی ہیں۔ ریاست مہاراشٹر میں زبان، تاریخ اور سماجی علوم وغیرہ کی جو کتابیں نصاب میں شامل ہیں ان کے حوالے تعلیمی تحقیق و تربیت کی قومی کاؤنسل (این سی ای آر ٹی) کے رہنما اصولوں کی صریحاً خلاف ورزی کرتے نظر آتے ہیں۔ بہ صورت اس لحاظ سے اور بھی باعث تشویش ہے کہ ان رہنما اصولوں کی خلاف ورزی پچھلے سترہ ۱۷ برس سے ہو رہی ہے، اور اب تک ان غلط نتائج کا اندازہ

جو بچوں کے ذہن پر مرتب ہو رہے ہیں، نہ ادارہ بال بھارتی کو جس نے کتابیں تیار کروائی ہیں اور نہ تعلیمی تحقیق و تربیت کی قومی کاؤنسل کو ہوسکا ہے۔

تاریخ ایک نہایت حسّاس مضمون ہے۔ اس میں تعمیر و تخریب دونوں کے لیے گنجایش ہوتی ہے۔ اور ہندوستان کی تاریخ تو ایسے واقعات سے بھری پڑی ہے جن سے دونوں طرح کے کام لیے جاسکتے ہیں۔ ایلیٹ اور ڈاؤسن نے پہلے ہی دورِ وسطیٰ کی ان فارسی تاریخوں کا انتخاب اور ترجمہ کرکے، جو تخریبی پہلوؤں کو زیادہ اجاگر کرسکیں، ہندو مسلم اتحاد کو خاصا نقصان پہنچایا ہے۔ ان کے علاوہ انگریز افسر شاہی کے بہت سے ریٹائرڈ افراد نے تاریخ نویسی سے بھی کام لیا ہے۔ ان کی دیکھا دیکھی بعض ہندوستانی مورخین نے بھی اس کام میں انگریزوں کا ہاتھ بٹایا ہے، اور پھر ان کاوشوں کا ثمر بھی پایا ہے۔ جناب اکبر رحمانی نے اپنے دوسرے مقالے "قومی یکجہتی کے نقطۂ نظر سے تاریخ کی درسی کتابوں کا تنقیدی جائزہ" میں دستاویزی ثبوتوں کے ساتھ اس طرف دھیان دلایا ہے۔

تیسرے مقالے "قومی یکجہتی کا فروغ اور تعلیم" میں انھوں نے یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ ہندوستان کے مسائل یورپ کی یک لسانی اور یک مذہبی جمہوریتوں کے مسائل سے مختلف ہیں۔ بہت سی زبانوں اور بہت سے مذہبوں کے اس ملک میں قومی اتحاد جب ہی ممکن ہوسکتا ہے جب ان اختلافات کا نہ صرف خیال رکھا جائے بلکہ احترام کیا جائے۔ اسی صورت میں وہ اتحاد پیدا ہوسکتا ہے جس کی بنا پر یہاں کے شہریوں کے دل ایک ساتھ دھڑکنے لگیں۔

اکبر رحمانی صاحب کی یہ کوشش واقعی لائقِ تحسین ہے، اور ۱۳۰ صفحات کی بظاہر اس مختصر کتاب نے اپنی ضخامت سے کہیں بڑا کام یہ انجام دیا ہے کہ اس مواد کی نشان دہی کی ہے جو ایک ترقی پذیر ملک کی نئی نسلوں کو غلط راستوں پر لے جا رہا ہے۔ جب ہم نے دستوری طور سے یہ مان لیا ہے کہ ہندوستان کا نیا سماج جمہوری ہوگا، سیکولر ہوگا، اور جس میں اقتصادی اور سماجی اعتبار سے کسی فرد یا گروہ کا استحصال نہ ہوگا، تو ہم میں سے ہر ہندوستانی پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ ان اصولوں کی پیروی کرے، اور خلاف ورزی کی صورت میں دوسروں کو آگاہ کردے۔ اکبر رحمانی صاحب نے یہ کام بحسن و خوبی کیا ہے۔

ڈاکٹر مسرور ہاشمی

ریڈر فیکلٹی تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ

مضامین سیّدین

مرتب: ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی
شائع کردہ: غلام السیدین میموریل ٹرسٹ، نئی دہلی
ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
صفحات: ۱۶۸ قیمت: ۴۰ روپے

خواجہ غلام السیدین ہمارے عہد کی ایک ممتاز علمی اور ادبی ہستی تھے۔ انھوں نے ۱۹۷۱ء میں وفات پائی۔ ان کی دلآویز شخصیت کے اہم پہلو کئی تھے۔ جن میں ان کی تعلیمی فکر، علمی بصیرت، شگفتہ اردو نثر نگاری نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کی شرافت نفس اور شائستگی ان سب پر مستزاد تھی۔ 'مضامین سیّدین' میں ان کی ایسی نگارشات کو یکجا کر دیا گیا ہے جو بکھری ہوئی تھیں اور بالعموم شائقینِ ادب کی نظر سے اوجھل رہی تھیں۔ وہ ۱۹۴۴ء سے لے کر ۱۹۶۸ء تک کے زمانے کا احاطہ کرتی ہیں اور بیشتر ریڈیائی تقاریر پر مشتمل ہیں جو کہ اپنے موضوع کے اعتبار سے کتابوں کے تبصروں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ لائق مرتب نے جملہ مضامین کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) ادب اور فلسفہ: اس عنوان کے تحت پانچ مضامین شامل کیے گئے ہیں جن میں چار 'ادب' سے متعلق ہیں اور ایک 'ویدانت اور تصوف' سے۔

(۲) ادب اور شخصیت: اس حصے میں ۱۱ مضامین رکھے گئے ہیں جن میں چار حالی کے بارے میں ہیں، دو غالب سے متعلق ہیں اور انیس، پریم چند، حکیم اجمل خاں، مولانا آزاد، آصف علی پر ایک ایک ہے۔

(۳) نیا ادب: اس ضمن میں آٹھ تحریریں درج کی گئی ہیں جو کہ آٹھ کتابوں کے بارے میں ہیں۔ ان میں مسدس حالی، ڈاکٹر ذاکر حسین کے 'تعلیمی خطبات'، مولانا عبدالماجد دریا آبادی کی کتاب محمد علی، سر سید رضا علی کا 'اعمال نامہ'، کنہیا لال کپور کا مجموعۂ مضامین 'سنگ و خشت'، مولانا آزاد کا غبار خاطر، جگن ناتھ آزاد کی نظموں کا مجموعہ 'وطن میں اجنبی'، اور چودھری برہم ناتھ دت کا مجموعۂ خطوط 'ڈال ڈال اور پات پات'، شامل ہیں۔

اگرچہ 'مضامین سیدین'، میں بیشتر ریڈیائی تبصرے، 'پیش لفظ' یا تقریر و مذاکرہ ہونے کی بنا پر وہ اپنے اوپر 'وقت'، اور 'موضوع' کی کڑی گرفت رکھتے ہیں تاہم ان میں فکرِ سیدین کی جھلک اور ان

کے اسلوب نگارش کی کشش صاف نظر آتی ہے۔ وہ بوجوہ ہلکے پھلکے ہوتے ہوئے بھی اپنا وزن رکھتے ہیں اور سیدین صاحب کے ادبی سرمائے کا ایک ایسا حصہ ہیں جس سے ان کے ادبی سفر کا تسلسل اور ارتقا قائم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ یہاں ادب کے بارے میں ان کا نظریہ بھی سامنے آگیا ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ "ادب خواہ وہ کسی نوعیت کا ہو اس کا اثر افراد اور جماعتوں کی سیرت اور کردار پر پڑنا لازم ہے"..... "وہ دراصل نہ صرف مصنف کی ذہنی اور جذباتی کیفیتوں اور قدروں کی ترجمانی کرتا ہے بلکہ ارادی اور غیر ارادی طور پر سماجی زندگی اور جدوجہد پر بھی روشنی ڈالتا ہے۔" غرضیکہ تعمیر اخلاق کو وہ ادب کا ایک اہم زاویہ گردانتے ہیں اور اس کی سماجی ذمہ داری کے قائل ہیں۔ وہ خود مسلکِ 'انسانیت' کے پیرو رہے ہیں اور انھوں نے 'ادب' کو بھی اسی زاویہ سے دیکھا ہے۔

ادبی 'خوشہ چینی' کے لیے ذوقِ سلیم درکار ہوتا ہے لیکن 'ریزہ چینی' کے لیے ذوقِ جستجو اور دقّتِ نظر بھی چاہیے۔ ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی کی تالیف ان تمام صفات کی آئینہ داری کرتی ہے۔ ابتدا میں ان کا 'مقدمہ' تمام مضامین کی نوعیت اور کیفیت پر اچھی روشنی ڈالتا ہے۔ اس مجموعے کے چند مضامین پر تاریخ درج نہیں ہے اور ان میں سے بعض کے بارے میں یہ بھی پتہ نہیں چلتا کہ وہ ریڈیائی تقریریں ہیں یا نہیں۔ یہ فروگذاشت نہ ہوتی تو اچھا تھا۔ دو نہایت مختصر 'مسودے' بھی شامل ہیں جن کی شمولیت محض تبرکاً معلوم ہوتی ہے۔

بہرکیف 'غلام السیدین میموریل ٹرسٹ' نے اپنی اس اشاعت سے نہ صرف ایک ادبی خدمت انجام دی ہے بلکہ سیدین صاحب کے نیازمندوں کو ایک تحفہ بھی فراہم کر دیا ہے۔

یہ مجموعۂ مضامین صاف ستھری آفسیٹ چھپائی اور دیدہ زیب سرورق سے مزیّن اور مجلّد ہے اس میں سیدین صاحب کی تصویر اور عکسِ تحریر بھی شامل ہے۔

(عبداللہ ولی بخش قادری)

احوال وکوائف

سہیل احمد فاروقی

امیر جامعہ کے اعزاز میں استقبالیہ

امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں صاحب کو گوا کے گورنر کے عہدہ پر فائز ہونے پر ان کو مبارک باد پیش کرنے کے لیے ۹ر جولائی ۱۹۸۹ء کو جامعہ میں ایک استقبالیہ جلسہ کا انعقاد ہوا۔ اس جلسہ کی نظامت جامعہ کے رجسٹرار جناب خواجہ محمد شاہد صاحب نے انجام دی۔ صدر جلسہ شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب نے جناب امیر جامعہ کا خیر مقدم کرتے ہوئے انھیں یہ نیا عہدہ سنبھالنے پر دلی مبارک باد دی۔ شیخ الجامعہ صاحب نے فرمایا کہ امیر جامعہ کو ایسی ریاست کی ذمہ داری سونپی گئی ہے جو بعض اوصاف کی بنا پر ملک میں نمایاں حیثیت کی حامل ہے۔ انھوں نے گوا میں زمانۂ قیام کے دوران اپنے ذاتی تجربات کے حوالے سے بتایا کہ گوا کی آب و ہوا بہت صحت بخش ہے، وہاں کے باشندے اپنا مخصوص کلچر رکھتے ہیں اور صفائی و نفاست کے لیے خصوصاً قابلِ ذکر ہیں۔ انھوں نے اپنی اس دیرینہ خواہش کا اظہار کیا کہ جس طرح تفریحی مقامات پر مختلف اداروں کی ذاتی آرام گاہ یا مہمان خانے ہوتے ہیں، اسی طرح اہل جامعہ کے لیے بھی کوئی گیسٹ ہاؤس گوا میں ہو تو ان کو ایک اچھے تفریحی مقام پر اپنی تعطیلات کا کچھ حصہ سہولت اور سکون کے ساتھ گزارنے کا موقع مل سکتا ہے۔ شیخ الجامعہ صاحب نے امیر جامعہ کی اس ادارہ کی ترقی و بہبود اور وسعت کے کاموں میں حد درجہ دلچسپی اور انہماک پر اظہار تحسین کیا اور امید ظاہر کی کہ امیر جامعہ صاحب اپنی تمام مصروفیات اور دلی سے دور ہونے کے باوجود اس تعلق کو برقرار رکھیں گے کیونکہ جامعہ کو ان کی ضرورت ہمیشہ رہے گی۔ اس موقع پر جامعہ سے دیرینہ

وابستگی رکھنے والے دو سینیئر اساتذہ پروفیسر محمد عاقل اور پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی نے بھی امیر جامعہ صاحب کو مبارک باد پیش کی اور اپنی نیک خواہشات کا اظہار کیا۔

بعد ازاں امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں صاحب نے حاضرین جلسہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ اس نئی ذمہ داری کو سنبھالنے اور جامعہ سے بظاہر دور چلے جانے سے اس ادارہ کے تئیں ان کی دلچسپی میں کوئی کمی نہ آنے پائے گی۔ وہ پہلے کی طرح اس کی فلاح و بہبود کے لیے کوشاں رہیں گے۔ اور زمانہ کے تقاضے کے مطابق اس کو ہمہ جہت ترقی سے ہمکنار کرنے کے لیے ہر ممکن کوشش کرتے رہیں گے۔ انھوں نے ازراہ تفنن یہ بھی کہا کہ جامعہ کی 'انجمن' کی میٹنگ جس کے وہ صدر ہیں بار بار ہوا کرے تو ان کے لیے اچھا ہی رہے گا کہ اسی بہانے وہ اپنوں سے ملنے آتے رہیں گے۔

اس جلسہ میں مختلف تعلیمی اور انتظامی شعبوں کے بیشتر اساتذہ و کارکنان نے بھی شرکت کی۔ ناظم جلسہ نے امیر جامعہ اور حاضرین کا شکریہ ادا کیا جس کے بعد پر تکلف عصرانہ کا اہتمام تھا۔

جامعہ میں نئے شعبوں کا قیام

جامعہ کو سانویں دہے کے اوائل میں Deemed to be University کا درجہ حاصل ہونے کے بعد سے اس کے ذمہ داران کی برابر یہی کوشش رہی کہ اس کے بنیادی مقاصد کو پورا کرنے والے نصاب کے ساتھ ساتھ وقت اور حالات کی ضروریات کے مطابق اس میں مختلف اور متنوع علوم و فنون کی بھی تعلیم دی جائے اور نئے شعبے قائم ہوتے رہیں لیکن عموماً اس عمل کے دوران جامعہ کو اپنی چادر پر بار بار نظر کرنی پڑتی تھی جس کے نتیجے میں بیشتر منصوبے شرمندۂ تکمیل نہ ہو پاتے تھے۔ ماضی میں جامعہ کو جن مالی مسائل کا سامنا کرنا پڑا ہے اس سے زمانہ واقف ہے۔ اس کے باوجود بقول ذاکر صاحب جامعہ والے 'گھٹ گھٹ' کرتے رہے اور انھیں اپنے تعلیمی منصوبوں میں کچھ نہ کچھ کامیابی ضرور ملتی رہی۔ آخر وہ دن بھی آپہنچا جب جامعہ کو ملک کی پارلیمنٹ نے ۱۹۸۸ء کے مانسون اجلاس میں مکمل طور پر مرکزی یونیورسٹی کا درجہ دیا جس سے اس کی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ دور ہو گئی یعنی وسائل کی نافراہمی اور اس طرح جو کام بہت پہلے ہو جانا چاہیے تھا اس کے مکمل ہونے کی راہیں ہموار ہو گئیں۔ گزشتہ ایک سال کے دوران جامعہ میں جہاں بہت سے نئے نصابات کا آغاز ہوا ہے

وہیں مختلف سطحوں پر معیار تعلیم کو بلند کرنے اور طریقۂ تعلیم کو دلچسپ و آسان بنانے کی سمت میں مثبت اقدامات کیے گئے ہیں۔ جامعہ میں شعبۂ قانون کا قیام، میکنیکل و الیکٹریکل انجینیرنگ اور الیکٹرونکس میں تین سالہ ڈپلوما کورسوں کا آغاز اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں جن کا عملی شکل اختیار کرنا شیخ الجامعہ جناب ڈاکٹر سید ظہور قاسم کی مساعی جمیلہ کا مرہون منت ہے۔ مذکورہ تینوں کورسوں میں تدریس کا آغاز اسی تعلیمی سال سے ہو رہا ہے۔

جشن آزادی

۱۵ راگست ۱۹۸۹ء کو یوم آزادی کی تقریب کے سلسلے میں جامعہ سینیر سکنڈری اسکول کے لان میں شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب کے ہاتھوں پرچم کشائی کی رسم انجام پائی اور اس کے بعد اسکول کے بچوں نے ساز پر قومی ترانہ پیش کیا۔ اس موقع پر شیخ الجامعہ صاحب نے اساتذہ، کارکنان اور طلبار جامعہ سے خطاب کیا۔ انھوں نے تعلیمی اور ثقافتی میدانوں میں جامعہ کے اسکولوں کی بہتر کارکردگی، یوم آزادی کی تقریب میں شریک طلبار کے ڈسپلن اور خوش پوش رضا کار طلبار کی مستعدی کی تعریف کی نیز ان کی حوصلہ افزائی کی۔ جامعہ کے اسکولوں کے نصاب تعلیم میں اپنی دلچسپی کا اظہار کرتے ہوئے انھوں نے فرمایا کہ وہ مڈل اسکول اور سینیر سیکنڈری اسکول میں سائنس کے موضوعات پر وقتاً فوقتاً طلبار کی دلچسپی کے مطابق خصوصی لیکچر دیں گے جس پر وہاں موجود طلبار نے اظہار مسرت کیا۔ شیخ الجامعہ صاحب نے اسکولوں کو مزید ترقی دینے کے لیے درکار وسائل کی فراہمی اور دیگر مسائل کو حل کرنے کا وعدہ بھی فرمایا۔

شفیق الرحمٰن قدوائی میموریل لکچر

جامعہ کی بنیادوں کو مستحکم کرنے والے لوگوں میں شفیق الرحمٰن قدوائی مرحوم ملک و قوم اور ادارہ سے بے پناہ محبّت کی بنار پر ایک منفرد شخصیت کے مالک تھے، انھوں نے نہ صرف مختلف حیثیتوں سے اس ادارہ کی بے لوث خدمت انجام دی بلکہ اس کو مالی وسائل کی فراہمی کے لیے جو انتھک جدوجہد کی وہ روز روشن کی طرح عیاں ہے۔ سول نافرمانی میں حصّہ لینے والے اراکین جامعہ میں

ان کا نام سرفہرست ہے۔ ملک میں اور بیرون ملک میں مختلف خدمات پر مامور رہنے کے باوجود انھوں نے پوری طرح خود کو جامعہ سے وابستہ رکھا۔ انھیں یاد کرنے اور ان کو خراج عقیدت پیش کرنے کی غرض سے جامعہ کے ابنائے قدیم سے انجمن کی طرف سے ۱۸ر اگست ۱۹۸۹ء کی شام کو جامعہ کے کانفرنس ہال میں پہلا شفیق الرحمٰن قدوائی میموریل لکچر منعقد کیا گیا جس کی صدارت شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب نے فرمائی۔ اس جلسہ میں مشہور مورخ اور ممبر راجیہ سبھا ڈاکٹر بشمبر ناتھ پانڈے نے مہمان خصوصی کی حیثیت سے شرکت کی۔ ناظم جلسہ پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی، سکریٹری انجمن، ابنائے قدیم جامعہ نے مہمانوں اور حاضرین کا خیر مقدم کرتے ہوئے جامعہ کے بدلتے ہوئے حالات، اس کے ترقیاتی منصوبوں، ان میں سے طے کردہ مراحل، جامعہ کے قدیم طلباء اور ان کی روز افزوں تعداد کا مختصر جائزہ پیش کیا۔

انجمن کے صدر جناب خواجہ حسن ثانی نظامی نے مہمان خصوصی ڈاکٹر بی این پانڈے کا تعارف کراتے ہوئے کہا کہ ان کی شخصیت محتاج تعارف نہیں تاہم یہ مختصراً بتادینا ضروری ہے کہ جس فکر و خیال کی ترجمانی جامعہ کا مطمح نظر رہا ہے ڈاکٹر پانڈے کے افکار و شخصیت میں اس کی بھرپور عکاسی ہوتی ہے۔ اس طرح وہ قدیم و جدید کے درمیان رابطہ کی ایک کڑی ہیں جس کا وجود دونوں کو استحکام بخشنے کے لیے لازم ہے۔ ڈاکٹر پانڈے کی علمی اور سیاسی خدمات بہت جامع اور وسیع ہیں۔ خواجہ صاحب نے انجمن کی طرف سے موجودہ تعلیمی سال کے لیے جامعہ کے کچھ طلباء کے لیے مقرر کردہ وظائف کی رقم چیک کی صورت میں شیخ الجامعہ صاحب کی خدمت میں پیش کی اور اس کے بعد مہمان خصوصی جناب ڈاکٹر پانڈے سے پہلا شفیق الرحمٰن قدوائی میموریل لکچر پیش کرنے کی درخواست کی۔

جناب بشمبر ناتھ پانڈے جن کے مقالہ کا عنوان "ہندوستان کے مسلم حکمرانوں کی مذہبی پالیسی" تھا۔ مقالہ شروع کرنے سے پہلے انھوں نے شفیق صاحب سے عقیدت کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ وہ اور شفیق قدوائی آزادی کی تحریک میں ساتھ ساتھ شریک ہوئے۔ قدوائی صاحب سے ان کی ملاقات اس وقت ہوئی تھی جب وہ تعلیم بالغان کے کام میں مصروف تھے۔ وہ بہت ہی خوش مزاج اور ملنسار آدمی تھے۔ انھوں نے راجہ گوپال اچاری سے بھی ان کی بہت تعریف سنی۔ لوگ کہتے تھے کہ ان کا سلوک اتنا اچھا تھا کہ جو ان سے ملتا تھا ان کا گرویدہ ہو جاتا تھا۔ ڈاکٹر پانڈے نے اس جلیل القدر شخصیت کی یاد میں میموریل لکچر کے منتظمین کی کوششوں کو سراہا۔

جناب پانڈے صاحب نے "ہندوستان کے مسلم حکمرانوں کی مذہبی پالیسی" کے موضوع پر اپنے طویل مقالے میں یہ ثابت کیا کہ مسلم حکمرانوں نے ہندوستان میں ہمیشہ برادران وطن کے بنیادی حقوق کی حفاظت کی۔ ان کے مذہبی تقدس کا احترام کیا، ان کی عبادت گاہوں کو مقدس سمجھا۔ ان کے فرامین، عہدنامے، قدیم اور سرکاری کاغذات اور دستاویزات ان کی مذہبی رواداری کے موقف کے آئینہ دار رہیں جس کی مثالیں بے شمار ہیں۔ مثلاً محمد بن قاسم نے سندھ کے برہمنوں کو مذہبی حقوق کی ضمانت دی۔ ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کی۔ محمود غزنوی کے ہندوستان پر حملے کا مقصد مذہب کی اشاعت نہیں بلکہ اقتدار اور حکومت کی توسیع تھا۔ سلطان التمش نے، ایسے عالموں کو قابل اعتنا نہ سمجھا جنھوں نے اس سے ہندوستان کے باشندوں پر شریعت اسلامی کے نفاذ پر اصرار کیا۔ بلبن کے بارے میں مورخین متفق ہیں کہ حکومت کی پالیسی میں شریعت کی دخل اندازی کو وہ قطعاً گوارا نہیں کرتا تھا۔ ڈاکٹر پانڈے نے علاء الدین خلجی اور قاضی مغیث کے مشہور مکالمہ کا بھی حوالہ دیا جس سے اس کی مذہبی پالیسی کا علم ہوتا ہے۔ انھوں نے مغل تاجداروں کی مذہبی رواداری کا بھی ذکر کیا اور بالتفصیل حوالوں کے ساتھ ثابت کیا کہ مغل حکمرانوں نے سیاسی اتحاد، مذہبی رواداری، سماجی اور ثقافتی لین دین میں مذہبی تنگ نظری سے کبھی کام نہیں لیا۔ اورنگ زیب کے علمی نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے برنیر کے حوالہ سے اورنگ زیب کی اپنے استاد سے گفتگو نقل کی جو کہ اس کی وسیع النظری کی دلیل ہے۔

جناب پانڈے صاحب کے مقالہ کے اختتام پر ناظم جلسہ پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی نے ان کا شکریہ ادا کرتے ہوئے صدر جلسہ شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم سے اظہار خیال کی درخواست کی۔ شیخ الجامعہ نے فرمایا کہ پانڈے صاحب کا لکچر نہایت جامع اور پرمغز تھا جو ان کی تاریخی بصیرت اور وقت نظر کا مظہر ہے۔ اس ضمن میں شیخ الجامعہ صاحب نے کہا کہ قومی اتحاد اور سیکولرزم کے فروغ کے لیے تاریخ بلاشبہ اہم کردار ادا کر سکتی ہے۔ تاریخ کا یہ مثبت نقطۂ نظر قومی ترقی میں بہت ہی معاون ثابت ہوگا۔ جناب پانڈے صاحب کی شخصیت، ان کی علمی اور تاریخی بصیرت پر ہمیں پورا اعتماد ہے۔ وہ شروع ہی سے مختلف سماجی، ثقافتی اور سیاسی اداروں اور انجمنوں سے وابستہ رہے۔ آج ہمیں خوشی ہے کہ شفیق صاحب کی یاد میں انھوں نے بصیرت افروز مقالہ پیش

کیا۔ شفیق صاحب کی یاد کے نقوش جامعہ میں شفیق الرحمٰن قدوائی ہوسٹل اور باڑہ ہندوراؤ میں شفیق الرحمٰن میموریل اسکول کی صورت میں موجود ہیں۔ انھوں نے اس یادگاری خطبہ کے اہتمام کو ایک خوش آئند قدم سے تعبیر کیا اور خواہش ظاہر کی کہ یہ سلسلہ آئندہ بھی جاری رہے۔ جامعہ کے ایک قدیم طالب علم جناب پریم ساگر آہوجہ نے مہمان خصوصی، مقررین اور سامعین کا شکریہ ادا کیا اور اپنی طالب علمی کے زمانے کا ایک واقعہ سناتے ہوئے شفیق صاحب کے سادہ اور تصنع سے عاری طرز زندگی پر روشنی ڈالی اور ان کی زندگی کے اس روشن اور تابناک پہلو کو زندہ رکھنے اور اپنانے کی ضرورت کا احساس دلایا۔

ماہنامہ جامعہ کے خاص شمارے

۱۔ جشن زریں نمبر	قیمت ۱۵ روپے
۲۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری نمبر	قیمت ۸ روپے
۳۔ سالنامہ ۱۹۶۱ء	قیمت ۵ روپے
۴۔ اسلم جے راج پوری نمبر	قیمت ۱۵ روپے
۵۔ پروفیسر مجیب نمبر	قیمت ۳۵ روپے
۶۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں	قیمت ۲۰ روپے
۷۔ پریم چند کی یاد میں	قیمت ۲۰ روپے

(محصول ڈاک قیمت کے علاوہ ہوگا)

اِن خاص شماروں کا اسٹاک محدود ہے۔ ارباب ذوق فوری توجہ فرمائیں:

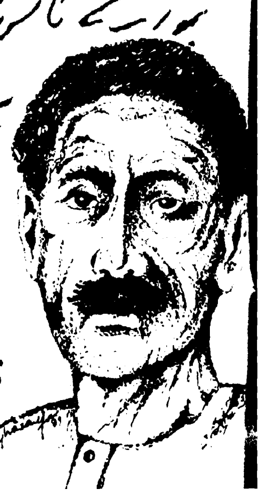
Regd. No. D-(S.E)-108 Vol. 86 No. 9 SEPTEMBER 1989
THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025

OU JAMIA

Aug 87

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

ماہنامہ جامعہ



ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

پریم چند کی یاد میں

کوچۂ شوق، رہِ فکر و نظر سے گذرے
نقشِ پا چھوڑ گئے ہم تو جدھر سے گذرے

تاباںؔ

مجلس مشاورت

ڈاکٹر سیّد ظہور قاسم

پروفیسر علی اشرف — پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر محمد عاقل — ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی — پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

مُدیرِ اعلیٰ

ڈاکٹر سیّد جمال الدین

مُدیر

ڈاکٹر صغرا مہدی

مُدیر معاون

سہیل احمد فاروقی

ٹائٹل ڈیزائن : غضنفر زیدی

خوشنویس : محمد حسین

ماہ نامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی ۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

ماہنامہ جامعہ

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

اس خاص شمارے کی قیمت ۳۰ روپے

جلد ۸۶	بابت جولائی و اگست ۱۹۸۹ء	شمارہ ۸،۷

اس شمارے میں

۱۔ شذرات	ڈاکٹر صغرا مہدی	۵
۲۔ بحث و نظر	ڈاکٹر سید جمال الدین	۱۰
۳۔ پریم چند کے خطوط خواجہ غلام السیدین کے نام		۱۶
۴۔ پریم چند کی دنیا	خواجہ غلام السیدین	۱۸
۵۔ پریم چند ایک سماجی حقیقت نگار	پروفیسر محمد عقیل	۲۹
۶۔ پریم چند کی تمنائیں		۴۶
۷۔ "زمانہ" ۔ پریم چند نمبر (ایک تبصرہ)	شاہد احمد دہلوی	۴۷
۸۔ پریم چند اور ہندوستانی زبان	رام پرشاد شکلا	۴۹
۹۔ پریم چند کی معنویت کا مسئلہ	پروفیسر شمیم حنفی	۵۱
۱۰۔ پریم چند کی تخلیقی بصیرت	ڈاکٹر عبدل بسم اللہ ترجمہ سہیل احمد فاروقی	۶۰

۱۱۔ پریم چند کی مقبولیت وعدم مقبولیت	ڈاکٹر علی احمد فاطمی	۶۵
۱۲۔ پریم چند	شوکت تھانوی	۷۳
۱۳۔ ناول نگار پریم چند	پروفیسر ممتاز حسین	۷۴
۱۴۔ اردو افسانہ نگاری اور پریم چند	ڈاکٹر محمد اعظم	۹۶
	ترجمہ: ڈاکٹر وہاج الدین علوی	
۱۵۔ بازار حسن یا سیوا سدن	پروفیسر مجیب رضوی	۹۳
۱۶۔ کفن ـ فن افسانہ نگاری کا نقطۂ عروج	ڈاکٹر ممتاز نسرین بصیر	۱۰۹
۱۷۔ پریم چند اور کسان تحریک	مرلی منوہر پرساد سنگھ	۱۱۸
	ترجمہ: سہیل احمد فاروقی	
۱۸۔ منشی پریم چند اور جافا لگان	جناب محمد اشتیاق	۱۲۹
۱۹۔ تحریک آزادی اور پریم چند	ڈاکٹر ضیاء الرحمٰن صدیقی	۱۴۰
۲۰۔ منشی پریم چند اور ڈاکٹر رشید جہاں	ڈاکٹر شاہدہ بانو	۱۴۹
۲۱۔ پریم چند کو پڑھتے ہوئے	ناتالیا وشنیوسکیا	۱۵۵
	ترجمہ: ڈاکٹر وہاج الدین علوی	
۲۲۔ پریم چند ـــ تنقیدی و تحقیقی مضامین کی وضاحتی فہرست	ڈاکٹر شہناز انجم	۱۶۲

شذرات

صغرا مہدی

پریم چند کا نام اردو افسانوی ادب میں ایک خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اگرچہ اردو افسانے کی ابتداء سجاد حیدر یلدرم کے ہاتھوں ہوئی مگر پریم چند نے اپنی افسانہ نگاری سے اردو افسانے کو ایک نئی جہت دی اور ان کی افسانہ نگاری سے اسے فروغ ملا۔ ان کی افسانہ نگاری کا دور ایک طویل عرصے کا احاطہ کرتا ہے، جس میں اس نے برابر ارتقائی منزلیں طے کی ہیں۔ اردو افسانے کے پہلے دور میں پریم چند کا نام سب سے ممتاز ہے اور افسانے کے دوسرے دور کی ابتدا بھی ان ہی کے ہاتھوں ہوئی۔

پریم چند کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اردو افسانے میں حقیقت نگاری کی بنیاد ڈالی۔ اس میں عام لوگوں کی زندگی کی عکاسی کی، اسے ہندوستانی پیکر عطا کیا، اسے زندگی کا ترجمان بنایا، اس میں زندگی کے ٹھوس اور بنیادی حقائق کو بیان کیا۔ پریم چند اردو افسانہ کی ایک نئی آواز ہیں جن کا کھلے دل سے خیر مقدم کیا گیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اردو افسانہ نگاری میں پریم چند کی روایت سب سے توانا روایت ہے۔

اردو میں جب ترقی پسندی کے بعد جدیدیت کا دور شروع ہوا تو علامتی و تجریدی کہانیوں کا سیلاب آ گیا اور افسانہ داستانوی طرز میں لکھا جانے لگا۔ اس طرز کے نقادوں نے پریم چند پر کڑی تنقید کی اور ان کو اردو افسانے کا وہ بادشاہ ٹھہرا یا جو اپنے بعد آنے والی نسل کو چو تھے کھونٹ جانے سے روکتا ہے۔ اس لیے وہ بس تین کھونٹوں کے حصار میں ہی قید رہتی ہے۔ یہ مسئلہ بھی زیر بحث آیا کہ اب پریم چند کی کیا افادیت ہے؟ مگر یہ سب باتیں ہوئیں اور ختم ہو گئیں۔

پریم چند کا اردو افسانے میں جو مقام تھا وہی رہا اور ان کی افادیت بھی باقی رہی۔

پریم چند پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور لکھا جا رہا ہے۔ ان کے فن کے مختلف پہلوؤں پر بحث بھی کی گئی ہے مگر یہ سب ان فیصلوں کی بنا پر ہے جو ابتدا میں چند نقادوں نے ان کے فن کے بارے میں کیے تھے۔ فن پارے کو پڑھ کر ان پر تنقید کرنے کا چلن ہمارے یہاں اب بہت کم ہو رہا ہے۔ تنقید پڑھ کر ہم تنقید کرنے کے عادی ہیں۔ لیکن پریم چند کے ساتھ یہ اچھی بات ہے کہ ان کی سبھی چیزیں ہندی میں بھی ہیں۔ اس لیے ہندی والوں نے بھی انھیں اپنے طور پر سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح ہندی اور اردو دونوں میں جو پریم چند کے بارے میں لکھا گیا ہے وہ ملا کر پریم چند کی ایک مکمل تصویر بن سکتی تھی۔ اگر اس میں ہم اپنے ذاتی تعصبات شامل نہ کرتے۔

پریم چند کے مذہبی، سیاسی اور ادبی نظریات ابتدا ہی سے بحث کا موضوع بنے ہوئے ہیں اور اب ادھر کچھ عرصے سے ان میں تیزی آگئی ہے۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وہ فرقہ پرست تھے، کچھ لوگوں کے نزدیک وہ صرف ہندی کے ادیب تھے اور اردو سے بیزار اور نالاں تھے۔ بعض لوگوں کو شکوہ ہے کہ اردو والوں نے ہمیشہ پریم چند سے عدم توجہی برتی، کچھ لوگوں کو ان کے گاندھی وادی ہونے پر اصرار ہے تو کچھ کو ان کے مارکسی ہونے پر۔ بعض کو اعتراض ہے کہ وہ آدرش وادی کیوں تھے؟

ہماری ناچیز رائے یہ ہے کہ پریم چند ایک انسان تھے اور ایک دردمند اور باہوش مند انسان۔ وہ مختلف وقتوں میں اپنے تجربات اور مختلف کیفیات سے گزرے اور ان کا اظہار انھوں نے اپنے خطوط اور نجی گفتگو میں کیا۔ اور ان خیالات کا ایک خاص پس منظر ہے۔ اگر ان چیزوں کو ہم اس خاص پس منظر میں نہیں دیکھیں گے اور ادھر ادھر سے لے کر ان پر اپنے فیصلے دیں گے تو یہ بات کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔ پریم چند کا تعلق ہندوستان کے نچلے متوسط طبقے سے تھا۔ شروع سے آخر تک ان کی زندگی مسلسل ایک جہاد میں گزری۔ اس لیے کہ ان کے دل میں انگریز سامراج کے خلاف سخت نفرت کا احساس تھا۔ ان کو اپنے ملک کے ان کروڑوں لوگوں سے شدید ہمدردی تھی، جو غریبی، ناانصافی اور ظلم کا شکار تھے۔ انھیں ہندوستان کے اس

سماج سے بھی شکایت تھی، جوان لوگوں کو اپنے رسم و قیود میں جکڑے ہوئے تھا۔ انھوں نے اپنے افسانوں اور ناولوں میں ان لوگوں کی زندگی، ان کے مسائل کو خوبی سے پیش کیا۔ ان کا تعلق ہندو تہذیب سے تھا، اس لیے انھیں ہندو سماج اور اس کی خوبیوں اور خامیوں کا احساس زیادہ تھا، اس زندگی کو انھوں نے قریب سے دیکھا تھا اسی لیے انھوں نے اپنی کہانیوں میں اس کو تفصیل سے اور بار بار پیش کیا۔ مگر اسی کے ساتھ عیسائیوں اور خاص طور سے مسلمانوں کے مسائل کو بھی انھوں نے اپنے ناولوں اور افسانوں میں جگہ دی اور اس وقت کے مشترک ہندوستان اور مشترک تہذیب کی جھلکیاں بھی اپنے افسانوں میں دکھائیں۔

پریم چند ملک کو آزاد دیکھنا اور ملک سے غریبی، ناانصافی اور ظلم و ستم کا خاتمہ چاہتے تھے وہ مساوات چاہتے تھے۔ شروع میں جب انھیں یہ محسوس ہوا کہ "گرم دل" میں رہ کر وہ اس منزل کو پا سکتے ہیں اس میں شامل ہو گئے۔ گاندھی جی کی شمولیت نے جنگ آزادی کو ایک نیا رخ دیا تو پریم چند کو گاندھی ازم میں اپنی منزل کا سراغ ملنے لگا اور آخر میں ان کا جھکاؤ مارکسزم کی طرف ہو گیا۔ وہ ایک ہندوستانی ادیب تھے وہ بھی غلام ہندوستان کے۔ اس لیے انھیں اپنی تصنیفات سے اتنی آمدنی نہیں ہو سکی کہ وہ بغیر اور کوئی نوکری کیے فارغ البالی کی زندگی بسر کر سکتے۔ کون ادیب ہے جس کو ناقدری کا شکوہ نہ ہو، جو پریس اور پبلشروں سے نالاں نہ ہو۔ اس لیے انھوں نے بھی اردو والوں سے شکوہ کیا۔ اور ہندی والوں سے بھی ان کو شکایت ہوئی۔ "کربلا" ڈرامہ پر مسلمانوں کی ناخوشی سے بھی انھیں تکلیف ہوئی کہ یہ ڈرامہ انھوں نے از راہ عقیدت لکھا تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس سے آپس میں مفاہمت پیدا ہو گی۔ ان کی نیک نیتی اپنی جگہ پر مسلم ہے مگر یہ بات مسلمانوں کے عقیدے کے خلاف ہے کہ ان کے ائمہ کو معمولی انسانوں کے کردار میں اسٹیج پر پیش کیا جائے۔

پریم چند نے جس طرح اپنے افسانوں میں عورت کو پیش کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے دل میں اس صنف کی بہت اہمیت اور عزت تھی۔ انھوں نے عورت کے کرداروں کو ہمیشہ بلند پیش کیا ہے۔ اس کے خلاف ہونے والی ناانصافی پر احتجاج کیا ہے۔ مگر خود انھوں

نے اپنی پہلی بیوی سے جو سلوک کیا وہ انصاف پر مبنی نہیں تھا۔ اس لیے کہ وہ ایک انسان تھے اور ان میں بھی کچھ کمزوریاں تھیں۔

مجموعی طور پر اگر ہم پریم چند کی شخصیت کا تجزیہ کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ پریم چند ایک دردمند اور بڑے انسان تھے جنھوں نے اپنے فن کے ذریعے اور عملی طور پر بھی ملک کے پسماندہ مظلوم طبقے کی حمایت کی اور اپنے فن میں اعلیٰ آدرشوں کو پیش کیا۔ وہ ایک وسیع النظر انسان تھے جنھیں ملک کی مشترک تہذیب عزیز تھی۔ وہ ادب کو اصلاح کا ذریعہ مانتے تھے۔ انھوں نے اپنے افسانوں میں عورتوں کے بہت اچھے کردار دکھائے ہیں اور ان کے جذبات واحساسات کی ترجمانی کی ہے۔ انھوں نے نہ صرف مرد و عورت کی مساوات پر زور دیا بلکہ عورت کو مرد پر فوقیت دی ہے۔ وہ اردو اور ہندی دونوں کے ادیب تھے۔ ان کی دلی خواہش تھی کہ ان دونوں زبانوں کے ادیب ایک دوسرے کے قریب آئیں اور ان میں مفاہمت پیدا ہو اور اس کے ثبوت ان کی تحریروں خطوط اور نجی گفتگو میں تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ یہ بات اپنی جگہ مسلّم ہے کہ وہ بنیادی طور پر اردو کے ادیب تھے اور انھیں یہ زبان عزیز تھی۔ پریم چند کے ان الفاظ سے ہمیں بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ اردو اور ہندی کے ادیبوں کے درمیان میل جول اور مفاہمت کے نہ صرف حق میں تھے بلکہ ان کی دلی تمنا تھی کہ آپس کے یہ اختلاف دور ہو جائیں۔ ۱۲ر مارچ ۱۹۳۶ء میں جینندر کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں "بڑھتے ہوئے اختلاف کو کس طرح مٹایا جائے۔ سیاسی لوگ بڑے ہی مایوس کن ہیں۔ آپ ان سے وسیع النظری کی توقع نہیں کر سکتے .... جب تک ہم دوسری زبانوں کے مصنفوں سے میل جول پیدا نہ کریں، ان سے دوستی نہ بڑھائیں۔ ان سے ادبی مسائل پر روشنی ڈالنے کو نہ کہیں "تبادلۂ خیالات نہ کریں، ہم وسعت نظر اور ذہنی ہمہ گیری کیسے پیدا کر سکتے ہیں جو ادبی کارکنوں کے لیے ازبس ضروری ہے۔"

دوسری جگہ ہندوستانی سبھا کے اجلاس کی رپورٹ پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: "ہندوستان میں شاید یہ پہلا موقع تھا کہ ۸ر مارچ کو دہلی کی جامعہ ملیہ میں دہلی کے اردو اور ہندی کے ادیبوں نے مل کر ایک ہندوستانی سبھا کی بنیاد ڈالی۔ جس کا مقصد یہ ہوگا کہ وہ دونوں کے ادب کو ایک دوسرے کے قریب لائے۔ ان کے ادیبوں کے درمیان محبت، ہمدردی اور اعتماد پیدا کرے۔

انھیں ایک دوسرے کے خیال وجذبات کو جاننے اور سمجھنے کا موقع دے۔"

پریم چند کے بارے میں طرح طرح کی غیرضروری بحثیں کرنے کے بجائے ہم ان کے ان خیالات کو اپنے سامنے رکھیں اور اسی روشنی میں ان کی شخصیت و فن کا جائزہ لیں تو اچھا ہے۔

پریم چند نمبر نکالنے کا اعلان ہم کئی مہینے پہلے کر چکے تھے۔ مگر لکھنے والوں کی طرف سے ہمیں خاطر خواہ تعاون نہیں ملا۔ اسی کے ساتھ ہم اپنے ان لکھنے والوں کے مشکور ہیں جنھوں نے ہماری درخواست پر پریم چند پر ہمیں مضامین دیے۔ خاص طور پر پروفیسر محمد عقیل اور ڈاکٹر علی احمد فاطمی کے جنھوں نے اپنے علاوہ اور لوگوں کے مضامین بھی بھیجے۔ ہم نے اس کی کوشش کی ہے کہ اس نمبر میں پریم چند کی شخصیت اور فن سے پورا پورا انصاف ہو اور یہ پریم چند اور ان کے فن کو صحیح تناظر میں دیکھنے اور پرکھنے میں معاون ہو۔

ہم نے اس کی کوشش کی ہے کہ اس شمارے میں ہم ہندی کے ادیبوں کے مضامین بھی شائع کریں اس طرح ہماری یہ ناچیز کوشش اس منزل کی طرف ایک قدم ہے جس کی نشاندہی پریم چند اب سے بہت پہلے کر چکے ہیں۔

○

بحث ونظر

سید جمال الدین

جولائی و اگست کے شماروں پر مشتمل جامعہ کا پریم چند پر خصوصی شمارہ پیش خدمت ہے۔ موجودہ معاشرہ میں فرد اور سماج کو لے کر جو تناؤ پیدا ہو رہا ہے اسے کم کرنے اور بالآخر ختم کرنے کی ذمہ داری سے کوئی بھی ادیب یا دانشور روگردانی نہیں کر سکتا۔ ادیب یہ ذمہ داری کیسے پوری کر سکتا ہے اس کی ایک مثال اردو اور ہندی کے مشہور کہانی کار اور ناول نگار منشی پریم چند نے پیش کی ہے۔ درد کو دیکھنا، محسوس کرنا اور درد سہنے والوں ہی میں مسیحا تلاش کرنا پریم چند کی خصوصیات ہیں۔ ان ہی سے دور حاضر میں ان کی معنویت کا سراغ لگتا ہے۔ پریم چند کے تخلیق کیے ہوئے کردار، ان کی گھروں، محلوں اور بستیوں کی زندگی کی اتاری ہوئی تصویر استحصال اور کشمکش سے دوچار سماج میں قدروں کی جستجو اور آدرش زندگی کے اصول آج بھی ذہنوں کو موڑنے اور دلوں کو پگھلانے کا کام کر رہے ہیں۔ فرد کی آزادی اور سماجی انصاف پریم چند کو بہت عزیز تھے، آج بھی ان تقاضوں کو محسوس کیا جا رہا ہے۔

سماجی انصاف اور متحدہ قومیت کا جو خواب پریم چند نے دیکھا اور بیان کیا تھا وہ آج بھی پورا نہیں ہوا ہے۔ سماج کے کمزور طبقے آج بھی پس رہے ہیں، عورت آج بھی اپنے کو مجبور اور بے بس پا رہی ہے، ہریجن آج بھی قتل ہو جاتا ہے، فرقہ وارانہ فسادات آج بھی انسانوں کی بلی لے رہے ہیں۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ دانشور اور ادیب خاموش بیٹھے ہیں لیکن شاید یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی صفوں میں کوئی پریم چند بھی ہے جو دلوں کو بدلنے کا کام کر رہا ہو، اس لیے ہمارا پریم چند کو یاد کرنا اور ان کی یاد میں جامعہ کا خصوصی شمارہ ترتیب دینا وقت کے ایک اہم تقاضے کا اعتراف ہے۔ اس کوشش میں جنھوں نے ہمارا ساتھ دیا ہے ہم ان کے بیحد ممنون ہیں۔

اس خصوصی شمارے کے پریس جاتے جاتے دو تازہ خبریں نظر سے گزریں جو برمحل ہیں کیرت بھٹ نے بڑودہ سے انگریزی اخبار انڈین ایکسپریس، دہلی ایڈیشن، مورخہ ۷ر جولائی میں ’فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی ایک مثال‘ کے عنوان سے ایک خبر دی ہے جس کی تفصیل اس طرح ہے: ۳۱ر مئی ۱۹۸۹ء رات کے ساڑھے گیارہ کا عمل تھا۔ گجرات ٹورزم کارپوریشن کی ایک منی لکزری بس رات کی تاریکی کا سینہ چیرتی ہوئی میسور۔ بنگلور شاہراہ پر تیزی سے سفر کی منزلیں طے کر رہی تھی میسور سے روانہ ہوئی اس بس میں ایک گجراتی کنبہ کی پانچ خواتین، دو بچوں اور پچپن سے پچھتر سال کے درمیان کی عمر کے چار افراد سمیت بائیس لوگ ورنداون گارڈن کی خوشگوار یادوں میں گم جھپکیاں لے رہے تھے۔ یہ سیاح نیند میں ایسے ڈوبے کہ انھیں یہ بھی خبر نہیں ہوئی کہ راہ میں رنگا پٹنم اور چینا پٹنم کے درمیان ایک پٹرول پمپ کے نزدیک بس روک کر ڈرائیور نے ایک چھوٹے سے ڈھابے پر چائے بھی پی ہے وہ نیند سے اس وقت چونکے جب ان کے کانوں میں ’یا اللہ‘ کی گونج پہنچی۔ تب ان کی بیدار آنکھوں نے بس کے انجن میں شارٹ سرکٹ کی وجہ سے پیدا چنگاری اور دھواں دیکھا۔ روشنی غائب، ہرسو تاریکی اور سناٹا۔ بس کے دونوں ڈرائیور، امام اور پٹیل ہر ممکن کوشش کر رہے تھے کہ سر پھرا انجن قابو میں آجائے لیکن انھیں کامیابی نہیں ہوئی۔ خاموشی بھیانک ہوتی جا رہی تھی۔ کوڑھ میں کھاج، بارش بھی شروع ہوگئی۔ سیاحوں کے اس وقت بالکل ہی حواس جاتے رہے جب ڈرائیوروں نے اعلان کیا کہ اب صبح سے پہلے کچھ بھی نہیں ہوسکتا۔ ان کا خوف بڑھ رہا تھا۔ وہ بس میں رات نہیں گزار سکتے تھے، ان کی اگلی منزل بنگلور ابھی بہت دور تھا۔ لہٰذا پناہ گاہ کی تلاش شروع ہوئی۔ تقریباً نصف فرلانگ پر ایک دو منزلہ عمارت تھی جس میں ایک آئل مل کا گودام تھا لیکن اس میں وہ تمام سہولتیں نہیں تھیں جن کی خواتین اور بچوں پر مشتمل قافلہ کو ضرورت تھی، اس کی بغل میں ایک وشرام گرہ تھا لیکن اس میں بھانت بھانت کے لوگ تھے جہاں قیام کرنے میں انھیں تامل ہو رہا تھا، نزدیک میں ایک ٹرانسپورٹ کا آفس تھا لیکن وہ بھی کسی خاندان کے رات گزارنے کے لیے مناسب نہیں تھا، مگر ٹرانسپورٹ آفس کے مالک نے سیاحوں سے جاکر کہا کہ آدھا کلومیٹر کے فاصلے پر اس کا گھر ہے جس میں ایک ایسا ہال ہے جہاں بائیس لوگ آرام سے ٹھہر سکتے ہیں لیکن .... لیکن کہہ کر وہ خاموش ہوگیا۔ سیاحوں نے بڑی بے قراری سے پوچھا ’لیکن کیا؟‘ ٹرانسپورٹ آفس کے

مالک نے آہستہ سے کہا "ہم مسلمان ہیں"۔ برہمن سیاح نے جواب دیا "تو کیا" نہ تم مسلمان ہو اور نہ ہم ہندو، ہم سب ہندوستانی ہیں اور سبھی زیادہ یہ کہ ہم انسان ہیں اور انسانیت کا شعور رکھتے ہیں، بلکہ آڑے وقت میں تم واقعی ہمارے دوست ہو"۔ ٹرانسپورٹ آفس کا مالک سید اسحاق اور اس کا بھائی سید عالم اس جواب سے بہت متاثر ہوئے اور انھیں یہ سوچ کر بہت اطمینان ہوا کہ وہ مصیبت میں پڑے ان سیاحوں کی کچھ مدد کر سکیں گے۔ سید اسحاق بزرگ آدمی تھے اور اپنے چھ بیٹوں کے ساتھ بنگلور ضلع کے چینا پٹنم گاؤں میں ایک بڑے گھر میں رہتے تھے۔ سید اسحاق کا بیٹا ایک سیاح کو اسکوٹر پر بٹھا کر اپنا گھر دکھانے لے گیا۔ اس کے بعد سیاحوں نے سید کے مکان پر قیام کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ سب ہی سید کے ٹرک پر سوار ہو کر ان کے گاؤں پہنچے، اس وقت تک وہ ہال خالی کر دیا گیا تھا جہاں انھیں ٹھہرایا جانا تھا، فرش پر چادریں بچھی ہوئی تھیں، پینے کے لیے پانی موجود تھا۔ کچھ ہی دیر میں سیاح تمام افتاد کو بھول کر نیند کی آغوش میں چلے گئے۔ صبح جب ان کی آنکھ کھلی تو ان کی ضیافت کے لیے ناشتہ میں گرم گرم اڈلی، چائے اور بچوں کے لیے بسکٹ حاضر تھے۔

بڑودہ کے یہ سیاح شفقتوں اور محبتوں کی سوغات لیے ہوئے سید اسحاق سے رخصت لے کر روانہ ہوئے۔ اپنی اس سیاحت کے دوران وہ مہاراشٹر، تامل ناڈو، کرناٹک، آندھرا پردیش اور کیرالا کے مختلف مقامات پر گئے لیکن وہ چینا پٹنم کو کبھی فراموش نہیں کر پائیں گے۔ سید اسحاق کی فراخدلی اور سخاوت ان کے دلوں پر ہمیشہ کے لیے نقش ہو گئی ہے۔ فرقہ وارانہ ہم آہنگی اور انسانیت کا پیغام دل و دماغ پر ثبت ہو چکا ہے۔ کیا بڑودہ کے تمام باشندے اس پیغام کو عام کرنے کا عہد کریں گے؟ فرقہ وارانہ ہم آہنگی کا ایسا خواب پریم چند نے بھی دیکھا تھا، یہ خواب صرف چینا پٹنم میں ہی نہیں ملک کے ہر گوشے میں دیکھا جا سکے۔ یہی ہماری تمنا ہے۔

پریم چند نے ہر یجن کرداروں کے ذریعے انسانوں پر مظالم اور سماجی بے انصافیوں کے صدیوں سے چلے آنے والے ہولناک سلسلے کا بھانڈا سماج کے ٹھیکیداروں کے دروازوں پر ہی پھوڑا ہے۔ ان کی مشہور کہانی 'نجات'، دکھی چمار کے گرد گھومتی ہے جو بھوک، پیاس، تمباکو کی طلب کے باوجود پنڈت جی کی بیگار کرتا ہے اور محض اس خوف سے لکڑی کی گرہ پھاڑنے میں جان کی بازی

لگا دیتا ہے کہ پنڈت جی نے شاپ دے دیا تو اس کی ساعت بگڑ جائے گی۔ بھوکا، تھکا ہارا دکھی بار بار لکڑی پھاڑنے کھڑا ہوتا ہے، "پیٹ پیٹھ میں دھنسا جاتا تھا۔ دل ڈوبا جاتا تھا۔ پر دل کو سمجھا کر اٹھا۔ پنڈت ہیں۔ کہیں ساعت ٹھیک نہ بچاریں تو پھر سفینہ ناس ہو جائے۔ تب ہی تو ان کا دنیا میں اتنا مان ہے۔ ساعت ہی کا تو سب کھیل ہے۔ جسے چاہیں بنا دیں، جسے چاہیں بگاڑ دیں گے۔"

اس وقت دکھی چمار اس لیے یاد آیا کہ آج ۸ر جولائی ۸۹ء کو انگریزی روزنامہ انڈین ایکسپریس میں یہ خبر شائع ہوئی ہے کہ آج سے ٹھیک پچاس سال قبل (یعنی ۸ر جولائی ۱۹۳۹ء) مدورائی کے میناکشی مندر میں پہلی مرتبہ ہریجن داخل ہوئے۔ واقعہ اس طرح ہے کہ اس دن گاندھی وادی رہنما، اے وید ینا تھ ایّر چار ہریجنوں اور ناڈاروں کو لے کر جنھیں مندر میں داخلے کی اجازت نہیں تھی تمام شردھا کے ساتھ مدورائی کے میناکشی مندر میں ماتا کا آشیرواد لینے داخل ہوئے۔ اس خبر پر گاندھی جی نے ہریجن (مورخہ ۲۲ر جولائی ۱۹۳۹ء) میں ان الفاظ میں تبصرہ کیا کہ ریاست ٹراونکور کے مندروں کے دروازے سب کے لیے کھولے جانے کا اعلان بیشک ایک بڑا اقدام تھا، لیکن یہ مہاراجہ کا خاص حق تھا۔ ان کا دیوان ایک عقلمند مشیر تھا۔ مہاراجہ، مہارانی اور دیوان ہی کی بدولت یہ تبدیلی آئی، لیکن مدورائی کے مشہور مندر کے دروازے سب کے لیے کھل جانا اس سے کہیں زیادہ بڑا واقعہ ہے کیونکہ عوام نے یہ کمال کر دکھایا۔ گاندھی جی نے اس کے لیے وید ینا تھ ایّر اور ان کے ساتھ کام کرنے والوں کو خاص طور پر مبارکباد پیش کی کہ انھوں نے رائے عامہ کو ہموار کر کے ایک بڑا کام کر دکھایا۔ وید ینا تھ ایّر کو اس جرم کی پاداش میں کچہری کھینچا گیا کہ وہ غیر قانونی طریقے سے ہریجنوں کو مندر میں لے گئے۔ لیکن اس سے پہلے کہ منصف فیصلہ سناتا مدراس کے گورنر کا جاری کیا ہوا ایک آرڈیننس پہنچ گیا جس کی رو سے ہریجنوں کو مندر میں داخل ہونے کی اجازت دی گئی اور وہ بھی گزشتہ تاریخ سے۔ ایّر مقدمہ سے بری ہو گئے۔ بعد میں یہی آرڈیننس بل کی شکل میں اسمبلی میں پیش ہوا اور ہریجنوں کو مندر میں داخل ہونے کی اجازت مل گئی۔

اس واقعہ کو پچاس سال ہو چکے ہیں لیکن ہریجن آج بھی پوری طرح مکت نہیں ہوا ہے۔ وہ سماج کے اعلیٰ طبقوں کے دبے ہوئے بندھنوں میں اور خود اپنی ہی نفسیات کی پیدا کی ہوئی گرہوں میں گرفتار ہے جیسے ۱۹۳۱ء میں تخلیق کیا ہوا پریم چند کا کردار دکھی چمار تھا، جسے اس

پنڈت کے گھر میں داخل ہونے کی اجازت نہیں تھی جس کے لیے وہ بالکل بے سدھ ہو کر کام کرتا تھا اور جس کی خدمت انجام دینے کے لیے اس نے بھوکے رہ کر بھی نہ جانے کہاں سے قوت سمیٹ لی اور لکڑی کی گرہ پھاڑ دی گو کہ اس کے بعد وہ "چکر کھا کر گر پڑا۔ بھوکا پیاسا تکان خوردہ جسم جواب دے گیا۔" پنڈت جی اس کی لاش کو رسّی کی مدد سے کھینچ کر گاؤں کے باہر ڈال آئے، نہا دھو کر درگا پاٹھ پڑھا اور سر میں گنگا جل چھڑک دیا۔" ادھر دکھی کی لاش کو کھیت میں گیدڑ، کوّے نوچ رہے تھے۔ یہی اس کی تمام زندگی کی بھگتی، خدمت اور اعتقاد کا انعام تھا۔" دکھی کو جو بھی فرض تعلیم کر دیا گیا تھا، وہ اس پر ڈٹا رہا، پنڈت جی نے بھی کوئی نیا پاٹھ نہیں پڑھا تھا، انھوں نے بھی پرانے پاٹھ کو دہرایا۔ لیکن پریم چند نے دونوں کو ان کے اصل کرداروں میں پیش کر کے انسان کے خلاف ہوئے مظالم کی جیتی جاگتی تصویر اس طرح کھینچی ہے کہ دل دکھی کی طرف کھنچا جاتا ہے۔

آج مدورائی کے میناکشی مندر میں ہریجنوں کے داخلے کی گولڈن جوبلی کا ذکر ہو رہا ہے لیکن کیا کسی نے یہ دریافت کرنے کی کوشش کی ہے کہ کوئی دکھی چمار چلم جلانے کے لیے پنڈت جی کی چوکھٹ پر چڑھ کر کچھ انگارے بھی مانگ سکتا ہے۔ کیا پنڈت جی پنڈتائن اور دکھی چمار ابھی اسی جھمیلے میں پڑے ہیں جو پریم چند نے ۱۹۳۱ء میں 'نجات' میں دکھایا تھا جب دکھی چمار اپنی بھوک کو مارنے کے لیے گاؤں کے ایک گونڈ سے چلم اور تمباکو مانگ کر لاتا ہے اور چلم جلانے کے لیے انگارے لینے پنڈت جی کی چوکھٹ پر پہنچتا ہے تاکہ چلم لگا کر کچھ طاقت سمیٹ لے اور پنڈت جی کا حکم بجا لاتے ہوئے لکڑی پھاڑ دے۔ پنڈتائن اس پر تن جاتی ہیں اور بھویں چڑھا کر پنڈت جی سے کہتی ہیں "تمھیں تو جیسے پوتھی پترے کے پھیر میں دھرم کرم کی سدھ بھی نہ رہی۔ چمار ہوا، دھوبی ہوا، پاسی ہوا۔ منھ اٹھائے گھر میں چلے آئے۔ پنڈت جی کا گھر نہ ہوا، کوئی سرائے ہوئی۔ کہہ دو ڈیوڑھی سے چلا جائے ورنہ اسی آگ سے منھ جھلس دوں گی۔ بڑے آگ مانگنے چلے ہیں۔" دکھی نے پنڈت جی اور پنڈتائن کے درمیان مکالموں کا تبادلہ سن لیا تھا۔" بیچارا پچھتا رہا تھا۔ ناحق چلا آیا۔ سچ تو کہتی ہیں۔ پنڈت جی کے گھر چمار کیسے آئے۔ یہ لوگ پاک صاف ہوتے

ہوتے ہیں تبھی تو اتنا مان ہے۔ چمار تھوڑے ہی ہیں، اسی گاؤں میں بوڑھا ہوگیا مگر مجھے اتنی اکل (عقل) کبھی نہ آئی۔ اسی لیے جب پنڈت تانی جی آگ لے کر نکلیں تو جیسے اسے جنت مل گئی۔ دونوں ہاتھ جوڑ کر زمین پر سر جھکاتا ہوا بولا۔ پنڈت تانی ماتا! مجھ سے بڑی بھول ہوئی کہ گھر میں چلا آیا۔ چمار کی اکل (عقل) ہی تو ٹھہری۔ اتنے مورکھ نہ ہوتے تو سب کی لات کیوں کھاتے؟"

کہیں نہ کہیں، کوئی نہ کوئی آج بھی لات کھا رہا ہے۔ جس پر پڑ رہی ہے اس پر پڑ رہی ہے۔ لات کھانے والے کو پریم چند نہیں دیکھ رہا ہے کیونکہ وہ اس بحث میں پڑا ہے کہ ادب برائے ادب یا ادب برائے سماج، ادب میں مقصدیت ہو یا نئی نئی علامتوں کے گورکھ دھندے میں اپنی ذات کو مقید کیا جائے۔ یہ پریم چند وہ پریم چند نہیں ہے جو ۸ر اکتوبر ۱۹۳۶ء کو ہم سے جدا ہو گیا، ہم اس پریم چند کو اپنا خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔

○

پریم چند بنام خواجہ غلام السیّدین

ہندوستانی ادب کا نمائندہ جریدہ "ہنس"

ایڈیٹر:۔ پریم چند (ٹریڈ مارک)

کنہیالال منشی

ناشر:۔ دی ہنس لمیٹڈ

تاریخ ۴۔۱۱۔۱۹۳۰ء

بھائی جان، تسلیم، مجھے افسوس ہے کہ میں پانی پت حاضر نہ ہوسکا۔ اور حالی مرحوم سے جو مجھے عقیدت تھی اس کا نیازمندانہ اظہار نہ کر سکا۔ مجھے تو اس کی خبر ہی نہ تھی۔ معلوم نہیں کن اخباروں میں یہ اطلاع شائع ہوئی۔ لیڈر تو میں برابر پڑھتا ہوں۔

آپ کے خطبہ کا خلاصہ میں نے لیڈر میں دیکھا۔ براہ کرم مکمل مضمون کی کاپی ہنس کے لیے عنایت کریں۔ میں اس کا ترجمہ ہنس میں دینا چاہتا ہوں۔ ترجمہ یا تو میں خود کروں گا یا کسی ایسے شخص سے کرالوں گا جس پر مجھے اعتماد ہے۔ اگر آپ کے تلامذہ میں کوئی ہندی خواں ہو اور یہ خدمت اپنے اوپر لے اور آپ اسے پسند فرمالیں۔ تب تو اور بھی بہتر۔ مایوس نہ کیجیے گا۔ دسمبر کا رسالہ ۱۰ر نومبر تک پریس جائے گا مگر میں آپ کے خطبہ کا انتظار ۱۵ر تک کروں گا۔ امید ہے آپ خوش ہیں۔

مخلص

پریم چند

دفتر جاگرن

سرسوتی پریس، کاشی نمبر سلسلہ ۲۲۶۲ / جے

تاریخ : ۱۶-۴-۳۴ ۱۹ء

مشفق بندہ ـ تسلیم ـ عنایت نامے کے لیے شکریہ۔

مجھے بھی آپ سے علی گڑھ میں نیاز حاصل نہ کر سکنے کا افسوس رہا۔ جس کشش نے مجھے وہاں کھینچا تھا اس میں مسٹر اشتیاق کے ساتھ ہی آپ سے لطف صحبت کا ولولہ بھی تھا۔ مگر... کوئی شعر نہیں یاد آتا کہ چسپاں کر دوں۔ حالانکہ محل ایک ناکامی کے جذبہ سے بھرے ہوئے شعر کا ہے۔ ہندوستان کے لیے ایک قومی زبان کے مسئلے پر آپ سے بھی تبادلۂ خیالات کرنا چاہتا تھا۔ شاید اسی سلسلہ میں پھر آپ سے کاشی میں ملاقات ہو بشرطیکہ میری اسکیم کامیاب ہوئی اور دعوت تو آپ قبول کریں گے ہی۔

احقر

پریم چند

ہندوستانی ادب کا نمائندہ جریدہ "ہنس"

اڈیٹر :۔ پریم چند

کنہیا لال منشی

ناشر :۔ دی ہنس لمیٹڈ

سرسوتی پریس، بنارس کینٹ

تاریخ : ۱۸-۵-۳۶ ۱۹ء

برادرم تسلیم

شاہکار* میں قانونی مجرم پڑھ کر اس درجہ متاثر ہوا کہ کچھ نہ پوچھیے۔ آپ اگر یہاں ہوتے تو سینے سے لپٹ جاتا۔ کن لفظوں میں داد دوں! بڑھیا دیوی ہے۔ نصیر فرشتہ اور جس دماغ نے ان کی تخلیق کی ہے وہ!

مخلص

پریم چند

---

* سیدین صاحب کے ایک افسانے کی طرف اشارہ ہے۔

خواجہ غلام السیّدین

پریم چند کی دنیا

ہر اچھا ادیب اپنی دنیا آپ پیدا کرتا ہے۔ ہمارے گرد و پیش کی دنیا جو ہم میں سے اکثر کو بے کیف و رنگ معلوم ہوتی ہے اس کے لیے ایک اتھاہ سمندر رہے۔ جس میں وہ نت نئے انمول خزانے تلاش کر کے نکال لاتا ہے۔ اس کی نظر ہم سے زیادہ تیز تر، اس کی ہمدردی ہم سے زیادہ وسیع، اس کے دل کے تار ہم سے زیادہ نازک ہوتے ہیں۔ وہ نہ صرف زندگی کے کھیل کو زیادہ غور اور توجہ سے دیکھتا ہے بلکہ اس کا مطلب بھی سمجھتا ہے۔ اس کو انسانوں کی تگ و دو محض کٹھ پتلیوں کی اچھل کود نہیں معلوم ہوتی بلکہ اس کی تہ میں کوئی مقصد بھی کارفرما نظر آتا ہے۔ وہ ادیب بھی جو انسان کو تقدیر کے ہاتھ ایک کھلونا بنا کر دکھاتے ہیں اس کے حوصلے اور عزم کے قائل ہوتے ہیں۔ اگر ان کو زندگی میں معنویت کی کوئی جھلک نہ دکھائی دے تو ان کی ادبی کاوش کے لیے کوئی محرک باقی نہیں رہتا۔

مگر مختلف ادیبوں کی دنیا ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے کیونکہ وہ دراصل ان کی اپنی سیرت اور تصور حیات کا عکس ہوتی ہے۔ ان کے دل و دماغ کے آئینے میں زندگی کی ایک خاص شکل نظر آتی ہے اور اس کو وہ اپنے نقشوں، کہانیوں اور مضمونوں میں پیش کرتے ہیں۔ اپنی طبیعت اور صلاحیت کے موافق اس زندگی کا کوئی ایک پہلو اختیار کر لیتے ہیں۔ اور اس کو اجاگر کر کے دکھا دیتے ہیں۔ رتن ناتھ سرشار کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے فسانۂ آزاد کے صفحوں میں لکھنؤ کے مٹتے ہوئے تمدّن کے خواب آسا مناظر کو غیر فانی بنا دیا۔ ان کے تخیل کی وسعت میں سوسائٹی کے امیر غریب، جوان و بوڑھے، شریف اور اوباش، سب کے لیے جگہ ہے سب کے سب جیتے جاگتے، ہنستے

کھیلتے یا رونے دھوتے وعظ کرنے یا پھبتیاں کسنے آتے ہیں اور اپنی اپنی جھلک دکھا کر چلے جاتے ہیں۔

بعض ادیبوں کی دنیا مختصر ہوتی ہے اور بعض کی وسیع۔ پریم کی دنیا بھی ایک وسیع دنیا ہے جس میں ہماری روزمرہ کی دنیا کی طرح اچھے برے سب طرح کے آدمی بستے ہیں لیکن وہ بعض ابتدائی افسانہ نویسوں اور ناول نگاری کی طرح ان کی سیرت کشی اس طرح نہیں کرتے کہ اچھا آدمی، آدمی نہ رہے بلکہ فرشتہ بن جائے اور بُرا آدمی، آدمی نہ رہ کر شیطان بن جائے۔ ان کا مُوقلم صرف سیاہ و سفید رنگوں ہی میں تصویر نہیں کھینچتا بلکہ اپنی تصویروں کو مختلف اور بعض اوقات متضاد رنگوں کے میل اور ترتیب سے دلکش اور جیتا جاگتا بنا دیتا ہے۔ ان کے قصّوں کے ہیرو اور ہیروئن جرأت، ایثار و ہمدردی کا مظاہرہ بھی کرتے ہیں اور وقت آپڑے تو بہت سخت ٹھوکریں بھی کھا جاتے ہیں۔ لیکن باوجود اس بصیرت کے پریم چند کی نگاہ عیب جو، اور بدبیں نہیں ہے۔ وہ انسان کی ذات میں اس کی چھپی ہوئی برائیوں کو اس طرح تلاش نہیں کرتے جس طرح پولیس کا ایک مخبر، مجرم کو تلاش کرتا ہے، بلکہ انھیں اس کی فکر ہوتی ہے کہ اس کی سیرت کی کان کنی کر کے مخفی خزانے کو، اس کے جوہر حقیقی کو اجاگر کر کے دکھائیں، ان کی طبیعت کا میلان انسانی سیرت کے روشن پہلو کی طرف ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اس کے اکثر نقائص ماحول کی خرابی سے پیدا ہوتے ہیں۔ کبھی دولت کا بوجھ دل کی دردمندی کو دبا کر فنا کر دیتا ہے۔ کبھی نام و نمود کی خواہش دل و دماغ کے توازن اور شگفتگی کو خراب کر دیتی ہے، کبھی ابتدائی تربیت کی خرابی روح کے امکانات کو پنپنے نہیں دیتی۔ مگر ان میں سب سے بڑا روپے کا لالچ ہی ہے جو انسان کی نظروں سے زندگی کی بہترین قدروں کو اوجھل کر دیتا ہے اور ہر چیز کو الٹا کر کے دکھاتا ہے۔ وہ تو اس کے اثر سے اس قدر خائف ہیں کہ ان کی نظر میں دولت اور ادب ایک دوسرے کے نقیض ہیں۔ ایک شخص جسے اطمینان خاطر اور اس کی ظاہری علامت جسم کی فربہی نصیب ہو وہ ان کے خیال میں ادیب ہی نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنے افسانے "ادیب کی عزت" میں لکھتے ہیں:

"ادبی خدمت اور فربہی میں خدا واسطے کا بیر ہے۔ اگر کوئی ادیب موٹا تازہ ہے تو سمجھ لیجیے کہ اس میں سوز نہیں۔ دردِ دل نہیں۔ چراغ وہی لبالب بھرا ہو گا جو جلا نہیں۔"

ان کا خیال یہ ہے کہ موافق حالات میسّر ہوں تو انسانی فطرت کے سوئے ہوئے امکانات

اور خوبیاں بیدار ہو جاتی ہیں اور دبے ہوئے نقوش ابھر آتے ہیں۔ ان کی دنیا میں اس کی مثالیں بار بار ملتی ہیں۔ "میدان عمل" کی ہیروئن سکھدا کو لیجیے۔ اس کی ابتدائی تربیت اور ماحول کے اثر نے اس کو خود پسند، شوقین، مغرور اور عیش پسند بنا دیا تھا۔ اس کی آرزو یہی تھی کہ اس کے شوہر کا سر اس کی بارگاہ حسن میں جھکا رہے اور وہ اس جادو سے نہ صرف جذباتی توجہ کا خراج وصول کرے بلکہ اس کی عین پسند ایثار پیشہ زندگی کو بھی اپنی مرضی کے قالب میں ڈھالنا چاہتی تھی وہ اس کو مصلحت اندیشی کا سبق پڑھانا اور دھن مندر کا پجاری بنانا چاہتی تھی لیکن زندگی کا ایک پھیر اس کو تلخ حقائق سے روشناس کرا دیتا ہے۔ اسے ان غریبوں کی خستہ حالی کے مشاہدے کا موقع ملتا ہے جس سے آج تک وہ دامن بچاتی رہی تھی کہ اس کو میل نہ لگ جائے۔ اس نے ان غریبوں کی کیا حالت دیکھی؟ شہر کی ان اندھی اور تاریک گلیوں میں جہاں ہوا اور روشنی کا گزر بھی نہ ہوتا تھا، جہاں کی زمین ہی نہیں دیواریں بھی سیلی ہوئی تھیں، جہاں تعفن کے مارے ناک پھٹی جاتی تھی۔ شہر کے کاریگر اور مزدور افلاس کے پیروں تلے اپنی بے سروسامان زندگی کو موت کے ہاتھوں سے چھیننے میں گھل رہے تھے۔ اس کے من کی آنکھیں کھل جاتی ہیں اور قربانی کے بند سوتے ابل پڑتے ہیں اور اس کو گزشتہ عافیت کے عیش و آرام سے نکال کر اس مقام پر پہنچا دیتے ہیں جہاں جیل کی سختیاں جھیلنا، گھر کے آرام پر مقدم معلوم ہوتا ہے اور فرد کے دل میں انسانیت کا دل دھڑکتا ہوا سنائی دیتا ہے۔ یہ خاص موقع کیا تھا جس نے اس کی خودی کو بیدار کر دیا...

شہر کے چمار مندر میں جانے پر اصرار کر رہے ہیں۔ لیکن اونچی ذات والوں کے پرماتما کے یہاں ان نیچ ذات والوں کی گزر کہاں؟ ادھر اصرار ضد میں تبدیل ہو گیا اور ادھر انکار جنون کی حد تک پہنچ گیا۔ سکھدا کے سسر سمرکانت جن کی دولت سکھدا کی نظروں میں روشن ستارہ کی طرح چمکتی تھی ان چماروں کا راستہ روکنے کے لیے پولیس کی مدد طلب کرتے ہیں اور نوبت گولی چلنے پر آجاتی ہے سکھدا اس حالت کو دیکھتی ہے اور عمر بھر کی ریاضت کا قلعہ جس میں تصنع اور امارت اور خود غرضی کے بت سجے ہوئے تھے۔ غریبوں کے بہتے ہوئے خون کو دیکھ کر مٹی کے گھروندے کی طرح بیٹھ جاتا ہے اور دل کی گہرائیوں سے ایک انقلاب آفریں خیال پیدا ہوتا ہے۔ " بیشک میں ان لوگوں کا مندر میں جانا اچھا نہیں سمجھتی لیکن گولیاں چلتے دیکھ کر میرا خون کھول رہا ہے جس دھرم کی

حفاظت کے لیے گولیوں کی ضرورت ہو وہ سچا دھرم نہیں ہو سکتا۔"

وہ سمرکانت کو سمجھانے کی کوشش کرتی ہے لیکن جواب پاتی ہے۔ "بہو کیا کہہ رہی ہو؟ ڈوم چماروں کو مندر میں جانے کی اجازت دے دوں۔" پھر سکھدا نے بحث نہ کی وہ خود دار عورت تھی۔ وہی نفاست پسندی جو غرور بن کر اسے کمتر لوگوں سے ملنے نہ دیتی تھی جو اسے مرضی کے خلاف کوئی امر دیکھ کر مشتعل کر دیا کرتی تھی اس وقت حمیت کی صورت میں ابل پڑی۔ وہ ایک جنوں کی حالت میں گھر سے نکلی اور پولیس کے سامنے کھڑے ہو کر بھاگنے والوں کو للکارتے ہوئے بولی بھائیو! کیوں بھاگے جا رہے ہو؟ یہ بھاگنے کا موقع نہیں ہے۔ بھاگنے والوں کی کبھی فتح نہیں ہوتی۔" "خوف کی طرح بےخوفی میں بھی مستعدی ہوتی ہے۔ ایک لمحے میں اڑتی ہوئی پتیوں کی طرح بھاگنے والوں کی دیوار سی کھڑی ہو گئی۔ اب ڈنڈے چلیں، گولیوں کی بارش ہو انھیں غم نہیں.... اس مجمع میں ہر ایک مرد عورت چاہے وہ کتنا ہی جاہل کیوں نہ ہو، سمجھنے لگا تھا کہ ہم اپنے دھرم اور حق کے لیے سینہ سپر ہو رہے ہیں.... اور حق کے لیے مرجانا اچھوتوں کے آئین میں بھی اتنا ہی قابل فخر ہے جتنا برہمنوں کے آئین میں"۔... جرأت اور ایثار کے اس مظاہرہ کا یہ اعجاز تھا کہ نہ صرف پولیس کی بندوقیں خاموش ہو گئیں اور ان کی سنگینوں نے منھ موڑ لیا بلکہ سکھدا کی محبت اور ہمدردی نے اپنی تنگ حدود کو توڑ ڈالا۔ اور چھوٹی سی ندی سمندر بن گئی۔

"کل کی سکھدا اور آج کی سکھدا میں کتنا فرق ہو گیا ہے۔ عیش و تن پروری پر جان دینے والی حسینہ آج انکسار اور ایثار کی پتلی بنی ہوئی ہے۔ ان غریبوں کا اعتقاد، ولولہ اور انہماک دیکھ کر اس کے دل میں مسرت کی لہریں اٹھ رہی ہیں جن کے جسم پر ثابت کپڑے نہیں ہیں، بہتوں کی آنکھوں سے سوجھتا بھی نہیں مگر حسن اعتقاد سے دوڑے چلے آتے ہیں گویا کائنات کی دولت مل گئی ہے۔ گویا دنیا سے رنج و غم افلاس مٹ گیا ہو۔ کل اس نے جو کچھ کیا وہ ایک عارضی جنونی حالت میں کیا تھا۔ آج جو کچھ کر رہی تھی اس میں ارادے کی پاکیزگی اور نیک نفسی شامل تھی"۔ ممکن ہے بعض لوگ کہیں کہ اتنی جلدی کایا پلٹ نہیں ہو سکتی، لیکن دراصل ایسا ہونا خلاف معمول ضرور ہے، خلاف قیاس نہیں۔ جب دل میں صلاحیت موجود ہوتی ہے تو کسی ذرا سی ٹھیس پر معرفت کی روشنی چمک اٹھتی ہے جیسے کسی نے اندھیرے کمرے میں بجلی کا بٹن دبا دیا ہو۔ اس

طرح کی قلب ماہیت سکھدا کے سسر لالہ سمر کانت میں ہو جاتی ہے جب وہ اپنے بیٹے، بہو کو عیش و عشرت کی زندگی تیاگ کر جیل کی کڑیاں جھیلتے دیکھتے ہیں۔ عمر بھر دولت کی پوجا کی، اس کو جمع کرنے میں جائز و ناجائز کا امتیاز روا نہ رکھا۔ غریبوں کا خون چوس کر سوسائٹی میں عزت و نام پیدا کیا۔ لیکن ان کا پتھر کا سا سخت اور برف کا سا سرد دل سچے ایثار اور خلوص کی آگ کا مقابلہ نہ کر سکا۔ دل پگھل گیا اور انسانیت کی سب سے بڑی صفت یعنی ظلم سے نفرت اور اس کا مقابلہ کرنے کی خواہش دل میں طوفان کی موج کی طرح کروٹیں لینے لگی۔ بس بیداری کا موقع بھی سن لیجیے۔ ایک افسر گاؤں میں لگان کا بقایا وصول کرنے جاتا ہے اور بقایا داروں پر ڈانٹ ڈپٹ کرتا ہے۔ ایک مصیبت کی ماری بڑھیا سلونی غصے اور بے بسی میں اس کے منھ پر تھوک دیتی ہے۔ وہ اتنے بڑے مجمع کے سامنے اتنی بڑی بے عزتی کو کیسے برداشت کرتا، لہٰذا اپنی کھوئی ہوئی عزت کو بحال کرنے کے لیے اس نے بڑھیا کو مارے ہنٹروں کے بے جان کر دیا۔ سمر کانت نے دیکھا بڑھیا کا سارا بدن سوجا ہوا ہے اور ساڑھی پر خون کے داغ سوکھ کر کتھئی ہو گئے ہیں۔ منھ بالکل سوجا ہوا ہے۔ "اس مردے پر اتنا غصہ! اس پر عالم فاضل بنتا ہے۔ ان کی آنکھوں میں خون اتر آیا۔ (مگر غصہ ضعیف ہو اور چاہے کچھ نہ کر سکے خدا کی خبر تو لے سکتا ہے)۔ "تم عالم الغیب، قادر مطلق ہو، غریبوں کے دست گیر ہو، تمھاری آنکھوں کے سامنے یہ اندھیرا۔ اس دنیا کا خالق کوئی نہیں ہے۔ اگر کوئی رحم دل البشور اس کا خالق ہوتا تو یہ ظلم نہ ہوتا۔ اچھے قادر مطلق ہو، کیوں ان بے رحموں کے دل میں نہیں گھس جاتے، یا وہاں تمھاری بھی پہنچ نہیں ہے۔" (دیکھیے کس لطیف انداز میں اس خیال کو ادا کیا ہے) مگر انسانیت کا چراغ صرف ان اصلاح شدہ دولت مندوں ہی کے دل میں روشن نہیں ہوتا بلکہ پریم چند کی حقیقت شناس نظر اس کو چوروں، ڈاکوؤں، فقیروں اور محتاجوں کے دل میں بھی فروزاں دیکھتی ہے۔ ان کے ناولوں اور قصوں میں ایسے بہت سے افراد ہیں جن کی شرافت اس ظلم اور بے انصافی اور نفس پروری کی دنیا میں اجالا کر دیتی ہے اور عالم انسانیت کے مستقبل کے بارے میں ہماری ڈھارس بندھاتی ہے۔ میں ان میں سے دو افراد کا ذکر کروں گا۔ ایک تو ادھیڑ، سیاہ فام توانا کریہہ منظر کالے خال جس کے منھ سے شراب کی بو آتی ہے، جس کا پیشہ چوری اور ڈکیتی ہے جو چوری کا مال سمر کانت جیسے شریف اور سفید پوش آدمیوں کے ہاتھ اونے پونے بیچ ڈالتا ہے۔ جیسے

اوروں کو اچھا کھاتے، اچھا پہنتے دیکھ کر جلن ہوتی ہے، جیسے کوئی علم نہیں آتا، کوئی ہنر نہیں آتا، چوری نہ کرے، ڈاکہ نہ مارے تو کھائے کیا؟ اسی لیے سال میں چھے مہینے سوسائٹی کی امن و عافیت پر چھاپہ مارتا ہے اور چھے مہینے جیل کے اندر چکّی پیستا ہے اور سوسائٹی کے خرچ پر موٹی جھوٹی روٹی کھاتا ہے جس کو جیل میں زیادہ آرام اور اطمینان نصیب ہوتا ہے کیونکہ وہاں نہ کوئی خوش خور ہے نہ خوش پوشاک سب اپنے ہی جیسے۔ پھر حسد اور جرم کی ترغیب کیوں ہو؟ (اگر آپ غور کریں تو کالے خاں بھی اسی خیال میں گرفتار رہے جس نے کارل مارکس اور روسو کو ستایا تھا۔) یہی عادی مجرم جو گرفتار سرد زمانہ چشیدہ ہے، جس نے انسانی فطرت کی گہرائیوں کو دیکھا اور ٹٹولا ہے جیل میں اپنے ساتھیوں کی جگہ چکی پیس کر انھیں سزا سے بچاتا ہے۔ ہمدردی اور سمجھداری کے ساتھ ان کی خدمت کرتا ہے۔ ایک روز کام سے فرصت پاکر نماز میں مشغول ہو جاتا ہے۔ اتنے میں نائب داروغہ آٹا تلوانے کے لیے آپہنچتا ہے اور کالے خاں کو طلب کرتا ہے لیکن وہ اس وقت اس دنیا میں تھا جہاں سے نائب داروغہ کے حکم کی تعمیل کے لیے نہیں آسکتا تھا۔ نائب داروغہ کو یہ گوارا نہ تھا کہ کوئی قیدی اس وقت نماز پڑھے، جب جیل کا خدا وارد ہو، اپنی حکم عدولی دیکھ کر داروغہ کو تاب صبر نہیں رہی۔ کالے خاں کو مارنا شروع کیا، ایک کو یہ ضد کہ نماز بند کر کے چھوڑوں گا اور دوسرے کو یہ ضد نماز ختم کر کے اٹھوں گا۔ اب پریم چند کے الفاظ میں یہ سین سنیے:

"کالے خاں پر ایک طرف سے ٹھوکریں پڑ رہی تھیں اور دوسری طرف سے لکڑیاں، پر سجدے سے سر نہ اٹھاتا تھا۔ ہاں ہر ایک وار پر اس کے منہ سے اللہ اکبر کی دل ہلا دینے والی صدا نکل جاتی تھی اور ان جلّادوں کی آتش غضب بھی تیز ہو جاتی تھی۔" جیل کا قیدی جیل کے خدا کو سجدہ نہ کرے اور اپنے خدا کو سجدہ کرے، اس سے زیادہ نائب صاحب کی کیا توہین ہو سکتی تھی۔ کالے خاں پر اتنی ضربیں پڑیں کہ اس کے سر سے خون بہنے لگا مگر وہ برابر اللہ اکبر کے نعرے لگایا جاتا تھا۔ آخر وہ صدا نحیف ہوتے ہوتے بالکل بند ہو گئی اور کالے خاں بے حس و حرکت ہو گیا۔ مگر چاہے کسی کے کانوں میں اس کی آواز نہ جاتی ہو، اس کے ہونٹ اب بھی چل رہے تھے اور اللہ اکبر کی غیر مسموع صدا اب بھی نکل رہی تھی..... اور جب اس سیاہ رو مجرم کو مرنے سے پہلے چند منٹ کے لیے ہوش آتا ہے اور اس کے کان میں اس سازش کی بھنک پڑتی ہے جو اس کے ساتھی داروغہ سے بدلہ

لینے کے لیے کررہے ہیں تو وہ ان کو منع کر دیتا ہے "کیوں میری نجات کا دروازہ بند کرتے ہو۔ دنیا تو بگڑ گئی کیا عاقبت بھی بگاڑنا چاہتے ہو۔ زندگی میں کیا کم گناہ کیے ہیں کہ مرنے کے بعد بھی پاؤں میں بیڑیاں پڑی رہیں۔" ان الفاظ میں گویا مرنے والے کی پاک روح جلوہ پذیر ہوگئی تھی۔ باتیں وہی تھیں جو ہم روز سنتے ہیں لیکن ان میں اس وقت کچھ ایسی تاثیر اور کچھ ایسا معجزہ تھا کہ سبھی سر بزانو ہوگئے۔ اس چٹکی بھر راکھ نے گویا خلط فاسد کی اصلاح کردی۔ طلوع سحر کے وقت جب کالے خاں کی شمع حیات بجھی تو ایسا کوئی قیدی نہ تھا جس کی آنکھوں سے آنسو نہ نکل رہے ہوں۔ امرکانت کو اپنی زندگی میں یہی ایک پاک نفس انسان ملا تھا جس کے سامنے اس کا غرور عقیدت سے جھک گیا۔ اگر آپ کو اس نفسیاتی انقلاب پر یقین نہ آئے اور آپ روحانی بلندی کے حصول کے لیے پاکی اور پاکیزگی کی زندگی کا پس منظر ضروری سمجھتے ہیں تو یہ بھی غور کر لیجیے ؎

زہد غرور کرد و سلامت نہ برد راہ

اندازرہ نیاز بہ دارالسلام رفت

پریم چند کا ایک نہایت گہرا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ خدا نے اپنے نیک بندوں کو ایک ایسی روحانی قوت دی ہے کہ جس کے ذریعہ وہ نہتے تمام دنیا کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ ہتھیار بند فوجیں، دولت کا دباؤ، ظلم و تشدد اور جبر کی قوت ان کے قدموں میں تزلزل نہیں پیدا کر سکتی۔ روحانی قوت کی ایک جھلک آپ نے کالے خاں کی زندگی میں شامل دیکھی۔ اس کی ایک مکمل تصویر پریم چند نے چوگان ہستی کے ہیرو سورداس کی سیرت میں دکھائی ہے۔ جب تک اردو زبان قائم ہے اور حق و باطل کی جنگ کا ذکر لوگوں کی رگوں میں خون کی گردش تیز کرتا رہے گا۔ اس وقت تک اس اندھے بھکاری کی یاد لوگوں کے دلوں میں تازہ رہے گی۔

پریم چند کی دنیا کا مرکز گاؤں اور اس کا حقیقی ہیرو وہاں کا محنت کش، مستعد اور سیدھا سادا کسان ہے جس کی تھکی کمر پر ہماری تمام تہذیب و تمدن کا بار ہے۔ اس میں جس قدر پھول لگتے ہیں، جس قدر رعنائی و شگفتگی دکھائی دیتی ہے اس کی آبیاری اس بیچارے کسان نے کی ہے، جس کو اس تمام مادی اور روحانی تہذیب میں کچھ نہیں ملتا۔ جو دنیا میں پیاسا آتا ہے اور دوسروں کی پیاس بجھا کر پیاسا ہی چلا جاتا ہے۔ انھوں نے گاؤں کی زندگی کا بہت گہرا

مطالعہ کیا ہے اور جب وہ اس دنیا میں داخل ہوتے ہیں تو ان کا ہر قدم جچا تلا پڑتا ہے۔ امیروں، رئیسوں کی مادی اور روحانی تصویر کھینچنے میں ان سے کہیں چوک ہو جاتی ہے کہ وہ خود کو ان کے دل و دماغ میں گم نہیں کر سکتے بلکہ ان کی اصلاح کی فکر میں لگے رہتے ہیں اور تصویر کشی کے لیے کسی زبردست خارجی مقصد کا سایہ ساز گار ثابت نہیں ہوتا۔ مگر گاؤں والوں کی زندگی اور ان کے خیالات و جذبات کی دنیا سے نہ صرف واقف ہیں بلکہ اس سے محبت رکھتے ہیں اور اس کا احترام کرتے ہیں اور محبت کی یہ مشعل ان کی زندگی کے تاریک گوشوں کو روشن کر دکھاتی ہے۔

گئودان میں انھوں نے ہوری اور اس کی بیوی دھنیا کی تصویر کس قدر محبت اور محنت سے کھینچی ہے۔ اس میں بیک وقت واقعیت ہے اور رومان ہے۔ پولیس کی ڈائری کی طرح جزئیات کی تفصیل ہے اور شاعر کی طرح نکتہ نوازی اور نکتہ شناسی ہے۔ انھوں نے کس شوق سے اس میں ہزاروں رنگ بھرے ہیں، جو مل جل کر ایک ہم آہنگ جیتی جاگتی تصویر کی شکل میں نمایاں ہوتے ہیں۔ ہوری اجڈ ہے، اپنی بیوی کو مارنے میں تامل نہیں کرتا، تہذیب و تمدن کے تکلفات اور لطافتوں سے بیگانہ ہے لیکن اس کی بیوی میں صبر ہے، جفاکشی ہے، قناعت ہے، خدا پر بھروسہ ہے۔ خدا کے بندوں کے ساتھ ہمدردی اور محبت ہے۔ کنبہ پروری ہے اور اپنی ذات پر دکھ جھیل کر دوسروں کی خطائیں معاف کرنے کا حوصلہ ہے۔ اس میں یہ تمام صفات کس طرح پیدا ہوتی ہیں۔ محنت کرنے سے، مفید کام کرنے سے، زندگی کو ایک سماجی مقصد کے لیے وقف کر دینے سے اور سب سے زیادہ زمین کی محبت سے۔ اس زمین کے ٹکڑے سے اس کو پیٹ بھر روٹی اور تن ڈھانپنے کا کپڑا نصیب نہیں ہوتا۔ لگان کی رقم مشکل سے ادا کر پاتا ہے، سود پر روپیہ لیتا ہے اور خون جگر سے ادا کرتا ہے۔ جرمانے اور نذرانے ادا کر کے جیل سے اپنی جان چھڑاتا ہے لیکن اس زمین کو جان سے زیادہ عزیز رکھتا ہے۔ اس کو چھوڑ کر کوئی دوسرا کام کرنے کو تیار نہیں۔ عمر بھر کی محنت و مشقت نے چالیس سال کی عمر میں اسے ساٹھ ستر سال کا بوڑھا بنا دیا تھا۔ زندگی کی جد و جہد میں ہمیشہ اسے شکست ملی، مگر اس نے کبھی ہمت نہ ہاری۔ ہر شکست گویا اسے قسمت سے لڑنے کی طاقت دے دیتی تھی۔ مگر وہ اب اس آخری حالت میں پہنچ گیا تھا جب اس میں خود اعتمادی نہ رہ گئی تھی..... اچھے دن سراب کی طرح دور ہی ہوتے چلے گئے۔

چنانچہ اسے اب وہ دھوکا نہ رہ گیا تھا۔ جھوٹی امید کی ہریالی اور چمک بھی اب نہ دکھائی دیتی تھی۔ ہارے ہوئے راجہ کی طرح اس نے خود کو اس تین بیگھے کھیت کے اس قلعے میں بند کر لیا تھا اور اسے جان کی طرح بچا رہا تھا۔ فاقے کیے، بدنام ہوا، مزدوری کی مگر قلعہ کو ہاتھ سے نہ جانے دیا۔ مگر اب وہ قلعہ بھی قبضہ سے نکلا جاتا تھا۔ تین سال سے لگان بھی باقی پڑا ہوا تھا۔ اور پنڈت نوکھے رام نے اس پر بید خلی دائر کر دی تھی اور دھنیا جو یقیناً اس لائق ہے کہ اس مستعد اور جفاکش انسان کے دوش بدوش زندگی کی جد وجہد میں شریک ہو وہ ہر دکھ سکھ میں اس کی شریک ہے، اس کے برابر بلکہ اس سے زیادہ کام کرنے کی قوت رکھتی ہے۔ اس کی سختی کے باوجود اس سے محبت کرتی ہے۔ (آزادیٔ نسواں کے حامی اس پر لاکھ ناک بھوں چڑھائیں، دھنیا کو اس کی پرواہ نہیں) اس کی مصیبت میں سینہ سپر ہو جاتی ہے۔ اس میں ایک بات ہوری سے بڑھ کر ہے یعنی قوت مدافعت! وہ حد درجہ خود دار اور غصیلی ہے۔ انیائے کا مقابلہ وہ اپنی زبان کی تلوار سے کرتی ہے۔ خواہ وہ اپنے کو مجروح کرے یا دوسروں کو۔ جن مصیبت زدوں کو سماج ٹھکرا دیتا ہے ان کے لیے زمین و آسمان تنگ ہو جاتے ہیں۔ وہ شیرنی کی طرح بپھر کر ان کی حمایت کرتی ہے اور اپنی مادرانہ شفقت کے دامن میں انھیں چھپا لیتی ہے لیکن غداری اور زبان درازی کو برداشت نہیں کر سکتی۔ میاں بیوی کی زندگی کا ایک سنہرا سپنا یہ تھا کہ ایک گائے پالیں۔ اس امید کے نشے میں وہ زندگی کی کڑیاں خوشی سے جھیلتے تھے۔ ایک دفعہ ہوری کسی طرح قرض کر کے ایک گائے خرید لاتا ہے۔ دولت کے لالچی کو دھن دولت پاکر، شاعر کو سخن شناسوں کی تعریف سن کر، سائنسدانوں کو نئی دریافت کر کے فوج کے جنرل کو ملک فتح کر کے اتنی خوشی نہ ہوگی جتنی ان دونوں کو اس گائے کے آنے سے ہوئی "آج میرے من کی بڑی بھاری سادھ پوری ہو گئی" مگر اسے یہ فکر تھی کہ اتنی بڑی نعمت اپنے ساتھ کوئی زحمت نہ لائے۔ اس اندیشہ سے اس کا دل کانپ رہا تھا۔ وہ اپنی خوشی کو ظاہر نہ کرنا چاہتی تھی "گویا بھگوان کو بھی دھوکہ دینا چاہتی تھی۔ اس گائے کے آنے سے اتنی خوشی ہوئی کہ بدی بھگوان سکھ کا پلڑا اونچا دیکھ کر کوئی بپتا نہ بھیج دے۔" لیکن یہی کمزور دل کی دھنیا اپنی گائے کی حفاظت میں تمام گاؤں سے جنگ کرتی ہے۔ جب گائے کو زہر دیا جاتا ہے تو مجرم دیور کو ڈنکے کی چوٹ الزام دیتی ہے۔ میاں بھائی کو بچانے کے لیے اسے ڈانٹتا ہے

اور مارنے لگتاہے تو ایشور اور سماج دونوں کو خطاب کر کے یاد کرتی ہے "اس گھر آکر اس نے کیا کیا دکھ نہ جھیلے۔ کس کس طرح اپنا تن پیٹ نہیں کاٹا۔ کس طرح ایک ایک تنکے کو ترسی، کس طرح ایک ایک پیسہ بچا کر رکھا۔ کس طرح گھر بھر کو کھلایا اور آپ پانی پی کر سو رہی اور آج سارے بلیدان کا یہ بدلہ! بھگوان بیٹھے یہ انیائے دیکھ رہے ہیں اور اسے بچانے نہیں دوڑتے!

جس چابک دستی سے پریم چند کا قلم گاؤں والوں کی سیرت نگاری کرتا ہے اسی طرح وہ ان کی زندگی کے فطری پس منظر کی تصویر کشی بھی کرتا ہے۔ گاؤں کی سادہ زندگی اس کی چہل پہل اور رونق، لوگوں کی تفریح اور ٹھٹھول، موسموں کا تغیر و تبدیل، جو زمین و آسمان کو کیف و رنگ بخشتا ہے۔ یہ سب پریم چند کے صفحوں میں نہایت خوبصورتی سے دکھایا گیا ہے۔ کیونکہ یہی ان کے قلم کی خاص جولان گاہ ہے۔

دراصل ہندوستان کے تمدن کی اصل بنیاد یہی دھقان اور ان جیسے کسانوں، کاشتکاروں اور محنت کرنے والوں ہی پر قائم ہے اور یہی ہندوستانی کیرکٹر کی، اس کی خوبیوں اور خرابیوں کی صحیح نمائندگی کرتے ہیں! جس طرح پریم چند کا قلم کسانوں کی زندہ تصویر کھینچتا ہے۔ اسی کامیابی کے ساتھ ان کے دیہاتی اور قدرتی مناظر کا نقشہ بھی کھینچتا ہے۔ اس کو بیان کرتے وقت ان کا قلم حسن فطرت سے مسحور ہو کر رقص کرنے لگتا ہے۔ شمالی ہندوستان کے کہستانی سلسلوں کے بیچ میں ایک چھوٹا سا ابھرا گاؤں ہے۔ سامنے گنگا ایک دوشیزہ کی طرح ہنستی کھیلتی، ناچتی گاتی چلی آرہی ہے۔ گاؤں کے پیچھے ایک بوڑھا پہاڑ کسی بوڑھے جوگی کی طرح جٹا بڑھائے حسین خیال میں محو کھڑا ہے۔ یہ موضع گویا اس کے بچپن کی یاد ہے۔ خوشیوں اور دلچسپیوں سے پُر یا عالم شباب کا کوئی سنہرا خواب، گاؤں کی سردی اور سردی سے مارے کسان، جیتا جاگتا منظر یوں دکھاتا ہے۔

وہ ماگھ کے دن تھے، مہاوٹ لگی ہوئی تھی۔ گھٹاٹوپ اندھیرا چھایا ہوا تھا۔ ایک تو سردیوں کی رات، اس پر ماگھ کی بارش، موت کا سا سناٹا تھا۔ اندھیرا ایسا کہ ہاتھ تک نہ سوجھتا تھا۔ ہوری چاہتا تھا کہ سردی کو بھول جائے اور سو رہے۔ لیکن تار تار کمبل پھٹی ہوئی مرزائی اور سرد نمناک ہوا کے جھونکوں سے گیلی پیال۔ نیند اتنے دشمنوں کے سامنے آنے کا حوصلہ کس طرح کرتی! آج تمباکو بھی نہ تھا، نہیں تو اسی سے من سہلاتا۔ اُپلا سلگایا تھا لیکن سردی میں وہ بھی بجھ گیا۔

پھٹے ہوئے پیروں کو پیٹ میں ڈال کر اور کمبل میں منھ چھپا کر، اور اپنے ہی گرم سانسوں سے خود گرم رکھنے کی سعی لاحاصل میں مصروف تھا۔ لیکن کمبل کیا کرے، وہ بوڑھا کمبل اس کا ساتھی تو ہے لیکن وہ کھانے چبانے والا دانت نہیں رہا، دیکھنے والا دانت ہے۔"

پریم چند نے کوئی پندرہ سولہ ناول لکھے اور کئی سو مختصر افسانے جو اردو ہندی دونوں میں شائع ہوئے ہیں۔ ان ناولوں اور افسانوں میں انھوں نے ہندوستانی تہذیب اور ان کے مختلف پہلوؤں کی نہایت کامیاب تصویر کھینچی ہے اور خلوص، نیک نیتی اور بیباکی سے ان پر تنقید کی ہے۔ وہ ادب کے ترقی پسند تصور کے حامی تھے "یعنی ادیب کا فرض یہ ہے کہ اپنے گرد و پیش کی جد وجہد میں پوری طرح حصّہ لے اور انسانی زندگی کے معیار کو بلند اور اس کی محرومیوں کو مٹانے کی کوشش کرے۔ دنیا کو ایسے ادیبوں کی ضرورت ہے جو اپنے دل کو اتنا وسیع بنادیں کہ ساری دنیا ان کی ہو جائے۔ دنیا میں بے انصافی، ظلم اور خوف کی دہائی مچی ہوئی ہے۔ مذہبی مکّاری اور خود غرضی کا دور دورہ ہے۔ تم نے وہ پکار سنی ہے! تم نہ سنو گے تو سننے والے کہاں سے آئیں گے؟ دوسرے انسانوں کی طرح تم بھی اس کی طرف سے اپنے کان بند نہیں کر سکتے۔ اپنے علم اور اپنی عقل کو اپنی بیدار انسانیت کو زیادہ حوصلے اور زور کے ساتھ شرافت، انصاف اور آزادی کے راستے پر لے جاؤ۔"

اس اصول کی شمع کو ہاتھ میں لے کر انھوں نے اپنی دنیا کو بنایا اور بسایا اور یہی وجہ ہے کہ جب ہم اس دنیا کی سیاحت کرتے ہیں تو نہ صرف ایک دلچسپ سفر اور تماشے کا لطف اٹھاتے ہیں، بلکہ ہماری انسانیت اور عین پسندی از سر نو چمک اٹھتی ہے۔

سید محمد عقیل

پریم چند

ایک سماجی حقیقت نگار

کسی بھی فن کار کی تخلیق، محض اس کی ذات کی تلاش اور پہچان کا ذریعہ نہیں ہوتی بلکہ اس کے پورے دور اور پورے معاشرے کی پہچان اور تلاش کا ذریعہ ہوتی ہے۔ فن کار کے گرد و پیش کھیلنے اور سکڑنے والی زندگی اپنی تمام کیف و کم کو فن کار کی تخلیق میں سمو دیتی ہے اور اس طرح فن کار کی ذات اور اس کا فرد کوئی الگ ذات یا فرد نہیں رہ جاتے بلکہ اس کی ذات سے ایک طرف اس زندگی اور زمانے کی شناخت ہوتی ہے جس میں وہ زندہ ہے۔ دوسری طرف اس کا دور، اس فن کار کی یونٹ میں سمٹ آتا ہے۔ پریم چند کی تخلیقات کا اگر صحیح طور پر مطالعہ کیا جائے تو ان کے ناولوں، افسانوں، یہاں تک کہ ان کے خطوط میں بھی یہ صداقت جھانکتی نظر آئے گی۔ پریم چند کا سماج ایک منتشر معاشرہ ہے۔ ایک طرف ۱۸۵۷ء کے دہشت زدہ لوگ، حکومت وقت سے مزید خائف ہو کر اس کے طرفدار ہیں یا کم از کم اس سے اپنی وفاداریوں کا ثبوت دیتے رہتے ہیں۔ دوسری طرف تیس سالہ بندوبست اور زمینداری بندوبست سے فائدہ اٹھانے والے زمیندار، تیسری طرف ان بندوبست میں جکڑے ہوئے کسان جن کی محنت پر پھلنے پھولنے والا اور ان کا استحصال کرنے والا طبقہ۔ اسی کے ساتھ ساتھ اس سماج کے سدھارک، اصلاح پسند اور دوسرے جو صرف مذہبی احیا پرستی کو ہر مرض کی دوا سمجھتے ہیں۔ اسی میں سے ایک سمت سے اس نازک سیاست کی رد پیدا ہوتی ہے جو سر سریندر ناتھ بنرجی، سی۔ آر۔ داس اور دادا بھائی نوروجی سے ہوتی ہوئی گاندھی جی تک پہنچتی ہے جہاں سے بیسویں صدی کی جدوجہد کا آغاز ہوتا ہے۔ پریم چند کی تخلیقات

پروفیسر سید محمد عقیل، شعبۂ اردو، الہ آباد یونیورسٹی، الہ آباد۔

کا یہی کینوس ہے اور اسی سماج کی تلاش اور پہچان، پریم چند کا مقصدِ تخلیق جس میں نوآبادیاتی استعماریت اور اس سے پیدا ہونے والا انتشار، ہندوستانی زرعی مسائل، نئی تعلیم کی عورتیں، جہیز اور بیوہ عورتوں کا مسئلہ، مسئلہ لگان، ساہوکاروں کی کمینگیاں، خاندانوں اور افراد کے حسد کی داستانیں ہیں، رقابتوں کے قصے ہیں۔ ہندوستانی ریاستوں کے فرمانرواؤں کی دو فصلی حکمت عملی، کاٹیج انڈسٹری کو چھوڑ کر بڑی انڈسٹری کے نقصانات، گاندھی جی کا عدم تشدد، عدم تعاون، ستیہ گرہ، سب کچھ شامل ہے جس کی تصویر پریم چند شمالی ہندوستان کی زندگیوں کے فریم ورک میں بناتے ہیں جس سے انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے نئے ہندوستان کا پورا معاشرہ متشکل ہوجاتا ہے اور انھیں صورتوں کی صحیح تفہیم، پریم چند کی حقیقت نگاری کی صحیح پہچان بنتی ہے جس سے اس سرزمین کی حقیقی دنیا اُبھرتی ہے۔ اس کے انسان پہچانے جاتے ہیں جو اپنی ساگا SAGA اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ٹوڈرمل کے کسانوں سے لے کر برٹش نوآبادیاتی نظام کے کسانوں اور عوام کے مسائل اور وسائل اور زندہ رہنے کے طور طریقوں کی تاریخ کا ایک نہ ٹوٹنے والا سلسلہ بن جاتا ہے۔

کسے معلوم تھا کہ جو آگ اسرار معابد اور رسم خرما وہم ثواب کی تحریک صلاح سے چلی وہ گوشۂ عافیت اور گئودان کے PEASANT MOVEMENT تک پہنچتے پہنچتے جنگل کی آگ بن جائے گی اور دھنک دھاری لعل، امرت رائے، پورنا، لکشمی، رام کلی، بل راج، گوبر، ہوری اور قادر خاں، دھنیا اور سکھدا کا روپ اختیار کر کے بورژوائی تحریک سے انقلاب تک جا پہنچیں گے۔ پھر رام موہن رائے کی عقد بیوگاں کی تحریک کا رخ گاندھی جی، پریم شنکر اور مایا شنکر سے ہوتا ہوا سورداس، صوفیا اور ونے سنگھ یا امرکانت، سلیم اور سکینہ کا روپ دھارے گا اور یہ باتیں کہانیوں کے پردے میں ان نفرتوں کو بیدار کردیں گی، جنھیں کروڑوں ہندوستانی اپنے دلوں میں دبائے بیٹھے تھے مگر اپنے آقاؤں کے خلاف جن کے اظہار کا انھیں وسیلہ نہ ملتا تھا، یا وہ خود سمجھ نہیں پاتے تھے کہ یہ ان کی نفرتوں کا اظہار ہے یا اپنی جیے جانے والی زندگی کے حلقے کا توڑ۔ اور پھر یہ توڑ کہاں تک اثر انداز ہو سکتا ہے۔ پریم چند کا قلم ان معنوں میں بھی ایک حقیقت نگار کا قلم ہے کہ وہ ایسی زندگی کی حقیقتوں کو صرف ناظرین کے لیے پیش نہیں کرتا بلکہ افرادِ قصہ اور ان کی زندگیوں کے جینے والوں کو ان حقیقتوں کا ادراک بھی کراتا جاتا ہے۔ پریم چند سے پہلے کسانوں کی زندگی میں جینے والی تحریر نہ تھی اور نہ کسانوں اور کچلے ہوئے

طبقے کو اس قابل سمجھا جاتا تھا کہ اس کے مسائل اور زندگی کے نشیب و فراز بھی کوئی مسئلہ ہیں جن کے لیے ناول اور کہانیاں لکھی جائیں اور پھر ایسی حقیقتوں کے ساتھ۔ لینن نے جو بات ٹالسٹائی کے لیے کہی تھی وہ حرف بہ حرف پریم چند پر صادق آتی ہے۔ میکسم گورکی کو مخاطب کرکے لینن نے ٹالسٹائی کے متعلق کہا:

"AND DO YOU KNOW WHAT IS EVEN MORE AMAZING ? IT IS HIS PEASANT VOICE, HIS PEASANT WAY OF THINKING.

(STUDIES IN EUROPEAN REALISM P. 127 LUCEAKS)

لیکن یہ بات صرف یہیں تک نہیں رہتی۔ اس پر کئی سوالات قائم ہوتے ہیں۔ کیا پریم چند نے ایسے بلند ناول اور ایسی POWERFUL تحریریں اس لیے پیش کیں کہ انھوں نے کسانوں کی زندگی بسر کی تھی؟ کیا جب ادب ڈرائنگ روم کی زینت ہو اس وقت کسی نئے لکھنے والے کو شہرت روش عام کی طرف نہیں کھینچتی؟ کیا جب تکلفات، بنوٹ، اور ظاہرداریاں، زندگی کی بلندیوں اور ترقیوں کا زینہ ہوں، اس وقت سادہ، صحیح اور سماجی حقیقتوں کی طرف متوجہ ہونا آسانی سے ممکن ہے؟ جب دہقانیت ایک کلمۂ تحقیر ہو، اس وقت دیہات کو، شہری زندگی کی چمک دمک کا مقابل بنانا عقلمندی کی دلیل ہے؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہے، تب پریم چند کی اپنی بات کی پچ، لگن اور اس تڑپ کا احساس کیا جا سکتا ہے جس سے اس وقت کے تمام مروجہ اصولوں NORMS کو توڑ کر کسان کو ادب کا ہیرو بنانے کی فکر کی اور دیہات کے اس کرب کو محسوس کیا جس کی طرف ایک مہر بند نوشتۂ تقدیر کی طرح دیکھا جاتا تھا۔ اور اس سماجی زندگی پر سوالیہ نشان لگائے جس کو عطیۂ قدرت اور لوگوں کا مقسوم سمجھ لیا گیا تھا اور کسانوں کو ادب کا ہیرو بنا کر صرف ادب ہی میں PEASANT REVOLT پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ اس سوسائٹی کا کایا پلٹ کرنے پر تُل گئے جو کسان، کو، دہقانی، کے حقارت آمیز کلمے تک لے گیا تھا اور یہیں سے پریم چند کی حقیقت نگاری کا آغاز سمجھنا چاہیے۔

پریم چند کے سماجی مطالعے کے مضبوط دھاگوں میں سے پانچ چھ خاص دھاگے ہیں۔ پہلا پروہت جو اپنے کو CHOSEN OF GOD سمجھتا ہے اور جس کے بغیر ہندوستانی عوام نہ

حل کر سکتے ہیں اور نہ مر سکتے ہیں بلکہ مرنے کے بعد بھی اس کے محتاج رہتے ہیں۔ دوسرا زمیندار اور رجواڑے جو صرف عیش کرنے کے لیے پیدا ہوئے ہیں اور جن کا کام صرف لگان وصول کرنا، وقتاً فوقتاً اس میں اضافہ کرنا اور اپنے گھر کے تمام جلسوں کے لیے کسانوں سے خاص نذرانے لینا اور انگریز حکمرانوں کی خوشامد کرنا ہے۔ ان میں سے کچھ دیش بھگتی کا بھی روپ دھارتے ہیں تاکہ ہندوستانی عوام میں مقبول رہیں مگر ان کی طرف بھی ان کی نظر رہتی ہے کہ کہاں تک وہ اس کی اجازت دیتے ہیں، تیسرا ساہوکار جو قرض بانٹتے ہیں اور ایک کے چار چار وصول کرتے ہیں۔ کچھ کسان ان کے ایسے مقروض ہوتے ہیں کہ زندگی بھر قرض ادا نہیں کر سکتے بلکہ اپنا قرض اپنے بیٹوں کے لیے چھوڑ جاتے ہیں۔ چوتھے کسان جو بنیادی طور پر ہندوستان کی زمین پر کاشت کرتا ہے مگر زمین کا مالک نہیں۔ ساری مصیبتیں اٹھاتا ہے، قرض برداشت کرتا ہے مگر سماج کو اپنے NORMS میں چلانے کی کوشش کرتا ہے۔ پانچویں عقد بیوگان کا مسئلہ جس کی طرف سوامی دیانند اور دوسرے آریہ سماجوں نے ایک سوشل ریفارمر کی حیثیت سے زور دیا تھا۔ پرائشچت یعنی کفارہ، محض براہمنوں کو کھانا کھلا کر نہیں ہوتا اور نہ پروہتوں کو خوش کر کے ہو سکتا ہے بلکہ مادی، عقلی طور پر اپنے کردار کو سنبھال کر یا پھر کٹھن تپسیا سے ممکن ہے۔ یہی وہ مضبوط دھاگے ہیں جن میں ضمنی طور پر کچھ فیکٹری لگانے والے اور کچھ مزدور بھی شامل ہو جاتے ہیں، کچھ اچھوت بھی ہیں جن کا مسئلہ بھی ایک اہم سماجی مسئلہ ہے۔ پریم چند کے تمام ناول انھیں مسئلوں میں الجھے ہیں۔ پروہت کا مسئلہ پریم چند کے لیے اتنا ہی اہم ہے جتنا کہ کسان کا مسئلہ کیونکہ پروہت کا عوام پر بڑا اثر ہے۔ وہ ذہنی طور پر بھی عوام کو متاثر کرتا ہے اور عام انسان کی تمام کارکردگی میں اس کا عمل دخل رہتا ہے اور ہمیشہ ہر طریقے سے ان کا استحصال کر کے صرف اپنے فائدے کا متقاضی ہوتا ہے۔ پریم چند کے اسرار معابد سے گئودان تک چلے آئیے تو ہر موقع پر پریم چند اس SUPER IMPOSED طاقت کے خلاف زبردست جہاد کرتے ہیں۔ ان دغا باز پروہتوں کی تمام چالوں کا پول کھولتے ہیں۔ ہوری، دھنیا، سورداس، پورنا، سب یہ چالیں سمجھتے ہیں۔ مگر ان کا کچھ بس نہیں چلتا۔ یہی وہ طبقہ ہے جو مجہول محض ہے اور احمقوں کو پھنسا کر ان کی داد و دہش پر زندہ ہے۔ اس طبقے کے خلاف بدھ نے بغاوت کی، مہابیر سوامی نے اس حلقے کو توڑنے کی کوشش کی۔ نتیجہ کچھ نہ نکلا بلکہ بدھ مذہب ہی ہندوستان سے غائب

ہو گیا۔ جینیوں نے بہت کچھ ان کی خو بو اختیار کر کے خود کو ہندو سوسائٹی میں شامل کر لیا۔ سوامی دیانند سرسوتی اور ان کے پرچارک آج بھی اپنی کوششوں سے اس آہنی حلقے کو توڑنا چاہتے ہیں مگر نیچے کے طبقے میں بھی اور اوپر بھی، یہ برہمنی نظام سختی کے ساتھ قائم ہے۔ پریم چند نے شاید ہی کسی ناول میں اس طبقے کے خلاف آواز نہ اٹھائی ہو مگر ان کے سماج نے پریم چند کی اس آواز کو نظر انداز کر کے صرف ان کے سیاسی موقف کی سراہنا کی اور اس مسئلہ کا انھیں چیمپئن مانا۔ بقیہ ان کے تمام سماج سدھار کے نظریات کو ثانوی اہمیت بھی نہیں دی۔ کسانوں کی پستی اور جہالتوں کا ایک بڑا سبب پریم چند، برٹش نظام کی زرعی تقسیم کے ساتھ ورناشرم کی سخت گیریوں کو بھی سمجھتے ہیں جس سے نجات نہ پانے کے سبب کسان اپنے سماجی نظام میں کوئی فکری بیداری پیدا نہیں کر سکتا۔ اپر کلاس ان سخت گیریوں کو مذہب کہتا ہے اور انھیں اپنے مفاد کے لیے استعمال کرتا ہے۔ گوشۂ عافیت میں گیان شنکر اپنے حقیقی بھائی کے ساتھ کھانا کھانے سے اس لیے انکار کر دیتا ہے کہ بھائی امریکہ گیا تھا اور ابھی اس نے پرائشچت نہیں کرایا۔ مگر دل میں سوچ کر خوش ہوتا ہے کہ اچھا ہے اس طرح بھائی برادری میں شامل نہ ہو سکے گا اور پھر آبائی جائیداد میں اس کو حصہ نہ مل سکے گا۔ پریم شنکر کی بیوی شردھا اپنے شوہر سے اس لیے نہیں ملتی کہ مذہب بغیر پرائشچت کے انھیں پاک و صاف تسلیم نہ کرے گا اور اگر مجھے دھرم کا پالن کرنا ہے تو شوہر کو چھوڑنا پڑے گا۔ ماتا دین برہمن، سلیا چمارن سے آلودہ ہو کر بغیر پرائشچت کرائے، برہمن برادری میں شامل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ چماروں نے ان کے منھ میں گائے کی ہڈی ٹھونس دی تھی اور پرائشچت اس لیے نہیں ہو سکتا کہ داتا دین کے پاس پانچ سو روپے نہیں جو کاشی کے بڑے نامی پنڈت کو دے سکیں۔ پریم چند کی نظر میں یہ مذہب محض ڈھونگ اور صرف جنگ زرگری ہے۔ اس کا مذاق انھوں نے ہر جگہ اڑایا ہے:۔

"سنا ہے کہ پنڈت جی کاشی گئے تھے۔ وہاں ایک بڑا نامی پنڈت ہے۔ وہ پانچ سو مانگتا ہے تب پرائشچت کرے گا۔ بھلا پوچھو ایسا اندھیر کہیں ہوا ہے۔ جب دھرم چلا گیا تو ایک نہیں ہزار بار پرائشچت کرو تو کیا ہوتا ہے۔ (گئودان صفحہ ۲۰۴۔ پہلا ایڈیشن)

مرتے ہوئے ہوری کی آخری سانسیں بھی اس برہمنی نظام سے نجات نہ پا سکیں جس کی آخری نجات بغیر گئودان کے ممکن نہ ہو سکتی تھی۔ مگر گئو دان ہو تو کیسے؟

"اور کئی آوازیں آئیں۔" ہاں گئودان کرا دو۔ اب یہی سمے ہے۔"

دھنیا مشین کی طرح اٹھی۔ آج جو سُتلی بیچی تھی اس کے بیس آنے پیسے لائی اور ہوری کے ٹھنڈے ہاتھ میں رکھ کر سامنے کھڑے ہوئے داتا دین سے بولی "مہاراج گھر میں نہ گائے ہے نہ بچھیا نہ پیسہ۔ یہی پیسے ہیں۔ یہی ان کا گئودان ہے۔ اور غش کھا کر گر پڑی۔"

پریم چند کے آخری جملے اس برہمنی نظام کی شخصیتوں پر ایک گہرا طنز ہی نہیں اس کے ظلم کا بھی اظہار ہیں اور دھنیا کے بول میں ہندوستان کی تڑپتی ہوئی انسانیت ہے جو اس نظام کی سختیوں سے ہار کر بیہوش ہو کر گر پڑتی ہے مگر کسی میں ہمت نہیں کہ اس آہنی حلقے کو توڑ سکے۔ یہ طریقے ہر کہیں بورژوا سوسائٹی میں ابھرتے ہیں جہاں شخصی اور نجی مفاد نے ایک بڑا دائرہ بنا کر انسانوں کو COMMODITY اور ایک طرح کے MONAD میں تبدیل کر دیے ہیں تاکہ وہ نہ سماجی طور پر اوپر اٹھ سکیں اور نہ مادی زندگی کا عقلی شعور انھیں حاصل ہو سکے۔ ان اصولوں کو وہ سماج کے آہنی اصول مان لیں جن سے نجات ممکن نہیں۔ ان اجتماعی استحصال کی صورتوں سے الگ ہو کر جب مختلف طبقے، شخصی استحصال اور پرائیویٹ پراپرٹی کے تصور سے سماج کا استحصال کرتے ہیں تو مذہب، رائے امرپال سنگھ اور گائیتری کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جو بہروپ تو رام لیلا کا بھرتے ہیں لیکن اسی بہانے ہوری کو جنگ کا مالی بنا کر، گاؤں والوں سے رام لیلا کا نذرانہ لیتے ہیں۔ گائیتری دھرماتما بن کر ہزاروں روپے مندروں اور مذہبی انجمنوں کو بانٹتی ہے۔ کرشن بھگتی کا مظاہرہ کر کے ہزاروں روپے کرشن لیلا میں صرف کرتی ہے مگر غریب کسانوں سے لگان وصول کرنے اور نذرانہ لینے میں وہ دیوی کے بدلے پشاچنی بن جاتی ہے۔ اس طرح یہ ہمدردی جو انفرادی طور پر دھرم کے راستے آتی ہے، وہ محض ذاتی شہرت اور عزت کو بڑھانے کا ایک ذریعہ بنتی ہے

"گیان درحقیقت ۲۰ آنے میں ایک آدمی کا پیٹ بھی نہیں بھر سکتا۔ لیکن ان جاہل دہقانوں پر رحم بھی کیا جائے تو یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ ہم سے دب گئے۔ کل کو چھ آنے مانگیں گے اور پھر بات بھی نہ سنیں گے۔

گائیتری۔ تو پھر لکھ دیجیے کہ بیگاروں کو جبراً پکڑ ڈالیں۔ اگر نہ آئیں تو انھیں گاؤں سے نکال دیجیے۔ ہم خود ان کی حالت پر ترس کھا کر ان کے ساتھ اپنی جانب سے چاہے جو

جو سلوک کریں مگر یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کوئی اسامی میرے سامنے ہیکڑی جتائے۔

(گوشۂ عافیت صفحہ ۲۱۴)

چوگانِ ہستی کی مسز سیوک، جو ہر اتوار کو گرجا گھر جاتی ہیں اور مسٹر سیوک سے اس لیے نفرت کرتی ہیں کہ وہ گرجا گھر جانے کو محض ایک RITUAL سے تعبیر کرتا ہے مگر سورداس کی زمین لینے سے جب طاہر علی انھیں منع کرتے ہیں۔

طاہر حضور۔ یہ کار عذاب ہے۔ صدہا آدمیوں کا کام اس زمین سے نکلتا ہے۔ سب کی گائیں وہیں چرتی ہیں۔ راتیں ٹھہرتی ہیں۔ پلیگ کے ایام میں لوگ وہیں جھونپڑے ڈالتے ہیں۔ زمین نکل گئی تو سارے محلے کو تکلیف ہوگی۔ لوگ دل میں ہمیں سیکڑوں بد دعائیں دیں گے۔ اس کا عذاب ضرور پڑے گا۔

جان سیوک (ہنس کر) عذاب تو میری گردن پر پڑے گا نا۔ میں اس کا بوجھ اٹھا سکتا ہوں۔"

"مسز سیوک۔ جب آپ کو تیرا ایزدی کا اتنا خوف ہے تو آپ سے ہمارا کام نہیں ہو سکتا۔"

(چوگانِ ہستی صفحہ ۱۲)

اسی طرح پریم چند کے ناولوں میں مستقل ایک CLASS STRUGGLE ہے جو متمول طبقے کے خلاف ہے، حاکم طبقے کے خلاف ہے اور ان چھوٹے مذہب پرستوں کے خلاف ہے جو ذات پات کا سہارا لے کر انسانوں کا گلا کاٹتے پھرتے ہیں۔ اس تمام سنگھرش میں پریم چند DEPRIVED CLASS کے حق میں اپنی آواز بلند کرتے ہیں۔ اسی لیے پریم چند کے کردار، کبھی بلراج، گوبر اور پریم شنکر کی طرح گاؤں کی محدود سوسائٹی کے طے شدہ ایقان کے خلاف عمل کر کے ایک طرح کی ALIEN فضا میں اپنا دائرہ عمل بناتے ہیں اور کبھی ہوری، پربھا شنکر، قادر خاں اور سورداس۔ سب ایک دوسرے کے دائرہ عمل میں ساتھ چل کر ایک امتیازی شکل اختیار کرتے ہیں مگر یہ تمام جدوجہد WITHIN THE SYSTEM جدوجہد سے سماج کو ناراض کر کے اس کے مروجہ اصولوں کے یک قلم خلاف چل کر انھیں کبھی جدوجہد منظور نہیں۔ اگرچہ ان کی کوششوں کا رخ بھی ناآسودہ طبقے کے لیے ہوتا ہے، تاہم یہ سماجی تبدیلی اوپر سے یکبارگی نہیں آتی بلکہ جو طور طریقے اور وسائل گاؤں والوں کی گرفت میں ہیں، انھیں کا صحیح استعمال اس بہتری کا طالب ہوتا ہے۔ انسانی ہمدردی، دھنیا اور ہوری کو سب سے لڑ کر جھنیا کو گھر میں

جگہ دلاتی ہے۔ جھنیا جس کو کوئی رکھنے کا روادار نہیں، ہوری اسے اپنے مکان کے پیچھے رہنے کے لیے جگہ دے دیتا ہے۔ رائے امرپال سے رابطہ رکھ کر ہنسو کہلاتے رہنے کی عزت حاصل کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ معلوم نہیں کہ پریم چند نے فرانسیسی ناولوں کے ترجمے دیکھے تھے یا نہیں، لیکن ان کے کردار گیان شنکر اور ستاں دال کے ژولیاں میں کافی مماثلت ہے۔ دونوں بے انتہا جاہ طلب AMBITIOUS ہیں۔ ژولیاں ایک گرجے کا راہب ہے مگر بے انتہا جاہ طلب۔ لیکن تمام ترقیاں رہبانیت کے پردے ہی میں طے کرنا چاہتا ہے۔ اس دیہات کے ساتھ عشق کی منزلیں بھی اسی طرح طے کرتا ہے جس طرح گیان شنکر گائتری کے ساتھ اپنی ہر کامیابی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ پھر آگے کا منصوبہ بنا کر اس میں کامیابی کے لیے کوشاں ہو جاتا ہے۔ ژولیاں کی طرح گیان شنکر بھی تقدس، علم اور مذہب سے لوگوں کو متاثر کرتے ہیں۔ اور یہی تین چیزیں زندگی میں کامیابی کا انھیں زینہ نظر آتی ہیں۔ ژولیاں کا انجام قتل ہے اور گیان شنکر کا خودکشی۔ پریم چند کی طرح استاں دال بھی سماجی حقیقت نگار ہے۔ اگرچہ لاروژات کی تصویریں LA ROUGE ET LE NOIR اپر کلاس کی تصویریں ہیں مگر ستاں دال کی تفصیلات اور سماجی آگہی، پریم چند سے کم نہیں۔ صرف یہ ہے بالزک اور فلابیر کی روایت کے ساتھ ستاں دال واقعات کو فطری حالات کے سپرد کر دیتا ہے جب کہ پریم چند کی تصویروں میں اکثر مصنف کا مافی الضمیر کرداروں کی زبان سے ادا ہونے لگتا ہے۔ کیونکہ پریم چند سوشل ریلسٹ SOCIAL REALIST SOCIAL ہونے کے ساتھ ساتھ ایک انقلابی تصویر بھی رکھتے ہیں اور اس سوسائٹی کو بدلنے کی ترغیب بھی کرتے جاتے ہیں۔ ستاں دال ایک سوشل ڈیموکریٹ ہونے کے ناتے ایسی تبدیلی کا تو خواہشمند ہے مگر تبلیغ کی منزل تک آنا پسند نہیں کرتا کہ اس کی حقیقت نگاری پر فلابیر کا بھی سایہ ہے تاہم ستاں دال بھی حکمراں طبقے کے ساتھ نہیں ہوتا اور نہ اس نقطۂ نظر سے سوسائٹی کا تجزیہ کرتا ہے۔ مگر واقعات اور حادثات کو اپنے WHIMS کے ساتھ مڑنے کی اجازت نہیں دیتا۔ پریم چند، اکثر واقعات، حالات، اور مواقع کو اپنے مزعومات اور ایقان کا دست نگر، یہاں تک کہ شکار بنا دیتے ہیں اور اس طرح تجزیاتی طریقہ چھوڑ کر تقریباً OVER DOING کی منزل میں پہنچ جاتے ہیں اور پھر ان کی حیثیت ایک SOCIAL ANALYST کی نہیں رہ جاتی۔ مثال کے طور پر چوگان ہستی میں سورداس کی زمین کے گرد، سارا ناول گھومتا ہے۔ جن میں راجہ صاحب، مسٹر کلارک کلکٹر،

جان سیوک وغیرہ۔ غرضکہ تمام متمول طبقہ ایک طرف ہوجاتا ہے اور گاؤں کا پسماندہ طبقہ دوسری طرف ۔ یہاں تک تو یہ طبقاتی جنگ فطری ہے۔ مگر جس معمولی سی بات کے لیے یہ جنگ لڑی جارہی ہے وہ فطری نہیں بلکہ بعض وقت تو مضحکہ خیز ہوجاتی ہے کہ تمام دنیا کی طاقت سورداس کی زمین چھیننے پر لگی ہوئی ہے۔ فیکٹری بنانے کے لیے وہ زمین لاکھ کارآمد سہی مگر اتنی اہم نہیں کہ پورے ہندوستان کی سیاست اس پر مرکوز ہوجائے۔ ونے سنگھ اور صوفیا جب خالی بیٹھتے ہیں تو کہتے ہیں۔ آؤ تھوڑی دیر کے لیے پانڈے پور چلیں۔ دیکھیں وہاں کا کیا حال ہے؟ جب کہ وہاں کوئی مسئلہ درپیش نہیں۔ گویا پانڈے پور ایک طرح کی تفریح گاہ یا سول لائنسز ہوگیا کہ جہاں تمام لوگ تفریح کی غرض سے جاتے رہتے ہیں۔ پھر ونے سنگھ کو جس دلیش بھگتی کے تصوّر کے ساتھ سخت زندگی بسر کرنے کی ٹریننگ دی جاتی ہے، اس کا مصرف کیا نکلتا ہے؟ وہ کوئی سیاسی پارٹی نہیں بناتے۔ سیاست میں بہت متحرک اور فعّال نہیں۔ ان کا راجستھان جانا بالکل بے معنی ہے۔ سیوا سمیتیاں یوپی کے کسی علاقے میں کام کرسکتی ہیں۔ پھر راجستھان میں کوئی خاص پروگرام بھی اس وقت کانگریس کا نہ تھا۔ اس وقت بھی ملک میں اور تحریکات چل رہی تھیں۔ یوپی کے مشرقی اضلاع اور گجرات یا پنجاب میں ونے سنگھ کو یہاں کام کرنا چاہیے۔

ونے سنگھ راجپوت ہیں تو انھیں راجستھان کے پس منظر کے بغیر اچھی طرح پیش نہیں کیا جاسکتا۔ بنارس سے راجستھان شاید وہ اسی لیے جاتے ہیں۔ رجواڑوں میں ہر جگہ گڑبڑ سی رہتی تھی۔ ریوا، بلرام پور یا رام نگر میں ونے سنگھ یہ کام کیوں نہیں کرتے؟ پھر رانی کے مزاج کی سختی، راجپوت عورت کا کردار بن کر پریم چند کی نظر میں اُبھرتی ہے جو بات بات پر جان دینے اور اپنے بچن پر جمے رہنے والا مزاج ظاہر کرتی ہے۔ مگر کوئی بات بھی تو ہو؟ صرف سخت زندگی بسر کرکے ونے سنگھ قوم کا ادّھار کریں گے۔ کیول رانی۔ جانہوی اور کنور صاحب اس طرح کی زندگی بسر نہیں کرتے؟ اپنی جائیداد، مایا شنکر کی طرح کسانوں میں کیوں نہیں بانٹ دیتے؟ شاید پریم چند اسے پسند نہیں کرتے۔ بغیر ریاست کے رانی کا تصوّر کیسے باقی رہ سکے گا۔ مایا شنکر کی بات اور ہے۔ وہ تو ایک معمولی زمیندار ہے۔ کہیں میں نے پڑھا تھا کہ ونے سنگھ کا کردار پریم چند کی نظر میں جواہرلال نہرو

کا کردار تھا اور سورداس کی اصول پسندی اور عام تشدد کی پالیسی اسے گاندھی جی کے قریب لے جاتی ہے تو پھر یہ ناول ایک تمثیلی ناول ہو سکتا ہے ۔ اگر سورداس کی زمین کو ہندوستان اور جان سیوک اور مسٹر کلارک کو غیر ملکی انگریزی حکومت اور اس کے لواحقین سمجھا جائے تو یہ باتیں، اس فریم ورک میں بہت فٹ بیٹھتی رہیں ۔ صوفیا کا کردار بھی مسز اینی بسنٹ سے بہت نزدیک ہے ۔ جب کبھی آدمی بیحد جذباتی ہو جاتا ہے اور اپنے آدرشوں کے لیے واقعات کو توڑتا مروڑتا ہے ۔ اس کا آئیڈیلیسٹ ہونا لازمی ہے ۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ہر ادیب کا زندگی کے تئیں کوئی نہ کوئی رویہ ہوتا ہے ۔ لیکن اس رویے کے فریم میں واقعات کو موڑ نا مناسب نہیں ہوتا بلکہ بہتر ہے کہ واقعات ایسی سچویشن میں ایک دوسرے سے ٹکرا کر فطری طور پر مڑتے رہیں تو ادیب کا مافی الضمیر آرٹ کے ساتھ تخمیم سے چھن کر ظاہر ہوتا رہتا ہے اور پھر ایسی ہی تخلیقات میں ایک GRANDEUR ایک ابدی کیفیت پیدا ہوتی ہے ورنہ آئیڈیلزم اور ابلاغ کی براہ راست کوشش ان کو بلندی تک نہیں پہنچنے دیتی ۔ اور پھر ادیب سماج کی طوفانی لہروں سے ٹکرا کر خلاف تیرنے کے بجائے لہروں پر بہنے لگتا ہے ۔ پریم چند کے یہاں یہ لہروں پر بہنے والی کیفیت بھی پیدا ہوتی ہے ۔ جب وہ ہندوستانی تہذیب کا GLORIFICATION قدیم سیاسی اصولوں پر کرنے لگتے ہیں ۔ یہ عجیب بات ہے کہ وہ مہاجنی تہذیب کے خلاف ہیں ۔ سرمایہ دارانہ تہذیب کا تو صرف ان کے پاس تصوّر ہی تھا ۔ کیونکہ ہندوستان میں ابھی تک سرمایہ دارانہ نظام ان معنوں میں قائم نہیں ہوا جن معنوں میں یورپ اور امریکہ میں ہے ۔ زرعی نظام زندگی میں پریم چند زمینداروں اور کسانوں کی رسہ کشی میں، کسانوں کا ساتھ دیتے ہیں مگر راجپوتی تہذیب کا جہاں تذکرہ ہوتا ہے اسے ہندوستان کی غالباً سب سے عظیم تہذیب سمجھ کر اس کے رطب اللسان بن جاتے ہیں، اگرچہ راجپوتی تہذیب جاگیردارانہ تہذیب کا سب سے مرصّع DECORATED دور ہے ۔ شاید ایسے تذکروں میں پریم چند کے اندر کا چھپا ہوا تضاد ابھر آتا ہے ۔ یہاں پریم چند جاگیردارانہ تہذیب میں پستے ہوئے کسان کو ڈھونڈ پاتے ہیں ۔ نہ آٹھویں نویں صدی کے اس افتراق کو تلاش کر پاتے ہیں جس نے ہندوستان کی سالمیت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا تھا اور راجپوتوں کی آپس کی خانہ جنگیوں نے عوامی زندگی کو سب سے نچلی سطح پر پہنچا دیا تھا اور جن کا ملکی تاریخ کے صفحات پر کہیں پتہ نہیں تھا ۔ اس کا پریم چند کے پاس کیا جواز JUSTIFICATION

تھا۔ وکرما دتیہ کا تبغہ، رانی سارندھا، راجہ ہردول کے ساتھ ساتھ ناولوں میں انھیں راجاؤں کے لیے خیال خاطرِ احباب کا تصور پیش پیش رہتا ہے۔ انھیں اس جاگیردارانہ دور سے خاصی دلچسپی ہے۔ شاید بہت کم لوگوں کو یہ بات معلوم ہو گی کہ پریم چند نے قرونِ وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب کے نام سے مہا اپادھیائے، گوری شنکر ہیرا چند اوجھا کے ہندی میں دیے ہوئے لیکچروں کا اردو ترجمہ بھی کیا تھا جو ۱۹۲۹ء میں ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد سے شائع ہوا اس بیان سے صرف پریم چند کا فکری تضاد دکھانا مقصود ہے اسے کوئی کہیں ہندو فرقہ پرستی پر محمول کرے لیکن اس سے کہیں پریم چند کی حقیقت نگاری پر کوئی ضرب نہیں پڑتی۔ ٹالسٹائے کے انا کرینینا میں OBLONSKI کی تصویر بھی اسی شغف کے ساتھ پیش کی ہے اور قدیم روس کی بہت سی تہذیبی سطحوں سے اسے بھی محبت ہے OBLONSKI بھی کنور امرپال اور راجہ صاحب کی طرح ظاہری اخلاق اور لبرل تصورات کا اظہار کرتا ہے مگر اصلاً وہ ایک قدیم دیہاتی جاگیردار ہے۔ جب کبھی جاگیرداری اور لبرل تصورات کا ٹکراؤ ہوتا ہے وہ فوراً جاگیردارانہ اصولوں کی طرف پلٹ جاتا ہے۔ اسے فوجی زندگی یا درباری زندگی سے زیادہ اپنی جاگیردارانہ زندگی پسند ہے جس میں ہر طرح کی آسائش ہے۔ عیش و آرام سے وقت کٹتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ہر طرح سے ملک کی خدمت کا جذبہ بھی اس میں موجود رہتا ہے۔ بالکل گئوادان کے کنور امرپال کی طرح، چوگان ہستی کے راجہ مہیندر سنگھ کی طرح OBLONSKI اپنی جاگیر کی آمدنی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ کمپنی کے بورڈ آف ڈائرکٹرس میں بھی اسی طرح اہم جگہ بناتا ہے جس طرح جان سیوک کی تمباکو کی فیکٹری میں حصے خرید کر کنور صاحب جگہ بناتے ہیں۔ راجہ مہندر جو میونسپلٹی کے چیرمین بنے رہنا چاہتے ہیں پبلک میں اپنی حیثیت بنائے رکھنے کے لیے اپنی بیوی اندو سے بد کلامی کرتے ہیں۔ پانڈے پور تحریک میں چندہ دینے سے وہ منع کرتے ہیں۔ سیوا سمیتیوں سے گھبراتے ہیں کیونکہ اس کا ایک رخ انگریزی حکومت کے خلاف جاتا ہے۔ وہ انگریزوں سے مخالفت مول لینا نہیں چاہتے کہ جاگیر کے نکل جانے کا خوف ہے۔ مگر ملک کی عوامی تحریکات میں بھی اپنا چہرہ برقرار رکھنا چاہتے ہیں اس لیے صرف وہاں تک ان تحریکات کے ساتھ جاتے ہیں جہاں تک وہ محض اصلاحی ہیں۔ سماج سدھار کے لیے ہیں۔ لیکن جیسے ہی ان میں جاگیرداری اور حکومت سے ٹکراؤ کی شکل ہوتی ہے وہ فوراً اپنے خول میں واپس چلے آتے ہیں۔ پریم چند نے رجواڑوں اور زمینداروں کے اس دو فصلی کردار

اور سب طرف سے مطعون وملعون رہنے کی عادت کا بہت اچھا تجزیہ خود کنور صاحب کے الفاظ میں یوں کیا ہے:

"دنیا سمجھتی ہے ہم بڑے سکھی ہیں۔ ہمارے پاس علاقے، محل، سواریاں، نوکر چاکر، قرض بیوائیں کیا نہیں ہیں۔ مگر جس کے دل میں طاقت نہیں، خودداری نہیں وہ چاہے کچھ ہو مگر انسان نہیں ہے۔ جسے دشمن کے خوف سے رات کو نیند نہ آتی ہو، جس کے دکھ پر سب ہنسیں اور رونے والا کوئی نہ ہو۔ جس کی چوٹی دوسرے کے پیروں کے نیچے دبی ہو ... جو حاکموں کے تلوے چاٹتا ہو اور اپنے ماتحتوں کا خون چوستا ہو، میں اسے سکھی نہیں کہتا۔ وہ تو دنیا کا سب سے بدنصیب جاندار ہے۔" (گئودان صفحہ ۲۴ - پہلا ایڈیشن)

اگرچہ اس میں خود پریم چند کی اپنی آواز زیادہ شامل ہے مگر تجزیہ بالکل صحیح ہے۔

لوکاچ نے بھی OBLONSKI کے مزاج کا تجزیہ ان الفاظ میں کیا ہے:

ON THIS BASIS, THE OLD PLEASURE LOVING OF THE LAND OWNER EVOLVES IN OBLONSKI INTO A SUPER-FICIALLY GOOD NATURED EPICUREAN LIBRALISM.

ذرا اس کردار کے ساتھ گائبنتری کے والد رائے صاحب کو دیکھیے اور گئودان کے کنور امرپال سنگھ اور چوگان ہستی کے دوسرے زمینداروں اور راجاؤں کو ملائیے۔ دراصل یہ تمام تصورات، ایک مڈل کلاس سائیکالوجی اور طبقاتی شعور سے وجود میں آتے جو پریم چند کا اپنا معاشرہ ہے۔ جب کہ ٹالسٹائے کے یہ تصورات، استحصال شدہ کسانوں کے محسوسات سے اس سوسائٹی کے اپر کلاس کے مزاج کا پتہ دیتے ہیں۔ تاہم پریم چند کے یہ کردار ایک طرح سے مردہ کردار ہیں۔ ان معنوں میں کہ یہ اپنی بے عملی کو ایک فن اور طرز زندگی بنا کر راگ رنگ شکار اور مذہبی دلچسپیوں میں چھپاتے ہیں۔ ان میں عصری زندگی میں کسی طرح کے اقدام کی ساری صلاحیتیں ختم ہو چکی ہیں۔ یہ صرف استحصال کے ایک آبائی ڈھرے پر چل رہے ہیں جس کی سیاسی اور سماجی صورت بھی انھیں صاف نظر نہیں آتی۔

یہاں تھوڑی دیر کے لیے رک کر، پریم چند کی ایک اور ٹکنیک پر غور کر لینا چاہیے۔ ان کے اکثر ناول بیرونی سماجی دباؤ سے زیادہ اندرونی سماجی ٹکراؤ INNER SOCIAL CONFLICT

سے تحرک MOMENTUUM پاتے ہیں۔ یہ اندرونی سماجی پیچیدگیوں والا تحرک ہم خرما و ہم ثواب ہے کہ اسے پریم چند
ے ذہنوں پر حاوی ہے۔ پورنا اور امرت رائے بیوہ کی دوبارہ شادی کی رسم چلانے کی وجہ سے الجھیڑوں میں پھنستے ہیں۔
مرت رائے کی برات کا منتشر ہونا، پھر دان ناتھ کی ریشہ دوانیاں، پورنا کی شادی اور موت کے سبب اندرونی
ماجی ٹکراؤ سے دو طرح کے نتائج لے کر باہر آتے ہیں۔ (۱) بیوہ کی شادی ہو سکتی ہے اور سماج کے نوجوانوں
و اس کی ہمت کرنی چاہیے۔ (۲) یہ کہ ایسا کرتے وقت سوسائٹی کے غصّے کا سامنا کرنے کے لیے تیار رہنا
اہیے کہ ٹھہرا ہوا سماج، بدلتے ہوئے حالات کو اپنا مدمقابل سمجھ کر اپنی بقا کی کوشش کرے گا جس کا
تیجہ وہی ہوگا جو پورنا کا ہوا۔ گوشۂ عافیت میں سکھو چودھری، بسیسر ساہ، دکھرن بھگت کے کردار کی
زوری، بلراج، منوہر اور قادر خاں سے دغا کرتی ہے۔ پھر سب سرکاری کرم چاریوں کے ظلم کا شکار ہوتے
یں۔ بعد کو گیان شنکر اور غوث خاں کا بیرونی دباؤ، انھیں متحد کرتا ہے۔ اندر کی لڑائی انھیں توڑتی
ہے ان میں نفاق بھی ڈالتی ہے مگر جب انھیں اندازہ ہو جاتا ہے کہ بیرونی طاقت سے نپٹنا آسان
ہیں ہے، تب وہ سب اس طاقت کے خلاف متحد ہو جاتے ہیں، اس طرح اندرونی ٹکراؤ اور انتشار
سے پھر ایک اتحاد کی طاقت وجود میں آتی ہے جو باہر کے طاقت ور گھیرے کو توڑ دیتی ہے۔ گیان شنکر
ور گایتری کا استبداد، پھر ایک بوسیدہ مکان کی دیواروں کی طرح ڈھہ جاتا ہے۔ یہ اس وقت کے لیے
یک سیاسی اشارہ بھی ہے اور ایک انتباہ بھی۔ ایک دوسری صورت کا یہاں اور اندازہ کر لینا چاہیے۔
ن ناولوں میں بیرونی دباؤ کی صورتیں انگریزی سیاست کا آلۂ کار تو ہیں مگر بذات خود سیاسی نہیں۔ یہ
ماجی پیچیدگیوں اور اونچ نیچ کی تفریق، انفرادی خود غرضی، روایتی جھوٹی عزت کے رکھ رکھاؤ کے بوجھ
ے دبی ہوئی ہیں جسے قائم رکھنے کے لیے آج کی اصطلاح میں بیحد UNECONOMIC طریقے
ختیار کرتی ہیں۔ اس طرح پریم چند کے ناولوں میں یہ بیرونی دباؤ کبھی ایک طرح سے OBSOLETE
AND INHUMAN SOCIAL ORDER کا دباؤ ہے جسے اعلیٰ طبقہ اپنا ورثہ اور حق سمجھتا ہے،
ور کبھی اسے عطیۂ الٰہی بھی۔ اس طرح پریم چند کے ناولوں میں جدوجہد طبقاتی بھی ہے اور ایک مخصوص
ائرے اور وقت کے کینوس میں سماجی بھی۔ ساتھ ہی ساتھ یہ لڑائی غلط قسم کی ریت رواج اور
RITUALS کے خلاف بھی جو LOTTED SOCIAL ORDER سے آتے ہیں جس کو نئی روشنی
ے خالص انفرادی خود غرضی NAKED SELF INTEREST رکھنے والے گیان شنکر

جان سیوک تنخا اور کھنّا بھی اپناتے ہیں اور محض رواج، جھوٹی عزت اور اپنی سوسائٹی کا لحاظ کرنے والے رائے صاحب، پربھا شنکر، بدری ناتھ (ہم خرما وہم ثواب) سمر کانت، داتا دین اور جھنگری سنگھ بھی ان کا پاس کرتے ہیں۔ اس طرح اندر باہر کی لڑائی بھی خالص سماجی لڑائی ہے جس کے رشتے بہت گھوم پھر کر سیاسی فلسفے سے ملتے ہیں۔ براہ راست سیاست سے ان کا بہت کم ٹکراؤ ہوتا ہے اور اگر ہوا تو بہت ضمنی۔ یہ آپس میں ہی دست وگریباں رہتے ہیں۔ جو ان میں ذرا بھی طاقت ور ہوتا ہے وہ دوسرے کو دبا لینا چاہتا ہے اور ایک بڑے سوشل آرڈر میں چھوٹے چھوٹے طبقے بنا کر ایک طرف ہو جاتے ہیں اور وہ پھر اپنے سے نیچے والے طبقے کو دبانے کی فکر کرتے ہیں۔ گویا ان کے جھنگری سنگھ ولاری، داتا دین وغیرہ اگر چہ ساہوکار نہیں مگر تھوڑی بہت رقم سود پر چلانے کی وجہ سے اپنے کو ایک الگ طبقے کا آدمی سمجھتے ہیں اور ہوری، بھولا، ہیرا وغیرہ کو دوسرے طبقے کا۔ پھر ان میں بھی خود غرضی کی الگ لڑائیاں چلتی رہتی ہیں۔ ہوری، بانس کاٹنے والے کو اپنی چالاکی سے زیر کرنا چاہتا ہے۔ لیکن بانس کاٹنے والا ہوری کے راز کو افشا کر دینے کی دھمکی دے کر اسے جُل دیتا ہے۔ گویا ہر طرف ایک طرح کی CUT THROAT POLICY چل رہی ہے۔ مگر یہ سب خود بھی ایک بڑے فیوڈل آرڈر میں پس رہے ہیں۔ مارکس اور اینگلز نے برطانیہ کی سوسائٹی پر لکھتے ہوئے دلچسپ اشارہ اسی طرح کے حالات کی طرف کیا ہے۔

" HENCE IT COMES, TOO, THAT THE SOCIAL WAR, THE WAR OF EACH AGAINST ALL, IS HERE OPENLY DECLARED. PEOPLE REGARD EACH OTHER ONLY AS USEFUL OBJECTS : EACH EXPLOITS THE OTHER, AND THE END OF IT ALL IS THAT THE STRONGER TREADS THE WEAKER UNDER FOOT AND THE POWERFUL FEW SEIZE EVEN EVERY THING FOR THEMSELVES, WHILE TO THE WEAK, MANY THE POOR, SCARCELY BARE EXISTENCE REMAINS"

(KARL MARX AND F. ENGLES ON BRITAIN P-57 WITH REFERENCE TO 'A HISTORY OF REALISM' BY SUCHITOV P.101) SUCHITO: P - 101)

یہی صورت اس وقت کے سماج میں ہندوستان میں بھی نظر آتی ہے جس کی تصویر پریم چند اپنے ناولوں میں پیش کر رہے تھے۔ ہوری، جھنگری سنگھ، قادر خاں، بھروں د کھرن بھگت کے عمل بھی محدود ہیں اور یہ سب لوگ بھی ایک خاص فریم ورک میں چلتے ہیں۔ گاؤں کے بنے بنائے سماج سے نکل کر باہر آنا ان کے بس میں نہیں۔ ماتا دین، بہت دور نہیں جا سکتا۔ سلیا کو لے کر الگ نہیں رہ سکتا۔ بچّے کی محبّت میں اس کے گھر کے اردگرد گھومتا رہتا ہے، مگر اپنی برہمنی برادری، کی سختیوں کو توڑ نہیں پاتا۔ مرے ہوئے بچّے کو دریا میں بہانے کے لیے جو اکیلی محنت ماتا دین نے کی ہے، وہی تھوڑی دیر کے لیے اس کی بغاوت ہے۔ گوبر البتہ سب کچھ توڑ کر آگے بڑھ جاتا ہے جھنیا جو اس کی ذات کی نہیں اس سے شادی کرتا ہے۔ پھر شہر میں جا کر اسٹرائک میں حصّہ لیتا ہے۔ مینجمنٹ کے ہاتھوں پٹ پٹا کر خاموش نہیں بیٹھتا، دوسرے اقدام کرتا ہے۔ اگرچہ ناول سے گوبر کی تصویر اچھی نہیں ابھرتی، مگر اس میں کسان کا سوارتھ، عمل، اقدام اور نئی زندگی کے دوسرے عملی امکانات سب کی طرف متوجہ ہونے کی خاصی صلاحیت ہے۔ اس کے کردار میں ہوری کی طرح سماجی مقسوم بن جانے کی صورت نہیں۔ نہ ہی وہ تقدیر کو تسلیم کرتا ہے لیکن گاؤں کی زندگی اور کسی حد تک انیسویں صدی کے اختتام اور بیسویں صدی کی ابتدا کے ہندوستانی سماج میں ایسے کردار کو کوئی مثالی کردار تسلیم نہیں کرے گا بلکہ کسی حد تک نالائق سمجھیں گے جو اپنے ماں باپ کو ایسے طوفانی حوادثات میں چھوڑ کر صرف اپنی فکر میں سرگرم ہے۔ تقریباً یہی شکل رائے امرپال کے بیٹے رودرپال کی ہے جو رائے صاحب کو خبر کیے بغیر سروج سے شادی کر لیتا ہے۔ جب رائے صاحب ایک دوسری جائیداد کے لالچ میں اس کی شادی دوسری جگہ کرنا چاہتے ہیں، امرکانت، اپنے باپ سمرکانت کی ٹھگی میں شرکت نہیں کرتا۔ تمام خاندانی اور سماجی اصولوں کے خلاف، سکینہ سے محبّت کرتا ہے۔ دوکان پر بیٹھ کر لوگوں کو لوٹنے کے بجائے اپنی پیٹھ پر کپڑے کی گٹھری لاد کر محلے محلّے بیچتا پھرتا ہے۔ گوشۂ عافیت کا بلراج اپنے باپ کی اصول پرستی اور گاؤں والوں کی روایت کے خلاف سرکاری دورے والوں کی آمد پر احتجاج کرتا ہے۔

پریم چند کے یہاں یہ نسل خاصی نیز سرپھری اور سماجی قوانین اور رشتوں کو توڑنے میں ایک محدود دائرے میں انقلابی ہے۔ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ پریم چند کی یہ تصویریں دانستہ بنائی ہوئی تصویریں

ہیں یا پریم چند کے اندر کا باغی انسان واقعات کے بہاؤ میں خود بخود یہ تصویریں بناتا چلا گیا اور کبھی اس کے لیے اتنا بھی VOCAL نہیں ہوا جتنا کہ دکھرن بھگت سے سالگ رام کی مورت پھنکوا کر یا پرائشچت کا مذاق اڑا کر اور میدانِ عمل میں کتھا سنتے ہوئے چماروں کو جوتوں سے پٹوا کر ٹھاکر بھوگ اور سپروہتوں کی تضحیک کر کے۔ ان میں مایا شنکر کی طرح کچھ مثالی بھی ہیں۔ کیونکہ زمیندار اپنی زمینداری کو محض اصولوں کے لیے خود سے چھوڑ دے، اس کی مثال شاید ہی زمینداری کی تاریخ میں کہیں ملے۔ تاہم مایا شنکر نئی نسل کی اس بغاوت میں شامل ہو جاتے ہیں جو تمام قدیمی سماجی اصولوں سے یا تو ٹھکرا کر الگ راستہ بنا رہی ہے یا اس نے باقاعدہ علم بغاوت بلند کر دیا ہے۔ لیکن آبائی تقلید سے اس نسل میں انحراف ملتا ہے۔ جو بیسویں صدی کے بدلتے ہوئے انسان اور اس کے نئے سماج کی کش مکش کو ظاہر کرتا ہے اور پھر تیزی آتی ہوئی تبدیلی سے پرانا سماج اس طرح سمجھوتہ کر لیتا ہے۔

(۱) "آہ اگر جانتا کہ یہ لونڈا ایسی مخالفت کرے گا تو اس ریاست کے لیے لڑتا ہی کیوں۔
"مگر اس لونڈے کی عقل پر پتھر پڑ گئے ہیں۔"
"تو مارئیے گولی۔ آپ کو کیا کرنا ہے۔ وہی پچھتائے گا۔"

(رودرپال اور رائے صاحب کا معاملہ۔ گئودان)

(۲) گوبر کے بڑنا و اور شہر چلے جانے پر ہوری کا اس کے رویے کو برداشت کر لینا۔

(۳) مایا شنکر کی حرکتوں کو گیان شنکر کا برداشت کرنا پھر خودکشی کر لینا۔

یہ نئی نسل کہنی مار کر آگے بڑھنے کی فکر کرتی ہے۔ آزاد فضا میں سانس لینا چاہتی ہے۔ سماجی سطح پر بھی اور انفرادی سطح پر بھی یہی وہ موقع ہے جہاں پریم چند گاندھیائی خیالات کی MENTAL CONDITIONING سے باہر نکل کر کسی حد تک انفرادی سطح پر سوچنے لگتے ہیں اور نئی نسل کی انفرادی کوششوں کو ترجیح دیتے ہیں جو روایت سے برگشتہ ہو کر اپنا راستہ الگ بناتی ہے۔ میدانِ عمل کا ایک مکالمہ ملاحظہ ہو۔ امر کانت جو کپڑا بیچ رہا ہے ایک وکیل صاحب کو جواب دیتا ہے جو اس کے کپڑا بیچنے پر معترض ہوتے ہیں کہ وہ میونسپل کمشنر اور لالہ سمر کانت کا بیٹا ہو کر مزدوروں کی طرح کام کر رہا ہے۔

مزدوری کرنے سے میونسپل کمشنری کی شان میں بٹہ لگتا ہے۔ دھوکے

فریب کی کمائی کھانے سے ... ایک آدمی دس روپے میں گزر کرتا ہے ۔ دوسرے کو دس ہزار کیوں چاہیے ۔
یہ دھاندلی اسی وقت تک چلے گی جب تک پبلک کی آنکھیں بند ہیں۔"

"اس کا منشا یہ ہے کہ آپ انفرادیت کے قائل نہیں۔ اشتراکیت کے قائل ہیں۔"

"میں کسی مت کا قائل نہیں۔ صرف انصاف کا قائل ہوں۔"

"تو کیا سمیتی سے الگ ہو گئے۔"

"انھوں نے میری زندگی کا ٹھیکہ نہیں لیا ہے۔" (میدان عمل صفحہ ۳۰۵، مکتبہ جامعہ ایڈیشن)

اسی مزاج سے گئو دان اور کفن کی فضا بنتی ہے جہاں MENTAL CONDITIONING ختم ہو جاتی ہے اور سماجی آگہی کی تیز روٹ بڑھتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ مثال پسندی، سچی حقیقتوں سے دب جاتی ہے۔ انھیں گاؤں کی زندگی میں دغا، فریب، جھوٹ، بے ایمانی، محبت، ہمدردی، مقروض لوگوں اور قرض دینے والوں کی نفسیات سے براہ راست سابقہ پڑتا ہے اور یہیں ان کی سماجی حقیقت نگاری کا روپ روشن طور پر ظاہر ہوتا ہے، پریم چند سمجھتے ہیں کہ اصل ہندوستانی سماج یہ ہے جو ہر طرف کی اخلاقیات، اصول اور ضابطے سے بے نیاز ہو چکا ہے۔ ایسے سماج میں جب تک اس کی تشکیل نئے سرے سے نہ کی جائے، محض خیالی اور دل خوش اسکیموں اور مثالیت پسندی سے کچھ حاصل نہیں ہو سکتا۔ کسان، زمیندار اور حکومت تینوں کے مفادات میں مفاہمت، بزرگ خاندان کی سربراہی میں خاندان کی سالمیت کا برقرار رہنا، یہ تمام باتیں اب ممکن نہیں۔ کوئی ہوری، اب کسی ہیرا کے گھر کی تلاش میں اپنے خاندان کی عزت کو ڈوبتے نہیں دیکھتا۔ یہی سماجی آگہی پریم چند کی جینیس GENIUS ہے جو انھیں سماجی انقلاب کے قریب لا رہی تھی جب کہ اس وقت کی بورژوا سیاست ایسی خالص حقیقتوں کا مقابلہ کرنے سے قاصر تھی اور آج بھی قاصر ہے۔ یہی نکتہ رسی آخری وقت میں ٹالسٹائے کی بورژوا حقیقت نگاری سے نکال کر پریم چند کو گورکی کی سوشلسٹ حقیقت نگاری کا جلوہ دکھاتی ہے۔

○

*

منشی پریم چند کی تمنائیں

۳؍جون ۱۹۳۰ء کو منشی پریم چند نے پنڈت بنارسی داس صاحب چترویدی ایڈیٹر وشال بھارت کلکتہ کے نام ایک خط میں لکھا تھا کہ

"میری تمنائیں بہت محدود ہیں۔ اس وقت سب سے بڑی آرزو یہی ہے کہ ہم اپنی جنگ آزادی میں کامیاب ہوں۔ میں دولت اور شہرت کا خواہش مند نہیں ہوں۔ کھانے کو بھی مل جاتا ہے۔ موٹر اور بنگلے کی مجھے ہوس نہیں ہے۔ ہاں یہ ضرور چاہتا ہوں کہ دو چار بلند پایہ تصنیفیں چھوڑ جاؤں لیکن ان کا مقصد بھی حصول آزادی ہی ہو۔ اپنے دونوں لڑکوں کے لیے بھی میں کوئی منصوبہ نہیں رکھتا۔ صرف یہ چاہتا ہوں کہ وہ ایماندار مخلص اور مستقل مزاج ہوں، عیش پسند دولت پرست اور خوشامدی اولاد سے مجھے نفرت ہے۔ میں بے حرکت زندگی کو کبھی ناپسند کرتا ہوں۔ ادب اور وطن کی خدمت کا مجھے ہمیشہ دھیان ہے۔ یہ ضرور چاہتا ہوں کہ دال روٹی اور معمولی کپڑے میسّر ہو جائیں۔

"سونے روپے سے لدا ہوا آدمی کسی بھی حیثیت سے بڑا نہیں ہو سکتا ہے۔ دولت مند کو دیکھتے ہی آرٹ اور علم کے متعلق اس کے بلند بانگ بڑبولوں کو میں دوسرے کان سے نکال دیتا ہوں۔ مجھے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس شخص نے اس سماجی نظام کی تائید کی ہے جو امیروں کے ہاتھوں غریبوں کی خون آشامی پر قائم ہے۔ ایسا کوئی بڑا نام مجھے متاثر نہیں کر سکتا جو دولت کا پجاری ہو۔ ممکن ہے کہ میری ناکام زندگی نے میرے جذبات کو اتنا تلخ بنا دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ بینک میں کوئی موٹی رقم جمع کرنے کے بعد شاید میں بھی ان جیسا ہو جاتا اور لالچ کا مقابلہ نہ کر سکتا۔ لیکن مجھے فخر ہے کہ فطرت اور قسمت نے میری مدد کی اور مجھے غریبوں کا شریک غم بنا دیا۔ اس سے مجھے روحانی تسکین ملتی ہے۔"

پریم چند

(ایک خط کا اقتباس)　　۱۶؍فروری ۱۹۳۵ء

شاہد احمد دہلوی

"زمانہ"۔ پریم چند نمبر

(ایک تبصرہ)

منشی پریم چند آنجہانی کی یادگار میں رسالہ زمانہ کانپور کا "پریم چند نمبر" شائع ہوا ہے۔ اِس خاص نمبر کا انتظار کچھ اوپر ایک سال سے کیا جا رہا تھا۔ بمصداق دیر آید درست آید "پریم چند نمبر" مضامین کے اعتبار سے مرحوم کے شایان شان شائع ہوا۔ اس خاص نمبر کے تین حصّے ہیں۔ پہلے حصے میں منشی جی کے واقعات زندگی درج ہیں۔ خود نوشت حالات کے بعد اس حصّے میں ایڈیٹر زمانہ کا بسیط مضمون بہت قابل قدر ہے۔ ایڈیٹر زمانہ کو منشی پریم چند سے تیس سال تک نہایت پر خلوص سابقہ رہا۔ اسی لیے منشی دیا نرائن نگم سے بہتر منشی پریم چند کو اور کون جان سکتا ہے۔ انھوں نے اپنے مضمون میں مرحوم کی زندگی کے ہر پہلو پر اظہار خیال فرمایا ہے۔ اس خاص نمبر میں اگر صرف یہی ایک مضمون ہوتا تب بھی یہ اشاعت کامیاب کہلاتی۔ مسز پریم چند نے مرحوم کے آخری وقت کی نہایت رقت انگیز تصویر پیش کی ہے۔ پندرہ بیس اور مضمون نگاروں نے بھی اس حصّہ میں خامہ فرسائی کی ہے مگر بیشتر حضرات نے مرحوم سے خواہ مخواہ رشتہ جوڑنے کی کوشش کی ہے۔ ایک اور صاحب فرماتے ہیں کہ انھوں نے میری فلاں تصنیف کا کچھ حصّہ سنا اور بہت تعریف کی۔ اور بعض بزرگوں کے مضامین سے تو خود ستائی کی بساند آتی ہے۔ ان کے مضامین پڑھیے تو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ منشی جی مرحوم اس لیے ایک بڑے آدمی تھے کہ وہ ان کے دوست تھے۔ مگر یہ غنیمت ہے کہ یہ لغویت صرف دو ایک ہی مضمونوں میں نظر آتی ہے۔ دوسرے حصّے میں منشی جی کے ادبی کارناموں پر نقد و تبصرہ کیا گیا ہے۔ بعض مضامین محنت سے لکھے ہوئے ہیں۔ حصّہ سوم میں ماتمی نظمیں اور قطعات تاریخ وفات وغیرہ شامل ہیں۔ منشی جی کی کئی تصویریں بھی چھاپی گئی ہیں۔ مرنے سے کچھ دن پہلے کی تصویر بہت دردناک ہے۔ پرچے کی مجموعی ضخامت ۲۵۲ صفحات ہے اور

قیمت ۸؍ر۔ بہتر ہوتا کہ سیلے اور سستے کاغذ پر شائع کرنے کی بجائے یہ یادگار نمبر معمولی سفید کاغذ پر شائع کیا جاتا۔ قیمت میں اس کی گنجائش نظر آتی ہے۔

بعض ہندو مضمون نگاروں نے اپنے بے تعصّبی کا ثبوت نہیں دیا۔ کسی نے اردو کی بے بضاعتی پر اصرار کیا ہے اور کسی نے اردو پبلشرز کی بدمعاملگی کو اجاگر کیا ہے۔ کسی نے اردو ہندی کا مقابلہ کر کے ہندی کو ساتویں آسمان سے اوپر اور اردو کو تحت الثریٰ سے نیچے دکھایا ہے۔ بھلا اس ہرزہ سرائی کی کیا ضرورت تھی۔ منشی جی مرحوم کے ایک سے زیادہ خطوط گواہ ہیں کہ ہندی سے بھی انھیں وہی تکلیفیں پہنچیں جو اردو سے پہنچیں۔ خود مرحوم نے ہندی رسائل جاری کیے اور ہمیشہ ہندی پریس لگایا۔ مگر ہمیشہ ہزاروں سے نقصان اٹھایا۔ یہاں تک کہ اسی ہندی کی خاطر انھیں گھر بار چھوڑ کر سال بھر بمبئی میں فلم کمپنی کی ملازمت کرنی پڑی۔ جب جا کر قرض سے جان چھوٹی۔ اور جان کیا چھوٹی وہیں سے صحت بگڑنی شروع ہوئی اور پھر آخر تک سنبھلی ہی نہیں۔ خود زبانی جب جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ان کا ذکر آیا تو مرحوم نے فرمایا تھا کہ ہندی کی حالت اردو سے اچھی نہیں ہے اور راقم الحروف نے جب ان سے اردو سے روگردانی کا شکوہ کیا تو مرحوم نے فرمایا تھا کہ میں اب بھی جتنا اردو میں لکھتا ہوں ہندی میں نہیں لکھتا اور یقیناً منشی جی مرحوم ہندوستانی سبھا میں جھوٹ نہیں بول رہے تھے۔ ان کے انتقال کے بعد من گھڑت روایتیں اور بے پر کی اڑانا مرحوم کی روح کو صدمہ پہنچانا ہے۔ منشی جی اردو کے پہلے اور ہندی کے بعد کو اہل قلم تھے۔ اگر اردو میں انھیں کوئی خاص مالی فائدہ حاصل نہیں ہوا تو ہندی نے بھی انھیں کچھ نواز نہیں دیا۔ یہ سب جانتے ہیں اور اس حقیقت کو چھپانے کی کوشش بے سود ہے۔ دوسروں کے عیب دیکھنے سے پہلے اپنے عیب دیکھنے کی ضرورت ہے۔

○

رام پرشاد کھوسلا

پریم چند اور ہندوستانی زبان

منشی پریم چند کی بے وقت موت سے جو نقصان ہندوستان کی ادبی دنیا کو پہنچا ہے وہ ہر تعلیم یافتہ شخص پر ظاہر ہے۔ اردو اور ہندی کے صف اولیں کے مصنفوں میں ایک جگہ ہمیشہ کے لیے خالی ہو گئی ہے۔ ان کی دلچسپ داستانوں سے کون واقف نہیں۔ انھوں نے مشرقی تمدن کے مختلف پہلوؤں پر ایک نئی روشنی ڈالی ہے اور اس کا مقابلہ مغربی تہذیب کے ساتھ کیا ہے اور دونوں کے نتائج اپنے دلچسپ افسانوں میں ظاہر کیے ہیں۔ انھوں نے کتاب زندگی کا خوب مطالعہ کیا اور زندگی کے بھید کھول کر ہمارے سامنے رکھ دیے۔ ان کی داستانیں زندگی کی گوناگوں دلچسپیوں سے بھری ہوئی ہیں۔

منشی پریم چند ایک اعلیٰ درجے کے ناولسٹ تھے اور مشرقی تہذیب کے ہر پہلو سے پوری واقفیت رکھتے تھے۔ ان کے خیالات کی وسعت اور ان کے جذبات کی گہرائی قابل تعریف ہے۔ انھوں نے ہمارے تمدن کی ایک صحیح تصویر کھینچ کر ہمارے سامنے رکھ دی ہے۔ ہندوستانی ناول کی تاریخ میں ان کا نام لوگ ہمیشہ ادب اور عزت کے ساتھ لیں گے اور ان کا بار احسان تا ابد ہمارے سر پر رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی بے وقت موت پر ملک کے ہر حصے میں اظہار افسوس ہوا۔ جا بجا ماتمی جلسے منعقد ہوئے اور ہر طبقے کے لوگوں کو دلی صدمہ ہوا اور ان کی یادگار قائم رکھنے کے لیے مختلف اقسام کی تجاویز پیش ہو رہی ہیں۔

منشی پریم چند جس طرح اردو کے شیدائی تھے اسی طرح ہندی پر بھی جان دیتے تھے۔ وہ مشکل الفاظ کے مرض میں مبتلا نہ تھے۔ ان کی زبان عام فہم ہے اور اسی وجہ سے ان کی تصانیف

مقبول خاص وعام ہیں۔ ان کا نقطۂ نگاہ بہت وسیع تھا اور انھوں نے اپنے آپ کو کبھی تنگ نظری کا شکار نہیں ہونے دیا۔ ان کو ہندی اور اردو دونوں زبانوں سے اعلیٰ درجے کی واقفیت تھی اور انھوں نے دونوں کی خدمت بھی پوری تندہی سے کی۔ اس طرح گویا انھوں نے دونوں زبانوں کو ایک بنا دیا اور صرف رسم خط کا فرق رہ گیا۔ نہ وہ اردو کے ان مصنّفوں میں تھے جنھوں نے فارسی اور عربی الفاظ کی کثرت سے اپنی زبان کو نہایت مشکل بنا دیا ہے اور نہ وہ ہندی کے ان لیکھکوں میں تھے جن کی بھاشا سنسکرت کے شبدوں کی بہتات کے سبب اس قدر کٹھن ہو گئی ہے کہ پڑھنے والا قدم قدم پر ٹھوکر کھاتا ہے۔ ان کی زبان کسی خاص فرقہ سے تعلق نہ رکھتی تھی بلکہ سارے شمالی ہندوستان کی زبان تھی۔ آج کل سب سے بڑی ضرورت ملک کی یہی ہے کہ زبان عام فہم ہو۔ خواہ وہ اردو رسم خط میں لکھی جائے خواہ دیوناگری حروف میں۔ بہرحال رسم خط کے سوال سے قطع نظر منشی پریم چند مرحوم کی زبان ہندوستانی زبان کہلانے کی مستحق ہے۔ اور یہی زبان ہندوستان کی قومی زبان ہو سکتی ہے۔ اگر اردو اور ہندی کے مصنّف منشی پریم چند کی تقلید کریں تو زبان کے دلخراش سوال کا جو آج کل ملک کے سامنے پیش ہے ایک حد تک خودبخود حل ہو جائے گا۔

(زمانہ پریم چند نمبر)

○

شمیم حنفی

پریم چند کی معنویت کا مسئلہ

جنیندر کمار نے ایک موقع پر یہ کہا تھا کہ کہانی میں ان کا بنیادی سروکار نہ تو واقعات سے ہوتا ہے، نہ کرداروں سے کہ ان دونوں کی بات آتی جاتی ہے — ان کا اصل سروکار تو اس خیال سے ہے جس کے گرد وہ کہانی بنتے ہیں۔ یوں بھی، وقت کی چھلنی میں بالآخر جو کچھ بچ رہتا ہے وہ خیال ہے۔ ہر واقعہ اور ہر کردار وقت کے ایک مخصوص منطقے سے بندھا ہوتا ہے، ایک مخصوص محور کے گرد گھومتا رہتا ہے۔ اس منطقے یا محور کے غائب ہوتے ہی وہ واقعہ اور کردار کبھی گم ہو جاتے ہیں اور بھلا دیے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف، خیال کی کوئی معین عمر نہیں ہوتی۔ وقت اور مقام کے کسی بندھے ٹکے دائرے کا وہ قیدی نہیں ہوتا۔

کہانی کے بارے میں اس رویّے کا سلسلہ پریم چند تک جاتا ہے۔ جنیندر کمار اور پریم چند، دونوں آدرش وادی تھے۔ مزید برآں یہ حقیقت بھی ہمیں یاد رکھنی چاہیے کہ جنیندر کمار اس روایت کے سب سے معروف ترجمانوں میں گنے جاتے ہیں جس کی داغ بیل اردو فکشن میں پریم چند نے ڈالی تھی۔ پریم چند بھی خیال کے، آدرش کے، نقطۂ نظر کے، مقصد کے پجاری تھے۔ ایک خط (بنام اندر ناتھ مدان، مورخہ ۲۶ دسمبر ۱۹۳۴ء) میں انھوں نے لکھا تھا:

> میں ساماجک وکاس میں اعتقاد رکھتا ہوں۔ ہمارا مقصد رائے عامہ کی تربیت کرنا ہے۔ انقلاب ہوش مندانہ ذرائع کی ناکامی کا نام ہے۔ میرا آدرش واد وہ سماج ہے جس میں سب کو مساوی مواقع میسّر ہوں — کوئی بھی سوشل سسٹم اس وقت تک نہیں

پروفیسر شمیم حنفی صدر شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

پنپ نہیں سکتا، جب تک کہ ہم انفرادی طور پر بلند نہ ہو سکیں۔

(بحوالہ مانک ٹالہ: پریم چند، کچھ نئے مباحث، صفحہ ۱۴)

ترقی پسند مصنفین کی پہلی کانفرنس کے خطبۂ صدارت (۱۰ اپریل ۱۹۳۶ء) میں پریم چند نے ادب یا آرٹ کی مقصدیت کے سلسلے میں جہاں بہت سی متنازعہ باتیں کہی تھیں، وہیں یہ بھی کہا تھا کہ:

ادیب یا آرٹسٹ طبعاً اور خلقتاً ترقی پسند ہوتا ہے ـــ وہ آئیڈیلیسٹ ہوتا ہے۔ اسے اپنے اندر بھی ایک کمی محسوس ہوتی ہے اور باہر بھی۔ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے اس کی روح بے قرار رہتی ہے ـــ وہ ناخوشگوار حالات کا خاتمہ کرنا چاہتا ہے تاکہ دنیا جینے اور مرنے کے لیے بہتر ہو جائے ـــ ترقی کا مفہوم ہر مصنف کے ذہن میں یکساں نہیں ہے۔ جن خیالات کو ایک جماعت ترقی سمجھتی ہے، انھیں کو ایک جماعت عین زوال سمجھتی ہے۔ اس لیے ادیب اپنے آرٹ کو کسی مقصد کا تابع نہیں کرنا چاہتا۔

پھر اسی سانس میں پریم چند یہ بھی کہتے ہیں کہ:

ترقی کا ہمارا مفہوم وہ صورت حالات ہے جس سے ہم میں استحکام اور قوت عمل پیدا ہو۔ بے شک آرٹ کا مقصد ذوق حسن کی تقویت ہے اور وہ ہماری روحانی مسرت کی کنجی ہے۔ لیکن ایسی کوئی ذوقی اور معنوی یا روحانی مسرت نہیں جو افادی پہلو نہ رکھتی ہو ـــ مسرت خود ایک افادی شے ہے۔

(حوالہ سابق صفحہ ۱۲)

گویا کہ پریم چند ادب کی مقصدیت اور معنویت کے معاملے میں ہاں بھی اور نہیں بھی کی ایک مستقل کیفیت سے دوچار رہے۔ وہ ایک سچے ادیب تھے اور ان کے ذہنی، جذباتی، نفسیاتی رابطے اس زندگی سے بہت مستحکم تھے جس نے پریم چند کی کہانیوں کا مواد فراہم کیا۔ پریم چند اس رمز سے اچھی طرح باخبر تھے کہ ہر کہانی واقعات، اشخاص یا اشیاء کے ایک مخصوص منظر سے مربوط ہوتی ہے۔ جیتے جاگتے تجربوں کی ایک مخصوص ترتیب سے بندھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ہر کہانی خیال کو صرف خیال کی سطح پر قبول نہیں کرتی۔ سچ تو یہ ہے کہ کر بھی نہیں سکتی۔ واقعات اور کردار چاہے جتنے محدود، متعین اور پا بہ گل ہوں، کہانی لکھنے والے کے لیے ان سے مفر کی کوئی راہ نہیں۔

اسی لیے، میرا خیال ہے کہ خیال کی پرستش کم سے کم فکشن کے معاملے میں، عام طور پر، فائدے سے زیادہ نقصان کا سبب بنتی ہے۔ اس نقصان کا پریم چند کو اگر احساس بلکہ اعتراف نہ ہوتا تو وہ ادب کی مقصدیت پر اظہار خیال کرتے ہوئے یہ نہ کہتے کہ "ادیب اپنے آرٹ کو کسی مقصد کا تابع نہیں کرنا چاہتا۔"

پریم چند بلاشبہ اردو فکشن کے سب سے بڑے نمائندوں کی صف میں شامل ہیں۔ انھوں نے اردو کہانی کو، اپنے تمام تر آدرش واد کے باوجود، حقیقت کے ایک نئے روپ رنگ سے روشناس کرایا۔ انھوں نے کہانی کو گردوپیش کی حقیقتوں سے لگ کر چلنا سکھایا۔ انھوں نے کہانی کو عام انسانوں کی زندگی کے بارے میں سوچنا اور بولنا سکھایا۔ ان کے شعور کی ارضیت، ان کی بصیرت کی سچائی اور اس سچائی میں چھپی ہوئی جسمیت، اپنے معاشرے کے تئیں پریم چند کی دردمندی اور خلوص — یہ اوصاف ایسے نہیں جو پریم چند کے قاری میں پریم چند کے لیے احترام اور قدر کا جذبہ پیدا نہ کریں۔ مگر، ایک سوال جو مجھے بار بار پریشان کرتا ہے، یہ ہے کہ آخر کوئی تو مجبوری تھی جس کی بنا پر لگ بھگ سوا تین سو کہانیوں میں پریم چند مشکل سے بس درجن بھر ایسی کہانیاں لکھ سکے جن کے نام ہمیں یاد آتے ہیں یا جن کی معنویت ہمارے اپنے عہد کی معنویت سے کوئی رشتہ قائم کر پاتی ہے۔

اس سلسلے میں ہندی تنقید جس نے پریم چند کو سمجھنے سمجھانے کی کوشش اردو تنقید سے زیادہ سہمگیر اور معنی خیز سطحوں پر کی ہے، صاف طور پر دو خانوں میں بٹی دکھائی دیتی ہے۔ ایک طرف وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ پریم چند کی وراثت سے انکار ایک گہری سازش ہے اور پریم چند کے کرداروں کا راستہ ابھی ختم نہیں ہوا اور یہ کہ پریم چند کی جدوجہد آج ایک نیا مفہوم پانے لگی ہے (ستیہ پرکاش مشر، ستیش پچوری)، دوسری طرف وہ ادیب ہیں جو غیر مبہم طور پر اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ "کسی بھی ادیب کے موضوعات کا دائرہ اور اس کے کرداروں کی دنیا بعد والوں کے لیے تقلید کے لائق نہیں رہ جاتی" (راجندر یادو) راجندر یادو نے یہ بات پریم چند ہی کے سیاق میں کہی تھی۔

بے شک، پچھلے چند برسوں میں کہانی کی طرف، اور اسی کے ساتھ ساتھ پریم چند کی طرف ہمارے رویے بدلے ہیں۔ مگر یہ تبدیلی بس ایک حد تک ہوئی ہے، تجریدی کہانی اور علامتی کہانی کے اسالیب نے جو وبائی شکلیں اختیار کی تھیں وہ اب دب چکی ہیں۔ مگر علامتی اور تجریدی کہانی ابھی

بھی لکھی جارہی ہے۔ ہر زمانے میں ایسے لکھنے والوں کی تعداد مختصر ہی رہتی ہے جو کسی اسلوب کو اپنی روحانی احتیاج یا ایک داخلی دباؤ کے تحت اختیار کرتے ہیں۔ ہر نئے میلان کے ساتھ دو چار سچے لکھنے والے ابھرتے ہیں تو دس بیس نقال۔ چنانچہ اس میلان کا حلیہ دیکھتے ہی دیکھتے بگڑنے لگتا ہے۔ رسم گزیدہ قسم کی علامتی اور تجریدی کہانی جو تماشا بنی تو صرف اس لیے کہ معاشرتی، ذہنی اور اجتماعی اور جمالیاتی تغیرات کا علم بلند کرنے والوں کی اکثریت جس نے علامت اور تجرید میں اظہار کے ایک نئے اور ناگزیر امکان کی جستجو کی، اس نئے اسلوب کا بار اٹھانے کی اہل نہیں تھی، اسی طرح حالیہ برسوں میں بیانیہ کی طرف واپسی کا جو غلغلہ بلند ہوا ہے، اور جو یہ کہا جانے لگا ہے کہ نئی کہانی اب نئے سرے سے آزمائے ہوئے پرانے نسخوں کو صرف اس لیے اختیار کر رہی ہے کہ نئے نسخے اس کے کام کے نہیں رہے، تو یہ بھی غلط ہے۔ نئی حسیت سے وابستہ فیشن ایبل میلانات کے شور شرابے میں بھی کہانی کے بیانیہ اسلوب کی چمک دمک ماند نہیں پڑی تھی۔ حد تو یہ ہے کہ بہت سے لکھنے والے، جو پریم چند کی روایت سے خود کو لاتعلق کہتے تھے، انھوں نے بھی بیانیہ کو اپنے طور پر برتنے کی کوشش کی۔ اس بحث میں پڑنے سے پہلے، ہمیں یہ مان کر چلنا چاہیے کہ ایک بیانیے اور دوسرے بیانیے میں فرق ہوتا ہے۔ کہانی پن کا کوئی بھی معیار، کوئی بھی قرینہ، کوئی بھی قدر مطلق نہیں۔ ایک لکھنے والے کا کہانی پن ضروری نہیں کہ دوسرے لکھنے والے کے کہانی پن کی ہو بہو تصویر ہو۔

ان باتوں کی طرف اشارے کا مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ پریم چند کی معنویت کا تعین صرف اس واقعے کی روشنی میں کرنا غلط ہوگا کہ اب پھر سے پریم چند کی جانب لکھنے والے واپس آرہے ہیں۔ پریم چند جتنے با معنی یا بے معنی نئی کہانی کے ظہور میں آنے سے پہلے تھے، اتنے ہی آج بھی ہیں، بے شک، نئی حسیت کے شور میں پرانی آوازیں تھوڑی بہت دب جاتی ہیں۔ مگر ان آوازوں میں اگر دم خم ہے تو وہ اپنا راستہ خود بخود بنا لیتی ہیں۔ جس طرح ہم میر کو، نظیر کو، غالب کو، اقبال کو مسترد نہیں کر سکتے اسی طرح ہم پریم چند کو بھی مسترد نہیں کر سکتے۔ پریم چند اپنے حدود اور اپنی بعض نارسائیوں کے باوجود ہمارے لیے آج بھی اہم ہیں، مگر کس سطح پر؟ اس کا تجزیہ ہمیں سوچ سمجھ کر کرنا چاہیے۔

پریم چند کے موضوعات کی بنیاد پر ــــ بیواؤں کا مسئلہ، چھوت چھات کا مسئلہ، کسانوں کے ایجی ٹیشن کا مسئلہ، معاشی سطح پر اونچ نیچ کا مسئلہ، جہیز کا مسئلہ ــــ غرضکہ صرف ان سچائیوں کی بنیاد

پر پریم چند کی معنویت کا سراغ لگانا پرلے درجے کی بد مذاقی ہے، ہمارا اجتماعی معاشرہ تاریخ وتہذیب کے ارتقا اور تغیر کے عمل سے گزرنے اور گزرتے رہنے کے بعد بھی اپنی بعض صدیوں پرانی بیماریوں سے چھٹکارا نہیں پا سکا ہے۔ بہت سے مسئلے جن میں پریم چند کا عہد گھرا ہوا تھا' آج بھی ہمارے گرد پھیلے ہوتے ہیں۔

لیکن، ظاہر بات ہے کہ واقعات کی عمر سے کسی لکھنے والے کی معنویت اور بصیرت کو نہیں ناپا جا سکتا' ادب کو تاریخ یا سماجیات کی سطح پر رکھ کر سمجھنا ادب' تاریخ اور سماجیات، سب کے ساتھ ناانصافی کرنا ہے۔ کہانی، چاہے جتنے روایتی سانچے کے ساتھ سامنے آئے، ضروری نہیں کہ خود بھی روایتی ہی ہو۔ ہندوستان کی بعض علاقائی زبانوں میں کچھ لکھنے والوں نے پریم چند کے بیانیہ اسلوب سے بھی زیادہ پرانے اسالیب میں نئی کہانی لکھی ہے۔ یہاں میں صرف ایک مثال دوں گا۔ یہ مثال ہے راجستھان کے وجے دان   کی، جنھوں نے اپنی کہانی، اپنے عہد کی کہانی، اپنے گرد و پیش کی دنیا میں آئے دن جنم لینے والی کہانی کو، بہ ظاہر ایک پرانا، فرسودہ روایتی لبادہ اڑھانے کے بعد بھی نئی کہانی لکھی ہے۔

نئے اور پرانے کا، یا نئی معنویت اور روایتی معنویت کا فیصلہ دراصل لکھنے والے کی مجموعی حسیت کی بنیاد پر کیا جانا چاہیے۔ اس حسیت کی اساس محض موضوعات، واقعات، ادوار نہیں بنتے۔ محض زبان اور اظہار کے سانچے بھی نہیں بنتے۔ کہانی کے اسٹرکچر یا اس کی ساخت اور ٹکسچر یعنی بُنت کی طرف ہمارے رویے بھی نہیں بنتے۔ صرف لکھنے والے کے مقاصد بھی نہیں بنتے۔ اس حسیت کی اساس ایک طرح کی ہمہ گیر بینش، ایک کلیت پر قائم ہوتی ہے بشرطیکہ یہ حسیت صحیح معنوں میں لکھنے والے کی بصیرت اور اس کے عہد کی زندگی کی حقیقت' دونوں کا احاطہ ایک ساتھ کرنا چاہتی ہے۔

وجے تندولکر نے اپنے ایک بیان میں ایک ایسی بات کہی تھی جسے کہانی میں مقصدیت کی وکالت کرنے والوں اور مخالفت کرنے والوں' دونوں کو دھیان سے سمجھنا چاہیے۔ واضح رہے کہ وجے تندولکر کے اظہار کا میدان' بنیادی طور پر' ہمارے زمانے کی سب سے زیادہ عوامی، مقصدی' معاشرتی بلکہ سیاسی آہنگ رکھنے والی ادبی صنف یعنی ڈرامہ ہے۔ کہانی اور ناول بھی اپنی زمین اور اپنے وقت سے بندھے ہوتے ہیں، مگر ڈرامے نے تو کہانی اور ناول سے بھی زیادہ "کمیٹڈ"

صنف کی حیثیت اختیار کر لی ہے اور اسے ایک فنی وسیلۂ اظہار کے ساتھ ساتھ ایک طاقت ور سیاسی اور سماجی حربے کے طور پر بھی استعمال کیا جا رہا ہے۔ مراٹھی، ہندی، گجراتی، بنگالی میں ایسے بہت سے ڈرامے لکھے گئے ہیں جو تخلیقی لفظ کو پروپیگنڈے کے طور پر برتنے کے باوجود اسے پروپیگنڈہ نہیں بننے دیتے۔ دہشت اور ابتری کا تاثر پیدا کرنے والی جمالیات، جس کے ضابطوں کا ظہور پہلی عالمی جنگ کے نتیجے میں رونما ہونے والے اجتماعی ماحول کا زائیدہ ہے، پریم چند کے دور تک خود ہمارے لیے بھی ایک مانوس حقیقت بن چکی تھی۔ ٹیگور تک کو یہ خیال ہوا کہ ہمارے عام ادبی رویّوں میں ایک ایسی تبدیلی کی ضرورت ہے جو گرد و پیش کی زندگی کو سمجھنے کا ایک نیا زاویہ فراہم کرے۔ شعوری سطح پر سیاسی ہوئے بغیر، کئی لکھنے والوں کی تخلیقات میں ایک سیاسی لہر ان کے عہد کی سچائیوں کے دباؤ سے آپ ہی آپ ابھر آئی۔ چنانچہ ترقی پسند مصنفین کی پہلی کانفرنس کے موقع پر اپنے خطبۂ صدارت میں پریم چند نے یہ بات بھی کہی تھی کہ:

> ہماری کسوٹی پر وہ ادب کھرا اترے گا جس میں تفکر ہو، آزادی کا جذبہ ہو، حسن کا جوہر ہو، تعمیر کی روح ہو، زندگی کی حقیقتوں کی روشنی ہو، جو ہم میں حرکت، ہنگامہ اور بےچینی پیدا کرے۔ سلائے نہیں۔ کیونکہ اب زیادہ سونا موت کی علامت ہو گی۔

غرضیکہ تخلیقی لفظ کے ذریعہ ایک طرح کی سنگینی اور درشتی کا ردّ عمل پیدا کرنے کا جو میلان معاصر عہد کے کئی حسّاس اور باصلاحیت لکھنے والوں میں مقبول ہوا، وہ اس عہد کے حقائق اور تاریخ کے فطری عمل کا عطیہ بھی ہے اور ضروری نہیں کہ اس میلان کو کسی بندھے ٹکے نظریے کے سیاق میں ہی پرکھا جائے۔ وجے تندولکر نے ہمیں اسی نکتے کی طرف متوجہ کرنا چاہا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ڈرامہ لکھتے وقت وہ ایک پل کے لیے بھی یہ نہیں سوچتے کہ اس کے ذریعہ کوئی انقلاب لایا جا سکتا ہے یا ہماری سیاسی اور معاشرتی زندگی کے ڈھانچے میں کوئی ردّ و بدل ممکن ہے۔ وہ صرف ایک فنکار کے طور پر، اپنے آپ میں ڈوبے ہوئے، اپنی تخلیقی سرگرمی میں منہمک ہو کر اپنا اظہار کرتے ہیں۔ وہ بھول جاتے ہیں کہ ان کا کوئی سیاسی نصب العین بھی ہے یا یہ کہ اپنی تخلیقات کے ذریعہ وہ کسی مخصوص سیاسی تصوّر کی ترویج کر رہے ہیں۔ لیکن اپنے عمل کی تکمیل کے بعد، جب وہ اس کے مجموعی مرقعے پر نظر ڈالتے ہیں تو انھیں ہمیشہ اس احساس کا تجربہ ہوتا ہے کہ ان کا ایک سیاسی

موقف بھی ہے۔ ان کی بصیرت انھیں ہمیشہ اس نقطے تک لے جاتی ہے کہ زندگی کے بارے میں چاہے کسی بھی زاویے سے سنجیدہ گفتگو کی جائے، انجام کار اس میں ایک سیاسی جہت شامل ہو جاتی ہے۔

پریم چند کہتے ہیں کہ ادیب اپنے آرٹ کو کسی مقصد کا تابع نہیں کرنا چاہتا۔ اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ آرٹ کا مقصد ذوقِ حسن کی تقویت ہے اور وہ ہماری روحانی مسرت کی کنجی ہے۔" میرے ذہن میں پریم چند کے ان افکار سے ایک بنیادی سوال ابھرتا ہے ــ یہ کہ پریم چند ادب یا آرٹ کی معنویت کو جس سطح پر سمجھنا اور متعین کرنا چاہتے تھے، اس میں ان کے اپنے عہد کی زندگی کا عمل دخل کس حد تک ہے اور اس عمل دخل کی نوعیت کیا ہے؟ پریم چند کی مجموعی حسیت کیا اتنی ہمہ گیر اور طاقتور ہے کہ اسے تمام و کمال آج کی حسیت سمجھ لیا جائے؟ جب ہم یہی سوالیہ نشان میر یا غالب یا اقبال کی شاعری پر قائم کرتے ہیں تو اس سے یہ مقصد ہرگز نہیں ہوتا کہ ہم ان کی درانت سے انکار کر رہے ہیں، مگر عجب بات یہ ہے کہ پریم چند کے سلسلے میں یہ سوال پریم چند کے بعض نادان دوستوں اور کسی بھی نئی سطح پر سوچنے کی زحمت سے بچنے والے "نقادوں" اور "محققوں" کے ذہن میں سوال کرنے والے کے تئیں بھانت بھانت کے تعصبات کو راہ دیتا ہے۔ اس ضمن میں بعض اصحاب کا ردِ عمل تو اتنا محدود اور سطحی ہے کہ اسے ادبی تنقید کا مسئلہ بنانے میں بھی تکلف ہوتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ یہ اصحاب پریم چند کو فکشن نگار کے بجائے ایک نظریاتی قائد، ایک روحانی پیشوا کے طور پر ہی دیکھ سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پریم چند پر اتنا بہت سا تحقیقی اور تنقیدی کام ہونے کے باوجود، ان کے سلسلے میں ذہین اور بصیرت آموز مفروضوں کی مقدار بہت کم ہے۔ پریم چند کے معاصرین میں اس المیے کا دوسرا سب سے بڑا شکار علامہ اقبال ہیں کہ ان کی شاعری کو بھی شاعری کے طور پر پڑھنے اور ان کی مجموعی حسیت کے حوالے سے سمجھنے سمجھانے کی روش آج تک عام نہیں ہو سکی۔ ہر شخص اپنی بساط، توفیق اور استعداد کے مطابق انھیں ایک چھوٹے سے دائرے میں کھینچ لاتا ہے اور اپنے لسانی یا نظریاتی آلات سے لیس ہو کر ان کے ساتھ اپنا حساب چکاتا رہتا ہے۔

موسیقی کے میدان میں نئے تجربوں کا تجزیہ کرتے ہوئے اس فن کے ایک مبصر نے کہا تھا کہ ہر زمانے میں موسیقی کے آداب بدلتے آئے ہیں، ہر چند کہ موسیقی کی شریعت میں ناقص و کامل

یا غلط اور صحیح کے ضابطے بہت بے لوچ ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ہندوستانی موسیقی میں اگر کوئی قدیم عنصر جوں کا توں برقرار ہے تو وہ بس اس کا شعری مواد' یا بول ہیں اور اس مواد یا بول کی حیثیت کبھی موسیقی کے مجموعی نظام میں ضمنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس مواد کا الگ سے' ایک اکائی کے طور پر تجزیہ کوئی معنی نہیں رکھتا۔ جو بات اسے اپنی روایت سے الگ ایک منفرد حیثیت دیتی ہے وہ اس کا مجموعی آہنگ ہے۔ نئی نئی بندشیں پرانے راگوں میں ایک نیا ذائقہ پیدا کر دیتی ہیں اور ان کی قدر و قیمت کو طے کرنے کے لیے ہمیں ایک نئی بصیرت سے مدد لینی ہوتی ہے۔

پریم چند کی معنویت کے مسئلے کو بھی ہمیں اسی انداز نظر کے ساتھ دیکھنا چاہیے۔ مانا کہ ان کے کرداروں کا راستہ ابھی طے نہیں ہوا۔ ان کے موضوعات ابھی متروک نہیں ہوئے۔ ان کی ارضیت' ان کی مقامیت' اپنی زمین اور اپنے معاشرتی مسائل سے ان کی دلچسپی' ان کے عام انسانی اور اجتماعی سروکار' ان کے تجربے کی سچائی اور ان کی دردمندی' یہ صحیح ہے کہ ان سب کے معنی و مفہوم سے ہم اپنے آپ کو لاتعلق نہیں کر سکتے۔ یہ بات بھی بجا اور درست کہ پریم چند کی روایت اور وراثت سے انکار اور فیشن ایبل رد نوں کی تکرار میں اب پہلے کی طرح تیزی نہیں ہے۔ لیکن لیکن پریم چند کی معنویت' بہرحال اپنے حدود رکھتی ہے اور ان حدود میں داخل ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے الٹی سمت کے سفر کو اپنا مستقبل سمجھ لیا ہے۔ واضح رہے ہماری روایت اور ہمارے ماضی سے تعلق رکھنے والی بڑی سے بڑی سچائی بھی کسی نہ کسی موڑ پر ہمارے لیے تاریخ بن کر رہ جاتی ہے۔

آج سے نو برس پہلے (۱۹۸۰ء) اپنے ایک مضمون "پریم چند کا تیسرا موڑ" کے اختتامیے میں میں نے عرض کیا تھا کہ

> "پریم چند تخلیقی اعتبار سے اردو کہانی کے نقطے اور سر پیچ تسلسل کا حرف اولیں" کہے جا سکتے ہیں اور یہ کہ "پریم چند بالآخر کامرانی کے ایک موثر جمالیاتی منطقے تک پہنچے بھی تو اس وقت جب ان کا سانس اکھڑ رہا تھا۔ یہ منطقہ ان کی کہانی کفن (۱۹۳۵ء) ہے۔ یہاں تک ان کی رسائی آدرش واد کے طلسمی دائرے سے نجات اور ایک گہری' متین اور سنگین حقیقت پسندی کی دریافت سے عبارت ہے۔ گرچہ یہاں بھی پریم چند

کی تخلیقی کائنات میں ان کے کردار بندھے بندھے سے نظر آتے ہیں اور ان کی آواز کے ساتھ پریم چند کے کچھ محبوب راگ بھی لگے ہوتے ہیں۔ آدرش DOGMA بن جائے تو ادب اور ادیب دونوں کی آزادی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ بہر نوع پریم چند نے ایک لمبی ریاضت کے بعد آخر کار اس DOGMA کو منتشر تو کیا اور اس موڑ پر وہ مصلح کا لبادہ پھینک کر ایک انوکھے قصہ گو اور انسانی مقدر اور اس سے وابستہ منظر کے ایک بظاہر خاموش، لاتعلق تماشائی کی صورت سامنے آئے۔ ان کی سماجی فکر تنگ نظریوں اور محدود فکریوں کے حصار کو توڑ کر انسانی تجربے کے جس ادراک تک پہنچتی تھی، وہ ہماری سماجی تاریخ کا حصہ تو ہے ہی، ہمارے حاضر کا تجربہ بھی ہے۔ مگر یہ تجربہ اشتعال کی جس زمین میں پیوست ہے، پریم چند کی نرم خوئی شاید اس کی تاب نہیں لا سکتی تھی۔"

ناصر کاظمی نے میر کے بارے میں جو بات کہی تھی کہ "میر کے شب چراغ کی روشنی بس ایک حد تک ہمارے کام آ سکتی ہے، اس کے بعد تو ہمیں اپنا چراغ خود بنانا پڑے گا"، تو یہی معاملہ پریم چند کی معنویت کا بھی ہے۔ ٹھیک ہے، ہم اسے مسترد نہیں کر سکتے، مگر اسے تمام و کمال قبول کرنا بھی ہمارے لیے سود مند نہیں ہو سکتا۔ اپنے عہد کی حسیت اور بصیرت کے پس منظر میں، ایسا کرنا شاید ممکن بھی نہیں ہے، تا وقتیکہ ہم اپنے عہد کے مطالبات اور پریم چند کے معیارات، دونوں کے ساتھ زیادتی پر کمر بستہ نہ ہوں۔

○

ڈاکٹر عبدل بسم اللہ
ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

پریم چند کی تخلیقی بصیرت

اس حقیقت سے ہر سچا فن کار واقف ہوتا ہے کہ تخلیق کی قدر و قیمت کا راز اس کے نقطۂ نظر میں پنہاں ہے۔ اس لیے تخلیقی عمل کا آغاز کرنے سے پہلے وہ اپنا ایک مخصوص نقطۂ نظر متعین کرتا ہے۔ اس مقصد کی روشنی میں پریم چند کی تحریروں کا جائزہ لینے پر ان کے تخلیقی شعور کے گوناگوں پہلو سامنے آتے ہیں جو بلاشبہ پریم چند کی فنی عظمت کے غماز ہیں۔

اپنی تحریروں میں پریم چند جا بجا سماجی و سیاسی مکر و فریب کو للکارتے اور شکست دیتے نظر آتے ہیں۔ انسانی زندگی کی سلامت روی میں حائل کسی بھی عنصر کو وہ برداشت نہیں کر سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے عناصر کے خلاف تخلیقی محاذ پر جنگ کرتے ہوئے زندگی کا رشتہ اپنے ادب سے جوڑ کر ہم اس کی تجزیاتی توضیح کرتے ہیں۔

پریم چند اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ تھے کہ انسان کے تنزل میں سب سے بڑا ہاتھ مکر و فریب کا ہے۔ انھوں نے پہلی ضرب کاری اسی جبلت پر لگائی ہے۔ پریم چند کو نثر میں وہی مرتبہ حاصل ہے جو نظم میں کبیر داس کو اور حسن اتفاق سے دونوں ہی کی جائے ولادت بنارس ہے۔ شاید یہاں رہ کر فریب کاروں کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے میں زیادہ آسانی تھی۔ جس طرح قرون وسطیٰ میں کبیر داس نے اپنے دور کے معاشرے کے فریب کی مخالفت کی اسی طرح موجودہ دور میں پریم چند ان تمام تمام فرسودہ اور غلط رسوم و رواج کے سامنے سینہ سپر ہوتے جو معاشرہ میں جذام کے مانند پھیلی ہوئی تھیں۔ مختلف مذہبی اور اخلاقی رجحانات سے وابستہ ہونے کے باوجود پریم چند انسان کو ناکارہ بنا دینے والی مذہبی

ڈاکٹر عبدل بسم اللہ شعبۂ ہندی، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

و اخلاقی اقدار کے زبردست مخالف تھے۔

وہ تصوف اور عشق دونوں کو ہی تنزل کی منازل سے تعبیر کرتے تھے۔ ابتدا ہی سے وہ قرون وسطیٰ کے فلسفہ وعلم کی صحیح معنوں میں مذمت کرتے تھے۔ انھوں نے لکھا تھا کہ "انحطاط کے دور میں لوگ یا تو عاشقی کرتے ہیں یا روحانیت، اور تصوف میں جی لگاتے ہیں۔ جب ادب پر دنیا کی فنا کا احساس غالب ہوا اور اس کا ایک لفظ یاسیت میں ڈوبا ہو۔ وہ تلخی حالات کے شکووں سے پر ہو اور عاشقانہ جذبات کا آئینہ بنا ہو تو سمجھ لیجیے کہ نسل انسانی بے عقلی اور انحطاط کے شکنجے میں گرفتار ہو چکی ہے اور اس میں صنعت وجد وجہد کی سکت باقی نہیں رہی۔" (بعض خیالات، حصہ اول، صفحہ ۵)

اسی لیے پریم چند اپنی تحریروں میں تجزیاتی طریقہ اختیار کرتے ہیں اور مسائل زندگی کا حل اس کے تجزیہ میں تلاش کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ پریم چند زندگی کو مسائل سے بالاتر سمجھتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ مسائل کو زندگی پر ترجیح نہیں دیتے۔ چنانچہ چھوٹے بڑے مختلف النوع مسائل کو انھوں نے اپنے قارئین کے سامنے اس انداز سے پیش کیا ہے کہ ایک باہوش قاری کی نظر کے سامنے ایک ہمہ گیر مسئلہ کا حل آجاتا ہے اور یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ پریم چند کے پیش نظر ایک ہی مسئلہ تھا اور وہ تھا انسان کی نجات کا مسئلہ۔ وہ انسان کو آزاد دیکھنا چاہتے تھے سماج کی بے جا رسوم سے، حاکمانہ مظالم سے جاگیردارانہ استحصال سے، فرسودہ ولاحاصل خیالات سے اور اقتصادی عدم مساوات سے۔ ان کے نزدیک آزادی کا مفہوم یہی تھا کہ زندگی میں عدم مساوات کا دخل کم سے کم ہو۔

مکمل نجات یا آزادی کا یہ تصور پریم چند کے ذہن میں ان حالات کے توسط سے آیا تھا جنھوں نے انسان کو محکوم یا رعایا بنا رکھا تھا جن میں سب سے بڑا ہاتھ تنظیم کے فقدان کا تھا۔ اس کو مد نظر رکھتے ہوئے پریم چند نے عوامی اتحاد پر جا بجا زور دیا ہے۔ وہ جانتے تھے کہ عوامی اتحاد کے بغیر نہ تو تجارت کا خواب شرمندۂ تعبیر ہو سکتا ہے اور نہ ہی آزادی کے تصور کو اس کا صحیح مفہوم مل سکتا ہے۔ اپنی تخلیقات میں وہ عوامی اتحاد کو براہ راست یا بالواسطہ اجاگر کرتے ہیں۔ ان کے ناول "میدان عمل" میں قومی اتحاد کے عالم گیر تصور کو اس کی کلیدی حیثیت میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ ان کی ہندی کہانی "سدگتی" کے چمار جب دکھی کی لاش کھینچنے سے انکار کر دیتے

ہیں اور پنڈت جی کو رات کے اندھیرے میں وہ لاش مجبوراً پھینکنی پڑتی ہے تو ایسا لگتا ہے کہ پریم چند کو اپنے اس تصور کی تجسیم ہوتی دکھائی دیتی ہے جو ان کے ذہن میں روز بروز زیادہ روشن اور واضح ہوتا جا رہا تھا۔

پریم چند کو اس سماجی حقیقت کا پورا احساس تھا کہ جس طبقہ کی روایات و اقدار رسوم بیجا کی نذر ہو جائیں گی اس طبقہ میں عوامی اتحاد پیدا نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا وہ اپنے طبقہ (ہندوستان عوام) کو ایک نئے طریقے سے مہذب بنانا چاہتے تھے۔ اس کے لیے انھوں نے کہیں آئیڈیل سے کام لیا اور کہیں حقیقت پسندی سے۔ لیکن آئیڈیل کو پیش کرتے وقت بھی ان کی نگاہ حقیقت پر ہی مرکوز رہتی تھی۔ آزادیٔ نسواں کے حامی پریم چند اس بات سے بے خبر تھے کہ "غبن" کی جالپا جیسی عورت کو اچانک بیدار نہیں کیا جا سکتا یعنی صدیوں سے آرائش اور زیورات سے جنون کی حد تک دلچسپی کا جو میٹھا زہر عورتوں کی نفسیاتی کمزوری بنا ہوا ہے اس کے اثر کو آئیڈیل سے زائل نہیں کیا جا سکتا اس لیے اس حقیقت کا سدباب کرنے کے لیے دوسری حقیقت کا سہارا لیتے ہیں یا بعض جگہوں پر ان کے آئیڈیل انقلابی شکل اختیار کر لیتے ہیں مثلاً "کایا کلپ" میں چکردھر یا "گئودان" میں گوبر کا آئیڈیل۔ یہ درست ہے کہ پریم چند طبقہ بندی کی مخالفت میں ایک نظریہ کو جنم دینا چاہتے تھے لیکن عملی زندگی میں اچھوتوں کو باعزت مقام واضح طور پر بہت بعد تک بھی نہ مل سکا حالانکہ خود ایک بیوہ سے شادی کر کے پریم چند نے نظریاتی تحریکوں کے امکانات کی نشان دہی کر دی تھی۔

پریم چند کو انسانیت پرست ادیب تسلیم کرنے والے بعض افراد یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ پریم چند نے کسی مخصوص طبقہ کے تئیں اپنی ہمدردی کا اظہار نہیں کیا بلکہ وہ محض انسان کے مصائب و آلام کو اظہار کی صورت دینے کے حق میں تھے۔ لیکن لوگ بھول جاتے ہیں کہ پریم چند اس پورے طبقہ کے مخالف تھے جو زردارانہ تہذیب کے آئین کے تابع ہوتا ہے۔ یوں تو ان کی تخلیقات میں ہمارا واسطہ ہر طرح کے کرداروں سے پڑتا ہے اور پریم چند ان کرداروں کی مناسبت سے ان کا نفسیاتی تجزیہ بھی کرتے ہیں تاہم ان کی نظر اسی طبقہ کے احساس سے وابستہ دکھائی دیتا ہے جو سماجی سازشوں کے ذریعہ کچل دیا گیا ہو۔

کہنے والے کو یہ کہنے کا پورا حق ہے کہ "کفن" میں پریم چند نے گھیسو اور مادھو کے کردار کو گرا کر اس پورے طبقہ کے ساتھ ناانصافی کی ہے مگر گھیسو اور مادھو کا کردار تو گرا ہوا ہے ہی۔ یہ تو نچلے طبقہ کی حقیقت ہی ہے کہ وہ افلاس زدہ ہونے کی وجہ سے لالچی ہوتا ہے اور اذیتوں سے مسلسل نبرد آزما رہنے کی وجہ سے ناکارہ ہو جاتا ہے اور آخرش زندگی کے اہم لمحات کی ضروریات کو بھی فراموش کر دیتا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے۔ گھیسو اور مادھو کی بے عملی اور بے حسی موجودہ سماج کی بے عملی کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ ان دونوں کی شقی القلبی کی تہہ میں استحصال کردہ نفسیات کارفرما ہے اور "کفن" کے پیسے سے انھیں شراب پلا کر تو پریم چند نے اس پورے نظام کے بخیے ادھیڑ دیے ہیں جو نہ جانے کتنی صدیوں سے ہماری تاریخ پر کسی مہیب اندھیرے کی طرح سایہ کیے ہوئے تھا۔ یہی نہیں بلکہ گاؤں کا وہ طبقہ جو گھیسو اور مادھو کی مزدوری دینے پر راضی نہیں تھا جب کفن کے لیے چندہ ہوتا ہے تو ہر پہلو سے پریم چند یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ یہ طبقہ دونوں طرف سے فائدہ حاصل کرنے کا خواہاں ہے۔ اس دنیا میں گھیسو اور مادھو کا استحصال کر کے ایک طرف یہ طبقہ اپنے لیے جنت تعمیر کرتا ہے تو دوسری جانب آخرت میں بھی جنت کو ہاتھ سے نہ جانے دینے کے لیے اسی مظلوم طبقہ کو بھیک اور خیرات بھی دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا میں ایک ایسے طبقہ کا وجود ہے جو گھیسو اور مادھو جیسے افراد کو زینہ کے طور پر استعمال کر کے جنت تک رسائی چاہتا ہے۔ اس اہم حقیقت پر سے پریم چند نے "کفن" میں سے بڑی سادگی پر پردہ اٹھایا ہے۔ اس اعتبار سے "کفن" ہندوستان کے عام انسان کی تاریخی واقعیت کی داستان ہے — درحقیقت پریم چند انسان کو اس کے جملہ مظاہر کے ساتھ دیکھنے کے عادی تھے اس لیے وہ خیالات اور ان کے اظہار دونوں اعتبارات سے اپنی تخلیق میں ایک متوازن اور سنجیدہ شخصیت کے روپ میں نظر آتے ہیں۔ چونکہ وہ ایک انسانوں کی کہانی لکھنے والے فنکار تھے اس لیے وہ عام اور سادہ زبان کو اپنے خیالات کی ترسیل کا وسیلہ بناتے ہیں اور اس طرح وہ معمولی زبان کو بھی غیر معمولی حیثیت کا حامل بنا دیتے ہیں اور یہی ان کی اصل خوبی ہے۔ زبان کو وہ ہندی اور اردو کے نزاع سے بھی آزاد دیکھنا چاہتے تھے۔ اپنے ایک مضمون میں انھوں نے لکھا تھا:

"ہندوستان کی زبان نہ تو اردو ہی ہو سکتی ہے، جو عربی اور فارسی کے نامانوس

اور غیر مستعمل الفاظ سے بوجھل ہے اور نہ وہ ہندی ہی ہو سکتی ہے جو سنسکرت کے مشکل الفاظ سے پُر ہوتی ہے۔ ہماری قومی زبان تو وہی ہو سکتی ہے جس کی بنیاد عام، سادہ اور سب کی سمجھ میں آنے والی بولی پر ہو۔

(کچھ خیالات، پہلا حصہ، صفحہ ۱۱۰)

اسی بنا پر پریم چند اپنی تحریروں میں عام انسانوں کے بآسانی سمجھ میں آجانے والی عوامی زبان کا استعمال کرتے ہیں۔ جس طرح تلسی داس نے "رام کتھا" کو ادق عالمانہ زبان کے حصار سے نکال کر عوامی زبان میں پیش کیا اسی طرح پریم چند نے بھی کہانی کے لیے روزمرہ کی زبان کو ہی منتخب کیا۔ دراصل پریم چند کا فن اس لیے بھی عظیم تر ہے کہ وہ جس کے لیے پیش کیا گیا اسی کی زبان میں لکھا گیا۔ گھیسو، ہلکو، دکھی، شنکر، ہوری اور سورداس یا دھنیا، جھنیا، نرملا، ملیا اور امینہ کی زبان پریم چند کے تصور میں نہاں اس زبان کی نمائندگی کرتی ہے جو لسانی تنازعہ کو نظر انداز کر کے ایک ہمہ گیر اور ہر دلعزیز زبان کی بنا ڈالنے میں معاون ثابت ہو سکتی ہے۔ مگر سیاسی اسباب سے ان کا یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔

تاہم پریم چند کی زبان نے عوام میں وہ صلاحیت، ضرور پیدا کر دی جس سے وہ اپنے تشخص کی شناخت کر سکے۔ اگر بعد کے ادیبوں نے زبان کو ایک پھر عوام سے دور کر دیا تھا جس سے ادب کی عملی افادیت مشکوک نظر آنے لگی تھی۔ پریم چند اپنی اس افادیت پر قائم رہے کہ جس طبقہ کی کہانی لکھی، زبان بھی اسی طبقہ کی اپنائی مگر بعد میں اعلیٰ طبقہ کی طرف ان کا میلان کچھ بڑھ گیا تھا۔

آج پریم چند کی زبان کو زندہ کرنے کی ضرورت ہے اور نوجوان ادیب اس سمت میں خاصے فعّال نظر آرہے ہیں۔ پریم چند کو زندہ رکھنے کا سب سے اچھا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ادب اور زندگی میں ہم ان کی تخلیقی بصیرت کو وسعت دیتے رہیں اور ان کے نظریات کو فروغ دینے میں سرگرم رہیں۔

○

علی احمد فاطمی

پریم چند کی مقبولیت اور عدم مقبولیت

ممتاز اور معروف افسانہ نگار پریم چند اردو میں کتنے مقبول رہے اور کتنے غیر مقبول! یہ ایک ایسا سوال ہے جس کے اندر اختلافات کی ہزاروں لہریں، تضادات کی سیکڑوں دیواریں کھڑی ہو سکتی ہیں اور شاید کھڑی ہیں اس کے باوجود پریم چند، پریم چند ہیں۔ وہ پریم چند جہاں سے اردو افسانے کی ابتدا ہوتی ہے۔ ایک ایسی صنفِ ادب کی ابتدا جو آج کی سب سے ہر دلعزیز اور مقبول ترین صنفِ ادب سمجھی جاتی ہے اور آئندہ پچیس پچاس برس تک اس کی مقبولیت پر کوئی آنچ آتی نظر نہیں آتی۔ ایسی صنف ادب کے بابا آدم کے بارے میں مقبولیت اور غیر مقبولیت کی بات اٹھنی فطری ہے اور ضروری بھی۔

بات دراصل یہ ہے کہ ادب میں درمیانی درجے کے ادیب اور شاعر پر کھل کر بات کرنے میں احتیاط کی شاید اتنی ضرورت نہیں پڑتی جتنی کہ کسی بہت بڑے ادیب یا شاعر کے بارے میں یا پھر بہت ہی چھوٹے شاعر کے بارے میں احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک دلچسپ روایت یہ بھی ہے کہ کم از کم اردو میں آج تک نہ کوئی چھوٹا افسانہ نگار پیدا ہوا ہے اور نہ کوئی چھوٹا شاعر، لیکن سنجیدہ روایت یہ ہے کہ ہر سنجیدہ اور عظیم شئے ہمیشہ بحث طلب ہوتی ہے۔ میرؔ، غالبؔ، اقبالؔ وغیرہ سے متعلق سمندر کی طرح پھیلا ہوا جو لٹریچر ہے اس میں غوطہ لگا جائیے آپ کو اپنے آپ میری بات سچی معلوم ہوتی نظر آئے گی۔ اقبالؔ پر تو اردو میں ایک ہزار سے زائد کتابیں لکھی جا چکی ہیں لیکن کیا اقبال آئینے کی طرح صاف ہو گئے؟ غالبؔ پر تو ان کے زمانے میں ہی مشکل پسندی کی جو چھاپ لگی تو آج ان کی ایک

ڈاکٹر علی احمد فاطمی، شعبۂ اردو، الہ آباد یونیورسٹی، الہ آباد،

حرکت پر تحقیق کرنے کے باوجود غالب دن بدن مشکل اور بحث طلب ہوتے جا رہے ہیں۔ کم و بیش یہی صورت میر اور انیس کی ہے۔ دھیرے دھیرے پریم چند کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا اور ہوتا چلا جا رہا ہے۔ کم از کم پریم چند کی صدی تقریبات کے موقعے پر ہر ایرے غیرے نے ان کے دامن کو پکڑ کر شہرت کے دریا کو پار کرنے کی کوشش کی۔ ادب میں ان دنوں کچھ ایسا فیشن بھی چل پڑا ہے کہ کسی بھی بڑے فنکار کے اوپر اوچھے پن کے ساتھ کچھ اس ڈھنگ سے حملہ کر دیا جائے کہ لوگوں کی نظریں مڑ جائیں۔ کچھ مبتذل ہو جائے پھر ذکر چل پڑے اور ایک ایسی بدنامی یا نیک نامی ہاتھ آئے جس کے ذریعے ان کا خواب پورا ہو سکے کیونکہ ایسے لوگوں کا خیال ہے کہ "بدنام اگر ہوں گے تو کیا نام نہ ہوگا" یا پھر احمد فراز کی طرح پریم چند نے خود ہی ایسے لوگوں کو دعوت دے رکھی ہو کہ

یارو مجھے مصلوب کرو تم کہ مرے بعد
شاید کہ تمہارا قد و قامت نکل آئے

کچھ اسی انداز سے گذشتہ دنوں پریم چند کو متعصب، سود خور، غیر ترقی پسند وغیرہ کہہ کر اور سوز وطن کے قصّہ کو غلط ثابت کرنے کی ناکام کوشش کر کے انھیں صلیب پر چڑھانے کی کوشش کی گئی لیکن سچ کیا ہے۔ اسے جاننے کے لیے پہلے ضروری ہے کہ معمولی طور پر اردو کے مزاج، ماحول اور اس کی تہذیب کو جان لیں جس سے پریم چند ٹکرائے۔ اردو کے مشہور افسانہ نگار قاضی عبدالستّار نے ایک جگہ بڑی اچھی بات لکھی ہے:

"اردو شہری زبان ہے۔ ۱۸۸۰ء میں ہندوستان کے بڑے بڑے شہر اردو کے معشوق رہے یا اردو کا مرکز کہلائے۔ دہلی ہو کہ لکھنؤ، لاہور ہو، حیدرآباد، رام پور ہو یا عظیم آباد سب اردو بولتے ہیں۔ لیکن ان شہروں سے دس میل اندر چلے جائیے تو اردو زبان کے بیٹے اپنی تمام روزمرہ کی ضرورت برج، اودھی یا پنجابی میں بول کر پوری کرتے ہوئے ملتے ہیں یعنی اردو مہذب اور شہری زندگی کی زبان رہی ہے۔" (پریم چند کی ہجرت)

ضروری نہیں کہ ان جملوں سے پورے طور پر اتفاق کر لیا جائے لیکن ان کے پیچھے چھپی ہوئی اردو کی آتما کو پہچانا جا سکتا ہے۔ اردو کے سیاسی سماجی پس منظر کی طرف اگر ہم سرسری نظر ڈالیں تو اتنا اندازہ بہرحال ہو جاتا ہے کہ شروع میں کچھ دنوں تک عوام سے جڑی رہنے کے بعد یہ زبان تیزی سے دہلی اور

لکھنؤ کے دربار کی زبان ہو کر رہ گئی۔اردوئے معلّٰی کا لقب پا کر مخصوص و محدود شکل اختیار کرتی گئی۔نتیجہ یہ ہوا کہ سیاست کے اس ہنگامی دور میں دہلی اور لکھنؤ کا جو حشر ہوا کم و بیش اس زبان کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا۔زوال پذیر عہد میں اردو صرف دربار سے وابستہ رہی۔دھیرے دھیرے اس کا دامن تنگ ہوتا گیا۔یہی وجہ ہے کہ میرؔ اور غالبؔ کے درمیان نظیر اکبرآبادی جیسا شاعر جو دربار سے دور دور متعلق نہ تھا الگ ایک خاص قسم کی عوامی شاعری کرتا رہا لیکن اس وقت اسے کوئی اہمیت نہیں دی گئی۔بقول پروفیسر احتشام حسین اردو کی اس معیار پرستی سے جہاں کچھ فائدے پہنچے ہیں اچھے خاصے نقصان بھی ہوئے ہیں۔(نظیر اور عوام)

پریم چند نے جس وقت ہوش و ہواس کی آنکھیں کھولیں اردو کا ماحول بالکل ایسا تو نہ تھا۔ سرشارؔ، شررؔ، رسواؔ، یلدرمؔ، نیاز اور سلطان حیدر جوشؔ کے ذریعے جو ماحول بن چکا تھا اس میں سیاسی اور سماجی عناصر ابھی ابھی داخل ہو گئے تھے لیکن پھر بھی قدیم روایت سے وابستہ گہرا رومانی غبار ابھی تک چھایا ہوا تھا۔دراصل پریم چند کو پریم چند بنانے میں اس وقت کے تمام ہنگامی ماحول کے علاوہ ان کا اپنا گھریلو ماحول بڑی اہمیت رکھتا ہے جہاں وہ پلے بڑھے تھے۔بنارس کا کچا لمہی گاؤں اور نچلے متوسط طبقے کی چھاؤں، سوتیلی ماں کی حکومت چاروں طرف چھائی ہوئی غربت، غریب کسان مزدوروں کے جسموں میں لپٹی ہوئی آہ و بیکسی کی دھول، ساہوکاروں زمین داروں کی کستی ہوئی چول، کم عمر میں ہی ذمہ داریوں کا ڈھیر، سیاست اور بدلتی ہوئی ہنگامیت کا قدیم ادب سے بیر، ان سب نے مل کر پریم چند کے ذہن کو جس طرح سانچے میں ڈھالا ہوگا اس کو پروفیسر احتشام حسین کے ان جملوں میں دیکھیے:

> "نچلے متوسط طبقے کا خاندان ان کا گہوارا تھا۔تحصیل علم کی وہ آسانیاں جو انسانی شعور کو خاص ڈھانچے میں ڈھالتی ہیں پریم چند کو نہ مل سکی تھیں۔انھیں خود اپنا راستہ ڈھونڈھنا، فضا کے تیور پہچاننا، مصیبتوں کا مقابلہ کرنا اور ہواؤں کا رخ سمجھنا تھا۔انھیں کشمکش حیات کے بھرے سمندر میں کودنا اور زندہ رکھنے کے لیے جدوجہد کرنا تھا۔"

(پریم چند کی ترقی پسندی)

۱۸۵۷ء کا انقلاب نرم پڑ چکا تھا لیکن عوام کے اندر ایک تڑپ، ایک چبھن ان کے ذہنوں کو کرید رہی تھی۔پھر یہ چبھن دھیرے دھیرے ایک تحریک کی شکل اختیار کرتی گئی۔۱۸۷۲ء میں آنند موہن بسو،

سر بنید رناتھ بنرجی اور یوگنیندر کے ذریعے انڈین ایسوسی ایشن کی بنیاد پڑی۔ ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کا اجراء، ۱۸۶۲ء انگلینڈ میں سوامی وویکانند کا زوردار لکچر، گوکھلے، نوروجی، مالویہ مہتا، راناڈے اور تلک جیسے جانبازوں کے ذریعہ آزادی کا کھلا اعلان، ۱۹۰۵ء میں بنگال کے دو ٹکڑے، ۱۹۰۸ء میں مظفر پور میں بم کا دھماکہ وغیرہ، یہ ساری باتیں پریم چند کے ذہن میں لاوے کی طرح پکتی رہیں اور جذب ہوتی رہیں اور کانپور کے ایک کونے میں بیٹھے ماسٹری کرتے ہوئے منشی جی کے قدم زندگی کے میدان میں کودنے کے لیے بیتاب ہوتے رہے۔ ایک طرف تو یہ جذباتی حالت، دوسری طرف طلسم ہوش ربا جیسی داستان، پھر سرشار، شرر، رسوا وغیرہ کے ناولوں کا پرشوق مطالعہ، ایسے ہی ذہن نے جب پہلی بار افسانے کی طرف توجہ کی تو وطن کی محبت کی سوزش نے ایسا جلایا کہ سوزِ وطن کا حادثہ ہوگیا۔ اور پھر وہ نواب رائے سے پریم چند ہو گئے۔ ان افسانوں کے پردے میں حالانکہ وطن کے جذبے کی تیز لہر کام کر رہی ہے لیکن اس کا اوپری رنگ و روغن چونکہ پرانے رنگ و روغن سے زیادہ الگ نہ تھا۔ اسی لیے اردو والوں نے اسے کسی حد تک قبول کر لیا۔ لیکن بندیل کھنڈ کی تاریخی کہانیوں کی منزل سے گزرنے کے بعد جب پریم چند کا شعور دن بدن جاگتا گیا اور پھر دنیا کا سب سے انمول رتن کے بعد بے غرض محسن بڑے گھر کی بیٹی، آہ بیکس، اماوس کی رات اور پنچایت جیسی کہانیاں قلم سے نکلنے لگیں تو اردو کا وہ ماحول جہاں بقول قاضی عبدالستار کے صرف "چاندی کی نہر بہتی ہے، عارض و رخسار کی باتیں ہوتی ہیں، گل و بلبل کا ذکر چلتا ہے وصل کی لذت پر مسکراہٹ تیرتی ہے، ہجر کی ناگواری گریباں تار تار کرنے لگتی ہے" وہاں ایک حقیقت پسند افسانہ نگار، بڑا فن کار ان سب سے بہت دور ایک ایسی دنیا کی الجھی ہوئی گرہوں کو کھولنے کی کوشش کرتا ہے جس سے وہ ابھی تک متعارف نہیں ہے، مانوس نہیں ہے۔ وہ دکھ اور سچائی سے بھری پری دنیا کو اپنی عقل اور احساسات کی روشنی میں دیکھتا ہے، محسوس کرتا ہے اور احتشام حسین کے خیال کے مطابق پریم چند نے انتشار میں تنظیم، بدحالی میں حسن، الجھنوں میں سلجھاؤ پیدا کرنے کی کوشش کی، کارزارِ حیات میں کود کر طوفانوں کو دیکھا اور زندگی کے تجربوں سے اپنی جھولیاں بھر لیں اور انھیں تجربوں کو بنا سنوار کر افسانوں اور ناولوں میں پیش کیا۔

اردو کا وہ قاری جو اردو ادب کو فکر کے لیے کم لذت کے لیے زیادہ پڑھتا تھا اور عشق و محبت کی نشہ آور کیفیت میں رقص کرتا رہتا تھا۔ لمحے بھر کے لیے جب اس کا نشہ ٹوٹا تو وہ چونکا، پریشان

ہوا'، اور اس کی یہ پریشانی فطری بھی تھی کیونکہ جہاں کافی عرصہ سے گھنگھرو، پازیب، چار جامہ اور اس سے ہٹ کر آبشار، چمنستان، سرو سنبل اور گل و بلبل کا ذکر چل رہا ہو اور شاعرانہ خمار سر پہ چڑھ کر جادو جگا رہا ہو اور عقل کو سلا رہا ہو وہاں اچانک چھپّر، چوپال، اوسارا، گوبر، بھوسا، بھینس وغیرہ کا ذکر ہونے لگے جادو سونے لگے اور عقل جاگنے لگے تو اردو کے شریف اور معصوم قاری کا پریشان ہوجانا غلط نہ تھا، حد تو یہ ہوئی کہ ان پڑھنے والوں کو معشوق کا بوسہ لینے والی پیشانی پر شبنم کی طرح چمکتی ہوئی پسینے کی تمتماہٹ کی جگہ میلے گندے انسانوں کے جسموں کے پسینے کی چپچپاہٹ کی بو سونگھنی پڑی۔ پڑھ جائیے اردو شاعری کا پورا سرمایہ۔ کیا کہیں ملتی ہے ہل بیل کی بات؟ دیہات اور قصبے کے حالات؟ بیکسی و بےبسی کے حادثات؟ بھوک وغریبی کے واقعات؟ ذات پات کی کڑوی بات؟ مولوی اور پنڈت کی کرامات؟ کہیں کچھ نظر نہیں آتا حالانکہ جو کچھ نظر آتا ہے اس کی اپنی ایک مضبوط روایت ہے لیکن زندگی سے تقریباً کٹی ہوئی۔ وہاں ادب اور شاعری کا غم اور خوشی، معشوق کے ملنے اور بچھڑنے کی خوشی اور غم تک محدود ہے اس سے آگے کچھ نہیں، کردار ہیں شہزادوں کے، معشوقائیں پریوں کی طرح۔ ۱۸۵۷ء کے حادثے نے ان چہروں کی اوپری چمک دمک کو اتنا ضرور دھویا کہ یہ چہرے آگے بڑھ کر خوجی، آزاد، ملک العزیز، حسین یا پھر امراؤ جان اور زمرد جیسے کرداروں کی حدوں سے آگے نہ بڑھ سکے۔ زندگی سے تھوڑی سی قربت ہوئی تھی کہ ایک بار پھر یلدرم۔ نیاز۔ جوش وغیرہ نے ان کرداروں کو سجے ہوئے کپڑے پہنا کر خیالستان، نگارستان کی دنیا میں پہنچا دیا اور مجنوں کی ڈائری میں لیلیٰ کے دلنواز خطوط پائے جانے لگے۔ ان کی وجہ سے ان سب کے رویے بقول پروفیسر قمر رئیس کہ کم عقل، جذباتی اور جاگیردارانہ ہیں۔ تمام انسانی خوبیوں سے لبریز یہ کردار جو جادوگر کی سی صلاحیت رکھتے ہیں اور قاری ان کرداروں کی جادوئی خوبیوں میں ڈوب کر اپنے آپ کو حقیقت سے دور رومان کی اس سجی ہوئی دنیا میں لے جاتا ہے کہ جہاں ان کا بھی دل چاہنے لگتا ہے کہ وہ خود بھی وہی کردار بن جائے، اتنا ہی خوبصورت اور اتنا ہی بہادر۔ رومان کی چوٹی پر پہنچ کر جب اچانک ان خوبصورت کرداروں کے بجائے پہلی بار دھنک بہاری لال، امرت رائے، لکشمی، رام کلی، ہوری، نادر خاں، دھنیاں جیسے معمولی، کمزور اور بدصورت کرداروں سے مٹھ بھیڑ ہوجائے تو الٹ پلٹ ہوجانے میں کوئی شک نہیں رہ جاتا اور یہ الٹ پلٹ اور پختہ ہوتی، لیکن یہ کردار دھیرے

و میرے بقول پروفیسر سید محمد عقیل، راجہ رام موہن رائے کی عقد بیوگاں تحریک کا رخ گاندھی جی اور پریم شنکر سے ہوتا ہوا سور داس، صوفیہ، وجے سنگھ، امر کانت اور سکینہ کا روپ اختیار کر لیتا ہے۔ یہ سارے کردار رومانی کردار نہ تھے بلکہ سچے اور حقیقی کردار تھے جو ہمارے درمیان سے اٹھ کر گئے تھے۔ ان کرداروں سے بالکل الگ جن کی زبان مزاج اور آسما کچھ بھی ہمارا نہ تھا۔ ذیل کی دو مثالوں کے ذریعے اس فرق کو محسوس کیا جا سکتا ہے۔ بلدرم کے ایک کردار کی تصویر دیکھیے:

"نسرین نوش ایک پرلطف تھکن سے ایک بے ہوش نشہ سے آہستہ آہستہ بیدار ہوئی اس کے چاروں طرف جو پریاں ہالہ بنائے کھڑی تھیں ان پر نظر ڈالی اور اپنے لال لبوں سے برق تبسم گرا کے کہا۔ میری بیٹھ ملو، اس پر چند خدام سیمیں حکم میں مصروف ہوئیں اور اس کے بعد چند اور پریاں جو ریشمی تولیہ چادر وغیرہ اوڑھ رہی تھیں انھوں نے اس کے بازوؤں سینہ اور پاؤں پونچھنا اور بالوں کو سکھانا شروع کیا۔ نسرین نوش اس شاہراہِ زریں کو جو چاند نے اس تک بنا رکھی تھی، دیکھنے اور باجوں ارمان کو سننے لگی۔" (گلستان)

اور اب پریم چند کے اس کردار کو دیکھیے:

"دھنیا مشین کی طرح اٹھی آج جو سُتلی بیچی تھی اس کے بیس آنے پیسے لائی تھی انھیں ہوری کے ٹھنڈے ہاتھ میں رکھ کر سامنے کھڑے ہوتے داتا دین سے بولی" مہاراج گھر میں نہ گائے ہے نہ بچھیا ہے، نہ پیسہ ہے، یہی پیسے ہیں، یہی ان کا گئو دان ہے" اور غش کھا کر گر پڑی۔" (گئودان)

پوس کی رات، نجات، بوڑھی کاکی، کفن وغیرہ کے وہ کربناک منظر جہاں ٹھٹھرتی ہوئی راتیں ہیں اور ایک پھٹا کمبل ہے۔ سڑی ہوئی ایک ہریجن کی لاش ہے اور دو رسے رسّی کے ذریعہ جانوروں کی طرح گھسیٹتے ہوئے ناک پر رومال رکھے ہوئے پنڈت جی ہیں، بوڑھی کاکی کی بھوک ہے، مذہب کی کھوکھلی روایت کے نام پر بھوج ہے، دعوت ہے، ایک طرف جھونپڑی میں دم توڑتی ہوئی عورت ہے تو دوسری طرف آلو کے لالچ میں انسانیت کھوتے ہوئے گھیسو اور مادھو جیسے کردار ہیں اور پھر ہوری اور دھنیا تو اس درد بھری کہانی کا کلائمکس ہیں جہاں پہنچ کر ہر قسم کا رومانی چور چور ہو جاتا ہے اور چور چور ہو گیا کیونکہ یہ ساری حقیقتیں آسمان اور زمین کے درمیان کی نہ تھیں اور اگر ہوتیں تو پریم چند کو گذرے

صدیاں گذر گئی ہونگیں لیکن پریم چند نے ہمارے اور آپ کے درمیان ہمیشہ زندہ رہنے والے کرداروں کو ادب کے فریم میں جذب کیا۔ اردو کا وہ قاری جس کا اوپر ذکر کیا جاچکا ہے تمام تر لٹر کھڑاہٹوں کے بعد وقت کی ضرورت نے اسے بھی مجبور کردیا کہ وہ خوبصورت قلوپطرہ کی جگہ پھٹی ہوئی دھوتی میں تار تار ساری میں لپٹے ہوئے ان کرداروں کو اپنے گلے سے لگالے۔

پریم چند کو بھی شروع میں ہی اس تبدیلی کا احساس تھا۔ بدلتے ہوئے اس مزاج کے بارے میں۔ سوز وطن کے شروع میں وہ لکھتے ہیں:

> "ہر اک قوم کا علم و ادب اپنے زمانے کی سچی تصویر ہوتا ہے جو خیالات قوم کے دماغوں کو متحرک کرتے اور جو جذبات دلوں میں گونجتے ہیں وہ نظم ونثر کے ہنوں میں ایسی صفائی سے نظر آتے ہیں جیسے آئینے میں صورت۔ ہمارے لٹریچر کا ابتدائی دور وہ تھا کہ لوگ غفلت کے نشے میں متوالے ہورہے تھے۔ دوسرا دور اسے سمجھنا چاہیے جب قوم کے نئے اور پرانے خیالات میں زندگی اور موت کی لڑائی شروع ہوئی۔ اب ہندوستان کے قومی خیال نے بلوغیت کے زینے پر ایک اور قدم بڑھایا ہے"۔
>
> (دیباچہ سوز وطن)

۱۹۳۶ء کی پہلی ترقی پسند مصنفین کانفرنس میں پریم چند نے آخری تقریر میں اپنی زندگی اور تجربے کا نچوڑ پیش کردیا صرف یہ کہہ کر اب ہمیں حسن کا معیار بدلنا ہوگا۔ حسن صرف حسین عورت میں نہیں، صرف رنگین ہونٹوں اور گالوں میں نہیں بلکہ الجھے ہوئے بالوں، پپڑیاں پڑے ہونٹوں اور کمھلائے ہوئے چہروں میں بھی ہے۔ فاقہ اور غریبی کے ننگے پن میں بھی ہوسکتا ہے، جھونپڑی اور لنگ پر بھی ہوسکتا ہے صرف دیکھنے کے لیے نظر چاہیے۔ ان جملوں کی آڑ میں پوشیدہ سچائیوں سے ٹکرانے کے بعد زندگی سے پورے طور پر وابستہ نقطۂ نظر میں ڈوبے پریم چند کا پورا سرمایہ پڑھ جانے کے بعد اردو کے قارئین کو پہلی مرتبہ پتہ چلا کہ حقیقی معنوں میں ادب کیا ہے؟ اس کی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ تبھی انھیں اپنی ذمہ داریوں کا احساس ہوا اور نہ صرف پریم چند کی موت سے پہلے ترقی پسند تحریک کی بنیاد ڈالی بلکہ اس کی صدارت پریم چند سے کروائی اور پریم چند کی یہ آخری تقریر آنے والے ادیبوں کے لیے مشعل راہ بن گئی جس کی روشنی میں انھوں نے ابھی تک پچاس سالہ سفر

خوبصورتی سے طے کیا، اور منٹو، کرشن چندر، بیدی، عصمت چغتائی، قاسمی جیسے افسانہ نگاروں کے ذریعہ اردو فکشن چوٹی پر پہنچ گیا اور آج بھی نئی نسل کے افسانہ نگار ہزار نئی روشنی میں ڈوبے رہنے کے باوجود پریم چند کے فن کی روشنی میں اپنے آپ کو پرکھے جانچے بنا ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتے۔ یہیں سے پریم چند کی مقبولیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

سچ بات تو یہ ہے کہ حقیقتیں اگر ٹھوس ہوں اور سوچنے کا انداز صحت مند تو تخلیقی طاقت بے مثال ہوتی ہے اور ان سب کے پیچھے فکری ادبی اور سماجی تہیں ایمانداری سے کام کر رہی ہوں تو ادب ایسے ادیب کے ذریعہ زندگی کا آئینہ بنتا ہے جس میں پڑھنے والا اپنا اور اپنے ارد گرد کا سچا اور نکھرا عکس صاف طور پر دیکھ لیتا ہے۔ اس عکس کی پہچان کس قدر عظیم اور غیر معمولی ادبی حظ سے دوچار کرتی ہے جو اس معمولی اور پرانے ادبی حظ سے نہ صرف مختلف ہوتی ہے بلکہ بہت عظیم بھی ہوتی ہے۔ سچے اور اچھے ادب کا معیار یہی رہا ہے۔ پریم چند ایسے ہی تصورات میں ڈوبے اور جب ابھرے تو باغیوں کے لمبے سلسلے کا رخ مڑ چکا تھا۔ ادب کی وہ دھارا جو قوس قزح اور چاند ستاروں کی دھند میں ڈوبی تھی، پہلی بار لہلہاتے کھیت، چھچھاتے باغ، لیک، جھونپڑی اور اساڑے تک پہنچی جہاں سے اصل ہندوستانی کلچر جنم لیتا ہے اور ہندوستانی سماج پرورش پاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پریم چند کے ذریعہ اردو میں پہلی بار ایک ایسا ادب سامنے آیا جس نے پہلی بار اصل ہندوستان کو، ہندوستان کے سب سے بڑے طبقہ کو خوبصورت اور سچے انداز میں پیش کیا۔ انھیں عظمت بخشی، اردو زبان و ادب کو ہندوستانی کلچر سے مالا مال کیا۔ ایک ادیب کی دائمی زندگی کے لیے یہ ایک بہت بڑا کارنامہ ہے جو اسے بلا شک و شبہ ہندوستان کے معدودے چند عظیم فن کاروں کی صف میں لا کر کھڑا کر دیتا ہے۔

(یہ مقالہ ہندی ادیبوں کی ایک محفل میں بطور خاص پڑھا گیا)

شوکت تھانوی

پریم چند

جس زمانہ میں اودھ اخبار کی میں ادارت کر رہا تھا منشی پریم چند بھی مطبع نولکشور کے شعبۂ تصنیف و تالیف کے ایک رکن تھے۔ اکثر ملاقاتیں رہا کرتی تھیں۔ صورت دیکھنے سے وہ اتنے بڑے آدمی کبھی نظر نہ آئے جتنے بڑے دراصل تھے۔ حالانکہ صافہ تک باندھ کر انھوں نے خود دیکھ لیا۔

چھوٹی چھوٹی مگر تیز آنکھیں۔ کچھ پہاڑیوں کی طرح کا رنگ چہرے پر ذہانت مگر اتنی نہیں جتنے دراصل ذہین تھے۔ گریجویٹ تھے مگر دیہاتی نظر آتے تھے۔

ایک مرتبہ رسالہ نیرنگ خیال نے مجھ کو لکھا کہ منشی پریم چند کا ایک افسانہ کسی طرح دلواؤ۔ میں نے منشی صاحب سے کہا، کہنے لگے "بھئی شوکت صاحب تم اس قسم کی باتوں میں نہ پڑا کرو۔ اب نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک تو افسانہ لکھنا پڑے گا مگر دام منھ مانگے نہ ملیں گے" میں نے کہا "افسانہ تو خیر لکھنا پڑے گا مگر دام منھ مانگے ہی لیجیے گا ورنہ افسانہ نہ بھیجیے گا۔" کہنے لگے "یہ کیونکر ہو سکتا ہے چاہیے تو یہ کہ دام ہی نہ لوں مگر اس طرح تم زندگی بھر کے لیے مصیبت میں مبتلا ہو کر میرے لیے عذاب بن جاؤ گے۔ لوگ کہیں گے کہ پریم چند نالا ہے اور شوکت اس کی کنجی۔" آخر افسانہ لکھا۔ وی پی میں نے خود کیا۔ اس لیے کہ پریم چند جی نے رقم مقرر کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

اکثر ملاقاتیں رہتی تھیں۔ شرط صرف یہ تھی کہ نہ اپنا کوئی مزاحیہ مضمون سنانا نہ مجھ سے کبھی افسانہ سنانے کو کہنا۔ مگر کبھی کبھی یہ ہوتا تھا کہ کاغذ ہاتھ میں لیے ماتھے پر عینک لگائے۔ قلم روشنائی میں تر چلے آرہے ہیں "ارے بھئی شوکت صاحب حضرت آدم کی بیوی کا کیا نام تھا" عرض کیا "دادی کا نام بھول گئے" کہنے لگے "یہی کیا کم ہے کہ دادا کا نام یاد رہا" عرض کیا "حوّا" "حوّا، حوّا" کہتے ہوئے واپس، پھر کبھی ہم پہنچ گئے۔ "منشی جی رکشا بندھن کی تاریخ کیا ہے" اس کے جواب میں ایک پورا لکچر سن لیا۔ پان کھا لیا۔ لیمنڈ پی لیا۔ چلے آئے۔

اودھ پنچ اخبار تک یہ ملاقاتیں رہیں۔ منشی جی بنارس چلے آئے اور ہم اپنے مشاغل میں مصروف رہے پھر ان کا انتقال ہو گیا اور ہم سے یہ بھی نہ ہو سکا۔ (نشیش محل)

ممتاز حسین

ناول نگار منشی پریم چند

اگر ایک طرف یہ صحیح ہے کہ آرٹسٹ پیدا ہوتا ہے نہ کہ بنتا ہے تو دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ اس کی فطری صلاحیتیں اس وقت تک بروئے کار نہیں آتی ہیں جب تک کہ وہ کلچر حاصل نہ کرے اس حقیقت کا اعتراف چیخوف کے ایسے ایک بڑے آرٹسٹ نے کیا ہے جس کی فطری صلاحیتوں میں کسی کو بھی شبہ نہیں رہا ہے۔ کچھ لوگوں کو یہ کلچر موافق حالات میں پیدا ہونے کے سبب سے آسانی سے حاصل ہو جاتا ہے اور کچھ لوگوں کو ناموافق حالات میں پیدا ہونے کے سبب اسے حاصل کرنے میں بڑی جد و جہد کرنی پڑتی ہے۔ چنانچہ چیخوف لکھتا ہے کہ مجھے اس کلچر کے حاصل کرنے میں جو ٹالسٹائی اور ترگنیف کو فطرت سے عطیے کے طور پر ملا تھا اپنی غلامی (چیخوف کے باپ دادا سرف تھے) کے خون کو قطرہ قطرہ باہر نچوڑنا پڑا۔ اسی طرح منشی پریم چند کو بھی کلچر کے حاصل کرنے میں بڑی جد و جہد کرنی پڑی، کیونکہ وہ بھی ایک بہت ہی معمولی گھرانے میں پیدا ہوئے تھے۔ ہندوستانی سماج میں صدیوں پرانے جاگیردارانہ نظام کے انمٹ اثرات کے تحت زندگی کی جن قدروں پر زور دیا جاتا رہا ہے وہ داخلی رہی ہیں نہ کہ خارجی۔ ان کا تعلق انسانیت اور اخلاقیات سے رہا ہے نہ کہ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی سے۔ اس کلچر میں سائنس کی اہمیت بہت ہی کم اور اخلاقیات کی زیادہ رہی ہے۔ پریم چند اپنے اسی کلچر سے متاثر تھے۔ وہ چیخوف کی طرح یہ کہنے سے قاصر تھے کہ "کسی ایک بجلی گھر کا کھلنا انسانیت کے حق میں اس سے کہیں زیادہ مفید ہے کہ ساری دنیا گوشت ترک کر کے سبزی ترکاری پر جینے لگے"۔ ان کی نگاہ میں تو وہی پرانی اخلاقی قدریں، عفت و عصمت، خلوص و وفا، ایثار و قربانی، محبت اور اخوت ہی زندگی کی اعلیٰ قدریں تھیں۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ سائنس یا مشین کے بالکل ہی مخالف تھے۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ سرمایہ

دارانہ نظام کے مشینی کلچر کو ان اخلاقی اقدار کے حق میں سم قاتل سمجھتے تھے۔ چنانچہ اسی مشینی کلچر کے کاٹ میں جس کے ہیبت ناک سائے گاؤں گرام میں پھیلتے جارہے تھے انھوں نے اپنی اخلاقی تعلیم اور سماجی سدھار کا مشن اختیار کیا۔ انگریزی حکومت کے زمانے میں جو ہر طرح کی غلامی کا زمانہ تھا اس سماجی سدھار اور اخلاقی تعلیم کا پرچار مختلف منزلوں سے گزرا ہے۔ ۱۸۵۷ء سے بجز روشن خیال امراء کی ایک چھوٹی سی جماعت کے جو حرمی نبنھم اور مل اور پھر کچھ فرانسیسی انقلاب کے خیالات سے متاثر تھے عوام عام طور سے مغرب کے مخالف تھے۔ لیکن ۱۸۵۷ء کے بعد جب انگریزوں کے خلاف بغاوت ناکام رہی اور انگریزی عملداری زیادہ سے زیادہ مستحکم اور اٹل نظر آنے لگی تو وہ نیا متوسط طبقہ جو انگریزی تعلیم سے بھی بہرہ ور تھا اور مشرق و مغرب کے درمیان ایک سمجھوتہ ڈھونڈنے لگا تھا۔ لیکن بیسویں صدی میں بالخصوص ۱۹۰۵ء کے بعد جب جاپان کو مغرب کی ایک بڑی طاقت کے خلاف فتح حاصل ہوئی، اس صورت حال میں پھر تبدیلی پیدا ہونے لگی۔ یہ خیال عام طور سے پھیلنے لگا کہ مغرب کی غلامی ہمارا کوئی اٹل مقدر نہیں ہے اور جس طرح کہ جاپان نے مغرب کو شکست مغرب ہی کے ہتھیاروں سے دی ہے۔ اسی طرح یہ کام ہم بھی کر سکتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہی سوچ بہت دنوں تک ہندوستان میں غالب رہی ہے لیکن پہلی جنگ عظیم کے بعد جب سوویت روس نے سرمایہ دارانہ نظام ہی کا تختہ الٹ دیا تو جہاں دنیا کے اور ملکوں میں اٹوپین سوشلزم کو چھوڑ کر اس سائنٹفک سوشلزم کے اختیار کرنے کا جذبہ اور اس کی جدوجہد بڑھی، اسی طرح ہندوستان بھی اس روسی انقلاب سے متاثر ہوا۔ چنانچہ علامہ اقبال، ٹیگور اور منشی پریم چند یہ تینوں ہی اس انقلاب سے متاثر ہوئے جس کا اظہار ان کے یہاں اس طرح ہوتا ہے کہ ان تینوں ہی نے سرمایہ داری نظام کو انسانی اور اخلاقی نقطۂ نظر سے مسترد کر دیا اور اپنی سوسائٹی کے تشکیل نو کا خواب دیکھنے لگے۔

لیکن ان کا یہ خواب سوویت روس کے سائنٹیفک سوشلزم کا نہ تھا، بلکہ ایک تصوراتی قسم کی روحانی سوشلزم کا تھا جس کی کوئی ایک جھلک انھیں ماضی کے اس مثالی عہد میں ملتی جب کہ انسان قبائلی دور میں تھا۔ یہ نظریہ مکمل طور سے ماضی کی طرف لوٹنے کا نہ تھا، جیسا کہ عام طور پر کچھ نقاد کہہ دیتے ہیں بلکہ حال کی اصلاح مذہبی یا پرانی اخلاقی اقدار سے کرنے کا تھا۔ لیکن ان لوگوں کا رویہ بالخصوص علامہ اقبال اور منشی پریم چند کا صرف خواب وخیال کی دنیا میں رہنے یا سیاست سے

علیحدگی کا نہ تھا جیسا کہ قرونِ وسطیٰ کے ہمارے صوفی اور سنت شعراء کا تھا، بلکہ عملی طور سے اپنے آئیڈیل کے حاصل کرنے کا تھا۔ عمل کا یہ نیا عنصر جو ہمارے ان شعراء اور ادیبوں نے اپنے فن میں داخل کیا اس سے ان کا فن اتنا متحرک ہو گیا ہے کہ اس پر انقلابی ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ یہاں چونکہ علامہ اقبال نہیں بلکہ صرف منشی پریم چند ہی زیرِ بحث ہیں اس لیے میں انھیں کی تکنیک انقلاب یا عمل سے بحث کروں گا۔ دنیا کا کوئی بھی عمل ایسا نہیں ہے جو اپنے اندر تصادم اور تشدد کا تصور مضمر نہ رکھتا ہو۔ منشی پریم چند کے ساتھ دشواری یہ تھی کہ وہ عمل کے ساتھ ساتھ عدمِ تشدد بھی چاہتے تھے جو گاندھی اور ٹالسٹائی کی تکنیک تھی۔ یہ ایک کھلا ہوا تضاد تھا جس سے یہ تینوں ہی دوچار ہوتے۔ چنانچہ گاندھی کا آخر عمر میں سیاست سے علیحدگی کا بنیادی سبب یہی تھا کہ وہ اپنی نام نہاد غیر متشدد اسٹیٹ کا تشدد اپنے سر پر لینا نہیں چاہتے تھے۔ منشی پریم چند نے اس تضاد سے بچنے کا راستہ یہ نکالا کہ وہ مظلوم کو ظالم سے یا موئے کو شاہین سے ٹکرانے کے بجائے ظالم میں نفسیاتی یا روحانی تبدیلی کا عمل پیدا کر دیتے ہیں۔ وہ ظالم کو اپنے کیفرِ کردار تک پہنچاتے ہیں لیکن وہ اسے روحانی اذیت میں مبتلا کرتے ہیں جو اس کی تطہیر کا باعث ہوتا ہے نہ کہ اس کا کفن دفن مظلوم سے کراتے ہیں۔ تصوراتی سطح پر یہ نظریہ بڑا ہی انسانیت نواز اور پیارا معلوم ہوتا ہے لیکن اس نظریے کا غیر انسانی پہلو اس وقت ظاہر ہو جاتا ہے جب کہ ہم ظلم کی حقیقت تک پہنچتے ہیں۔ ظلم دو قسم کے ہوتے ہیں ایک تو یہ کہ جو ظلم کہ سوسائٹی نے روا یا جائز قرار دیا ہے اس سے تجاوز کرنا۔ دوسرا ظلم وہ ہے جس کی بنیاد خود سوسائٹی کے نظام میں ہوتی ہے اور انسان نہایت ہی رحم دل پاکباز اور عادل ہوتے ہوئے بھی ظلم کرتا جاتا ہے خواہ وہ اسے ظلم نہیں بلکہ عین حق ہی سمجھ کر کیوں نہ کرتا ہو۔ اول الذکر قسم ظلم کے معاملے میں تو پریم چند کی تکنیک چل سکتی ہے اور اسی تکنیک کے تحت دنیا کے تمام اخلاقی اور مذہبی لٹریچر وجود میں آئے ہیں لیکن آخرالذکر قسم کے ظلم کے بارے میں وہ تکنیک بھلا کیونکر چل سکتی ہے کیونکہ وہاں تو عدل و انصاف، حقوق و فرائض اور اخلاق کے سارے معیار ہی متصادم ہو جاتے ہیں۔ منشی پریم چند پر یہ اعتراض نہیں ہے کہ وہ نیکی کا راستہ عدمِ تشدد اور نفسیاتی تبدیلی سے کیوں سمجھاتے ہیں بلکہ یہ ہے کہ وہ ظلم کو انسانی فطرت سے خارج میں ملکیت کے رشتوں میں نہیں دیکھ پاتے ہیں۔ سماجی روابط کا ایک مقررہ پیٹرن جو کسی

وقت عین عدل وانصاف اور حق پر مبنی نظر آتا ہے۔ وہی ایک زمانے میں سماجی رشتوں کے بدل جانے سے ظلم کا نظام بن جاتا ہے۔ لیکن منشی پریم چند اس طرح نہیں سوچتے۔ اس کے برعکس ان کا یہ خیال ہے کہ ظلم انسان کا ایک روحانی روگ ہے جو اسے اس لیے لگ جاتا ہے کہ اس کی فطری نیکی کا جذبہ سو جاتا ہے اور اگر اس کے اس جذبہ کو اخلاقی تعلیم سے بیدار کر دیا جائے تو وہ اس مرض سے نجات پا سکتا ہے۔ یہ تکنیک اول الذکر والے ظلم کے لوگ میں تو کسی حد تک یقیناً کارگر ہو سکتا ہے کہ وہاں صرف جادۂ اعتدال پر رہنے کی بات ہوتی ہے لیکن آخر الذکر والے ظلم میں یہ تکنیک کارگر نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ یہاں زندگی کے سارے اقدار کے بدلنے کی بات ہوتی ہے اور آج تک ایسا دیکھنے میں نہیں آیا ہے کہ کسی سوسائٹی نے اپنے تمام اقدار حیات کو بلا کسی تصادم اور تشدد کے صرف نیکی کے جذبے سے بدل دیا ہو۔ ایسی صورت میں اگر ان کے ناقدین ان کی اس تکنیک کو ناشناس حقیقت بتلاتے ہیں تو یہ غلط نہیں ہے۔ لیکن اس سے منشی پریم چند کی حقیقت نگاری پر کوئی بڑا حرف نہیں آتا ہے کیونکہ اپنے اس طریق کار کے باوجود نہ تو وہ ظالم کے تشدد سے آنکھیں چراتے ہیں اور نہ اس کے ظلم پر کسی قسم کا پردہ ڈالتے ہیں۔ حقیقت نگاری کا بڑا کام سماجی حقیقت کے تضاد کو بے نقاب کرنا ہے اور انھیں ان کے ایک دوسرے کی نفی کرنے والے منطقی منتہا تک پہنچانے کا ہے۔ یہ کام منشی پریم چند بہ حسن وخوبی انجام دیتے ہیں، اور سماجی حقیقت کو بدلنے والی ان کی غیر سائنٹیفک تکنیک ان کے اس عمل میں حارج نہیں ہوتی ہے۔ اس لیے ان پر کسی اس قسم کے سمجھوتہ بازی کا الزام عائد نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ سماجی حقیقت کے تضاد کو ان کے منطقی منتہا تک پہنچانے کے بجائے ان کے درمیان سمجھوتہ کرا دیتے ہیں۔ لیکن چونکہ ان کا آرٹ بنیادی حیثیت سے اخلاقی ہے اور انھوں نے اپنی ان اخلاقی قدروں کا کوئی سائنٹیفک تجزیہ نہیں کیا بلکہ ان کی روایتی نرمی اور سندرتا ہی کو ملحوظ خاطر رکھا اس لیے بہت سی قدروں میں وہ خاصے قدامت پسند بھی رہے۔ عصمت وعفت، ایثار وقربانی کچھ عورتوں کے لیے ہی فرض نہیں ہے بلکہ مردوں کا بھی فرض ہے اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اگر مرد اپنے ان فرائض کو پورا نہیں کرتا ہے تو عورت اپنے اس فریضے کو ضرور پورا کرے۔ مگر منشی پریم چند اس مساوات کو دیکھنا نہیں چاہتے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ عورت کا کام مرد کی سیوا کرنے اور اسے ماں کا پیار دینا ہے اور جب یہ چیز مرد کو اپنی بیوی سے

نہیں ملتی ہے تو وہ پھر دوسری عورتوں کی طرف متوجہ ہونے لگتا ہے۔ چنانچہ میدانِ عمل میں امرکانت سکھدا کے ہوتے ہوئے سکینہ سے عشق کرنے لگتا ہے تو اس کا سبب وہ یہی بتاتے ہیں کہ سکھدا نے امرکانت کو اپنی سیوا سے رام نہیں کیا۔ پریم چند کے اس نقطۂ نظر کی قدامت پسندی ظاہر ہے لیکن چونکہ یہ زمانہ آزادیٔ نسواں کا تھا، اور یہ تحریک ازدواجی زندگی کی پرانی قدروں کو متزلزل کر رہی تھی اس لیے وہ مردوں کو بھی اپنے فرائض کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ بازارِ حسن میں سمن کی بے راہ روی کی بھاری ذمہ داری اس کے شوہر ہی کے کندھوں پر ڈالی ہے اور اسی سے سمن کے گناہوں کا پراشچت بھی کروایا ہے لیکن اس سے عورتوں کے بارے میں ان کا قدامت پسند نظریہ جو ہندوستانی سماج کی روایتی قدروں سے متعین ہوا تھا، نہ تو چھپ پاتا ہے اور نہ آگے چل کر اس میں کوئی بنیادی تبدیلی ہی پیدا ہوتی ہے۔ گئودان میں مسٹر مہتا کے ایسا روشن خیال آدمی جو سماجی سدھار کا رہنما ہے اور جس کے افکار کے ساتھ منشی پریم چند کو بڑی ہم آہنگی حاصل ہے عورت کی فطرت اور اس کی سماجی پوزیشن کے بارے میں جو کچھ کہتا ہے اس سے ان کا نقطۂ نظر اور بھی زیادہ واضح ہوتا ہے۔

"میرے ذہن میں عورت وفا اور ایثار کی مورت ہے جو اپنی بے زبانی اور اپنی قربانی سے اپنے کو بالکل مٹا کر شوہر کی روح کا ایک جزو بن جاتی ہے۔ قالب مرد کا ہوتا ہے مگر جان عورت کی ہوتی ہے۔ آپ کہیں گے مرد اپنے کو کیوں نہیں مٹاتا۔ عورت ہی سے کیوں یہ امید کرتا ہے۔ مرد میں وہ سکت ہی نہیں ہے۔ وہ اپنے کو مٹائے گا تو کچھ نہ رہ جائے گا۔ وہ کسی گپھا میں جا بیٹھے گا اور حال و قال کا خواب دیکھنے لگے گا۔ اس میں جلال کی زیادتی ہے۔ وہ اپنے گھمنڈ میں یہ سمجھ کر کہ وہ عقل کا پتلا ہے سیدھا خدا میں جذب ہونے کا تصوّر کیا کرتا ہے۔ عورت زمین کی طرح صبر و سکون اور برداشت والی ہے۔ مرد میں عورت کے اوصاف آجائیں تو وہ مہاتما بن جاتا ہے اور عورت میں مرد کے گن آجائیں تو وہ بدکار بن جاتی ہے۔"

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ مسٹر مہتہ طلاق کے سخت مخالف ہیں۔ وہ شادی سے پہلے عورت مرد کو ایک دوسرے کو پسند کرنے کی آزادی تو دیتے ہیں لیکن شادی کے بعد انھیں طلاق دینے یا لینے کی آزادی نہیں دیتے ہیں۔ چنانچہ انھیں خیالات سے ہم آہنگ ہوتے ہوئے

اس ناول میں مالتی اور مسز کھنہ کے کردار کا جو مقابلہ کیا گیا ہے اس میں فضیلت وفا اور ایثار کی مورت مسز کھنا ہی کو دی گئی ہے جو اپنی خودی کو اس حد تک مٹا ڈالتی ہے کہ وہ مسٹر کھنہ کے ہاتھوں پٹتی ہے پھر بھی وہ ان سے جدا ہونے کا نام نہیں لیتی ہے۔ اس کے برعکس مس مالتی جو ولایت کی تعلیم یافتہ ایک لیڈی ڈاکٹر ہے اپنے کو بہت کچھ مسٹر مہتہ کے رجعت پسندانہ خیالات کے سانچے میں ڈھالنے کے باوجود ان سے اس لیے شادی نہیں کرتی ہے کہ وہ ان کے جذبۂ رقابت کی حیوانیت سے سخت نفرت کرتی ہے لیکن اس کا حیلہ یہ پیش کرتی ہے کہ سماج کو مسٹر مہتہ کی خدمات کی ضرورت ہے اگر وہ بال بچوں کے جھمیلے میں پڑ گئے تو اپنی اس خدمت کو پوری طرح انجام نہیں دے پائیں گے۔

مس مالتی اور مسٹر مہتہ کے تعلقات کی کشمکش یہ تھی کہ مس مالتی مسٹر مہتہ کی شریک حیات بننا چاہتی تھی لیکن وہ ان کے حق ملکیت سے آزاد رہنا چاہتی تھی، چونکہ منشی پریم چند کے دھرم میں اس کا کوئی حل نہ تھا، اس لیے انھوں نے اس سے گریز اختیار کرنے کے لیے مس مالتی کا یہ فلسفہ نکالا کہ دیش بھگتوں کے لیے اکیلا ہی رہنا مستحسن ہے۔

اس طرح کا گریز کئی اور جگہوں میں بھی اختیار کیا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ کو مع اس کے اندرونی تضاد کے پیش کرنے کی ہمت تو رکھتے ہیں اور کچھ دور تک ان تضادوں کو متصادم بھی دکھلاتے ہیں۔ لیکن جب وہ ایک دوسرے کی نفی کرنے والی یا فیصلہ کن منزل میں داخل ہونے کے قریب ہوتے ہیں تو وہ اس عمل کے تشدد سے خوف کھا کر کوئی راہ فرار ڈھونڈنے لگتے ہیں۔

میدان عمل میں جہاں عمل ہی عمل ہے جب امرکانت جیل جاتا ہے اور وہاں وہ اپنے عمل کے تشدد پر غور کرتا ہے تو اس کا ضمیر سر جھکا کر یہ دعا کرنے لگتا ہے کہ "بھگوان مجھے کچھ نہیں سوجھتا ہے۔" اور جب اسے خبر دانصاف کی اس لڑائی میں نینا کے مارے جانے کی خبر ملتی ہے تو پھر اسے چاروں طرف مشیت ایزدی کے ہی جلوے نظر آنے لگتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب وہ جیل سے باہر آتا ہے تو بجائے اس کے کہ وہ راہ عمل پھر اختیار کرے اور حق و انصاف کی لڑائی کو کسی فیصلہ کن نتیجے تک پہنچائے وہ اپنے پورے کنبے کے ساتھ میدان عمل چھوڑ کر سردوار کی راہ اختیار کرتا ہے اور یہ امرکانت وہی ہے جس نے اس کڑی آزمائش میں پڑنے سے پہلے کبھی

یہ بھی کہا تھا کہ "انسان خدا آفریدہ نہیں ہے۔ انسان ارتقاء کی منزل کا ایک نام ہے۔"

ممکن ہے کچھ لوگوں کو یہ خیال ہو کہ ایسا اس لیے ہے کہ وہ اہنسا وادی تھے، اس لیے ان کے اہنسا کی مزید وضاحت کی ضرورت ہے۔ "گوشۂ عافیت"، "چوگان ہستی"، "میدان عمل" اور "گئودان" ان میں سے کوئی بھی ایسا ناول نہیں ہے جہاں ظلم کی مخالفت اور مدافعت میں انسان کو لہو سے تر بہ تر نہ دکھایا گیا ہو اور ظالم کو اپنی جگہ سے پیچھے نہ ہٹنے پر اسے دھکا نہ دیا گیا ہو۔ ایسی صورت میں یہ سوچنا کہ وہ قوت کے استعمال اور اس کے نتیجے میں تشدد کو بالکل ہی ناپسند کرتے تھے۔ صحیح نہیں ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ ظالم کے دل میں نیکی کا جذبہ بیدار کیے بغیر اسے موت کے گھاٹ اتارنا حق وانصاف کے خلاف تصور کرتے تھے۔ ان کے اس اہنسا کی تکنیک یہ ہے کہ وہ پہلے ضمیر انسانیت کی عدالت میں دکھی انسانوں کا استغاثہ لاتے ہیں۔ ظالم کو مجرم قرار دے کر اسے اعتراف جرم اور استعفا پر مجبور کرتے ہیں۔ اگر وہ اس طریق کار سے درست ہو جاتا ہے اور اس کا روحانی روگ دور ہو جاتا ہے تو وہ اسے اپنی برادری میں لے لیتے ہیں ورنہ اس کے خلاف ریوالور اور بندوق سبھی کچھ استعمال کرتے ہیں۔ ان کے اہنسا کی یہ تکنیک گاندھی کے اہنسا کی تکنیک سے مختلف ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا ذہن کانگریس کے گرم دل اور دوسری انقلابی جماعتوں کی انقلابیت اور ان کے ٹالسٹائی اخلاق اور اہنسا کے درمیان بٹ کر رہ گیا تھا۔ وہ "گوشۂ عافیت" میں سوویت روس کے انقلاب کا خیر مقدم کرتے ہیں۔ لیکن سماجی حقیقت کو منقلب کرنے والی اس کی سائنٹیفک تکنیک اختیار نہیں کرتے ہیں۔ شاید اس کا یہ سبب ہو کہ ان کی واقفیت سوویت روس اور اشتراکیت کے فلسفے کے بارے میں بڑی غلط سلط باتوں پر مبنی رہی ہو۔ جیسا کہ گئودان میں ایک اشتراکی صحافی پنڈت اونکارناتھ کے خیالات کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے۔ لیکن اس قیاس کی اہمیت ایک حسن ظن سے زیادہ نہیں ہے۔ ان کا نقطۂ نظر سماجی ترقی سے متعلق کہیں بھی سائنٹیفک نہیں ہے۔ وہ سرمایہ دارانہ نظام کی ٹکنیکل ترقی اور اس کی مشینی قوت کے فلاح و برکت کے دیکھنے سے قاصر ہیں۔ انھیں اس نظام کے بڑھتے اور پھیلتے ہوئے سائے میں تو صرف یہ نظر آتا ہے کہ اس نے جہاں بھی ڈیرا ڈالا، وہاں کی اخلاقی قدروں کو تباہ و برباد کر کے بدکاری کو ہوا دی ہے۔

سورداس "چوگان ہستی" میں اپنی بنجر اور اوسر زمین کو بھی کسی صنعتی کام کے لیے اس لیے بیچنا نہیں چاہتا ہے کہ اس سے بدکاری پھیلتی ہے۔ اس کے برعکس وہ اس جگہ پر مندر اور دھرم شالا بنوانے کا خواہشمند ہوتا ہے چونکہ پریم چند کو اس کے کردار سے مکمل ہمدردی حاصل ہے۔ اس لیے اس سے یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ انھوں نے صنعتی تہذیب کو صرف اسی ایک نقطۂ نظر سے دیکھا کہ وہ پرانی اخلاقی قدروں کو کیوں کر شکست و ریخت کرتی ہے، اور یہ دیکھنے سے قاصر رہے کہ کیوں کر اس سے ملک کی دولت بڑھتی ہے اور زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے روزگار مہیا ہوتا ہے۔

ان کا یہ نظریہ "گئودان" میں اگر تبدیل نہیں ہو جاتا ہے تو کمزور یقیناً پڑ جاتا ہے۔ وہاں وہ صنعتی تہذیب کو ایک ناقابل گریز حقیقت کی حیثیت سے تسلیم کر لیتے ہیں لیکن وہ اس کے مسائل کو انقلابی نقطۂ نظر سے حل نہیں کر پاتے ہیں۔ چونکہ پریم چند کا یہ آخری ناول ہی ان کا سب سے زیادہ اہم ناول ہے اس لیے اب میں اپنی توجہ اسی پر صرف کروں گا۔ سب سے پہلے تو میں اس متنازعہ فیہ مسئلے کو لینا چاہتا ہوں کہ آیا ہوری جو اس ناول کا ہیرو ہے کوئی عظیم کردار ہے کہ نہیں۔
ہوری کا کردار منشی پریم چند کی اخلاقیات کے نقطۂ نظر سے تو یقیناً عظیم ہے لیکن وہ سماجی انقلاب لانے والی قوتوں کے نقطۂ نظر سے عظیم نہیں ہے۔ وہ عظیم اس اعتبار سے یقیناً ہے کہ وہ جن سماجی اقدار محبت و مروت، ایثار و اکرام کا حامل ہے وہ انھیں باوجود مصائب کے مرنے دم تک نبھاتا ہے۔ اس کا لڑکا گوبر اسے طعنہ دیتا ہے کہ جس دیش میں افلاس و غربت ہو وہاں یہ قدریں بے معنی ہیں لیکن ہوری اپنی ڈگر سے ہٹتا نہیں ہے۔ ہیرا اس کی گائے کو زہر دے دیتا ہے جو اس کی زندگی کی عزیز ترین آرزوؤں کا ایک مجسمہ تھی۔ لیکن وہ ہیرا سے انتقام لینے کے لیے تیار نہیں ہے اور اتنا دیالو ہے کہ اسے جیل سے بچانے کے لیے وہ اپنے پاس سے ڈنڈ بھرتا ہے اور جب ہیرا بھاگ جاتا ہے تو وہ اس کے پورے کنبے کی پرورش کرتا ہے۔ یہ ہوری منشی پریم چند کی نگاہ میں کوئی آدمی نہیں بلکہ ایک جمالی دیوتا ہے جس کی شکست ہی اس کی سب سے بڑی جیت ہے۔ منشی پریم چند نے اس کی موت پر جو الوداعی تقریر کی ہے اس سے یہ بات بخوبی ظاہر ہوتی ہے۔ "کون کہتا ہے کہ وہ زندگی کی جدوجہد میں ہارا ہے۔ یہ خوشی، یہ غرور، یہ حوصلہ۔ کیا یہ غرور کی علامت ہے۔ ایسی ہی

شکستوں میں اس کی فتح ہے۔ اس کے ٹوٹے ہوئے ہتھیار اس کی فتح کے جھنڈے ہیں۔ چہرے پر چمک آگئی ہے۔ ہیرا کی ممنونیت میں اس کی زندگی کی ساری کامیابی مجسّم ہوگئی ہے۔"

اپنی عزیز ترین شے (گائے) کے قاتل کو بھی اپنا ممنونِ احسان بنا لینا۔ یہی پریم چند ہوری کی کامیابی اور فتح بتاتے ہیں۔ اس موقع پر مجھے میر کا یہ شعر یاد آرہا ہے ؎

الٰہی کیسے ہوتے ہیں جنھیں ہے بندگی خواہش
ہمیں تو شرم دامن گیر ہوتی ہے خدا کہتے

اگر پریم چند کو اس جذبے کا پاس ہوتا تو وہ ہوری کی پرستش نہ کرتے بلکہ اس انسان کے گن گاتے جو آج ممنونیت کے اسباب کو ختم کر رہا ہے۔ پریم چند کا یہ مسیحی اخلاق جیسے انھوں نے ٹالسٹائی سے حاصل کیا دورِ حاضر کی اس اسپرٹ کے قطعی منافی ہے جو ہر انسان کی خودی اور آزادی کو ابھارنا چاہتی ہے۔ چنانچہ اس نئی انقلابی اسپرٹ کے نقطۂ نظر سے جو بندگی کی ساری اخلاقیات کو ختم کرنے کے درپے ہے ہوری اگر بالکل رجعت پسند نہیں تو ایک مجہول کردار تو یقیناً ہے۔ اس میں نہ تو مرجاد (سماجی رسوم) کے بندھن کو توڑنے کا کوئی حوصلہ ہے اور نہ اپنے حقوق (کسانوں کے حقوق) ہی کے لیے زمینداروں کے خلاف لڑنے کی کوئی قوت ہے۔ منشی پریم چند کا یہ ہوری ٹالسٹائی کا وہ کسان ہے جو ظلم کو اخلاقی قوت کے ساتھ جھیلتے رہنے اور اپنی مظلومیت سے ظالم کو مفتوح کرنے ہی میں زندگی کی بڑائی دیکھتا ہے۔ اوروں کا تو ذکر ہی کیا ٹالسٹائی کے اس رویّہ کی شدید مخالفت چیخوف کے ایسے فنکار نے کی جس کا آرٹ بہت زیادہ جانبدار نہیں ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ ۱۹۳۶ء تک جب کہ یہ ناول لکھا گیا کسانوں کی تحریک نے کوئی انقلابی کردار پیدا نہیں کیا تھا اور ان کا یہ رویہ تاریخی خفیفت کے حدود سے متعین ہوا تھا تو یہ بات صحیح نہ ہوگی کیونکہ پریم چند اس زمانے سے بہت پہلے گوشہ عافیت میں کسانوں کا انقلابی کردار پیش کر چکے تھے۔ دوسرے یہ کہ خود گئودان میں گوبر کے ایسا لڑاکا کردار موجود ہے۔ وہ بڑی آسانی سے اسی کو اپنے ناول کا ہیرو بنا سکتے تھے۔ لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ گوبر کو ہیرو بنانا تو دور کی بات رہی، وہ اس کے انقلابی کردار کو مجروح کر کے اسے ایک خانگی نوکر میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ منشی پریم چند اپنے اس ناول میں تمام تر ٹالسٹائی ہی کے اخلاقیات سے متاثر رہے ہیں۔

ابھی تک ہم نے ہوری کی شخصیت کے صرف ایک پہلو یعنی اس کی اخلاقیات سے بحث کی ہے۔ ہم اس کی شخصیت کے اس پہلو کو لے رہے ہیں جو اس کے طبقاتی رشتے سے متعین ہوتا ہے۔ جس زمانے میں کہ منشی پریم چند نے یہ ناول لکھا ہے اس زمانے کے سماجی ماحول اور زمینی رشتوں کے پس منظر میں جس چیز کو کسانوں کی زندگی میں بنیادی اہمیت حاصل رہی ہے وہ اس کی زمین کی ملکیت کا مسئلہ رہا ہے۔ زمین پر ملکیت کیوں کر حاصل کی جائے اور اس ملکیت کو زمینداروں اور تعلقہ داروں کی بے دخلی سے کیونکر محفوظ رکھا جائے۔

زمین کے اسی بندھن اور اسی حق ملکیت کے گرد ان کی طبقاتی نفسیات کا تانا بانا بنتا رہا ہے۔ انگریزوں کی عملداری سے پہلے ہندوستان میں کھیت مزدور تو موجود تھے لیکن کسانوں (کھیت والے کسانوں) کو بے دخلی کا کوئی خوف نہ تھا۔ یہ خوف تو انگریزوں کے لائے ہوئے اس زمیندارانہ نظام میں پیدا ہوا جب کہ کسانوں کے اوپر زمینداروں کا ایک نیا طبقہ مسلط کیا گیا جو انھیں ان کے کھیتوں سے بے دخل بھی کر سکتا تھا چنانچہ بے دخلی کے اسی مستقل خوف نے ان میں زمینداروں اور تعلقہ داروں کے سامنے گڑگڑانے، ان کی خوشامد برآمد کرنے اور نذر نذرانہ دینے کی عادت پیدا کی جس سے ان کی نفسیات میں اپنی تحقیر نفس کا جذبہ بہت زیادہ گہرا ہو گیا تھا۔ لیکن چونکہ یہ بات اس زمانے کی ہے جب کہ سامراجی نظام کے خلاف کھلی جنگ میں کسانوں کا مورچہ براہ راست زمینداروں سے رہا ہے کہ وہ اس نظام کے ستون تھے۔ اس لیے کسانوں میں اس تحقیر نفس کے خلاف بغاوت کا ایک جذبہ بھی کارفرما تھا۔ اس جذبے کی نمائندگی نئی پود کا گوبر کر رہا تھا وہ رائے صاحب اگر پال سنگھ کی خوشامد اور چاپلوسی کرنے پر اپنے باپ ہوری کو ٹہوکا دیتا ہے۔ "جب ہم سے زمین کی لگان لی جاتی ہے تو پھر ہمیں رائے صاحب کی خوشامد کرنے کی کیا ضرورت ہے؟" اس کا جواب پرانی پود کا ہوری یہ دیتا ہے کہ اس کے بڑے فائدے ہیں۔ "یہ اسی سلامی کی برکت ہے کہ دروازے پر جھونپڑی بنا لی اور کسی نے کچھ نہ کہا، گھورو نے دروازے پر کھونٹا گاڑا تھا۔ اس پر کارندے نے دور روپے ناوان کے لیے تھے۔ ہم نے کتنی مٹی کھود دی۔ کارندے نے کچھ نہ کہا۔ دوسرا کھودے تو نذرانہ دینا پڑے۔ اپنے مطلب سے سلامی دینے جاتا ہوں۔" ان حالات میں جب کہ دروازے پر جھونپڑی ڈالنے اور کھونٹا گاڑنے کی بھی اجازت نہ تھی کسی کسان کا اپنی موروثی

یا شکمی زمین سے چمٹنا اور اسی کے لیے اپنی جان و مال کی بازی لگا دینا ہی اس کی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ ہو سکتا تھا۔ چنانچہ منشی پریم چند نے ہوری کی سب سے بڑی جد و جہد اپنے اسی تین بیگھے کھیت کو بید خلی سے بچانے ہی کو ٹھہرایا ہے جو شکمی تھا

"ہارے ہوئے راجہ کی طرح اس نے خود کو اس تین بیگھے کھیت کے قلعے میں بند کر دیا تھا اور اسے جان کی طرح بچا رہا تھا۔"

ہوری کی یہ تصویر اس کی زندگی کے ان آخری دنوں کی ہے جب کہ بید خلی کے مقدمے کی تاریخ کو صرف پندرہ دن رہ گئے تھے اور اس کی زندگی کا سارا دار و مدار اسی مقدمے کی جیت پر تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہوری نے اپنے کھیت بے دخلی سے بچا لیے، لیکن کس قیمت پر۔ اپنی روپا کو دو سو روپیوں پر بیچ کر "جب ہوری نے روپے لیے تو اس کا ہاتھ کانپ رہا تھا۔ اس کا سر اوپر نہ اٹھ سکا۔ منہ سے ایک لفظ نہ نکلا۔ گویا ذلت کے گہرے سمندر میں گر پڑا ہو اور گرتا چلا جا رہا ہو۔"

اگر ہوری منشی پریم چند کا کوئی آئیڈیل کیریکٹر ہوتا تو وہ تین بیگھے زمین کے لیے اپنے دھرم اور اپنے ناموس کو نہ بیچ دیتا۔ یہ ہوری کی کوئی جیت نہیں بلکہ اس کی ہار تھی۔ "وہ آج تیس سال کی عمر سے لڑتے رہنے کے بعد وہ ہار گیا اور ایسا ہارا گویا اسے شہر کے پھاٹک پر کھڑا کر دیا گیا ہو اور جو جاتا ہے اس کے منہ پر تھوک دیتا ہے ..... نامرد، لالچی، کمینہ۔"

اب سوال یہ ہے کہ ایک ایسے شخص کو جو لالچی، کمینہ اور نامرد ہو اسے پریم چند نے اپنے ناول کا ہیرو کیوں منتخب کیا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ اس کی تحقیر نفس سے اس کی جد و جہد کے حق اور انصاف کو ابھارنا چاہتے تھے۔ وہ ہوری کو صرف ایک فریادی اور مظلوم کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتے تھے تاکہ اس کی حالت دیکھ کر انسانیت بیدار ہو اور دانشور طبقہ اس کے مقصد کی حمایت کرے۔

اسی کے ساتھ ساتھ وہ رائے صاحب اگر پال سنگھ جن سے ہوری کا براہ راست ٹکراؤ تھا ان کے دل میں بھی یہ احساس بیدار رکھتے ہیں کہ ان کا یہ میانچی طبقہ، جو برطانوی سامراج کے استحصال کا ایک آلہ کار رہا ہے۔ اب بالکل فضول اور بیکار ہو چکا ہے۔ اب زمینداری کا منسوخ ہی ہو جانا اچھا ہے۔

"میں تو کبھی کبھی سوچتا ہوں کہ اگر سرکار ہمارے علاقے چھین کر ہمیں روزی کے لیے محنت کرنا سکھا دے تو ہم پر بڑا احسان ہوا اور یہ تو یقین ہے کہ اب سرکار ہماری حفاظت نہ کرے گی کہ اب ہم سے اس کا کوئی مطلب نہیں نکلتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہمارا طبقہ بہت جلد مٹنے والا ہے۔ میں اس دن کا خیر مقدم کرنے کو تیار بیٹھا ہوں۔ ایشور وہ دن جلد لائے وہ ہماری نجات کا دن ہوگا۔ ہم موجودہ حالتوں کا شکار بنے ہوئے ہیں۔ وہی ہمارا ستیاناس کر رہی ہیں۔ جب تک پونجی کی یہ بیڑیاں ہمارے پیروں سے نہ کٹیں گی، تب تک یہ نحوست ہمارے سر پر منڈلاتی رہے گی اور ہم انسانیت کا درجہ نہ پا سکیں گے جس پر پہنچنا زندگی کا مقصد ہے۔"

اگر رائے صاحب اتنے ہی نیک خیال واقع ہوئے تھے تو پھر ان کے مظالم کا فریادی ہوری کیوں کر بنا۔ اس کا جواب منشی پریم چند یہ دیتے ہیں کہ وہ ضابطے کے غلام تھے۔ "وہ رعایا کو تکلیف دینا نہیں چاہتے تھے۔ ان کی حالت پر رحم آتا تھا مگر اپنی ضروریات سے مجبور تھے۔" یہ مکاری سے کم نہیں ہے لیکن پریم چند اسے مکاری نہیں سمجھتے ہیں۔ وہ یہ بتاتے ہیں کہ وہ مایا کی جھوٹی چمک سے اندھے ہو کر اپنے دھن دولت اور وقار کے بڑھانے میں محو تھے، جس سے انھیں کسانوں پر ظلم کرنا پڑتا۔ لیکن جب انھیں زندگی میں متعدد صدمات پہنچے اور ان کی بہت سی آرزوؤں کا خون ہوا تو وہ خود بخود سچائی کی طرف مائل ہوئے۔ "رائے صاحب نے سکھوں کی جو بہشت بنائی تھی اسے اپنی زندگی میں غارت ہوتے ہوئے دیکھ رہے تھے۔ اب دنیا سے مایوس ہو کر ان کی روح اندر کی جانب متوجہ ہو رہی تھی۔ اب اس کا راستہ بند ہو جانے پر ان کا دل خود بخود عبادت کی طرف جھکا جس میں خواہشات سے کہیں زیادہ سچائی تھی۔"

ناول میں کوئی بھی کیریکٹر صرف ایک فرد ہی نہیں بلکہ ایک ٹائپ بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح رائے صاحب اگرپال سنگھ کوئی ایک فرد ہی نہیں بلکہ اپنی ذات سے ایک ٹائپ بھی تھے وہ تعلقہ دار طبقہ کی ذہنیت کی نمائندگی بھی کرتے ہیں۔ لیکن منشی پریم چند نے اس کے طبقاتی کردار کے ابھارنے میں بعض سنگین حقائق کو نظر انداز کیا ہے۔ یہ طبقہ جو برطانوی سامراج کا زبردست ستون تھا نہ صرف کسانوں کی تحریک کا مخالف تھا بلکہ کانگریس کا بھی مخالف تھا۔ لیکن منشی پریم چند ان دونوں حقائق سے نہ صرف آنکھیں چراتے ہیں بلکہ رائے صاحب کو ان کے اپنے طبقے

سے جدا کر کے انھیں کانگریسی بنانے ہیں جو ایک بار ستیہ گرہ کی تحریک میں جیل بھی جا چکے تھے۔ پریم چند کی یہ کوشش اس طبقے سے نفرت کم کرنے اور اس پر رحم کھانے کی ہے۔ وہ یہ سمجھاتے ہیں کہ اس پر تشدد کرنا غلط ہے۔ اس طبقے کے لوگوں میں بھی نیک بننے کا جذبہ موجود ہے۔ اگر ان کے اس جذبے کو ابھارا جائے اور اگر زمینداری کو سرکار ختم کرنا چاہے تو وہ اس میں ہرگز مزاحمت نہ کریں گے۔

پریم چند کی یہ سادگی تھی جو انھوں نے ایسا سوچا ورنہ حقیقت اس کے بالکل ہی مخالف تھی اور شاید یہ اسی تضاد کا احساس تھا کہ انھوں نے اس ضابطے کے غلام کو چھوڑ کر سماجی اصلاح اور آزادی کی جد وجہد کی باگ ڈور دانشور طبقے کے ہاتھ میں سونپ دی۔ اس طبقے کی بہترین نمائندگی مسٹر مہتہ کرتے ہیں جو کسی یونیورسٹی میں فلسفے کے پروفیسر ہیں۔ قبل اس کے کہ مسٹر مہتہ کے کردار اور ان کے کارنامے پر روشنی ڈالی جائے تو یہ بتانا ضروری ہے کہ ان کی رہنمائی کو نہ صرف رائے صاحب اگر پال سنگھ (تعلقہ دار) اور مسٹر کھنہ (سرمایہ دار) مس مالتی (ایک روشن خیال لیڈی ڈاکٹر) اور مسز کھنہ (ایک ائیڈلسٹ سماجی کارکن) ہی قبول کرتی ہیں بلکہ مزدوروں کی یونین بھی۔ ہندوستانی سماج کے یہ سارے طبقات ایک ایسے شخص کی رہنمائی اختیار کرتے ہیں جس کے خیالات میں بے شمار تضاد پائے جاتے ہیں۔ وہ اگر ایک طرف ایپیکورین فلسفے کا حامل ہے جو مادہ پرستی کا فلسفہ رہا ہے تو دوسری طرف وہ اشتراکیت کو اس کی مادّیت کی بنا پر رد بھی کرتا ہے۔ اب اس کی روشن خیالی ملاحظہ ہو۔ وہ مس مالتی کے اس خیال کا حامی نہیں ہے کہ عورتوں کو مردوں کے برابر حقوق ملنے چاہئیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ منشی پریم چند نے اپنے افکار کے سارے تضاد کو اس کی ذات میں جمع کر دیا ہے۔ بہرحال اس ناول میں منشی پریم چند کا آرٹ یہ خارجیت ضرور اختیار کرتا ہے کہ باوجود اس بات کے کہ وہ آزادیٔ نسواں کے قائل نہیں ہیں وہ مس مالتی کی شخصیت کو مٹاتے نہیں ہیں بلکہ اسے پوری طرح ابھرنے کا موقع دیتے ہیں۔ یہاں ان کا آرٹ خارجی حقیقت نگاری کے معیار پر پورا اترتا ہے لیکن اور دوسرے سماجی مسائل میں ان کی داخلیت، ان کی اخلاقی تبلیغ پوری طرح سے اپنا کام کرتی رہتی ہے اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ وہ سماجی ترقی کی میکانکس سے واقف نہیں ہیں۔ سرمایہ دارانہ رشتوں نے کیونکہ انسانی رشتوں کو زر کے رشتے میں تبدیل کر دیا ہے۔ کیونکہ اس نے انسان کے مقدر کو سرمائے کے احکام وفرمان کے تابع کر دیا ہے۔ اور استحصال محنت کی عام چھوٹ دے رکھی ہے، وہ ان ساری

باتوں کو پوری طرح محسوس کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ انھوں نے سرمایہ داری کا کوئی سائنٹیفک تجزیہ سماجی ترقی کے پس منظر میں نہیں کیا تھا، وہ اس کی صرف برائیوں ہی کو دیکھ سکے، اس کا کوئی اچھا پہلو، پیداوار کی تکنیک میں انقلابی تبدیلیاں لانے، برق و بخارات کی مدد سے مشین چلانے اور انفرادی پروڈکشن کی جگہ سماجی پروڈکشن کو فروغ دینے، بڑے پیمانے پر چیزیں پیدا کرنے اور انسانی محنت و مشقت کے ہلکا کرنے کی جو برکتیں تھیں اسے نظر انداز کر دیا۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ اگر ان مشینوں اور کارخانوں کو جو سرمایہ دارانہ نظام میں استحصال کو فروغ دیتی ہیں سماجی ملکیت میں لایا جائے اور پیداوار سے انفرادی نفع اندوزی یا استحصال کو ختم کر دیا جائے تو پھر وہی کارخانے اور مشینیں انسانیت کے فروغ دینے کا آلۂ کار بن سکتی ہیں۔ انسانیت کچھ صرف زر کے رشتوں ہی کے ختم کر دینے میں نہیں ہے، بلکہ قوائے فطرت کو انسانی تصرف میں لانے اور اپنی آسائش و آرام کے ذرائع کے بڑھاتے رہنے میں بھی ہے۔

پریم چند اس مسئلہ پر اس طرح نہیں سوچتے ہیں۔ ان کے سوچنے کا طریقہ خاصا سنتوں کے ایسا ہے یا پھر انگلستان کے لیو لرس سوسائٹی والوں کی طرح کا جو مشینوں کے توڑنے کے حامی تھے وہ جب مسٹر کھنہ (سرمایہ دار) اور مزدوروں کے مفادات کے تصادم کو حل نہیں کر پاتے ہیں تو مسٹر کھنہ کی شکر مل میں آگ لگوا دیتے ہیں اور پھر مسٹر کھنہ کی زبانی مسٹر کھنہ کو یہ دیا کھیان دیتے ہیں۔

"تم اتنا دل کیا چھوٹا کرتے ہو۔ دھن کے لیے؟ جو سارے پاپوں کی جڑ ہے... اس دھن سے ہمیں کیا سکھ تھا... میں مانتی ہوں کہ دھن کے لیے تھوڑی تپسیا کرنی نہیں پڑتی ہے۔ مگر پھر بھی ہم نے اسے زندگی کی جتنی اہم چیز سمجھ رکھا ہے اتنی وہ نہیں ہے۔ میں تو خوش ہوں کہ تمہارے سر سے یہ بوجھ ٹلا۔ اب تمہارے لڑکے انسان بنیں گے۔ خود غرضی اور غرور کے پتلے نہیں۔ انھیں لوٹنے میں نہیں۔ برا نہ ماننا۔ اب تک تمہاری زندگی کا مطلب تھا خود پروری اور عیش پرستی۔ ایشور نے ہمیں ان ذرائع سے محروم کر کے تمہارے لیے پاک اور بلند زندگی کا راستہ کھول دیا ہے۔ اس کے حصول میں اگر کچھ تکلیف بھی ہو تو اس کا خیر مقدم کرو۔ اسے مصیبت سمجھتے ہی کیوں ہو۔ یہ کیوں نہیں سمجھتے کہ تمھیں بے انصافیوں سے لڑنے کا موقع ملا ہے۔ میرے خیال میں تو ظالم ہونے سے مظلوم ہونا کہیں بہتر ہے۔

دھن کھو کر اگر ہم اپنی آتما کو پا سکیں تو یہ کوئی مہنگا سودا نہیں ہے۔"

میں شروع میں یہ بات کہہ چکا ہوں کہ منشی پریم چند نے اشتراکیت کی انسان دوستی کو قبول کیا تھا نہ کہ اس کی سائنس یا سائنٹیفک انسان دوستی کو۔ ایسی صورت میں اس کے آدرش یا ان کے سجھائے ہوئے راستے میں تضاد کا پایا جانا لازمی ہے۔ ایک مفکر اور مصلح کی حیثیت سے ان کی آواز بجز اس کے اور کیا ہے "مایا کو چھوڑ بندے" وہی قدیم ہندوستان کی تعلیم اور وہی دیہی جمہورت کا تصور۔ لیکن بحیثیت ایک فنکار کے ان کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ وہ اپنی سوسائٹی کے سارے تضادات کو بے نقاب کرتے ہیں اور ایسے سارے رشتے ناتوں کی مخالفت کرتے ہیں جو انسانی رشتوں کو منقطع کرتے ہیں۔ جو لوگ خارجی تنقید کے اصول سے واقف ہیں وہ اسے بخوبی سمجھ سکتے ہیں کہ کسی بھی فنکار کی سماجی تنقید اور اس کی انسان دوستی ہی اس کے فن میں اہم ہوا کرتی ہے۔ انسانی فلاح و بہبود کا وہ کون سا نسخہ رکھتا ہے یہ ثانوی اہمیت کی شے ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ بھی نہ نکالنا چاہیے کہ منشی پریم چند بحیثیت مفکر اور مبلغ کے اتنے گئے گزرے تھے کہ انھیں آدارہ گرد سادھوؤں کی صف میں کھڑا کر دیا جائے۔ وہ ایک انقلابی جذبہ بھی رکھتے تھے جب مرزا خورشید مسٹر مہتہ کے سامنے طوائفوں کی ایک ناٹک منڈلی بنانے کی تجویز رکھتے ہیں تو مسٹر مہتہ ان کے اس خیال کی تحقیر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ "جب تک سوشل نظام اوپر سے نیچے تک بدل نہ ڈالا جائے اس طرح کی منڈلی سے کوئی فائدہ نہ ہوگا" یہ انقلابی جذبہ گوبر کے کردار میں بھی ملتا ہے۔ وہ ہوری سے کہتا ہے۔" جسے دو وقت کی روٹی میسر نہ ہو اس کے لیے آبرو اور مرجاد سب ڈھونگ ہے۔ اوروں کی طرح تم نے بھی دوسروں کا گلا دبایا ہوتا' ان کا روپیہ مارا ہوتا تو تم بھی بھلے مانس ہوتے۔ تم نے کبھی دھرم کو نہیں چھوڑا یہ اسی کا ڈنڈ ہے۔ تمہاری جگہ میں ہوتا تو یا تو جیل میں ہوتا یا پھانسی پر لٹکا ہوتا۔" پریم چند کا یہ انقلابی جذبہ ما'تا دین' کے کردار میں بھی ابھرا ہے جب ایک چمارن کے رکھ لینے پر برہمن لوگ اسے گائے کا پیشاب اور گوبر کھلاتے ہیں۔ لیکن جتنا ہی وہ ان کے سامنے جھکتا ہے وہ اتنا ہی ابھرتا بھی ہے۔ آخر کار وہ برہمنی کو گنگا میں ڈبو کر یہ پکار اٹھتا ہے۔ 'میں چمار ہی رہنا چاہتا ہوں جو اپنے دھرم کو پالے وہی برہمن ہے۔"

لیکن پریم چند کا یہ انقلابی جذبہ کسی استقلال کے ساتھ قائم نہیں رہتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا ضمیر اندر ہی اندر کہتا رہتا ہے۔ کہ ودھ اور کرانت کا یہ راستہ اچھا نہیں ہے۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ وہ گوبر کے انقلابی کردار کو پوری طرح ابھار نہ سکے۔ وہ اسے ایک ہی ٹکر کے بعد جیل سے باہر نکال لاتے ہیں اور مسں مالتی کا مالی بنا دیتے ہیں۔ وہ ایسا صرف اس لیے نہیں کرتے ہیں کہ تشدد کا یہ راستہ اچھا نہیں ہے بلکہ اس لیے کہ وہ گوبر کو اس اخلاقی گراوٹ سے باہر نکالنا چاہتے تھے جو اس میں صنعتی مزدوروں کے درمیان رہنے سے پیدا ہوگئی تھی۔ منشی پریم چند کے لیے صنعتی تہذیب ایک گالی تھی۔

ان کا یہ نقطۂ نظر خاصا رجعت پسندانہ ہے۔ اس پہلو سے نہیں کہ انھوں نے مزدوروں میں اخلاقی گراوٹ کی طرف کیوں اشارہ کیا۔ سرمایہ دارانہ نظام میں رہتے ہوئے کوئی بھی طبقہ اس کی برائیوں سے محفوظ نہیں رہ سکتا ہے۔ استحصال اپنی برائیاں پھیلا کر ہی رہے گا۔ بلکہ اس پہلو سے کہ وہ صنعتی تہذیب کو سرمایہ دارانہ استحصال اور اس کے رشتوں سے آزاد کر کے نہیں دیکھ پاتے ہیں۔ چنانچہ نتیجے کے طور پر وہ گاؤں گرام کی پرانی سبھتا کے ایک مبلغ ہو کر رہ جاتے ہیں۔

لیکن یہاں مجھے یہ بات ایک بار پھر دہرانی پڑے گی کہ ان کا فن ان کی تبلیغ سے زیادہ اہم ہے۔ وہ سماجی حقیقت کو اس کے ارتقائی روپ میں تو نہیں دیکھ پاتے ہیں۔ لیکن وہ اس کے کھلے ہوئے تضاد کو بخوبی دیکھتے اور پیش کرتے ہیں اور اپنے اس رویہ میں بڑی حد تک خارجیت کو بھی برقرار رکھتے ہیں۔ لیکن جب ان کی تبلیغ ان کے فن پر غالب آجاتی ہے تو ان کے کردار ان کی اپنی خواہشات کے حامل ہو جاتے ہیں۔ اس سے ان کرداروں کی طبقاتی نمائندگی مجروح ہو جاتی ہے۔ ایک فرد کی حیثیت سے ان کا کوئی بھی کردار نیچرل تصور کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ افراد میں بڑا تنوع ہوتا ہے۔ وہ ہزاروں قسم کے تضادات کا مجموعہ ہو سکتے ہیں لیکن بہ حیثیت ایک ٹائپ کے نوجوان وہ اپنے طبقے کی نمائندگی کرتے ہیں انھیں اس طبقہ کی عام خصلتوں سے باندھنا ہی پڑتا ہے۔ منشی پریم چند کے وہ کردار جو کسانوں کے طبقے یا نچلے متوسط طبقے سے لیے گئے ہیں وہ تو بہ حیثیت ٹائپ اور فرد دونوں ہی کے اس معیار پر پورے اترتے ہیں لیکن ان کے وہ کردار جو اوپری طبقوں سے لیے گئے ہیں وہ اگر بحیثیت فرد کے نہیں تو بحیثیت ٹائپ کے تو یقیناً

ہی غیر تسلی بخش ہیں۔ منشی پریم چند کسانوں اور پنڈت انکارناتھ اور مسٹر ٹھنا کے ایسے چھٹ بھیوں میں تو خوب گھل مل جاتے ہیں لیکن اوپری طبقے والوں سے ان کی ذہنی قربت نہیں ہو پاتی ہے۔ بات یہ ہے کہ منشی پریم چند کو پونجی والوں سے اتنی نفرت تھی کہ عام حالات میں وہ ان سے ملنا بھی پسند نہ کرتے تھے۔ اس سے ان میں یہ کمزوری رہ گئی کہ وہ ان لوگوں کے کردار کا مطالعہ قریب سے نہ کر سکے۔

منشی پریم چند کے کردار عشق و محبت کے دام میں کبھی پھنستے ہیں۔ لیکن وہ مشکل ہی سے کبھی جنوں کی منزل میں قدم رکھتے ہیں۔ بجز ایک صوفیہ کے جو ہندوستانی نہیں ہے۔ یہاں شاید ان کا یہ تعصب کام کرتا رہا ہو کہ کھل کر محبت کرنا ہندوستانی تہذیب کے منافی ہے۔ یا پھر یہ سبب ہو کہ وہ مغربی محبّت کے بالمقابل جو دو آزاد شخصیتوں کا جذب باہمی ہے مشرق کی اس محبت کو پیش کرنا چاہتے تھے جس میں عورت دیوی ہوتے ہوئے بھی داسی اور مرد راکشس ہوتے ہوئے بھی معبود ہے۔ بہرحال منشی پریم چند کے انھیں تعصبات سے مس مالتی اور مسٹر مہتہ کی محبت کا خون ہو جاتا ہے۔ ان کے ناولوں میں کہیں بھی محبت کی کوئی لیرک نہیں ہے۔

اب میں چند عمومی قسم کی باتیں ان کے آرٹ سے متعلق کہنا چاہتا ہوں۔ منشی پریم چند ٹالسٹائی کے نہ صرف آرٹ بلکہ ان کے خیالات اور معتقدات سے بھی بے حد متاثر تھے۔ اس معاملہ میں خط امتیاز صرف اتنا ہی کھینچا جا سکتا ہے کہ ٹالسٹائی نے ایک پیغمبر کا بھی روپ دھارا۔ لیکن منشی پریم چند کے یہاں ایسی کوئی کوشش نظر نہیں آتی۔ لیکن جہاں تک کہ زندگی کی طرف ایک رویہ پیدا کرنے اور اخلاقی قدروں کے برتنے کا تعلق ہے، ان دونوں کی تعلیم میں بڑا اتحاد اور یگانگت ہے مسز کھنہ جو یہ بات مسٹر کھنہ سے کہتی ہیں کہ "زندگی کا سکھ دوسروں کی مدد کرنے میں ہے" وہ ٹالسٹائی ہی کی ایک صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے۔ دیکھیے اولیننؔ (کازکس) کا یہ جملہ کس اختصار سے ان دونوں کی تعلیمات کو یکساں طور سے سمیٹ لیتا ہے۔ "سکھ دوسروں کی خاطر جینے میں ہے۔ یہ بالکل واضح ہے۔ سکھ کی خواہش ہر شخص میں جبلّی ہے۔ اس لیے اس کی یہ خواہش جائز ہے۔ لیکن جب کوئی شخص اس خواہش کو خود غرضی سے پورا کرنا چاہتا ہے۔ یعنی جب وہ دولت، شہرت، آرام یا محبت اپنے لیے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو یہ عین ممکن ہے کہ ایسے اسباب پیدا ہو جائیں کہ اس کی خواہش پوری نہ ہو سکے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ یہ (خود غرضانہ) خواہشات ناجائز

ہیں نہ کہ سکھ کی ضرورت۔ لیکن وہ کون سی خواہشات ہیں جو بیرونی اسباب کے باوجود پوری ہو سکتی ہیں۔ وہ کیا ہیں ؟ محبت اور ایثار نفس ۔"

چنانچہ ہوری کی عظمت اس کے اپنے ایثار نفس ہی میں پائی جاتی ہے۔" ہیرا کی ممنونیت میں اس کی زندگی کی ساری کامیابی مجسّم ہوگئی ہے۔" اور وہی اس کی فتح اور ظفر ہے کہ کم از کم اس نے دنیا میں یہ تو حاصل کیا کہ اس نے ہیرا کو اپنے گائے کے قاتل کو اپنا ممنون احسان تو بنا لیا۔"

پریم چند کا یہ آرٹ تمام تر اخلاقی ہے اور اسے آپ نیچرلزم کے اس نظریے سے نہیں جانچ سکتے ہیں جو انسانی فطرت کو اخلاقی جذبے سے آزاد تصور کرتا ہے۔ پریم چند کا یہ نظریہ کہ انسان میں نیک بننے کا جذبہ فطری ہے۔ بیشک رومانوی ہے جس کا فطری تقاضا یہی ہو سکتا ہے کہ وہ نیکی کے اس محرک کو ظالم سے ظالم کے کردار میں بھی دکھلائیں اور اسے ایسے سارے خارجی اور داخلی اسباب سے نبرد آزما دکھلائیں جو اس کے نیک بننے کی کوشش میں حارج ہوتے ہیں۔ وہ خارجی اسباب منشی پریم چند کی نظر میں صنعتی تہذیب اور سرمایہ داری ہے۔ اور داخلی اسباب انسان کی اپنی خود غرضانہ خواہشات ہیں۔ منشی پریم چند کے ناولوں میں اسی لیے ہیرو کوئی ایک کردار نہیں ہے بلکہ ان کے سارے ہی کردار ہیرو ہیں۔ اور اگر وہ اس فطری نیکی کے باوجود لڑتے بھڑتے اور ایک دوسرے کا سر پھوڑتے نظر آتے ہیں تو اس کا سبب یہ ہے کہ وہ ایسا کر دد ھ' غرور اور جہل کے باعث کرتے ہیں چنانچہ جب کوئی شدید حادثہ' خواہ وہ سر پھوٹنے کا ہو (گوبر) یا اپنے ناپاک ارادوں یا ناجائز خواہشات کی تکمیل میں شکست دکھانے کا ہو۔ صورت پذیر ہوتا ہے تو وہ ان میں سے' ہر وہ کردار جو ان حادثات سے دوچار رہے' نیکی کی طرف لوٹتا ہے اور دھن دولت اور شہرت کی خواہش کو چھوڑتا ہوا نظر آتا ہے۔ رائے صاحب اگر پال سنگھ کے ساتھ یہی ہوا۔ لیکن ان ساری چیزوں کے باوجود جو خاصا ایک رومانی نقطۂ نظر ہے اور حقیقت سے کسی حد تک بیر رکھتا ہے۔ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ منشی پریم چند کا یہ آرٹ خالصتاً رومانی نہیں ہے۔ ان کے اس آرٹ میں توازن اور حقیقت شناسی بھی ہے۔ وہ انسان کی ناجائز خواہشات کے لیے بھی مکمل طور سے کھل کھیلنے کا موقع دیتے ہیں۔ اسے دباتے نہیں ہیں۔ لیکن چونکہ ان کے ہیرو کی شجاعت اور عظمت کا راز تشدد کی مخالفت تشدد سے کرنے میں نہیں۔ بلکہ اہنسا' ایثار نفس اور محبت سے کرنے میں ہے۔ اس لیے ان کا کوئی بھی ہیرو' اپنی انقلابیت کو تشدد کی سطح پر برقرار

نہیں رکھ پاتا ہے۔ وہ انقلابیت کا مظاہرہ ہینبک کرتا ہے کہ یہ بھی اس کی فطرت ہے۔ لیکن وہ اپنی اس انقلابیت کو بھی ایک ظلم تصور کر کے زیر کر لیتا ہے۔ یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ منشی پریم چند، گورکی کی طرح کسی انقلابی رومانیت کے فن کار نہیں ہیں۔ بلکہ اس کے برعکس ٹالسٹائی کی روایت کے فن کار رہیں۔ جس کے یہاں جذبات کی انقلابی قوت پر اتنا زور نہیں ہے جتنا کہ تصورات کی معقولیت پر بھی معقولیت، لوگوں کے خیالات اور عقائد کے بدلنے کی ہمیں منشی پریم چند کے ناولوں میں بھی نظر آتی ہے۔ ان کا یہ آرٹ روحانی ہوتے ہوئے بھی معقولیت کا آرٹ ہے۔ ان کی اپیل انسانیت کے ضمیر ہی سے نہیں بلکہ انسانی ذہن سے بھی ہے۔ اور یہ کام وہ دانشور طبقے کے کردار سے نکالتے ہیں جو ان کے مقدمہ کی جرح کرتے ہیں۔ فلسفی مسٹر مہتہ کو اسی غرض سے انھوں نے منتخب کیا، منشی پریم چند کے ایسے سارے کردار جو نہ صرف خشک بلکہ بعض اوقات بے مغز باتیں بھی کرتے ہیں بے جان سے نظر آتے ہیں۔ کیونکہ انھیں خیر و شر کی اس عظیم لڑائی میں براہ راست نہیں بلکہ ایک میانجی کی حیثیت سے الجھایا جاتا ہے جن کا کام مظلوم کی حمایت اور وکالت کرنا ہے نہ کہ اپنی ذات میں اس لڑائی کو لڑنا ہے اور چونکہ وہ انھیں اس کام کے لیے بلا شرکت غیرے وقف کرنا چاہتے ہیں اس لیے خواہ وہ مسٹر مہتہ ہوں یا مس مالتی وہ انھیں ازدواجی زندگی کے جھمیلے سے بھی دور رکھنا چاہتے ہیں۔ وہ ان کی نظر میں نئی روشنی کے سنت سادھو ہیں جو اپنے جدید علم اور روشن خیالی سے سماج کو سدھارتے ہیں۔ نئی روشنی کے یہ بھکشو موٹے کو شاہین سے لڑاتے ہیں۔ لیکن جب وہ یہ دیکھتے ہیں کہ تشدد مزید تشدد کو جنم دیتا ہے تو وہ پھر اس کے خارجی اسباب یعنی صنعتی تہذیب اور پونجی پرستی کو آگ لگا دیتے ہیں جن سے یہ بڑھے اور پھیلے ہیں۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ منشی پریم چند اپنے آرٹ میں ترقی پسند تھے یا رجعت پسند، تو اس کا جواب میں پہلے ہی دے چکا ہوں۔ ایک سوشیالوجسٹ کی حیثیت سے وہ رجعت پسند سہی لیکن ان کا آرٹ اپنی اسپرٹ یا انسان دوستی اور نیکی کی تلاش میں ترقی پسند ہے۔ کچھ لوگوں کو میرے اس بیان میں شدید تضاد نظر آئے گا اور کیا عجب جو مجھے بھی نظر آتا ہو کہ ایک ایسے آرٹ میں جہاں آئیڈیلوجی اس قدر مبلّغانہ ہو وہاں اسے کیونکر ترقی پسند کہا جا سکتا ہے؟۔
اس کا ایک ہی جواب ہے۔ اگر آرٹ کی بنیاد احساسات پر ہے نہ کہ معقولات پر، تو ان کا

آرٹ ترقی پسند ہی ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ آرٹ میں معقولات کو بھی دخل ہوتا ہے تو بیشک ان کے آرٹ میں رجعت پسندانہ عناصر بھی موجود ہیں۔ ان کا انسان اپنے کو مسخر کرتا ہے نہ کہ کائنات کو۔ وہ انسان کو نیچر سے قریب تر تو لانا چاہتے ہیں لیکن نیچر کو انسان کے تابع بنانا نہیں چاہتے۔ لیکن اس ساری بحث و تکرار کے بعد جو کافی دلچسپ ہے اگر یہ کہا جائے کہ یہ تضاد ان کے ذہن کا نہیں بلکہ ہندوستانی معیشت کا ایک عکس بن کر آیا تھا تو شاید یہ ساری بحث ختم ہو جائے۔ ہندوستانی سماج کے پرانے سڑے گلے جاگیردارانہ نظام کو شکست وریخت کرنے میں اول اول دلیسی طاقتوں کو نہیں بلکہ بدلیسی سرمایہ داری کو دخل رہا ہے اور اسی نے یہاں صنعتی تہذیب کو پیدا کیا۔ لیکن چونکہ مغرب کی یہ برکت بدترین قسم کی لوٹ کھسوٹ اور غلامی کے بندھنوں سے آزاد نہ تھی اس لیے مغرب کے خلاف ہمارا رویہ ہمیشہ انکار و ایجاب کے جذبے سے ملا جلا رہا ہے۔ وہ لوگ جو مکمل آزادی کے متوالے تھے اور کسی قسم کا سمجھوتہ برطانوی سامراج سے نہیں چاہتے تھے انھوں نے مغرب کی غلامی اور مغرب کی برکتوں میں فرق کیے بغیر اسے بالکل ہی مسترد کرنے کی کوشش کی۔ اس کے برعکس وہ لوگ جو اس کی جدید تعلیم اور صنعتی تہذیب کی برکتوں کے قائل تھے وہ آزادی کے معاملے میں کسی نہ کسی روپ میں یا تو سمجھوتہ سے باز رہے یا پھر اپنی جدوجہد میں بہت ہی نرم تھے۔ ان دونوں صورتوں میں تضاد موجود رہا ہے۔ منشی پریم چند کا ذہنی تضاد بھی اسی حقیقت کا پیدا کیا ہوا تھا، منشی پریم چند جیل نہیں گئے، لیکن ان کی کہانیوں کا پہلا مجموعہ برطانوی سرکار نے نذرِ آتش کیا۔ اس سے ان کی انقلابیت کا اندازہ بخوبی کیا جا سکتا ہے۔ اس کی اسی انقلابیت نے انھیں مغرب کو مسترد کرنے پر مجبور کیا اور چونکہ ہندوستان کی سیاسی آزادی کو اس کی ساری آزادیوں پر ترجیح حاصل تھی، کہ وہ اس کی بنیادی ضرورت تھی، اس لیے اس دور کے سارے ادب کو بنیادی حیثیت سے اسی جذبے کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ سماجی تصورات کی رجعت پسندی کو بالکل نظر انداز کر دیا جائے۔

اب میں ایک دوسرے نکتے پر زور دینا چاہوں گا۔ جہاں ایک طرف ادب کو زندگی کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے، وہاں اسے دوسری طرف اس کے اپنے تخیلی روپ اور خالصتاً فنی نقطۂ نظر سے بھی دیکھنا چاہیے۔ منشی پریم چند کا ادب کچھ ہندوستانی سماج کی تاریخ کا ایک آئینہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کا ایک تخیلی وجود بھی ہے۔ وہ اپنی اس تخیلی دنیا میں سرمایہ دارانہ نظام کی ساری خرابیا

کی مکمل نفی کرتے ہیں، اس کے ساتھ کوئی سمجھوتہ نہیں کرتے ہیں اور یہ چیز اس سے کم اہم ہے کہ وہ اس کی نفی ماضی سے کرتے ہیں یا مستقبل سے۔ کیونکہ تخیلی سطح پر نفی اہم ہے نہ کہ نفی کی میکانکس۔ مزید یہ کہ مستقبل کے ایک غیر طبقاتی سماج کا تصور ماضی ہی کے غیر طبقاتی سماج سے پیدا ہوا ہے، چنانچہ ہر وہ شخص جس نے اس مستقبل کو دیکھنے کی کوشش کی ہے اس نے پیچھے مڑ کر ماضی کی طرف بھی دیکھا ہے۔ منشی پریم چند کی تعلیم یہ نہیں ہے کہ تم ماضی کی طرف لوٹ جاؤ، بلکہ یہ ہے کہ انسان کا سکھ دوسروں کے لیے جینے، دوسروں کی مدد کرنے اور خود غرضی سے بلند ہونے میں ہے۔ وہ ہم میں انسانیت پیدا کرنا چاہتے ہیں، نہ کہ وہ ہمیں کسی سماج کا کوئی سیاسی، اقتصادی خاکہ دینا چاہتے ہیں۔ ان حالات کے پیش نظر ہیں انھیں ترقی پسند ہی سمجھنے پر مجبور ہوں۔ کیونکہ ترقی کا صرف ایک ٹکنیکل مفہوم ہی نہیں ہے۔ اس کا ایک انسانی پہلو بھی ہے اور وہ اس کے اس پہلو میں اشتراکیوں کے ہم نوا ہیں۔ وہ ایک انسان دوست آرٹسٹ تھے، اسی ناتے سے وہ ترقی پسند تھے۔

آئیے اب ان کے آرٹ کو ہم ذرا فنی نقطۂ نگاہ سے کیوں نہ دیکھیں۔ یہ مانا کہ وہ حقیقت کو اس کے آگے بڑھنے والے روپ میں نہیں دیکھتے ہیں۔ ان کی نظر میں فطرت وجود BEING ہے نہ کہ ارتقاء BECOMING لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ حال کو اس کی تمام پیچیدگیوں کے ساتھ دیکھتے ہیں اور اس کو خارجی نقطۂ نگاہ سے پیش کرنے میں کوئی تامل محسوس نہیں کرتے ہیں، اس معاملے میں ان کا آرٹ ہمارے قدیم افسانوی ادب سے بہت ہی آگے ہے۔ زندگی اور آرٹ کی جیسی قربت ہمیں منشی پریم چند کے یہاں ملتی ہے ویسی ہمارے کسی دوسرے ناول نگار کے یہاں نہیں ملتی ہے۔ ان کے کردار صرف ٹائپ ہی نہیں بلکہ افراد بھی ہیں جو اپنی گوناگوں انفرادیتوں کے حامل ہیں۔ ان کا یہ آرٹ زندگی سے اس قدر قریب ہے کہ وہ اس کی قربت میں خود اپنے کو بھول جاتے ہیں۔ وہ اپنی شخصیت کو اپنے آرٹ پر مسلط کرنا نہیں چاہتے ہیں بلکہ اس کی سچائی کو بروئے کار لانے میں خود اپنے کو مٹا دیتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ ان کے آرٹ میں کسی قسم کی کوئی آرائش نہیں ہے، اور نہ ان کے اسٹائل میں کوئی شعوری تراش خراش ہے۔ ان کا یہ انداز بیان نہ صرف سہل و سادہ ہے بلکہ بڑا برجستہ ہے۔ یہاں یہ چیز بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ چونکہ اس کے سارے ہی کردار نارمل ہیں اور وہ کبھی کبھی معقولات کی گرفت سے آزاد نہیں ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کو کسی

ایسی تکنیک اور کسی ایسے اظہار کے اپنانے کی ضرورت پیش نہ آئی جو غیر نارمل افراد کی نفسیات کے پیش کرنے میں ان دنوں اختیار کی جاتی ہے اور چونکہ وہ ہمیشہ شعور ہی کی سطح پر رہتے ہیں، لاشعور کی دنیا میں غوطہ نہیں لگاتے ہیں۔ اس لیے انھیں لاشعور نگاری کی تکنیک کے اپنانے کی چنداں ضرورت محسوس نہیں ہوئی، پھر بھی ان کے کردار سطحی نہیں ہیں۔ ان میں گہرائی موجود ہے لیکن وہ گہرائی انسانی ضمیر اور جذبات کی ہے نہ کہ انتشار ذہنی، نراجیت اور جنسی الجھاؤں کی، وہ کسانوں کی نفسیات کے بڑے ماہر تھے اور سچ تو یہ ہے کہ وہ انھیں کی زندگی کے آرٹسٹ تھے۔ انھوں نے پوربی اضلاع کے گاؤں اور وہاں کے کسانوں کی زندگی کو اپنے فن میں حیات جاوداں بخش دی ہے اور یہ چیز ایک ایسا آرٹسٹ ہی حاصل کر سکتا ہے جو سچائی کو تعمیر انسانیت کے نسخوں پر قربان نہیں کرتا ہے۔ پریم چند کا وہ نسخہ نادرست سہی لیکن انھوں نے سچائی کو اپنے اس نسخے پر قربان نہیں کیا۔

(آج کل دہلی ۱۹۵۶ء)

شیخ سعدیؒ پر خصوصی شمارہ

کچھ عرصہ قبل جامعہ ملیہ اسلامیہ میں شیخ سعدی پر بین الاقوامی سیمینار منعقد ہوا تھا۔ اس میں پیش کیے گئے مقالات کا انتخاب "اسلام اور عصر جدید" کے دو شماروں پر مشتمل خاص شمارے میں شائع کیا جا رہا ہے جسے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے ڈائرکٹر ڈاکٹر سید جمال الدین اور شعبۂ فارسی کے صدر پروفیسر شعیب اعظمی نے ترتیب دیا ہے۔ اس شمارے کی کتابت مکمل ہو چکی ہے اور جلد ہی یہ منظر عام پر آ جائے گا۔

اس خاص شمارے کی قیمت تیس روپے ہو گی۔

محمد اعظم
ترجمہ: وہاج الدین علوی

اردو افسانہ نگاری اور پریم چند

بیسویں صدی کی ابتدا میں ہندوستان میں عوام کی بیداری کی لہر دوڑ رہی تھی۔ انگریزی حکومت کے خلاف غم و غصہ خواص سے عوام کی سطح پر پہنچ چکا تھا۔ چنانچہ اس عہد کی نثر اور نظم میں بھی اس کا عکس نظر آنے لگا تھا۔ جہاں تک اردو کے افسانوی ادب کا تعلق ہے، پریم چند نے اس میں اپنی کہانیوں کے ذریعہ حصہ لیا۔ چونکہ وہ انگریزی حکومت کے ملازم تھے اس لیے وہ کھل کر اپنے اصل نام سے حکومت کے خلاف کچھ نہیں لکھ سکتے تھے، جب کہ حکومت کے خلاف اشاروں اور کنایوں میں بھی کچھ لکھنا ناممکن تھا۔ حکومت وقت بہت سخت تھی اس لیے انھوں نے قوت اظہار کی شدید خواہش کے سبب 'پریم' کا قلمی نام اختیار کیا اور پھر وہ اسی نام سے اردو میں کہانیاں لکھنے لگے اور آخر تک لکھتے رہے۔

۱۹۰۹ء* میں ان کی کہانیوں کا پہلا مجموعہ سوزِ وطن کے نام سے شائع ہوا۔ سوزِ وطن کی کہانیاں عام انداز کی مصلحانہ کہانیاں ہیں۔ لیکن اس وقت کی انگریزی حکومت یہ بھی برداشت نہ کر پائی کہ اس کا ملازم ایسی کہانیاں لکھے۔ نتیجہ کے طور پر ان کا یہ مجموعہ ضبط کر لیا گیا اور سوزِ وطن کی ساری جلدیں پریم چند ہی کے ہاتھوں نذرِ آتش کروا دی گئیں۔ اس سے پریم چند کی ہمت نہیں ٹوٹی۔ وہ برابر اور دوگنے جوش کے ساتھ لکھتے رہے۔ یہاں تک کہ انھوں نے ملازمت سے استعفیٰ دے دیا اور تحریر کو ہی ذریعۂ معاش بنا لیا۔ ان کی کہانیوں کے مجموعے 'پریم پچیسی'، 'پریم چالیسی'، 'خاک پروانہ'، 'آخری تحفہ'، 'زادِ راہ'، 'دیہات کے افسانے' وغیرہ شائع ہو کر ہر خاص و عام کی پسند بن گئے۔

ڈاکٹر محمد اعظم، شعبۂ ہندی، احمد نگر کالج، احمد نگر ۴۱۴۰۰۱
ڈاکٹر وہاج الدین علوی، شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

* مضمون نگار کو سہو ہوا۔ دراصل سوزِ وطن ۱۹۰۸ء میں شائع ہوا تھا (مترجم)

پریم چند کے ہر دلعزیز ہونے کا راز ان کے فن میں پوشیدہ ہے جو ان کی کہانیوں کے کرداروں کی فطری پیش کش کا رہینِ منت ہے۔ پریم چند نے دیہاتی زندگی کو اپنا موضوع بنایا۔ انھوں نے اپنی زیادہ تر کہانیوں کا موضوع ان ہزاروں کسانوں اور مزدوروں کی زندگیوں کو بنایا جن کی محنت کے بل پر شہری تہذیب کا چراغ روشن ہے۔ انھوں نے اپنے احساس وادراک کے ذریعہ دیہاتی زندگی کی جیتی جاگتی تصویر جس طرح اپنی کہانیوں میں پیش کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے فطرتِ انسانی کا مطالعہ بہت گہرائی کے ساتھ کیا تھا۔

پریم چند نے اردو کے افسانوی ادب کو سادہ اور سلیس روپ بخشا ہے۔ انھوں نے کہانی کو اس کے عنفوانِ شباب ہی میں حب الوطنی، دیہی زندگی اور انسانی فطرت کا ایسا پر اثر مظہر بنا دیا جو ادب کی دوسری اصناف کو اپنے آغاز میں نصیب نہ ہوا تھا۔ جب پریم چند نے کہانی لکھنا شروع کیا تو ان کے ساتھ دس پانچ ایسے موقر نام تھے جنھیں ان کی ٹکر کا کہانی کار کہا جا سکتا تھا۔ لیکن آج نہ صرف انھیں دس بارہ کہانی کاروں میں ان کی گنتی ہے بلکہ اردو کے سارے افسانہ نویسوں میں ان کا مقام بلند ترین ہے۔

پریم چند کا مشاہدہ بہت وسیع ہے، انسانی نفسیات پر ان کی نگاہ بہت گہری ہے۔ انھوں نے اپنے عہد کے سماجی مسائل کو اتنی خوبصورتی کے ساتھ الفاظ کا جامہ پہنایا ہے کہ وہ صرف منظر کشی کے حدود سے نکل کر نادر فن پارے ہو گئے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج پریم چند کی موت کے بعد بھی ان کا فن زندہ اور ان کا نام روشن ہے۔

پریم چند ایسے عظیم ادیب ہیں جنھوں نے اردو کے افسانوی ادب کو سنجیدگی، وسعت اور عظمت کی شاہراہ پر ڈال دیا۔ ان کی سب سے بڑی دین یہ ہے کہ انھوں نے اردو افسانوں اور داستانوں کے دروازے عام آدمی کے لیے کھول دیے ہیں۔ انھوں نے اس عام آدمی کو ایک طرف شہزادوں سے بڑھ کر خوبصورتی بخشی تو دوسری طرف اس کو پرستان کی پریوں سے زیادہ دلنواز بنایا۔ پریم چند کے کردار خیالی نہ ہو کر سماج کے نچلے طبقے کے حقیقی کردار ہوتے ہیں۔ وہ داستان کے ہیرو کا تاج کسان کے سر پر رکھتے ہیں، اس عام انسان کے سر پر جس کی کہانیاں ہمارے ادب کے لیے ابھی تک اجنبی تھیں۔ اس طرح انھوں نے اردو کہانیوں کا تصورات کی بھول بھلیوں سے نکال کر حقیقت کی منطقی شاہراہ پر گامزن کیا ہے۔

عوام کے لیے اٹوٹ محبت، لگاؤ اور شفقت پریم چند کا قیمتی ورثہ ہے۔ کسانوں اور عام انسان کے لیے ان کے دل میں جو درد اور ہمدردی ہے وہ ان کے قلم سے ٹپک پڑتی ہے۔ عوام کے لیے رحم اور ہمدردی کے گیت گانے کے بجائے انھوں نے براہ راست قلبی تعلق استوار کر لیا تھا اور

ان کے درمیان رہ کر ان کی زندگی کا مطالعہ کیا تھا۔ ان کے ماتھے کے بل، ان کے گیتوں کی لے، ان کے کھیت اور کھلیانوں کی مہک، اور ان کے کچے جھونپڑوں کی خوشبو۔ یہ تمام عناصر ان کی کہانیوں میں بسے ہوئے ہیں۔ اس طرح عوام کے جذبات کی عکاسی جسے عام طور پر آج کا چلن سمجھا جاتا ہے، اس کی بنا اردو کے افسانوی ادب میں پریم چند کی کہانیوں میں ہی سب سے پہلے پڑی ہے۔ ان کی کہانیاں "قول" اور "عمل" کا ایک حسین امتزاج ہیں۔

مادیت اور منطقیت کے گہرے ربط کے ساتھ ساتھ بیانیہ میں دلکشی و دلربائی پیدا کرنے میں پریم چند کی کوشش کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ میر امن، سرسید احمد خاں اور نذیر احمد جیسے پیش رو ادیبوں نے اگرچہ سلیس نثر کی راہیں ہموار کی تھیں اور نثر کو سادگی و پرکاری کا خوبصورت سنگم بنا چکے تھے، پھر بھی افسانہ نگاری کی صنف میں سادگی اور روزمرہ کی زندگی کے حسن کو اتنی فراوانی سے کسی نے محسوس نہیں کیا تھا جتنا کہ پریم چند نے کیا۔ پریم چند اس دور میں کہانی لکھ رہے تھے جب دور میں اردو نثر نگار مرصع و مسجع نثر، تشبیہ و استعارے کی چاشنی اور الجھے ہوئے فلسفیانہ کرداروں کے چکر میں بری طرح پھنسے ہوئے تھے۔ ان کے کردار سوچتے بہت تھے لیکن کرتے دھرتے بہت کم تھے۔ پریم چند کے کردار تخیل کی دنیا کے نہ ہو کر حقیقی زندگی کے جیتے جاگتے زندہ کردار یا تصویریں ہیں۔ ان کے کردار مصنف کے ہاتھ کی کٹھ پتلی نہیں۔ اگر ایک طرف مولانا آزاد نے اردو نثر کی آرائش کی کوشش کی ہے تو دوسری طرف پریم چند نے اپنی کہانیوں کے ذریعہ اردو کے افسانوی ادب کو پرورش کر کے اپنی سادہ و سلیس لیکن فکر انگیز نثر کا جادو جگایا۔

صرف غور و فکر کی گتھیوں میں الجھے ہوئے ادیبوں کے سامنے پریم چند نے بڑی ہمت و حوصلہ کے ساتھ حقیقی زندگی کے دروازے کھول دیے۔ وہ نہ صرف فلسفہ اور اس کی رونق اور سنجیدگی لے کر آئے تھے۔ ان کے پاس حیرت میں ڈالنے والا نہ کوئی جادو تھا اور نہ ہی جدید سے جدید تر مغربی فکر تھی لیکن سچائی اور سادگی ان کا چونکا دینے والا حربہ تھی۔ ان کی حقیقت پسندی کتابی نہ تھی بلکہ حقیقی زندگی کے واقعات سے اخذ کی گئی تھی۔

ادب کے میدان میں پریم چند کی سب سے بڑی دین یہ ہے کہ انھوں نے ادیبوں کو زندگی کی تلخ حقیقتوں سے آنکھیں چار کرنا سکھایا۔ ادب کو زندگی سے بہت قریب کر دیا۔ ان میں گہرا ربط پیدا کر دیا اور ادب اور زندگی کے ربط باہم کو دوام بخشا۔

مجیب رضوی

بازارِ حُسن یا سیوا سدن

پریم چند کے قابل ذکر ناولوں میں سے زیادہ تر کے نام زبان کے فرق کے باوجود ہندی اور اردو میں ہم معنی ہیں۔ ناول چاہے پہلے اردو میں لکھا گیا ہو یا پہلے ہندی میں ضبطِ تحریر میں لایا گیا ہو نام رکھنے کی غرض سے پریم چند نے دونوں صورتوں میں اردو اور ہندی کے ہم معنی اور مترادف الفاظ تلاش کر لیے ہیں۔ مثلاً گوشۂ عافیت، میدان عمل، چوگان ہستی وغیرہ کے ہندی نام پریم آشرم، کرم بھومی، رنگ بھومی ہیں جن کے ٹھیک وہی معنی ہیں جو ان کی اردو شکل کی ہے۔ کچھ ناول ایسے بھی ہیں جن کے نام اردو اور ہندی میں ایک جیسے ہیں۔ مثلاً غبن، نرملا اور گئودان وغیرہ۔ لیکن زیر بحث ناول ایسا ہے جس کا نام اردو میں بازارِ حسن ہے اور ہندی میں سیوا سدن۔ اس سلسلے میں پریم چند کا یہ انحراف کیوں؟

یہ بات مصدقہ ہے کہ کہانیوں اور ناولوں کے نام سے ان کے موضوع کی عکاسی ہوتی ہے۔ اس لیے سوال اٹھتا ہے کہ بازار حسن کے ذریعہ کیا پریم چند ناول کا موضوع بازاری عورتوں کے مسائل کو بنانا چاہتے ہیں اور سیوا سدن سے ان مسائل کے حل کی عکاسی ہوتی ہے جو انھوں نے ناول کے آخر میں بیان کیے ہیں۔ لیکن ایسی صورت میں ماننا پڑے گا کہ بازار حسن کے مسائل اس ناول کا موضوع ہیں اور سیوا سدن کا قیام اس کا وہ حل ہے جو پریم چند نے سمجھا یا ہے۔ یہ بات تسلیم کر لی جائے تو سوال اٹھے گا کہ پریم چند اردو میں موضوع پر زور کیوں دیتے ہیں اور ہندی میں مسئلے کے حل پر کس لیے مصر ہیں؟ کیا یہ بات قابلِ قبول ہو سکتی ہے کہ بازار حسن یا سیوا سدن کے ہم معنی الفاظ پریم چند کو نہ

پروفیسر مجیب رضوی، شعبۂ ہندی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

مل سکے اور انھوں نے یہی مناسب سمجھا کہ دونوں زبانوں میں اس ناول کے الگ الگ نام رکھے جائیں۔ یہ بات قرین قیاس نہیں ہے۔ کیونکہ ان الفاظ کا مترادف تلاش کرلینا پریم چند کے لیے ناممکن نہیں تھا۔

یہ حقیقت بھی تسلیم شدہ ہے کہ بازارِ حسن، ۱۹۱۷ء میں اردو میں لکھا گیا تھا لیکن شائع یہ پہلے ہندی میں ہوا[1]۔ اور اردو میں اس کا پہلا حصہ ۱۹۲۱ء میں چھپا اور دوسرا حصہ ۱۹۲۲ء میں شائع ہوا۔ اس لحاظ سے یہ ناول پہلی جنگ عظیم کے دوران اور برطانوی حکومت کی سیاسی اصلاحات، ۱۹۰۹ء دمارلے منٹو اصلاحات) اور ۱۹۱۹ء کے ایکٹ کے درمیان لکھا گیا۔ مارلے منٹو اصلاحات کی گونج ۱۹۱۴ء سے سنائی پڑنے لگی تھی اور ۱۹۱۹ کے ایکٹ کی اصلاحات کی آہٹ بھی جنگ شروع ہوتے ہی آسمان سیاست کی افق پر گونجنے لگی تھی اور ہندوستانی قائدین اس سے امیدیں وابستہ کیے ہوئے نئے سیاسی موڑ کی توقع کر رہے تھے۔ بازارِ حسن کی تخلیق سے اس طرح مارلے منٹو اصلاح کا نفاذ چھ یا سات سال پہلے ہو چکا تھا اور ہندی میں اس کی اشاعت کے وقت نہ تو پہلی جنگ عظیم میں برطانیہ فاتح ہو کر سرخرو ہوا تھا اور نہ ہی اس نے ہندوستانی قیادت کی توقع کے مطابق ہندوستان کو ڈومینین اسٹیٹس دینے کے بجائے ۱۹۱۹ء ایکٹ کی صورت میں فرقہ وارانہ تفریق کے پودے کی نشوونما کی تھی۔

اسی مدت کے دوران وہ دونوں مذہبی فریق کے اخبارات کا لب و لہجہ، امور مذہبی کے متعلق نہایت متعصبانہ رہا مگر امور سیاست پر نرم۔ اگرچہ کئی ایڈیٹروں سے ضمانت طلب کی گئی، مگر مقدمہ صرف ایک ہی اخبار پر چلایا گیا[2]۔ جگت کے مدیر پنڈت پربھا کر راؤ اسی صورت حال کی نمائندگی بازارِ حسن میں کرتے ہیں۔ وہ انگریزوں کے نہیں بلکہ مسلمانوں کے زبردست مخالف ہیں[3] اور اسی لیے طوائفوں کے مسئلے کو ہندو مسلم رنگ دے کر انھیں سیٹھ بل بھدر نے اپنی طرف ملانے کی کوشش کی ہے۔ اس زمانے کے اخبارات کے غیر ذمہ دارانہ رویے کا تجزیہ پدم سنگھ نے سبھدرا کے سامنے اس طرح پیش کیا ہے کہ وہ یہ لوگ اپنے خریداروں کی تفریح کے لیے اس قسم کا ایک نہ ایک شگوفہ چھوڑتے رہتے ہیں۔ ایسے سوقیانہ مضامین سے خریداروں کی تعداد میں خوب اضافہ ہوتا ہے۔ پبلک کو ایسے جھگڑوں میں خاص مزا آتا ہے اور ایڈیٹر صاحبان اپنے فرائض کو بھول کر پبلک کی اس نزاع پسند میلان سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ پیشوائی کے اعلیٰ رتبے سے گزر کر مخلوق کی بد مذاقیوں کی پرستش کرنے لگتے ہیں بعض اصحاب تو یہ کہنے میں تامل نہیں کرتے کہ خریداروں کو خوش رکھنا ہمارا فرض ہے۔ ہم ان کا کھانے

ہیں تو انھیں کا گائیں گے"۔[۲۳] اخباروں کی فرقہ واریت نے زبان وادب کے گلشن کو بھی جھلسانا شروع کر دیا تھا۔ بازارحسن میں جس دور کی عکاسی کی گئی ہے اس میں آریہ گزٹ نے زمانہ اور ادیب رسالوں کا ذکر کرتے ہوئے یہ فقرہ لکھا تھا "ہندوؤں نے ہندی اور دیوناگری اکشروں (حروف) کے برخلاف مسلمانوں کے ساتھ مل کر اور مسلمانوں سے بڑھ کر کام کرنا شروع کر دیا ہے۔"[۵] ظاہر ہے کہ اس زمانے میں پریم چند بھی یہی کام کر رہے تھے۔ اس تعصب کا اثر ان پر بھی پڑا ہوگا اور اردو ہندی نے نزاعی صورت اختیار کر لی ہوگی جس کی طرف پریم چند نے بازارحسن میں اشارہ کیا ہے۔ مسلمان ممبروں پر پدم سنگھ کے بھروسے کو چکنا چور کرنے کے لیے تیغ ؔعلی نے کہا ہے کہ "وہاں اس وقت اردو ہندی کا قضیہ درپیش ہے، گاؤ کشی، جداگانہ انتخاب، سود کا مجوزہ قانون، انھیں سب ہی مسائل سے مذہبی تعصبات کو برانگیختہ کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔"[۶]

اس زمانے میں فرقہ وارانہ بنیاد پر اصلاحی عمل کی کوششیں زور شور سے چل رہی تھیں۔ چونکہ پریم چند کے کردار سمن کا تعلق ہندو مذہب اور برہمن جات سے ہے اس لیے انھوں نے بازارحسن میں ہندو اصلاحی راہ عمل کی عکاسی کی ہے اور مسلمانوں کی اس قسم کی کوششوں کا ذکر نہیں کیا ہے لیکن انھوں نے اس قسم کی کاوشوں پر بھرپور طنز کرنے وقت ان کو بھی چھوڑا نہیں ہے۔ ان تحریکوں میں ایک طرف جات پات پر زور ہے تو دوسری طرف سب کو "ہندو" پرچم کے تلے جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ پنڈت بیٹھل داس کو اس بات کا غم ہے کہ سمن نامی ایک ہندو عورت طوائف ہو گئی ہے اور اس سے بھی کہیں زیادہ تکلیف انھیں اس بات سے ہے کہ ایک برہمنی نے دال منڈی میں پناہ لی ہے۔ یوں تو اس بات کا ذکر جگہ جگہ ملتا ہے لیکن اپنی اس تکلیف کو بٹھل داس نے بہت واضح الفاظ میں سمن کو یہ کہہ کر بتایا ہے کہ "براہمنی اپنے خاندان اور ذات کے نام پر یہ سب مصیبتیں جھیلتی ہے، مصیبتوں کو جھیلنا ان میں ثابت قدم رہنا یہی برہمن عورت کا دھرم ہے ... سمن تمھارے اس فعل نے برہمن ذات کا ہی نہیں، ساری ہندو قوم کا سر نیچا کر دیا ہے۔"[۷] اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر سمن زہرہ یا رزمی ہوتی تو ان اصلاح پسندوں کو اس واقعے سے کوئی سروکار نہ ہوتا۔ اس میں سراسر ہندوستانیت کا نقصان ہے ہی لیکن انسانیت اور انسانی رشتوں کی بھی قطع برید کی گئی ہے۔ نیکی بدی بھی ذات اور مذہب کے خانے میں بانٹ دی گئی ہے۔ سیٹھ چمن لال کو سمن کے طوائف بننے سے قلبی سکون ملا ہے کیونکہ "وہ خرنزکنیں آکر مندر کو ناپاک کرتی ہیں، براہمنی رہنے تو کیا برا تھے"۔[۸] سیٹھ جی کو سمن کی اس اصلاح میں پالیٹکس کا رنگ صاف نظر آتا ہے اور انھیں خدشہ ہے کہ مسلمانوں کو یہ بات بری معلوم ہوگی،[۹]

اور وہ حکام سے شکایت کریں گے اور انھیں معاً کسی سازش کا گمان ہو جائے گا۔" لیکن بٹھل داس چونکہ زیادہ ایماندار اور پرخلوص آدمی ہیں اس لیے وہ اس بدگمانی کے خلاف کہتے ہیں کہ "میں مسلمانوں کو اتنا متعصب نہیں سمجھتا کہ وہ اس کارِ خیر سے بدگمان ہوں گے۔"[11]

اس دور میں ہندوستانی سماج کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ کٹر مذہبی لوگ زیادہ غیر متعصب ہیں اور انگریزی تعلیم یافتہ زیادہ تر نیم مذہبی ہوتے ہوئے بھی متعصب اور فرقہ پرست ہیں۔ بٹھل داس کٹر ہندو ہیں لیکن مقابلتاً مسلمانوں سے متنفر نہیں ہیں، اور پنشن یافتہ ڈپٹی کلکٹر سید شفقت علی اور حکیم خاں صاحب شہرت خاں دونوں راسخ الاعتقاد آدمی تھے "مگر تنگ خیال نہ تھے۔"[12] دوسری طرف سیاسی اور معاشی مفاد کی ترازو میں سماجی اور سیاسی مسائل کو تولنے والے ہیں جنھیں مذہب سے نہیں بلکہ انگریزوں کی خوشنودی حاصل کرنے اور اپنے مفاد کی تکمیل کی خاطر فرقہ پرستی کا زہر اگلنے سے زیادہ سروکار ہے سیٹھ بلبھدر اور حاجی ہاشم ایسے لوگوں کے نمائندہ کردار ہیں۔ پدم سنگھ کے ہولی کے جشن میں بھی مسٹر کپاٹے جیسے لوگ موجود ہیں جو مخبریہ مسٹر رو دراسے کہتے ہیں کہ "انھوں نے مبارک حسین کو مقرر کیا۔ بندہ نے گوبند رام کو مقرر کیا۔ انھوں نے حق تلفی کی۔ میں نے بھی حق تلفی کی۔"[13] دونوں طرف سے کی جانے والی حق تلفیوں کی طویل فہرست کو پریم چند نے مسٹر کپاٹے کے منھ سے اپنے ناول میں پیش کیا ہے "اجی دیکھتے جائیے۔ اگر ان کا ناطقہ نہ بند کر دیا تو کہیے گا۔ اب کی مولشی خانوں کی معائنوں کو جاتا ہوں۔ دو چار شکار ضرور ہی پھانسوں گا۔ اب ذرا اس زیادتی کو دیکھیے کہ قاضی گنج کے قاضیوں نے ابھی پار سال کے مطالبے بھی ادا نہیں کیے، حال کا ذکر کیا مگر ان سے تقاضا تک نہیں ہوا اور بھگوا کے ٹھاکروں پر محض حال کی ایک قسط نہ دینے کی علت میں سمن جاری کر دیے گئے۔ وزیر علی کی سالانہ آمدنی پانچ ہزار سے کم نہیں، ان پر ٹیکس نہیں لگایا گیا۔ بیچارے غریب داس کی آمدنی مشکل سے ایک ہزار ہوگی، مگر اس کی بہیوں پر اعتبار نہیں کیا گیا۔ پانچ ہزار کا مطالبہ وصول کر لیا گیا۔"[14]

پریم چند نے بازارِ حسن میں انھیں ہندو قوم اور مسلم قوم کے رنگے سیاروں کا پردہ فاش کیا ہے۔

جس دور کی عکاسی بازارِ حسن میں ہے اس میں طرح طرح کے آشرم قائم ہو رہے تھے لیکن ان میں سے کئی کا قیام اصلاح کے بہانے انگریزوں کے خلاف جدوجہد کی تربیت گاہوں کے طور پر بھی ہوا تھا۔ اس لیے انگریز حکومت انھیں شک کی نظر سے دیکھتی تھی۔ اس بات کا ذکر پریم چند نے بٹھل داس کی ایک حکمت عملی کے ذریعہ کیا ہے جو انھوں نے سیٹھ چمن لال سے اپنا پنڈ چھڑانے کے لیے استعمال کی تھی۔ بٹھل داس نے سیٹھ جی کو بتایا کہ کلکٹر نے ودھوا آشرم کو سالانہ امداد اس لیے نہیں دی کیونکہ وہ اسے سیاسی کام سمجھتے ہیں۔[15] سیٹھ چمن لال ان دردمندانِ قوم سے جو اگر انگریز رام لیلا کو بھی پالٹیکس سمجھ لیں تو وہ

اسے بھی بند کر دیں۔[16] وہ گیتا کی ایک کاپی بھی گھر میں نہیں رکھتے۔ آخر گیتا سیاسی کتاب کیوں قرار پائی۔ غالباً اس کی وجہ گیتا کی وہ تصویر تھی جو تلک نے لکھی تھی، اربندو گھوش نے بنگال کے انقلابیوں کو اسی گیتا کے ذریعہ انقلاب کا سبق پڑھایا تھا۔ انگریزوں کے خلاف جد وجہد میں گیتا نے بڑا رول ادا کیا تھا۔ اس وجہ سے گیتا انگریزوں کی نظر میں مذہبی نہیں بلکہ ایک خطرناک سیاسی کتاب کا درجہ رکھتی تھی۔ سیٹھ چمن لال جیسے انگریز پرست لوگ اس اعلیٰ فلسفیانہ اور مذہبی کتاب کو گھر میں رکھنے کے روادار نہیں ہیں۔ لیکن یہی حضرت "مسلم بھائیوں" سے ہندوؤں کو بدظن کرنے کا موقع نہیں چھوڑتے۔ میونسپلٹی کے ہندو ممبروں کے جلسے میں انھوں نے اظہار خیال کیا ہے کہ "ہمارے مسلم بھائیوں نے اس وقت ہماری گردن بری طرح پکڑی ہے۔ انھیں جیٹری مل رہی ہیں اور دودو۔ چاول منڈی اور چوک میں زیادہ تر مکانات ہندوؤں کے ہیں... اس کا سارا وبال ہندوؤں کے سر پڑے گا ... انھیں مفت کی نیک نامی حاصل ہو گی... چھپے حملے کرنا کوئی ان سے سیکھ لے... سود کے پردے میں ہندوؤں پر حملے کیے ... یہ نئی ترکیب نکالی... چند حضرات سستی شہرت حاصل کرنے کے لیے برادران وطن کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بنے ہوئے ہیں... وہ نہیں جانتے کہ ان کا یہ انحراف ہندو قوم کے لیے کس قدر نقصان کا باعث ہو گا"[18]

یہ سیاسی مفاد کا دور تھا اور تیغ علی نے درست طنز کیا ہے کہ اس میں "حق اور انصاف کا نام لیجیے" اس کردار کے ذریعہ پریم چند نے اس ذہنیت کو طنزاً آشکارا کیا ہے جو اس زمانے میں ہندو اور مسلمانوں میں پیدا ہو چکی تھی۔ تیغ علی نے میونسپلٹی کے ممبروں کے جلسے میں طنزیہ انداز میں کہا کہ "اگر آپ مدرس ہیں تو ہندو لڑکوں کو فیل کیجیے، تحصیلدار ہیں تو ہندوؤں پر بیجا ٹیکس لگا ئیے۔ مجسٹریٹ ہیں تو ہندوؤں کو سخت سزائیں دیجیے۔ سب انسپکٹر پولیس ہیں تو ہندوؤں پر جھوٹے مقدمات دائر کیجیے۔ تحقیقات کرنے جائیے تو ہندوؤں کے بیانات غلط لکھیے۔ اگر آپ چور ہیں تو کسی ہندو کے گھر ڈاکہ ڈالیے اگر آپ کو حسن وعشق کا ذوق ہے تو کسی ہندو نازنین پر ڈورے ڈالیے تب آپ قوم کے خادم، قوم کے محسن، قومی کشتی کے ناخدا سب کچھ ہیں۔"[19]

اس دور میں ایک طرف ہندوستانی بورژوائی طبقہ حصول اقتدار کے لیے خوشامدانہ تگ ودو کر رہا ہے اور دوسری طرف جداگانہ انتخاب اور رائے دہندگی کی درخواست گزاری کی مہم شد ومد سے جاری ہے۔ ۱۹۰۶ء میں سر آغا خاں کی سربراہی میں ایک وفد شملے میں لارڈ منٹو سے ملا تھا اور درخواست کی تھی کہ مسلمانوں کا انتخاب جداگانہ ہونا چاہیے۔ اسی سال ہندو مہا سبھا اور مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا تھا۔ یہ وفد کونسل کی ممبری کے سلسلے میں جداگانہ انتخاب چاہتا تھا۔ لندن میں امیر علی بھی ہندوستانی امور کے وزیر مارلے سے مل کر اسی بات پر زور دے رہے تھے۔ لیکن اس تگ ودو کے نتیجے میں ۱۹۰۹ء کی مارلے منٹو اصلاح کے تحت صرف "الکٹورل کالج" مل سکا۔ اس کا مطلب تھا کہ کسی خاص جگہ انتخاب کے لیے صرف امیدوار مسلمان ہوں گے اور رائے دہندہ تمام ہندوستانی ہوں گے۔ کانگریس اس سے مطمئن تھی اور اس نے شکریہ کی ایک تجویز پاس کی تھی جس کے موئید سر سیندر ناتھ

نبرجی تھے اور تائید پنڈت مدن موہن مالویہ نے کی تھی۔[21] لیکن مسلم لیگ اس بات سے سخت ناخوش تھی اور اسے مسلمانوں کے ساتھ دغا قرار دیا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ مسلمانوں کو نمائندگی تو مل جائے گی لیکن "اصل مسلمانوں" کا انتخاب نہیں ہو سکے گا کیونکہ کانگریس کسی مسلمان کو انتخاب میں کھڑا کر کے ہندو ووٹوں کی مدد سے جتا دے گی۔ پریم چند نے اس وفد بازی کا ذکر بازار حسن میں کیا ہے۔ حاجی ہاشم نے مختلف ممبروں کے خیالات سننے کے بعد اور بات بگڑتی محسوس کر کے کہا ہے کہ "اصول بھی کوئی چیز ہے۔ پر آج معلوم ہوا کہ وہ محض ایک وہم ہے۔ ابھی بہت عرصہ نہیں گزرا کہ آپ ہی حضرات اسلامی وظائف کے ڈپوٹیشن لے کر گئے تھے اور اگر میرا حافظہ غلطی نہیں کرتا تو ان موقعوں پر آپ لوگ ہی پیش پیش نظر آتے تھے مگر آج یکایک یہ انقلاب دیکھ رہا ہوں۔"[22] "اسلامی وظائف کے ڈپوٹیشن" سے مراد مسلمانوں کے لیے وظیفہ کی رقم جمع کرنا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس کا واضح اشارہ آغا خاں وفد کی طرف ہی ہے۔ آخر وہ اصول کیا ہے جس کی خلاف ورزی کا طعنہ حاجی ہاشم نے دیا ہے۔ حاجی صاحب کے لفظوں میں یہ اصول "برادران وطن کی ہر ایک تجویز کی مخالفت کرنا ہے کیونکہ ان سے کسی بہبود کی توقع نہیں ہو سکتی۔"[23] ابوالوفا کو "برادران یوسف کی نیک نیتی پر یقین نہیں آسکتا۔" سید شفقت کے لیے یہ اصول "اسلامی وقار کا قائم کرنا اور ہر ایک جائز طریق سے برادران وطن کا نقصان ہو تو ہمیں اس کی پرواہ نہیں۔"[24]

پریم چند جب بازار حسن لکھ رہے تھے تو فرقہ واریت کی اس ذہنیت کی جڑیں مضبوط ہو رہی تھیں۔ انگریزوں نے مسلمانوں کو ۱۹۰۹ء میں صرف "الکٹورل کالج" کی مراعات دی تھیں اس لیے انھیں اپنی تعداد کی فکر تھی۔ منشی ابوالوفا نے اسی بات کو اپنی تقریر میں واضح کیا ہے کہ "ہمیں بھی اپنے نفع و نقصان کا احساس ہونے لگا ہے۔ یہ ہماری مجموعی تعداد کو گھٹانے کی صریح کوشش ہے۔ طوائفیں نوے فی صدی مسلمان ہیں۔ ... ہم کو تو صرف ان کی تعداد سے غرض ہے۔"[25] اس وقت غالباً ۱۹۱۹ء میں مسلمانوں، سکھوں اور ہریجنوں کو ملنے والے جداگانہ انتخاب کے حقوق کی بازگشت سنائی پڑنے لگی تھی اور ہندو ہریجنوں سے الگ کیے جانے کی مانگ کر رہے تھے۔ اسی لیے ابوالوفا نے کہا ہے کہ "برادران وطن ڈوموں کو کبھی اپنی قوم میں ملانے پر آمادہ ہیں ... قومی پولٹیکل مفاد کے لیے انھیں اپنے قومی جسم کا ایک عضو بنائے ہوئے ہیں۔ مگر جب انھیں ہندو جماعت سے علیحدہ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو ہمارے اہل وطن کیسے چراغ پا ہوتے ہیں۔ وید اور شاستر سے سندیں پیش کرتے پھرتے ہیں۔"[26]

پولٹیکل مفاد کے ان دلدادوں کے درمیان ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو مخالفت برائے مخالفت کے روادار نہیں ہیں اور جائز ناجائز کا خیال رکھتے ہیں۔ یہ لوگ ہندوستانی قومی مفاد کا بھی لحاظ رکھتے ہیں۔

سیاسی ماحول اس دور میں فرقہ واریت سے آلودہ ہے اور سیاسی مفاد کی تکمیل کا ذریعہ باہمی نفرت کو بنا یا گیا ہے۔ لیکن سماجی سطح پر اتحاد و اتفاق کا ماحول قائم ہے۔ بھولی بائی کی میلاد شریف میں رؤسا اور شرفا بلا تخصیص مذہب شرکت کرتے ہیں۔ وہ میدان سیاست میں حریف ہیں۔ لیکن رام لیلا، محرم، عرس، میلاد شریف

اور ہولی کے موقعوں پر ایک دوسرے کے یہاں آتے جاتے ہیں اور ان کے درمیان سماجی لین دین میں تفریق نظر نہیں آتی ہے۔ بھولی بائی کے میلاد میں پنڈت گجانند بھی جاتے ہیں اور چھوت چھات کی قائل براہمنی سمن کو بھی میلاد شریف کی شیرینی لینے میں عار نہیں ہے۔ بھولی بائی پدم سنگھ کے یہاں ہولی کے موقع پر مجرا کرنے جاتی ہے اور اس میں منشی ابوالوفا جیسے ہندوؤں سے متنفر شخص شرکت کرتے ہیں۔ یہی مسلمان طوائف رام نومی کے دن مندر میں گانے کے لیے بلائی جاتی ہے اور بڑے بڑے پنڈت اس کی نظر غلط انداز کے منتظر رہتے ہیں، حالانکہ یہ بات سمن کے لیے سوہان روح ہے۔ لیکن اسے بھولی بائی کے طوائف ہونے کا شکوہ ہے، اس کے مسلمان ہونے کا گلہ نہیں ہے۔ برادران وطن کے بدترین مخالف ابوالوفا کی نظر میں "بازار حسن ہی وہ مقام ہے جہاں ہندو اور مسلمان دل کھول کر ملتے ہیں جہاں حسد اور باہمی مخالفت کا گزر نہیں۔"[۲۷] سدن کے دل کو یہ بات لگتی ہے لیکن اس بازار حسن میں بھی چھوت چھات کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ یہاں دل ملتے ہیں، جسم ملتے ہیں۔ کھانے پینے کی سماجی پابندیوں کو مد نظر رکھا جاتا ہے۔ "یہاں کتنے ہی ہندو حضرات آیا کرتے ہیں۔" ان کے لیے بھولی بھائی نے "ایک ہندو" کہار رکھ لیا ہے۔[۲۸] سمن طوائف بن جاتی ہے لیکن براہمنی ریت رواج کی پابند رہتی ہے۔ وہ اپنا کھانا اپنے ہاتھوں سے پکاتی تھی،[۲۹] ورت رکھتی تھی، گنگا اشنان کرتی تھی۔ منشی ابوالوفا کی اطلاع کے مطابق مسلمان طوائفیں "روزے رکھتی ہیں، عزاداری کرتی ہیں، مولود اور عرس کرتی ہیں"[۳۰] گویا پیشہ اور دھرم مذہب الگ الگ خانوں میں بنٹے ہوئے ہیں اور ایک دوسرے سے لاتعلق ہیں۔ یہی لاتعلقی مذہب کی روح یعنی اخلاقیات کو انسانی سماج سے خارج کرتی ہے اور دین دھرم کو فرقہ واریت کے استحصال کا ذریعہ بناتی ہے۔ بازار حسن کے صفحات میں کہیں عیاں طور پر اور کہیں پوشیدہ طور پر یہی راز گونجتی سنائی پڑتی ہے۔

بازار حسن مظلوموں کی سماج کی ٹھکرائی ہوئی عورتوں کی بستی ہے۔ اس کو بسانے اور رونق بخشنے والے شہر کے رؤسا، حکام اور تجار ہیں۔ "کوئی قدردان تھا، کوئی گاہک، کوئی جوہری، کوئی دلال، اس جم غفیر سے بیر مول لینے کی جرأت کون کرتا! میونسپلٹی کے اراکین ان کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بنے ہوئے تھے۔"[۳۱] وسیع تر پیمانے پر دیکھا جائے تو یہ بازار حسن تمام مظلوم ہندوستانیوں کی آبادی کی علامت ہے اور میونسپلٹی کے اراکین حکمراں طبقے کے نمائندہ ہیں۔ یہ طبقہ معززین، بارسوخ اشخاص، مہاجنوں اور تاجروں کا ہے اور اس میں انگریزی تعلیم یافتہ اعلیٰ متوسط طبقے کے اشخاص بھی شامل ہیں۔ زمین دار اور تعلقے دار اسی طبقے کا بااثر حصہ ہیں۔ اسی لیے ان کے مفاد کو جب خطرہ لاحق ہوتا ہے تو حاجی ہاشم اور سیٹھ بل بھدر دونوں کے پیٹ میں درد ہونے لگتا ہے۔[۳۲] اور دونوں اپنے اپنے مذہب کا پرچم بلند کرنے لگتے ہیں۔ گویا دونوں

کا مفاد ایک ہے لیکن اس کے حصول کے لیے وہ عوام الناس کے مذہبی جذبات کا استحصال کرتے ہیں۔ سیٹھ مل بھدر کھلم کھلا تنبیہہ کرتے ہیں کہ "اگر آپ نے سرمایہ داروں کے جذبات کا لحاظ نہ کرکے بورڈ میں اس تجویز کو پاس کرانا چاہا تو آپ کو ان سے شکایت کا کوئی موقع نہیں ہونا چاہیے۔ اگر وہ ہر ممکن ذریعہ سے اپنے اغراض کی محافظت کریں۔"[۴۳]
محسوس یہ ہوتا ہے کہ پریم چند دال منڈی کے بازارِ حسن کو علامتی طور پر پیش کرتے ہیں اور ملک میں ہو رہے سرمایہ دارانہ استحصال کا نقشہ قارئین کو دکھانا چاہتے ہیں۔ اس جد وجہد میں استحصال کرنے والے طبقے میں بلا امتیاز دین و دھرم اتحاد ہے۔ لیکن دوسری طرف مظلومین منتشر ہیں، احساس سود وزیاں سے بے خبر ہیں۔
پریم چند ان کو بھی طبقاتی اتحاد و اتفاق کا سبق سکھاتے ہیں۔ اسی لیے بازارِ حسن میں تمام طوائفیں بلا تفریق مذہب ایک پرچم تلے جمع ہو جاتی ہیں۔[۴۴] یہی سبق ملک گیر پیمانے پر پریم چند کسانوں کو دینا چاہتے ہیں۔ سدن کے دل میں کسانوں کے استحصال کے خلاف جذبہ جاگ اٹھتا ہے اور کنور انرودھ سنگھ ایک کسان سبھا قائم کرنے کے لیے جلسہ کرتے ہیں جس کا مقصد کسانوں کو زمینداروں کے دستِ ظلم سے بچانا ہوگا۔[۴۵] مہاشے بٹھل داس نے مزارعین کی امداد کے لیے ایک فنڈ کھولا ہے جس سے کسانوں کو بیج وغیرہ فراہم کرتے ہیں۔

بازارِ حسن میں اس پس منظر کی نگارش کے پیش نظر اگر اس ناول کے اصل موضوع کا تعین کیا جائے تو صاف نظر آئے گا کہ یہ دال منڈی کی طوائف سمن کی کہانی نہیں ہے۔ سمن اور دال منڈی تو صرف اس سیاسی اور معاشی مفاد کا پردہ فاش کرنے کے لیے لائے گئے ہیں جو مذہب کے نام پر رائج سماجی اتحاد کی بیخ کنی کر رہا ہے۔ بورژوا طبقے کے اس گھناؤنے کھیل کو طوائفوں کی کہانی کے ذریعے انتہائی مضحکہ خیز صورت میں پریم چند نے پیش کیا ہے۔ اصل بات تو یہ ہے کہ پریم چند دال منڈی والے بازارِ حسن سے واقف ہی نہیں ہیں۔ اسی لیے اردو نقادوں نے لیلیٰ کے خطوط اور امراؤ جان ادا سے بازارِ حسن کا مقابلہ کرکے اسے روکھا پھیکا اور گھٹیا ناول قرار دے دیا۔ لیکن طوائفوں کی زندگی کی عکاسی پریم چند کا مقصد ہی نہیں ہے۔ انھوں نے تو بازارِ حسن کا استعمال رنگے سیاروں کو بے نقاب کرنے کے لیے کیا ہے اور اس طرح اسے مضحکہ خیز بنایا ہے۔

ہم نے شروع میں یہ سوال اٹھایا تھا کہ اس ناول کا اردو میں بازارِ حسن نام برقرار کیوں ہے؟ اس کا جواب اس تجزیہ سے یہ ملتا ہے کہ بازارِ حسن دال منڈی نہیں ہے، اس کا اطلاق تمام مظلومین پر ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں مذہبی بغض وعناد نہیں ہے۔ یہی اس ناول کا اصل موضوع ہے۔ اس لیے بازارِ حسن نام اپنے

وسیع تر معنی میں انتہائی موزوں اور مناسب ہے۔

پریم چند نے بازارحسن میں طبقاتی اتحاد کا ایک نمونہ بھی پیش کیا ہے۔ اس کی شروعات یتیم خانے سے ہوئی تھی جہاں ہر مذہب وملت کی طوائفوں کی بچیوں کو برائے تربیت رکھا گیا ہے۔ یہ ایک جدت ہے کیونکہ یہ ہندوستانی قومیت کے اتحاد کی علامت ہے۔ یتیم خانے اور اناتھ آشرم پہلے بھی تھے۔ لیکن یہ مذہبی تفریق کی بنیاد پر قائم تھے۔ یہ تربیت گاہ ایسی ہے جس کے قیام میں اور نشوونما میں سبھی شامل ہیں۔ محبوب جان نے اپنی ساری ملکیت اس یتیم خانے کے لیے وقف کردی ہے[۳۵] اور گجانند ایسے سادھو سنیاسی سمن کو اپدیش دے کر اس یتیم خانے کی خدمت کے لیے راضی کرتے ہیں[۳۶]۔ اس میں طوائفوں کی سپرد کی ہوئی پچاس لڑکیاں ہیں۔ بازارحسن کے دور میں مسلمان "خانہ" اور ہندو "آشرم" کا استعمال کر رہے تھے۔ یہ ان کی فرقہ وارانہ تشخیص کی علامتیں تھیں۔ لیکن پریم چند کے یتیم خانے میں تو سبھی ہیں۔ اس لیے اس کا نام بھی کچھ الگ ہونا ضروری ہے۔ اسی لیے اس ادارے کا نام "سیوا سدن" ہے۔ یہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا یتیم خانہ نہیں ہے بلکہ ہندوستانیوں کا ادارہ ہے اس لیے یہاں کی پرارتھنا حب الوطنی کا ترانہ ہے۔ سبھدرا کی آمد پر یہاں کی لڑکیاں گاتی ہیں:

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا ہم بلبلیں ہیں اس کی وہ گلستاں ہمارا

اس طرح سیوا سدن اتحاد اور متحدہ قومیت کی علامت ہے۔ اس علامت کو بھی برقرار رکھنا ضروری تھا۔ اس لیے پریم چند نے اپنے ناول کا دوسرا نام سیوا سدن رکھا۔ بازارحسن کو جس وسیع تر معنی میں پریم چند نے استعمال کیا اس کا ہندی میں مترادف تقریباً ناممکن ہے۔ لیکن پریم چند اس استعارے سے لگاؤ رکھتے ہیں اس لیے انھوں نے اردو میں اس ناول کا نام بازارحسن ہی رکھنا مناسب سمجھا اور اس قسم کا استعارہ ہندی میں دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے ناول کے عملی حصے کی بنیاد پر اس کا نام سیوا سدن رہنے دیا۔

حواشی

[۱] ہندی میں اس ناول کو دسمبر ۱۹۱۸ء میں ہندی پستک ایجنسی کلکتہ نے شائع کیا اور اردو میں لاہور کے دارالاشاعت پنجاب نے دو حصوں میں ۱۹۲۱ء اور ۱۹۲۲ء میں طبع کیا (پریم چند: فن اور تعمیرِ فن، جعفر رضا، ۱۹۷۷ء، الہ آباد، صفحہ ۱۰)۔ امرت رائے نے بازارحسن کی تصنیف کی ابتدا جنوری ۱۹۱۷ء میں قرار دی ہے (قلم کا سپاہی، صفحہ ۱۷۱)۔

۲ رسالہ ادیب، ایڈیٹوریل، بحوالہ اپریل ۱۲ ۱۹ء بحوالہ خدا بخش لائبریری جرنل نمبر ۸-۷، ۷۹-۷۸

۳ بازارِ حسن، صفحہ ۲۱۲ ۴ بازارِ حسن، صفحہ ۳۲۵-۳۲۶

۵ آریہ گزٹ، ایڈیٹوریل، فروری ۱۹۱۱ء۔ ان دونوں اردو رسالوں کے مالک اور مدیر دونوں ہندو تھے۔

۶ بازارِ حسن، صفحہ ۲۹۶ ۷ بازارِ حسن، صفحہ ۱۰۶، اس کے لیے دیکھیے صفحہ ۱۱۰ پر سمن کے جوابات جو اس نے بٹھل داس کو دیے ہیں اور صفحہ ۱۱۵ پر پدم سنگھ پر بٹھل داس کا طنز

۸ بازارِ حسن صفحہ ۱۲۷ ۹ ایضاً، صفحہ ۱۲۸ ۱۰ ایضاً صفحہ ۱۲۸

۱۱ ایضاً۔ صفحہ ۱۲۸ ۱۲ ایضاً، صفحہ ۲۰۴ ۱۳ ایضاً صفحہ ۴۶

۱۴ ایضاً صفحہ ۴۶ ۱۵ ایضاً صفحہ ۲۳۸ ۱۶ ایضاً صفحہ ۲۳۸

۱۷ ایضاً صفحہ ۲۳۸

۱۸ ایضاً صفحہ ۲۱۳۔ چوک میں سب سے زیادہ دکانیں سیٹھ بل بھدر اور چمن لال کی تھیں اور چاول منڈی میں دینا ناتھ کی، صفحہ ۲۱۱ ۱۹ ایضاً صفحہ ۲۰۸ ۲۰ ایضاً صفحہ ۲۰۸

۲۱ انڈین نیشنل کانگریس کی رپورٹ، ۱۹۰۸، تجویز ۲، صفحہ ۴۶

۲۲ بازارِ حسن صفحہ ۲۱۰ ۲۳ ایضاً صفحہ ۲۱۰ ۲۴ ایضاً صفحہ ۲۱۰

۲۵ ایضاً، صفحہ ۲۰۵ ۲۶ ایضاً صفحہ ۲۰۵ ۲۷ ایضاً صفحہ ۲۵۶

۲۸ ایضاً صفحہ ۷۰ ۲۹ ایضاً صفحہ ۱۵۶ ۳۰ ایضاً صفحہ ۲۰۵

۳۱ ایضاً صفحہ ۱۷۸

۳۲ ایضاً صفحہ ۲۰۴، اور دیکھیے صفحہ ۲۰۴، اور ۲۰۵ پر میونسپلٹی کے مسلمان ممبروں کے جلسے کی روداد، اور صفحات ۲۱۲ تا ۲۱۷ پر میونسپلٹی کے ہندو ممبروں کے جلسے کی روداد

۳۳ ایضاً، صفحہ ۲۱۷

۳۴ ایضاً، صفحات ۳۸۱-۳۸۴ پر طوائفوں کے جلسے کی روداد

۳۵ ایضاً ، صفحہ ۳۹۴، اور دیکھیے صفحہ ۴۰۹

۳۶ ایضاً، صفحہ ۳۸۲

۳۷ ایضاً، صفحہ ۴۰۶

نسرین ممتاز بصیر

کفن

فن افسانہ نگاری کا نقطۂ عروج

کفن سے پہلے اردو میں بے شمار افسانے لکھے گئے اور خود پریم چند کے افسانوں کی تعداد سیکڑوں تک پہنچتی ہے۔ مگر آج بھی اردو زبان میں اس مقابلہ کا کوئی افسانہ نہیں ملتا۔ کفن کی عظمت کا اندازہ اس حقیقت سے لگایا جا سکتا ہے کہ پریم چند پر قلم اٹھانے والا کوئی بھی نقاد اس افسانے کو نظر انداز کر کے پریم چند کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتا۔ عالمی ادب کے کسی بھی افسانے کے مدمقابل کفن کو اس یقین کے ساتھ رکھا جا سکتا ہے کہ اس کا وزن کسی صورت میں کمتر نہیں رہے گا۔ پریم چند کا پہلا افسانہ دنیا کا سب سے انمول رتن ۱۹۰۷ء میں شائع ہوا۔ اور کفن کی اشاعت ۱۹۳۵ء میں ہوئی۔ اس طرح ۲۸ برس کی مشق اور تجربہ کو پریم چند نے اپنے مطالعۂ کائنات، مشاہدات زندگانی کے نچوڑ کی صورت میں اس افسانہ میں پیش کر دیا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس افسانے کو ان کے فن کا منتہائے کمال کہا جاتا ہے۔

افسانہ کا فن، ناول کے فن سے کہیں زیادہ پرپیچ ہوتا ہے کیونکہ ناول میں زندگی کے بدلتے ہوئے ادوار اور مختلف پہلوؤں کو پیش کیا جاتا ہے۔ جب کہ افسانے کا مقصد زندگی کے کسی ایک پہلو، کسی ایک جذبے یا کسی ایک تاثر کو نمایاں کرنا ہوتا ہے۔ ادب کی یہ نازک صنف واقعات کی طوالت اور کرداروں کی کثرت کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتی، مفصل تمہید افسانے کے فن کو کمزور بنا دیتی ہے۔ کہانی کا آغاز افسانہ نگار کے فن کا امتحان ہوتا ہے۔ کم سے کم الفاظ میں ماحول تیار کرنا۔ پلاٹ اور کردار کا تعارف ابتدائی چند جملوں ہی میں ہو جانا چاہیے جس سے قاری کے اندر وہ تجسس پیدا ہو جاتا ہے جو اس کی دلچسپی

ڈاکٹر نسرین ممتاز بصیر، بنگلہ نمبر ۵، ماریس روڈ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

کو کہانی کے اختتام تک برقرار رکھتا ہے۔ ابتدائی جملوں کی بنیاد پر پلاٹ آگے بڑھتا ہے اور اسی محور کے گرد افسانے کے کردار گھومتے رہتے ہیں۔

"کفن" کی تمہید میں پریم چند نے افسانہ نگاری کے فن پر غیر معمولی قدرت کا ثبوت دیا ہے۔ اور کم سے کم لفظوں میں پلاٹ اور کرداروں کا تعارف اسی انداز میں کرایا ہے کہ ہر لفظ اپنے اندر کیفیات کی ایک دنیا سمیٹے ہوئے ہے۔ کہانی کے آغاز کے لیے جس وقت کا انتخاب کیا گیا ہے اور جو فضا تیار کی گئی ہے اس سے دہشت اور پراسراریت کا ایک سماں بندھ جاتا ہے۔ کہانی کا آغاز جس مفلسی، سادگی اور بے بسی سے ہوتا ہے اس سے کہیں زیادہ المناکی پر اس کا خاتمہ ہوتا ہے۔ تمہید کی پراسراریت ملاحظہ ہو:

> "جھونپڑے کے دروازہ پر باپ اور بیٹا دونوں ایک بجھے ہوئے الاؤ کے سامنے خاموش بیٹھے ہوئے تھے اور اندر بیٹے کی نوجوان بیوی بدھیا دردِزہ سے پچھاڑیں کھا رہی تھی اور رہ رہ کر اس کے منہ سے ایسی دلخراش صدا نکلتی تھی کہ دونوں کلیجہ تھام لیتے تھے۔ جاڑوں کی رات تھی، فضا سناٹے میں غرق، سارا گاؤں تاریکی میں جذب ہوگیا تھا۔"

افسانے کے آغاز ہی سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید اس کا اختتام المیہ پر ہوگا۔ بدھیا اور مادھو کی غربت، مفلسی اور بے کسی پر قاری کا دل دکھنے لگتا ہے۔ گھیسو کی عمر ساٹھ سال کی ہے۔ وہ زندگی کی اونچ نیچ سے گذر چکا ہے۔ جب کہ مادھو ابھی نوعمر اور ناتجربہ کار ہے۔ باپ بیٹے دونوں کام چور اور خود غرض ہیں۔ سارا گاؤں ان سے نفرت کرتا ہے۔ اس کے باوجود ان کی مفلسی و تنگ دستی پر ترس کھا کر واپسی کی امید نہ ہوتے ہوئے بھی لوگ ان کو قرض دے دیتے ہیں۔ بدھیا دردِزہ سے پچھاڑیں کھا رہی ہے۔ مگر ان دونوں میں سے کوئی بھی اسے دیکھنے اندر نہیں جاتا البتہ باپ بیٹے الاؤ میں سے گرم گرم آلو نکال کر کھاتے ہوئے بدھیا کے متعلق کلمہ خیر کہتے جاتے ہیں۔ اس طرح کرداروں کے سہارے کہانی آگے بڑھتی ہے وہ دونوں باہمی گفتگو میں مصروف نظر آتے ہیں:

> "گھیسو نے کہا "معلوم ہوتا ہے بچے گی نہیں۔ سارا دن تڑپتے ہوگیا۔ جا دیکھ تو آ"۔"
>
> مادھو دردناک لہجے میں بولا: "مرنا ہے تو جلدی سے مر کیوں نہیں جاتی۔ دیکھ کر کیا آؤں؟"
>
> تو بڑا بے درد ہے بے! سال بھر جس کے ساتھ جندگانی کا سکھ بھوگا اسی کے ساتھ اتنی بے وپھائی؟"

"تو مجھ سے اس کا تڑپنا اور ہاتھ پاؤں پٹکنا نہیں دیکھا جاتا۔"

جن افسانوں میں کرداروں کو کلیدی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ وہ اپنے لکھنے والے سے بیک وقت فنی مہارت، زبان پر قدرت اور کائنات کے عمیق مطالعے کا مطالبہ کرتے ہیں کیونکہ ایسے افسانوں میں پلاٹ کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں ہوتی بلکہ دراصل کردار ہی افسانہ ہوتے ہیں۔ کردار نگاری کا فن اس بات میں پوشیدہ ہے کہ افسانہ نگار اپنے کرداروں کو زندگی اور زندہ انسانوں سے بڑی حد تک قریب دکھاتا ہے۔ بلند درجے کی کردار نگاری وہی مانی جاتی ہے جس میں زندگی کی حقیقتوں سے زیادہ قربت پائی جاتی ہے۔

افسانہ نگار کے سامنے کردار نگاری ایک اہم مسئلہ ہوتی ہے۔ کیونکہ کردار جتنے فطری اور حقیقی ہوں گے کہانی میں اتنی ہی جان پیدا ہوگی۔ "کفن" میں پلاٹ اور کردار ایک دوسرے سے بہت ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔ پریم چند نے کرداروں کو ابھارا ہے۔ وہ اس بات کو اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ افسانے اس وقت ہماری حقیقی زندگی کے آئینہ دار ہوتے ہیں جب ان میں روزمرہ کی پرچھائیاں ابھرتی نظر آتی ہیں۔

مکالمہ کردار نگاری کی جان ہے۔ پلاٹ اگر جسم ہے تو کردار نگاری اس کی روح اور مکالمہ اس کا دل ہے۔ افسانے کے یہ تینوں عناصر ایک دوسرے میں اس طرح پیوست ہیں کہ ان میں سے اگر ایک بھی کمزور پڑ گیا تو فن میں نقص پیدا ہو جائے گا۔ پریم چند کو مکالمہ لکھنے میں کمال حاصل ہے وہ کرداروں کے پس منظر ان کی ذہنی سطح ان کے ماحول اور ان کی نفسیات پر گہری نظر رکھ کر مکالمہ لکھتے ہیں وہ وہی زبان استعمال کرتے ہیں جو ان کے قاری آسانی سے سمجھ سکتے ہیں۔ "کفن" میں مکالمہ کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے کیونکہ اس میں کرداروں کے مکالمے ہی سے پلاٹ کا ارتقاء ہوتا ہے۔ پریم چند کے مکالمے بہت مختصر ہوتے ہیں اور اکثر ایک دو فقروں میں ہی مفہوم ادا ہو جاتا ہے اور یہی چند فقرے کرداروں کے نظریات اور احساسات کی ایسی عکاسی کرتے ہیں کہ ان کے مقابلے میں صفحات بھی کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔

پریم چند کے مکالموں کی کامیابی کا راز اگر ایک طرف ان کے فطری اور نفسیاتی ہونے میں پوشیدہ ہے تو دوسری طرف ان کی زبان کے بے جھجک کھرے پن کو بھی اس میں بڑا دخل ہے۔ پریم چند لکھتے ہیں:

"کہانی کی زبان بہت ہی آسان اور جلد سمجھ میں آنے والی ہونی چاہیے۔ناول وہ لوگ پڑھتے ہیں جن کے پاس روپیہ ہے اور وقت بھی انھیں لوگوں کے پاس رہتا ہے جن کے پاس دولت رہتی ہے۔کہانی عام انسانوں کے لیے لکھی جاتی ہے جن کے پاس نہ دولت ہے نہ وقت"

پریم چند کی زبان کی یہی خوبی ہے جس نے ان کے مکالموں میں زندگی کی روح پھونک دی ہے۔ کفن کے اس مختصر سے مکالمے میں مفہوم جتنا وسیع ہے اور کردار نگاری کے جتنے جوہر نمایاں ہوئے ہیں ان کی مثال مشکل ہی سے کہیں ملتی ہے:

گھیسو ہنسا:" کہہ دیں گے روپے کمر سے کھسک گئے۔ بہت ڈھونڈا ملے نہیں"

مادھو بھی ہنسا: اس غیر متوقع خوشی پر۔ قدرت کو شکست دینے پر بولا " بڑی اچھی تھی مری بھی تو خوب کھلا پلا کر"

پریم چند کے افسانوں پر بعض نقادوں کو اعتراض یہ ہے کہ ان کے پلاٹ کی تنظیم ناقص ہے مگر اعتراض کرتے وقت شاید یہ بات پیش نظر رکھی گئی کہ ان کے افسانوں میں پلاٹ کی تنظیم مختلف ادوار میں مختلف طور کی رہی تھی۔ ابتدائی افسانوں کا پلاٹ ناول کے پلاٹ سے مماثلت رکھتا ہے جس میں واقعہ نگاری بھی قدرے مفصل ہے۔ لیکن اس کے بعد وہ اپنے افسانوں کے پلاٹ کی تنظیم کسی ایک واقعہ کی بنیاد پر کرنے لگے۔

کفن کا پلاٹ نہ صرف فن کے اعتبار سے مکمل ہے بلکہ اس سے جدید افسانوں کے پلاٹ کو نئے زاویے بھی ملے ہیں۔ افسانے میں سچائی بیان کرنے کے امکانات اس وقت بڑھ جاتے ہیں جب پلاٹ زندگی کے واقعات سے ترتیب پاتا ہے۔ کفن میں ایسی سچائیاں بیان کی گئی ہیں جو ماضی اور حال کے علاوہ مستقبل میں بھی اپنا مقام رکھتی ہیں۔ اس کہانی میں واقعات کی ترتیب و تنظیم اتنی فنکارانہ سلیقہ مندی سے کی گئی ہے کہ سماجی حالات کی تمام ستم ظریفیوں کے اس نقطۂ عروج کو پلاٹ یکبارگی ابھار دیتا ہے، جس کے بعد انسان اور حیوان کے درمیان فاصلے مٹتے ہوئے لگتے ہیں۔ کفن سے یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

وہ دونوں ایک دوسرے کے دل کا ماجرا معنوی طور پر سمجھ رہے تھے۔ بازار میں ادھر ادھر گھومتے رہے۔ یہاں تک کہ شام ہو گئی۔ دونوں اتفاق سے یا عمداً شراب خانے کے

پاس آن پہنچے اور گویا کسی طے شدہ فیصلے کے مطابق اندر آ گئے۔ وہاں ذرا دیر تک دونوں تذبذب کی حالت میں کھڑے رہے۔ پھر گھیسو نے ایک بوتل شراب لی کچھ گزک اور دونوں برآمدے میں بیٹھ کر پینے لگے۔ کئی کجیاں با ہم پینے کے بعد دونوں سرور میں آ گئے۔"

ٹھاکر کی برات کا واقعہ جس میں گھیسو نے پہلی بار جی بھر کے کھانا کھایا تھا۔ اگرچہ بظاہر غیر ضروری سا معلوم ہوتا ہے لیکن یہی وہ حصہ ہے جس سے افسانے میں ایک قسم کا تنوع پیدا ہوتا ہے اور قاری کے دل و دماغ پر اب تک خوف و دہشت کی جو گھٹائیں چھائی رہتی تھیں، وہ کچھ ہلکی ہونے لگتی ہیں۔ اس واقعہ کو بیان کرنے میں پریم چند نے شعور کی رو کا استعمال بھرپور طریقے سے کیا ہے۔ ماضی اور حال کے درمیان ایک ایسا گہرا ربط پیدا کر دیا ہے کہ قاری افسانے کے بنیادی خیال سے ہٹ نہیں سکتا۔ وقار عظیم لکھتے ہیں:

"کردار نگاری میں شعور کی رو کا استعمال پریم چند نے اس چابک دستی سے اپنے کسی اور افسانے میں نہیں کیا۔ اشاروں ہی اشاروں میں انھوں نے ماضی اور حال کے واقعات کے درمیان ایک ایسا ربط پیدا کیا ہے کہ پڑھنے والا ذرا سی دیر کو بھی اپنے ذہن کو افسانے کے بنیادی خیال کے اثر سے الگ نہیں کر سکتا۔"

کفن میں کلائمکس اس وقت آتا ہے جب صبح کو مادھو کوٹھری میں جا کر بدھیا کو دیکھتا ہے تو وہ اس کو اس حالت میں مری ہوئی ملتی ہے کہ اس کے منھ پر مکھیاں بھنک رہی ہیں اور پتھرائی ہوئی آنکھیں اوپر ٹنگی ہیں۔ یہ وہ کربہہ منظر ہے جس کے تصور ہی سے قاری کے جسم کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اس کی روح کانپ اٹھتی ہے اور بدھیا کے لیے اس کے دل میں ایک رقت آمیز ہمدردی کا طوفان پیدا ہو جاتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ گھیسو اور مادھو کی منافقت دیکھ کر ایک نفرت کا جذبہ ابھرتا ہے۔ کہاں تو رات کو جب بدھیا جانکنی کے عالم میں تڑپتی رہی تھی تو یہ دونوں آلو کھا کر پانی پی کر آرام سے سو گئے تھے اور کہاں اس وقت وہی باپ بیٹے اس کی موت پر چھاتی پیٹ پیٹ کر مگر مچھ کے آنسو بہا رہے ہیں۔

ہمارا سماج مختلف الخصائل افراد پر مشتمل ہوتا ہے با ایں ہمہ وہ سب ایک اجتماعی ذمہ داری سلوک اور رواداری کے کچھ ضابطوں اور اصولوں کے پابند ہوتے ہیں۔ باپ بیٹے کے رونے پیٹنے کی

آواز سن کر گاؤں والے ان کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ ہر شخص بدھیا کی خدمت گزاری، نیک خصلتی کی تعریف کرتا ہے اور گھیسو اور مادھو کو تسلی دیتا ہے۔ سب مل جل کر لاش جلانے کے لیے لکڑیاں اکٹھی کر لاتے ہیں اور کفن کے لیے بھی چندے سے پانچ روپے کی رقم جمع ہو جاتی ہے جن میں دو روپے گاؤں کے زمیندار کے دیے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ رقم لے کر باپ بیٹے کفن کا کپڑا لینے بازار چلے جاتے ہیں۔ مگر وہاں پہنچ کر کپڑا خریدنے کے بجائے وہ ایک شراب خانے میں ساری رقم اڑا دیتے ہیں۔ افسانے کے اختتام پر قاری ایک بار پھر شدید طور پر اس احساس کی گرفت میں آجاتا ہے جس سے وہ ابتدا میں دوچار ہوا تھا۔

"کفن" میں ہندوستان کی دیہات زندگی کے احوال اور اس کا صاف صاف نقشہ پیش کیا گیا ہے۔ جس طرح گاندھی جی سب سے پہلے رہنما ہیں جنھوں نے ہندوستان کے دیہاتوں کی ترقی پر بہت زیادہ زور دیا ہے اسی طرح پریم چند پہلے ادیب ہیں جنھوں نے ہندوستان کی سیاسی، سماجی، مذہبی اور اقتصادی زندگی عکاسی کے لیے دیہات کو منتخب کیا۔ پریم چند کا یقین تھا کہ ذہنی انقلاب دیہاتوں سے پیدا کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ دنیا کی تاریخ میں ہر انقلاب کی جڑیں دیہاتوں ہی کی زمین میں پھیلی ہوئی نظر آتی ہیں۔ پریم چند ملک کی تحریک آزادی سے وابستہ رہنے کی وجہ سے بھی دیہات کو اہم سمجھتے تھے۔ کیونکہ سیاسی انقلاب صحیح معنوں میں دیہات کی زندگی سے برپا ہو سکتا ہے۔ پریم چند دیہات ہی میں پیدا ہوئے وہیں پلے بڑھے اور وہاں کی زندگی کا گہرا مطالعہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں کہیں انھوں نے دیہات کے کردار پیش کیے ہیں وہاں اپنا حق پورا پورا ادا کر دیا ہے۔

پریم چند کی کہانی "کفن" میں زندگی کی بے لاگ تنقید، فکر و خیال کی بالیدگی اور سیاسی شعور اپنے پورے آب و تاب کے ساتھ جلوہ گر ہوتے ہیں۔ اگرچہ ایک عام قاری اس کی روح کی گہرائیوں تک آسانی سے نہیں اتر سکتا "کفن" کو پہلی بار پڑھنے میں گاؤں والوں کی سادگی، سادہ لوحی اور زمیندار کی رحم دلی کی ایک ہی جھلک اپنا گرویدہ بنا لیتی ہے۔ گھیسو اور مادھو کے نام سے نفرت محسوس ہونے لگتی ہے ـــــ دو تین دفعہ پڑھنے کے بعد بھی ممکن ہے۔ گھیسو اور مادھو سے نفرت برقرار رہے لیکن چوتھی بار پڑھنے ہی افسانہ اپنا ایک نیا روپ دھار لیتا ہے۔ بالآخر لامحالہ اس نظریے کی تائید کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے کہ افسانہ حیرت، مسرت یا نفرت کا احساس دے کر

ہی کسی بہت بڑے سوال کو جنم دے سکتا ہے۔

گھیسو اور مادھو خودغرض اور کام چور کیوں ہیں؟ کیا یہ ہمیشہ ہی سے ایسے رہے ہیں۔ کفن میں کس کے کفن کا مسئلہ دربیش ہے؟ اور اسی قسم کے سوالوں کی لمبی قطار سامنے کھڑی ہو جاتی ہے۔ جن کے جواب کا قاری متلاشی ہو کر پریم چند کے ساتھ ہو جاتا ہے۔

انسان جب پیدا ہوتا ہے تو معصوم اور پاک وصاف ہوتا ہے، چوری، جھوٹ، مکاری و فریب سے قطعاً عاری، عمر کے بڑھنے کے ساتھ ہی اس کے خیالات اور عمل پر سماج کی گہری چھاپ ہوتی جاتی ہے دراصل گھیسو اور مادھو بھی پیدائشی بے حس، کام چور اور بے رحم نہیں تھے۔ مگر حالات اور سماج نے انھیں ایسا بنا دیا۔ جب انسان کو جان توڑ محنت کرنے کے بعد بھی پیٹ بھر روٹی اور تن ڈھانپنے کو کپڑا میسر نہ ہو جب کہ دوسرے بغیر ہاتھ پاؤں ہلائے عیش وعشرت کر رہے ہوں تو پھر محنت و مشقت سے کیا حاصل؟ سماج کی اس غیر منصفانہ تقسیم نے انھیں کاہل اور ناکارہ بننے پر مجبور کر دیا ہے ۔ بہرحال یہ دونوں نہ تو ایک دم بے حس ہیں اور نہ ہی بودے اور کند ذہن، ورنہ دوسرے کسانوں اور مزدوروں کی طرح اپنی مفلوک الحالی اور روکھی سوکھی پر ہی قناعت کر لیتے۔ گھیسو اور مادھو بلا کے ذہین سفاک اور باریک بین بھی ہیں۔ ان کی خود ساختہ کاہلی اور خودغرضی سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف ایک خاموش احتجاج ہے۔ جبھی تو مزدوری کے لیے بلائے جانے پر بھی وہ نہیں جاتے اور بڑی شان بے نیازی سے دوگنی مزدوری مانگتے ہیں۔ ان کا باغیانہ رویہ سماج کی نقاب کشائی کر کے اس سے نفرت کرتا ہے۔ اس کا مذاق اڑاتا ہے۔ وہ اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دینے پر آمادہ نظر آتے ہیں جس سے دہقان کو روٹی میسر نہ ہو۔

پریم چند اپنے کرداروں کے ساتھ ساتھ اس طرح چلتے ہیں گویا وہ خود بھی کہانی میں بسے ہوئے، سمائے ہوتے ہیں۔ وہ لحظہ بہ لحظہ کرداروں کے ہر عمل کا جواز بھی پیش کرتے جاتے ہیں اور سماجی زندگی کو تنقید کا نشانہ بھی بناتے ہیں:

> "جس سماج میں دن رات کام کرنے والوں کی حالت ان کی حالت سے کچھ بہت اچھی نہ تھی اور کسانوں کے مقابلے میں وہ لوگ جو کسانوں کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں کہیں زیادہ فارغ البال تھے وہاں اس قسم کی ذہنیت کا پیدا ہو جانا کوئی تعجب

کی بات نہ تھی۔ ہم تو کہیں گے گھیسو کسانوں کے مقابلے میں زیادہ باریک بین تھا اور کسانوں کی تہی دماغ جمعیت میں شامل ہونے کے بدلے شاطروں کی فتنہ پرداز جماعت میں شامل ہو گیا تھا۔"

پریم چند گاندھی جی سے متاثر اور ملک کی آزادی کے زبردست حامی تھے۔ فنکار کا منصب سنبھالتے ہوئے انھوں نے اپنی تحریروں میں آزادی کے پرچم کو بلند کیا۔ مقصدیت کی موجودگی نے ان کی نگارشات کو تبلیغی رنگ دے دیا۔ لیکن "کفن" کی منزل پر پہنچتے ہوئے تبلیغی رنگ زائل ہو چکا تھا پھر بھی ہم جذبات واحساسات سے موجود تھے جو اپنا روپ گاہے بگاہے دکھاتے تھے گھیسو اور مادھو کی بد معاشیوں کے باوجود زمیندار نے دو روپے نکال کر گھیسو کے سامنے پھینک دیے۔ زمیندار کے اس عمل کو انسانی ہمدردی سمجھنا ایک بھول ہے، کیونکہ ہر جگہ، ہر موقع پر روپیہ ہی سب کچھ نہیں ہوتا بلکہ اخلاقی قدروں کو برتری حاصل ہوتی ہے۔ پریم چند نے چند ہی جملوں میں زمیندارانہ نظام کی روح نچوڑ کر رکھ دی ہے۔ زمیندار اگر ایسا نہ کرتا تو سارے گاؤں اور قرب وجوار میں اس کی تھو تھو ہو جاتی۔ اس نے محض بدنامی سے بچنے اور اپنی مغرور انا کی تسکین کے لیے دو روپے دے دیے۔ گھیسو اور مادھو نے اپنے مکالموں میں سماج پر اتنا سخت طنز کیا ہے کہ اس کا ایک ایک لفظ تیر کی انی کی مانند دل میں چبھ جاتا ہے اور اس سے پیدا ہونے والی خلش قاری کے وجود کو جھنجھوڑ کر رکھ دیتی ہے:

"کیسا برا رواج ہے کہ جسے جیتے جی تن ڈھانکنے کو چیتھڑا بھی نہ ملے اسے مرنے پر نیا کفن چاہیے۔"

"کفن لاش کے ساتھ جل ہی تو جاتا ہے"

"اور کیا رکھا ہے۔ یہی پانچ روپے ملتے تو کچھ دوا دارو کرتے۔"

دنیا کا دستور ہے کہ قدر مردم بعد مردن ــــــ عظیم انسان کو اپنی زندگی میں سخت آزمائشوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور مرنے کے بعد اس کی قدر کی جاتی ہے۔ بدھیا کی زندگی اور موت کے بعد کے واقعات پر باپ اور بیٹے کی باہمی گفتگو سماج کی اس مردہ پرستی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ان کے چند فقروں نے سماج کی دھجیاں اڑا کر رکھ دی ہیں۔

• "کفن" صرف ہندوستان ہی نہیں بلکہ دنیا کے سماجی نظام کے کھوکھلے پن کو پیش کرتا ہے۔

کفن کے کردار آفاقی حیثیت کے حامل ہیں۔ جو ہر قوم اور ہر سماج میں ملتے ہیں۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ اس افسانہ نے انھیں ترقی پسند تحریک سے قریب تر کر دیا تھا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ ہرگز اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ انھوں نے اشتراکیت سے متاثر ہو کر یہ افسانہ تخلیق کیا۔ دراصل ان کی عمیق اور باریک بیں نظروں نے مشاہدات و تاثرات کی وسیع دنیا کو اپنے اندر جذب کر رکھا تھا جہاں تخلیقی شعور عصری حسیت سے ہم آہنگ ہوتا ہے۔

گھیسو اور مادھو کی عمروں کا فرق ان کی نفسیات اور ان کے جذبات کی عکاسی ہے :

"کیوں دادا! ہم لوگ بھی تو ایک نہ ایک دن وہاں جائیں گے ہی ؟"

گھیسو نے اس طفلانہ سوال کا جواب نہ دیا مادھو کی طرف پر ملامت انداز سے دیکھا۔

"جو وہاں ہم لوگوں سے وہ پوچھے گی کہ تم نے ہمیں کپھن کیوں نہیں دیا تو کیا کہو گے ؟"

"کہیں گی تیرا سر"

"پوچھے گی جرور"

"تو کیسے جانتا ہے کہ اسے کپھن نہ ملے گا تو مجھے ایسا گدھا سمجھتا ہے۔ میں ساٹھ سال کیا دنیا میں گھاس کھودتا رہا ہوں۔ اس کو کپھن ملے گا اور اس سے بہت اچھا ملے گا جو ہم دیتے۔"

مادھو کو یقین نہیں آیا بولا "کون دے گا؟ روپئے تو تم چٹ کر گئے ؟"

گھیسو تیز ہو گیا "میں کہتا ہوں اسے کپھن ملے گا۔ تو مانتا کیوں نہیں"

"کون دے گا بتاتے کیوں نہیں۔

"وہی لوگ دیں گے جنھوں نے اب کی دیا۔ ہاں وہ روپے ہمارے ہاتھ نہ آئیں گے۔ اور اگر اسی طرح آجاتے تو پھر اس طرح بیٹھے پئیں گے اور کپھن تیسری بار ملے گا۔"

باپ بیٹے کے مکالمے جہاں ان کی بے دردی، نفس پرستی کو ظاہر کرتے ہیں وہیں ان کے غیر معمولی اعتماد کا احساس بھی دلاتے ہیں جو ان کو سماج پر تھا۔ دراصل موضوع کے اعتبار سے اس افسانے کی خصوصیت یہی ہے کہ قاری کی حیثیت سے ہم خود مہذب سماج کی بے بسی میں ملوث ہو جاتے ہیں۔ بدھیا کی موت اصل میں گھیسو اور مادھو کی موت ہے۔ یہ کفن بدھیا کا نہیں ہے بلکہ پورے سماج کا ہے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ ایسی بے لاگ اور بے رحم حقیقت نگاری کی مثال اور کیا ہو سکتی ہے جس سے سماج کی بنیادیں تک ہل جائیں۔

مرلی منوہر پرساد سنگھ
ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

پریم چند اور کسان تحریک

پریم چند کے حقیقت پسندانہ افسانوی ادب میں تاریخ کے نظام عمل میں درج ہندوستان کے طوفانی انقلاب کے ان سوالات کی بازگشت صاف سنی جاسکتی ہے یا ان کا عکس پوری طرح دیکھا جا سکتا ہے جنھیں آزاد ہندوستان کے برسر اقتدار طبقہ کی پارٹیوں، "ذاتی آزادی" اور "خود ستائی" کے نشہ میں سرشار سرمایہ دارانہ تہذیب کے مقلدوں نے معرض التوا میں ڈال دیا ہے۔ پریم چند کی سوویں سالگرہ پر میدان عمل کے پروفیسر شانتی کمار کی تقریر پر دوبارہ توجہ دینے کی ضرورت ہے کہ رحم دلی اور خدا ترسی کا امتحان بہت ہو چکا، اب تو انصاف کے امتحان کا دور ہے۔" اس نکتہ کے ذریعہ ہی ہم پریم چند کی تحریروں کے اہم موضوعات کا رشتہ عصری حسیت کے ساتھ قائم کرنے میں معاون ہو سکتے ہیں۔ میدان عمل میں انصاف کا امتحان کسان سبھا کی قیادت میں منظم کردہ بغاوت اور انتقام کی طرف مائل ہے۔

پریم چند سیاسی سطح پر سر ابھارنے والی منظم مخالفانہ قوتوں کے نمائندہ کی صورت میں آتمانند کو پیش کرتے ہیں، گاندھی وادی اصلاحی تحریک کا حامی امرکانت کسان تحریک کے راستے سے سوامی آتمانند کو ہٹانے کے لیے اس حلقے کے تھانیدار کی مدد حاصل کر کے سوامی آتمانند کو گرفتار کرا دیتا ہے جس کے بعد پورے علاقہ پر پولیس کا پہرہ بٹھا دیا گیا اور اس طرح بیدردی و سفاکی سے سرکشی کا خاتمہ کر دیا گیا۔ پریم چند اس نازک صورت حال کی حقیقی عکاسی کرتے ہیں۔

"کتنے ہی گھر نذر آتش کر دیے گئے تھے اور ان کے مکین خانہ بدوشوں کے مانند درختوں کے نیچے اہل و عیال کو لے کر پڑے ہوئے تھے۔ مکتب میں بھی آگ لگا دی گئی تھی اور اس کی آدھی آدھی کالی دیواریں جیسے بال بکھرائے ماتم کناں تھیں۔"

جب سلیم پہنچا تو اس نے دیکھا کہ دہشت گردی نے کس طرح پورے گاؤں کو خبیث کی طرح اپنے پنجہ میں کس لیا تھا۔

"راستہ میں سبھی دروازے بند تھے۔ کتے بھی کہیں بھاگ کر جا چھپے تھے۔ اچانک ایک گھر کا دروازہ جھونکے کے ساتھ کھلا اور ایک لڑکی ننگے سر، بدحال اور خون سے تر بتر کپڑوں میں خوف زدہ ہرنی کی طرح آ کر اس کے قدموں سے لپٹ گئی اور سہمی ہوئی نگاہوں سے دروازہ کی طرف دیکھ کر بولی "مالک! یہ سپاہی مجھے مارے ڈالتے ہیں"!

پولس کے مظالم اور دہشت گردی کی یہ تصویریں ایمرجنسی کے دور کے پیلی، ترکمان گیٹ، اور مظفر نگر میں نیز جنتا دور حکومت میں کانپور سودیشی مل، ڈلی راج ہرہ اور فرید آباد میں ہونے والے خونی واقعات پر روشنی ڈالنے کے ساتھ ہندوستان کے برسر اقتدار طبقہ کی پر فریب جمہوریت کا پردہ فاش کر دیتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے نظام عمل میں شامل ہندوستان کے انقلاب کو پریم چند کے فنّی معیار کے تعیّن کے نقطۂ نظر سے بڑی اہمیت حاصل ہے۔ پریم چند نے اپنی تخلیقات میں خصوصی طور پر زرعی مزدوروں، غریب کسانوں اور عورتوں کی نجات کا سوال اٹھایا ہے۔ قومی تحریک آزادی کی بنیادی حقیقت کے طور پر پریم چند انھیں سماجی گروہوں کی طبقاتی مرکزیت کے داخلی عمل کو اختیار کرتے ہیں۔ آج بھی ہندوستان کا زرعی مسئلہ اقتصادی نظام کے مختلف شعبوں میں سے محض کسی ایک کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ سماجی ترقی و بہبود کا پورا عمل ہی زرعی مسئلہ کے حل پر منحصر ہے۔ یہ اہم ترین قومی مسئلہ ہے، ایسا سوال جو "انصاف کے امتحان" کی فیصلہ کن کسوٹی بن گیا ہے۔ ادب اور تہذیب کے میدان میں سرگرم فلسفیوں کے سامنے یہ حقیقت اب واضح ہوتی جا رہی ہے کہ گذشتہ تین دہوں میں برسر اقتدار طبقہ جس موقف پر عمل پیرا رہا اس سے اقتصادی نظام کا مسئلہ سنگین تر ہوتا گیا ہے اور اس مسئلہ کے مہلک اثرات کا جو مظاہرہ دیہاتوں میں عام طور پر ملتا ہے وہ اور بھی خوفناک اور حوصلہ شکن ہے۔ اس کے باوجود مزدور طبقہ اور منظم متوسط طبقہ کے ملازمین کی تحریکوں کے مقابلے میں کسان تحریک تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے۔ "کسانوں کی بیداری کی بہت نیچی سطح اور ان کی تنظیم کی تشویشناک حالت برسر اقتدار طبقہ اور ان کی پارٹیوں کو بے نیازی کا موقع فراہم کرتی ہے۔ مذکورہ بالا تصور سے مختلف ایک خیال یہ بھی ہے کہ ہندوستان خصوصاً ہندی بولنے والے علاقے کا کسان ایک بے عمل معاشرہ کا فرد ہے۔ تاریخ اور سماجی علوم

کے مباحث میں استعماری ذہنیت رکھنے والے متعدد اہل علم نے اسی وہم کو بنیاد بنا کر کانگریسی دور حکومت میں اس موقف کو اختیار کرنے کی حمایت کی کہ کسان کو اس کے مفاد میں متحرک کرنے کے لیے ہدایات اور خارجی مدد درکار ہے۔ لیکن کیا واقعی ہندوستان کا کسان طبقہ بے عمل، توہم پرست، اصنام پرست اور عقل سے محروم ہے۔ اس سوال کا جواب دینے کے لیے اے۔ آر۔ ڈیسائی کی ادارت میں حال ہی میں ہندوستان کی کسان تحریک کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر لکھے گئے تحقیقی مضامین کا ایک مجموعہ شائع ہوا ہے۔ ڈیسائی نے کسان کی بے عقلی کے توہمانہ تصور پر کاری ضرب لگائی ہے۔ انھوں نے مذکورہ مجموعۂ مضامین کے دیباچہ میں تحریر کیا ہے :۔

ہندوستان کا دیہی حصہ مختلف تحریکوں کی تماشہ گاہ رہا ہے جس میں برطانوی اقتدار کے پورے دور میں دیہی آبادی کے مختلف طبقے شریک ہیں۔ بے عمل زرعی معاشرہ کے عام تصور کی تردید کے لیے یہ حقیقت کافی ثبوت مہیا کر دیتی ہے۔" لیکن "کسانوں کی بیداری کی بہت نیچی سطح اور ان کی تنظیم کی تشویش ناک صورت حال کا تصور یقیناً درست ہے۔ موجودہ حالات میں سرمایہ دار طبقہ کی انقلابی پارٹی اور انقلابی عوامی ادب کے سامنے ان دونوں پہلوؤں سے خود احتسابی کی ذمہ داری رہی ہے اور کسان تحریک کے کندھوں پر سرمایہ دار طبقہ کی قیادت کرنے کا بار بھی ہے۔"

پریم چند "کسانوں کی بیداری کی بہت نیچی سطح" کی معتبر و حقیقی تصویر تو پیش کرتے ہی ہیں اس کے ساتھ وہ اپنے دور کے کسانوں کو طبقاتی مفاد اور عزت نفس واہانت کے سوال پر بغاوت، جدوجہد اور منظم مخالفت کی سمت میں قدم بڑھاتے ہوئے بھی دکھلاتے ہیں۔ ہندی بولنے والے علاقہ کی کثیر دیہی آبادی پر زمیندار اور سرمایہ دار طبقہ کی طرزِ فکر کا غلبہ ہے۔ گورکھپور علاقہ کے تعلقہ دار کی زمینداری کی تصویر کشی کرتے ہوئے پریم چند یہ باور کراتے ہیں کہ کسان اصلاح کو سمجھ نہیں پا رہے ہیں کیونکہ "انھیں شک ہوتا تھا کہ کہیں یہ لوگوں کے استحصال کا کوئی نیا طریقہ نہ ہو۔"

ٹالسٹائے کے ناول میں نیرولدوف کسانوں کو جبری غلامی کی لعنت سے نجات دلانے کے لیے اپنی زمینداری کی زمین محصول پر دینا چاہتا ہے۔ لیکن کسان اس ترقی یافتہ اقدام کو سمجھ نہیں پاتے۔ انھیں بھی یہی لگتا ہے کہ شاید یہ ایذا رسانی کی کوئی سازش تو نہیں ہے۔ اصلاح کی طرف سے لاعلمی دکھلانے کے باوجود طبقاتی مخالفت کا اظہار کرنے میں پریم چند یا ٹالسٹائے نے یہاں کوئی کوتاہی نہیں برتی ہے۔

مگر نیر ولدوف اپنی دوسری زمینداری میں کسانوں کی ایک مختصر مجلسِ نمائندگان کو تفصیل سے اپنا پروگرام سمجھاتا ہے۔ اس سے کسان پرامید و مطمئن ہو جاتے ہیں اور زرعی اراضی کے نظام میں نئی تبدیلی کو منظور کر لیتے ہیں۔ کچھ ایسی ہی حالت پریم آشرم کے مفلس کسان خاندان کے نوجوان لڑکے بلراج کی ہے جو اپنے باپ منوہر اور گاؤں کی کسان برادری کے سامنے یوں لب کشائی کرتا ہے :۔

"تم لوگ تو ایسی ہنسی اڑاتے ہو گویا کاشتکار کچھ ہوتا ہی نہیں۔ وہ زمیندار کی بیگار بھرنے کے لیے بنایا گیا ہے۔ لیکن میرے پاس جو خط آیا ہے اس میں لکھا ہے کہ ملک روس میں کاشتکاروں کی حکومت ہے۔ وہ جو چاہتے ہیں کرتے ہیں۔ اسی کے پاس کوئی اور ملک بلغاریہ ہے۔ وہاں ابھی حال ہی کی بات ہے کاشتکاروں نے بادشاہ کو تخت سے معزول کر دیا ہے اور اب کسانوں اور مزدوروں کی پنچایت حکومت کرتی ہے۔" لکھن پور کے کسانوں پر اس طرح کی تقریر کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ وہ جب دردناک اذیتنا کے عمل سے خود گزرتے ہیں تو بغاوت کی بات ان کی سمجھ میں آنے لگتی ہے۔"

اودھ کی کسان تحریک پر دستیاب تاریخی دستاویزات شاہد ہیں کہ پریم چند نے ناول میں مظلوم زراعت پیشہ عوام کو مرکزی حیثیت کیوں دی۔ فی الحال پریم آشرم کی کہانی میں موجود بے دخلی کے خلاف کسانوں کی بغاوت کی ترغیب کی بنیاد پر ہی بعض تاریخی موضوعات کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ "پایونیر" کے نامہ نگار نے جنوری ۱۹۲۱ء میں "لندن پریس" سے رائے بریلی کی "کسان بغاوت کی رپورٹ بذریعہ ٹیلی گرام بھیجی کہ باغی کسانوں نے اپنے زیر اثر تمام علاقے پر "سوویتیں" قائم کر لی ہیں۔ اودھ کے کسانوں کی جنگی بغاوت کی یہ تفصیل جب لندن میں مقیم ہندوستانی حکومت کے سکریٹری نے پڑھی تو وہ گھبراہٹ سے کانپ اٹھا۔ ۱۲ر جنوری کو اس نے وائسرائے کو ٹیلی گرام دیتے ہوئے پورے حالات کی رپورٹ طلب کی اور خصوصاً یہ دریافت کیا کہ ان واقعات کے پیچھے مہاتما گاندھی کا ہاتھ کس حد تک ہے۔

وائسرائے کی جانب سے ۱۳ر جنوری کو ارسال کردہ جواب میں کہا گیا تھا کہ رائے بریلی کے گاؤں میں بھڑک اٹھنے والی اس تحریک کے پیچھے خصوصاً ان لوگوں کا ہاتھ ہے جن کا عدم تعاون تحریک سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ پورے اودھ میں ایسی بغاوتوں کے بھڑکنے اور پھیلنے کے اندیشہ کا بھی وائسرائے نے اظہار کیا۔ ٹیلی گرام میں وائسرائے کی طرف سے یہ بھی کہا گیا کہ اس کسان تحریک سے گاندھی جی کی براہ راست یا بالواسطہ وابستگی سے متعلق ابھی تک کوئی اطلاع موصول نہیں ہوئی ہے۔

برطانوی حکومت کی وزارت داخلہ کی اس خفیہ سیاسی رپورٹ کے حوالے سے میں پریم چند کے ادب کی حقیقت نگاری کا تذکرہ کرنا چاہوں گا۔ عدم تعاون تحریک کے آغاز سے قبل پورے ملک میں کسان تحریک بھڑک اٹھی تھی۔ اس سے متعلق تاریخ اور دیہی سماجیات کے ماہر محققین نے بہت اہم اور تاریخی ادب کی ترتیب نو کے لحاظ سے معلومات افزا مواد شائع کیا ہے۔ جواہر لال نہرو کی سوانح سے بھی اس حقیقت کی تصدیق ہوتی ہے کہ اودھ کی کسان تحریک کے آغاز اور اس کے مسلسل جاری رہنے پر کانگریس کا کوئی اختیار نہ تھا یہاں تک کہ مہاتما گاندھی اور پنڈت نہرو جیسے رہنماؤں کا بھی اس تحریک سے کوئی تعلق نہ تھا۔ ۱۹۲۲ء کے بعد ہی کانگریس اس تحریک میں اپنا مقام بنا سکی۔ برطانوی حکومت کے ذمہ داران اس سے خائف اور سراسیمہ تھے کہ کہیں زراعت پیشہ عوام کی بغاوت اور عدم تعاون تحریک کے درمیان شعوری ربط قائم ہو گیا تو پھر برطانوی حکومت کا کیا بنے گا۔

سوز وطن کے بعد پریم چند کی اہم تخلیق پریم آشرم کے بیانیہ کے ارتقاء میں اودھ کی ہمہ گیر کسان تحریک کا بڑا ہاتھ ہے۔ پریم آشرم، رنگ بھومی، میدان عمل اور گئودان کے افسانوی پلاٹ کی فنی ساخت پر ڈکنس، ٹالسٹائے یا گورکی کے اثر کی تلاش سے معلومات میں اضافہ تو ہو سکتا ہے لیکن تنقید میں اس طرح کی باتوں پر اصرار یکسانیت کے خطرے سے بھی دوچار کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ بعض لوگوں کی یہ خام خیالی بھی قابل توجہ ہے کہ ہندوستان کا کسان طبقہ بے عمل، تقدیر پرست اور اصنام پرست طبقہ ہے۔ اس تصور کی وجہ سے بھی پریم چند کی کہانیوں یا ناولوں میں جب ہم کسانوں کو اپنی زندگی میں تبدیلی کے لیے جدوجہد کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو ہمیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مارکسی اثرات یا یورپ کے حقیقت پسند ادیبوں کے زیر اثر پریم چند اس قسم کی کہانی کا تانا بانا تیار کرنے میں مصروف ہیں۔

فاری کی عصری حسیت کے وسیلہ سے ہی پریم چند یا اس دور کے ادب کو سمجھنے کی کوشش سے اس طرح کی بدگمانیاں پیدا ہوتی ہیں۔ پریم چند نے ہندوستان کے جس پُر آشوب دور میں آنکھ کھولی تھی اس دور کو سمجھنے میں خود پریم چند بھی معاون ثابت ہوتے ہیں۔ لہٰذا تاریخی تناظر کی عصری حسیت سے ہم آہنگی کا مسئلہ جب تک ہم حل نہیں کر لیتے، اُس وقت تک اس عہد کے حقیقت پسندانہ رجحانات اور ان کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے سے بھی قاصر رہیں گے۔ شاید اسی لیے ہم اس تصور سے دامن

نہیں چھوڑا پا رہے ہیں کہ پریم چند کی تخلیقات میں صرف کسانوں کی معاشرتی زندگی کی حقیقی اور معتبر عکاسی کی گئی ہے۔ اسی تصور کا ہی ایک پر فریب پہلو نئی کہانی کی تحریک کے دوران پنپنے والا یہ خیال ہے کہ پریم چند کی تخلیقات کو محض معلّمِ اخلاق کی حیثیت دی جائے۔

ان تصورات و تحفظات کے سبب ہی پریم چند کے حقیقت پسندانہ ادب سے متعلق یہ تاریخی حقیقت قابل اعتنا نہیں سمجھی گئی کہ پریم چند کے ادب میں معاشرہ کے مختلف طبقوں سے اخذ کردہ ایک دوسرے کے تئیں مخالفانہ رویہ رکھنے والے کرداروں کا اتنا ہجوم اور ان کی حرکات و سکنات کا دائرۂ کار اتنا وسیع کیوں ہے ؟ جاگیر دارانہ خاندان کے کرداروں میں ضعیف پربھا شنکر نیک دل انسان ہے تو اسی سے ہر لمحہ برسرپیکار رہنے والا ظالم اور فریبی بھتیجا گیان شنکر بھی ہے۔ کسان خاندان میں ایک طرف منوہر ہے تو دوسری جانب نئی نسل کا بلراج بھی ہے۔ زمیندار گھرانے کی خواتین میں ایک اور فرد گیان شنکر کی بیوی ودیا ہے تو دوسری طرف کسانوں کے ساتھ اذیت برداشت کرنے میں عام تعلقہ داروں جیسی گائتری بھی ہے۔ ہر معاشرتی طبقہ کے پہلو کو پیش کرنے کے اعتبار سے جہاں ہوری کا کردار واضح کیا گیا ہے وہیں گوبر کو بھی پیش کیا گیا ہے یہاں تک کہ زن و شوہر کے درمیان اقدار اور معاشرتی رجحانات کی کش مکش کی عکاسی بلاسی۔ منوہر اور دھنیا ہوری جیسے متعدد جوڑوں سے ہوتی ہے۔

ضرورت اس کی ہے کہ ناولوں اور افسانوں میں پیش کیے گئے ایک دوسرے کے حریف کرداروں کے لامتناہی سلسلہ کو سمجھا جائے جن میں سے ہر ایک تیکھے طنز کی جیتی جاگتی تصویر بھی ہے۔ افسانہ نگاری کی سطح پر یہ سلسلہ محض فنی بازی گری نہیں۔ ہندی کے نقادوں نے تنقید کے لیے قابل غور اس سنجیدہ سوال پر تاریخی قطعیت کے ساتھ غور نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ گئودان میں دو کہانیوں کے درمیان عدم مماثلت کی بحث چھیڑی گئی تھی۔ پیداوار کے جاگیردارانہ نظام کے اندر شکست و ریخت کے عمل سے گزرتے معاشرتی آداب کا ہندوستان کے نوزائیدہ متوسط طبقہ سے بامعنی رشتہ کس طرح کا ہے۔ یہ ہم کہانی کی اس دوہری ساخت سے ہی سمجھ پاتے ہیں۔ برطانوی حکومت کے اذیت ناک پہلوؤں کے نتائج سے آگاہ کرنے کی غرض سے پریم چند افسران و حکام، ڈاکٹر و وکیل، صحافی و قومی رہنما وغیرہ کے مختلف طبقوں کو نیز طبقاتی اور سماجی نزاکتوں کو کسان اور زمیندار کے درمیان کش مکش اور

جنگ آزادی کے مختلف ٹھوس موضوعات سے وابستہ فیصلہ کن سوالات کی روشنی میں پیش کرتے ہیں۔ اسی ضمن میں انگریزی نظام تعلیم کی شدید مذمت بھی ہوتی رہتی ہے اور مختلف طبقوں کے ردّ عمل سے پیدا ہونے والی اصلاحی تحریک کی ابتدا بھی یہیں سے ہوئی جو بذات خود کھوکھلے آدرشوں پر مبنی تھی۔ حقیقی زندگی سے اس کی لاتعلقی کا احساس حقیقت پسندی کے داخلی ہجوم پہ سے پوری ہیبت ناکی کے ساتھ پردہ اٹھاتا جاتا ہے۔ رائے عامہ اور انسانی ہمدردی کے زیر اثر متوسط طبقہ کے تزکیۂ نفس کی مثالیں پریم چند کے ادب میں جا بجا ملتی ہیں۔ اس کے علاوہ افادی یا عملی تعقل کی ترغیب پانے والے کسانوں کا نظریۂ حیات جدوجہد کی فیصلہ کن ساعت میں کس طرح تبدیلی کے ردعمل سے گزر رہا ہے۔ اس کی بھی تصدیق معتبر طور پر ہوتی رہتی ہے۔ یہ بات بارہا عموماً نئے موضوعات کے ذریعہ واضح ہو جاتی ہے کہ تعلقے دار اور زمیندارہ خاندانوں میں کس طرح وہ دولت کی فراوانی اور رحم دلی کا فقدان انتشار کی رفتار کو تیز کرتا جا رہا ہے۔ "دولت اور نیک دلی میں یہ رسّہ کشی اور عداوت" کا رجحان زمیندارانہ معاشرہ پر حاوی ہے جو سوا سیر گیہوں کی رعایا سے لے کر مظلوم زمیندار خاندان تک کا احاطہ کرتا ہے۔ زمیندار گیان شنکر دولت کی طمع میں اپنے سسر کو زہر دے دیتا ہے اور اپنی سالی گائتری کے دل میں کرشن لیلا کی بھگتی و تقدس کا جوش پیدا کر کے اسے اپنے دام محبت میں گرفتار کرتا ہے اور اس کی دولت غصب کر لیتا ہے۔ گئو دان کے رائے صاحب اپنے متعلقین اور احباب کی تصویر کھینچتے ہوئے کہتے ہیں:۔

"اور تو اور ہمارے چچا زاد، پھوپھی زاد، ماموں زاد، خالہ زاد بھائی جو اسی ریاست کی بدولت موج اڑا رہے ہیں، شرابیں پی رہے ہیں، عیاشی کر رہے ہیں وہ بھی مجھ سے حسد کرتے ہیں۔ آج اگر مر جاؤں تو گھی کا چراغ جلائیں میرے دکھ کو دکھ سمجھنے والا کوئی نہیں۔"

زمیندارانہ سماج میں ناکارہ لوگوں کی پوری ایک فوج کھڑی ہو جاتی ہے اور آپسی بغض اور بدخواہی سے بدحال اس معاشرہ میں غرور و تکبر کا عفریت انسانوں کے درمیان دیوار کی طرح حائل ہو جاتا ہے۔ معمولی حیثیت والے رعایا بھی ساہوکار بن کر غریب کسان کے ساتھ جو سلوک روا رکھتے ہیں یہ سوا سیر گیہوں کے مفلوک الحال کسان شنکر کی زبانی سنیے:

"اتنی خود غرضی! سوا سیر اناج کو انٹے کی طرح سے کر آج یہ طوفان کھڑا کر دیا جو مجھے نگل رہی

جائے گا۔

زوال پذیر زمیندارانہ معاشرہ کے داخلی عمل کی کیفیات کے مرکز میں خود کو رکھ کر پریم چند غریب کسانوں اور عورتوں کی قابل رحم حالت ہی کا نقشہ نہیں کھینچتے، بلکہ ان کے پیروں میں پڑی زنجیروں سے آزادی کی تڑپ، اور جد وجہد کی داستان بھی تحریر کرتے جاتے ہیں۔ مادی ترقی کے عمل کی تاریخی حدود کے ساتھ مظلوم معاشرہ کے داخلی ردّ عمل کے دائرہ کار کے اندر مستقبل کے تئیں حقیقی بیداری کی صدائے بازگشت بھی کانوں سے بار بار ٹکراتی ہے۔ قدیم سماجی نظام جب شکست وریخت کا شکار ہونے لگتا ہے تو کس طرح زمینداروں کا ہی ایک گروہ نئے عہد سے آگہی کے زیر اثر اپنے زمانے کی ترقی پذیر طاقتوں سے رشتہ استوار کر لیتا ہے۔ غریب کسانوں اور متوسط طبقے کی ترقی پذیر طاقتوں سے مفاہمت کرنے والے زمینداروں پر مشتمل طبقہ کی ترغیبات کے سرچشمے مختلف ہوتے ہیں اور اسی طرح آدرش کے تئیں ان کے جذبات کی سطحیں بھی مختلف ہیں۔ بعض لوگ اپنی اقتصادی حالت کے پیش نظر ایسا کرتے ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جو خاندان کی داخلی کش مکش کی بنا پر اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔ ایسے لوگ بھی ہیں جو اپنی بداعمالیوں کا کفارہ ادا کرنے کے خیال سے متاثر ہو کر نئی راہ پر لڑکھڑا کر ہی سہی چلتے رہتے ہیں۔ ان میں ایسے افراد بھی ملتے ہیں جو نئے انسانیت پرست آدرشوں اور خوابوں کے تئیں رومانی جذبہ کے تحت ترقی کی سمت میں گامزن ہوتے ہیں۔ پریم آشرم، میدان عمل اور گئودان اس تمامتر عمل کے آئینہ دار ہیں۔ پریم شنکر، جوالا سنگھ، شبل منی اور شردھا کے کرداروں میں روحانی انقلاب کی جھلک کی حقیقی شکل اسی عمل کی مرہون منت ہے۔ پریم چند کے افسانوں میں ہمارے سامنے آنے والے بعض کرداروں کی بنیادی روحانی تبدیلی کو قلب ماہیت سے تعبیر کرنے کی روایت عام رہی ہے۔ کرداروں کے عملی ارتقاء کو معاشرتی تفریق وانتشار اور تبدیلی کے تناظر سے منقطع کر کے دیکھنے والے لوگ اس کے علاوہ اور کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکتے۔ پریم چند کے متعدد کرداروں کی روحانی تبدیلی متوسط طبقے کی طبقاتی حیثیت میں رونما ہونے والی تبدیلی کی دلالت کرتی ہے۔

پریم چند کے افسانوی ادب کے محاسبہ پر مبنی ہندی میں لکھی جانے والی تنقیدوں پر ایک عرصے سے یہ تصور حاوی رہا ہے کہ پریم چند بنیادی طور پر کسانوں کی زندگی کی ہی حقیقی عکاسی کرتے ہیں۔ تنقید میں اس طرح کے فیصلے جب حرف آغاز کی نوعیت اختیار کر لیں تو مکمل سماجی منظرنامہ

کے ساتھ ادیب کے شعور کے تعریضی تعلق کے انکشاف میں غلط فہمیوں کو تقویت ملتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ سماجی تفریق اور تعمیر نو کے پورے عمل میں حصہ لینے کی بنا پر ادیب خود کس طرح بدل رہا ہے اور اس مجموعی عمل پر اس کی نظر ہے یا نہیں اور یہ کہ اس عمل کے بطون میں پیدا ہونے والے حقائق کی تلخیوں کو اپنے شعور کی کسوٹی پر رکھ کر وہ سماجی زندگی کو حقیقت پسندانہ و فنکارانہ رنگ میں پیش کرتا ہے یا نہیں۔ اور اگر کرتا ہے تو اس کی نوعیت، اس کی مختلف سطحیں اور اس کے بنیادی موضوعات کی خصوصیات کیا ہیں۔

پریم چند حقیقت پسندی کے تحت تغیر پذیری کے عمل کے ایک ایسے ذی ہوش حامی کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں جو خود بھی تغیر پذیر ہے۔ رومانی ذہنیت کی عکاسی حب الوطنی کے جذبات سے معمور تخلیق (سوزِ وطن) سے لے کر پریم آشرم کی انقلابی جمہوریت تک پریم چند کے نفسیاتی سفر کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ہمیر پور میں پریم چند آریہ سماج سے متاثر ہیں۔ قرونِ وسطیٰ کے راجپوت باہمت اور جیالے لوگوں کے رزمیہ نغمات کی دنیا کی سیر کر رہے ہیں۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد پریم چند کی فکر میں تیز رفتاری سے تبدیلی واقع ہونے لگتی ہے۔ یہاں تک کہ ۱۹-۱۹۱۸ء تک ہندوستانی معاشرہ میں سامراجی طاقتوں کے ہاتھوں اقتصادی اور سیاسی استحصال و استبداد کا عمل تیز تر ہو جاتا ہے۔ سوویت روس کا سماج وادی انقلاب اور افروایشیائی تحریک آزادی سے متاثر ہو کر ان کی فکر میں تبدیلی آتی ہے لیکن ہندوستان کے اندر کہیں بڑے پیمانے پر اور کہیں ابتدائی سطح پر منظم قیادت کے ذریعہ کسان تحریک بغاوت کی طرح بھڑک اٹھتی ہے۔ رائے بریلی، پرتاپ گڑھ، سلطان پور اور فیض آباد کے اضلاع کی کسان تحریک پر حالیہ تاریخی اور سماجی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ پریم چند کی فکر میں کسانوں کی بغاوت کا یہ شعلۂ جوالہ کہاں سے شامل ہوا تھا۔ اودھ کی معاشرتی زندگی کے حقائق کے نئے پہلوؤں سے سودیشی اور ترک موالات تحریک کے عہد کے سیاسی مصالح سے مربوط کرنے کے باوجود پریم آشرم میں پریم چند کسان تحریک کے مرکز میں ایک بھی کانگریسی کارکن کو پیش نہیں کرتے۔ اس کے بعد کی تخلیقات میں گاندھی وادی، مصلح اور کانگریسی کارکن نظر آنے لگتے ہیں مگر پریم چند پریم آشرم کے زمانہ کی "کسانوں کی بغاوت" کے خونی حقائق سے روگردانی نہیں کرتے بلکہ اس حقیقت کی مختلف شکلوں سے ہمیں روشناس کراتے

ہیں۔ میدان عمل، گئودان، منگل سوتر وغیرہ میں اس کے وافر ثبوت مل جائیں گے۔

اپنے عہد کے سماجی انتشار و تفریق اور تنظیم کے تمام تر عمل کی حقیقت کی فنکارانہ قلمی تصویر پیش کرنے کے اعتبار سے پریم چند کی تاریخی اہمیت کی تصدیق کر کے تنقید اپنے فرض سے بری الذمہ نہیں ہو سکتی۔ جو تنقیدی نظام عظمتِ رفتہ اور عصری معنویت کے مضبوط رشتے کو منکشف نہ کرے بلکہ اس سے پہلو تہی کی مرتکب ہو اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ وہ ایلیٹ لیوس، کلینتھ بروکس کے دام فریب کی اسیر ہو کر رہ جاتی ہے۔ نئی کہانی تحریک سے وابستہ ادیبوں کا پریم چند کے ساتھ کچھ ایسا ہی سلوک رہا ہے۔

پریم چند کے ادب کا وہ کون سا اہم موضوع ہے جو اس عہد کے تجربات کو بھی اجاگر کرتا ہے۔ کچھ لوگ کہیں گے حقیقت پسندی۔ لیکن پریم چند کے حقیقت پسندانہ طرز تحریر میں بیانیہ سطح پر وہ کون سا بنیادی نظام ہے جو آج کی زندگی کی توقعات سے اپنے آپ وابستہ ہو جاتا ہے۔ کیا ناکارہ اور عیش پرست، بے عقل اور مکار لوگوں کو پیدا کرنے والے زمیندارانہ نظام کا خاتمہ ہو گیا؟ کیا بے زمین زرعی مزدوروں اور غریب کسانوں کو سماجی و اقتصادی جبر و استحصال سے نجات مل گئی؟ کیا غریب کسانوں کو ان کی زمینوں سے محروم کرنے والی مہاجنی لوٹ کھسوٹ بند ہو گئی؟ برطانوی سامراج کے زمانہ کے زرداری ترقی کے موقف کے نتیجے میں پیدا ہونے والے علاقائی عدم توازن اور دیہی آبادی کی پسماندگی کا مسئلہ حل ہو گیا؟ کیا ہندوستان کے مظلوم طبقوں کو صحیح معنوں میں جمہوری آزادی حاصل ہو گئی؟ کیا عورتوں کو زمیندارانہ معاشرہ کی پدری روایتوں کی قید و بند سے چھٹکارا مل گیا؟

اس طرح کے بہت سے اہم موضوعات ہیں جو اصلاً تحریک آزادی کا عطیہ ہیں۔ انقلابی پارٹی ہی نہیں، متوسط طبقہ اور نچلے سرمایہ دارانہ طبقہ کی پارٹیاں بھی آج پھر اس تاریخی ضرورت کو محسوس کر رہی ہیں کہ اگر ہندوستان میں بنیادی تبدیلی کی طرف قدم بڑھانا ہے تو اپنے منصوبہ کو تحریک آزادی کے ان بنیادی موضوعات سے، آج کے چیلنجوں سے نبرد آزما ہونے کے لیے مستحکم اور جامع بنانا ہو گا۔

اس جگہ یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا نچلے سرمایہ دار طبقہ، نچلی حیثیت کے کسان یا متوسط

طبقہ کے نقطۂ نظر سے آج کا ادب ان سوالوں پر حقیقت کی فنکارانہ عکاسی کر سکتا ہے۔ کیا سماجی طبقوں کے ڈگمگاتے ہوئے زینے پر کھڑے ہو کر آج کے ہندوستانی معاشرہ کے داخلی ردعمل کو اس کے پورے پس منظر میں دیکھا جا سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے۔ سروہارا طبقہ کی بیداری سے ہی تاریخ کے نظامِ عمل میں شامل ہندوستان کے عوامی انقلاب کے سوالوں پر صحیح راستہ دکھائی پڑتا ہے۔ پریم چند کے حقیقت پسندانہ ادب میں موجود قومی آزادی تحریک کے دور کے حقائق کے پہلوؤں کو ہم اسی وقت زندگی بخش سکتے ہیں جب آج کے ہندوستانی سماج میں ہونے والے انتشار اور تبدیلیوں کے ردِّعمل کے پہلوؤں کا بھی پوری طرح مطالعہ کریں۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم اس دور کے فعال محنت کش عوام کی زندگی، اس کے معیار، ان کی جد وجہد اور اس کے تاریخی پس منظر میں ظاہر ہونے والے حقائق کی عکاسی کریں۔ ان حقائق کو سامنے لائے بغیر۔۔۔ عالمی نقطۂ نظر اختیار کرنے کا نعرہ اونچی ناک والے فلسفیوں کا ایک کتابی نعرہ ہے جو آج کے ادیب کی زندگی کے حقائق کو افسانہ سے الگ کرنے میں تخلیقی سطح پر ہرگز مدد نہیں کرتا۔

محمد اشتیاق

منشی پریم چند کا کسان اور جا فا* لگان

جب ہم پریم چند کے کسان کا تذکرہ کرتے ہیں تو ہمارا ذہن فوراً ان کے ایک اہم کردار ہوری تک پہنچ جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ہوری پریم چند کے تجربے کی انتہا ہے۔ بیسویں صدی کی ابتدا سے پہلے اور بعد کے حالات ہمارے سامنے ایسے تجربات پیش کرتے ہیں جو حقیقت میں ایک مجموعہ کی شکل میں اس کردار میں آجاتے ہیں اور ہوری اس دور کے کسان کی ایک نسل کی نمائندگی کرتے ہوئے دکھائی پڑتا ہے۔ اس کسان کو اتنی اہمیت کیوں حاصل ہوئی؟ اس پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارے ملک میں کھیتی پر منحصر لوگوں کی تعداد ایک اندازے کے مطابق ۱۹۰۱ء میں ۶۶۵٪ تھی اور جو ۱۹۲۱ء تک آتے آتے ۷۲،۳ فیصد ہوگئی۔ اہم بات یہ نہیں کہ ان کی تعداد اتنی زیادہ تھی بلکہ زیادہ اہمیت اس بات کو دی جا سکتی ہے کہ اتنی بڑی تعداد ہوتے ہوئے بھی اس قدر بے سروسامانی والا طبقہ اور کوئی نہ تھا۔ اپنی پیداوار کے علاوہ ان کے پاس اور کوئی ذریعہ نہ تھا جس پر ان کا انحصار ہو اور اس کی بھی غیر یقینی پوزیشن ہمیشہ قائم رہتی۔ چنانچہ ۱۹۲۶ء میں کھیتی کے سلسلہ میں ایک شاہی کمیشن نے اپنی رپورٹ میں لکھا تھا کہ

"زمین پر لوگوں کا بڑھتا ہوا دباؤ اور زندگی گزارنے کے لیے کوئی دوسرا راستہ نہ ہونا۔۔۔ اور وہ ابتدائی دور جس میں ایک کمانے والا اور دس کھانے والے ہوتے تھے، ان ساری

---

* یہاں جافا سے مراد اضافہ ہے جسے پریم چند کے کسان ہر جگہ بولتے ہیں۔

جناب محمد اشتیاق، ۴۹۹، مفور گنج، الہ آباد ۲۱۱۰۰۲۔

بانوں نے کسان کو اس بات کے لیے مجبور کر دیا تھا کہ جہاں اور جس شرط پر بھی ممکن ہو سکے وہ اناج پیدا کرے۔" (نیا ہندوستان، رجنی پام دت)

اناج پیدا کرنے کے بعد بھی وہ آزاد نہیں تھا کہ اس کو سب اپنے مد میں خرچ کر سکے۔ اس سلسلہ میں بہت سی پابندیاں تھیں۔ بنیادی بات جو تھی وہ اس کا ٹیکس تھا۔ یہ کس طرح سے مقرر اور وصول کیا جاتا تھا، اس کی ہلکی سی جھلک مغل شہنشاہ اکبر کے دورِ حکومت سے متعلق آئینِ اکبری میں اس طرح نظر آتی ہے:

"اس نے طے کیا کہ پہلے ہندوستان کے بادشاہ چونکہ پیداوار کا چھٹا حصّہ نذرانہ اور لگان کی شکل میں لیتے تھے اس لیے عام طور پر بوئے گئے کھیتوں کی پیداوار کا ایک تہائی حصّہ لگان کی شکل میں حاصل کیا جائے۔"

اس کے بعد مغل حکومت کے زوال کے دنوں میں جن لوگوں کو لگان وصول کرنے کا کام سونپا گیا تھا، ان کے علاوہ خصوصی مراعات رکھنے والے سردار اور شاہی حقوق رکھنے والے نوابوں نے اس مقدار کو بڑھاتے بڑھاتے آدھا کر دیا۔ انھیں کے درمیان زمینداروں کا طبقہ پیدا ہوا جو کہ حقیقت میں زمین کے مالک نہیں تھے بلکہ کیتوں پر لگان وصول کرتے تھے۔ انگریزی سرکار نے ان کو مستقل طور پر زمین کا مالک بنا دیا اور لگان کی ایک رقم مقرر کر دی جو کہ ہر حالت میں انھیں وصول کر کے دینی پڑتی تھی۔ اس طرح سے وہ مالگزاری وصول کرنے کے لیے آزاد ہو گئے۔ یہی قانون کسانوں کے لیے باعثِ آزار بنا لیکن حکومتِ وقت کے لیے سودمند تھا۔ لارڈ ولیم بینٹنگ کا خیال تھا کہ:

"اس طرح سے مالدار زمینداروں کا ایک بڑا گروہ ہو گیا ہے جو کہ تہہ دل سے یہ چاہتے تھے کہ انگریزی حکومت بنی رہے اور ان کا پوری طرح سے عوام پر دبدبہ قائم رہے۔"

(ایک تقریر ۸ نومبر ۱۹۲۹ء)

یہ زمیندار اپنے ساتھ مختلف طرح کی بلائیں لے کر آئے، جو کسانوں کے لیے ایک طرح کا شکنجہ ثابت ہوئیں جن سے مفر ناممکن تھا۔ ان کی حالت جال میں پھنسے ہوئے اس پرندے کی سی تھی جو کہ آزادی حاصل کرنے کے لیے جتنا تڑپتا ہے اتنا ہی پھنستا جاتا ہے۔ منشی پریم چند نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "زمینداروں کے باون ہاتھ ہوتے ہیں۔" یہ ہاتھ دراصل اس کے کارندے،

پیادے، اہل کار، تھانیدار، قانون گو، پٹواری اور مال کے حکام تھے۔ جو کہ روزانہ نئی نئی چالیں چلا کرتے تھے اور کسانوں کو ہر بہانے سے چوستے رہتے تھے۔ پریم چند نے جن کسانوں کی زندگی اپنے ناولوں میں پیش کی ہے وہ خصوصاً یوپی کے رہنے والے تھے۔ ان کے بارے میں ڈاکٹر پی پٹا بھائی سیتا رمیہ لکھتے ہیں:

"یوپی کے کسانوں کی خصوصاً ان کی جو کہ تعلقہ داروں کے ماتحت تھے، حالت روز بروز بد سے بدتر ہوتی جا رہی تھی۔ مالیہ زمین اور ٹیکس فراہم کرنے کے ذرائع سخت سے سخت تر ہوتے جا رہے تھے۔ تعلقہ داروں کو ان سے قطعی کوئی ہمدردی نہ تھی بلکہ وہ حکام کا اعتماد حاصل کرنے کی خاطر ان کو تنگ کرنے کے جائز و ناجائز طریقے اختیار کرتے تھے۔"
(تواریخ کانگرس)

ان کسانوں کی حالت اور ان پر لگائے گئے ناجائز ٹیکس کے بارے میں پنڈت جواہر لال نہرو کا بیان عینی شہادت کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے اس کا نقل کرنا بے جا نہ ہوگا۔ پنڈت جی لکھتے ہیں:

"عام طور پر زمیندار وصول شدہ زرلگان کی رسید نہیں دیتے تھے اس لیے بآسانی اس سے انکار کر کے آسامی کو بے دخل کرا سکتے تھے اور وہ بے چارا کوئی ثبوت پیش نہ کر سکتا تھا۔ زرلگان کے علاوہ بہت سی ناجائز وصولیاں بھی ہوتی تھیں۔ ایک تعلقہ میں تو مجھے معلوم ہوا کہ کوئی پچاس مختلف ناموں سے زبردستی روپیہ وصول کیا جاتا ہے۔ ممکن ہے اس تعداد میں مبالغہ سے کام لیا گیا ہو۔ لیکن یہ تو سب جانتے ہیں کہ تعلقہ دار اپنے ہر کام کے لیے اسامیوں سے پیسے وصول کرتے ہیں... ان وصولیابیوں کے مختلف نام بھی ہوتے ہیں مثلاً موٹرانہ، ہاتھیانہ وغیرہ وغیرہ۔"

حقیقت میں اس کسان کی حالت ۱۸ ویں صدی کے فرانس کے ان کسانوں کی طرح ہو گئی تھی جو کہ فرانسیسی آبادی کا سب سے بڑا حصہ ہوتے ہوئے بھی حد سے زیادہ مصیبت زدہ اور افلاس کا شکار تھا۔ خون پسینہ ایک کر کے کمائی ہوئی ان کی آمدنی کا تقریباً پچاسی فیصد حصہ سرکار اور چرچ کے ٹیکسوں، اونچے طبقہ کے مخصوص لوگوں نیز زمینداروں اور جاگیرداروں کے پیٹ میں سما جاتا تھا۔ باقی بچے پندرہ فی صد حصے میں ہی وہ اپنے گھرانے کی پرورش کرتے تھے اسی لیے ایک مورخ کا خیال ہے کہ وہ

دونوں سے ننگے پیٹ سے بھوکے اور آرام دہ مکانوں سے محروم تھے۔ ان کو ملک کی کڑی ٹھنڈ تک اپنے ٹوٹے پھوٹے جھونپڑوں میں کاٹنی پڑتی تھی۔" مختلف طرح کے ٹیکس ادا کرنے کے ساتھ ساتھ انھیں بھی ہندوستانی کسانوں کی طرح بیگار دینی پڑتی۔ آخر یہ حد سے بڑھی ہوئی زیادتی ۱۷۸۹ء میں فرانس کے انقلاب کا سبب بنی۔ اسی طرح ہندوستانی کسانوں کا جو مسلسل استحصال ہو رہا تھا، پہلی جنگ عظیم کے بعد اس نے دوسری شکل اختیار کر لی۔ کسانوں میں ایک ایسا طبقہ پیدا ہو رہا تھا جو اپنے حقوق سے آگاہ ہو کر آزادی کا خواہشمند ہو گیا تھا، اور ۱۹۲۰ء کے بعد گاندھی جی کی عدم تعاون تحریک میں شامل ہو گیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اگر ہم کسانوں کی لگان بندی تحریک اور باردولی کے کسانوں کی عدم ادائیگی ٹیکس کا چیلنج بھی ذہن میں رکھیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ انھوں نے مہاتما گاندھی اور سردار پٹیل کی رہنمائی میں حکومت کو اپنے مطالبات ماننے کے لیے مجبور کر دیا تھا۔ کسانوں میں جو یہ باغیانہ جذبے پنپ رہے تھے۔ پریم چند نے ان کی بہت ہی عمدہ عکاسی کی ہے۔ ان کے ناول گوشۂ عافیت، چوگان ہستی، میدانِ عمل اور گئودان وغیرہ سبھی میں یہ لہریں دیکھنے کو ملتی ہیں۔

اس طرح اگر دیکھا جائے تو ان کسانوں کے بہت سارے مسائل ہیں۔ چند اہم باتیں یہ بھی تھیں کہ وہ آج کے کسان کی طرح مختلف زرعی سہولتوں سے محروم تھے۔ تعلیم سے بے بہرہ تھے۔ سب سے بڑی بات یہ کہ وہ زمیندار کے غلام تھے۔ زمیندار کا حکم ان کے لیے قانون ہوتا تھا۔ زمیندار کی خوشامد اس کے کارندوں کی خوشامد اور ان کو نذرانہ، بیگار اور زمینداروں کے حکم کی تعمیل ان کا فرض تھا۔ ان تمام نازبرداریوں کے ساتھ ساتھ اگر ذرا بھی کسی نے سانس لی تو پورے علاقے پر اضافہ لگان کا دعویٰ پیش تھا۔ اس کے بعد خراج اور بیدخلی کسانوں کو کہیں کا نہیں چھوڑتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ پہلے کبھی جب زمیندار کسی کاشتکار سے خفا ہوتے تھے تو اس کے برعکس پٹواری سے کہہ کر کچھ کھیت اس کے نام لکھوا دیتے تھے۔ یہ گویا اس کے لیے سزا کا کام کرتا تھا۔ اس کے پیچھے دو باتیں کارفرما ہوتی تھیں۔ اول یہ کہ وہ اس کی مالگذاری نہیں ادا کر سکے گا جو اس پر جبر و ظلم کی بنیاد بن جائے گی۔ دوسرے وہ آ کر زمیندار کی خوشامد کرے گا۔ اس سے یہ بات چھپی نہیں رہ جاتی کہ کسانوں کی مالی حالت کیا رہی ہوگی۔

اس طرح اگر اضافہ لگان کے سلسلہ میں مندرجہ بالا حقائق کو ذہن میں رکھتے ہوئے جب ہم

پریم چند کے ناولوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ان کا ناول گوشۂ عافیت سب سے پہلے اس مسئلے کو ہمارے سامنے ظاہر کرتا ہے۔ اس سے پہلے کے ناول "اسرار معابد' ہم خرما و ہم ثواب' جلوۂ ایثار' اور بازار حسن وغیرہ ایسے ناول ہیں جو مختلف موضوعات پر لکھے گئے ہیں لیکن ان میں کسانوں کے اس اہم مسئلے کا فقدان ہے۔ پریم چند کے ناول گوشۂ عافیت میں دیہاتی زندگی خصوصاً کسانوں کی زندگی سے متعلق جو مختلف مسائل پیش کیے گئے ہیں ان میں اضافہ لگان کا مسئلہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔ پریم چند کے اس ناول کی تعریف عموماً سبھی ناقدین نے کی ہے لیکن ہمیں اس ناول میں صرف لگان کے مسئلے کو دیکھنا ہے۔ انصاف کے ساتھ اگر دیکھا جائے تو لگان میں اضافے کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ زمین زرعی اعتبار سے زیادہ اچھی ہو جائے تو اس پر لگان بڑھایا جا سکتا تھا' لیکن یہاں لگان میں اضافے کے لیے طرح طرح کے مواقع تلاش کیے جاتے تھے۔ سرزنش کا ذریعہ بنایا جاتا اور ہتھکنڈے کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ مثلاً لکھن پور کے جاگیردار کو گھی کی ضرورت ہے اور ان کے کارندے جا کر ہر ایک کسان کے یہاں دس دس پانچ پانچ روپے دے آتے ہیں کہ سب کو اتنے روپے کا گھی دینا ہے۔ اب وہ کھائیں یا نہ کھائیں لیکن تعلقہ دار صاحب کے یہاں پہنچنا ضروری ہے اور اگر ان کے یہاں اس مقدار میں گھی نہیں ہوتا تو بھی خرید کر دیں اور جو پیسے زیادہ لگیں اس کو اپنے پاس سے لگائیں۔ ایسے ہی ایک موقع پر گوشۂ عافیت میں منوہر پیسے لینے سے انکار کر دیتا ہے وہ کہتا ہے :

"نہ کارندہ کوئی ہوا ہیں نہ جمیندار کوئی کاٹو ہیں۔ یہاں کوئی دبیل نہیں ہے۔ جب کوڑی کوڑی لگان چکاتے ہیں تو دھونس کیوں سہیں۔"

بس اتنا کافی تھا۔ اس بغاوت کے جواب میں یہ حکم ہوتا ہے کہ زمین سے بے دخل کر دیا جائے۔ لیکن پتہ چلتا ہے کہ وہ موروثی اسامی ہے۔ بغیر عدالتی چارہ جوئی کے بے دخل بھی نہیں کیا جا سکتا۔ آخر اس پر اضافہ لگان کا دعویٰ کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس کی سرکشی کی سزا پورے موضع کے اسامیوں کو ان پر اضافہ کا دعویٰ کر کے دی جاتی ہے۔

کبھی کبھی یہ مسئلہ اس طرح بھی اٹھ جاتا ہے کہ یہ اسامی آپس میں خود لاگ ڈانٹ کی وجہ سے ایک دوسرے کی جوت پر زیادہ پیسے لگانے لگتے ہیں جس سے بقول پریم چند "زمیندار کی چاندی

ہوجاتی ہے۔" اور وہ لگان بڑھا دیتا ہے۔ ان کی آپس کی نااتفاقی کا سبب بیان کرتے ہوئے پنڈت جواہر لال نہرو لکھتے ہیں:

"زمینداری علاقوں میں اسامیوں کی بہت سی قسمیں ہوتی ہیں۔ مثلاً دخیل کار و غیر دخیل کار، کاشتکار شکمی کاشتکار وغیرہ۔ ان کے مفاد ایک دوسرے سے ٹکراتے رہتے ہیں اسی لیے یہ لوگ متحد و متفق ہوکر کوئی کام نہیں کرتے۔" (میری کہانی)

اس کی تائید میں گوشۂ عافیت اور گئودان سے مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ جہاں کسان خود اپنی اس فطرت پر رائے زنی کرتے ہوئے ملتے ہیں۔ گئودان سے ایک بہت ہی عمدہ مثال دیکھیے جہاں بھولا ایک سوال کے جواب میں کہتا ہے:

"کون کہتا ہے کہ ہم تم آدمی ہیں۔ ہم میں آدمیت ہے؟ آدمی وہ ہیں جن کے پاس دھن ہے، ہل ہے، بدبا ہے، ہم لوگ تو بیل ہیں اور جُتنے کے لیے پیدا ہوتے ہیں، اس پر ایک دوسرے کو دیکھ نہیں سکتے۔ میل نام کا نہیں۔ ایک کسان دوسرے کے کھیت پر نہ چڑھے تو کوئی اضافہ کیسے کرے۔ پریم تو سنسار سے اٹھ گیا ہے۔"

کچھ اسی طرح کی باتیں نادر خاں اور بلراج کے درمیان گوشۂ عافیت میں بھی ہوتی ہیں۔ منشی پریم چند اپنے اس ناول میں زمیندار اور ان حالات کی بہت عمدہ تصویر کشی کرتے ہیں جو لگان میں اضافے کے بعد دیکھنے کو ملتے ہیں، ایسے میں زمیندار، اس کے کارندے، پیادے، سرکاری افسران اور ان کے چپراسی کیا رول ادا کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ کسانوں کی زندگی پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ کن حالات سے وہ دوچار ہوتے ہیں۔ جب اضافے کی اپیل خارج ہوجاتی ہے تب پھر کسانوں پر نئے نئے مظالم کس بہانے سے ڈھائے جاتے ہیں۔ ان تمام باتوں کو نہایت ہی تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔

منشی پریم چند کا خیال ہے کہ اضافہ لگان کا حکم ہونے کے بعد سب سے پہلے زمیندار کے کارندوں کا فائدہ ہوتا ہے۔ یہ اس کے حکم کے ساتھ ساتھ اپنی مرضی کو بھی دخل دینے لگتے ہیں اور ایک قدم آگے بڑھ کر کام کرتے ہیں۔ ان کارندوں کے ساتھ ساتھ پٹواری اور منشی بھی کسانوں کی کھال کھینچنا شروع کرتے ہیں۔ کسان یہ سمجھتا ہے کہ اگر یہ خوش ہوگئے تو پھر ہم کو اس اضافے

سے نجات مل جائے گی۔ چنانچہ پریم چند لکھتے ہیں کہ:

"سارے علاقے میں تہلکہ پڑ گیا۔ لوگ اضافہ لگان سے بچنے کے لیے انھیں نذریں پیش کرنے لگے۔ صبح سے شام تک خاں صاحب کا دربار لگا رہتا تھا۔ وہ خود صدارت پر رونق افروز ہوتے اور پٹواری، منشی موجی لال ان کے دائیں جانب بیٹھتے۔ سکھو چودھری کا کام اسامیوں کی تالیف قلب کرنا تھا۔" (گوشۂ عافیت)

ان کسانوں کو اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ اگر یہ معاملہ کسی حاکم کے پاس بھی جائے گا تو وہ زمیندار ہی کے حق میں فیصلہ کرے گا۔ اس لیے کہ ایک تو وہ خود زمیندار ہوتے ہیں۔ دوسرے ان کے مراسم زمینداروں سے ہوتے ہیں۔ کسانوں سے ان کا دور کا بھی واسطہ نہیں رہتا۔ ان کے لیے تو وہی حقیقت ہے جو زمیندار ظاہر کرے۔ ایک جگہ منوہر، ڈپٹی سے یہ خواہش ظاہر کرتا ہے:

"ایسا کوئی قانون نہیں رہ جاتا کہ اجافے کا معاملہ ان حاکموں کے اجلاس میں نہ ہوا کرے۔ حاکم لوگ آپ بھی تو جمیدار ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ جمیداروں کا پچ کرتے ہیں سنتے ہیں کہ لاٹ ساب کے دربار میں پنچایت ہوا کرتی ہے۔ یہ باتیں اس پنچایت میں کوئی نہیں کہتا۔"

ڈپٹی۔ "وہاں بھی تو سب جمیدار ہی ہوتے ہیں۔ کاشتکاروں کی پھریاد کون کرے گا۔"

(گوشۂ عافیت)

ان باتوں سے ایسا محسوس ہوتا ہے گویا یہ بالکل بے سہارا ہو کر رہ گئے ہیں۔ زمین و آسمان کے درمیان ان کی فریاد سننے والا کوئی نہیں رہ گیا۔ ان کے گھر کی معاشی حالت کیسی ہے؟ اس کی حقیقی تصویر پریم چند ان ہی کے الفاظ میں کس صفائی کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ جہاں وہ سوچتے ہیں کہ کھیتی سے تو اچھا تھا کہ کسی کی مزدوری کرتے کم از کم پیٹ بھر کر کھانے کو تو ملتا لیکن اگر کسان کھیتی کرنا چھوڑ دے اور مزدوری کرنے لگے تو یہ اس کے لیے عزت کا سوال ہو جاتا ہے۔ دوسرے کی مزدوری کرنا وہ اپنی کسر شان سمجھتا ہے، بلراج کے یہ الفاظ ملاحظہ ہوں:

"یہ کوئی کھانا ہے کہ ایک آدمی کھائے اور گھر کے سب لوگ منھ تاکیں۔ گاؤں میں

سکھو چودھری کو چھوڑ کر کس کے گھر دونوں جون چولھا جلتا ہے؟ کسی کو ایک جون ملتا ہے۔ کوئی ٹھیکی بھر ستو پھانک کر رہ جاتا ہے۔ دوسرے جون کبھی پیٹ بھر روٹی نہیں ملتی۔ ایک میں بے حیائی کر کے دونوں جون کھا لیتا ہوں لیکن جیسا کھاتا ہوں میرا دل جانتا ہے۔"

یہ رونا ایک دن کا نہیں ہے۔ بلکہ ہمیشہ یہی حالات بنے رہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی مختلف طرح کی اور بلائیں جو کہ برابر نازل ہوتی رہتی ہیں۔ جیسے کبھی سوکھا پڑ گیا، کبھی باڑھ آ گئی، کبھی کوئی وبائی مرض پھیل گیا لیکن گیان شنکر کے کارندوں کو اس سے کیا مطلب ہے۔ انھوں نے تو نرمی برتنا سیکھا ہی نہیں۔ ایسے موقعوں پر تو وہ اور سختی سے وصول تحصیل کرتے ہیں۔ پھر قرقی اور بیدخلی الگ۔ ان تمام مشکلات سے دوچار کسانوں پر جب گیان شنکر کی طرف سے اضافہ لگان کی نالش ہوتی ہے تو وہ درد سے بلبلا اٹھتے ہیں اور مجبوراً انھیں بغاوت کا اعلان کرنا پڑتا ہے:

"قادر خاں نے بھری پنچایت میں کہا ـــــ اس دھرتی میں سب کچھ ہوتا ہے اور سب کچھ اسی میں سما جاتا ہے۔ ہم بھی اسی دھرتی سے پیدا ہوئے ہیں اور ایک روز اسی میں سما جائیں گے۔ پھر یہ چوٹ کیوں سہیں؟ دھرتی ہی کے لیے بادشاہوں کے سر گر جاتے ہیں اسی کے لیے ہم بھی اپنے سروں کو گنوا دیں گے۔ اس کام میں مدد کرنا گاؤں کا فرض ہے جس سے جو کچھ ہو سکے دے۔" (گوشۂ عافیت)

سبھی نے ایک زبان ہو کر کہا۔ "ہم سب تمھارے ساتھ ہیں جس راستہ کہو گے چلیں گے اور اس دھرتی پر اپنا سب کچھ نچھاور کر دیں گے۔"

اسی طرح سے سبھی گاؤں والے اضافہ لگان کے مقدمے کا مقابلہ کرنے کو تیار ہو جاتے ہیں۔ یہ مقدمہ اپنی طرف چل ہی رہا تھا کہ تمام گاؤں طاعون کی لپیٹ میں آ گیا۔ لوگ مرتے چلے جاتے تھے۔ ڈپٹ سنگھ کا ایک جوان لڑکا اس میں مر جاتا ہے۔ وہ اپنے حواس کھو بیٹھتا ہے لیکن اضافہ لگان اس پر بھوت کی طرح سوار ہے وہ اپنے سچے ہمدرد اور غمگسار پریم شنکر جو کہ اس کے لڑکے کو دیکھنے گئے تھے انھیں سے ایسی باتیں کرتا ہے جیسے کوئی اپنی زندگی میں پیش آنے والے دکھ بھرے حالات سے ہار کر مایوسی کی آخری منزل پر پہنچ جاتا ہے اور دیوانگی کی باتیں کرنے لگتا ہے، جو

بذات خود ایک حقیقت ہوتی ہے :

"اوہو! آپ تو ہمارے مالک ہیں۔ کیا جافا وصول کرنے آئے ہیں؟ اسی سے لیجیے جو وہاں دھرتی پر پڑا ہوا ہے! وہ آپ کو کوڑی کوڑی چکا دے گا۔ گوس کھاں سے کہہ دیجیے اسے پکڑ لے جائیں۔ باندھیں، ماریں۔ میں نہ بولوں گا۔ میرا کھیت باری سے گھر دوار سے اچھا ہے۔"

اسی درمیان جوالا سنگھ لگان کے اضافے سے متعلق جانچ کرنے پہنچ جاتے ہیں۔ ان کو قادر خاں کی زبانی معلوم ہوتا ہے کہ

"جافا لگان کے مکدمے نے پہلے ہی ہانڈی تو اگر دی رکھوا لیا تھا۔ اس بیماری نے رہی سہی کسر پوری کردی۔ اب کسی کے گھر بھونی بھانگ تک نہیں ہے۔"

جوالا سنگھ لوگوں کی حالت سے متاثر ہو کر اپیل خارج کر دیتے ہیں لیکن جیسا کہ شروع میں کہا گیا ہے، "زمیندار کے باون ہاتھ ہوتے ہیں"، گیان شنکر کے کارندوں کے ذریعہ کسانوں کے جھونپڑے پھونک دیے جاتے ہیں۔ ان کو تالاب میں پانی پلانے سے روک دیا جاتا ہے۔ آخر میں مویشیوں کی چراگاہ بند کر دی جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ غوث خاں کا قتل ہوا اور تمام گاؤں اس میں پھنس گیا۔ منوہر نے جیل میں ہی خودکشی کر لی۔ گاؤں کے تمام کسانوں کے ان برے دنوں میں ایک پریم شنکر کی رہبری کام آئی اور سبھی کسانوں نے ایک ہو کر مشکلات کا سامنا کرنا سیکھ لیا۔

میدان عمل میں بھی یہ مسئلہ سامنے آتا ہے لیکن یہاں اس کی نوعیت دوسری ہے۔ یہ ایک ایسے علاقے کی کہانی ہے جس کے زمیندار ایک مہنت جی تھے۔ کارکن، مختار اور کارندے انھیں کے چیلے چاپڑ تھے۔ اس لیے لگان برابر وصول ہوتا جاتا تھا۔ "کبھی ٹھاکر جی کا جنم ہے، کبھی بیاہ ہے۔ کبھی موٹڈن ہے، کبھی جھولا ہے، کبھی بہار ہے۔ اسامیوں کو ان تقریبوں میں بیگار دینی پڑتی تھی۔ نذر و نیاز، پوجا و دکشنا وغیرہ ناموں سے طرح طرح کی دستوریاں چکانی پڑتی تھیں۔" اس طرح یہاں مذہب کی آڑ میں لوگوں کو لوٹا جا رہا تھا اور جشن منائے جاتے تھے۔ لیکن ان غریبوں کے یہاں ایک وقت کھانے کو مشکل سے مہیا ہو پاتا تھا۔ پریم چند نے ان کی تصویر اس طرح سے پیش کی ہے:

"بیچارے ایک تو غریب قرض کے بوجھ سے دبے ہوئے، دوسرے جاہل نہ قاعدہ جانیں نہ

قانون مہنت جی جتنا چاہیں اضافہ کریں، جب چاہیں بے دخل کر دیں، کسی میں بولنے کی ہمت نہ تھی۔ اکثر آراضیوں کا لگان اتنا بڑھ گیا تھا کہ ساری پیداوار بھی لگان کے برابر نہ پہنچتی تھی۔ لیکن تقدیر کو رو کر بھوکے اور ننگے رہ کر کتوں کی موت مر کر کھیتوں کو جوتتے تھے۔ کریں نہ کیا کریں۔ (میدانِ عمل۔ صفحہ ۳۴۳)

یہ اس زمانے کے کسانوں کی ایک حقیقی تصویر تو تھی ہی ساتھ ہی ساتھ اس زمانے میں جو سیاسی لہر چل رہی تھی۔ کسانوں میں اضافے اور بار بار کی بیدخلی کے خلاف جو انتشار پھیلا ہوا تھا اور جس کے خلاف لگان بندی تحریک شروع ہوئی تھی۔ یہ تمام اثرات اس ناول میں ملتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس علاقے کے کسانوں نے پنچایت کی اور مہنت جی کے بیجا خرچ پر نکتہ چینی کی گئی۔ گودڑ نے جب اتنا کہا کہ مہنت جی ہمیں صرف کھانے بھر کو دے دیں تو سب کچھ لے لیں یا اس پر بھی راضی نہ ہوں تو ہم کھیتی سے مستعفی ہو جائیں۔ اس کے خلاف ـــــ

سلونی نے ہاتھ چمکا کر کہا۔ "کھیت کیوں چھوڑ دیں۔ باپ دادا کی نشانی ہے۔ اسے نہیں چھوڑ سکتے۔ کھیت کے پیچھے جان دے دوں گی۔ ایک روپیا لگان تھا، تب دو ہوئے، تب چار ہوئے۔ اب کیا دھرتی سونا اگلنے لگی ہے۔" (میدانِ عمل)

اس سلسلہ میں سلونی ہی نہیں بلکہ الگو کوری اور آتما نند کے خیالات بھی کافی گہرائی اور ٹھوس حقیقت پر مبنی ہیں۔ الگو کوری کا خیال ہے کہ لگان کے اضافے میں کمی کروانے کے لیے مہنت کے پاس نہ جانا چاہیے کیونکہ وہ "راجہ صاحب ہیں کہیں غصّہ آ گیا تو پٹوانے لگیں گے۔" اس لیے حاکم کے پاس جانا چاہیے مگر آتما نند کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح ہماری تھالی کی روٹی ہمیں کھانے سے منع نہیں کر سکتی، "اسی طرح مہنت کو اڑانے کے لیے روپیہ چاہیے، حاکموں کو بڑی بڑی طلب چاہیے۔ ان کی طلب میں کمی نہیں ہو سکتی۔ تم مرو یا جیو ان کی بلا سے وہ تمھیں نہیں چھوڑ سکتے۔"

لیکن پریم چند اس کے خلاف جدوجہد عدم تشدد کے ذریعے کرواتے ہیں اور امر کانت جو کہ گاندھی جی کے اصولوں کا پابند ہے وہ کسانوں میں بڑھتے ہوئے جوش و تشدد کے جذبات کو ٹھنڈا کر کے خود مہنت سے لگان میں کمی کرانے کی درخواست لے کر جاتا ہے۔ لیکن مہنت جی سے ملنا کوئی آسان کام نہیں ہے۔ تمام اصول وضوابط کی منزلیں طے کرنے کے بعد وہ آخر ان سے

ملنے میں کامیاب ہوجاتا ہے اور اپنی درخواست کے جواب میں مہنت جی کے "دام" سے چار آنے چھوٹ کا حکم ملتا ہے۔ اس سے زیادہ کمی کی درخواست پر یہ معاملہ گورنمنٹ کی جانچ پر ڈال دیا جاتا ہے جس کے لیے کافی وقت درکار ہے۔ اس درمیان مہنت کے کارندے وغیرہ اپنا کام پورا کر لینا چاہتے ہیں۔ لیکن امر کانت کے جیل چلے جانے کے بعد یہ معاملہ دوسری شکل اختیار کر لیتا ہے اور قرقی و گرفتاری کی ابتدا تشدد کو بھڑکا دیتی ہے جس سے کافی لوگوں کو مار کھانی پڑتی ہے مگر یہیں سے ایک متحد اور مضبوط قسم کی تحریک کی ابتدا بھی ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد ہر کسان اپنی قربانی دینے کو تیار ہو جاتا ہے۔

مختصراً یہ کہ گوشۂ عافیت سے یہاں تک پہنچتے پہنچتے یہ مسئلہ ایک منظم تحریک کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ وہاں کسان مختلف مصائب کا سامنا کرتے ہوئے صرف قانونی چارہ جوئی تک محدود رہتے ہیں لیکن یہاں وہ اپنی جان کی بازی لگا دینے کو تیار ملتے ہیں اور یہ تحریک لوگوں میں بیداری اور آزادی کا جذبہ بڑھاتے ہوئے تحریک آزادی سے اپنا رشتہ جوڑتی ہوئی نظر آنے لگتی ہے۔

○

ضیاء الرحمٰن صدیقی

تحریک آزادی اور پریم چند

۱۸۵۷ء کی ناکامی کے بعد ہمارا ملک پوری طرح انگریزی سامراج کے شکنجے میں آگیا۔ غیر ملکی نوآبادیاتی حکومت معاشی استحصال کے علاوہ بھی ہندوستانیوں کی زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کیا تھا۔ مغربی تہذیب کے سیلاب میں ہندوستانیوں کی صدیوں سے پرورش یافتہ تہذیبی سماجی اور اخلاقی قدریں بھی خس و خاشاک کی طرح بہہ گئیں اور پوری ایک صدی قدیم و جدید کی کشمکش میں گزری جس کا انجام مغربی صنعتی تہذیب کے غلبہ و اقتدار کی شکل میں رونما ہوا۔ انگریزوں نے اپنے نوآبادیاتی نظام کو مستحکم کرنے کے لیے جن تصورات کو فروغ دیا ان میں قومیت کا شعور بھی تھا جو ہندوستان کے حق میں آزادی کی نعمت کا مقدمہ ثابت ہوا۔ ہندوستان میں قومی شعور کی بیداری کے ساتھ جنگ آزادی میں تیزی اور ہمہ گیری پیدا ہوگئی اور ہندوستانیوں نے انگریزوں کو اپنے ملک سے باہر نکالنے کا مصمم ارادہ کرلیا۔

تحریکِ آزادی کے فروغ اور قومی شعور کی بیداری میں اردو زبان و ادب نے عموماً اور اردو نثر نے خصوصاً ایک اہم اور موثر کردار ادا کیا۔ بیسویں صدی کے اوائل میں قومی نظریات و رجحانات میں تبدیلیاں پیدا ہوگئیں۔ نئی نئی تحریکیں جنم لے رہی تھیں۔ تقسیم بنگال (۱۹۰۵) مسلم لیگ کا قیام (۱۹۰۶) پہلی جنگ عظیم کا آغاز (۱۹۱۴) ہوم رول لیگ کی تحریک (۱۹۱۷) خلافت تحریک (۱۹۱۹) ان سب تحریکوں کی بدولت یہ دور سیاسی و سماجی اعتبار سے خاصا ہنگامہ خیز تھا۔ یہی وہ زمانہ تھا جب پریم چند نے اردو افسانہ نویسی

ڈاکٹر ضیاء الرحمٰن صدیقی، معرفت پروفیسر محمد حنیف کیفی شعبۂ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

اور ناول نگاری کے میدان میں باضابطہ قدم رکھا۔

پریم چند کا تخلیقی سفر ۱۹۰۱ سے شروع ہوکر ۱۹۳۶ میں ختم ہو جاتا ہے۔ اس مدت میں انھوں نے کم و بیش ایک درجن ناول تخلیق کیے جو اردو کے افسانوی ادب میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ پریم چند کا زمانہ بیسویں صدی کا ابتدائی زمانہ تھا۔ اس وقت سیاسی تحریکیں اپنے عروج پر تھیں۔ لوگ آزادی کے گیت گا رہے تھے۔ ادھر گاندھی جی ہندوستان کے منظر نامے میں اپنا مقام بنا رہے تھے۔ پریم چند بھی گاندھی جی کی شخصیت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ نتیجہ کے طور پر پریم چند نے ملک و قوم کی خدمت کی غرض سے اپنی ملازمت سے استعفیٰ دے دیا۔

پریم چند گاندھی جی سے اپنے تعلق کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"مہاتما گاندھی کے درشنوں کی برکت تھی کہ میرے جیسے مردہ دل آدمی کے میں جان آگئی... میں نے اپنی بیس سالہ سرکاری ملازمت سے استعفیٰ دے دیا"[۱]

پریم چند کے صاحبزادے امرت رائے نے لکھا ہے کہ: "عملی میدان میں گاندھی جی اور ان کے درمیان استاد اور شاگرد کا رشتہ تھا"[۲]

پریم چند اردو کے ایک بڑے ناول نگار ہیں وہ محب وطن تھے انھیں اپنے وطن کی ہر چیز سے بے پایاں محبت اور لگاؤ تھا۔ ان کے ناول اپنے عہد اور خصوصاً بیسویں صدی کے سیاسی، سماجی، تہذیبی اور ثقافتی زندگی کے بہترین ترجمان ہیں۔ انھیں وطن سے محبت تھی اس لیے ان کے ناولوں میں حب الوطنی کا جذبہ پایا جاتا ہے۔

دیا نرائن نگم اپنے ایک مضمون میں پریم چند کی حب الوطنی کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وہ سچے محب وطن اور کامل ادیب تھے اور فن میں کامل وہی شخص ہو سکتا ہے جس کا دل وسیع، نگاہ بلند، طبیعت بے ریا اور نیت صالح ہو جو زر پرست نہ ہو بلکہ ادنیٰ و اعلیٰ ہر ایک کا ہمدرد ہو۔ ہر حال میں بے لوث رہ کر زندگی کے حقائق سے واقفیت رکھتا ہو۔"[۳]

حب الوطنی پریم چند کے رگ و ریشہ میں بسی ہوئی تھی۔ عبدالماجد دریابادی نے پریم چند کی وطن دوستی کے بارے میں لکھا ہے:

"لوگ قصے کہانیوں کو محض لطف و تفریح کے لیے پڑھتے ہیں لیکن اس لطف کے ساتھ اگر نفع بھی منظور ہو تو بدی کی مخفی راہوں کا علم شیطنت کی چالوں کا احساس اور وطن کا صحیح جذبہ ایثار و خلوص اور خدمت خلق کی تربیت بھی اگر مدنظر ہو تو ایسی شیریں خوش گوار کونین پریم چند کے دواخانے میں بھی دستیاب ہو سکتی ہے اور ہندوستان میں تحریک وطنیت کی تاریخ مورخ کا قلم جب آج سے سو پچاس سال کے بعد لکھے گا تو اس کو بیس پچیس سال کی تاریخ سمجھنے کے لیے جہاں گاندھی جی، موتی لال نہرو، داس، محمد علی، انصاری اور ابوالکلام آزاد کی تقریریں اور تحریریں لازمی ہوں گی۔ وہاں پریم چند کی تحریریں بھی ناگزیر ہوں گی۔"[4]

پریم چند نے اپنی تحریروں اور ناولوں کے ذریعہ آزادی کی تحریک میں حصہ لیا۔ گوشۂ عافیت اور میدان عمل گاندھی جی کے نظریات و خیالات کی نمائندگی کے لیے لکھے گئے بالواسطہ طور پر پریم چند نے اپنے ناولوں کے ذریعہ گاندھی جی کے خیالات کو تعلیم یافتہ لوگوں تک پہنچانے میں اہم کردار ادا کیا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ پریم چند گاندھی جی کے نظریات سے براہ راست متاثر تھے۔

جلوۂ ایثار میں ایک کردار کی زبان میں لکھتے ہیں۔

"مجھے ایک بیٹا دے دیو ماتا

دیو ماتا نے پوچھا جو بہت دھنوان ہو بلوان ہو

لیکن ماں نے کہا، نہیں مجھے ایسا بیٹا دے جو وطن کی خدمت کرے"[5]

پریم چند کے ناولوں میں گوشۂ عافیت ایک اہم ناول ہے۔ اس ناول کا زمانۂ تصنیف سنہ ۲۳-۱۹۲۲ء ہے۔ یہ زمانہ ہندوستان میں عدم تعاون، سول نافرمانی، کسانوں کی بغاوت اور کمیونسٹ پارٹی کے قیام کا زمانہ تھا۔ اس ناول کا مخصوص موضوع کسانوں کی بغاوت ہے جو انگریزی نظام کے خلاف وقتی تقاضوں کے مطابق تھی۔

پریم چند کے ناول میدان عمل میں اس دور کے ہندوستان کی سیاسی صورت حال اور عوام میں غیر ملکیوں کے خلاف باغیانہ رجحانات کا عکس نظر آتا ہے۔ میدان عمل میں اس دور کے ہندوستان کی سیاست اور حکمراں طبقے کے مظالم اور غیر ملکی حکومت کے بیجا تسلط سے نجات کے طلب گار ہیں اور اپنے عہد کی سیاسی تحریکوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

پریم چند کا ایک اور اہم ناول چوگان ہستی ہے جو سنہ ۱۹۲۴ء میں تخلیق کیا گیا۔ اس کو پریم چند نے اپنا بہترین ناول قرار دیا ہے۔ یہ ناول دو جلدوں میں ایک ہزار صفحات پر مشتمل ہے چوگان ہستی میں پریم چند نے مختلف کرداروں کی زبان سے گاندھی جی کے سیاسی نظریات کی ترجمانی کی ہے۔

چوگان ہستی میں رانی جھانسوی کا کردار بہت اہم ہے وہ اپنے لیے ایک ایسے بیٹے کی خواہش کرتی ہے جو محبِ وطن ہو اور ملک و قوم کی خدمت میں اپنی جان تک قربان کردے وہ ڈنسٹے کی موت پر تقریر کرتے ہوئے کہتی ہے:

"میرے دل میں یہ خواہش پیدا ہوتی تھی کہ ایشور مجھے کوئی ایسا ہی سپوت دنیا جو انھیں جانبازوں کی طرح موت سے کھیلتا جو اپنی زندگی کو ملک و قوم کی خدمت میں قربان کر دیتا" [۶]

چوگان ہستی میں آزادی سے قبل کے سماجی اور معاشی پہلوؤں سے بھی بحث ملتی ہے اور گاندھی جی کی تحریکوں کی جھلک بھی اس ناول میں واضح طور پر دکھائی دیتی ہے۔ گئودان پریم چند کا معرکۃ الآرا ناول ہے جس نے نہ صرف اردو بلکہ پورے ہندوستانی ادب میں اپنی اہمیت اور قدر و قیمت کا لوہا منوایا ہے اس ناول میں اس دور کے سیاسی موضوعات اور مسائل سے بحث ملتی ہے۔ گئودان کے کردار آزادی کی تحریکوں میں حصہ لیتے ہیں اور اپنے وطن سے والہانہ محبت اور عقیدت رکھتے ہیں۔

گئودان کے مندرجہ ذیل اقتباس میں اسی عقیدت اور محبت کی جھلک نظر آتی ہے۔

"سمری اور بیلا دونوں صوبہ اودھ کے گاؤں ہیں۔ ضلع کا نام بتانے کی ضرورت نہیں ہوئی بیلاری میں رہتا ہے اور رائے صاحب اگرپال سنگھ سمری ہیں، دونوں گاؤں میں صرف پانچ میل کا فاصلہ ہے۔ پچھلی ستیہ گرہ کی لڑائی میں "رائے صاحب" نے بڑا نام کمایا تھا کونسل کی ممبری چھوڑ کر جیل گئے تھے جبھی سے ان کے علاقے کی اسامیاں کو ان سے بڑی عقیدت ہو گئی تھی" [۷]

پریم چند کی تصنیفات پڑھنے کے بعد پتہ چلتا ہے کہ وہ انڈین نیشنل کانگریس کے بھی حامی تھے۔ انھوں نے عملی طور پر مختلف سیاسی تحریکوں میں حصہ لیا۔ پریم چند نے قلم کی

تلوار سے انگریزوں کا مقابلہ کیا اور آخر تک ان کے خلاف نعرۂ احتجاج بلند کرتے رہے۔

موضوعات کے اعتبار سے پریم چند کے ناول دو اقسام میں منقسم ہیں۔ پہلے قسم کے ناولوں میں ہندوؤں کے معاشرتی حالات اور عقائد کی اصلاح کا عنصر ملتا ہے اور ان میں حب الوطنی کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ ان کے اس قسم کے ناولوں میں جلوۂ ایثار، بازارِ حسن، پردہ مجاز وغیرہ شامل ہیں۔ پریم چند کے دوسرے قسم کے ناول موضوعات اور مقصد کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ ان میں معاشرتی مسائل کے ساتھ ساتھ ملک کے سیاسی اور اقتصادی مسائل کو بھی پیش نظر رکھا گیا ہے۔ پریم چند نے حصول آزادی کو اپنی تحریروں کا مقصد بنایا۔ وہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں: "ہاں اتنا ضرور چاہتا ہوں کہ دو چار بلند پایہ تصنیفیں چھوڑ جاؤں۔ لیکن اس کا مقصد بھی حصول آزادی ہو۔"[۴۴]

زیر نظر مقالے کے دوسرے حصہ میں پریم چند کی افسانہ نگاری سے بحث کی گئی ہے اس حصہ میں صرف انھیں افسانوں کو زیر بحث لایا گیا ہے جن میں قومی شعور کی بیداری یا تحریک آزادی کے اثرات ملتے ہیں۔

اردو میں مختصر افسانے کی روایت زیادہ پرانی نہیں ہے۔ اردو میں افسانہ مغرب کے اثر سے آیا اور بہت کم عرصہ میں نثر کی تقریباً تمام تخلیقی اصناف پر غالب آگیا اور افسانوی ادب میں مقبول ترین صنف ادب تسلیم کیا جانے لگا۔ اردو افسانے کی تاریخ پریم چند کے بغیر نامکمل نظر آتی ہے۔

پریم چند افسانے کا رہنما ہے۔ کیونکہ پریم چند نے افسانے کو فن دیا اور اس فن کی تعمیر بھی کی لیکن پریم چند کو افسانے کا موجد کہنا صحیح نہیں۔ پریم چند سے قبل افسانوں کے نمونے مختلف رسائل میں مل جاتے ہیں۔ پریم چند سے قبل جن ادیبوں اور تخلیق کاروں نے مغربی افسانے کے فن اور اس کے تصورات سے ادبی دنیا کو روشناس کرایا ان میں خاص طور پر سجاد حیدر یلدرم، سلطان حیدر جوش، راشد الخیری، علی محمود بانکی پوری کے نام نمایاں طور پر سامنے آتے ہیں۔

بیسویں صدی کا آغاز ہندوستان میں مختلف سیاسی تحریکیں لے کر آیا۔ جمانات میں

تبدیلیاں پیدا ہوئیں اور سیاست نے بھی نیا موڑ لیا۔ ہندوستان کے علاوہ بھی دنیا کے مختلف خطے انتشار اور بےچینی کے عالم میں مبتلا تھے۔ ادھر سیاسی تحریکیں زوروں پر تھیں۔ ایران، ترکی اور چین میں بھی یہی صورتِ حال نظر آتی تھی۔ اسی دوران یعنی ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا جس کا ردِّ عمل یہ ہوا کہ مسلمان ایک پلیٹ فارم پر آ گئے۔ ادھر نوجوانوں طبقہ بھی متحرک ہوگیا۔ اسی سال ہندو مہاسبھا کی داغ بیل پڑی یہی وہ دور تھا جب پریم چند کی کہانیوں کا مجموعہ سوز وطن ۱۹۰۸ء میں منظر عام پر آیا۔ سوز وطن میں شامل کہانیوں میں حب الوطنی کی جھلک دکھائی دیتی تھی اور ان سے بغاوت کی بو آتی تھی جو انگریزوں کی جابرانہ عملداری کے خلاف تھی لہٰذا حکومت نے اس مجموعہ کو ضبط کرلیا۔

سوز وطن کی کہانیوں کے بارے میں پریم چند لکھتے ہیں:

"کتاب نکلے چھ ماہ ہو چکے تھے۔ ایک دن رات کو میں کیمپ میں بیٹھا ہوا تھا کہ کلکٹر صاحب کا (جو انگریز تھے) پروانہ پہنچا کہ فوراً مجھ سے ملو۔ جاڑے کا موسم تھا میں نے بیل گاڑی جتوائی اور راتوں رات تیس چالیس میل کا سفر کر کے دوسرے دن صاحب سے ملا۔ ان کے سامنے سوز وطن کی ایک جلد رکھی ہوئی تھی۔ صاحب نے مجھ سے پوچھا۔

کیا یہ کتاب تم نے لکھی ہے؟ میں نے کہا ہاں

صاحب نے ایک کہانی کا مطلب مجھ سے دریافت کیا اور آخر میں بگڑ کر بولے۔

"تمہاری کہانیوں میں سیڈیشن بھرا ہوا ہے۔ اپنی تقدیر پر خوش ہو کہ انگریز عملداری ہے۔ مغلوں کا راج ہوتا تو تمہارے ہاتھ کاٹ ڈالے جاتے۔ تمہاری کہانیاں یکطرفہ ہیں۔ تم نے انگریزی سرکار کی توہین کی ہے"[9]

پریم چند پر باغی ہونے کا الزام لگا دیا گیا اور پابندی لگادی گئی کہ وہ حکومت اور خصوصاً کلکٹر صاحب کی اجازت کے بغیر کوئی بھی کہانی شائع نہیں کرا سکتے۔

پریم چند سوز وطن کے دیباچے میں لکھتے ہیں۔

"ہر ایک قوم کا علم و ادب اپنے زمانے کی سچی تصویر ہوتا ہے جو خیالات قوم کے

دماغوں کو متحرک کرنے اور جو جذبات قوم کے دلوں میں گونجتے ہیں وہ نظم و نثر کے صفحوں میں ایسی صفائی سے نظر آتے ہیں جیسے آئینہ میں صورت ہمارے لٹریچر کا ابتدائی دور وہ تھا کہ لوگ غفلت کے نشہ میں متوالے ہو رہے تھے اس زمانے کی یادگار بجز عاشقانہ غزلیں اور چند خیالی کے کہانیوں کے اور کچھ نہیں دوسرا دور اسے سمجھنا چاہیے جب قوم کے نئے اور پرانے خیالات میں زندگی اور موت کی لڑائی شروع ہوئی اور اصلاحِ تمدن کی تجویزیں سوچی جانے لگیں۔ اس زمانے کے قصص و حکایات زیادہ تر اصلاح اور تجدید کا پہلو لیے ہوئے ہیں۔ اب ہندوستان کے قومی خیال نے بلوغت کے زینے پر ایک اور قدم بڑھایا اور حب الوطنی کے جذبات لوگوں کے دلوں میں سر ابھارنے لگے۔ کیونکہ ممکن تھا کہ اس کا اثر ادب پر نہ پڑتا۔ یہ چند کہانیاں اس اثر کی آغاز ہیں اور جوں جوں خیالات وسیع ہوتے جائیں گے اس رنگ کے لٹریچر کو روز افزوں فروغ ہوتا جائے گا۔ ہمارے ملک کو ایسی کتابوں کی اشد ضرورت ہے جو نئی نسل کے جگر پر حب الوطنی کا نقشہ جمائیں۔

سوز وطن کے افسانوں سے بغاوت کی بو آتی ہے اور حب الوطنی کے جذبات ابھرتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ افسانہ دنیا کا سب سے انمول رتن اس جملہ پر ختم ہوتا ہے" وہ آخری قطرۂ خون جو وطن کی حفاظت میں گرے دنیا کی سب سے بیش قیمت شئے ہے"۔

"یہی میرا وطن ہے" سوز وطن کا تیسرا اور سب سے چھوٹا افسانہ ہے۔ یہ افسانہ ایک ایسے شخص کی حب الوطنی کا مرقع ہے جو ساٹھ برس امریکہ میں آرام و آسائش کی زندگی بسر کر کے اپنے وطن کے دیدار کی تمنا لے کر اپنے پیارے وطن کو واپس آیا ہے۔

پریم چند کے ایسے افسانے جو خصوصاً جنگ آزادی کے موضوع پر لکھے گئے ان میں ڈامل کا قیدی آخری تحفہ، قاتل، جلوس، آشیاں برباد خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

افسانہ "آخری تحفہ" کے کردار سودیشی اور پکٹنگ کی تحریکوں میں حصّہ لیتے ہیں اس میں امرناتھ اور مالتی دو اہم کردار ہیں امرناتھ محب وطن ہے وہ ان تحریکوں میں زیادہ بڑھ چڑھ کر حصّہ لیتا ہے اسی طرح افسانہ جیل میں وشو مبھر کا کردار زیادہ نمایاں نظر آتا ہے وہ بی اے کا طالب علم ہے اور اپنی

تعلیم کی پروا کیے بغیر سودیشی تحریک میں کود پڑتا ہے۔ روپ متی اس کی جرأت اور حوصلے کو دیکھ کر تعریف کرتی ہے۔

افسانہ آشیاں برباد میں "عورتوں کی جدوجہد آزادی کو پیش کیا گیا ہے۔ اس افسانے کے مرکزی کردار" مرولا" کی شکل میں پریم چند نے اس عورت کو پیش کیا ہے جو ظلم رسیدہ ہونے کے باوجود عالی ہمت اور بلند حوصلہ ہے اور آزادی کی جنگ میں شریک ہے۔ اس کا بیٹا، شوہر اور ماں جنگ آزادی کی لڑائی میں مارے جا چکے ہیں۔ اس کے مندرجہ ذیل الفاظ اس کے بلند حوصلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔

"..... دکھانا تھا کہ ہم تشدد سے اپنے مطالبۂ آزادی سے دست بردار ہونے والے نہیں ..... وہ (حکومت) پر یہ دکھانا چاہتی تھی کہ ہم تمہارے اوپر حکومت کرنے آئے ہیں اور حکومت کریں گے۔ تمہاری خوشی یا ناخوشی کی قوم کو پرواہ کبھی نہیں جلوس نکالنے کی ممانعت کردی گئی... آج کانگریس کی صدارت کا فخر مجھے عطا کیا گیا تھا۔ میں اپنے دل میں ایک عجیب طاقت کا احساس کر رہی تھی۔ ایک کمزور عورت جسے بولنے کا بھی شعور نہیں جس نے کبھی گھر سے قدم نہیں نکالا آج اپنے پیاروں کی قربانیوں کی بدولت اس مرتبہ پر پہنچ گئی تھی جو بڑے بڑے سرکاری افسر کو کبھی بڑے بڑے مہاراجہ کو کبھی حاصل نہیں،"[۱۱]

دوسری جنگ عظیم کے بعد انگریزوں کے سفاکانہ مظالم نے اور بھی شدت اختیار کرلی جلیانوالہ باغ کا سانحہ حکومت کا معاندانہ اور وحشیانہ سلوک ہندوستانیوں کی اہانت اور استحصال یہ سب وہ امور تھے جنھوں نے ہندوستانیوں کو زندہ اور بیدار کرنے اور ان کے ارادوں کو مستحکم بنانے کی فضا پیدا کردی زیادہ ملک آزادی کی لہر میں آگیا مسلمانوں میں اتحاد اور یکجہتی پیدا ہوگئی وطن کی محبت نے کروڑوں عوام کے دلوں کو ایک لڑی میں پرو دیا۔

سنہ ۱۹۲۹ میں جب سول نافرمانی کی تحریک شروع ہوئی تو اس کے ساتھ ہی اردو کے ادیبوں، شاعروں اور صحافیوں نے اس کا خیر مقدم کیا۔ اخباروں نے مضامین کے ذریعہ اور ادیبوں نے اپنی تحریروں کے ذریعہ آزادی کے جذبہ کو بیدار کیا۔

پریم چند نے اپنی تحریروں اور خصوصاً افسانوں کے ذریعہ ملک و قوم کی خدمات انجام دیں انھوں نے افسانہ نگاری کے میدان میں ایسے دور میں قدم رکھا جب ہندوستان سیاست کی آگ

میں جل رہا تھا۔ انگریز حکمراں ہندوستان اور ہندوستان کے عوام کو نیست و نابود کرنے پر تلے ہوئے تھے۔ ملک افراتفری کے عالم میں مبتلا تھا۔ حریت پسند اپنے ملک کو آزاد کرانے کے لیے جدو جہد کر رہے تھے اور ان کے خواب شرمندۂ تعبیر ہوتے ہوئے نظر آرہے تھے۔ پریم چند نے ان تمام موضوعات کو اپنے افسانوں میں پیش کیا۔ انھوں نے گاندھی اور دیگر سیاسی رہنماؤں کے سیاسی نظریات کو اپنے افسانوں کے ذریعہ عوام تک پہنچایا۔

حواشی

۱ زمانہ کان پور پریم چند نمبر صفحہ ۱۷۹

۲ " " " "

۳ " " " صفحہ ۱۳۱

۴ " " صفحہ ۱۶۱

۵ پریم چند جلوۂ ایثار صفحہ ۱۱۰

۶ پریم چند چوگان ہستی صفحات ۶۴ - ۲۶۳

۷ پریم چند گئودان ۱۹۵۵ء صفحہ ۱۷

۸ زمانہ کانپور پریم چند نمبر صفحہ ۷۲

۹ وقار عظیم مضمون پریم چند کے افسانوں کا پہلا مجموعہ ماخوذ پریم چند شخصیت اور کارنامے۔
از ڈاکٹر قمر رئیس۔ صفحہ ۳۲۸

۱۰ پریم چند آشیاں برباد (افسانہ)

شاہدہ بانو

منشی پریم چند اور ڈاکٹر رشید جہاں

ڈاکٹر رشید جہاں نے اپنا پہلا مضمون "پریم چند اور ترقی پسند ادیبوں کی پہلی کانفرنس" پریم چند کی موت کے فوراً بعد اس وقت لکھا جب وہ ایک نوخیز پرجوش ادیبہ اور کارکن تھیں اور پریم چند عمر اور شہرت کی آخری منزلوں پر پہنچ چکے تھے، بحیثیت ادیب اور افسانہ نگار ہندوستانی ادب اور ادیبوں میں اور خاص طور پر ترقی پسند ادیبوں میں ان کا طوطی بول رہا تھا۔ ان کی تخلیقات سے انسانی اور عوامی قدروں اور ہندوستانی آرٹ اور کلچر میں انقلاب سا آگیا تھا۔ نوجوان ترقی پسند ادیب جس طرح کے خیالات و نظریات تنظیمی شکل میں لے کر چلے تھے پریم چند ان کے آئیڈیل تھے۔ ہندوستان میں قدم رکھتے ہی سجاد ظہیر نے انجمن کے سلسلے میں سب سے پہلی میٹنگ الہ آباد میں کی جس میں کچھ دوسرے بڑے ادیبوں کے ساتھ پریم چند شریک ہوئے جہاں رشید جہاں پہلی بار پریم چند سے ملیں۔ اس میٹنگ میں نوجوان ادیبوں نے جب انجمن کا مینی فیسٹو سب کے سامنے رکھا تو سبھی نے تھوڑی بہت بحث اور نصیحت کی لیکن پریم چند اور جوش نے کوئی نصیحت نہیں کی جیسا کہ سجاد ظہیر لکھتے ہیں:

> "منشی پریم چند اور جوش صاحب نے ہمیں کوئی نصیحت نہیں کی وہ خوش معلوم ہوتے تھے۔ شاید وہ سوچ رہے تھے کہ ان کی برسوں کی ادبی کاوش اب بار آور ہو رہی ہے کم سے کم نوجوان زبان سے ہی لیکن واضح طور پر یہ کہنے کے لیے کھڑے تو ہو گئے تھے کہ ادب کا سب سے بڑا مقصد قوم میں انسانیت اور آزادی کا جذبہ اور اتحاد پیدا کرنا ہے، ظلم کی مخالفت کرنا ہے

ڈاکٹر شاہدہ بانو، شعبۂ اردو، الہ آباد یونیورسٹی۔ الہ آباد

محنت کش عوام کی طرفداری کرنا ہے جہالت، توہم پرستی اور بے عقلی کی مخالفت کرنا ہے۔ ان کے دل میں ضرور شک ہوگا کہ آیا ہم ان مقاصد کے لیے دل لگا کر کام بھی کریں گے یا نہیں اور ہماری کوشش کامیاب ہوگی یا نہیں لیکن وہ ہمارا ہاتھ پکڑ کر ہمیں آگے لے چلنے اور ہماری مدد کرنے کو پوری طرح تیار معلوم ہوتے تھے۔" (روشنائی صفحہ ۱۱)

ان تحریروں سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ وہ سب کے سب اور خاص طور پر رشید جہاں پریم چند کی سرپرستی اور شفقت سے بیحد نازاں اور مسرور تھیں۔ متفقہ طور پر یہ طے پایا کہ پریم چند سے کانفرنس کی صدارت کرائی جائے۔ ہرچند کہ پریم چند نے خاصی انکساری دکھائی آخر میں ان نوجوانوں کی ہمت افزائی کے لیے وہ تیار ہو گئے۔ عین کانفرنس کے دن اتنا بڑا ادیب اور دور وزہ کانفرنس کا صدر یوں ہی بغیر اطلاع دیے تانگے سے سجاد ظہیر کے گھر پہنچ گیا اور پھر خود ہی معذرت کرنے لگا تو اس وقت ان نوجوانوں کے دل میں اس کے تئیں کیسا غیر معمولی احترام اور وقار جاگا ہوگا اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے تبھی تو سجاد ظہیر نے کہا تھا:

"ہماری تحریک ایک نئے قسم کی تحریک تھی اور اس کا صدر نئے قسم کا صدر تھا اس کی شان اس کے انکسار اور اس کی سادگی سے ظاہر ہوتی تھی۔"

پریم چند کے اس غیر معمولی انسانی اور شفقت بھرے رویے سے جتنا سجاد ظہیر متاثر ہوئے اس سے زیادہ ہی رشید جہاں نے اثر لیا۔ کانفرنس کے بعد جب سارے منتظمین تھک ہار کر پریم چند کی صحبت میں بیٹھے تو باقی سب چپ چاپ تھے لیکن رشید جہاں پریم چند سے مخاطب ہو کر چہک رہی تھیں اور پریم چند رشید جہاں کی باتوں پر خوب خوب قہقہہ لگا رہے تھے آخر میں جب پریم چند نے کہا "بھائی میں ٹھہرا بوڑھا آدمی تمھارے ساتھ اگر میں بھی دوڑوں اور اگر گرا تو مجھے بہت ہی چوٹ آئے گی۔" تو رشید جہاں نے جھٹ جواب دیا — "لیکن کچھ بھی ہو ہم تو آپ کا ہاتھ نہیں چھوڑنے کے!"

چند مہینوں بعد وہی پریم چند جب ایک مہلک بیماری میں مبتلا ہو کر اسی سال انتقال کر گئے تو نوجوان ترقی پسند ادیبوں کی دنیا کچھ دیر کے لیے اندھیری ہو کر رہ گئی۔ اس حادثے کا سب سے شدید اثر اس گروپ میں رشید جہاں پر پڑا جس کا ثبوت ان کا مذکرہ بالا مضمون ہے جو ان کی عقیدت اور محبت اور رشید جہاں کی تخلیقیت سے مالا مال ہے۔ وہ پریم چند کے اصولوں اور آدرشوں

سے تو متاثر تھیں ہی، ملاقات کے بعد اس سے زیادہ ان کی شخصیت کی سادگی اور اس کے کھلے پن سے متاثر ہوئیں۔ پریم چند کے سراپے کی وہ یوں تصویر کھینچتی ہیں:

"میں جنوری ۱۹۳۶ء میں پہلی دفعہ ان سے الہ آباد میں ملی ایک چھوٹی سی میٹنگ اپنے گھر پر ترقی پسند مصنفین کی انجمن قائم کرنے سے پہلے کی تھی وہ (پریم چند) انجمن قائم کرنے سے پہلے اس کی اونچ نیچ پر بحث کرنا چاہتے تھے۔ اس میٹنگ میں منشی دیا نرائن نگم، مولوی عبدالحق صاحب اور منشی پریم چند صاحب موجود تھے۔ پریم چند صاحب کی وہ شکل ابھی تک میری نظروں میں ہے۔ میانہ قد، دبلے پتلے انسان پان منھ میں اور ہاتھ ڈبیہ میں۔ خوب بڑی بڑی مونچھیں اور مونچھوں کے پیچھے نرم اور پُر رحم چہرہ اور ساتھ ساتھ ہونٹوں پر ہنسی۔ سجاد ظہیر نے منشی جی سے کہا۔ صدارت آپ کو کرنی پڑے گی پر انھیں ہنسی آئی۔ منشی دیا نرائن نگم بولے تم تو گئو رکشا کی کانفرنس ہو تو بھی صدارت کر آؤ گے، نہیں نہ کرسکو گے۔ جواب میں پریم چند نے ایک زور کا قہقہہ مارا اور ہنستے ہی چلے گئے۔ یہاں تک کہ آنکھوں میں آنسو بہنے لگے۔ ان کی اس بے اختیار اور دل کھلی ہنسی نے مجھے ان کا بیحد مداح بنا دیا۔"

رشید جہاں کی ان تحریروں سے پریم چند کی شخصیت تو ابھر کر سامنے آتی ہے اور ساتھ ہی رشید جہاں کی شخصیت نگاری اور خاکہ نگاری کا ہنر بھی جھلکتا ہے۔ کانفرنس میں صدر بننے کے خیال سے سب سے زیادہ خوشی رشید جہاں کو تھی کیونکہ اس بہانے پریم چند سے دوبارہ ملاقات کرنے کا موقع ملے گا جیسا کہ وہ خود لکھتی ہیں:

" مجھے منشی پریم چند کے صدر بننے سے، ان سے پھر ملنے کے خیال سے خوشی ہو رہی تھی کہ یہ انسان جو سیدھی سادی طرح اتنی کٹھن باتیں کہہ جاتا ہے وہ ہے کیا؟ گھنٹہ بھر کی ملاقات میں کوئی اندازہ نہ لگا سکی تھی۔"

ان کا قیام سجاد ظہیر کے گھر پر تھا اس لیے سب اور خوش تھے اور پریم چند ان میں سب سے زیادہ خوش تھے۔ رشید جہاں لکھتی ہیں:

مجھے فوراً میرے کمرے سے نکالا گیا اور صدر کو وہ کمرہ ملا۔ جب میرا اسباب ہٹایا جارہا

تھا تو منشی جی کو بے حد برا لگا کہ مجھے اتنی تکلیف ان کی وجہ سے ہو رہی ہے اور اس بات پر یقین دلانے پر کہ دوسرا کمرہ بھی اتنا ہی اچھا ہے وہ راضی ہوئے اور مجھے وہاں سے اپنی چیزیں ہٹانے دیں۔ ٹھہرنے کے مقام پر پہنچ کر آپ نے بالکل آرام نہیں کیا اور کانفرنس سے متعلق باتیں کرنے لگے۔ جب معلوم ہوا کہ ہیں اور ہاجرہ بیگم کرسیاں ڈھونڈھ رہے تھے تو بہت ہنسے اور کہنے لگے ــ "ارے بھائی سجاد ظہیر نئی اور پرانی تہذیب میں فرق کیا ہے جب بھی عورتوں کی مصیبت تھی اور اب بھی عورتوں کی مصیبت ہے۔"

ان نوجوانوں کو اور خاص طور پر رشید جہاں کو پریم چند کی جو ادا سب سے زیادہ بھائی اور ان کے قریب لے آئی وہ تھی ان کی اپنی عظمت اور بزرگی سے بے نیاز ہو کر نوجوانوں میں گھل مل جانے اور جلد مانوس ہو جانے کا مزاج، رشید جہاں نے اپنے مضمون میں ان کی اسی خصوصیت کو خاص طور پر اجاگر کیا ہے وہ بار بار لکھتی ہیں:

"اپنی بزرگی اور علمیت کا غرور ان میں نہیں تھا، ہم سے برابر والوں کی سی باتیں کرتے رہے۔ ان کے دماغ اور خیالوں میں تجربے کے ساتھ جوانوں کا سا جوش اور تر و تازگی تھی اور کہہ سکتا تھا کہ یہ عمر رسیدہ شخص ہے اور یہی وجہ تھی کہ ہم کھل کر ان سے باتیں کر سکتے۔ منشی جی بہت جلد مانوس ہو جاتے تھے اور جلد ہی ہمیں ایسا لگنے لگا کہ کوئی غیر شخص ہمارے درمیان نہیں ہے بلکہ ساری عمر کا دوست ہمارے پاس بیٹھا ہے۔ یہ گھل مل جانے والی لاجواب خاصیت پریم چند میں تھی کہ ہر ایک کو ان کا گرویدہ کر لیتی تھی۔"

خصوصیات تو پریم چند میں اور بھی تھیں پر ان کی یہ خصوصیت رشید جہاں کے قلب و جگر میں اتر گئی اور خود رشید جہاں کی شخصیت کے فطری مزاج و مذاق نے اس کا بھرپور اثر لیا اور اس کا استقبال کیا۔ کیونکہ رشید جہاں بذات خود آزاد خیال اور بے تکلف قسم کی خاتون تھیں، ضروری تکلفات و رسمیات سے انھیں نفرت کی حد تک چڑھ تھی وہ خود بھی جس سے ملتیں پوری بے تکلفی اور شفقت سے ملتیں، دکھاوا ان کو چھو تک نہ گیا تھا۔ جس طرح رشید جہاں اور دوسرے پریم چند کی سادگی اور بے تکلفی پر مرمٹے تھے اسی طرح آگے چل کر قدرے بدلے ہوئے انداز میں رشید جہاں کی ملنساری اور مانوس لب و لہجہ نے سب کو رشید جہاں کا گرویدہ کر لیا پھر ان دونوں کے درمیان یہ فرق بھی

تھا کہ پریم چند مرد تھے اور رشید جہاں خاتون۔ رشید جہاں کے معاصرین نے اور جونیر ادیبوں نے رشید جہاں سے ملاقاتوں کا جو تاثر دیا ہے وہ کم وبیش وہی تاثر ہے جو رشید جہاں پر پریم چند سے پہلی ملاقات ہونے پر قائم ہوا تھا جو لاشعوری طور پر رشید جہاں کے مزاج اور شخصیت سے ہم آہنگ ہوگیا جس کی وجہ سے لوگ رشید جہاں کو بھی اسی طرح گھیرے رہتے جیسے پریم چند کو۔ ایسا نہ تھا کہ رشید جہاں تنہا پریم چند کی شخصیت سے متاثر تھیں وہ ان کی تحریروں کی بھی اتنی ہی قائل تھیں۔ ان کے افسانوں کے بارے میں ان کے خیالات نہ صرف پریم چند کی عظمت تحریر کا پتہ دیتے ہیں بلکہ خود رشید جہاں کے تنقیدی شعور کا بھی اظہار کرتے ہیں۔ ان کے یہ جملے دیکھیے:

> "پریم چند کے آرٹ میں ایک بے مثال چیز زمانے کی تبدیلیوں کا اثر تھا۔ بوڑھی کاکی۔ حج اکبر۔ بازارِ حسن لکھنے کا ایک وقت تھا، زمانہ بدل گیا کانگریس آئی۔ پولیٹکل جدوجہد اور کشمکش کے جو نقشے پریم چند کے یہاں ملتے ہیں وہ کسی کے یہاں نہیں۔ آج کل کے نوجوان پچھلے دس سال کے جوان سے فرق ہیں اسی طرح اگر آج پریم چند ہوتے تو ان کے افسانے بھی زمانے کے ساتھ بدلتے رہتے۔"

وہ پریم چند سے اس لیے متاثر تھیں کہ ان کی شخصیت اور تحریر میں کوئی بڑا اور گہرا تضاد نہ تھا جس طرح وہ سادہ مزاج اور سادہ لباس میں رہتے تھے اور بہت آسانی سے مشکل باتیں کہہ جاتے۔ اسی طرح ان کے افسانے بھی نفسیاتی، جمالیاتی، سماج اور سیاست کے بوجھل اور پیچیدہ مسائل لیے ہوئے ہوتے۔ ان کا اسلوب اور پیش کش اتنا سادہ اور دلکش ہوتا جو ان کی شخصیت کی طرح دل میں اترتا چلا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ رشید جہاں نے پریم چند پر یہ مضمون اگرچہ ان کی شخصیت پر زیادہ لکھا ہے لیکن اخیر میں وہ یہ جملہ لکھ گئیں ——
"یہی نہیں کہ ایک بڑا اور اچھا مصنف مرگیا بلکہ لاجواب اور بے مثال شخصیت بھی مصنف کے ساتھ چلی گئی۔"

رشید جہاں اس مختصر سے وقفے میں پریم چند سے صرف دو بار مل سکیں لیکن محض ان دو ملاقاتوں میں ہی انھوں نے جس طرح سے پریم چند کو دیکھا، سمجھا اور قبول کیا اس سے پریم چند کی عظیم شخصیت کے غیر معمولی تاثر کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ پریم چند کے

رفیقوں اور نقادوں نے پریم چند کی شخصیت اور تحریر پر خوب خوب لکھا ہے لیکن رشید جہاں کا یہ اکلوتا مضمون کئی اعتبار سے بڑی حیثیت رکھتا ہے اس کی پہلی وجہ تو یہی ہے کہ ان کا یہ مضمون پریم چند (اور ترقی پسند ادیبوں کی کانفرنس سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ کانفرنس جس کی پریم چند نے صدارت کی، اور ایک غیر معمولی مضمون پیش کیا جو بعد میں ایک طرح سے ترقی پسندی کی بنیاد بن گیا، وہ کانفرنس جس نے آگے چل کر ایک تحریک کی صورت اختیار کر لی اور شعر و ادب، فکر و خیال کی کایا پلٹ دی۔ کانفرنس میں جتنی رشید جہاں شریک تھیں اتنا ہی پریم چند۔ وہ پریم چند جن کی قیادت میں ادیبوں و فنکاروں کا ایک قافلہ چل پڑا جس کی ایک شہسوار رشید جہاں بھی تھیں۔

○

ناتالیا وشنیوسکیا
ترجمہ: وھاج الدین علوی

پریم چند کو پڑھتے ہوئے

میں پہلی بار پریم چند کی تخلیقات سے تقریباً تیس برس پہلے متعارف ہوئی تھی۔ اس وقت میں لینن گراڈ یونیورسٹی کے شعبۂ علوم شرقیہ میں سال دوم کی طالبہ تھی۔ ہمارے استاد الیکسیٹی بارانکو اور پروفیسر وسیلی بر سکوفی (جو ہندوستان میں ہندوستانی دراسات کے لیے محتاج تعارف نہیں ہیں) بہت ہی سخت تھے۔ حالانکہ ہندوستانی دراسات کے سلسلے میں ہم لوگ ابھی بالکل ہی ابتدائی دور میں تھے۔ (ابھی ہم لوگوں نے ہندی اور اردو کا دوسرا سال پورا نہیں کیا تھا) پھر بھی ہم کو داستانوی ادب اصل متن کے ساتھ پڑھنا پڑھتا تھا۔ پہلی چیز جو ہم نے پڑھی تھی وہ تھی پریم چند کی کہانی 'سوت'۔ ہمارے پاس صرف ایک ہی لغت تھی وہ بھی روسی ہندی نہیں بلکہ ہندی انگریزی تھی۔ (اس وقت تک پروفیسر برسکوفی نے اپنی مشہور لغت' تیار نہیں کی تھی) ہندوستانی کتابوں' اخباروں اور رسائل کا ملنا دشوار تھا۔
ہم لوگ ایسے اسباق منتخب کرتے تھے جنھیں ہم نے پریم چند کے کہانی کے مجموعہ 'سپت سروج' سے نقل کیا تھا' اور جو ہمیں اکیڈمیشن بارانکو نے ازراہ شفقت اپنی ذاتی لائبریری سے فراہم کیا تھا۔

لیکن ہمارے حوصلے بلند تھے اور ہم مشرقی تہذیب کے عطر کو حاصل کرنے کی اپنی خواہش کے راستہ میں کسی بھی رکاوٹ پر فتح پانے کے لیے تیار تھے۔ ہم نے سوت پڑھا۔ پھر پنچ پرمیشور' 'پربھا'، نمک کا داروغہ' کا مطالعہ کیا تو ہمارا وجود کانپ اٹھا۔ پریم چند کے کرداروں کی دکھ سے بھری ہوئی زندگی کی کہانیاں ہمارے سامنے ایک نئی اور طبیعت کو متاثر کرنے والی دنیا پیش کرتی

ناتالیا وشنیوسکیا (روسی ادیب) کا یہ مضمون ہندی ترجمہ سے ڈاکٹر وہاج الدین علوی' شعبۂ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی نے اردو کے قالب میں ڈھالا۔

تھیں، ایسی دنیا جو دلکش اور خیالی نہیں تھی بلکہ حقیقی اور جیتا جاگتا ہندوستان تھی۔ یہ سب پڑھ کر ہم اس دیس کی روایات اور رسم و رواج سے آشنا ہوتے تھے۔ اس طرح نہیں جیسے کوئی یوروپین سیاح کوئی واقعہ بیان کرتا ہے کیونکہ سیاح کا نقطۂ نظر تو ہمیشہ خارجی ہوتا ہے بلکہ ہم کو یہ معلومات ایک ایسے ادیب کی کہانیوں کے وسیلے سے حاصل ہو رہی تھیں جو خود بھی اسی روایت کا ایک حصہ تھا۔ سامعین کے ہجوم پر پریم چند کا اثر تو میں کئی برسوں بعد اس وقت دیکھ سکی جب میں ایک کپڑا مل اور ایک میڈیکل کلب میں پریم چند پر توسیعی خطبہ دے رہی تھی۔ پریم چند کی تحریر لوگوں کے دلوں کو چھونے میں کبھی ناکام نہیں رہی ہر چند کہ ترجمہ کرنے میں بہت سے الفاظ اپنی تاثیر کھو بیٹھتے ہیں۔

پریم چند روسی زبان میں ترجمہ ہونے والے ہندی زبان کے پہلے ادیب ہیں۔ ہندوستانی دراسات کے روسی ماہرین نے ہندوستان کے ہمعصر ادب کے مطالعہ میں ترقی کی ہے۔ اس میدان میں سبقت کرنے والے روسی ماہرین ہی تھے۔ اس سے پہلے تقریباً پوری دنیا کے دانشوروں نے غالباً ہندوستان کے کلاسیکی ادب اور قدیم تہذیب پر ہی اپنا ذہن مرکوز کر رکھا تھا۔ سوویت ادیب وکٹر بالن نے پریم چند کی تخلیقات کے مطالعہ میں بہت اضافہ کیا ہے۔ ۱۹۵۷ء میں ہندوستان کے سفر کے دوران انھیں کتابوں کی ایک پرانی دوکان پر پریم چند کی کہانیوں کا پہلا مجموعہ "سوز وطن" مل گیا۔ اس مجموعہ کو غالباً گم شدہ سمجھ لیا گیا تھا۔ بالن نے اپنی اس تحقیق کی اطلاع پریم چند کے فرزند امرت رائے کو دی جو اب مشہور ادیب ہیں۔ ہندوستان میں ہندوستانی ادیبوں سے گفتگو کرنے پر پتہ چلا کہ حقیقتاً اس کتاب کو لوگ گم شدہ سمجھ چکے تھے۔ اس تحقیق نے بالن کو تحریک دلائی اور انھوں نے "پریم چند کی اولین تحریر اور 'سوز وطن'" کے عنوان سے مضمون قلم بند کیا۔ یہ مضمون پریم چند کی اولین نگارشات، ان کے مطالعہ کا دائرہ اور ان کی سیاسی فکر پر روشنی ڈالتا ہے۔

اس کے علاوہ بالن نے گوپال کرشن گوکھلے (ہندوستانی کانگریس کے لیڈر) گیو سیپی مزینی والٹی اور جدید ہندو فلسفی سوامی وویکانند کو نذر کی گئیں پریم چند کی تین کتابوں کے بارے میں بھی لکھا۔ پریم چند کے آفاقی نقطۂ نگاہ کو ظاہر کرنے والی تخلیقات اپنے آپ کو اس اثر کے تجزیہ تک ہی محدود کرتی ہیں جو گاندھی جی کی تعلیمات نے ان پر ڈالا تھا۔ وویکانند کے حوالے سے جن کا فلسفہ پریم چند کی نثر میں واضح طور پر نظر آتا ہے، ان کی تخلیقات کو اس عہد کے ہندوستانی ادب

کے تناظر میں خاصی اہمیت حاصل ہے۔ ان سب میں میری خصوصی دلچسپی ہے کیونکہ میں نے جے شنکر پرساد جو پریم چند کے ہمعصر اور وویکانند کے مقلد تھے، کی تصانیف کو پڑھا ہے۔ ان دونوں ادیبوں کا مطمح نظر، جزاسلوب، رویوں اور تخلیقی عمل میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے مطالعہ کا ایک اہم موضوع بن سکتا ہے۔

زمانے کے گزرنے کے ساتھ جدید ہندوستان کی تہذیب اور ادب سے متعلق ہماری معلومات میں وسعت اور گہرائی آتی گئی۔ اس وقت پریم چند ہمارے لیے ہندی ادب کے سبھی کچھ تھے لیکن اب ہم ہندی ادب کے دیگر نمائندہ ادیبوں سے بھی متعارف ہو چکے ہیں۔ اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ پریم چند کی تخلیقات میں ہماری دلچسپی کم ہو گئی ہے۔ اس کے برعکس ان کا مطالعہ جدید ادب میں عہد گزشتہ کی علامت کے روپ میں کیا جا رہا ہے۔ ہندوستان کے پاس خود مکتفی ادب اور فلسفے کی روایت ہے جس میں عہد وسطیٰ کی تہذیب کے اصول ایک متعینہ حد تک بیسویں صدی میں بھی موجود ہیں۔ مختلف مستشرقین کو اس بات پر حیرت ہے کہ کس طرح ہندوستانی ادب عہد وسطیٰ سے عہد جدید تک پہنچا ہے اور کس طرح ہندوستانی ادب عالمی ادب کے نظام سے ہم آہنگ ہوا ہے اور کیوں یوروپی ادب کے مطالعہ کی تعریفوں کا اطلاق مشرقی ادب پر کیا جا سکتا ہے۔

جدید ہندی نثر انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں شروع ہوتی ہے کیونکہ داستانوی ادب اس عہد سے پہلے وجود میں نہیں آیا تھا۔ اس کا ارتقا اسلوب کی فرسودگی سے متاثر نہیں ہوا اور نہ ہی اصولوں اور ضابطوں کے شکنجے میں نہیں جکڑا گیا جیسا کہ شاعری اور یہاں تک کہ ڈرامہ کے ساتھ تھا۔ اسی لیے نثر ہر قسم کی لہر سے متاثر ہوئی۔ آج کل کی نثر نہ صرف اپنی روایات کے نتیجہ میں بلکہ مغربی تہذیب کے بالواسطہ تعلق سے بھی ارتقاء پذیر ہوئی ہے۔

پریم چند کی کئی کہانیاں مثال کے طور پر بڑے گھر کی بیٹی، دو بھائی، دو دھونس اور بیٹیوں والی بیوہ، ٹالسٹائی کی ۱۸۸۰ء میں لکھی گئی 'اسٹور یز فاردی پیپل' کی محض نقالی نہیں ہیں بلکہ پریم چند کی نثر کا اپنا ایک اسلوب ہے، ہندوستانی زندگی کی عکاسی کرتا ہوا، لوگوں کی ذہنیت اور ہندوستان کے قومی کردار کی خصوصیات کی نمائندگی کرتا ہوا ایک ایسی ادبی شکل میں جسے کچھ شرائط کے ساتھ مغربی اسلوب قرار دیا جا سکتا ہے۔ پریم چند نے لیو ٹالسٹائی کی کہانی اسٹوریز فاردی پیپل کا ترجمہ

کیا تھا۔ گاڈسینز دی ٹرتھ بٹ از ناٹ کیوک ٹور لینزاٹ، واٹ مین لیو بائی، ہاؤ مچ لینڈ ڈز اے مین نیڈس اور دوسری بہت سی کہانیاں۔ ترجمہ میں ان کا طریقہ کار آج کے انداز سے بہت مختلف تھا۔ ایک طرح سے یہ اصل کا ہندوستانی روپ تھا، ایک ایسا طریقہ جو کئی مستشرق مترجمین نے ہم عصر ادب کے آغاز سے پہلے ابتداً اپنایا تھا۔ ہندی میں یہ فن پریم چند نے انتہائی ذہین ڈرامہ نگار بھارتیندو ہریش چند (۱۸۸۵-۱۸۵۰) کے تجربوں سے سیکھا جنھوں نے شیکسپیئر کے "مرچنٹ آف وینس" کو ہندی کے قالب میں ڈھالا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ پریم چند نے ٹالسٹائی کی طرف اچانک ہی رخ نہیں کیا تھا۔ ہندوستان اور کئی دوسرے مشرقی ممالک کے ادیب اس روسی ادیب کی تخلیقات سے متاثر ہوئے تھے۔ واضح طور پر "مشرق اور ٹالسٹائی" کا موضوع بہت وسیع ہے۔ اس کا مطالعہ اس دیس میں اور ہندوستان میں بہت کچھ کیا جا چکا ہے۔ ادب اور فلسفہ میں ہندوستان اور روس کے مشترکہ عناصر کی طرف میں آپ کو متوجہ کرنا چاہوں گی۔ مجھے ایسا لگتا ہے بھارت اور روس کے درمیان ہمسرانہ چشمک رہی ہے حالانکہ براہ راست تعلقات کا فقدان رہا ہے۔ ایک روسی اور ایک ہندوستانی کے کردار اور ذہنی ساخت میں مماثلتیں ضرور ہیں۔ ہمارے تاریخ کے صفحات بھی اس مماثلت کے شاہد ہیں جن کا عکس ہمارے ادب میں علامتوں کی صورت میں ظاہر بھی ہوتا ہے۔ میری نگاہ میں بیسویں صدی کے آغاز کی ہندی فلسفیانہ فکر کی شاعری اور روس کے شعراء، دینیو وتنو تیت شیوا ورنیت کی شعری کاوشوں کو ایک دوسرے کے مقابل رکھا جا سکتا ہے۔

پریم چند کی تحریروں سے پہلے ہی ہندی ادب میں چھایا واد کا وجود تھا۔ چھایا وادی شعراء پریم چند سے ملتے جلتے موضوعات پر نثر میں بھی قلم کاری کرتے تھے۔ پریم چند کے نقاد ان کی تخلیقات پر تنقید کرتے ہوئے منطقی طور پر اس کا تجزیہ کرتے ہیں۔ جب کہ چھایا واد کا ذکر رومانی یا علامتی رومانی شاعری نظم یا پھر مطلق آزادی کے روپ میں کیا گیا ہے۔ ہندی ادب میں واضح طور پر مختلف میلانات بیک وقت موجود رہتے ہیں۔ وجود باہمی نہ صرف مختلف رجحانات وعوامل میں پایا جاتا ہے جیسا کہ یورپ میں ہے بلکہ مشرق کے جدید ادب کا لازمی عنصر ہے۔ تخلیقی عمل مختلف النوع محسوسات کا حامل ہوتا ہے، اسے ادیبوں، شاعروں اور میلانات کے تحت تقسیم کرنا

ممکن نہیں ہے۔ اس ضمن میں پریم چند کے "ٹائپ" کا پتہ چلانا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جو پریم چند کی نثر کے ذریعہ پیش کردہ حقیقت نگاری کا "ٹائپ" ہے۔ پریم چند کی حقیقت پسندانہ تخلیقات متذکرہ رومانی روایت کے آغاز سے پہلے نہیں تو اس کے ساتھ ساتھ ہی وجود میں آئی تھیں۔ پریم چند کی تحریر تنقیدی صداقت کا ایک نیا روپ ہے جو ایک بنیادی اور فطری طریقہ سے صحیح تنقیدی صداقت کو روشناس کراتا ہے سماجی یوٹوپیا کی رومانی مثالیں جو ان کی تاریخی کہانیوں کا خاصہ ہیں "رانی سارندھا" میں اور بودھک صداقت پسندی کی جھلکیاں پریم آشرم اور ناٹک 'سنگرام' میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ پریم چند کی نثر کا مطالعہ اس نظریہ سے بھی مناسب ہوگا کہ یہ ادب کے مشترک اصولوں پر روشنی ڈال سکتا ہے اور ادبی مطالعے میں نام نہاد مغرب زدگی پر فتح پانے میں معاون ہو سکتا ہے۔

پریم چند کے مطالعہ سے متعلق صرف دو نکتوں کا ہی میں نے احاطہ کیا ہے۔ ان میں سے ایک ضرور دوسرے اہم اصولوں کو متداول کرسکتا ہے، جو اس عظیم ہندوستانی ادیب کی ادبی وراثت کو عالموں کے سامنے پیش کرتا ہے۔

اس مختصر سی گفتگو کو میں ایک یادگار واقعہ پر ختم کرنا چاہوں گی کہ کچھ برسوں پہلے میری ملاقات ایک بیحد دلچسپ خاتون سے ہوئی جو ایک فعّال انقلابی رہ چکی تھیں۔ ان کے دوستوں نے مجھے بتایا کہ وہ نوجوانی کے عالم میں بہت بلند حوصلہ تھیں اور ان کو ایسے کام سونپے جاتے تھے جن میں حوصلے اور مہارت کی ضرورت ہوتی تھی۔ جب ان بزرگ لیکن اس وقت بھی دلکش و پرجوش خاتون کو معلوم ہوا کہ میں نے پریم چند کی کہانی 'رانی سارندھا' کا ترجمہ کیا ہے تو وہ انتہائی جوشیلے انداز میں بولیں۔ "وہ ایک سچا ادیب تھا۔ رانی سارندھا جیسی عورتیں ہمیشہ ہی سے میری زندگی کا نمونہ رہی ہیں۔"

ایک قاری کے قلبی تاثرات حقیقت میں انسانیت کے علمبردار ادیب کی عظمت کو تسلیم کرنے کے لیے بہترین نذرانہ ہیں۔

روسی میں پریم چند کا پہلا ترجمہ ۱۹۲۶ء میں ہوا۔ یہ ترجمہ پریم چند کی کہانی 'سوت' کا تھا جسے اکیڈمیشن وارانکو نے 'دون آف دی ہسبنڈز وائف' کے عنوان سے ہندی سے ترجمہ کیا تھا۔ یہی کہانی ۱۹۵۵ء میں 'دی سیکنڈ وائف' کے عنوان سے ترجمہ کی گئی۔ اس کے مترجم ایم انتونیو تھے۔ ۱۹۳۴ء میں

پریم چند پر پہلا معلومات افزا مضمون شائع ہوا۔ یہ اکیڈمیشن وارانِنکو کی ایک تحریر تھی۔ یہ تحریر 'سپت سروج' سے متعلق تھی۔ پریم چند پر دوسری تحریر 'سنگھرش' ایک سماجک ناٹک' کے عنوان سے وسیلی بیکر وفی نے لکھا تھا اور ۱۹۴۷ء میں شائع ہوا (یو ایس ایس آر سائنس اکیڈمی نیوز لیٹر مئی۔جون ۱۹۴۷ء) کچھ برسوں کے بعد پریم چند کی تخلیقات کے ترجمے ایک کے بعد ایک آنے لگے۔ پہلا ترجمہ پوری لے ورنیکو کا اردو سے 'مرتک بھوج' کہانی کا تھا اسے 'رممبرنگ دی ڈیتھ' کے عنوان سے کیا گیا۔ یہ کہانی بعد میں 'فیونرل ریپاسٹ' کے عنوان سے بعد میں چھپی اور انتھالوجی آف فارن لٹریچر آف ٹیونٹیتھ سینچری (۱۹۱۷-۱۹۴۵ء) میں شامل کی گئی، جس میں سوویٹ یونین سے باہر کے ادب کی نمائندگی وسیع پیمانہ پر کی گئی تھی۔ روس کے مشہور زبان داں جاسٹ رسکی اور رومانی سمارن (یہ ہندوستانی ادب کے ماہر نہیں ہیں) کے ذریعہ تیار کی گئی یہ انتھالوجی ادب کے طالب علموں کے لیے تھی۔

اگلے بیس برسوں میں پریم چند کی کہانیوں کے روسی تراجم شائع ہوتے رہے۔ ان مجموعوں میں ساٹھ کہانیاں، پانچ ناول۔ گئودان، 'نرملا'، کرم بھومی، غبن اور بچوں کے لیے ایک قصہ 'رام چرچا' شامل ہیں۔ جدید نثر نگاروں میں ہندوستان کے ایک اور ادیب رابندر ناتھ ٹیگور ہی کی تحریروں کا پریم چند کی طرح روسی زبان میں ترجمہ کیا گیا ہے۔

روسی قارئین کی زیادہ پسندیدہ تخلیقات میں ناول 'نرملا' اور کہانیوں میں 'ٹھاکر کا کنواں' 'دو بیلوں کی کہانی'، 'استعفیٰ'، 'سوا سیر گیہوں'، 'رانی سارندھا' اور خاص کر نوجوانوں کے لیے لکھی گئی کہانیاں شامل کی جاسکتی ہیں۔ پریم چند کی تخلیقات روگون یوک لائبریری، اور پیپلز لائبریری جیسی وسیع مطالعہ گاہ میں رکھی گئی ہیں اور اندی جنسکا یا پیرا اور داد چرن بابا یا مسکوا جیسے اخباروں اور 'اسمینا' 'دوکر گا' 'سونیتا' 'اشکا یا' 'جو یزدا یوشوکا' رسائل میں شائع ہوئیں۔ نرملا تین بار شائع ہو چکی ہے۔ یہ روسی سے ترکمینین، ازبک اور یوکرینین میں بھی ترجمہ ہو چکی ہیں۔ اندھوں کے لیے ایک مخصوص اجرا بھی ہوا ہے۔

بچوں کے لیے پریم چند کی کہانیاں پہلی بار دیتسکا یا لٹریچرا پبلشنگ ہاؤس، ماسکو نے ۱۹۵۷ء میں 'زمینی کمان' کے عنوان سے شائع کیں۔ اس میں شیر اور لڑکا، سانپ کا من، کتے کی کہانی، پاگل ہاتھی، مٹھو، عیدگاہ، دو بیلوں کی کہانی، ٹھاکر کا کنواں، اور غبارے کا چیتا وغیرہ شامل تھیں۔ اس مجموعہ کا ترجمہ روسی سے دیگر زبانوں میں اگلے برس ہی شروع ہو گیا۔ اب تک یہ تاتار، کزاک، لیتھونین

ترکمینین، ازبک، آرمینین اور یوکرینین زبانوں میں شائع ہو چکا ہے۔

پریم چند کی کہانی 'رام کتھا' کا روسی روپ کم عمر پڑھنے والوں کے لیے دوبار شائع ہو چکا ہے۔ اسٹیج کے لیے بھی اس کو روسی لباس میں ماسکو کے چلڈرن تھیٹر اور 'سوبر دلوسک' کے پیٹ تھیٹر میں پیش کیا جا چکا ہے۔

روسی زبان میں ترجمہ ہونے والی پریم چند سے متعلق دوسری کتابوں میں جدید ہندی ادیب وشنو پربھاکر کے ڈرامہ 'ہوری' اور ہنس راج رہبر کی کتاب 'پریم چند ہز لائف اینڈ ورک' شامل ہیں۔

پریم چند پر تحقیقی مقالوں میں وکٹر بالن کا مقالہ 'دی شارٹ اسٹوری رائٹر' اور پی گلادی شیو کا مقالہ 'دی انڈین ونیچ ان دی ورک آف پریم چند' شامل ہیں۔ اس کے علاوہ پریم چند پر لاتعداد تحریریں ملتی ہیں۔

'اناتیلی اجرج' نے اپنی ببلوگرافکل انڈکس میں بھی پریم چند کا ذکر کیا ہے۔ اب تک صرف رابندر ناتھ ٹیگور ہی کو یہ فخر حاصل تھا کہ ان کا نام اس فہرست میں شامل ہے۔ اجرج اپنی تمہید میں لکھتے ہیں: "پریم چند کی ادبی منزلت اور ان کی تصانیف کی وضاحتی وتنقیدی مطالعہ کی یہ پہلی کوشش ہے۔ یہ وضاحتی فہرست لینن گراڈ کی لائبریری اور وکٹر بالن کے ذاتی کتب خانے (جو انھوں نے ازراہ عنایت مؤلف کو فراہم کی تھیں) پر مشتمل ہے اس فہرست کے مندرجہ ذیل حصّے ہیں۔ ۱۔ ہندی میں پریم چند کی تخلیقات، جس میں نثر اور سماجی صورت حال پر مضامین اور ادبی تبصرے شامل ہیں۔ ۲۔ اردو میں پریم چند کی تخلیقات کی اشاعت، پریم چند نے اردو اور ہندی میں دوسری زبانوں سے جو ترجمہ کیے ہیں وہ (۳) پریم چند کی تخلیقات کا یو ایس ایس آر کی دیگر زبانوں میں کیا گیا ترجمہ (۴) ہندی، اردو اور روس کی زبانوں میں پریم چند کے بارے میں شائع شدہ مواد اور حوالے۔

یہ سوانحی اور ادبی اشاریہ ان لوگوں کے لیے بہت اہم ہے جو پریم چند پر کام کر رہے ہیں۔ یا کسی بھی حیثیت سے ان کے کاموں میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس اشاریہ سے سوویت یونین میں پریم چند کے ماہرین کے کاموں اور ان کی کامیابیوں پر روشنی پڑتی ہے اور اس دیس میں یہ عظیم فنکار جس طرح سے محبوب بن رہا ہے اس کی ایک جھلک دکھائی دیتی ہے۔

سوویت یونین میں پریم چند صدی تقریبات بڑے پیمانے پر کی گئیں۔ اس عظیم ادیب کی یاد میں سوویت ادیبوں کی انجمن، سوویت امن کمیٹی اور ہند سوویت دوستی سوسائٹی کی جانب سے ماسکو اور لینن گراڈ میں جلوس نکالے گئے۔ ہندوستانی دراسات کے ماہرین، سائنس دانوں اور ادیبوں نے اس جلوس میں حصّہ لیا۔

شہناز انجم

پریم چند

تنقیدی و تحقیقی مضامین کی وضاحتی فہرست

پریم چند کی اہمیت صرف اس اعتبار سے نہیں کہ انھوں نے اردو میں مختلف افسانے کی روایت کا آغاز کیا بلکہ اس لحاظ سے بھی ہے کہ وہ ہندوستان کی مشترکہ تہذیبی روایات کے امین تھے۔ انھوں نے اپنے فکر و فن سے اردو ہندی دونوں زبانوں کے تہذیبی سرمایے میں اضافہ بھی کیا اور اس کی حفاظت بھی کی۔ وہ سچے فن کار تھے۔ ان کے یہاں حساس دل، روشن دماغ، مصوّر کی آنکھ اور ادیب کا قلم تھا۔ چنانچہ انھوں نے اپنے دور کو دیکھا، لوگوں کے مسائل کو سمجھا، وطن کے درد کو محسوس کیا اور رفتہ رفتہ اس فن کار کی حیثیت اختیار کر لی جس کے قلم سے ٹپکی ہوئی سیاہی کی ایک بوند میں صدیوں کی تاریخ ہوتی ہے، حال کی تفسیر اور مستقبل کی پیش گوئی ہوتی ہے۔ یہ پریم چند کا کمال ہے کہ انھوں نے اپنے پیش روؤں کی مانند زندگی کے کسی ایک پہلو پر نظر نہیں رکھی بلکہ زمانے کی نبض پر گرفت رکھی اور اپنے ہی قلم سے افسانے کو اتنے رنگ اور اتنے موضوعات دیے کہ اردو افسانہ پریم چند کے زمانے میں ہی زندگی کی تمام تلخ اور شیریں کیفیات کا مرقع بن گیا۔ کسانوں کے مسائل ہوں یا سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ، کم عمری کی شادی کا مسئلہ ہو یا بیوہ کے مسائل، رشوت خوری کا جھگڑا ہو یا سوتیلی ماں سے متعلق روایات، بچوں

ڈاکٹر شہناز انجم، شعبۂ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

کی دنیا کے معاملات ہوں یا راجپوتوں اور ٹھاکروں کے گھریلو مسائل غرض زندگی کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جس کی تصویر پریم چند کے افسانوں میں نہ ملتی ہو۔ سماج کے ہر طبقہ، ہر فرد اور ہر رواج کو پریم چند نے اپنے فن کی خراد پر چڑھایا ہے۔ اپنے آدرشوں کے دیپ جلا کر زندگی کے تنگ سے تنگ راستے پر روشنی کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس لیے کہ ان کا عقیدہ تھا "زندگی سے ادب کا تعلق وہی ہے جو موج کا سمندر سے۔ موج سمندر سے دور ہو کر اپنی حرکت، روانی اور جولانی ہی نہیں اپنا وجود کھو بیٹھتی ہے۔" چنانچہ پریم چند نے موج اور سمندر کے اس رشتہ کو ہمیشہ قائم رکھا۔

پریم چند کا دور سیاسی، سماجی، معاشی کئی اعتبار سے وہ دور تھا جب زندگی موج خون کی طرح رفتہ رفتہ سروں سے گزرتی جا رہی تھی اور ہر روز کوئی نہ کوئی حادثہ نیا رونما ہوتا تھا۔ اسی لیے پریم چند کے ادبی سرمایہ میں بھی وہ بوقلمونی اور موضوعات کا ایسا تنوع در آیا جس نے ہندوستانی معاشرے کی ایک مکمل تصویر پیش کی۔ اس تصویر میں رنگوں کی خوبصورتی ہی نہیں زندگی کی کج ادائیاں بھی ہیں۔ یہی سبب ہے کہ پریم چند پر کام کرنے والوں کو بھی بیشمار موضوعات ملے۔ پریم چند کی شخصیت اور ان کے فن سے متعلق بہت کچھ لکھا گیا۔ پریم چند صدی کے موقع پر بہت سے مذاکرے اور سیمینار منعقد کیے گئے۔ مختلف رسائل اور اخبارات کے خصوصی شمارے شائع ہوئے۔ اور آج بھی پریم چند کے فکر و فن سے چراغ جلانے اور ان کے ادبی سرمائے کی توضیحات کا سلسلہ جاری ہے۔ اب تک سیکڑوں کتابیں اور مضامین شائع ہو چکے ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس سلسلے کی ایک جامع اور مکمل وضاحتی فہرست تیار کی جائے۔ ہندی والوں کے یہاں اس میدان میں کافی پیش رفت ہوئی ہے۔ مگر اردو میں عبدالقوی دسنوی صاحب کی فہرست (جس کو مکتبہ جامعہ نے کتاب نما کے خصوصی شمارے کے طور پر جون ۱۹۸۱ء میں شائع کیا) کے علاوہ کوئی اور کوشش ابھی تک سامنے نہیں آئی۔ دسنوی صاحب کا یہ کام گرچہ اس سلسلے کی پہلی کڑی ہے اور بڑی عرق ریزی کا کام ہے۔ مگر یہ صرف اشاریہ ہے۔ کتابوں کی وضاحتی فہرست نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محترمہ صغرا مہدی صاحبہ کی خواہش اور مشورے سے میں نے پریم چند سے متعلق کتابیات کی وضاحتی فہرست

تیار تو کر لی لیکن اس کو میں مکمل کام کے زمرے میں اس لیے شامل نہیں کر سکتی کہ وقت کی کمی اور وسائل کے محدود ہونے کے سبب بہت سی کتابیں اور مضامین ایسے رہ گئے ہیں جو اس وقت مجھے دستیاب نہ ہو سکے۔ بہر حال عجلت میں بھی جس قدر چیزیں حاصل ہو سکیں ان کی یہ وضاحتی فہرست پیش کی جا رہی ہے اس خواہش اور ارادے کے ساتھ کہ جلد ہی اس میں مزید وضاحت کر کے اس کو کتابی صورت میں پیش کرنا چاہیے تاکہ قارئین پریم چند کی کچھ مدد ہو سکے۔ موجودہ فہرست کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

(۱) مختلف کتب اور مضامین کے مجموعے۔

(۲) رسائل کے خاص نمبر جو پریم چند سے متعلق شائع ہوئے۔

(۳) مختلف رسائل اور ہفتہ وار اخبار۔

یہاں مصنفین اور مقالہ نگار حضرات کے ناموں کی ترتیب اردو کے حروف تہجی کے اعتبار سے رکھی گئی ہے، اور کوشش کی گئی ہے کہ یہ فہرست پریم چند کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے مددگار ہو۔

کتب اور مجموعۂ مضامین

۱۔ احتشام حسین،

گئو دان، صفحات ۱۱۷ ۱۲۳

افکار و مسائل: تنقیدی مضامین — لکھنؤ: نسیم بک ڈپو، ۱۹۶۳ء

مصنف نے اس مضمون میں "گئو دان" کا تجزیاتی مطالعہ کیا ہے۔ اور خاص طور سے اس کے سماجی پہلو کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بظاہر گئو دان ایک چھوٹے سے گاؤں کی کہانی ہے پر اس میں وہ سب مسائل موجود ہیں جن کے پر پیچ ردِ عمل سے ہر شخص کی انفرادی اور اجتماعی زندگی متاثر ہوتی ہے۔ پریم چند نے اپنے فن اور شعور کی تمام قوتوں سے ظاہر کیا ہے کہ یہاں جس ماحول کی تصویر کشی کی گئی ہے وہ انسانیت کے لیے سازگار نہیں۔ حقیقت پسندی میں تصور پرستی کی ہلکی آمیزش نے بیان میں حسن پیدا کر دیا ہے۔

۲۔ احتشام حسین۔

پریم چند کی ترقی پسندی۔ صفحات ۱۵۴ ـــــ ۱۶۱

اردو افسانہ روایت اور مسائل / مرتب: گوپی چند نارنگ ـــــ دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۱ء۔

(مجموعۂ مقالات ہند و پاک اردو افسانہ سیمینار)

یہ مضمون احتشام حسین صاحب کی کتاب "تنقید اور عملی تنقید" سے ماخوذ ہے اس مضمون میں مصنف نے بہت سی ایسی وضاحتوں کے باوصف کہ جن سے پریم چند کی ترقی پسندی کی نفی ہوتی ہے۔ اس باب پر اصرار کیا ہے کہ پریم چند ترقی پسند تھے۔ ساتھ ہی ان کی وسیع النظری، انصاف پسندی، نیک نیتی اور انسان دوستی کو سراہا ہے۔

۳۔ اسلم آزاد

اردو ناول آزاد کے بعد ـــــ مئو ناتھ بھنجن: نکھار پبلی کیشنز، ۱۹۸۱ء

اردو ناول کا ارتقا کے تحت صفحہ ۳۸ سے ۸ تک پریم چند کی ناول نگاری کے تذکرے میں مصنف نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ پریم چند نے اپنے دور کے ہندوستانی سماج میں تیزی سے تغیر پذیر روایات کی مصوّری بہت جاندار طریقے سے کی ہے۔ اور وہ ایک ایسے نظام، معاشرے کے متلاشی تھے جہاں زیادہ سے زیادہ لوگوں کو راحت و عافیت اور سکون و امن حاصل ہو۔

۴۔ اعجاز حسین

پریم چند ـــــ صفحات ۳۸۲ ـــــ ۳۸۸

مختصر تاریخ ادب اردو ـــــ دہلی: ـــ اردو کتاب گھر، ۱۹۶۴ء

یہاں مصنف نے پریم چند کی زندگی کے مختصر حال کے ساتھ ہی ان کی ادبی حیثیت، افسانہ نگاری کے بارے میں بتایا ہے کہ پریم چند کے افسانے اپنے دور کے سیاسی سماجی ماحول کے عکاس ہونے کے ساتھ ہی زبان و بیان کا اچھا نمونہ بھی ہیں اور انسانی نفسیات کے آئینہ دار بھی۔

۵۔ اعظمی، فیض الرحمٰن

پریم چند کی ترقی پسندی ـــ ایک غلط فہمی کا ازالہ، صفحہ ـــــ ۴۴ تک

افکار نو: تنقیدی مضامین کا مجموعہ ـــــ دہلی: اردو مرکز، ۶۲ ۱۹ء

یہ مضمون راجیندر ناتھ ٹیگور کے ان اعتراضات کے جواب میں لکھا گیا ہے جو انھوں نے پریم چند کو ترقی پسند پسند ادیب کہنے والوں کے خلاف کیے ہیں۔ راجیندر ناتھ شیدا نے سید احتشام حسین کے مضمون "پریم چند کی ترقی پسندی" علی سردار جعفری کے مضمون اور ہنس راج رہبر کی تصنیف کو پیش نظر رکھ کر یہ اعتراض کیا ہے کہ پریم چند ترقی پسند ادیب ہرگز نہیں تھے۔ اپنی تنقید میں انھوں نے متذکرہ تینوں اصحاب کے مضامین سے کچھ ایسے اقتباسات بھی پیش کیے ہیں جن میں بیان کا تضاد پایا جاتا ہے۔

فیض الرحمان اعظمی نے شیدا کے اس اعتراض یا تنقید کا جواب لکھا ہے اور شیدا کو کافی حد تک مطمئن کرنے کی کوشش کی ہے۔ پریم چند کی ترقی پسندی کو نمایاں کرتے ہوئے فاضل نقاد سے گزارش کی ہے کہ وہ اپنی تنقید پر نظر ثانی کریں اور ترقی پسندی کے معنی پر غور کرنے کے بعد پریم چند کی ترقی پسندی یا رجعت پرستی سے متعلق کوئی حتمی فیصلہ کریں۔

۶۔ اعظمی، نثار

پریم چند اور ان کی نمائندہ کہانیاں۔ صفحہ ۱۰۶ــــ ۱۲۱

ادبی مضامین : مجموعۂ تنقیدی مضامین ــــ لکھنؤ: مصنف، ۱۹۸۵ء

مصنف نے پریم چند کے زمانے کے سماجی، سیاسی ماحول کے پس منظر میں ان کی کچھ نمائندہ کہانیاں مثلاً بڑے گھر کی بیٹی، حج اکبر، پوس کی رات، نجات اور کفن وغیرہ کا تجزیہ اس طرح کیا ہے کہ پریم چند کے اسلوب کی ارتقائی کیفیات ان کی افسانہ نگاری کے ادوار کی ترتیب کے ساتھ سامنے آجاتی ہیں۔

۷۔ انصاری، اختر

اردو میں مختصر افسانے کی ابتدا: پریم چند، صفحہ ۲۳

(بیسویں صدی کا نصف اوّل)

اردو فکشن: بنیادی و تشکیلی عناصر (ایک تاریخی جائزہ) دہلی: دار الاشاعت ترقی، ۱۹۸۴ء

مضمون نگار نے پریم چند کو اردو کے مختصر افسانے کا بانی قرار دیتے ہوئے اس بات کی نشاندہی کی ہے کہ پریم چند نے پہلے ناول لکھے۔ ۱۸۹۸ء میں ان کا پہلا ناول بنارس کے ہفتہ وار اخبار "آوازۂ خلق" میں قسط وار شائع ہوا۔ اور پہلا افسانہ "دنیا کا سب سے انمول رتن" ۱۹۰۷ء میں زمانہ کانپور میں شائع ہوا۔ پریم چند کے افسانے اس بات کے شاہد ہیں کہ وہ اپنے فن کی پرورش ہندوستانی ماحول

اور اسی سماج میں کرتے ہیں۔

۸۔ انصاری، اختر

اردو نثر کے اسالیب اور پریم چند، صفحات ۱۹۵ ـــــ ۲۰۵

مطالعہ و تنقید: مجموعہ مضامین ـــ علی گڑھ: فرینڈس بک ہاؤس، ۱۹۶۵ء۔

مصنف نے صرف ان اسالیب کے پس منظر میں پریم چند کے اسلوب اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرنے کی کوشش کی ہے جو افسانہ اور ناول کے ضمن میں ایجاد ہوئے۔ مضمون نگار نے اس چیز کی وضاحت بھی کی ہے کہ پریم چند نے اپنے دور کے تمام مروّجہ علمی، کتابی، ادبی اور شاعرانہ اسالیب نثر سے روگردانی کر کے اپنے گہرے اجتماعی شعور اور سماجی احساس کے زیر اثر زبان کو عوامی اور جمہوری انداز بخشا۔ یہی ان کے اسلوب کی نمایاں خصوصیت ہے۔

۹۔ انصاری، غافل

پریم چند کے اسلوب کا ارتقاء ـــ انٹر پرویش: مصنف، ۱۹۸۷، صفحہ ۳۹۰

یہ تحقیقی مقالہ ہے جس پر جواہر لال نہرو یونیورسٹی، دہلی نے مصنف کو پی۔ ایچ ڈی کی ڈگری تفویض کی ہے۔

یہ مقالہ چھ ابواب پر مشتمل ہے جن میں پریم چند کے معاصرین اور اس دور کے دیگر رجحانات کا تجزیہ کرتے ہوئے پریم چند کے ناولوں، بازار حسن، گئودان اور گوشۂ عافیت کی تکنیک، ساخت اور اسلوب پر بحث کی گئی ہے۔ ان ناولوں کی روشنی میں پریم چند کے بدلتے ہوئے اسالیب کا ارتقاء دکھایا گیا ہے۔"

۱۰۔ انوار احمد پریم چند، صفحہ ۹۱ سے ۱۲۹ تک

اردو افسانہ: تحقیق و تنقید ـــ ملتان: بیکن بکس، ۱۹۸۸ء

یہاں پریم چند کا مختصر سوانحی خاکہ، ان کی تصانیف کی تعداد اور فکر و فن کے عنوان کے تحت پریم چند کی تخلیقات کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔

۱۱۔ انور سدید

اردو افسانے میں دیہات نگاری کا پیش رو: پریم چند، صفحہ ۲۸ سے ۸۴

اردو افسانے میں دیہات کی پیش کش : (مجموعۂ تنقیدی مضامین) ــــ الہ آباد : اردو رائٹرس گلڈ، ۱۹۸۳ء
مصنف نے مختلف حوالوں اور مثالوں کے ذریعہ یہ وضاحت کی ہے کہ پریم چند فطری طور پر دیہاتی زندگی کے ترجمان تھے۔ مگر انھوں نے صرف دیہات کی بیکسی اور بدحالی ہی نہیں دکھائی بلکہ ایک بہتر مستقبل کی خواہش بھی وہاں موجود ہے۔ ان کے دیہاتی کرداروں میں ایک تحرک ملتا ہے جس کی اساس انسان کی مسلسل سوچ اور پیہم عمل کا نتیجہ ہے اور اس کا ضابطۂ حیات ہے۔ نیز پریم چند نے دیہات کی فطری سادگی کو پیش کرنے کے لیے شاعرانہ اور رنگین اسلوب نہیں استعمال کیا بلکہ اظہار کے تمام تلازمے دیہات کے ماحول سے ہی اخذ کیے ہیں۔

۱۲۔ انور سدید

پریم چند کی تقلید کے زاویے ــــ صفحہ ۴۹ سے ۵۸ تک

اردو افسانے میں دیہات کی پیش کش ــــ الہ آباد : اردو رائٹرس گلڈ، ۱۹۸۳ء
اس مضمون میں مصنف نے سدرشن، اعظم کریوی، علی عباس حسینی اور اختر اورینوی کی افسانہ نگاری کا محاکمہ کرتے ہوئے ان مماثلتوں کی نشاندہی کی ہے جو ان لوگوں کو منشی پریم چند کا مقلد بناتی ہیں۔

۱۳۔ انور سدید

پریم چند سے انحراف کا زاویہ۔ کرشن چندر، صفحہ ۵۹ سے ۶۹ تک

اردو افسانے میں دیہات کی پیش کش ــــ الہ آباد : اردو رائٹرس گلڈ، ۱۹۸۳ء
اپنے اس مضمون میں انور سدید نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ دیہات کی پیش کش میں کرشن چندر پریم چند سے انحراف کی اولین مثال ہے۔

۱۴۔ برج پریمی

پریم چند اور تحریک آزادی ۔ صفحہ ۱۳ سے ۲۷ تک

حرف جستجو : "تنقیدی مضامین ــــ سری نگر : دیپ پبلی کیشنز، ۱۹۸۲ء
مصنف نے پریم چند کی مختلف کہانیوں اور ناولوں کے کردار اور واقعات کی مثالیں دیتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ پریم چند تحریک آزادی کے جانباز سپاہی تھے۔ ان کے ناول، کہانیاں، ان کے

قومی جذبات کا خلوص، ان کی حقیقت پسندی اور دردمندی کو ہمارے ادب میں اور اس کی تاریخ میں ایک ایسے روشن مینارہ کی حیثیت حاصل ہے جو صدیوں تک ہماری تاریک راہوں میں اجالا کرتا رہے گا۔

۱۵۔ برج پریمی

پریم چند کے تکنیکی تجربے۔ صفحہ ۵۱ سے ۷۹ تک

حرف جستجو: تنقیدی مضامین۔ سری نگر: دیپ پبلی کیشنز، ۱۹۸۲

برج پریمی نے پریم چند کے اسلوب کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کے فن کارانہ صلاحیتوں کو نمایاں کیا ہے جن کی وجہ سے پریم چند کی تحریریں ادب کا گرانقدر سرمایہ بن گئیں۔ مصنف نے وضاحت کی ہے کہ پریم چند فنی اور تکنیکی تجربوں سے بخوبی واقف تھے۔ وہ پلاٹ، کردار، پس منظر اور اسلوب ہر چیز پر نظر رکھتے تھے۔ انھوں نے ایسی زبان اور ایسا اسلوب استعمال کیا جس کا تعلق براہ راست کہانی سے ہے۔

۱۶۔ برج پریمی

پریم چند اور دیہات۔ ص ۱۲۵ سے ۱۳۲ تک

حرف جستجو: تنقیدی مضامین۔ سری نگر: دیپ پبلی کیشنز، ۱۹۸۲ء

اس مضمون میں مصنف نے پریم چند کے دیہاتی رجحان کی وضاحت کرتے ہوئے بتایا ہے کہ پریم چند کو دیہاتوں سے والہانہ لگاؤ تھا۔ وہ خود چونکہ دیہات میں رہے تھے اس لیے دیہاتی زندگی سے بخوبی واقف تھے۔ چنانچہ انھوں نے صرف دیہاتی مناظر کو پیش کیا بلکہ دیہاتوں کے مسائل کا تجزیہ بڑی ہمدردی اور حقیقت آمیز ڈھنگ سے کیا۔ پریم چند کے ادب کی خاص خوبی یہ ہے کہ انھوں نے گاؤں کی عام زندگی سے متعلق زبردست اور غیر معمولی کہانیاں تخلیق کیں۔

۱۷۔ جعفر رضا

پریم چند فن اور تعمیر فن۔ الہ آباد: شبستان، ۱۹۷۷۔ صفحہ ۳۱۰

اس تصنیف میں پریم چند کے اردو ہندی ناولوں اور کہانیوں کا تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ اور خود مصنف کے مطابق یہ کتاب ان کی گذشتہ تصنیف "پریم چند کہانی کا رہنما" کی توسیع ہے۔ یہ تحقیقی مقالہ پانچ ابواب پر مشتمل ہے جن کی ترتیب اس طرح ہے۔ ۱۔ اردو بنام ہندی۔ ۲۔ اردو ہندی ادیب، ۳۔ دور آغاز، ۴۔ دور تعمیر، ۵۔ دور عروج۔ دور آغاز کی کہانیوں میں "اسرار معابد"

ہم خرما وہم ثواب، کشنا اور روٹھی رانی وغیرہ شامل ہیں۔

۱۸۔ جعفر رضا

پریم چند کہانی کا رہنما ـــــ الہ آباد : رام نرائن لال بینی مادھو، ۱۹۶۹ء صفحہ ۳۹۵

یہاں پریم چند کی کہانیوں کو بنیاد بنا کر ان کی مختلف کیفیات کو فکر وفن کے دائرے میں پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور پریم چند کے تخلیقی وفنی شعور کے کلیدی مباحث کا انھیں خیالات کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے۔ کتاب چھ ابواب پر مشتمل ہے۔ اختتام پر حرفِ آخر اور ضمیمے کے تحت بنیادی حقائق کی سرخیاں قائم کی گئی ہیں۔

۱۹۔ جعفری، علی سردار

حقیقت نگاری اور رومانیت صفحات ۱۲۴ ـــــ ۱۴۳

ترقی پسند ادب ـــ علی گڑھ : انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۵۷ء۔

علی سردار جعفری نے اپنے اس مضمون میں منشی پریم چند کے نظریات کا تضاد ظاہر کر کے ان کی کچھ کمزوریوں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ انھوں نے بتایا ہے کہ پریم چند کے ناولوں اور کہانیوں کا بنیادی نقطہ کوئی سماجی یا معاشی مسئلہ ہوتا ہے مگر اس کا حل سماجی یا معاشی نہیں بلکہ انفرادی ہوتا ہے۔ وہ انقلاب کے بجائے انفرادی اور روحانی سدھار کی طرف چلے جاتے ہیں اور ایسا آدرش وادی طریقہ پیش کرتے ہیں جو ممکن العمل نہیں ہوتا۔

۲۰۔ حامدی کاشمیری

پریم چند کی تعیین قدر کا مسئلہ، صفحہ ۱۸۳ سے ۱۹۰ تک

اردو افسانہ : روایت اور مسائل / مرتب : گوپی چند نارنگ ـــ دہلی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۱ء

اس مضمون میں پریم چند کی فنکارانہ عظمت کا تعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مصنف کا خیال ہے کہ پریم چند کی عظمت کے اصل محرکات اور اسباب کی سچی اور کھری نشاندہی نہ ہونے کے سبب ہی ہم پریم چند کی اقدار کا تعین کرنے سے قاصر ہیں۔ اس مقصد کے لیے مصنف نے جو معیار سامنے رکھے ہیں وہ اس طرح ہیں۔ پریم چند کے فن میں عصریت، آفاقیت، ان کے ناول اور افسانوں کے موضوعات کی بوقلمونی اور وسعت، انسان کے لاشعور اور نفسیات کا احاطہ وغیرہ۔

یہاں مصنف نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ پریم چند نہ صرف مندرج بالا معیار پر کھرے ثابت ہوتے ہیں بلکہ وہ بیانیہ کے ساتھ تیز رفتار ڈرامائی واقعات کی مدد سے کرداروں کی باطنی کیفیات کو بروئے کار لانے میں بھی ماہر ہیں۔

نوٹ:۔ حامدی کاشمیری کا یہی مضمون بعد کو ان کے مجموعۂ مقالات "تفہیم و تنقید"، دہلی: نئی آواز، ۱۹۸۸ء میں صفحہ ۹۸ تا ۱۰۵ شامل ہوا۔

۲۱۔ حسینی، انور کمال

گئو دان کا تنقیدی مطالعہ ــــ صفحات ۴۱۹ ــــ ۴۴۷

فن اور تنقید: مجموعۂ مضامین ــــ دہلی: نعظیم احمد، ۱۹۶۶ء

گئو دان کے اس تنقیدی مقالے میں مضمون نگار نے بتایا ہے کہ بظاہر گئو دان میں شمالی ہند کے کسانوں کی زندگی پیش کی گئی ہے۔ مگر ان کے آئینے میں سارے ہندوستان کے کسان اپنی جھلک دیکھ سکتے ہیں۔ اس ناول میں پریم چند کا تنقیدی زاویۂ نظر بدلا ہے اور عوام دوستی کا نکھرا ہوا طبقاتی شعور نظر آتا ہے۔ یہاں پریم چند گاندھی واد، تصوریت اور مثالیت سے مایوس ہو کر بہت آگے بڑھ گئے ہیں۔ فنی تکمیل کے اعتبار سے بھی گئو دان پریم چند کی سب سے کامیاب تصنیف ہے۔

۲۲۔ حسینی، علی عباس

ناول کی تاریخ اور تنقید لکھنؤ: انڈین بک ڈپو، صفحہ ۵۰۴

اس کتاب کا آٹھواں باب پریم چند کے لیے مخصوص ہے۔ اس حصے میں پریم چند کی ناول نگاری کا جائزہ ان کے ناولوں، بیوہ، نرملا، گئو دان اور میدان عمل کی روشنی میں لیا گیا ہے۔ مصنف نے پریم چند کے اسلوب کو سراہا ہے اور ان کی کردار نگاری کی کمزوری کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ اور یہ بھی واضح کیا ہے کہ پریم چند کے ناولوں پر مغربی ادب کا عموماً اور روسی ناولوں کا اثر خصوصیت سے محسوس ہوتا ہے۔

۲۳۔ حنفی، شمیم

پریم چند کی حقیقت نگاری، صفحات ۱۹۱ ــــ ۲۰۲

اردو افسانہ روایت اور مسائل / مرتبہ: گوپی چند نارنگ ــــ دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس ۱۹۸۱ء

یہاں مضمون نگار نے منشی پریم چند کے افسانوں کی روشنی میں ان کی حقیقت نگاری سے بحث کی ہے اور پریم چند کو ملٹن، اقبال، جوائس، ایمرسن اور ایلیٹ کا ہم رتبہ قرار دیا ہے۔ پریم چند کی تحریروں کا سماج پر کیا اثر ہوا اور وہ ہندوستانی سماج کو سمجھنے میں کس حد تک مددگار ہیں؟ یہ دو چیزیں اس مضمون کا خاص موضوع ہیں۔ مصنف نے اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ پریم چند کی معنویت اب صرف افسانے کی تاریخ اور سماجی تاریخ میں ہے۔

۲۴۔ راجیندر ناتھ شیدا

پریم چند کے ناول اور ایثار و عمل کی ترغیب، صفحہ ۱۷۷ ــــ ۱۳۱

مطالعے اور جائزے: تنقیدی مضامین ــــ نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۵۲ء۔

اس مضمون میں عمل اور ایثار کی اہمیت کے متعلق پریم چند کے نقطۂ نظر کا حتی الامکان خارجی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ پریم چند آدرش وادی تھے۔ ایثار اور عمل کی ترغیب دینے کے لیے انھوں نے مثالی اور آدرش وادی کردار تخلیق کیے۔ ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ پریم چند مہاتما گاندھی کی طرح مسائل کے بارے میں سوچتے تھے۔

۲۵۔ رائے، امرت۔

پریم چند/مترجم: بلراج مین را ــــ دہلی، نیشنل بک ٹرسٹ، ۱۹۸۱ء۔ صفحہ ۴۵۔ (نہرو بال پستکالیہ، ۳.۵۰)

امرت رائے پریم چند کے صاحبزادے اور مشہور ادیب ہیں۔ اس تصنیف میں انھوں نے پریم چند کی مختصر مگر معلوماتی سوانح پیش کی ہے۔ اس سوانح کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ خود پریم چند کی تحریروں اور ان کے خطوط کے اقتباسات پر مشتمل ہے۔ پریم چند کی ابتدائی زندگی نیز ان کی کہانیوں کے پس منظر کو موثر انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ بلراج منیرا کے ترجمے اور سدھارتھ بنیرجی کے خاکوں نے کتاب کو جاذب نظر بنا دیا ہے۔

۲۶۔ زرینہ عقیل احمد

منشی پریم چند اور اشتراکیت، صفحات ۲۷۱ ــــ ۳۵۸

اردو ناولوں میں سوشلزم ــــ الہ آباد: اسرار کریمی پریس ۱۹۸۴ء

اپنی تصنیف کے اس حصہ میں مصنف نے پریم چند کی ترقی پسندی، انسان دوستی حب الوطنی، ان کے سماجی، سیاسی نظریات، وران کے اشتراکی اظہار کا جائزہ لیا ہے۔ اس سلسلے میں مصنف نے پریم چند کے مختلف ناولوں اور افسانوں کی روشنی میں ان اثرات کو بھی دیکھا ہے جو مہاتما گاندھی، انڈین نیشنل کانگریس اور بین الاقوامی تبدیلیوں کے سبب مرتب ہو رہے تھے۔ نیز پریم چند کی افسانوی اور ادبی حیثیت متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۲۷۔ زیدی، شمع افروز

گئودان: پریم چند۔ صفحات ۳۰۷ ـــ ۳۰۹

اردو ناول میں طنز و مزاح ـــ دہلی: بیسویں صدی پبلی کیشنز، ۱۹۸۷ء (پی۔ ایچ ڈی مقالہ)

مصنف نے پریم چند کے مشہور ناول گئودان کی روشنی میں ان کی طنز نگاری پر رائے دیتے ہوئے لکھا ہے کہ پریم چند نے سیاسی موضوعات کے بجائے سماجی ناہمواریوں اور معاشرے کی خامیوں کو اپنے طنز کا نشانہ بنایا ہے۔

۲۸۔ سلام سندیلوی

ناول کا مطالعہ، صفحات ۱۴۳ ـــ ۲۱۰ ـــ افسانے کا مطالعہ ـ صفحات ۲۷۷ ـــ ۳۰۵

ادب کا تنقیدی مطالعہ ـــ لکھنؤ: نسیم بک ڈپو، ۱۹۸۶ء

ناول کا مطالعہ کے تحت مصنف نے صفحہ ۱۹۷ سے صفحہ ۲۰۰ تک پریم چند کی ناول نگاری کے پہلے دور میں پریم چند جذباتی اور رومانی تھے۔ دوسرے دور میں ان کے یہاں برطانوی سامراج کی نو آبادیوں پر افسوس کا اظہار رہے۔ تیسرے دور میں ان کے خیالات میں پختگی اور وسعت نمایاں ہوئی اور انھوں نے جبر و استبداد کے خلاف احتجاج شروع کیا۔ افسانے کا مطالعہ ایک طویل باب ہے جس میں اردو افسانے کی ذیلی سرخی کے تحت صفحہ ۳۱۳ سے ۳۲۲ تک پریم چند کی افسانہ نگاری پر تبصرہ کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اپنی کہانیوں میں پریم چند نے اس دور کے تمام مسائل کو پیش کیا ہے اور یہی حقیقت نگاری ان کی نمایاں خصوصیت ہے۔

۲۹۔ سہیل بخاری پریم چند، صفحات ۹۵ ـــ ۱۰۵

اردو ناول نگاری ـــ دہلی: الحمرا پبلشرز، ۱۹۷۲ء

مصنف نے اردو ناول نگاری کی تاریخ میں پریم چند کا درجہ متعین کرتے ہوئے بتایا ہے کہ وہ دیہاتی زندگی کے ترجمان تھے۔ ان کا دائرہ عمل ہندوستان ہی کی طرح وسیع ہے۔ ان کے ناول سماج اور سیاست دونوں سے متعلق ہیں۔ اور اردو، ہندی کی آمیزش سے خوب صورت اسلوب تیار کر لیتے ہیں۔ مگر ان کی وسیع القلبی، صلح جوئی اور بے انتہا اصول پرستی اکثر واروں کو دبا دیتی ہے اور پریم چند کو ایک مبلغ کا درجہ دے دیتی ہے۔

۳۰۔ شاہین، امیر اللہ خاں

پریم چند کا انفرادی کارنامہ، صفحات ۴۷ــــ۵۱

تخلیق و تنقید ــــ نئی دہلی: موڈرن پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۶ء۔

اس مضمون میں مصنف نے پریم چند کے فن پر بحث کرتے ہوئے اردو ادب میں ان کی حیثیت کو نمایاں کیا ہے۔ پریم چند کی سہل نگاری کو سراہا ہے۔ ان کے خیال میں پریم چند نے میر امن کی نثری روایات کو بڑھاوا دیا ہے۔ نیز مصنف نے پریم چند کو امیر خسرو سے مماثل قرار دیتے ہوئے خیال ظاہر کیا ہے کہ حضرت امیر خسرو کے بعد پریم چند ہی ایسی ہستی تھے جن کی ذات نے ہندی اور اردو کے درمیان ایک پل کی حیثیت اختیار کی۔ گویا پریم چند اردو نثر کے امیر خسرو ہیں۔

۳۱۔ شمیم نکہت

پریم چند کے ناولوں میں نسوانی کردار، ــــ لکھنؤ: یو پی اردو اکیڈمی، ۱۹۷۵ء صفحہ ۳۰۰ (پی۔ ایچ ڈی مقالہ)

اس مقالے میں مصنفہ نے بالترتیب ہندوستانی سماج میں عورت کی حیثیت، اس کے مقام و مرتبے کا تعین اور اس کے مسائل کا ذکر کرتے ہوئے اس چیز کی وضاحت کی ہے کہ پریم چند کے یہاں عورت کو اہم مقام ملا۔ موصوفہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ پریم چند کے یہاں نسوانی کرداروں کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے

اعلیٰ طبقے کی عورتیں، متوسط اور بورژوا طبقے کی عورتیں اور نچلے طبقے کی عورتیں۔ اس طرح سماج کے تینوں طبقات کی خواتین کی نمائندگی ہوتی ہے۔

۳۲۔ صدیقی، عظیم الشان

پریم چند کے ناولوں میں طبقاتی کش مکش، صفحات ۹۲ــــ۱۰۲

افسانوی ادب: تحقیق و تجزیہ ـــ دہلی: مصنف، ۱۹۸۳ء

یہاں پریم چند کے مختلف ناولوں مثلاً گئودان، چوگان ہستی وغیرہ کا تجزیہ کرتے ہوئے اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ پریم چند طبقاتی کش مکش اور سماجی مسائل کے حل اور مصالحت کے امکانات کو رد نہیں کرتے بلکہ ان پر غور و فکر کر کے مختلف پہلوؤں اور امکانات کا تجزیہ کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کے فن میں پختگی، رچاؤ اور واقعیت نمایاں ہو جاتی ہے۔

۴۳۔ عبدالسلام

پریم چند: سماجی اور سیاسی ناول ــ دہلی: اعجاز پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۵ء۔ صفحہ ۱۲۰

اس مقالے میں مصنف نے پریم چند کے مختلف ناولوں گوشۂ عافیت، چوگان ہستی وغیرہ سے مثالیں پیش کرتے ہوئے ان کے گہرے سماجی اور سیاسی شعور کی نشاندہی کی ہے اور اس بات کی بھی وضاحت کی ہے کہ اپنے زمانے کے ہندوستان کی سیاسی سماجی حالت، کسانوں اور غریب عوام کے استحصال کی بھرپور عکاسی صرف پریم چند کے یہاں نظر آتی ہے۔

۴۴۔ عثمانی، شمس الحق

محب وطن، پریم چند اور دیگر مضامین ـــ دہلی: مصنف، ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۷۶

اس کتاب کا پہلا باب پریم چند کے عنوان سے ہے جس میں تین ذیلی سرخیاں قائم کی گئی ہیں۔

۱۔ جیون یاترا: اس کے تحت پریم چند کی زندگی کی کہانی بیان کی گئی ہے۔

۲۔ نقوش قلم: اس کے ذیل میں پریم چند کی تمام تصانیف کی فہرست زمانی ترتیب سے پیش کی گئی ہے۔

۳۔ حب وطن: اس حصہ میں پریم چند کی وطن پرستی کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور ان کے مختلف افسانوں سے مثالیں پیش کی گئی ہیں۔

۴۵۔ علی حیدر

پریم چند اور ان کا عہد ـــ صفحات ۱۱۲ــ۱۲۶

اردو ناول سمت و رفتار ـــ الہ آباد: شبستان، ۱۹۷۷ء

اس باب میں منشی پریم چند کے عہد اور مسائل پر گفتگو کے ساتھ ہی ان کے سماجی شعور اور عصری

آگہی کی بات کی گئی ہے۔ میدان عمل اور گئودان وغیرہ سے اس سلسلے میں مثالیں پیش کی گئی ہیں۔
مصنف نے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ پریم چند نے اپنے ناولوں کا موضوع اپنے انسان دوستی کے جذبے کو بنایا اور بڑے دلیرانہ انداز میں وہ سماجی بندھنوں اور مذہبی پابندی سے لڑتے رہے۔

۳۶۔ حلیم اللہ حالی

پریم چند کے سماجی نظریات، صفحات ۴۴ــــ ۵۱

اعتبار: تنقیدی مضامین ــــ پٹنہ: اشاعت ادب فخرالدین ہاؤس، ۸۶ ۱۱۹

یہاں پریم چند کے سماجی نظریات کے تحت ان کی ترقی پسندی کی وضاحت کی گئی ہے اور مضمون نگار نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ پریم چند ہندوستان کی قدیم اقدار حیات اور نظریات و عقائد کے ہم نوا ہیں اور مذہبی لحاظ سے اصلاح پسند بھی۔ وہ ہندو رسم و رواج میں اصلاح کے حامی تو ہیں مگر اس کے لیے کوئی زبردست قدم نہیں اٹھاتے۔

پریم چند کی ترقی پسندی اس بات میں پنہاں ہے کہ انھوں نے پرانی قدروں کو آج کی زندگی میں اتارنے کی کوشش کی ہے۔

۳۷۔ غوری، حسام الدین

پریم سوگ ــــ حیدرآباد: مکتبہ ابراہیمیہ، ۱۹۳۷ء صفحہ ۸۷

یہ کتاب پریم چند کی زندگی اور عادات و خصائل نیز ان کی ادبی حیثیت پر روشنی ڈالتی ہے۔ کتاب چھوٹی چھوٹی ۲۱ سرخیوں میں تقسیم ہے۔ ابتدا میں مصنف کا دیباچہ اور سید محی الدین قادری زور کا پیش لفظ دیا گیا ہے۔

۳۸۔ فاروقی، شمس الرحمٰن

پریم چند کی تکنیک کا ایک پہلو ــــ صفحات ۱۱۱ــــ ۱۳۱

افسانے کی حمایت میں ــــ دہلی مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۲ء

فاروقی صاحب نے یہاں پریم چند کے بعض افسانوں کی روشنی میں ان کے افسانوی اسلوب کا جائزہ لیتے ہوئے واضح کیا ہے کہ پریم چند اس راز سے واقف تھے کہ اسلوب کی اساس زبان ہے۔ اور اس افسانوی جبر سے بھی باخبر تھے جو قاری پر اپنی گرفت پوری رکھتا ہے۔

۳۹۔ فاروقی، نثار احمد

پریم چند ایک عہد ساز ادبی شخصیت، صفحات ۱۳۷۔۔۔۱۴۸

دید و دریافت: تنقیدی مضامین ۔۔۔ دہلی: آزاد کتاب گھر، ۱۹۶۲ء

اس مضمون میں پریم چند کی ادبی حیثیت متعین کرتے ہوئے مصنف نے اس بات پر زور دیا ہے کہ پریم چند نے اردو ادب میں انقلاب پیدا کیا۔ انھوں نے مختصر افسانے کو رواج دیا، اسے مختلف سماجی اور سیاسی نظریوں کا ترجمان بنایا۔ اپنی تحریروں کے ذریعے عوامی شعور کو ابھارا اور اپنے عہد کو سنوارنے میں عملی طور پر بہت حصہ لیا۔

۴۰۔ فاروقی، نثار احمد

پریم چند کے ڈرامے ۔۔۔ صفحات ۲۳۷ ۔۔۔ ۲۵۴

دید و دریافت: تنقیدی مضامین ۔۔۔ دہلی، ۱۹۶۲ء

اس مضمون میں ڈراما نگار کی حیثیت سے پریم چند کا جائزہ لیتے ہوئے ان کو سراہا ہے اور یہ اعتراف کیا ہے کہ باوجود کچھ فنی خامیوں کے پریم چند کے ڈرامے ادب کا سرمایہ ہیں۔

۴۱۔ قادری، سید احمد

پریم چند کی افسانہ نگاری، صفحات ۱۱ ۔۔۔ ۱۷

فن اور فن کار: تنقیدی مضامین ۔۔۔ بہار: مکتبہ غوثیہ، ۱۹۸۷ء

زیرِ نظر مضمون میں پریم چند کو مختصر افسانے کا امام تصور کیا گیا ہے۔ مصنف نے پریم چند کے افسانوں میں عام زندگی کی جھلکیوں کو نمایاں کیا ہے۔ ان کے اسلوب کو سراہتے ہوئے لکھا ہے۔ "افسانے کی تکنیک پریم چند کے ہاتھوں میں گیلی مٹی کی طرح ہے۔ وہ جس طرح چاہیں حسین مورتیاں بنا سکتے ہیں" مصنف نے پریم چند کے اسلوب میں مزاح کا پہلو کو بھی نمایاں کیا ہے۔

۴۲۔ قاسمی، ابوالکلام

پریم چند کا 'کفن'، صفحات ۱۰۱ ۔۔۔ ۱۱۴

تخلیقی تجربہ ۔۔۔ علی گڑھ: مصنف، ۱۹۸۶ء۔

یہاں پریم چند کے آخری دور کے مشہور افسانے کفن کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ مصنف کا خیال ہے

کہ پریم چند نے یہ افسانہ ترقی پسند تحریک سے متاثر ہو کر لکھا ہے۔ اس افسانے فنی پہلوؤں کا محاسبہ کرتے ہوئے مصنف نے اس بات پر زور دیا ہے کہ جس زمانے میں کفن کی تخلیق ہوئی تب ہندوستانی ادب میں دور دور تک اس پائے کی کوئی دوسری کہانی نظر نہیں آتی۔

۴۳۔ قدوائی، انیس

منشی پریم چند اور ان کے ناول صفحات ۱۰۳۔۔۔۱۱۱

نظرے خوش گزرے: مضامین ۔۔۔ دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۷۶ء۔

مصنفہ نے یہاں پریم چند کی قلمی زندگی کا مختصر حال بیان کیا ہے۔ ہندوستان میں کہانی یا ناول کے ارتقاء پر بحث کرتے ہوئے پریم چند کی سہل نگاری اور سادہ گوئی پر روشنی ڈالی ہے۔ اس مضمون میں خاص طور سے پریم چند کے تین ناولوں، غبن، بازارِ حسن اور گئودان کے پلاٹ مرکزی خیال اور کرداروں کا تجزیہ کیا گیا ہے۔

۴۴۔ قدوس جاوید

پریم چند، شرت چندر اور ٹیگور۔ صفحات ۷۷۔۔۔۹۷

ادب اور سماجیات: مجموعۂ مضامین ۔۔۔ الہ آباد: کتاب محل، ۱۹۸۴ء

مضمون نگار نے شرت چندر ٹیگور اور پریم چند کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے یہ انکشاف کیا ہے کہ ان تینوں کے یہاں ایک قدرِ مشترک یہ ہے کہ یہ تینوں بڑے ناول نگار تھے۔ تینوں کے یہاں اپنے سماج کے مسائل، دیہی اور قصباتی زندگی کے پیچ و خم، شہری زندگی کے نشیب و فراز اور انسانی نفسیات ہیں۔ مگر ان تینوں کے یہاں ایک نمایاں فرق اسلوب اور رویّے کا ہے جہاں ٹیگور اور شرت چندر تصوّریت اور مثالیت سے کام لیتے ہیں وہاں پریم چند حقیقت پسندی اختیار کرتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی مضمون کا حاصل یہ ہے کہ پریم چند کو ناول نگار کی حیثیت سے برتری حاصل ہے۔

۴۵۔ قمر رئیس

پریم چند ۔۔۔ نئی دہلی: ترقی اردو بیورو، ۱۹۸۵۔ صفحہ ۶۹

(سلسلۂ مطبوعات ترقی اردو بیورو ۱۶۱)

اس کتاب میں پریم چند کی انسان دوستی، اقدار پرستی، قومی آزادی اور قومی یکجہتی سے

متعلق خود پریم چند کے خیالات کو واضح کیا ہے۔ نئی نسل پریم چند کے ان خیالات سے استفادہ کر سکے اس مقصد سے یہ کتاب سلیس زبان میں تیار کرائی گئی ہے۔

۴۶۔ قمر رئیس

پریم چند: فکر و فن :۔۔۔ دہلی : پبلی کیشن ڈویژن، وزارت اطلاعات ونشریات حکومت ہند ۱۹۸۰ء۔ صفحہ ۱۰۰

(صد سالہ جشن پریم چند کے موقع پر)

مصنف نے کتاب کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ سفر کی منزلیں، گاندھی واد سے سماج واد تک، فرقہ وارانہ ہم آہنگی، تصور حیات اور پریم چند کی فکری روایت۔

ان عنوانات کے تحت مصنف نے پریم چند کے حالات زندگی، ان کے فن، مطمح نظر، سماجی ہم آہنگی اور ادبی وفکری رویوں سے متعلق معلومات فراہم کی ہیں۔

۴۷۔ قمر رئیس

پریم چند کا تنقیدی مطالعہ: بحیثیت ناول نگار ۔۔۔ علی گڑھ: سرسید بک ڈپو، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۶۰۹

پریم چند کی حیات اور خدمات سے متعلق یہ تصنیف نو ابواب پر مشتمل ہے جن میں مصنف نے بالترتیب پریم چند کے ابتدائی حالات، ذہنی وفکری پس منظر، پریم چند سے قبل کے ناول نگاروں کے حالات نیز پریم چند کے تینوں ادوار کے ناولوں کا زبان واسلوب کی روشنی میں جائزہ لیا ہے اور پریم چند کے تصور حیات اور ناول نگاری پر تبصرہ کیا ہے۔

مصنف نے پریم چند کے اس تنقیدی مطالعے کو تین ادوار اور تین ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ مطالعہ کی یہ ترتیب ان کے بقول غبن کے سوا پریم چند کے ناولوں کی تاریخی ترتیب سے مطابقت رکھتی ہے۔ ڈاکٹر قمر رئیس نے یہاں پریم چند کے ناولوں کے موضوعات اور مسائل کو سمجھنے اور ان کی قدر وقیمت کا تعین کرنے کی کوشش کی ہے اور ان حالات وکوائف کو دریافت کرنا چاہا ہے جو پریم چند کے یہاں تخلیقی محرکات اور ذہنی پس منظر کے طور پر کارفرما رہے ہیں۔

۴۸۔ قمر رئیس / مرتب

پریم چند کے نمائندہ افسانے ۔۔۔ علی گڑھ: مکتبہ الفاظ، ۱۹۸۱ء۔ صفحہ ۲۴۸

اس کتاب میں قمر رئیس صاحب نے پریم چند کے سترہ اہم افسانوں کو اس طرح ترتیب دیا ہے کہ ہر افسانے کے ساتھ اس کا سنہ تصنیف بھی درج ہے۔

اس کتاب میں ۲۳ صفحات پر مشتمل مقدمے میں مرتب نے فن افسانہ نگاری اور پریم چند کی افسانہ نگاری کے بارے میں تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے۔

۴۹۔ قمر رئیس

پریم چند کی کہانیوں کا مطالعہ، صفحات ۹۹ـــ۱۳۲

تلاش و توازن : تنقیدی مضامین ـــ ایوب یوسفی، ۱۹۶۸ء

مضمون نگار نے یہاں پریم چند کی کہانیوں سے متعلق کچھ استفسارات مثلاً کہانیوں کے صحیح سنہ تصنیف تصحیح اور تراجم وغیرہ سے متعلق مفید معلومات اکٹھا کی ہیں۔

۵۰۔ قمر رئیس

تنقیدی تناظر: تنقیدی مضامین ـــ علی گڑھ : ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۱۹۷۸ء۔

اس کتاب کے کچھ حصوں مثلاً "اردو افسانے کی نصف صدی" اور دیگر مضامین میں اکثر جگہ منشی پریم چند کے اسلوب کی روانی، شگفتگی اور زندگی سے موضوعات و واقعات کی ہم آہنگی اور عمومیت کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

۵۱۔ قمر رئیس / مرتب

مضامین پریم چند ـــ علی گڑھ : یونیورسٹی پبلشر، ۱۹۶۰ء صفحہ ۲۵۶

یہ کتاب منشی پریم چند کے مختلف علمی ادبی مضامین کا مجموعہ ہے۔ یہ مضامین پریم چند کی علمی بصیرت اور فنی شعور کے ترجمان ہیں۔ مصوری، شاعری، ڈرامہ وغیرہ سے متعلق یہ مضامین پریم چند کی کئی حیثیتوں کو واضح کرتے ہیں۔ مختلف اصناف ادب کے تئیں پریم چند کا نظریہ کیا تھا اور فنون لطیفہ پر ان کی نظر کتنی گہری تھی اس کا پتہ ان مضامین سے چلتا ہے جن کو قمر رئیس صاحب نے اپنے تفصیلی مقدمہ کے ساتھ مرتب کیا ہے۔

۵۲۔ قمر رئیس

منشی پریم چند: شخصیت اور کارنامے ـــ رامپور: مکتبہ عالیہ، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۴۸۴

منشی پریم چند کی شخصیت، سیرت اور کارناموں سے متعلق مختلف اہل قلم کے تقریباً پچیس ۲۵

مضامین کا یہ مجموعہ ہے۔ حرف آغاز کے تحت مرتب کتاب نے پریم چند کی شخصیت اور فن پر روشنی ڈالی ہے اس کتاب کے کچھ اہم مندرجات اس طرح ہیں۔

پریم چند کی باتیں / دیا نرائن نگم، پریم چند ایک انسان اور مصنف کی حیثیت سے / فراق گورکھپوری منشی پریم چند کی یاد / منشی پیارے لال شاکر میرٹھی، پریم چند / آغا عبدالحمید، پریم چند بحیثیت افسانہ نگار / عبدالماجد دریابادی، منشی پریم چند بحیثیت ناول نگار / منشی حسین، منشی پریم چند اور ہندوستانی فلم / قمر رئیس، منشی پریم چند کا پہلا ناول / قمر رئیس، اردو نثر کے اسالیب اور پریم چند / اختر انصاری، پریم چند کی افسانہ نگاری کے دور / مسعود حسین خاں، پریم چند کی زندگی میں رومان / قمر رئیس اور پریم چند اپنے میدان سے ہٹ کر / عبدالغفار شکیل۔

۵۳۔ کوثر چاندپوری

پریم چند اور ہندوستانی تہذیب، صفحات ۱۲۹ ــــ ۱۳۴

دانش و بینش: مجموعہ مضامین ــــ دہلی: مصنف، ۱۹۷۵ء

یہاں پریم چند کی ہندوستانی تہذیب و تمدن سے وابستگی پر زور دیتے ہوئے مصنف نے بتایا ہے کہ پریم چند ہندوستانی ثقافت کی بلند اقدار کا مکمل عرفان رکھتے تھے اور ہندوستان کی تہذیبی روایات پر ہی انھوں نے اپنے فن کی بنیاد رکھی ہے۔ دراصل ہندوستانی تہذیب و تمدن سے ہی ان کی شخصیت کا ہیولیٰ تیار ہوا ہے۔

۵۴۔ کوثر چاندپوری

پریم چند اچھا انسان، بڑا ادیب ــ صفحات ۱۱۹ ــــ ۱۲۵

فکر و شعور: تنقیدی مضامین ــــ بھوپال: مدھیہ پردیش اردو اکیڈمی، ۱۹۸۱ء

کوثر چاندپوری صاحب نے اس مضمون میں پریم چند کی افسانہ نگاری سے بحث کرتے ہوئے ان کی بیشتر کہانیوں اور ناولوں کے حوالے سے اس بات پر زور دیا ہے کہ پریم چند محض بڑے ادیب ہی نہیں اچھے انسان بھی تھے۔ پریم چند کی کہانیوں کے مطالعہ کی روشنی میں مضمون نگار کا دعویٰ ہے کہ پریم چند اگر اچھی انسانی خصوصیات کے مالک نہ ہوتے تو بڑے ادیب نہیں بن سکتے تھے۔ ادبی عظمت اسی شخص کے حصے میں آتی ہے جو پہلے بے ریا اور مخلص انسان بھی ہو۔

۵۵۔گپت، پرکاش چندر

پریم چند/مترجم ل۔احمد اکبر آبادی ــــ نئی دہلی : ساہتیہ اکیڈمی، ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۱۷

(ہندوستانی ادب کے معمار کے سلسلے میں) انگریزی سے ترجمہ

دراصل یہ پریم چند کی سوانح حیات ہے جس کو مصنف نے مختلف شواہد اور واقعات کی روشنی میں ترتیب دیا ہے۔مصنف نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ اس تصنیف کی تیاری میں پریم چند سے متعلق کتب (قلم کا سپاہی، قلم کا مزدور اور پریم چند گھر میں) سے بھی مدد لی گئی ہے۔ پریم چند کو بحیثیت مجموعی ایک اچھا انسان، عمدہ ادیب اور روشن طبع فنکار بتاتے ہوئے ان کی عظمت کا اعتراف یوں کیا گیا ہے کہ پریم چند کی تحریروں نے جدید ہندوستان کی تعمیر میں اہم حصّہ لیا ہے۔

۵۶۔مانک ٹالا

پریم چند اور تصانیف پریم چند : کچھ نئے تحقیقی گوشے ــــ دہلی : موڈرن پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۵ء

صفحہ ۲۲۴

اس کتاب میں مصنف نے ایک اہم اور نئے موضوع "پریم چند سے متعلق غلط مفروضات" پر قلم اٹھایا ہے اور خاص طور سے "پریم چند کی تحقیق پر محققین کی لغزشیں" عنوان کے تحت یہ کوشش کی ہے کہ پریم چند کے نام سے جو غلط روایات منسوب کی جارہی ہیں۔ ان کی تصحیح کی جائے مصنف نے ان تصانیف کی نشاندہی بھی کی ہے جو پریم چند کی نہیں ہیں مگر ان کے نام سے وابستہ کردی گئی ہیں۔مختصر یہ کہ مانک ٹالا کی یہ تصنیف منشی پریم چند سے متعلق کئی نئے تحقیقی گوشوں کو وا کرتی ہے اور غلط مفروضات کی نفی کرتی ہے۔

۵۷۔مانک ٹالا

پریم چند : کچھ نئے مباحث ــــ دہلی : موڈرن پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۲۸۰

اپنی اس کتاب میں مانک ٹالا نے پریم چند کے مذہبی نظریات کی وضاحت انھیں کی تحریروں کی روشنی میں کی ہے۔ان تحریروں سے انسانی عظمت، قومی یک جہتی، تہذیبی و تمدنی اقدار کی پاسداری اور سیاسی شعور کا پتہ چلتا ہے۔ اس کتاب میں تقریباً ۲۰ مضامین شامل ہیں۔ کچھ افسانوں جیسے کفن پوس کی رات، دو بھائی اور شدھی وغیرہ کا تنقیدی تجزیہ بھی کیا گیا ہے۔

۵۸۔ مجتبیٰ حسین

پریم چند، صفحات ۱۷۵ ـــ ۱۸۷

اردو ناول کا ارتقاء ـــ دہلی: پرو بیر بک ڈپو، ۱۹۷۴ء

اس کتاب میں اردو ناول کے ارتقاء کے تحت یوں تو اکثر جگہ پریم چند کا ذکر کیا گیا ہے۔لیکن پریم چند کی سرخی کے ذیل میں خاص طور سے پریم چند کے افسانوں اور ناولوں کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کے اسلوب کی پختگی اور شگفتگی کو سراہا ہے۔

۵۹۔ محمد امین

افسانے کی ابتدا اور پریم چند صفحات ۱۸۸ ـــ ۱۹۲

ادب، ادیب اور اصناف ـــ علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۱۹۸۸ء

مضمون نگار نے مختصر افسانے کی تعریف بیان کرتے ہوئے پریم چند کی افسانہ نگاری کا تذکرہ کیا ہے۔ کچھ اہم افسانوں کی فہرست دی ہے اور پریم چند کی زبان وبیان کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار اس طرح کیا ہے کہ پریم چند نے ایسی زبان وضع کی ہے جو ہندوستانی عوام کی زبان ہے۔

۶۰۔ محمد حسن

پریم چند ـــ زمانہ، ذہن اور آرٹ، صفحات ۱۱۱ ـــ ۱۲۵

معاصر ادب کے پیش رو: تنقیدی مضامین، دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۲ء

محمد حسن صاحب نے پریم چند کے زمانے کے سماجی پس منظر میں پریم چند کی فن کارانہ حیثیت کو واضح کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا ہے کہ پریم چند کا سماج نذیر احمد سے آگے بڑھ چکا تھا۔ اس کے مسائل زیادہ تھے وسائل کم۔ چنانچہ پریم چند نے پورے شعور اور عصری حسیت کے ساتھ ان مسائل پر قلم اٹھایا۔ پریم چند کے یہاں تاریخی اور سماجی شعور اپنے ہم عصروں سے زیادہ تھا۔ مصنف کا خیال ہے کہ پریم چند محض اپنے دور کے عکاس نہیں تھے۔ وہ اس دور کے اہم سوال سے دوچار تھے اور یہ سوال تھا فرد کی شخصیت، امکانات کی تلاش اور پہچان کا۔ لہٰذا انسان کے گم شدہ تقدس کی بازیافت کی کوشش ہی پریم چند کا کرشمہ بھی ہے اور کارنامہ بھی۔

۶۱۔ محمد عصیم

پریم چند کا فنی وفکری مطالعہ ، دہلی : مصنف، ۱۹۸۴ء ، صفحہ ۱۲۴

محمد عصیم کا یہ تحقیقی مقالہ ہے۔ یہاں پریم چند کی معنویت کو اپنے عہد کے تقاضوں اور پریم چند کے سماجی محرکات کے پس منظر میں تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کسانوں اور ہریجنوں کے ساتھ پریم چند کی جو وابستگی تھی اس پر اس مجموعے کے چار مضامین سے خاص روشنی پڑتی ہے۔ پیش گفت کے تحت قمر رئیس صاحب کا مضمون کتاب کی افادیت بڑھاتا ہے۔

۶۲۔ محمود الہٰی

پریم چند صدی کے افسانے ، لکھنؤ: اتر پردیش اردو اکیڈمی، ۱۹۸۳ء ، صفحہ ۱۸۴
(سلسلۂ مطبوعات: ۱۴۴)

اتر پردیش اکیڈمی کے زیر اہتمام پریم چند صدی تقریبات کے سلسلے میں تمام افسانہ اور سیمینار میں پڑھے جانے والے افسانوں کا یہ انتخاب جناب محمود الہٰی کے مقدمہ کے ساتھ اتر پردیش اردو اکیڈمی نے شائع کیا ہے۔ اس میں مختلف افسانہ نگاروں کے سترہ افسانے شامل ہیں۔

۶۳۔ مدن گوپال

قلم کا مزدور: پریم چند ، دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۶۶ء صفحہ۔ ۲۱۵

زیر نظر کتاب میں مختلف مضامین اور خود پریم چند کے خطوط کے حوالوں سے ان کی داستان حیات مرتب کی گئی ہے۔ پریم چند سے واقعات کو یہاں کانی تحقیق کے بعد صحیح تاریخوں کی مناسبت سے بیان کرنے کا دعویٰ مصنف نے کیا ہے۔

۶۴۔ مسعود حسین خاں

پریم چند کی افسانہ نگاری کے دور، صفحات ۱۴۵ــ۱۵۳

اردو افسانہ روایت اور مسائل : مرتب: گوپی چند نارنگ ، دہلی ، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۱ء

اس مضمون میں مسعود حسین خاں نے پریم چند کی افسانہ نگاری کو چار ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ اور ہر دور کے افسانوں کا تجزیہ کر کے پریم چند کے ذہنی رویوں، فکری کاوشوں اور افسانوی رجحانات کی وضاحت کی ہے۔ انھوں نے واضح کیا ہے کہ پہلے دور میں پریم چند کے یہاں داستانی

اسلوب کا اثر اور حب الوطنی کی سرشاری ہے۔

دوسرے دور کی کہانیاں تاریخی اور اصلاحی ہیں۔ تیسرا دور وہ ہے جب سیاسی تحریکیں عروج پر تھیں لہٰذا ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۲ء تک کے زمانے میں پریم چند کے یہاں اصلاحی کوششوں میں سیاسی معاملات بھی شامل ہو گئے۔ اس دور کے ناول سیاسی کیفیتوں کے ترجمان ہیں اور چوتھے اور آخری دور میں پریم چند مثالیت کا چراغ لے کر قاری کو منزل مقصود کی طرف نہیں لے جاتے بلکہ حقیقت کے دیے کی روشنی میں رہرو کو خود راہ دیکھنے کے لیے چھوڑ دیتے ہیں۔

۶۵۔ **مقالات یوم پریم چند، لکھنؤ : اتر پردیش اردو اکیڈمی، ۱۹۸۴ء، صفحہ ۱۵۵**
(سلسلۂ مطبوعات: ۱۵۹)

پریم چند صدی کے موقع پر اتر پردیش اردو اکیڈمی نے کل ہند پریم چند سیمینار منعقد کیا تھا اس سیمینار میں جو مقالات پڑھے گئے ان کو اکیڈمی نے کتابی شکل میں پیش کیا ہے ان مقالات کی فہرست اس طرح ہے۔

۱۔ میرا پسندیدہ افسانہ نگار / محترمہ صالحہ عابد حسین	صفحات	۷ ـــــ ۲۰
۲۔ گئودان، ناگئودان / پروفیسر مسعود حسین خاں	"	۲۱ ـــــ ۲۷
۳۔ پریم چند اور پریم / پروفیسر محمد حسن	"	۲۸ ـــــ ۳۴
۴۔ کالو بھنگی ایک کردار ایک علامت / جناب علی سردار جعفری	"	۳۵ ـــــ ۵۱
۵۔ افسانہ نگار پریم چند / پروفیسر گوپی چند نارنگ	"	۵۲ ـــــ ۷۶
۶۔ پریم چند کے ہیرو۔ ایک سماجیاتی جائزہ / پروفیسر قمر رئیس	"	۷۷ ـــــ ۸۶
۷۔ پریم چند کے افسانے اور ان کا مذہبی شعور / ڈاکٹر شبلیش زیدی	"	۸۷ ـــــ ۱۰۶
۸۔ پریم چند ـــ ایک سماجی حقیقت نگار / پروفیسر سید محمد عقیل رضوی	"	۱۰۷ ـــــ ۱۲۷
۹۔ پریم چند اور ہم / جناب رام لعل	"	۱۲۸ ـــــ ۱۳۲
۱۰۔ پریم چند اور عورت کا حسن / جناب عابد سہیل	"	۱۳۳ ـــــ ۱۴۴
۱۱۔ پریم چند اور ترقی پسندی / ڈاکٹر محمود الحسن	"	۱۴۱ ـــــ ۱۴۵
۱۲۔ پریم چند ایک عظیم فن کار / ڈاکٹر شمیم نکہت	"	۱۴۶ ـــــ ۱۵۵

۶۶۔ مناظر عاشق ہرگانوی۔

پریم چند کے افسانے کے موضوعات، صفحات ۶۱ــــ ۷۰

ناگزیر: تنقیدی مضامین ــــ پٹنہ: کوہ سارپک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۷ء

پریم چند کی افسانہ نگاری کا محاکمہ کرتے ہوئے مصنف نے ان کے افسانوں کے موضوعات اور کرداروں کا جائزہ لیا ہے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ پریم چند اور دیہات دو مترادف الفاظ بن گئے ہیں۔کیونکہ پریم چند نے مختلف جہات سے دیہاتی زندگی اور مسائل کو اپنے افسانوں کا موضوع بنایا ہے اس کے علاوہ انھیں سماج اور معاشرے کی اصلاح کی فکر تھی۔اس لیے مختلف موضوعات جیسے "سوتیلی ماں، نئی بہو، ادیب کی عزّت" وغیرہ پر بھی قلم اٹھایا ہے۔

۶۷۔نارنگ، گوپی چند

افسانہ نگار پریم چند: تکنیک میں IRONY کا استعمال۔صفحات ۱۶۲ــــ ۱۸۲

اردو افسانہ: روایت اور مسائل / مرتب: گوپی چند نارنگ دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۱ء

اس مضمون میں مصنف نے پریم چند کے افسانوں میں IRONY کے پہلو کو نمایاں کیا ہے۔ پریم چند کے مختلف افسانوں اور ناولوں کے IRONICAL مکالمات سے مضمون کو سنوارا گیا ہے۔ شطرنج کے کھلاڑی، کفن، پوس کی رات" وغیرہ افسانوں کے مکالمات اور ان افسانوں پر تبصرہ اس مضمون کی خصوصیت ہے۔ساتھ ہی مصنف نے پریم چند کے اسلوب پر بھی نظر رکھی ہے اور زور اس بات پر دیا ہے کہ پریم چند کے اسلوب اور ان کی تکنیک پر کا پہلو کس حد تک اثر انداز ہے۔

۶۸۔ نظامی، جمال آرا

سوتیلی ماں: پریم چند کے ایک افسانے کا تجزیہ، صفحات ۲۳ــــ ۳۴

اردو میں افسانوی ادب ــــ علی گڑھ: مصنفہ، ۱۹۸۴ء

مضمون نگار نے یہاں پریم چند کے مشہور افسانے "سوتیلی ماں" کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کی فنی صلاحیتوں کو سراہا ہے۔افسانے کے پلاٹ کو سامنے رکھ کر پریم چند کے سادہ اور مختصر طرز بیان پر بھی توجہ دی گئی ہے۔اور یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کہانی کی دلچسپی اور تاثر کے ساتھ ہی اس کے

اختصار سے مصنف زیادہ متاثر ہیں۔

۔ نظامی، جمال آرا

پریم چند بحیثیت ناول نگار، صفحات ۹۳۔۔۔۱۰۰

دو میں افسانوی ادب / جمال آرا نظامی۔۔۔علی گڑھ: مصنف، ۱۹۸۴ء

اس مضمون میں پریم چند کی ناول نگاری کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ پریم چند کی فنی خوبیوں اور دیہات کی منظر کشی کو مصنف نے اچھے پیرایے میں بیان کیا ہے۔ مصنف کا خیال ہے کہ پریم چند کے ناولوں کو مسائلی ناول کہا جائے۔ کیونکہ انھوں نے اپنے ہر ناول میں زندگی کے کسی نہ کسی مسئلے کو بنیاد بنایا ہے۔ مضمون نگار نے پریم چند کے کئی ناولوں مثلاً گئو دان، پردۂ مجاز اور چوگان ہستی وغیرہ پر بھی کچھ روشنی ڈالی ہے۔

۔ نعمانی، خورشید

پریم چند جنگ آزادی کا عظیم مصنف، صفحات ۶۳۔۔۔۷۵

رونظر / خورشید نعمانی۔۔۔ بمبئی: مصنف، ۱۹۸۲ء، صفحہ ۱۵۷

یہاں مضمون نگار نے منشی پریم چند کی ان خدمات کا ذکر کیا ہے جو انھوں نے حصول آزادی کے سلسلے میں انجام دیں۔ پریم چند کی کہانیوں مثلاً انمول رتن اور حب وطن کے حوالوں سے مصنف نے پریم چند کی تحریروں کی گرمی اور جوش کی مثالیں دی ہیں۔ اس کے علاوہ پریم چند کے اسلوب کا بھی اچھا محاکمہ کیا گیا ہے۔ ان اثرات کی نشاندہی کی گئی ہے جو سیاسی تحریکوں کے سبب اسلوب پر مرتب ہو رہے تھے۔

۔ وقار عظیم

پریم چند کے افسانوں کا پہلا مجموعہ صفحات ۲۹۸۔۔۔۳۲۳

ستان سے افسانے تک۔۔۔ دہلی: طاہر بک ایجنسی، ۱۹۷۲ء۔

اس مضمون میں مصنف نے پریم چند کے فن پر تبصرہ کرتے ہوئے ان کے پہلے افسانوی مجموعے سوز وطن کے موضوع اور فن پر اظہار خیال کیا ہے۔ سوز وطن کی کہانیوں پر تبصرے کے دوران ہر کہانی کے پس منظر کو پیش کیا گیا ہے اور کہانیوں کے اقتباسات بھی دیے گئے ہیں۔

مصنف نے پریم چند کے پرانے قلمی نام "نواب رائے" اور اس کی تبدیلی سے متعلق بھی دلچسپ باتیں لکھی ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ مضمون معلوماتی ہونے کے ساتھ دلچسپ بھی ہے۔

۷۲۔ وقار عظیم

پریم چند، صفحات ۹۵۔۔۔۱۰۰

ہمارے افسانہ نگار۔۔۔الہ آباد: سرسوتی پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۳۵ء

سید وقار عظیم نے اس مضمون میں پریم چند کی افسانہ نگاری کی متعدد خصوصیات مثلاً حقیقت نگاری، دیہاتی مسائل کا بیان، قومی جذبہ، مقامی اور فطری رنگوں کی آمیزش کا ذکر کرتے ہوئے ان کمیوں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جن کے سبب پریم چند کے کرداروں میں یکسانیت اور مثالیت نمایاں ہوگئی ہے۔ مصنف نے یہاں یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اس یکسانیت اور مثالیت کے باوصف پریم چند کے یہاں حقیقت اور اصلاحی مقصد کے امتزاج نے تحریروں میں جو تاثر پیدا کر دیا ہے وہ خاصے کی چیز ہے۔

۷۳۔ ہارون ایوب

پریم چند، صفحات ۵۵۔۔۔۸۲

اردو ناول پریم چند کے بعد۔۔۔لکھنؤ: اردو پبلشرز، ۱۹۷۸ء، صفحہ ۳۶۸

یہ تحقیقی مقالہ چھ ابواب پر مشتمل ہے۔ یہاں پریم چند سے قبل اور خاص طور سے پریم چند کے بعد کی ناول نگاری کا تحقیقی جائزہ لیا گیا ہے۔ مقالے کا دوسرا باب پریم چند کے لیے مخصوص ہے جس میں پریم چند کی ناول نگاری سے بحث کرتے ہوئے دو ناولوں میدان عمل اور گئودان کے ذریعہ ان کی حقیقت پسندی، عوام دوستی اور سیاسی و سماجی شعور کی نشان دہی کی گئی ہے۔

۷۴۔ ہدایت اللہ

منشی پریم چند، صفحات ۷۱۔۔۔۷۶

تقریر و تعبیر: مضامین۔۔۔نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۳ء

ہدایت اللہ نائب صدر جمہوریہ ہند رہ چکے ہیں۔ یہ دراصل ان کی وہ افتتاحی تقریر ہے جو انھوں نے پریم چند کے جشن صد سالہ کے موقع پر نکی آڈیٹوریم دہلی میں ۳۱ جولائی ۱۹۸۰ء کو کی تھی۔

اس تقریر میں انھوں نے پریم چند کی ابتدائی زندگی، گھریلو پریشانیوں اور مشاغل پر روشنی ڈالتے ہوئے اس تحقیقی کام کا بھی تذکرہ کیا ہے جو پریم چند سے متعلق کیا گیا۔ فاضل مقرر نے پریم چند کے ناولوں اور تراجم کا ذکر کیا اور خاص طور سے "پریم چند نمبر" (زمانہ، کانپور) اور ہنس (بنارس) کی خدمات کو سراہا ہے۔

۷۵۔ ہنس راج رہبر

بھٹکاؤ، صفحات ۷۴۔۸۴

ترقی پسند ادب ایک جائزہ ۔ دہلی: آزاد کتاب گھر، ۱۹۶۷ء

ترقی پسند ادب کے اس جائزے میں رہبر نے "بھٹکاؤ" کی سرخی کے تحت پریم چند کی کہانی کفن کے حوالے سے ان کے فن پر تبصرہ کیا ہے۔ مصنف نے خیال ظاہر کیا ہے کہ اس کہانی سے پریم چند کے فکر و شعور کی تبدیلی اور سماجی مسائل کے تئیں احتجاجی رویہ کا احساس ہوتا ہے۔ اس کہانی کے ذریعہ زندگی کا ایک حقیقی پہلو سامنے آتا ہے اور دان دھرم اور لوٹ کے سماجی نظام کے خلاف نفرت کا اظہار ہوتا ہے۔

۷۶۔ ہنس راج رہبر

پریم چند ۔ دہلی: نیا دور پبلشرز، ۱۹۵۰ء، صفحہ ۳۰۸

اس کتاب میں ہنس راج رہبر نے زندگی اور ادب کے سماجی و طبقاتی تعلق کے پیش نظر پریم چند کی زندگی اور ان کے ادبی کارناموں کا ذکر کیا ہے اور اس ماحول کو تلاش کر کے جس میں پریم چند کی ذہنی نشو و نما ہوئی تھی۔ خود پریم چند کی زندگی کا عکس ان کی تحریروں میں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے یعنی مصنف نے پریم چند کی حقیقت نگاری کو ان خارجی حالات کا عکس بنانے کی کوشش کی ہے جن سے پریم چند کے ماحول کی تخلیق ہوئی تھی۔ کتاب ۲۲ ابواب پر مشتمل ہے۔ ضمیمہ کے طور پر "پریم چند کا خطبۂ صدارت"، "اور میں افسانہ کیونکر لکھتا ہوں"، مضامین شامل ہیں۔

۷۷۔ یوسف سرمست

پریم چند: ایک عہد، صفحات ۲۱۴۔۲۳۲

بیسویں صدی میں اردو ناول ۔ حیدرآباد: نیشنل بک ڈپو، ۱۹۷۳ء، صفحہ ۵۲۰

یہاں مصنف نے مغرب کے بڑے اور اہم ناول کے نقادوں کے تنقیدی اصولوں کی روشنی میں مصنفوں

کی ناول نگاری کو پرکھنے کی کوشش کی ہے ۔ اور مغربی ادب کے اہم ناولوں سے تقابلی مطالعہ کے ذریعے پریم چند کا مقام و مرتبہ متعین کرنا چاہا ہے ۔ اس تجزیے میں پریم چند کے ناولوں کی خوبیوں اور خامیوں پر بھرپور نظر ڈالی گئی ہے اور واضح تنقید کی گئی ہے ۔

۷۸۔ یوسف سرمست

پریم چند کی ناول نگاری ـــ حیدرآباد : الیاس ٹریڈرس، ۱۹۷۶ء، صفحہ ۲۴۵

یوسف سرمست نے یہاں پریم چند کی ناول نگاری کے تجزیے میں کسی خاص نقطۂ نظر کا استعمال کرنے کے بجائے خود پریم چند کے نقطۂ نظر کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اپنی اس کوشش میں کامیابی کے لیے مصنف نے پریم چند کے زمانے کے سماجی، سیاسی اور معاشی پس منظر میں ان کے ناولوں کا جائزہ لیا ہے ۔

رسائل کے پریم چند نمبر

۱۔ ماہنامہ آج کل : خصوصی شمارہ، پریم چند نمبر، دہلی، اگست ۱۹۸۰ء، ۶۴ صفحات

ایڈیٹر : شہباز حسین

مندرجات :

پریم چند : حالات زندگی / نند کشور وکرم ، پریم چند : زمانہ، ذہن اور آرٹ / محمد حسن ـــ پریم چند کی تخلیقات کا جمالیاتی پہلو / اصغر علی انجینیر ـــ پریم چند اور طبقاتی جدوجہد / عظیم الشان صدیقی ـــ محب وطن : پریم چند / شمس الحق عثمانی ـ فلموں میں پریم چند / پریم پال اشک ـــ پریم چند اور اچھوتوں کے مسائل / محمد عصیم ـــ پریم چند کی ڈائری کا مطالعہ / کمل کشور گوئنکا ـــ کفن کے حوالے سے پریم چند کی پہچان / ابوالکلام قاسمی ـ میدان عمل : دیہی تحریکات کی روشنی میں / سعید عارفی ـــ پریم چند کی تاریخ پیدائش / کمل کشور گوئنکا ـــ پریم چند بحیثیت سیرت نگار / آصفہ واسع ـ گئودان تصنیف ہے یا ترجمہ / محمد یونس ـــ پریم چند کی کہانیاں / شیلیش زیدی

۲۔ ماہنامہ زمانہ : خصوصی شمارہ، پریم چند نمبر، کانپور، ۱۹۳۷ء، ۲۵۲ صفحات

ایڈیٹر و مرتب : دیانرائن نگم

<u>مندرجات :</u>

پریم چند کے خود نوشتہ حالات۔ پریم چند کی کہانی ان کی زبانی۔ پریم چند اور مسز پریم چند/ شیو رانی۔ منشی پریم چند کی یاد/ پیارے لال شاکر۔ منشی پریم چند ایک ہم سبق کی نگاہ میں/ بابو لال کرشن۔ منشی پریم چند مرحوم ایک شاگرد کی نگاہ میں/ منشی منظور الحق کلیم۔ منشی پریم چند مرحوم ایک رفیق کار کی نگاہ میں/ مرزا محمد عسکری۔ آہ منشی پریم چند/ مرزا فدا علی خنجر لکھنوی۔ پریم چند کے چند اوصاف/ محمد یحییٰ تنہا۔ پریم چند ایک انسان اور مصنف کی حیثیت سے/ رگھوپتی سہائے فراق۔ پریم چند مرحوم/ منشی جگیشور ناتھ ورما بیتاب۔ پریم چند کی قومی خدمت/ مولوی ابو عمر زکریا۔ پریم چند کی ادبی خدمات/ جگر بریلوی۔ پریم چند اور ہندوستانی زبان/ پرنسپل رام پرشاد کھوسلہ۔ منشی پریم چند مصور جذبات/ شیو کماری دیوی۔ منشی پریم چند کی مصوری/ سلیم جعفر۔ منشی پریم چند اور فلمی کمپنیاں/ ضیاء الدین احمد۔ منشی پریم چند کے معترضین/ منشی راج بہادر مگوڑہ۔ پریم چند کی یاد/ پنڈت بنارسی داس چترویدی۔ پریم چند کی باتیں/ ایڈیٹر۔ مسز پریم چند/ ایڈیٹر۔ پریم چند کی بعض تصانیف کے حالات/ ایڈیٹر۔ پریم چند کے خیالات/ ایڈیٹر۔ زمانہ اور پریم چند/ ایڈیٹر۔ پریم چند کی افسانہ نگاری: خود نوشت حالات پریم چند۔ پریم چند بحیثیت افسانہ نگار/ عبدالماجد دریا آبادی۔ پریم چند کے آرٹ پر ایک سرسری نظر/ ایچ، ایل، گاندھی۔ پریم چند اور دیہات/ رویندر ناتھ اشک۔ مل مزدور فلم کیسے بنی/ شریجت للت کمار۔ پریم چند کی زندگی اور تصانیف پر ایک نظر/ علی جواد زیدی۔ پریم چند کے ناول/ طالب الہ آبادی۔ پریم چند کا ایڈیشن/ سید مقبول حسین۔ میدانِ عمل: تنقید/ مالک رام۔ گئودان: تنقید۔ افسانہ گوئے بزمِ ادب/ راز چاندپوری۔ یادِ کمال/ حضرت محشر لکھنوی۔ اردو ہندی کے سنگم پر/ سیماب اکبر آبادی۔ پریم چند کی یاد میں/ حضرت سروش۔ پریم چند اور ان کا مرتبہ/ فر کانپوری۔ آہ منشی پریم چند/ منشی جگن ناتھ پرشاد۔ بسادِ ماتم/ عبدالسلام اختر ہوشیارپوری۔ نوحۂ وفات پریم چند/ منشی جگدیش سہائے سکسینہ۔ آہ منشی پریم چند/ جیمنی سرشار۔ خراجِ عقیدت/ رائے زادہ اگنیشور دیال صوفی۔ بادشاہ اور ادیب/ احسان بن دانش کاندھلوی۔ قطعۂ تاریخ وفات پریم چند/ منشی اقبال ورما۔ تواریخ انتقال ناگہانی/ حامد حسن قادری۔ ضمیمہ منشی پریم چند کی تصانیف

۳۔ ماہنامہ سہیل: خصوصی پیش کش، پریم چند: فن اور شخصیت۔ گیا، ۴۲ (۱ و ۲)، جنوری۔ فروری ۱۹۸۰ء

چیف ایڈیٹر: ادریس سنسہاروی

مندرجات:۔

امرت رائے سے گفتگو / مرتب علی احمد فاطمی۔ پریم چند ہم سب کے استاد تھے / خواجہ احمد عباس۔ پریم چند ترقی پسند مصنفین کی پہلی کانفرنس میں: کچھ یادیں / بیگم رشید جہاں، ترجمہ احسن ادیب۔ پریم چند کا سماجی و طبقاتی شعور / قمر رئیس۔ عہد حاضر میں پریم چند کی معنویت / سید حامد حسین۔ پریم چند کی معنویت / ونود کمار سنگھ۔ پریم چند اور اکتوبر انقلاب / بنارسی داس چترویدی۔ پریم چند کا فلسفۂ حیات / تارا چرن رستوگی۔ ٹھگنی کیوں نینا جھمکاوے / منظر کاظمی۔ پریم چند کا زاویۂ فکر / سعید عارفی۔ ہم پریم چند کو کیوں پڑھیں / شین اختر۔ پریم چند میری نظر میں / شفق۔ پریم چند: چند سوالات / خورشید سمیع۔ پریم چند اور فرقہ واریت / قمر رئیس۔ پریم چند / مدن گوپال۔ سوز وطن: کچھ نئے حقائق / کمل کشور گوئنکا۔ سوز وطن: چند باتیں / علی احمد فاطمی۔ پریم چند کی کہانیوں میں عورت کا تصور / روحی انعام۔ افسانہ: پریم چند کی زبان میں، پریم چند کی نظر میں / شانتی رنجن بھٹاچاریہ۔ دھنپت رائے کی دوسری شادی / بشیشر پردیپ۔ دور حاضر اور پریم چند / اشعر حمیدی۔ پریم چند: عہد حیات / تروینی شرما سدھاکر۔ قلم کے دو سپاہی / شردن کمار گوسوامی۔ پریم چند کے کردار ان کے ناول گئودان میں / غنی حیدر۔ گئودان کے کردار اپنے عمل کے آئینے میں / محمد عصیم۔ پریم چند: میرے جیٹھ / شیام کماری دیوی۔ پریم چند کا ادب / قمر اعظم ہاشمی۔ نرملا: ایک تنقیدی جائزہ / نظیر الحسن۔ تخلیقات کا تاریخ وار مطالعہ / جیکر پوال۔ آخری تحفہ: ایک جائزہ / سید احمد قادری۔ پریم چند کی کہانیوں میں عورت کا تصور / عطاء الرحمٰن۔

۴۔ ماہنامہ فروغ اردو: پریم چند نمبر، لکھنؤ، اپریل تا اگست ۱۹۷۸ء، ۲۴۴ صفحات۔
مرتب: سعادت علی صدیقی،
کچھ مندرجات اس طرح ہیں۔
پریم چند کا ورثہ / محمد حسن۔ منشی پریم چند / شجاعت علی سندیلوی۔ دھنپت رائے سے پریم چند تک / محمد محفوظ الحسن۔ پریم چند کی ناول نگاری کا ارتقاء / سید حامد حسن۔ پریم چند کی افسانہ نگاری / مناظر عاشق ہرگانوی۔ پریم چند کی افسانوی نثر / صدیقہ بیگم۔ مختصر افسانے کی خصوصیات اور پریم چند / ابرار احمد۔ پریم چند بحیثیت صحافی / مجاہد حسین حسینی۔ منشی پریم چند اور ہندوستانی فلم / قمر رئیس۔ گئودان / احتشام حسین۔ منشی پریم چند کے ناول گئودان پر ایک نظر / سلام سندیلوی۔ میدان عمل میں کردار نگاری / صابر سنبھلی۔ ہوری: پریم چند کا نمائندہ کردار / محمد نعمان خاں۔ پریم چند کی سادگی میں ترقی پسندی / وصی احمد سندیلوی۔ منشی پریم چند کے ناولوں میں مسلم کردار / ابو محمد شبلی۔ پریم چند کی تخلیقات / طیبہ نسرین۔ پریم چند کی تخلیقات کا تنقیدی جائزہ / برکت علی۔ منشی پریم چند اور ہندی ادب / نر بھون نرائن سر یواستو۔ پریم چند ہندی ناقدین کی نظر میں / نسیم شہنوی۔ پریم چند پر اردو ہندی میں تحقیقی کام / سید حامد حسین۔

مختلف رسائل

۱۔ اصغر علی انجینیر،
پریم چند کی تخلیقات کا جمالیاتی پہلو ـــــ عصری آگہی (افسانہ نمبر)،
۲ (۱-۲): مئی جون، صفحات ۴۱ ـــ ۴۶

زیر نظر مضمون میں مصنف نے پریم چند کی تخلیقات کے جمالیاتی پہلو سے بحث کی ہے۔ مضمون نگار نے افلاطون کے حوالے سے لکھا ہے کہ "فن کار کی تخلیق خارجی دنیا کے حالات کو منعکس کرتی ہے"، پریم چند نے اس نکتہ کو سمجھا اور اپنی تخلیقات کو خارجی حقیقتوں کے انعکاس کے لیے وقف کر دیا۔ پریم چند کے جمالیاتی نظریات پر روشنی ڈالتے ہوئے اصغر علی نے وضاحت کی ہے کہ پریم چند

ارسطو کی طرح ادب سے جذبات کی تطہیر کا کام لینا چاہتے ہیں۔ مگر اس تطہیر کے عمل میں وہ تفریح اور کشف کے عمل کو بھی شامل سمجھتے ہیں۔ ان کے یہاں ادب صرف پروپیگنڈہ نہیں ہے۔ ان کے کرداروں پر خارجی اثرات کے تحت پیدا ہونے والی داخلی کیفیات کا بہت خوبصورت بیان ملتا ہے۔

۲۔ انصاری، حیات اللہ

پریم چند کی روایات (منظر اور پس منظر) ــــ عصری آگہی (افسانہ نمبر)، ۲ (۱-۲): مئی جون، صفحات ۳۵ـــ۴۰

مصنف نے پریم چند کے زمانے کے حالات اور کوائف کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ پریم چند حساس دل، کھلی آنکھیں اور وسیع ذہن رکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق ادب تخلیق کیا۔ چنانچہ پریم چند کی تخلیقات میں بھی وہ کمزوریاں نمایاں ہو گئیں جو اس دور سے مخصوص تھیں ــــ رفتہ رفتہ حالات کے تقاضوں کے تحت پریم چند کے اسلوب میں پختگی آتی گئی اور ان کی تحریریں زندگی سے قریب ہوتی گئیں۔

۳۔ انعام دار، انصار فضلی

عورت کا تصور پریم چند کے ناولوں کی روشنی میں، آج کل، دہلی ۱۶ (۲): ستمبر ۱۹۵۷ء، صفحات ۲۴ـــ۲۸

مصنف نے پریم چند کے مختلف ناولوں کے نسوانی کرداروں کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ پریم چند کے ہاں عورت کا تصور بنوں کی پاک اور پرسکون فضا میں مانسروز جھیل کا تصور ہے جو ویدک روایات میں اجاگر ہوتا ہے۔ پریم چند عورت کے متعلق قدیم نسلی رواجوں، روایات پارینہ اور دھرم کے ضابطوں میں ذرا سے انحراف کے بھی قائل نہیں۔ ان کے ہاں عورت مہر و وفا، ایثار و قربانی، شوہر پرستی اور خدمت گزاری کی دیوی ہے۔

۴۔ ایس کے آڑ کر

پریم چند اور بچے ــــ آج کل۔ دہلی ۳۹ (۳): اکتوبر ۱۹۸۰ء، صفحات ۳۸ـــ۴۰۔

پریم چند کو بچوں سے خاص شغف تھا۔ وہ بچوں کی نفسیات سے کس قدر واقف تھے اس کا

ثبوت ان کی بہت سی کہانیوں سے ملتا ہے۔ ایس کے آڑ کرنے یہاں پریم چند کی بچوں سے اسی محبت کا ذکر کیا ہے اور کئی کہانیوں مثلاً سوتیلی ماں، دو بھائی، بوڑھی کاکی اور درگا کا مندر کے حوالوں سے یہ واضح کیا ہے کہ پریم چند بچوں کے ذریعہ اپنی تخلیقات میں دلچسپی اور تاثر پیدا کرتے ہیں۔

۵۔ برج پریمی

تحریک آزادی میں پریم چند کا کردار — قومی راج'

۱۶(۱) ؛ جنوری ۱۹۸۹ء۔ صفحات ۱۵—۱۷

یہاں مضمون نگار نے پریم چند کی حب الوطنی اور قوم پرستی کی روداد کے ساتھ ہی اس چیز کی وضاحت بھی کی ہے کہ پریم چند وطن کی آزادی کے خواہاں تھے اور ابتدا ہی سے ان کی کہانیاں ان کی اس خواہش کی آئینہ داری کرتی ہیں۔ مصنف نے مختلف حوالوں اور تحریروں کی روشنی میں یہ ثابت کیا ہے کہ پریم چند آزادی کی جدوجہد میں برابر کوشاں رہے۔ ان کی متعدد کہانیاں اور ناول اس بات کا ثبوت فراہم کرتی ہیں کہ عملی طور پر بھی اور قلمی طور پر بھی پریم چند آزادی کے ہر موڑ پر نظر آتے ہیں۔

۶۔ بیبر راجہ

پریم چند انگریزی میں خاکہ لکھتے تھے / ترجمہ: مہدی ٹونکی — آج کل'

۳۷(۸) ؛ مارچ ۱۹۷۹ء' صفحات ۳۹—۴۱

یہ مداری لال کیڈیا سے لیا گیا ایک انٹرویو ہے۔ یہاں پریم چند کی شخصیت کے کئی پہلوؤں مثلاً ان کی سادگی، سچائی، نیک نفسی اور ادبی دلچسپیوں کا ذکر کرتے ہوئے یہ انکشاف کیا گیا ہے کہ پریم چند اپنی تخلیقات کا خاکہ ہمیشہ انگریزی میں تیار کرتے تھے۔ ان کے سب نوٹس اور خلاصے انگریزی ہی میں ہیں۔

۷۔ پریم چند / مرتب عظیم الشان صدیقی — نقوش (آپ بیتی نمبر) حصہ اول ؛

جون ۱۹۶۴ء۔ صفحات ۱۸۳—۲۰۸

یہ منشی پریم چند کی آپ بیتی ہے جس میں انھوں نے خود اپنی زندگی کے بہت سے حالات

اور واقعات بیان کیے ہیں۔ اپنی سماجی، سیاسی اور ادبی نظریات و خیالات کا پریم چند نے جو اظہار کیا ہے اس سے ان کی عصری حسیت کا پتہ ملتا ہے۔

۸۔ جنیندر کمار
پریم چند ــــ نقوش لاہور (شخصیات نمبر)
۴۷، ۴۸، جنوری ۱۹۵۵ء، صفحات ۵۷۱۔۵۷۸
کچھ واقعات اور یادداشتوں پر مشتمل اس مضمون میں مصنف نے اپنی ذاتی وابستگی کے ساتھ ہی پریم چند کے چند اوصاف جیسے رحم دلی، انسان دوستی، سماجی اور سیاسی بصیرت کا تذکرہ بھی کیا ہے۔

۹۔ چترویدی، بنارسی داس
پریم چند کے خطوط ــــ آج کل۔ دہلی،
۱۵(۱): مئی ۱۹۵۷ء۔ صفحات ۸ــ۱۰
یہاں پریم چند کے مختلف خطوط کی روشنی میں پریم چند کو بحیثیت مکتوب نگار پیش کیا گیا ہے۔ مصنف نے خیال ظاہر کیا ہے کہ پریم چند کے خط ادبی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان میں سادگی اور معصومیت ہے۔ نیز ان خطوط سے پریم چند کو سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔

۱۰۔ خورشید افسر بسوانی
منشی پریم چند کی کہانی ــــ نیا دور۔ لکھنؤ،
۴۲(۸۔۹): نومبر، دسمبر ۱۹۸۷ء، صفحات ۲۴ــ۲۹
خورشید بسوانی نے مختلف کتب اور یادداشتوں کی مدد سے پریم چند کی یہ خوبصورت کہانی اس طرح ترتیب دی ہے کہ اس عظیم مصنف کی داستان حیات کے بہت سے گوشے روشن ہو گئے ہیں۔

۱۱۔ راجیندر ناتھ شیدا
پریم چند اور ترقی پسند نقاد ــــ آج کل، دہلی
۱۳(۱): اگست ۱۹۵۴ء۔ صفحات ۱۲ــ۲۲
اس مضمون میں کچھ ترقی پسند نقادوں جیسے احتشام حسین، علی سردار جعفری اور ہنس راج

رہبر کے ان خیالات اور نظریات سے بحث کی گئی ہے۔ جو پریم چند کو ترقی پسند ظاہر کرتے ہیں۔ اس طرح اس مضمون کے ذریعے پریم چند کی ترقی پسندی سے متعلق دلچسپ بحث کا آغاز ہوتا ہے۔

۱۲۔ راجیندر ناتھ شیدا۔

پریم چند کے ناولوں میں ایثار و عمل کی ترغیب ـــ شاہراہ دہلی، (۴۳/۴):

یہاں مصنف نے پریم چند کے ناولوں کی روشنی میں یہ وضاحت کی ہے کہ پریم چند گاندھی وادی تھے۔ اسی لیے وہ اپنے کردار بھی ایسے تخلیق کرتے تھے جو ایثار و قربانی اور مثالیت کا نمونہ ہوتے تھے۔ ان کرداروں کے ذریعہ پریم چند قربانی اور ایثار کی ترغیب دیتے ہیں۔

۱۳۔ راجیندر ناتھ شیدا

گئودان اور ترقی پسند نقاد ـــ آج کل،

۱۳ (۳): اکتوبر ۱۹۵۴ء۔ صفحات ۷ـــ۱۴

اس مضمون میں راجیندر ناتھ شیدا نے پریم چند کے مشہور ناول گئودان کی روشنی میں ترقی پسند نقادوں کے نظریات و خیالات کا جائزہ لیا ہے۔

۱۴۔ رضیہ سجاد ظہیر

پریم چند۔ ماضی اور حال کا ادیب ـــ تحریر، دہلی،

۶ (۲): ۱۹۷۲ء۔ صفحات ۹۷ـــ۱۰۸

مصنفہ نے مختلف حالات و کوائف کی روشنی میں بہ حیثیت افسانہ نگار پریم چند کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ پریم چند کی شخصیت کے اظہار کے لیے اکثر جگہ ان ہی کے جملوں سے مثالیں دی ہیں اور موجودہ افسانہ نگاروں کے مقابلے میں پریم چند کی عظمت، فنی بصیرت اور سماجی شعور کا ذکر کرکے ان کی برتری کو سراہا ہے۔

۱۵۔ صالحہ عابد حسین

پریم چند کے کچھ نسوانی کردار ـــ جامعہ، دہلی،

۴۹ (۵): نومبر ۱۹۶۳ء۔ صفحات ۲۵۶ـــ۲۶۷

مصنفہ نے پریم چند کے چار ناولوں چوگان ہستی، میدان عمل، بازار حسن اور گئودان کے

نسوانی کرداروں کا تجزیہ کرتے ہوئے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ پریم چند اور حالی نے عورت کو ادب میں اہم مقام بخشا ہے۔ اور صرف پریم چند کو یہ شرف حاصل ہے کہ انھوں نے عورت کے خلوص کو سمجھ کر اپنے فن پاروں میں اس کی سیرت اور اخلاق کی تصویر کشی کی ہے۔ ان کے یہاں ہر طبقے اور ہر سماج کی عورت میں عورت کا خلوص ملتا ہے۔

۱۶۔ صدیقی، ظہیر احمد

پریم چند کی افسانہ نگاری: ایک محاکمہ ـــ شاعر بمبئی،

شمارہ (۷) : ۱۹۸۸ء، صفحات ۱۰۔ ۱۸

اس مقالے میں اردو افسانہ نگاری کے آغاز و ارتقاء کی تفصیل کے ساتھ ہی پریم چند کے افسانوں کی ناہمواریوں مثلاً سماجی بصیرت اور سیاسی نقطۂ نظر کی کمی، کرداروں کا سپاٹ پن، تکنیک کی فرسودگی وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ پریم چند کی تخلیقات کی یہ کمزوریاں دراصل ان تضادات کی پیداوار تھیں جو پریم چند کی شخصیت اور عمل پر اثر انداز ہوتے رہے۔ لیکن اس کے باوصف انھوں نے اردو افسانے کو جو کچھ دیا اس کی قدر و قیمت سے انکار ممکن نہیں۔

۱۷۔ صدیقی، عظیم الشان

پریم چند کے تاریخی افسانے ـــ ایوانِ اردو دہلی،

۳ (۱) : مئی ۱۹۸۹ء، صفحات ۲۳ ـــ ۳۱

مقالہ نگار نے پریم چند کے تاریخی افسانوں مثلاً، رانی سارندھا، شطرنج کی بازی، مئی اور معافی وغیرہ کے حوالوں سے پریم چند کے فن پر تبصرہ کرتے ہوئے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اردو کو تاریخی افسانے کی روایت پریم چند کے توسط سے ملی۔

۱۸۔ صغیر افراہیم

منشی پریم چند اور مختلف تحریکیں ـــ ہماری زبان دہلی،

۴۵ (۴) : ۲۲ر جنوری ۱۹۸۶ء۔ صفحہ ۱

پریم چند کا زمانہ سیاسی بحران اور معاشی و معاشرتی انتشار کا زمانہ تھا۔ مقالہ نگار نے اس

مضمون میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ پریم چند ذہین اور حساس فن کار تھے انھوں نے اپنے زمانے کے تقاضوں کو سمجھا اور اس دور کی تحریکوں میں عملی طور پر حصّہ لیا۔ مصنف نے اس دور کی مختلف تحریکوں مثلاً برہمو سماج اور تحریک آزادی وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ پریم چند کی مختلف کہانیاں اور ناول اس بات کے آئینہ دار ہیں کہ پریم چند ہم عصر تحریکوں سے متاثر تھے۔

۱۹۔ صغیر افراہیم

فکر و فن کی معراج کفن ــــــ آج کل،

۳۹ (۴) : نومبر ۱۹۸۰ء ، صفحات ۳۶ ــــ ۳۸

مصنف نے پریم چند کی معروف کہانی کفن کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کہانی کا مرکزی خیال وہ استحصال ہے جو طبقہ وارانہ تقسیم اور جاگیردارانہ نظام میں برسوں کمزور طبقے کے ساتھ رکھا گیا۔ اس کہانی میں پریم چند نے سماج کے عقائد، توہمات اور رسم و رواج پر بڑے معنی خیز انداز میں کاری ضرب لگائی ہے اور پورے معاشرے کا مضحکہ اڑایا ہے۔

۲۰۔ ظہیر فتح پوری

پریم چند کی شخصیت ــــــ ہم قلم، کراچی،

۱ (۱۱) : جولائی ۱۹۶۱ء، صفحات ۳۷ ــــ ۳۹

ظہیر فتحپوری نے پریم چند کی شخصیت کا خوبصورت خاکہ پیش کیا ہے۔ اس خاکے میں پریم چند کی وضع قطع، لباس، حلیہ، مزاج، مشاغل اور مصروفیات کا ذکر اس طرح کیا ہے کہ پریم چند کی ایک متحرک تصویر سامنے آجاتی ہے۔

۲۱۔ عبدالحی

پریم چند کی روایت اور اردو افسانہ ــــــ عصری آگہی (افسانہ نمبر)،

۲ (۱-۲) : مئی جون ، صفحات ۱ ــــ ۳۴

یہ دراصل اس سیمینار کی رپورٹ ہے جو کل ہند انجمن ترقی پسند مصنفین (اردو) نے منشی پریم چند کے صدسالہ جشن کے موقع پر منعقد کیا تھا۔ یہ سیمینار ۲۶-۲۷ اپریل ۱۹۸۰ء کو غالب اکیڈمی میں شروع ہوا۔ جس کا افتتاح یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے اس وقت کے

چیرمین پروفیسر ستیش چندر نے کیا تھا۔ مرتب نے افتتاحی اجلاس سے تیسرے اجلاس تک کی تمام روداد تفصیل سے بیان کی ہے۔ البتہ آخری اور چوتھے اجلاس کا کچھ حصہ دیا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ اس سیمینار کی خصوصیت یہ تھی کہ اس میں چار پانچ صوبوں کے ممتاز افسانہ نگاروں نے شرکت کی۔

۲۲۔ قمر رئیس

پریم چند اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی، عصری آگہی،

۱(۳): جولائی ۱۹۷۹ء، صفحات ۱۱—۱۶

یہاں مضمون نگار نے مختلف حالات اور واقعات کی روشنی میں یہ واضح کیا ہے کہ پریم چند روشن طبع انسان تھے۔ انھوں نے تاریخی شعور اور ذہنی وسعت کے ساتھ ہندوستانی عوام کی معاشرت اور تہذیب کو دریافت کیا۔ وہ ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کا جو عرفان رکھتے تھے اور اس کے تحفظ کے لیے انھوں نے جو تگ و دو کی وہ اپنی مثال آپ ہے۔ کیونکہ یہ سعادت بقول مصنف "اردو کے بہت کم ادیبوں کے حصہ میں آئی۔"

۲۳۔ قمر رئیس

چہرہ —— عصری آگہی، دہلی،

۱(۳): جولائی ۱۹۷۹ء، صفحات ۳—۵

۳۱ جولائی ۱۹۷۹ء کو پریم چند کا ننانواں یوم پیدائش تھا۔ اس روز سے ملک میں پریم چند صدی تقریبات کا آغاز ہوا۔

عصری آگہی کے اس شمارے کے اداریے میں مدیر نے پریم چند کی زندگی اور کام کا ذکر کرتے ہوئے پریم چند صدی کے پروگراموں سے متعلق چند تجاویز پیش کی ہیں۔

۲۴۔ کلیم اطہر

پریم چند کے متعلق کچھ نئی معلومات، آج کل، دہلی،

۱۸(۸): مارچ ۱۹۶۰ء، صفحات ۴۲—۴۳،

اس مختصر مضمون میں مصنف نے کتب خانہ وارانسی (بنارس) میں موجود کچھ اشیاء کی وساطت

سے پریم چند کے متعلق کچھ معلومات اکٹھا کی ہیں۔ جیسے یہاں محفوظ اسناد سے پریم چند کی تعلیمی کیفیتوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کے کپڑے کھدّر کے ہیں یا ان کی تصانیف کے مسوّدات اردو ہندی اور انگریزی میں ہیں۔ اکثر مسودوں پر ان کتابوں کا مرکزی خیال یا مرکزی کردار کی سیرت کے بارے میں انگریزی میں بھی لکھا ہوا ہے۔

۲۵۔ گوئنکا، کمل کشور

پریم چند اور اقبال / ترجمہ: توقیر احمد خاں ــــ ہماری زبان، دہلی،

۴۶ (۲۴) : ۲۲ / جون ۱۹۸۷ء : ۳

مصنف نے پریم چند اور اقبال کے آپسی تعلق کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ پریم چند کو شاعری سے بھی گہرا شغف تھا اور اقبال سے ان کا تعارف شاعری کے ذریعہ ہی ہوا۔ مضمون نگار نے پریم چند اور اقبال کے درمیان خط وکتابت کے ذکر کے ساتھ ہی یہ بھی واضح کیا ہے کہ پریم چند اقبال کے معتقد تھے پر اندھے مقلّد نہیں۔ جہاں اقبال کی شاعری انھیں اپنی روح کے قریب لگی اس کی تعریف کی اور جہاں اقبال کے خیالات ملکی اتحاد کے خلاف محسوس ہوئے ان کی کھل کر مخالفت کی۔ مگر اس کے باوصف دونوں کے مابین ادبی رشتہ انتقال کے وقت تک قائم رہا۔

۲۶۔ م۔ ندیم

پریم چند کی ایک کہانی ــــ ہماری زبان، دہلی،

۴۵ (۳۵) : ۱۵ / ستمبر ۱۹۸۶ء : ۲

اس مضمون میں مصنف نے ڈاکٹر جعفر رضا کی تصنیف "پریم چند کہانی کا رہنما" پر اعتراض کیا ہے۔ مضمون نگار نے "ہمدرد" کی اس فائل کا ذکر بھی کیا ہے جس کی کہانیاں ڈاکٹر رضا نے اپنی تصنیف میں شامل نہیں کی ہیں۔ ایک خاص کہانی "دارو ئے تلخ" کا تجزیہ پیش کرتے ہوئے م۔ ندیم نے انکشاف کیا ہے کہ پریم چند کی یہ کہانی اب تک پریم چند کے کسی مجموعے میں شامل نہیں ہوئی ہے۔

۲۷۔ مانک ٹالا

پریم چند اور آریہ سماج ــــ ہماری زبان، دہلی،

۴۶ (۶) : ۲۲ راپریل ۸۷ء : ۱
موضوع سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ مضمون پریم چند کے آریہ سماجی خیالات کی نشاندہی کرتا ہے ۔ مانک ٹالا نے یہاں خاص طور سے مدن گوپال کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ پریم چند آریہ سماج کے ممبر ہونے کے باوجود شدھی تحریک کے سخت مخالف تھے ۔

۲۸۔ مانک ٹالا

پریم چند اوران کی سوتیلی ماں ۔۔۔ ہماری زبان ، دہلی ،
یکم جنوری ۱۹۸۸ء

اس مضمون میں مصنف نے پریم چند اوران کی سوتیلی ماں کے تعلق پر بات کرتے ہوئے ان حالات اور واقعات کا جائزہ لیا ہے جن کے درمیان پریم چند کی شخصیت کی تکمیل ہوئی ۔

۲۹۔ مانک ٹالا

پریم چند اور تشدد ۔۔۔ ہماری زبان ، دہلی ،
۴۶ (۳۹ ، ۴۰) : ۱۵ راکتوبر و یکم نومبر ۸۷ء : صفحات ۸ ، ۱ بالترتیب

یہ مضمون دو قسطوں میں شائع ہوا ہے ۔ پہلی قسط میں مصنف نے مارکس ازم اور کمیونزم سے متعلق پریم چند کے افکار و خیالات پیش کیے ہیں ۔ دوسری قسط میں پریم چند کے آخری اور ادھورے ناول منگل سوتر کا تجزیاتی مطالعہ کیا گیا ہے ۔ کیونکہ اس ناول کا مرکزی خیال "حق و باطل کی جنگ" ہے ۔

۳۰۔ مانک ٹالا

پریم چند کا آریہ سماجی تہذیبی شعور ۔۔۔ ہماری زبان ، دہلی ،
۴۶ (۴۷) : ۱۵ ردسمبر ۸۷ء : ۱

یہ مضمون دراصل ڈاکٹر سلیش زیدی کے مضمون "پریم چند کے افسانے اوران کا تہذیبی شعور" کے جواب میں لکھا گیا ہے ۔ سلیش زیدی نے پریم چند صدی سیمینار میں پڑھے گئے اس مقالے میں پریم چند پر کچھ اعتراضات کیے ہیں اوران کے کچھ افسانوں کے حوالوں سے یہ ظاہر کیا ہے کہ پریم چند آریہ سماجی شعور کے اس قدر گرویدہ تھے کہ وہ بڑی حد تک اس

دائرہ میں محصور ہوگئے تھے۔ مانک ٹالا نے یہاں ان اعتراضات کا جواب بہت سی وضاحتوں کے ساتھ دیتے ہوئے اس بات پر اصرار کیا ہے کہ پریم چند بہت روشن طبع اور وسیع القلب فنکار تھے۔

۳۱۔ مانک ٹالا

پریم چند کے ادب اور زندگی میں مہاجنی ذہنیت کی جھلکیاں ــ ہماری زبان، دہلی، ۴۶ (۲۷) : ۱۵ر جولائی ۱۹۸۷ء : صفحہ ۲

یہاں مصنف نے ایک نئے موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ پریم چند کے یہاں مہاجنی ذہنیت کی جو جھلکیاں ملتی ہیں ان سے مثالیں پیش کی گئی ہیں۔ خصوصاً گئودان کی مثالیں دے کر مصنف نے یہ ثابت کیا ہے کہ پریم چند نے اس ناول میں غریبوں کا خون چوسنے والے لوگوں کے کردار نگاری اتنی مہارت سے کی ہے کہ دوسرے کسی ناول یا کہانی میں اس کی مثال نہیں ملتی۔

نوٹ: اس مضمون کا بقیہ حصہ ہماری زبان، شمارہ ۳۰، ۱۹۸۷ء میں شائع ہوا۔

۳۲۔ مانک ٹالا

پریم چند کے سوانحی مضامین کا مجموعہ (باکمالوں کے درشن) ــ سہیل، ۱۹۸۶ء : ۲۱ ــ ۲۶

باکمالوں کے درشن پریم چند کے سوانحی مضامین کا مجموعہ ہے جو ۱۹۲۹ء میں شائع ہوا۔ اس میں رانا پرتاپ، ٹوڈرمل، سر سید احمد خاں اور شرر جیسے مشہور افراد کی سوانح عمریاں ہیں۔ مصنف نے اپنے مضمون میں اس بات پر زور دیا ہے کہ پریم چند کی ادبی زندگی کا آغاز اسی کتاب سے ہوا۔ اس کے علاوہ مانک ٹالا نے اس مجموعے کے مضامین سے متعلق کچھ غلط فہمیوں کے ازالے کی کوشش بھی کی ہے۔

۳۳۔ مانک ٹالا

کفن اور پوس کی رات کا تجزیاتی مطالعہ ــ ہماری زبان، دہلی، ۴۶ (۲۶) ۸ر جولائی ۸۷ء : ۱

جیسا کہ موضوع سے ہی ظاہر ہے کہ اس مضمون میں پریم چند کی دو مشہور کہانیوں کا جائزہ لیا گیا

ہے اور پریم چند کی فنی مہارت کا اعتراف مصنف نے "کفن" کے پلاٹ پر خفیف سا اعتراض اس طرح کیا ہے کہ یہ کہانی بہتر بن کہانی بن سکتی تھی۔ مگر پریم چند نے دو متضاد نظریے پیش کر کے کہانی کے تاثر پر کاری ضرب لگا

۳۴۔ مسعود حسین خاں

گئودان: تصنیف یا ترجمہ — فکر و نظر، علی گڑھ،

۱۱ (۲) : ۱۹۷۱ء : ۳۷ — ۵۴

"گئودان" پریم چند کی اردو تصنیف ہے یا ان کے ہندی ناول "گئودان" کا ترجمہ ہے؟ مصنف نے اس طویل مضمون میں مختلف شواہد اور بیانات کی روشنی میں اس سوال کو حل کرنا چاہا ہے۔ اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ ہندی ناول "گودان" کا ترجمہ ہے جو پریم چند کے ایک دوست اقبال ورما سحر نے کیا ہے۔

۳۵۔ ہارون ایوب

اردو افسانہ پریم چند سے آزادی تک — شاعر۔ بمبئی،

۴۱ (۱۲) : دسمبر ۱۹۷۰ء۔ صفحات ۴۲ — ۴۴

ہارون ایوب نے اس مضمون میں اردو افسانے کے ارتقائی سفر کا جائزہ لیا ہے۔ اور ابتدا سے ۱۹۴۷ء تک کے افسانہ نگاروں کی تحریروں کا محاکمہ کرتے ہوئے مختصر افسانے کی روایت، ترقی اور توسیع کا بانی پریم چند کو قرار دیا ہے۔ نیز اس بات پر بھی اصرار کیا گیا ہے کہ پریم چند کے بعد افسانے کی روایت میں جو نئے برگ و بار آئے وہ پریم چند ہی کا فیضان ہے۔

۳۶۔ ہنس راج رہبر۔ پریم چند اور ترقی پسندی — آج کل۔ دہلی،

۱۳ (۸) : مارچ ۱۹۵۵ء : ۹ — ۱۸

راجیندر ناتھ شیدا کے مضامین کے جواب میں رہبر کا یہ مضمون ہے۔ مصنف نے شیدا کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے یہ وضاحت کی ہے کہ پریم چند واقعتاً ترقی پسند تھے۔ اپنی بات میں وزن پیدا کرنے کے لیے مضمون نگار نے پریم چند کی کہانیوں سے مثالیں بھی پیش کی ہیں۔ انھیں گاندھی وادی اور آدرش وادی تکنیک سے مختلف ثابت کرنے پر بھی اصرار کیا گیا ہے۔

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol. 86 No.7&8 JULY AUGUST 1989
THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025

ماہنامہ

جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ماہنامہ

جامعہ

سالانہ قیمت ۳۰ روپے

قیمت فی شمارہ ۳ روپے

جلد ۸۶ | بابت ماہ جون ۱۹۸۹ء | شمارہ ۶

اس شمارے میں

شذرات	ڈاکٹر صغرا مہدی	۳
بحث و نظر	ڈاکٹر سید جمال الدین	۹
تعلیم		
ڈاکٹر ذاکر حسین : ایک ماہر تعلیم	عبداللہ ولی بخش قادری	۱۴
تاریخ		
سید شاہ خیرات علی ہمدانی	پروفیسر حکیم سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی	۲۲
ادب		
ابوطالب کلیم کے چند قطعاتِ تاریخ	ڈاکٹر عبدالرب عرفان	۲۹
جادوگروں میں عصری حسیت	یوسف ناظم	۴۳
امیر خسرو کی شاعری اور قومی یکجہتی	ڈاکٹر نورالاسلام صدیقی	۴۶
حالات حاضرہ		
سیاسی ڈائری	ڈاکٹر ظفر احمد نظامی	۵۲
تعارف و تبصرہ		
نفسِ مطلب	ڈاکٹر وہاج الدین علوی	۷۰
نشاطِ خاطر	ڈاکٹر شہناز انجم	۷۲
احوال و کوائف	سہیل احمد فاروقی	۷۵

مجلس مشاورت

ڈاکٹر سیّد ظہور قاسم

پروفیسر علی اشرف | پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر محمد عاقل | ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی | پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

مُدیرِ اعلیٰ

ڈاکٹر سیّد جمال الدین

مُدیر

ڈاکٹر صُغرا مہدی

مشیر

عبداللطیف اعظمی

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی ۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

صغرا مہدی

پروفیسر محمد مجیب کے جامعہ سے سبکدوش ہونے کے بعد جامعہ کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ یکے بعد دیگرے تین وائس چانسلر آئے پروفیسر مسعود حسین خاں، جناب انور جمال قدوائی اور پروفیسر علی اشرف۔ ان حضرات نے اپنے اپنے طور پر جامعہ کی ترقی و تعمیر کے کام کیے اور جامعہ کو آگے بڑھانے میں اپنا اپنا رول ادا کیا۔ ۱۹۸۸ء میں جامعہ کے سبھی خواہوں کی کوششوں سے جامعہ کو سینٹرل یونیورسٹی کا درجہ مل گیا۔ اب جامعہ کے لیے ایسے سربراہ کی ضرورت تھی جو جامعہ کو دوسری سینٹرل یونیورسٹیوں کے ہم پلّہ بنائے۔ رہبران قوم کی نظر انتخاب ایسے انسان پر پڑی جو اس کے لیے ہر طرح موزوں اور مناسب تھا یعنی ڈاکٹر سید ظہور قاسم جنھوں نے ۲۸ اپریل ۱۹۸۹ء کو بحیثیت جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وائس چانسلر کے چارج لے لیا اور اس خبر سے جامعہ اور بیرون جامعہ خوشی کی لہر دوڑ گئی۔ ہم بھی موصوف کو خوش آمدید کہتے ہیں۔

سید ظہور قاسم بین الاقوامی شہرت کے مالک ہیں اور ایک عرصے سے اخباروں کی سرخیوں میں آپ کا نام آتا رہا ہے۔ آپ نے جو کارنامے انجام دیے ہیں وہ لائق تحسین بھی ہیں اور قابل فخر بھی۔ آپ کی تعلیم الہ آباد اور علی گڑھ میں ہوئی۔ علی گڑھ یونیورسٹی میں آپ نے سائنس کے استاد کی حیثیت سے اپنا کیریر شروع کیا۔ اس کے بعد حکومتِ ہند کے اہم سائنسی اداروں کے سربراہ رہے اور ۱۹۸۲ء میں آپ کی زیر قیادت انٹارکٹیکا مہم (Antarctica Expedition) کی نہ صرف ہندوستان بلکہ باہر کی دنیا میں بھی شہرت ہوئی۔ یہاں آنے سے پہلے آپ Department of Ocean Development میں سکریٹری تھے۔ آپ کئی یونیورسٹی کے فیلو ہیں۔ آپ کے کارناموں پر آپ کو مختلف اعزازات سے نوازا

گیا ہے اور حکومت ہند کی طرف سے آپ کی قابلیت اور مجموعی خدمات پر پہلے پدم شری اور پھر پدم بھوشن کے خطاب بھی ملے ہیں۔

ہمیں اس کی خوشی ہے کہ ان تمام کامیابیوں کے بعد ڈاکٹر سید ظہور قاسم نے جامعہ ملیہ کا وائس چانسلر بننا قبول کرلیا اور اس کانٹوں کے تاج کو پہن لیا۔ عام طور پر کسی ایک شخص میں یہ دو خوبیاں یکجا نہیں ہوتیں یعنی علمی قابلیت اور انتظامی صلاحیت مگر ہمیں خوشی ہے کہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم میں یہ دونوں خوبیاں بدرجہ اتم موجود ہیں۔ آپ کھلے ذہن کے، سیکولر سائنسی رویّہ رکھنے والے انسان ہیں اور اسی کے ساتھ آپ کو ہندوستانی تہذیب، اردو زبان اور روایات سے بھی گہری وابستگی ہے۔ آپ کا جامعہ میں آنے کا فیصلہ خالص اس ادارے کی خدمت، اس کی تعمیر اور ترقی کے لیے ہے آپ جن عہدوں پر فائز رہے ہیں اور جو مناصب آپ کو ملے ہیں ان کو دیکھتے ہوئے جامعہ کا وائس چانسلر ہونا آپ کے لیے کوئی بڑی بات نہیں ہے۔ لیکن اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے کہ اس ادارے کے ساتھ جن عالی مرتبت لوگوں کے نام وابستہ ہیں اور اس کی جو شاندار روایت ہے اور اس کے کارکنوں کی ایثار و قربانی کی جو مثال ہے ان کی جانشینی یقیناً قابل فخر ہے۔

کسی ادارے کی تعمیر و ترقی کے لیے مالی وسائل، ایک اچھے سربراہ اور مخلص کارکنوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ جہاں تک مالی وسائل کا تعلق ہے اب جامعہ میں اس کی کوئی کمی نہیں ہے۔ خوش قسمتی سے سربراہ بھی خوب مل گیا ہے۔ جامعہ میں مخلص قابل اور کارگزار لوگ بھی موجود ہیں اس لیے اب ہم یہ امید کرسکتے ہیں کہ جامعہ کا یہ نیا دور شروع ہوگا اور اب یہ تیزی سے ترقی کی راہ پر گامزن ہوگی۔ اسی کے ساتھ ہم یہ توقع بھی کرتے ہیں کہ ترقی کی اس دوڑ میں جامعہ اپنے ماضی اور روایات کو فراموش نہیں کرے گی اور دوسرے تعلیمی اداروں کی ہمسری ضرور کرے گی لیکن اپنی شناخت باقی رکھے گی۔ اور اس کے لیے وائس چانسلر کی ہمیں پوری مدد کرنا ہوگی۔ کیونکہ ہم اہل جامعہ جو بزعم خود جامعہ کے پروردہ اور اس کے شاندار ماضی کے افسانے دہراتے ہیں خود کو اس کی روایات کا امین جانتے ہیں خود ان روایات کا پاس نہیں کرتے ہیں۔ اور نہ ان قدروں کی ہمارے دل میں اہمیت ہے جن پر جامعہ ہمیشہ زور دیتی رہی ہے۔ ہمارا عمل کچھ نہیں اور یہ باتیں محض برائے گفتن ہیں۔ اگر ہم اپنا احتساب کریں تو دیکھیں گے

کہ ہم میں نہ وہ خودداری ہے نہ ایثار و خلوص ہے نہ دیانت داری اور نہ قناعت ہے۔ ہمارا زیادہ تر وقت اپنے لیے عہدوں گریڈوں یا ایسے ہی چھوٹے چھوٹے فائدوں کی مانگ میں، یا اس کے لیے توڑ جوڑ کرنے میں گزرتا ہے۔ ہم دیانت داری سے اپنے فرائض منصبی بھی ادا نہیں کرتے ہیں، جامعہ کی جمہوریت کی روایت پر فخر کرتے ہیں اور خود ہر وقت افسری اور ماتحتی کے چکروں میں پڑے رہتے ہیں۔ بس تحریروں اور تقریروں میں جامعہ کی روایات کا ذکر کر کے خود کو مطمئن کر لیتے ہیں۔

کسی ادارے کی ترقی، صرف اچھے مالی وسائل اور دانشمند کارگزار وائس چانسلر کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ یہ منحصر ہوتی ہے وہاں کے کارکنوں پر۔ چاہے وہ استاد ہوں یا انتظامی کام کرنے والے، سب لوگ یکساں طور پر ادارے کے لیے اہم ہیں۔ یہی جامعہ کی سب سے بڑی خصوصیت تھی کہ یہاں کام کرنے والے جامعہ کی اچھائیوں اور برائیوں کا ذمہ دار انفرادی طور پر خود کو سمجھتے تھے۔ یہاں محمود و ایاز کا فرق کبھی نہیں رہا۔

وقت بدلتا ہے، حالات بدلتے ہیں، اس کے تقاضے بدلتے ہیں، ہمیں وقت کی رفتار کو سمجھنا چاہیے، اس کا ساتھ دینا چاہیے مگر خود کو اس کے حوالے نہیں کر دینا چاہیے۔

ہم اگر چاہتے ہیں کہ جامعہ کی ترقی ہو، تو ہمیں جامعہ میں کام کرنے والے ایک ایک شخص کو اپنا احتساب کرنا ہوگا۔ وائس چانسلر کو پورا تعاون دینا ہوگا جب ہی وہ پوری طرح اپنی صلاحیتوں اور اثر و رسوخ کو جامعہ کی بہتری، بہبودی اور ترقی کے لیے کام میں لا سکتے ہیں۔ وائس چانسلر سے تعاون بعض صورتوں میں ان کے فیصلوں سے اختلاف کی صورت میں بھی کیا جا سکتا ہے، مگر اس کے لیے ہمیں خود کو یہ یقین دلانا ہوگا کہ یہ اختلاف رائے خالص ہمارے ذاتی مفاد کے لیے تو نہیں ہے، اپنی لیڈری کو چمکانے کے لیے تو نہیں، اپنے حریف کو نیچا دکھانے کو تو نہیں ہے؟ اور اس اختلاف کا طریقہ وہ ہونا چاہیے جو مہذب تعلیم یافتہ لوگوں کا تعلیمی ادارے میں کام کرنے والوں کا ہونا چاہیے۔

اقبال نے میر کارواں کے لیے جو شرائط رکھی ہیں وہ خوش قسمتی سے ہمارے میر کارواں میں موجود ہیں ؎

نگہ بلند سخن دلنواز، جاں پُر سوز — یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کے لیے

اس لیے اب سفر شروع کریں اس یقین کے ساتھ کہ منزل اب دور نہیں ہے۔

بحث و نظر

سید جمال الدین

خونخوار درندہ پر قابو پایا جا سکتا ہے لیکن فرقہ پروری کی لعنت سے پیچھا چھڑانا مشکل ہوتا جا رہا ہے۔ ہندوستان کے سیاق میں جہاں بھانت بھانت کی بولی بولنے والے، مختلف تہذیبوں میں رچے بسے، الگ الگ مذاہب کے ماننے والے رہتے ہوں فرقہ پروری کے فروغ کے لیے تمام لوازم ہر وقت اور وافر مقدار میں موجود ہیں۔ فرقہ پروری کی عمر تقریباً اتنی ہی ہے جتنی ہمارے نیشنلزم کی۔ ایک قوم بننے سے پہلے ہم "دو قومی نظریے" کا شکار ہو کر اپنا ہی بٹوارہ کر چکے۔ بنگلہ دیش کے قیام کے بعد یہ نظریہ باطل ثابت ہو چکا ہے۔ پھر بھی ہم نے سبق نہیں سیکھا، علیحدگی پسندی کے رجحانات اب بھی ادھر اُدھر سر اٹھا رہے ہیں اور فرقہ پروری ملک و قوم کی سالمیت کو ختم کرنے کے لیے جارحانہ شکل اختیار کرتی جا رہی ہے۔ ہزاری باغ اور منھرا میں حال ہی میں جو کچھ ہوا وہ اسی جارحیت کی مثال ہے۔ اس سے پیشتر کہ اس جارحیت کی ضرب کہیں اور پڑے، ہر مہذب شہری کا فرض ہے کہ وہ اپنی تمام اخلاقی قوتوں کو سمیٹ کر اس کے خلاف آواز بلند کرے اور عملی اقدامات کرے۔

دانش گاہوں میں علم و دانش کا درس دینے والے اس وقت غفلت نہیں برت سکتے۔ دانش گاہیں سماج کا اہم ترین ادارہ ہیں۔ یہاں نئی پیڑھیاں تربیت پا رہی ہیں۔ تربیت دینے والے عالم اور دانشمند سماج کے ذمہ دار رکن ہونے کی حیثیت سے ایسا دانشور طبقہ پیدا کر سکتے ہیں اور اسے میدان عمل میں لا سکتے ہیں جو فرقہ پروری کے خلاف ہر سطح پر جنگ کر سکے۔ اس وقت صرف نظری بحث سے کام نہیں چل سکتا۔ "سوشل ایکشن" کی ضرورت ہے۔ ایک استاد کی جانب سے "سوشل ایکشن" اس سے زیادہ کیا ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے شاگردوں کے ساتھ سڑک پر آ جائے اور قوم کو تباہی و بربادی کے

اس راستے پر نہ جانے دے جس پر فرقہ پرور عناصر زبردستی کھینچ لے جانا چاہتے ہیں ۔

راجدھانی میں فرقہ پرستی کے خلاف بگل بج چکا ہے ۔ وزیراعظم شری راجیو گاندھی نے بھی فرقہ پرستی کے خلاف اعلان جنگ کر دیا ہے ۔ دانش گاہوں سے بھی اساتذہ اور طلبا کی آوازیں فرقہ پرستی کے خلاف بلند ہو رہی ہیں ۔ یہاں سے تو ایک اور بڑا کام ہونا ہے یعنی نئی نسلوں کے ذہنوں کو صاف کرنا ہے ۔ تاکہ وہ اپنے کو قوم کے تعمیری منصوبوں کے لیے وقف کر دیں اور کوئی منفی رجحان ان کے پیروں کی بیڑی نہ بن سکے ۔

فرقہ پرستی کا ہوا نیا نہیں ۔ ہمارے عظیم دانشوروں نے کئی دہوں پہلے اس مسئلے کا معروضی انداز فکر اور سماج کے تئیں پوری ذمہ داری کے احساس کے ساتھ تجزیہ کیا تاکہ اس پر قابو پایا جا سکے ۔ ایسے ہی تجزیے کی ایک مثال عظیم مفکر اور دانشور ڈاکٹر سید عابد حسین (مرحوم) کی معرکتہ الآرا تصنیف ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں (مکتبہ جامعہ، طبع اوّل، دہلی، جنوری ۱۹۶۵ء) ہے ۔ کتاب کے مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں :

> اب اپنے ملک کی طرف آئیے تو یہاں ہمیں تین طرح کی جماعتیں نظر آتی ہیں ۔ ذاتیں، لسانی جماعتیں، مذہبی جماعتیں، جن کے تفرقے و اختلاف کے احساس نے فرقہ پرستی کی شکل اختیار کر لی ہے ۔ یعنی ان کو اپنے جداگانہ وجود اور جداگانہ مفاد کا حد سے زیادہ شعور ہے اور اس نے مشترک قومیت اور قومی مفاد کے شعور کو دبا لیا ہے اور قومی یکجہتی کی راہ میں زبردست رکاوٹیں کھڑی کر دی ہیں ۔ آج ہماری قومی زندگی کا سب سے اہم اور فوری توجہ کا محتاج مسئلہ یہی ہے کہ ہم فرقہ پرستی کی ان تین قسموں سے کس طرح نبٹیں ۔

فرقہ پرستی کی ان تین قسموں میں سے ذات پرستی اور لسانی فرقہ پرستی کو عابد صاحب نے عارضی نوعیت کا تصور کیا ۔ ان کی دلیل ہے کہ جن سیاسی وجوہ سے ان رجحانات نے شدت پکڑ لی ہے وہ عارضی ہیں ۔ لیکن آج ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہمارے زمانے میں بھی ذات پرستی اور لسانی فرقہ پرستی کا زور کم نہیں ہوا ہے ۔ ذات پرستی کی بھینٹ بہت سی جانیں چڑھ چکی ہیں اور صوبہ بہار بالخصوص اس کی لپیٹ میں ہے ۔ عابد صاحب قومی یکجہتی کے علمبردار تھے اور ان کا یہ خیال تھا کہ قومی یکجہتی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ مذہبی فرقہ پرستی ہے ۔ ہندوستانی قومیت کی تعمیر میں ہر ہندوستانی کو اسی مذہبی فرقہ پرستی سے لوہا لینا ہوگا خواہ وہ ہندو فرقہ پرستی ہو یا مسلم یا سکھ ۔ فرقہ پرستی کسی بھی مذہب کی ہو وہ ایک ہی طرف ڈھکیلتی ہے

یعنی علیحدگی پسندی۔ عابد صاحب اس کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں:

مذہبی فرقہ پروری کے یوں تو مختلف مظاہر ہیں لیکن اس کا سب سے نمایاں، سب سے اہم اور سب سے خطرناک مظہر یہ ہے کہ ہندو فرقہ پروری اور مسلم فرقہ پروری کے مقاصد بہ ظاہر مختلف معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن دراصل دونوں قوتیں ایک ہی سمت میں کام کر رہی ہیں۔ ایک مسلمانوں کو پیچھے سے علیحدگی کی طرف ڈھکیل رہی ہے، دوسری آگے سے کھینچ رہی ہے تاکہ انھیں ہندوستانی قومیت کا ایک لازمی جزو نہ بننے دے بلکہ مشترک قومی زندگی سے الگ کر کے ایک سیاسی اقلیت بنا دے فرق صرف اتنا ہے کہ ایک انھیں غیر محفوظ اقلیت اور دوسری محفوظ اقلیت بنانا چاہتی ہے۔

عابد صاحب نے اپنے ہم وطنوں کو آگاہ کیا کہ دراصل قومی یکجہتی کی راہ میں سب سے بڑی اور زبردست رکاوٹ مذہبی فرقہ پروری ہے جس سے ٹکّر لینے کے لیے "سچے محبان وطن کو ایمان، فکر اور عمل کی ساری قوتیں اکٹھی کرنی ہوں گی۔"

وحدت پر ایمان، یہ فکر کہ اللہ تمام عالموں کا رب ہے اور اس کا سایۂ رحمت سب کے لیے ہے، اور نیک اور صالح عمل جس کی طرف قرآن نے دعوت دی وہ قوتیں ہیں جو ہر دور میں مسلمانوں کا سب سے قیمتی اثاثہ رہیں گی۔ آج جب ملک میں فرقہ پروری پہلے سے کہیں زیادہ بھیانک شکل میں ظاہر ہو رہی ہے اور انسانوں کے درمیان تفریق اور تنفر کی دیواریں کھڑی کر رہی ہے ایک مسلمان کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے ایمان، فکر اور عمل کی قوت کے ساتھ سماجی اقدام، کے لیے میدان عمل میں آجائے۔
عابد صاحب نے ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کو دعوت دی ہے کہ وہ نئے سائنسی دور میں اپنے دھرم اور ایمان کی اعلیٰ روحانی اور اخلاقی اقدار علم اور عقل کی سیکولر زبان میں اس طرح پیش کریں کہ وہ سب کے لیے قابل قبول ہوں۔ عابد صاحب کی یہ دعوت آج بھی بامعنی ہے:

آج ہندوؤں کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ کس طرح ذات پات کے احساس کو ختم کر کے جس نے ان کی زندگی کو چھوٹے چھوٹے بکھرے ہوئے جزیروں میں بانٹ رکھا ہے ایک سالم ہندو سماج بنائیں، اس کی روحانی اور اخلاقی اصلاح کے ذریعے ہندو مذہب کی ان اقدار کو حاصل کریں جنھیں مہاتما بدھ سے لے کر مہاتما گاندھی تک عظیم الشان اخلاقی معلموں اور مصلحوں نے حاصل کر کے دکھا دیا ہے اور بدھ اور گاندھی کی طرح ان اقدار کو عقل

اور علم سے مطابقت دے کر سیکولر سطح پر عالمگیر انسانی اقدار کی حیثیت سے پیش کریں تاکہ سب کے لیے قابل قبول ہوں ۔ اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے مسلمانوں کے خلاف محاذ بنانے اور ان سے جنگ کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ مسلمان اس کے حل ہونے میں کسی طرح رکاوٹ نہیں ڈال سکتے ۔

اسی طرح مسلمانوں کا اصل مسئلہ بھی یہی ہے کہ وہ کس طرح اپنی روحانی اور اخلاقی اصلاح کی مہم، پورے خلوص کے ساتھ جس میں سیاست کا کھوٹ نہ ہو، شروع کر کے اسلام کی تعلیم اور تاریخ سے وہ فیضان اور بصیرت حاصل کریں جس نے انھیں قرون وسطیٰ میں سیکڑوں سال تک علم اور روشن خیالی، تہذیب اور آزادی کا ہراول بنائے رکھا اور جو سبق مذہب سے سیکھیں اس کا علم اور عقل کی سیکولر زبان میں ترجمہ کر کے اپنے وطن کی نذر کریں کہ سب ہندوستانی اسے سمجھ سکیں اور اپنا سکیں ۔

اسی کے ساتھ ساتھ ان کو ایک فوری مسئلہ کو بھی حل کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ آزادی کے بعد انھیں طرح طرح کی مشکلات، شبہات اور تعصبات کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے ان میں ایک حد تک مایوسی اور محرومی کا احساس اور وہ بے اعتمادی، ضد اور غصہ پیدا ہو رہا ہے جو دراصل خوف اور پست ہمتی کا نفسیاتی پردہ ہوا کرتا ہے ۔ ان ہمت شکن قوتوں سے نپٹنے کے لیے جنھوں نے باہر سے اور اندر سے ہندوستانی مسلمانوں پر نرغہ کر رکھا ہے اور انھیں ایک حد تک برادران وطن کے تعاون کی بھی ضرورت ہے مگر زیادہ تر قوت ایمانی، قوت ارادی اور سعی و عمل پر بھروسہ کرنا ہے ۔

اس حقیقت سے چشم پوشی نہیں کی جا سکتی کہ ہمارے دور کے بہت سے تضادات کی وجہ روایت اور سائنس کے درمیان کش مکش ہے ۔ جب تک ہم اس کشمکش سے باہر نہیں آتے یا اس پر قابو نہیں پا لیتے ہم تضادات میں منقسم رہیں گے ۔ ہم ایک سیکولر جمہوریت ہیں جو سماج وادی نظام کے قیام کی طرف گامزن ہے ۔ اس سیاسی، سماجی و اقتصادی لائحہ عمل اور صدیوں سے چلی آنے والی روایت جس پر مذہب کا رنگ غالب ہے ۔ ہم کیسے مفاہمت قائم کریں ۔ اسی مسئلے کے حل میں ہماری مشترکہ قومیت کی اساس رکھی جائے گی ۔

ہمارا ایک مسئلہ ہندوستان کے پس منظر میں دانشوری کی صحیح تعبیر ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور نے دانشوری کی تعریف اس طرح کی ہے: "یہی دانشوری علم اور عقل کو رہنما بناتی ہے اور اس علم و عقل کو عملی معاملات میں برتتی ہے۔ یہ جذبے اور احساس سے عاری نہیں ہوتی۔ یہ جذبے اور احساس کو لگام دیتی ہے اور اس کی طاقت سے کبھی کام لیتی ہے مگر اس کے بیجا استعمال پر روک لگاتی ہے۔" ان کے خیال میں "دانشوری آدمی کو انسان بنانے کا دوسرا نام ہے۔" مذہب کا بھی بنیادی مقصد اصلاحِ انسان ہوتا ہے۔ اس طرح دانشوری اور مذہب میں کوئی تضاد نہیں ہونا چاہیے تھا۔ لیکن تنگ نظر دانشور اور تنگ دل مذہبی دانشوری اور مذہب کے درمیان حد فاصل کھینچنے پر اصرار کرتے ہیں۔ ہم اپنی دانشورانہ صلاحیتوں کو روایت اور مذہب کے معروضی مطالعے اور ان کے اندر پوشیدہ اخلاقی اور روحانی قوتوں کو انسانوں کی اخلاقی اصلاح اور روحانی ترقی کے لیے پیش کریں تبھی ہم صحیح معنی میں علم اور عقل کو عملی معاملات میں برتنے والے دانشوروں کی صفوں میں مقام پا سکیں گے۔ اس کام میں تنگ دل مذہبی تو روڑے اٹکاتے ہی ہیں" تنگ نظر دانشور بھی کم مشکلات نہیں کھڑی کرتے۔ مطالعے اور سننے میں آتا ہے کہ اگر ایک مذہب والے اپنے مشترک مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ان پر فرقہ پروری کا الزام لگا دیا جاتا ہے اور پھر معاملہ بگڑتا ہی جاتا ہے۔

اس جگہ ایک بار پھر ہمیں عابد صاحب کے افکار سے روشنی ملتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "فرقہ پروری اور فرقہ وارانہ شعور میں فرق ہے اور دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ گڈمڈ نہیں کر دینا چاہیے۔ ایک زبان کے بولنے والوں یا ایک مذہب کے ماننے والوں میں باہم وابستگی کا احساس، ان کا باہم مل کر اپنے مشترک مقاصد کو حاصل کرنے یا اپنے مشترک مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرنا ہرگز قابل اعتراض نہیں۔ وہ تو ایک قدرتی اور جائز بلکہ ضروری اور مستحسن چیز ہے۔ فرقہ وارانہ شعور فرقہ پروری کی ناجائز اور قابل ملامت شکل اس وقت اختیار کرتا ہے جب وہ اپنے فرقے کی جا بیجا پچ کرنا، اس کے لیے ناواجب حقوق کا مطالبہ کرنا، دوسرے فرقوں سے نفرت کرنا، ان کو واجب حقوق دیے جانے کی مخالفت کرنا یا اپنے فرقے کے جزوی مفاد کو ملک و قوم کے وسیع تر مفاد پر ترجیح دینا سکھاتا ہے۔"

عابد صاحب دانشوری اور مذہب کے درمیان حقیقی مفاہمت کی بنیاد پر متحدہ قومیت کی عمارت قائم کرنا چاہتے ہیں۔ ان کی تجویز ہے کہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے جلد سے جلد اس مسئلے کو حل

کرنا نہایت اہم اور فوری طور پر ضروری ہے کہ وہ کس طرح اپنے اپنے ماضی سے جس پر مذہب کا گہرا رنگ چھایا ہوا ہے۔ یکسر قطع تعلق کے بغیر عہد جدید کی زندگی سے جو تمام تر سیکولر ہے ہم آہنگی پیدا کریں۔ جب تک یہ مرحلہ طے نہ ہو جائے وہ مشترک سیکولر سطح وجود میں ہی نہیں آئے گی جس پر دونوں مل کر متحدہ قومیت کی مضبوط اور پائیدار عمارت قائم کر سکیں۔"

جدید ہندوستان کے معمار پنڈت جواہر لال نہرو نے کہا تھا کہ فرقہ پروری خارجی حملوں کے مقابلے میں ملک کے لیے زیادہ مہلک دشمن ہے۔ کوئی باہر سے حملہ آور ہو تو ہم اس کا ڈٹ کر مقابلہ کر سکتے ہیں اور متحد ہو کر اس کے ارادوں کو ناکام بنا سکتے ہیں اور پسپا کر سکتے ہیں۔ لیکن فرقہ پروری تو ہمیں ایک دوسرے کا دشمن بنا دیتی ہے۔ یہ ایسا زہر ہے جو سماج کو اندر سے کھوکھلا اور بے جان کر دیتا ہے۔ اس لیے آج جو اس زہر کو پھیلا رہے ہیں وہ خارجی دشمن سے کہیں زیادہ بڑے ہمارے دشمن ہیں۔ ان سے ٹکر لینا ہوگی۔

ہندوستان میں صدیوں سے متعدد اور مختلف سماجی اور مذہبی گروہ بقائے باہمی کے اصول کے مطابق امن وسکون کے ساتھ رہتے آئے ہیں۔ کبھی کبھی اس میں رخنہ آیا ہے لیکن عارضی۔ مجموعی طور پر مذہبی اختلاف کے باوجود مختلف فرقوں کے درمیان قریبی تعلقات بنے رہے ہیں۔ فرقہ پروری ایک نئی علت ہے جس کا ظہور نوآبادیاتی دور میں ہوا ہے۔ اس دور کے بھی ابتدائی حصے میں مختلف فرقوں کے درمیان کوئی کشمکش نہیں رہی۔ بلکہ ۱۸۵۷ء کے عظیم معرکہ میں انھوں نے مثالی اتحاد کا نمونہ پیش کیا۔ اس اتحاد اور یکجہتی نے برطانوی غاصبوں کو چونکا دیا۔ اور بعد کے سالوں میں انھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اختلافات بڑھانے کی پالیسی اختیار کی اور افسوس یہ ہے کہ اس میں انھیں کامیابی بھی ہوئی۔

آزادی کے بعد متحدہ قومیت کے قیام میں کوئی دشواری پیش نہیں آنی چاہیے تھی لیکن اس کے برعکس یہ ہوا کہ انتشار کی قوتیں سیاسی نظام میں داخل ہو گئیں۔ سیاسی اقتدار کو اولین نصب العین قرار دے دیا گیا اور سماجی اصلاح کی طرف سیاسی قیادت نے خاطر خواہ توجہ نہیں کی۔ سیاسی اقتدار کے لیے بجائے مثبت اور ترقی پسند سماجی واقتصادی پالیسیوں کے کبھی مذہب کے نام پر، کبھی زبان کے

نام پر اور کبھی علاقائی تشخص کے نام پر فرقہ پروری کا سہارا لیا گیا۔ یہ رجحان اور شدت پکڑتا جا رہا ہے۔ گرو سے کہو ہم ہندو ہیں، یا 'ہندو جاگا راشٹر جاگا' مذہبی فرقہ پروری کے نعروں کے چند نمونے ہیں۔ وادی کشمیر میں مسلم فرقہ پروری نے پھر سر ابھارا ہے۔ اب وقت آگیا ہے کہ ہم سب بلا امتیاز مذہب متحد ہو کر فرقہ پروری اور فرقہ پروروں سے ٹکر لیں اور جب تک فتح حاصل نہ ہو جائے میدان سے نہ ہٹیں۔

اب سوال صرف یہی ہے کہ کس طرح فرقہ پرور عناصر کو کمزور کیا جائے اور سیکولر عناصر کو مضبوط بنایا جائے۔ سیکولرزم ایک ایسا تصور ہے جس سے سماج یا قوم کے مفادات کو کسی بھی مذہب یا فرقہ کے مفاد پر فوقیت دی جاتی ہے۔ سیکولر ریاست وہ ریاست ہے جس میں مذہب اور سیاست کو جدا رکھا جاتا ہے اور عوام کو بلا تفریق مذہب وملت مساویانہ سیاسی، اور اقتصادی اور سماجی حقوق دیے جاتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر سیکولر ریاست اپنے کو تمام مذاہب سے دور رکھتی ہے۔

ہندوستان میں سیکولر ریاست کے تصوّر میں سیاست اور مذہب کے درمیان علیحدگی تو ہے ہی لیکن ساتھ ہی اس میں تمام مذہبی حقوق اور تمام عقائد کے تحفظ کی ضمانت بھی دی گئی ہے۔ ہماری سیکولر ریاست مذہب مخالف نہیں بلکہ اس کا تمام مذاہب کی طرف رواداری کا رویّہ ہے۔ جب ہم دانشوری اور روایت یا مذاہب کے درمیان مفاہمت کی بنیاد پر متحدہ قومیت کے قیام کی بات کرتے ہیں تو دراصل ہمارے ذہن میں ایسی ہی سیکولر ریاست ہے جو تمام مذاہب کی طرف رواداری کا رویہ رکھتی ہو۔

ہندوستان میں سیکولر روایت کی تاریخ بہت پرانی ہے۔ عہد وسطیٰ میں صوفیائے کرام اور بھکتی تحریک سے وابستہ سنتوں نے انسانی اتحاد اور یگانگت کے آدرشوں کو پیش کیا۔ اس دور میں ریاست نے بھی تمام فرقوں کی سرپرستی کی۔ حالانکہ کچھ حکمرانوں نے سیکولر آدرشوں سے اجتناب بھی کیا۔ لیکن یہ عارضی رکاوٹیں تھیں، اس سے ریاست کی سیکولر نوعیت پہ آنچ نہیں آئی البتہ انھوں نے خود اپنے اقتدار کی بنیادوں کو ضرور ہلا دیا۔

آزاد ہندوستان میں ہمارے پاس اس کے علاوہ کوئی متبادل نہیں کہ ہم قومی ایکتا کے لیے سیکولر

ریاست کو مضبوط کریں۔ ہماری جمہوریت بھی سیکولر ریاست میں محفوظ رہ سکتی ہے۔ اقتصادی ترقی اور سماجی انصاف کے مقاصد بھی سیکولرزم پر گامزن ہو کر ہی حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ مزدور، کسان، اور متوسط طبقے سیکولر ریاست کے ڈھانچے میں ہی اپنی تنظیم کے ذریعے اپنے مفادات کا تحفظ کر سکتے ہیں۔

اس وقت ہندوستان کے سامنے سب سے بڑا خطرہ فرقہ پرور اور علیحدگی پسند رجحانات کی طرف سے ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان سے کیسے نبٹا جائے اور ہندوستان میں ایک صحت مند اور سیکولر جمہوریت قائم کی جائے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ حب الوطنی کا جذبہ ہمارے اندر قوی ہو، فرقہ پروری کے خلاف کھل کر مہم چلائی جائے، تعلیم کا ڈھانچہ اور تعلیمی نصاب ایسا ہو جس سے مختلف مذاہب کے ماننے والوں میں باہمی اعتماد اور تعاون کا ماحول پیدا ہو، فرقہ پرور عناصر کی شناخت کی جائے اور انھیں بے نقاب کیا جائے خواہ وہ کسی بھی مذہب کے ماننے والوں کی صف میں کھڑے ہوں۔ ہر شہری کو 'سماجی اقدام' کے لیے تیار ہونا چاہیے۔ فرقہ پرست بنیادی طور پر کمزور ہوتے ہیں، ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کی دیر ہے وہ پسپا ہو جائیں گے۔

○

عبداللہ ولی بخش قادری

ڈاکٹر ذاکر حسین : ایک ماہرِ تعلیم

موجودہ صدی کے ہمارے ممتاز ماہرین تعلیم میں بلاشبہ ذاکر صاحب کا نام ایک نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ مفکر کے علاوہ معلم بھی تھے، ایسے معلم جس کا قریبی تعلق مدرسے کی سطح سے لے کر اعلیٰ تعلیم کی منزلوں تک برسوں رہا۔ اس زمانے میں گاندھی جی کی تحریک ترک موالات کی آواز سارے ملک کے اندر گونج رہی تھی، وہ اس وقت کے محمڈن اینگلو اورینٹل کالج علی گڑھ اور آج کی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ایم۔ اے معاشیات کی تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ ان کا شمار ذہین اور ہر دلعزیز طلبہ میں ہوتا تھا اور وہ پرجوش مقرر ہونے کے علاوہ رہنمایانہ صلاحیتوں کے بھی مالک تھے۔ انھوں نے بھی آزادیِ وطن کا خواب دیکھا تھا اور جذبۂ حریت سے سرشار تھے لہٰذا ذاتی منفعت اور حصول جاہ کے تمام امکانات سے گریز کر کے ان چند اساتذہ اور طلبہ میں شامل ہو گئے جنھوں نے گاندھی جی اور علی برادران کی آواز پر لبیک کہا اور اپنے تعلیمی ادارے کو خیرباد کہہ کے نئے قومی تعلیمی ادارے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے علم برداروں میں شامل ہو گئے جو ۲۹ر اکتوبر ۱۹۲۰ء کو علی گڑھ ہی میں اسی جگہ خیموں اور شامیانوں میں قائم ہوا یہاں تقریباً دو سال پڑھانے کے بعد وہ اعلیٰ تعلیم کی غرض سے جرمنی تشریف لے گئے۔ ان کی عدم موجودگی میں ناسازگار حالات کی بنا پر جامعہ کو ۱۹۲۵ء دہلی منتقل کر دیا گیا مگر یہاں اس کی حالت ایک اکھڑے ہوئے پودے کی سی بنی رہی اور سال گزرتے گزرتے کارکنان کی حوصلہ شکنی اور مالی دشواری کے باعث اسے بند کرنے کے بارے میں سوچا جانے لگا۔ یہ خبر پاتے ہی ذاکر صاحب جرمنی سے واپس آ گئے اور انھوں نے

جناب عبداللہ ولی بخش قادری، ریڈر، فیکلٹی تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

جامعہ برقرار رکھنے پر زور دیا۔ ان کی لیاقت وذہانت اور جوش وخلوص کو دیکھتے ہوئے انھیں شیخ الجامعہ بنا دیا گیا۔ اس وقت ان کی عمر صرف ۲۹ سال تھی اور وہ معاشیات میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کر کے لوٹے تھے۔ انھوں نے ۱۹۲۶ء میں جامعہ کی باگ ڈور سنبھالی اور حصول آزادی تک مسلسل ۲۲ سال اس کی قیادت اور رفاقت میں اس طور گزارے کہ ایثار وقربانی کی ایک تابندہ مثال قائم کر دی۔ ان کا پہلا اہم قدم یہ اٹھا کہ انھوں نے "انجمن تعلیم ملی" کی بنیاد ڈالی۔ اس سلسلے میں پروفیسر محمد مجیب نے اپنی کتاب "ڈاکٹر ذاکر حسین: ایک سوانح" میں لکھا ہے کہ "اس سوسائٹی میں دو طرح کے ممبر تھے۔ ایک تو معاون ممبر اور دوسرے وہ جو بیس سال تک زیادہ سے زیادہ ایک سو پچاس روپے ماہانہ پر جامعہ کی خدمت کی نیت رکھتے تھے۔ یہ سب ممبر جامعہ کے ملازم تھے۔" یوں تو ۱۵۰ روپے سے زیادہ نہ لینے کا عہد کیا گیا تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حد تک کوئی نہ پہنچا۔ ذاکر صاحب کی صاحبزادی سعیدہ خورشید نے ذاکر صاحب کی کہانی، میں لکھا ہے کہ "خود میاں (یعنی ذاکر صاحب) کی تنخواہ ۷۵ روپے ماہوار تھی۔ یہ وہ ۷۵ روپے تھے جن پر انھوں نے زندگی کے بہترین ۲۰ سال بسر کیے اور وہ بھی کبھی باقاعدگی سے ماہ بہ ماہ نہ ملے۔" لیکن جامعہ کو اس طرح ایک ایسے خودمختار تعلیمی ادارے کی حیثیت حاصل ہوگئی جس کے خادم اور مخدوم خود اس کے اپنے بے لوث کارکن تھے۔

ذاکر صاحب نے اپنے جرمنی کے قیام میں وہاں کے تجرباتی مدارس سے واقفیت حاصل کی تھی اور وہاں کے فلسفۂ تعلیم میں انھیں گہری دلچسپی پیدا ہوگئی تھی۔ وہ بالخصوص جارج کرشنین اسٹائنر سے بیحد متاثر ہوئے تھے۔ ان کی تعلیمی فکر میں اس جرمن مفکر کے اثرات بڑے گہرے اور نمایاں نظر آتے ہیں۔ ذاکر صاحب اپنی طالب علمی کے زمانے سے ہی گاندھی جی سے عقیدت رکھتے تھے۔ جامعہ کی خدمت کے دوران وہ برابر گاندھی جی کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی سے مستفید ہوتے رہے اور گاندھی جی پر ان کے جوہر کھل گئے۔ یہی وجہ تھی کہ ۱۹۳۷ء میں گاندھی جی نے اپنے بنیادی تعلیم کے تصور کو عملی جامہ پہنانے کے لیے جو کمیٹی تشکیل کی اس کا صدر انھوں نے ذاکر صاحب کو ہی بنایا اور ان کے قائم کردہ ہندوستانی تعلیمی سنگھ کے صدر بھی تاحیات ذاکر صاحب ہی رہے۔ اب جامعہ کے اندر اپنے کام اور گاندھی جی کی اس پذیرائی اور اعتماد کے بعد وہ نہ صرف ملک بھر میں ایک ممتاز دانشور اور قوم پرور ماہر تعلیم کی حیثیت سے بخوبی متعارف تھے بلکہ بیرون ملک سے بھی ان کی طرف نگاہیں اٹھنے لگی تھیں۔ جب بنیادی تعلیم

کے اساتذہ کی ضرورت پیش آئی تو دو جگہ انتظام ہوا۔ ایک خود گاندھی جی نے سیوا گرام میں بند و بست کیا اور دوسرا ذاکر صاحب کی سرپرستی میں جامعہ کے اندر ۱۹۳۸ء میں استادوں کا مدرسہ قائم کیا گیا۔ اس تربیتی مدرسے میں حرفے کی تعلیم اور حرفے کی ذریعے تعلیم کو خصوصیت کے ساتھ فروغ حاصل ہوا اور تعلیم میں ربط کے اصول کا کامیاب تجربہ کیا گیا۔ اساتذہ کو ان اقدار کا حامل بنانے کی کوشش کی گئی جو قومی ذہن کی تعمیر کا موجب ہوں اور نونہالان وطن کے ذہنوں کی خدمت وطن کے جذبے سے سرشار کریں۔ ذاکر صاحب اپنے دور کی نئی تعلیم کی لہر سے بھی متاثر ہوتے تھے جس کے سربراہ مغرب میں جارج کرشین اسٹائنر، جان ڈروئی۔ ٹی۔ پی۔ نن اور ڈبلو۔ ایچ کلپیٹرک جیسے مفکرین تعلیم تھے۔ ان کی بدولت تعلیم میں خلاقیت پر زور بڑھا، آزاد فضا کی اہمیت کو محسوس کیا گیا، ذمہ دار شہری بنانے میں تعلیم کے منصب کو گردانا گیا اور ہاتھ کے کام کی تعلیمی افادیت کو سراہا گیا۔ ذاکر صاحب نے ان مختلف اثرات کو اس طرح قبول کیا اور اس طور انھیں اپنی فکر میں ڈھالا کہ ایک نیا احساس جاگ اٹھا۔ یوں تو جامعہ کا ہر نقش اور ہر عمل ان کی تعلیمی بصیرت اور سرگرمی کی چھاپ رکھتا ہے مگر ایک معلم کے سوز دروں، جوش طبیعت اور فکر رسا کا گل سر سبد جامعہ کا مدرسہ ابتدائی ہی کہلانے کا استحقاق رکھتا ہے۔

ذاکر صاحب تعلیم کا ایک ارفع و اعلیٰ تصور رکھتے تھے۔ اس تصور میں بامقصد کام بھی شامل تھا اور اقدار عالیہ کا مقام بھی۔ وہ بچے کی خلاقانہ صلاحیتوں کو پورے طور پر ابھارنے کے حامی تھے اور اسے ایک محبت بھرے آزاد ماحول میں پروان چڑھتا ہوا دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کا منشا تھا کہ وہ اپنی انفرادیت کو اجتماعی مفاد کے ساتھ ہم آہنگ کرے۔ وہ مادی اقدار اور روحانی اقدار میں ایک توازن دیکھنا چاہتے تھے۔ انھوں نے درسی اور ہم درسی جملہ مشاغل کو صحیح نصب العین اور رویے پیدا کرنے کے لیے برتنے پر زور دیا ہے۔

ذاکر صاحب کے تعلیمی افکار کو ان کے تعلیمی خطبات، (شائع کردہ مکتبہ جامعہ دہلی ۱۹۴۳ء) میں دیکھا جا سکتا ہے اور ان کی سربراہی میں تیار کردہ بنیادی قومی تعلیم کی اسکیم (واردھا ۱۹۳۷ء) سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ آزاد ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کے بارے میں ان کے افکار کی جھلک مختلف یونیورسٹیوں میں جلسۂ تقسیم اسناد کے موقعوں پر پیش کردہ ان کے خطبات میں ملتی ہے جو دی ڈائینمک یونیورسٹی کے عنوان سے کتابی شکل میں ۱۹۶۵ء میں آ چکے ہیں۔ مزید برآں ہندوستان میں تعلیم کی ازسرنو تنظیم، کے بارے میں ان کی فہم و بصیرت کا اندازہ ان کے ولبھ بھائی پٹیل یادگاری لکچر سلسلہ، ۱۹۵۸ء سے

بخوبی ہوتا ہے۔

ذاکر صاحب تعلیم میں فضیلت کوشی یا درجہ کمال کو پہنچنے کی لگن کو ضروری خیال کرتے تھے۔ اقبال کا شکوہ تھا کہ

کیا رفعت کی لذت سے نہ دل کو آشنا تونے گزاری عمر پستی میں مثال نقش پا تونے

ذاکر صاحب کے نزدیک نئی نسل کی "رفعت کی لذت" سے آشنائی ایک اہم تعلیمی مقصد قرار پاتی ہے۔ انھوں نے جارج کرشنین اسٹائینر کی اس بات کو دل میں بٹھا لیا تھا کہ "ایک تعلیم یافتہ شخص خود کو کبھی بھی مکمل محسوس نہیں کر سکتا۔ فطرتاً تعلیم کے لیے جد و جہد کرنا صحیح تعلیم کی ایک سچی نشانی ہے۔" (نظریۂ تعلیم، حصہ دوم۔ جارج کرشنین اسٹائینر، مترجم ڈاکٹر قاضی عبدالحمید۔ انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی ۱۹۴۲۔ صفحہ ۱)۔ وہ ہر کام میں سلیقہ چاہتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ "جو کام کرنے کے لائق ہے، وہ اس لائق بھی ہے کہ اچھی طرح کیا جائے۔"

ذاکر صاحب نے ۱۱ اپریل ۱۹۴۱ء کو جامعہ میں منعقد ہونے والی بنیادی تعلیم کی دوسری کانفرنس کے موقعے پر اپنے خطبے میں کام اور تعلیمی کام کا مفہوم بخوبی واضح کیا ہے اور بنیادی تعلیم میں حرفے کی حیثیت کو مسلم بنا دیا ہے۔ انھوں نے بنیادی تعلیم کی تعریف کرتے ہوئے پہلی بات یہ کہی تھی کہ "قوم کبھی سات سال سے کم مدت کی مفت اور لازمی تعلیم پر راضی نہ ہوگی (اس وقت یہی مدت قرار پائی تھی۔ بعد کو آٹھ سال کی گئی)۔ اس کے بعد انھوں نے فرمایا تھا کہ "دوسری بات جو اس طرح آخری طور پر طے سمجھنی چاہیے یہ ہے کہ یہ سات سال کی تعلیم مادری زبان میں ہوگی" اور پھر بتایا تھا کہ "تیسری بات جو میری رائے میں انھیں دو کی طرح کبھی ہاتھ سے نہ دی جائے گی وہ یہ ہے کہ تعلیم کے اِن سات سال میں کام کو بیچ کی جگہ دی جائے گی۔ اور جہاں تک ہو سکے گا اس کے ذریعے دوسری سکھانے اور بتانے کی چیزیں سکھائی اور بتائی جائیں گی۔" گویا ربط کا مرکز حرفہ ہوگی۔ ذاکر صاحب نے تعلیمی کام کے معنی اس طور پر بتائے ہیں "جب ہم تعلیم کے سلسلے میں کام کا ذکر کریں تو ہمیں وہی کام دھیان میں رکھنا چاہیے جس سے تعلیم ہو، ذہن کی تربیت ہو، اچھا آدمی بنے۔" اور اسی ضمن میں انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ "میں سمجھتا ہوں کہ آدمی کا ذہن اپنے کیے کو پرکھ کر اس کے اچھے برے پر نظر کر کے ترقی کرتا ہے۔" انھوں نے تعلیمی کام کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ "وہ کسی ایسی قدر کی خدمت کرے جو ہماری خود غرضی سے پرے ہو اور جسے ہم مانتے ہوں۔ جو اپنی ہی

غرض کا کام کرتا ہے وہ ہنرمند ضرور ہو جاتا ہے مگر تعلیم یافتہ نہیں ہوتا۔ جو قدروں کی خدمت کرتا ہے وہ تعلیم پاتا ہے۔" اس طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ ذاکر صاحب کیوں کر تعلیم کا اقدار سے رشتہ جوڑتے ہیں۔ ان کا ارشاد ہے کہ "سچے کام کا مدرسہ وہی ہے جو بچوں میں کام سے پہلے سوچنے اور کام کے بعد جانچنے اور پرکھنے کی عادت ڈالے تاکہ کام سے اس بات کی عادت سی ہو جائے کہ جب کبھی کوئی کام کریں، ہاتھ کا یا دماغ کا، اس کا پورا پورا حق ادا کرنے کی کوشش کریں۔ ذاکر صاحب نے واضح طور پر تعلیمی کام کی چار منزلیں قرار دی ہیں۔ اول کام کا نقشہ، کام کا خاکہ ذہن میں بنانا" دویم "اس نقشے کو پورا کرنے کے ذریعے سوچنا" سویم "ان کام کو چنے ہوئے ذریعوں سے کر ڈالنا" اور چہارم "کیے ہوئے کو پرکھنا کہ جو کرنا چاہا تھا وہی کیا اور جس طرح کرنے کا ارادہ کیا تھا اسی طرح کیا یا نہیں۔" ان کا ارشاد ہے کہ "کام کو تعلیم کا ذریعہ بنانے والوں کو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کام بے مقصد نہیں ہوتا، کام ہر نتیجے پر راضی نہیں ہوتا،" کام بس کچھ کر کے وقت کاٹ دینے کا نام نہیں۔ کام خالی دل لگی نہیں، کام کھیل نہیں، کام کام ہے، بامقصد محنت ہے، کام دشمن کی طرح آپ اپنا محاسبہ کرتا ہے، پھر اس میں پورا اترتا ہے تو وہ خوشی دیتا ہے جو کہیں نہیں ملتی، کام ریاضت ہے، کام عبادت ہے۔"

گاندھی جی کے یہاں حرفے کا تصوّر بالکل ارضی تھا۔ اس کی نوعیت ایک ناتراشیدہ ہیرے کی سی تھی۔ ذاکر صاحب نے اپنی تعلیمی بصیرت سے اسے "کوہ نور" بنا دیا۔ انھوں نے عملی کام کو ذہنی کام سے وابستہ کیا۔ بنیادی تعلیم کے اندر حرفے کو مرکزی حیثیت دینے اور اسے ایک ذریعۂ تعلیم کے طور پر برتنے میں بلاشبہ ذاکر صاحب کے کام کے بارے میں تصورات سے بڑی تقویت پہنچی لیکن ان تصورات کو مجسم طور پر جامعہ کے مدرسہ ابتدائی میں کارفرما دیکھا جا سکتا تھا، جہاں تعلیم کے منصوبی طریقے (یعنی پروجیکٹ میتھڈ) کو خاص طور پر برتا گیا۔ بچوں کے لیے کھیل کود، ورزش، تیراکی وغیرہ کے اہتمام کے علاوہ مرغی خانہ، باغبانی، خوانچہ، دکان، بینک جیسے مشاغل پر دھیان دیا گیا۔ کھلی ہوا کے مدرسے کا اہتمام کیا گیا جب کہ دوران سال ہفتے عشرے کے لیے سارا مدرسہ آبادی اور بستی سے دور حتی الامکان فطرت کی آغوش میں منتقل ہو جاتا تھا۔ ایک دن کا مدرسہ، بھی منایا جانے لگا جب کہ مدرسے کے اساتذہ اور کارکن سیر کو کہیں نکل جاتے اور مدرسے کی ساری باگ ڈور بچوں کے ہاتھ میں آجاتی۔ نگراں مدرسہ سے لے کر خاکروب، بھشتی اور چپراسی سب کے فرائض بچے خود ہی انجام دیتے۔ اس موقعے پر وہ خود ہی مدرسے کو سجاکے

مدرسے میں خود ہی پڑھتے اور خود ہی پڑھاتے۔ یوں بھی معمول کے جلسوں کی صدارت اور انتظام بچے خود ہی کرتے تھے۔ دیواری اخبار، قلمی رسالہ جیسے کام بھی ان ہی سے کرائے جاتے تھے۔ ''بچوں کی حکومت'' قائم تھی، ایسی حکومت جو کام کرتی ہے۔

اس طور ذمہ داری، پیش قدمی، امداد باہمی، اشتراک و تعاون۔ نظم و ضبط، جرأت و ہمت، پابندیٔ اوقات، مجلسی آداب، فضیلت کوشی جیسی اقدار کے حصول کے لیے وہ سب ذرائع اور مواقع فراہم کیے گئے جن سے جامعہ کا مدرسہ ابتدائی حقیقی معنوں میں ایک سچے کام کا مدرسہ 'مدرسۂ عمل' کہلانے کا مستحق ہو گیا۔ مزید برآں یہاں کی فضا میں اردو تہذیب کی نفاست و لطافت بھی پائی جاتی تھی اور اپنے عہد کی 'ترقی پسند تعلیم' (پروگریسیو ایجوکیشن) کی جھلک بھی۔ اور یہ سب کچھ اس وقت ممکن ہو سکا جب کہ وسائل محدود تھے اور حالات ناساز گار۔

ذاکر صاحب نے اپنی تعلیمی زندگی کے ابتدائی دس بارہ سال کے اندر ہی 'استاد' کے منصب کو پالیا تھا۔ ان کی ۱۵ مارچ ۱۹۳۶ء کی نشری تقریر 'اچھا استاد' بڑے واضح اور موثر انداز میں استاد کی تصویر کشی کرتی ہے۔ اس تقریر کا مرکزی خیال تو ان کے ان جملوں میں سمو گیا ہے کہ: ۔ استاد کی کتاب زندگی کے سرورق پر علم نہیں لکھا ہوتا، محبت کا عنوان ہوتا ہے، اسے انسانوں سے محبت ہوتی ہے، سماج جن خوبیوں کی حامل ہے ان سے محبت ہوتی ہے، ان ننھی ننھی جانوں سے محبت ہوتی ہے جو آگے چل کر ان خوبیوں کی مالک بننے والی ہیں۔'' لیکن وہ صرف اس بات پر اکتفا نہیں کرتے ہیں۔ انھوں نے خود کہا ہے کہ ''مگر صرف یہی کافی نہیں۔ ہر اچھے استاد میں اس کا ہونا ضروری ہے، پر ہر وہ شخص جس میں یہ ہو، اچھا استاد نہیں ہوتا۔ محبت کے اس میلان کو ایک خاص طریقے سے کام میں لانے کی صلاحیت بھی ہونی چاہیے۔ لہٰذا ان کا ارشاد ہے کہ ''اسے اپنے شاگرد کی بننے والی شخصیت کا رخ سمجھنا اور اس کے امکانات ترقی کا اندازہ کرنا پڑتا ہے اور اسے درجہ کمال تک پہنچانے میں مدد کرنی ہوتی ہے۔'' وہ صاف صاف کہتے ہیں کہ ''استاد کا اصلی کام سیرت کی تیاری ہے اور ساری تعلیم کا بنیادی مقصد یہی ہوتا ہے کہ بچے کے ارادے اور عمل کی قوت کو کسی سیدھی راہ پر ڈال دے اور سچے اصولوں کی روشنی میں، اچھی عادتوں کی مدد سے اس کی سیرت میں یکسوئی اور پختگی پیدا کرے۔'' وہ استاد کے لیے اچھی سیرت کی بھی قید لگاتے ہیں جو ان کے نزدیک زندگی کا کوئی مستقل ڈھنگ رکھنے والے کو ہی نصیب ہو سکتی ہے۔ انھوں نے اس ضمن میں آخری بات یہ جتائی ہے کہ استاد فوق البشر کا تصور کبھی آنکھوں کے سامنے آ سکتا ہے مگر نادان اور بے بس بچے کی

خدمت کو اپنی زندگی کا افتخار جانتا ہے اور بچے کی طرف سے جب ساری دنیا مایوس ہو جاتی ہے تو بس دو آدمی ہیں جن کے سینے میں امید باقی رہتی ہے، ایک اس کی ماں اور دوسرا اچھا استاد"۔

ذاکر صاحب سیرت سازی اور اقدار کی پاسداری کو ہی تعلیم کا مقصد گردانتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ وہ ہم میں سے ہر ایک کے دل میں شیطنیت اور انسانیت موجود رہے۔ تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ شیطنیت کو ہمارے اندر دبائے۔ تعلیم کا سارا راز ہی یہ ہے کہ حیوانیت کو دبایا جائے اور انسانیت کی صفات کی پرورش ہو" (جلسہ انجمن طلبہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، منعقدہ ۱۱ اگست ۱۹۵۱ء) ان کی تعلیمی فکر کا مرکزی نقطہ تہذیب نفس ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ ذاکر صاحب کے نزدیک اعلیٰ تعلیم کے اداروں کا منصب حسن، پاکی، صداقت اور تعاون کے اوصاف کا حامل بنانا ہے۔

ذاکر صاحب نے ایک ماہر تعلیم کی حیثیت سے بچوں کے ادب کے فروغ کو بھی ضروری سمجھا۔ انھوں نے جامعہ کے اندر اپنے رفیقوں کو اس طرف رجوع کیا اور خود بچوں کے لیے کہانیاں لکھیں۔ ان کے تعلیمی شعور کی جھلک ان کہانیوں کے اندر صاف دکھائی دیتی ہے۔ وہ اپنا تعلیمی اور نفسیاتی پہلو رکھتی ہیں۔ مثال کے طور پر ان کی کہانی "ابو خاں کی بکری" کو لیجیے۔ ابو خاں کی بکری کا نام چاندنی تھا۔ ایک دن وہ گھر سے نکل بھاگی۔ اب ذاکر صاحب کے الفاظ میں سنیے: "پہاڑ پر پہنچی تو بھیڑیے سے سامنا ہو گیا۔ چاندنی نے بھیڑیے کے آگے سر نہیں جھکایا۔ وہ خوب جانتی تھی کہ بکریاں بھیڑیے کو نہیں مار سکتیں۔ وہ تو صرف یہ چاہتی تھی کہ اپنی بساط کے مطابق مقابلہ کرے۔ جیت ہار پر اپنا قابو نہیں، وہ اللہ کے ہاتھ ہے مقابلہ ضروری ہے۔ چاندنی رات بھر بھیڑیے کا مقابلہ کرتی رہی لیکن صبح ہوتے ہوتے چاندنی بے دم ہو کر زمین پر گر پڑی۔ اس کا سفید بالوں کا لباس خون سے بالکل سرخ تھا۔ بھیڑیے نے اسے دبوچ لیا۔ اور کھا گیا" لیکن کہانی ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اس کا اصل مقصد ابھی باقی ہے۔ ذرا دیکھیے کس سادگی اور پرکاری سے فلسفہ حریت سمجھا دیا ہے۔ ہاں، یاد رہے کہ یہ حصول آزادی سے پہلے کی کہانی ہے۔ کہانی یوں ختم ہوتی ہے: "اوپر درخت پر چڑیاں بیٹھی دیکھ رہی تھیں ان میں یہ بحث ہو رہی ہے کہ جیت کس کی ہوئی۔ سب کہتی ہیں کہ بھیڑیا جیتا۔ ایک بوڑھی سی چڑیا ہے، وہ مصر ہے کہ چاندنی جیتی۔ اسی طور ان کی ہر کہانی "کچھوا اور خرگوش" ایک طویل کہانی ہے اور بڑوں سے تعلق رکھتی ہے۔ (شائع کردہ نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا، ۱۹۷۰ء) یوں تو اس کے اندر قومی یک جہتی، لسانی تعصب، جوان

و بزرگ کے منصب کی بات بھی کہی گئی ہے مگر مرکزی خیال 'محدود تخصص' سے متعلق ہے پیرایۂ بیان کی دلکشی سے قطع نظر یہ کہانی تعلیم میں تخصص کے اہم مسئلے پر ان کے نقطۂ نظر سے آگاہ کرتی ہے۔ وہ دراصل 'لبرل تعلیم' کے حامی تھے اور اسی مسلک انسانیت کے بھی پیرو تھے جو ٹیگور، اقبال اور مہاتما گاندھی کا شعار رہا تھا۔ پروفیسر آل احمد سرور کی ۱۹۳۹ء میں کہی گئی نظم 'مرد درویش' ذاکر صاحب کی سیرت و شخصیت کا بہت اچھا اور سچا مرقع پیش کرتی ہے۔ میں اس کے چند اشعار پر اس عظیم دانشور، مفکر، معلم اور ماہر تعلیم کے ذکر کو ختم کرتا ہوں:

زمانہ جس کی تلاش میں تھا، یہی ہے ہمدم وہ مرد دانا
نگاہ جس کی ہے عارفانہ، مزاج جس کا قلندرانہ

وہ جس کا دستور حق پسندی، وہ جس کا آئین دردمندی
وہ جس کے ایثار بے کراں کا ہے معترف آج تک زمانہ

جلال بھی ہے، جمال بھی ہے یہ شخصیت کا کمال کہیے
خیال میں بجلیاں پرافشاں، لبوں پہ اک دلبرانہ ترانہ

(ذاکر صاحب کی بیسویں برسی کے موقعے پر ۳ رمئی ۱۹۸۹ء کو آل انڈیا ریڈیو دہلی سے نشر ہوا۔ بشکریہ آل انڈیا ریڈیو)

سانحۂ ارتحال

جامعہ کے ایک قدیم کارکن جناب ریاض الرحمٰن واحدی صاحب کی سب سے چھوٹی صاحبزادی غوثیہ فاطمہ جو جامعہ اسکول میں زیر تعلیم تھی اور بارہویں جماعت کے سالانہ امتحان میں شریک ہو رہی تھی چند دنوں کی علالت کے بعد عید سے ایک روز قبل ۲۹ رمضان المبارک کو اس دنیا سے رحلت کر گئی نیز جامعہ کے ایک سینیر استاد شیخ محمد توفیق علی خاں، ریڈر شعبہ سیاسیات کی اہلیہ محترمہ کا ایک ماہ کی علالت کے بعد ۲۲ رمئی ۱۹۸۹ء کو انتقال ہو گیا۔

اللہ تعالیٰ ان مرحومات کو جنت الفردوس میں جگہ عطا فرمائے اور پسماندگان کو صبر جمیل۔

پروفیسر حکیم سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی

سید شاہ خیرات علی ہمدانی

جلالی ضلع علی گڑھ میں ایک قدیم تاریخی قصبہ ہے جہاں سلطان غیاث الدین بلبن کے عہد کی ۶۶۵ھ (۱۲۶۶ء) کی تعمیر کردہ مسجد ہے۔ اس مسجد پر اکبر بادشاہ اور محمد شاہ بادشاہ کے عہد کے کتبات بھی نصب ہیں۔ یہ مسجد حصار جلالی کی مسجد جامع تھی جس کو جلال الدین فیروز خلجی نے جب کہ وہ غیاث الدین بلبن کے عہد (۱۲۶۶ء تا ۱۲۸۶ء) میں شاہی افواج کا سپہ سالار اعظم تھا تعمیر کرایا تھا۔

ابن بطوطہ نے زمانۂ سفر (۱۳۳۳ء تا ۱۳۴۲ء) میں جلالی کا ذکر غزوۂ کول کے ضمن میں واضح طور سے کیا ہے اور اس مقام کو "بلدۃ جلالی" لکھا ہے۔

جلالی، علی گڑھ کے جانب مشرق انیس کلومیٹر کے فاصلہ پر کالی ندی کے کنارے آباد ہے۔ کالی ندی جلالی کے مشرق میں تقریباً پانچ کلومیٹر کے فاصلہ پر بہتی ہے۔ درمیان راہ ایک قدیم مزار ہے جس کے گرد کچھ قدیم مقابر ہیں۔ یہ مزار و مقابر ابن بطوطہ کے ان ساتھیوں کے ہیں جو غزوۂ جلالی میں شہید ہوئے جن میں نمایاں شخصیت کافور ساقی کی تھی (جس کی تحویل میں شاہ چین کا تحفہ تھا)۔

جلالی کے جنوب مشرق میں تقریباً سات کلومیٹر کے فاصلہ پر کالی ندی کے کنارے سکندر پور نامی قریہ سے متصل ایک بلند مقام پر کوشک فیروز نامی محل واقع تھا جو فیروز شاہ تغلق کے عہد میں تعمیر ہوا تھا۔ یہ کھنڈر ہو چکا ہے لیکن پرانی لکھوری اینٹیں آس پاس بکھری نظر آتی ہیں۔ عوام اس مقام کو خشک پیر کہتے ہیں جو کوشک فیروز کی بگڑی ہوئی صورت ہے۔ کوشک فیروز نامی محل میں سلطان بہلول لودھی

پروفیسر حکیم سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی، شعبۂ کلیات اجمل خاں طبیہ کالج، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

کی وفات (۱۴۸۹ء) کے بعد اس کا بیٹا نظام خاں ان کے جنازہ کو ساتھ لیے پہنچا اور سرداران حکومت کی رائے سے اس کی تاجپوشی ۱۷ جولائی ۱۴۸۹ء کو ہوئی۔

سلطنت مغلیہ کے اوائل میں چونکہ بابر اور ہمایوں کی مخالفت افغانوں کے ساتھ قائم ہو چکی تھی لہٰذا بابر اور اس کے بعد ہمایوں نے افغانوں کی طاقت کو توڑنا شروع کیا اور اسی سلسلہ میں حصار جلالی کے افغانوں کی طاقت کو شاہان مغلیہ نے توڑنا شروع کیا حتیٰ کہ شاہجہاں کے عہد میں حصار جلالی سے افغانوں کا اخراج ہوا اور یہ حصار سادات ہمدانی کے زیر انتظام و انصرام آیا۔

سادات ہمدانی حضرت میر سید علی ہمدانی علیہ الرحمہ کے خاندان سے تھے جنھوں نے کشمیر میں مذہب اسلام کی تبلیغ اعلیٰ پیمانہ پر فرمائی اور فتح کدل کے متصل ان کی تاریخی یادگار خانقاہ معلّٰی آج بھی تبلیغی مرکز کی حیثیت سے بارونق یادگار ہے۔ سادات ہمدانی سے پہلے بزرگ جو جلالی تشریف لائے اور عہدۂ قضا پر فائز ہوئے قدوۃ السالکین سید کمال الدین ہمدانی تھے جو سلسلۂ علیا ہمدانیہ خاندان نوربخشیہ سے متوسل تھے جس کا سلسلہ طریقت امیرالمومنین حضرت علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام تک منتہی ہوتا ہے۔ کشمیر میں جب کہ مرزا حیدر دوغلت کے عہد حکومت (۱۵۴۰ء تا ۱۵۵۰ء) میں نوربخشیوں پر مظالم شروع ہوئے تو حضرت میر کمال الدین ہمدانی نے کشمیر سے ہجرت فرمائی۔ اس وقت دہلی کا شہنشاہ ہمایوں تھا چنانچہ اسی کے عہد میں عہدۂ قضا پر فائز ہو کر جلالی وارد ہوئے اور اسی عہد سے عہد بلبنی کی یادگار مسجد، مسجد حصار جلالی بھی آپ کے انتظام و انصرام میں آئی اور ہنوز آپ ہی کے خاندان کے رؤسا اس کے منتظم ہیں۔ چونکہ بزرگان سادات ہمدانی اس مسجد کی درستی اعلیٰ پیمانہ پر کراتے رہے لہٰذا محمد شاہ بادشاہ کے عہد کے کتبے میں اس کو بنائے مسجد سادات کے لقب سے ملقب کیا گیا۔ قطعہ جو اس کتبہ پر کندہ ہے حسب ذیل ہے:

بنائے مسجد سادات شد خلیل اللہ — بعہد سلطنت بوالفتح محمد شاہ
بعون ناصر خاں اہتمام ناصر و سنہ — ہزار و یک صد و سی ہفت از رسول اللہ

۱۱۳۷ھ (۱۷۲۴ء)

سادات ہمدانی نے حصار جلالی سے افغان فوج کے اخراج کے بعد جلالی کو از سر نو آباد کیا اور حصار جلالی کو گڑھی (کوٹی) کے نام سے اور اس کے جانب مغرب دیگر محلّوں کو بالترتیب محلہ جانان بنام سید جان محمد، محلّہ نصیر بنام سید نصیر، محلّہ مبارک بنام سید مبارک، محلہ امیر بنام سید امیر اور محلہ ابوالفضل بنام سید ابوالفضل

آباد کیا اور گرد و نواح میں سرائیں بنائیں جن میں مختلف پیشہ ور لوگوں نے آباد کیے۔

میر کمال الدین ہمدانی کی نسل سے ایک نمایاں شخصیت قدوۃ العارفین سید شاہ خیرات علی ہمدانی علیہ الرحمہ کی ہے جو اپنے عہد کے ایک مشہور و معروف بزرگ صوفی تھے اور آپ بھی سلسلۂ علیا ہمدانیہ خاندان نوربخشیہ کے بزرگان سے علمی و عرفانی استفادہ فرماتے رہے۔ اوراد فتحیہ و دعائے سیفی مرتضوی کے عامل رہے یہ دونوں مخطوطات آپ کے کتب خانہ میں محفوظ ہیں جن پر آپ کی اور آپ کے فرزندان کی مہریں بھی ثبت ہیں۔ آپ تاحیات ہمدانی عرفانی طریق کے مبلغ رہے اور گڑھی جلالی میں اولاً علانیہ امام باڑہ کی تجدید کی اور تعزیہ داری جاری کی اور مجالس میں دہ مجلس بزبان فارسی کو رواج دیا۔

نواب شجاع الدولہ جب کہ جنگ روہیلہ کے لیے روانہ ہوئے تو دوران سفر ۱۱۸۸ھ/۱۷۷۴ء میں محرم کا چاند جلالی میں دیکھا چنانچہ یہیں قیام فرمایا۔ کپڑے کا امام باڑہ اور چاندی کی ضریح اور علم جو ساتھ تھے سجائے گئے اور عشرہ محرم کی عزاداری یہیں کی۔ نواب شجاع الدولہ کے ساتھ نواب مظفر جنگ بنگش، نواب فرخ آباد بھی ساتھ تھے۔

نواب مظفر جنگ بنگش، سید شاہ خیرات علیؒ کے فیضان صحبت سے بہت متاثر ہوئے بلکہ معتقد بھی حتیٰ کہ نواب صاحب نے آپ ہی کی تعلیمات کے مطابق فرخ آباد میں امام باڑہ اور کربلا کی عمارتیں تعمیر کرائیں اور محرم کی تعزیہ داری کو فرخ آباد میں فروغ دیا۔ نواب ناصر جنگ بنگش نے جب لیفٹننٹ گورنر آنریبل ہنری ویلزلی صاحب بہادر سے ریاست فرخ آباد کے متعلق معاہدہ کیا تو اس معاہدہ کی دفعہ سوئم کے مطابق دو ہزار روپیہ سالانہ کی رقم مصارف امام باڑہ بنا کردہ نواب مظفر جنگ بنگش کے لیے وقف کی۔

نواب مظفر جنگ بنگش نے سید شاہ خیرات علی ہمدانی علیہ الرحمہ کو فرخ آباد بلایا اور خان کے خطاب سے سرفراز فرمایا۔ جس محلہ میں آپ کا قیام تھا وہ محلہ خیرات علی خاں کے نام سے موسوم رہا اور اب بگڑ کر محلہ خیراتی خاں کہلاتا ہے۔

نواب شجاع الدولہ نے جب حافظ رحمت خاں نواب روہیلکھنڈ کے مقابلہ میں میرن کٹرہ کے مقام پر فتح پائی تو روہیلکھنڈ پر قبضہ پالیا اور مفتوحہ روہیلکھنڈ سے پانچ مواضعات، مال پور، کمال پور، نورتھ، نرولی اور مبارک پور باسم سید خیرات علی مع فرزندان وقف و معاف علی الدوام برائے مصارف امام باڑہ حصار جلالی (گڑھی) کے جن کے اسناد نواب آصف الدولہ کے عہد میں بمہر رکن الدولہ الماس علی خاں سنہ ۱۲۰۲ھ میں جاری ہوئے۔

نواب سعادت علی خاںؒ کے عہد میں حسب معاہدہ نصف سلطنت اودھ پر ایسٹ انڈیا کمپنی کا قبضہ ہوگیا جس میں روہیلکھنڈ کا علاقہ بھی شامل تھا۔ اسی دوران اول الذکر جار مواضعات اسناد کے تلف ہوجانے کے باعث بحق سرکار انگریزی ضبط ہوگئے اور صرف موضع مبارک پور معافی د پرگنہ بلرام تحصیل کاسگنج ضلع بدایوں، حال ضلع ایٹہ) حسب تجویز کمشنر خاص اضلاع عظیم آباد و بنارس و میرٹھ وغیرہ بنار یخ ۲۵ر اگست ۱۸۴۲ء واگذاشت ہوا۔ اس تجویز کی مصدقہ نقل ذخیرۂ خاندان سید خیرات علی میں محفوظ ہے۔

قدوۃ العارفین سید شاہ خیرات علی ہمدانی علیہ الرحمہ علم عرفان و تصوف حقہ میں مہارت رکھنے کے علاوہ علوم خمسہ مخفیہ عجیبہ و غریبہ میں بھی یدطولیٰ رکھتے تھے اور علم طب و کیمیا میں بھی درجہ حذاقت پر فائز تھے۔ جیسا کہ آپ کی قلمی بیاضوں اور مخطوطات سے واضح ہے۔

آپ کا ذخیرۂ کتب، کتب خانہ سید خیرات علیؒ کی صورت میں امام باڑہ سید خیرات علی واقع اندرون امام باڑہ سید خیرات علی، گڑھی جلالی ضلع علی گڑھ میں محفوظ و مامون ہے اور اس کتب خانہ میں افراد خاندان سید شاہ خیرات علی ہمدانی علیہ الرحمہ نے معتدبہ اضافہ کیا ہے اور یہ کتب خانہ قلمی و مطبوعہ نادر و نایاب کتب کا ایک اچھا ذخیرہ رکھتا ہے۔

سید شاہ خیرات علی ہمدانی کی وفات وقت عصر بروز پنجشنبہ بتاریخ ۱۳ر رجب المرجب ۱۲۶۲ھ (۱۸۱۲ء) کو ہوئی اور آپ کا مزار آپ کے آبائی قبرستان واقع بیش مدار دروازہ حصار جلالی (گڑھی) تعمیر ہوا۔

آپ کا علمی وقار آپ کے خاندان میں بھی بفضل الٰہی قائم رہا۔ آپ کے فرزند اکبر حکیم سید شاہ بہاء الدین حسین صاحب علم و عرفان و علم طب کے علاوہ علم جفر میں بھی مہارت کامل رکھتے تھے۔ آپ کا تذکرہ حکیم واجد علی خاں صاحب نے کتاب مطلع العلوم و مجمع الفنون میں علم جفر کے باب میں اس طرح فرمایا ہے:

"بارے درصحبت جناب غفرانمآب میر بہاء الدین حسین مغفور کہ یکے از بزرگان و بزرگ زادگان قصبہ جلالی بودند تذکرہ علم جفر درمیان آمد و آں جناب برخے از فضائل ایں علم بیان فرمود و گفت کہ مدتیست کہ آتش ایں علم بکانوں سینۂ ام مشتعل گردید اما از استادیکہ بدیں مقصود کامیاب گرداند درعرصۂ روزگار پیدا نیست۔ ایں ہیچمداں را کہ ہمیشہ جویائے علوم غریبہ و فنون عجیبہ است و قبل ازاں ایں علم و صفات آں اصلاً آگہی نداشتم بدریافت بعضے صفات ایں علم شریف کہ ازاں بزرگوار شنیدم مثل گدائے کہ تمنائے سلطنت کند یا گنجشکے

(باقی صفحہ ۳۷ پر دیکھیے)

عبدالرب عرفان

ابوطالب کلیم کے چند قطعات تاریخ

ادبی اور تاریخی تحقیق میں مادہ ہائے تاریخ کی اہمیت اور افادیت مسلّم ہے۔ کسی واقعے کی تحقیق کے دوران ایک مستند مادۂ تاریخ کی موجودگی اس واقعے کے سال سنوح کے تعین میں محقق کو بہت سی زحمتوں سے بچا لیتی ہے۔ فن تاریخ گوئی کی روایت کے دامن میں اس کے نقطۂ آغاز (آٹھویں صدی ہجری کے نصف اول) سے دور حاضر تک کے بے شمار رنگا رنگ واقعات کے سالہائے سنوح محفوظ ہیں جنھیں حساب جمل کی رو سے برآمد کیا جا سکتا ہے۔

تاریخیں بالعموم واقعات کے ظہور پذیر ہونے کے فوراً بعد یا قریب تر زمانے میں کہی جاتی رہی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ واقعات کے سنوح اور متعلقہ مادوں کی دریافت کے درمیان بہت مختصر سا زمانی فصل ہوتا ہے، لیکن ایسی تاریخیں بھی نا قدالوجود نہیں جو متعلقہ واقعات کے ظہور کے برسوں بلکہ صدیوں بعد کہی گئی ہیں[1]۔ ان تاریخوں سے متعلقہ سال کے تعین اور واقعات کی تحقیق میں ارتکاب سہو کے قوی احتمال کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ممکن ہے تاریخ گو کے زمانے تک پہنچتے پہنچتے سال وحال کی روایت کا چہرہ مسخ ہو چکا ہو اور اس نے تحقیق کی زحمت اٹھائے بغیر اسی کو درست مان کر مادۂ تاریخ کہہ دیا ہو[2]۔ یہ بھی خارج از امکان نہیں کہ تاریخ گو نے ان مادوں کی پیش کش کے مقصد سے جو شعر کہے ہوں ان میں شعوری یا غیر شعوری طور پر ان واقعات کی طرف بھی صراحتہً یا کنایتہً اشارے کر دیے ہوں جو خود تاریخ گو کے زمانے میں رونما ہوئے ہوں۔ اس صورت حال میں مادوں سے برآمد ہونے والے سال اور مبینہ واقعات دونوں

جناب ڈاکٹر عبدالرب عرفان (کامٹی)، صدر شعبۂ اردو و فارسی، انسٹی ٹیوٹ آف آرٹس اینڈ سوشل سائنسز، ناگپور

ہی سے تحقیقی عمل میں استناد اور استدلال کے نتائج کے گمراہ کن ثابت ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے[۳]

اس تناظر میں شاہجہانی ملک الشعراء ابوطالب کلیم (متوفی ۱۰۶۱ھ) کے چند قطعات تاریخ کا تنقیدی جائزہ لیا جاتا ہے جن سے بعض بڑے دلچسپ حقائق اور حالات کے تاریک گوشے روشنی میں آتے ہیں۔ نیز ان سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ان قطعات کی حقیقت کو نظر انداز کرتے ہوئے اگر ان سے نتائج اخذ کریں تو ان کی روشنی میں کلیم کی زندگی کے حالات و واقعات اور اس کے عہد کے بعض سیاسی کوائف کا مطالعہ کس قدر فاحش لغزشوں کا باعث بن سکتا ہے۔

نفس موضوع پر بحث کا آغاز درج ذیل قطعۂ تاریخ سے کیا جاتا ہے جو دیوان ابوطالب کلیم کاشانی (بہ تصحیح و مقدمۂ حسین پرتو بیضائی، از انتشارات کتابفروشی خیام ۱۳۳۶ خورشیدی) میں "تاریخ تولد" کے زیرِ عنوان اور دیوان کامل کلیم کاشانی (با مقدمہ و حواشی و فرہنگ لغات از مہدی افشار، چاپ ارژنگ، انتشارات رزین ایران، چاپ اول ۱۳۶۲ خورشیدی) میں قطعہ نمبر ۲۶ کے تحت درج ہوا ہے:

للہ الحمد کہ از پرتو خورشید قدم	سایۂ مرحمتی بر سر عالم آمد
عالم افروز دری زینت دوران گردید	کہ بخورشید درین بزم مقدم آمد
نیّری از فلک پادشہی کرد طلوع	کہ بتاج فلکش جام مسلم آمد
ہر کہ نظارۂ آن طالع مسعود کند	ہر کجا بد نظری سعد فراہم آمد (کذا)

برزبان قلم از غیب پی تاریخش

"شاہ شاہان جہان قبلۂ عالم" آمد[۴]

۱۰۰۰ھ

پرتو بیضائی کے مرتبہ اور مصحّحہ نسخے میں سرنامہ "تاریخ تولد" عمومی نوعیت کا ہے۔ اس میں والد و مولود میں سے کسی کی صراحت نہیں کی گئی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پرتو بیضائی اس مولود "خورشید قدم" کی شناخت سے قاصر رہے جس کی تاریخ ولادت کلیم نے شاہ شاہان جہان قبلۂ عالم جیسے واضح اور بلیغ الفاظ سے برآمد کی ہے۔ چنانچہ موصوف دیوان کے مقدمے میں کلیم کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"نامش ابوطالب کلیم .... و ملک الشعرای دربار شاہجہان (شہاب الدین سلطان خرم متولد ۱۰۰۱ھ متوفی ۱۰۷۷ھ) .... بودہ است۔"[۵]

گویا ان کے نزدیک شاہجہاں کی ولادت کا سال ۱۰۰۱ھ ہے۔

اس کے برعکس مہدی انفشار ذیلی حاشیے (نمبر ۴۲) میں بصراحت تحریر فرماتے ہیں:

"مصراع "شاہ شاہانِ جہان قبلہ عالم آمد" مادۂ تاریخ تولد شاہجہان است کہ سال ۱۰۰۰ ہجری قمری است۔"[۶]

مہدی انفشار نے اس مولود "خورشید قدم" کی شناخت تو کرلی مگر پورے مصرعے کو مادہ تاریخ کہہ کر ایک سہو کا ارتکاب بھی کیا ہے۔ ردیف "آمد" مادۂ تاریخ کا جزو نہیں ہے۔

جہاں تک سال ۱۰۰۰ھ کا تعلق ہے، یقیناً اپنی عددی نوعیت کے لحاظ سے خاص وعام کی دلچسپی کا مرکز رہا ہوگا۔ چنانچہ تزک جہانگیری کے دیباچہ نگار (محمد ہادی) نے اس ہزارۂ ہجری کا نہ صرف ذکر کیا ہے بلکہ خاقانی کی یہ حسرت آمیز رباعی بھی اس ضمن میں نقل کی ہے:

گویند کہ ہر ہزار سال عالم آید بجہان اہل کمال محرم
آمد زین پیش و ما نزادہ زعدم آید پس ازین و ما فرو رفتہ بغم[۷]

اس ہزارۂ ہجری (یعنی سال ۱۰۰۰) کی اس اعتبار سے بھی غیر معمولی اہمیت رہی ہے کہ اس سال سعدین (زہرہ اور مشتری) ایک برج میں جمع ہو گئے تھے۔ اس تناظر میں ہندوستان کے سلسلۂ سلاطین مغلیہ کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ مغل شہنشاہ شاہجہاں، جس کے نام کے ساتھ مؤرخین، "صاحبقران ثانی" لکھتے رہے ہیں، اس سال کی اسی ساعت میں پیدا ہوا تھا جو زہرہ اور مشتری کے اقتران کی گھڑی تھی۔[۸] گو کلیم نے زیرِ نظر قطعے میں اقترانِ سعدین کی جانب کوئی واضح اشارہ نہیں کیا ہے لیکن خود مادّہ تاریخ اس حقیقت کا اعلان کر رہا ہے کہ اس کا تعلق شاہجہاں کے سال وحال ولادت سے ہے۔ چنانچہ شاہجہانی مورخ ملّا صالح شاہجہاں کی ولادت کا ذکر کرتے ہوئے منقولہ بالا قطعے کو نقل کر کے اس حقیقت پر مہر تصدیق ثبت کرتا ہے۔[۹] اس کے ساتھ ہی یہ قابلِ غور و توجہ نکتہ ایک بڑا سا سوالیہ نشان بن کر ابھرتا ہے کہ کیا ابوطالب کلیم نے یہ قطعہ تاریخ شاہجہاں کی ولادت کے وقت یا واقعۂ ولادت کے قریب تر زمانے میں کہا ہے؟ اس سوال کا جواب پانے کے لیے ابوطالب کلیم اور شاہجہاں کی زندگی کے اہم واقعات کا بالاستیعاب جائزہ لینا از بس ضروری ہے۔

ابوطالب کلیم کے سال ولادت کے باب میں تمام تذکرے اور تاریخیں خاموش ہیں۔ ڈاکٹر نبی ہادی

نے حسین پرتو بیضائی کے حوالے سے "کلیم کی پیدائش اور شاہ عباس اول کی تخت نشینی (۹۹۵ھ/۱۵۸۷ء) کے حدود میں مشکل سے دو چار سال کا فاصلہ" بیان کیا ہے۔[۱۰] اس کے فوراً بعد تحریر فرماتے ہیں:

"قیاس کا دوسرا رجحان یہ ہے کہ دونوں واقعات ایک ہی سال میں پیش آئے۔"[۱۱]

اگر قیاس کے دوسرے رجحان کو نظر انداز کرتے ہوئے پہلے رجحان میں "دو چار سال" کے فاصلے کو چار سال کا فاصلہ بعید تصور کر لیا جائے تو کلیم کی ولادت کا سال ۹۹۱ھ (۱۵۸۳ء) قرار پاتا ہے۔ اس قرینے سے شاہجہاں کی ولادت کے وقت کلیم کی عمر نو سال سے متجاوز تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ اس کچی عمر میں تاریخ گوئی تو کجا، کلیم کی شعرگوئی کا بھی آغاز نہیں ہوا ہوگا۔ ورنہ (۱۰۰۰ھ کو اس کی شعرگوئی کے آغاز کا سال مان لینے کی صورت میں) اس کا کل سرمایۂ سخن اکسٹھ برس کی سخنورانہ زندگی کے طویل عرصے میں چوبیس ہزار بیت سے بھی کم کیوں ہوتا؟[۱۲]

اس خصوص میں ایک توجہ طلب امر یہ بھی ہے کہ کلیم جہانگیری عہد میں (غالباً جہانگیر کے پہلے سال جلوس مطابق ۱۰۱۴ھ میں) پہلی بار ہندوستان آیا تھا۔ اس نے قسمت آزمائی کا آغاز دکن کی ریاست بیجاپور سے کیا اور ۱۰۲۸ھ تک کے تقریباً چودہ سال قیام کا بیشتر عرصہ وہیں بسر کیا۔ اس کے ایک قطعۂ تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ہندوستان میں اپنے اس قیام کے آخری ایام میں جہانگیر کے دربار سے انسلاک پیدا کرنے کی کوشش کی ہوگی لیکن طالب آملی (متوفی ۱۰۳۶ھ) کی موجودگی میں اسے ناکامی کی صورت دیکھنی پڑی۔ چنانچہ مایوس ہو کر اس نے "ہوا پرستی ہند" ترک کی اور "توفیق رفیق طالب" (۱۰۲۸ھ) سے "تاریخ توجہ عراق" بر آمد کر کے واپسی کا سفر اختیار کیا۔[۱۳] ۱۰۳۰ھ میں وہ دوبارہ ہندوستان آیا لیکن اس بار بھی جہانگیری دربار سے اس کی وابستگی کا ثبوت نہیں ملتا۔

۱۰۳۶ھ میں طالب آملی نے دنیا کو خیر باد کہا۔ کلیم کے لیے جہانگیری دربار تک پہنچنے کی راہ آسان ہو گئی۔ ممکن ہے کلیم نے اس راہ پر قدم بڑھانے کا ارادہ بھی کیا ہو لیکن ۲۲ر جمادی الاول ۱۰۳۷ھ کو خود جہانگیر کشمیر سے واپسی کے سفر میں دنیا سے کوچ کر گیا۔ ۸ر جمادی الثانی کو شاہجہاں "ابو المظفر شہاب الدین محمد صاحبقران ثانی شاہ جہاں پادشاہ غازی" کے لقب سے تخت نشین ہوا۔[۱۴] کلیم اس وقت بمقام لاہور آصف خاں کی خدمت میں موجود تھا۔ اس کی شہادت اسی کے ایک قطعۂ تاریخ سے ملتی ہے جس میں آصف خاں کے لاہور سے "عازم آگرہ" ہونے کا سال "بعصمت و سلامت" (۱۰۳۷ھ) سے مستخرج ہوتا ہے۔[۱۵]

یکم رجب ۱۰۳۷ھ کو آصف خاں جس نے اپنی حکمت عملی سے شاہجہاں کے بیٹوں دارا شکوہ،

اورنگ زیب اور شجاع کو (جنھیں جہانگیر نے شاہجہاں کو اس کی باغیانہ حرکتوں سے باز رکھنے کے لیے نورجہاں کے ایما پر بطور یرغمال اپنے پاس طلب کر لیا تھا) نورجہاں کے قبضے سے آزاد کرا لیا تھا اور لاہور میں ان کی نگرانی کر رہا تھا، انھیں ساتھ لے کر "دیگر خوانین وحشم وسایر عبید وخدم" کے ہمراہ "بصحت وسلامت" آگرہ پہنچا[16]۔ جشن نوروز (۱۲ رجب ۱۰۳۷ھ) کے موقعے پر تینوں شاہزادے اور امراء بارگاہ میں پیش کیے گئے۔ شاید ابو طالب کلیم کی زندگی کی یہ وہی مبارک ساعت رہی ہوگی جس میں مغل دربار سے وابستگی کی اس کی دیرینہ آرزو بر آئی۔

کلیم شاہجہانی دربار میں اپنی موجودگی کا ثبوت پہلی بار ۲۴ رجب (۱۰۳۷ھ) کو اس وقت دیتا ہے جب شاہجہاں باغی اوزبکوں کی سرکوبی کے لیے لشکر روانہ کرتا ہے۔ کلیم لشکر کی روانگی کے سلسلے میں سات شعر کا ایک قطعۂ تاریخ کہتا ہے جس کا آخری شعر ہے:

تاج اقبال را نہادہ بسر   آنکہ تاریخ یافت "لشکر فتح"[17]

یہ تاریخ بطریق تعمیہ کہی گئی ہے۔ "لشکر فتح" سے ۱۰۳۸ برآمد ہوتا ہے۔ صورت تعمیہ یہ ہے کہ تاریخ گو نے اقبال کا تاج (یعنی الف) اس کے سر سے اتار کر اپنے سر پر رکھ لیا۔ اس قرینے سے الف کا عدد (یعنی ایک) ساقط ہو گیا۔ اس طرح لشکر کی روانگی کا سال ۱۰۳۷ نکل آیا۔ لطف کی بات یہ ہے کہ یہی مادہ بدون تعمیہ فتح کی تاریخ سمجھی ہے چنانچہ شاہجہانی مورخ عبدالحمید لاہوری اس پر یوں تبصرہ کرتا ہے:

"طالب کلیم تاریخ رخصت افواج نصرت امتزاج بما تنش اوزبکیہ "لشکر فتح" یافت۔ ہمانا وقوع این معنی مصدق آن است کہ شعراء تلامیذ الرحمٰن اند وزبان ایشان لسان الغیب۔"[18]

بیان مذکور میں "وقوع این معنی" سے مراد شاہجہانی لشکر کی فتح ہے جو اواسط محرم ۱۰۳۸ھ میں حاصل ہوئی۔

شاہجہانی بارگاہ سے کلیم کے انسلاک کی تاریخ (۱۲ رجب ۱۰۳۷ھ) کے تعین کے بعد اب یہ کہنے میں چنداں تامل نہیں کہ کلیم کا وہ قطعۂ تاریخ جس کے مادے ـــــ "شاہ شاہان جہان قبلۂ عالم" ـــــ سے سال ۱۰۰۰ھ برآمد ہوتا ہے اور بلاشبہ شاہجہاں کی تاریخ ولادت ہے، ۱۲ رجب ۱۰۳۷ھ کے بعد کہا گیا ہے۔ درج ذیل حقائق بھی اس خیال کے موید ہیں:

(۱) اکبر نے شاہجہاں کی ولادت کے وقت اس کا نام "خرم" تجویز کیا تھا۔ چنانچہ جہانگیر اپنے تزک

میں شوال ۱۰۲۷ھ تک اسے "خرم" یا "باباخرم" لکھتا ہے۔[19]

(۲) ۲۰رشوال ۱۰۲۵ھ کو اسے دکن کی مہم پر روانہ کرتے وقت جہانگیر نے اسے "شاہ" کے خطاب سے سربلند کیا[20] اور وہ "شاہ سلطان خرم" کہلایا۔

(۳) تقریباً ایک سال بعد (۱۱ شوال ۱۰۲۶ھ) کو وہ "شاہجہاں" کے خطاب سے مفتخر ہوا۔[21]

(۴) "قبلۂ عالم" ــــ "قبلۂ عالم وعالمیان" ــــ اور ــــ "قبلۂ جہان وجہانیان" ــــ جیسے القاب سے بالعموم بادشاہوں کو خطاب کیا جاتا رہا ہے اور شاہجہاں ۸ رجادی الثانی ۱۰۳۷ھ کو ان القاب سے ملقب ہونے کا سزاوار بنا۔

ملا صالح نے شاہجہاں کی تاریخ ولادت کے دو اور مادے نقل کیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ شاہ روی زمین شاہجہان

۲۔ لمعۂ آفتاب عالمگیر[22]

ڈاکٹر بنارسی پرشاد سکسینہ منقولہ بالا مادوں کو معکوس ترتیب میں تحریر فرما کر ان کے بارے میں رقمطراز ہیں:

> "یہ مشتبہ ہے کہ کوئی قطعۂ تاریخ ولادت کے وقت کہا گیا ہو۔ بادشاہ نامہ سے پہلے ان کا اندراج کسی اور کتاب میں نہیں۔[23] پہلے (عمل صالح کے مطابق دوسرے) میں لفظ عالمگیر کی رعایت لفظی اور دوسرے (عمل صالح کے بموجب پہلے) میں لفظ شاہجہاں اس قیاس کی تائید کرتا ہے۔"[24]

یہی صورت حال کلیم کے ان قطعات تاریخ کی بھی ہے جن سے شاہجہاں کے بیٹوں دارا شکوہ، شاہ شجاع اور اورنگ زیب کی ولادت کے سال برآمد ہوتے ہیں۔ یہ قطعات نہ صرف متعلقہ واقعات کے وقوع سے بالترتیب تیرہ بارہ اور دس سال کے بعد اپنے کہے جانے کا واضح اور بھرپور ثبوت فراہم کرتے ہیں بلکہ شاہجہاں کی تاریخ تولد کے بارے میں کلیم کے قطعۂ تاریخ کے متعلق بھی راقم السطور کے خیال کی تائید کرتے ہیں۔

ان قطعات کے مطالعے اور جائزے کا آغاز اس قطعۂ تاریخ سے کیا جاتا ہے جو دیوان کلیم کاشانی (مرتبہ پرتو بیضائی) میں "تاریخ تولد فرزند شاہجہاں" کے زیر عنوان اور دیوان کامل کلیم کاشانی (مرتبہ مہدی افشار) میں قطعہ نمبر ۵۰ کے تحت درج ہے جس کے ذیلی حاشیے (نمبر ۳) میں صراحت کی گئی ہے کہ:

"مصراع "گل اولین گلستان شاہی" مادۂ تاریخ تولد اولین فرزند شاہجہان است کہ سال آن ۱۰۲۴ می باشد۔"

قطعہ درج ذیل ہے:

یکی نیّر از برج شاہی دمیدہ | کہ نورش گرفتہ زمہ تا بماہی
زشاہ جہان بادشہ تا بآدم | پدر بر پدر صاحب تاج شاہی
زشاہان کسی این نسب را ندارد | بخوانم نسب نامۂ ہر کہ خواہی
حسب در خور این نسب گشتہ تعیین | برانش ز دیوان فیض الٰہی
گرامی خلف این چنین باید الحق | ز صاحبقران خلافت پناہی
بفر فرید و نیش ہر کہ دیدہ | بدارا شکوہیش دادہ گواہی

بگوش دل از بہر تاریخ آمد
گل اولین گلستان شاہی[25]

۱۰۲۴ھ

یہاں اس امر کی نشان دہی دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ منقولہ بالا قطعے کی قرأت کے باب میں پرتو بیضائی اور مہدی افشار دونوں کے مصححہ نسخے اس حد تک باہم متفق ہیں کہ دونوں میں اغلاط کی نوعیت اور اغلاط کے موارد میں بھی سر مو فرق نہیں۔ چنانچہ دونوں نسخوں میں شعر نمبر ۶ کے مصرع ثانی میں "دارالشکوہ" (بجائے داراشکوہ) طبع ہوا ہے۔ اسے سہو طباعت پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ سچائی یہ ہے کہ فاضل مصححین دیوان سے اس مصرعے کی قرأت میں لغزش ہوتی ہے جس کے باعث وہ اس "نیر برج شاہی" کی شناخت سے قاصر رہے جس کا واقعۂ ولادت اس قطعۂ تاریخ کا موضوع ہے۔ گمان غالب یہ ہے کہ پرتو بیضائی نے سہل انگاری سے کام لیتے ہوئے سرنامے کی بنیاد پہلے اور دوسرے شعر پر استوار کی اور مہدی افشار نے حاشیے میں مادۂ تاریخ کے لفظ "اولین" کا اضافہ کر کے اپنی دانست میں ان کی ایک کوتاہی کی تلافی کر دی مگر چھٹے شعر میں داراشکوہ کے مسخ شدہ نام سے دونوں بے خبر رہے۔

اپنے تزک میں جہانگیر نے دسویں سال جلوس (۱۰۲۴ھ) کے کوائف میں داراشکوہ کی ولادت کا حال بیان کیا ہے۔[26] کلیم کا قطعۂ تاریخ بھی اسی سال کا موید ہے۔ بادی النظر میں خیال کیا جا سکتا ہے

کہ کلیم نے یہ قطعہ داراشکوہ کی ولادت کے وقت کہا ہوگا لیکن دوسرے شعر میں "شاہجہان بادشہ" اور پانچویں شعر میں "صاحبقرانِ خلافت پناہی" اس امر کے بیّن اور ناقابلِ تردید ثبوت ہیں کہ کلیم نے یہ قطعہ شاہجہاں کی تخت نشینی (۸ رجمادی الثانی ۱۰۳۷ھ) کے بعد کہا ہے نیز داراشکوہ کی ولادت اور اس مادّہ تاریخ کی دریافت کے مابین تیرہ سال سے بھی زیادہ کا زمانی فصل رہا ہے۔

اسی طرح "تاریخ ولادت شاہ شجاع" میں بھی اس کا وافر ثبوت موجود ہے کہ قطعہ جلوس شاہجہانی کے بعد کی تخلیق ہے۔ قطعہ ملاحظہ فرمائیں:

داده حق سایۂ خود را دگر از نوخلقی کہ توان دید درو فرفلک جاہی را

سر نوشتش کہ از ان کلک رقم آمد اقبال بہترین قطعہ بود کلک یداللّہی را

میتوان یافتن از ناصیۂ شاہ شجاع جوہر دوست نوازی و عدو کاہی را

بہر تاریخ ولادت بعدو گفتہ فلک
دو مین نیّر بادا فلک شاہی را[۲۷]

۱۰۲۵ھ

افتتاحی مصرعے ہی میں "سایۂ حق" (ظل الحق) شاہجہاں کو کہا گیا ہے جس سے قطعے کے زمانۂ تخلیق (بعد از جلوس شاہجہاں) کے بارے میں راقم کے خیال کی توثیق ہوتی ہے۔ مصرعِ تاریخ سے رہے سہے شکوک بھی رفع ہو جاتے ہیں۔

اس قطعے کے اشعار کی (غلطیوں سمیت) قرأت پر بھی پرتو بیضائی اور مہدی افشار پوری طرح متفق ہیں۔ دونوں کے مصحح نسخوں میں تیسرے شعر کے مصرع اولیٰ میں "ناحیہ" (بجائے ناصیہ) طبع ہوا ہے اور قطعے کے مصرع آخر میں "دو یمین" (بجائے دومین) حواشی میں اختلافات قرأت کی عدم موجودگی ان تمام نسخوں کے "ناحیہ" اور "دو یمین" پر اجماع کی دلیل ہے جن سے تصحیح متن میں مدد لی گئی ہے حالانکہ تیسرے شعر میں "ناحیہ" قطعی بے مورد واقع ہوا ہے اور آخری شعر میں "دو یمین" مادّہ تاریخ کا چہرہ مسخ کرتا ہے۔ چنانچہ مصرع تاریخ میں دیوان کلیم کے فاضل مرتبین کی قرأت قبول کرنے کی صورت میں مادّہ تاریخ سے سال ۱۰۳۵ھ برآمد ہوتا ہے (اور مصححین نے بھی یہی سال ثبت کیا ہے) جب کہ درست سال ۱۰۲۵ھ ہے۔ تزک جہانگیری میں اس واقعے کا ذکر گیارہویں سال جلوس مطابق ۱۰۲۵ھ کے کوائف

میں ہوا ہے[۲۸] ان موارد پر فاضل مصححین نے صرف ان نسخوں کے اجماع ہی کو کافی سمجھا جو ان کے پیش نظر تھے سال ۱۰۳۵ھ کی صحت یا عدم صحت کی تحقیق کی زحمت گوارا نہیں فرمائی۔ ان کی اس سہل انگاری کا نتیجہ ایک دلچسپ غلط فہمی کی صورت میں رونما ہوا۔ وہ یوں کہ کلیم نے شاہ شجاع کی تاریخ تزویج کہی:

مہد بلقیس بسر منزل جمشید آمد[۲۹]

اس سے سال ۱۰۴۲ھ نکلتا ہے۔ پرتو بیضائی اس پر تبصرہ فرماتے ہیں:

"چنین بنظر میرسد کہ کلماتی ازین قطعہ و مادۂ تاریخ آن تحریف شدہ زیرا اولاً مہد بلقیس مناسبتی با جمشید ندارد و بفرض صحیح ہم باشد تاریخی کہ ازان حاصل می شود سال ۱۰۴۲ می باشد درصورتیکہ شاہ شجاع مطابق مادۂ تاریخ دیگری کہ درین دیوان ضبط شدہ در سال ۱۰۳۵ متولد شدہ و مسلماً در سن ۷ سالگی ازدواج نکردہ است وبنا برابن ماعین قطعہ را بدون مداخلہ درج کردیم۔"[۳۰]

اگرچہ پرتو بیضائی شجاع کے سال ولادت کی کسی معتبر ماخذ سے تصدیق کر کے "دو بیمن" کو "دہمین" سے بدل دیتے تو اس غلط فہمی کے شکار نہ ہوتے۔

اس خصوص میں ایک توجہ طلب امر یہ ہے کہ شجاع کا سال تزویج ۱۰۴۳ھ ہے۔ عبدالحمید لاہوری نے اس تقریب کا ذکر کرتے ہوئے ۱۰۴۳ھ کے سوانح میں اس قطعے کو نقل کیا ہے۔[۳۱] صرف دوسرے اور تیسرے شعر کے اولیٰ مصرعوں میں اختلافات قرأت پائے جاتے ہیں[۳۲] لیکن وہ قطعے کے مجموعی مفہوم، خصوصاً مصرع، تاریخ کو متاثر نہیں کرتے۔ قطعے میں تعمیے کا کوئی قرینہ بھی نہیں پایا جاتا جس سے ایک عدد کی کمی پوری کرنے کی جہت میں شاعر نے اشارہ کیا ہو۔ ظن غالب یہ ہے کہ کلیم نے الف ممدودہ کا دو عدد حساب میں لیا ہے لیکن اس کی صراحت نہیں کی جو ایسی صورت میں ضروری ہے۔[۳۳] موجودہ صورت میں اس مصرعے سے درست سال برآمد کرنے کی توقع کسی ماہر فن سے بھی نہیں کی جا سکتی اگر اسے واقعے کے سال و حال کا علم نہ ہو۔

کلیم کا ایک قطعۂ تاریخ اورنگ زیب کی ولادت کے سلسلے میں ہے۔ یہ قطعہ بھی شاہجہاں، دارا شکوہ اور شاہ شجاع کی تاریخ ولادت کے قطعات کے زمرے میں آتا ہے۔ یعنی اورنگ زیب کی پیدائش کے کم از کم دس سال بعد کہا گیا ہے۔ سطور ذیل میں قطعہ بتمام و کمال نقل کیا جاتا ہے:

داد ایزد بپادشاه جہاں | خلقی ہمچو مہر عالمتاب
تاج صاحبقران ثانی را | گوہر بحر از وگرفته حساب
نامش اورنگ زیب کرده فلک | تخت از ین پایه گشته عرش جناب
چون باین مژده آفتاب انداخت | افسر خویش بر ہوا چو حباب

طبع در یافت سال تاریخش
زد رقم "آفتاب عالمتاب"[۳۴]

۱۰۲۸-۱=۱۰۲۷ھ

"پادشاه جہان"، "تاج صاحبقران ثانی" اور "تخت" جیسے الفاظ صاف غمازی کر رہے ہیں کہ یہ قطعہ بھی منقولہ بالا قطعوں کی طرح ۱۰۲۷ھ کے بعد معرض تخلیق میں آیا ہے۔

مادہ تاریخ "آفتاب عالمتاب" بطریق تعمیہ کہا گیا ہے لیکن حسین پرتو بیضائی اور مہدی افشار دونوں نے اسے مکمل مادۂ تاریخ تصور کرتے ہوئے اپنے اپنے نسخوں میں اورنگ زیب کی ولادت کا سال ۱۰۲۸ھ (یعنی مادے سے بدون تعمیہ مستخرج ہونے والا عدد) ثبت کیا ہے۔ اس تسامح کا سبب شاید یہ ہو کہ تعمیے کا قرینہ بالعموم اسی بیت میں ہوتا ہے جو مادۂ تاریخ کی حامل ہوتی ہے لیکن کلیم نے اس اصول سے انحراف کرتے ہوئے "آفتاب" کے الف اول کے اسقاط کی جانب بیت ماقبل (چون باین مژده .... الخ) میں اشارہ کیا ہے۔ کلیم کے اس طرز تعمیہ پر اعتراض کرتے ہوئے میر غلام علی آزاد بلگرامی رقمطراز ہیں:

"یک عدد این تاریخ زیادہ دارد، لہذا تعمیہ کرد وگفت آفتاب افسر خود کہ الف است انداخت مولف (آزاد بلگرامی) گوید: تعمیۂ تاریخ خارج از بیتی کہ مشتمل بر مادۂ تاریخ است، طبع نازک نمی پسندد وفقیر تعمیہ اسقاط الف در خود مصراع تاریخ برآورده، یعنی در مادۂ تاریخ الف اول آفتاب صورت رقم ہندسی دارد۔ آفتاب عالمتاب کہ رقم را زد، الف ساقط گشت۔"[۳۵]

تعمیے کا یہ لطیف داخلی قرینہ دریافت کر کے آزاد بلگرامی نے اس مادۂ تاریخ کے ایک فنی سقم کا ازالہ فرمادیا۔

کلیم کے ان چند قطعات تاریخ کے ناقدانہ تجزیے کے ضمن میں حسین پرتو بیضائی اور مہدی افشار

کے چند تسامحات کا بھی ذکر آگیا ہے۔ اسے "سخن گستراتہ بات" پر محمول کیا جائے۔ اس خامہ فرسائی کا بنیادی مقصد اس حقیقت کے اظہار اور اثبات کے علاوہ کچھ اور نہیں کہ زیر نظر قطعات متعلقہ واقعات کے سنوح کے وقت یا ان سے قریب تر زمانے میں نہیں کہے گئے بلکہ شاہجہاں کی تخت نشینی (۱۰۳۷ھ) اور شاہجہانی دربار سے کلیم کی وابستگی کے بعد معرض تخلیق میں آئے ہیں۔ ان کی غایت تخلیق کے بارے میں کوئی حتمی بات نہیں کہی جا سکتی۔ بظاہر ان پر شاہجہاں کی خوشنودی کے خیال سے کہے جانے کا گمان ہوتا ہے۔ یہ بھی بعید از قیاس نہیں کہ ان قطعات کی تخلیق شاہجہاں کے امتثال امر میں کی گئی ہو۔ حقیقت کچھ بھی رہی ہو، بہرحال ان قطعاتِ تاریخ سے تحقیقی عمل میں استناد کرتے وقت ذرا سی بھی بے احتیاطی سے حقائق کا چہرہ مسخ ہو سکتا ہے۔ اس معروضے کی وضاحت درج ذیل مثالوں سے ہوتی ہے:

(۱) شاہجہانی مورخ ملا صالح اپنی تاریخ میں شاہجہاں کی ولادت کا سال وحال اس طرح بیان کرتا ہے:

"....طلوع نیر اعظم اوج خلافت و پادشاہی از مشرق عظمت ظل الٰہی یعنی ولادت با سعادتِ سلطانِ سلاطینِ روی زمین، ثانی صاحبقران سعادت شہاب الدین محمد شاہجہان بادشاہ غازی بعد از انقضای دوازدہ گھری و پنجاہ پل کہ عبارت است از پنج ساعت و دہ دقیقہ از شب پنجشنبہ سلخ ربیع الاول از روی رویت غرۂ ربیع الثانی بحسب دستور اہل تنجیم از شہور سنہ ہزار ہجری ..... در دارالسلطنت لاہور وقوع یافت ..... اعیان شعرا در باب تہنیت درر غرر اشعار آبدار آویزۂ گوش و گردن روزگار ساختند و تواریخ بدیعہ در سلک نظم کشیدہ بصلات گرانمند (کذا) خورسند گشتند۔ از جملہ آن یافتہ تاریخ کلیم:

للہ الحمد کہ از پرتو خورشید کرم .... الخ"[۳۶]

کلیم کا قطعہ پانچ اشعار پر مشتمل ہے۔ صاحب عمل صالح نے صرف تین شعر (نمبر ۱، ۲ اور ۵) نقل کیے ہیں۔ دیوان کلیم اور عمل صالح میں اختلاف قرأت کے دو موارد ہیں: (۱) شعر نمبر ۱ (مصرع اول) میں دیوان کے دونوں مطبوعہ نسخے "خورشید قدم" پر متفق ہیں کیونکہ عمل صالح میں "خورشید کرم" ہے (۲) شعر نمبر ۲ (مصرع ثانی) میں دونوں نسخوں کا اجماع "درین بزم" پر ہے اور عمل صالح میں "درین دور" پایا جاتا ہے۔

یہ قطعہ سطور بالا میں بتمام وکمال نقل کیا جا چکا ہے۔ عمل صالح میں اشعار کی کمی اور اختلافات

قرأت سے صرف نظر کرتے ہوئے قارئین کلیم کا یہ قطعہ تاریخ پیش نظر رکھیں اور ملا صالح کے منقولہ بالا بیان کے حصۂ موخر "اعیانِ شعرا در باب تہنیت...... الخ" کا امعانِ نظر سے جائزہ لیں اور خود محاکمہ فرمائیں اس بیان سے حسب ذیل نتائج مستنبط ہوتے ہیں یا نہیں:

۱۔ کلیم نے زیر نظر قطعہ شاہجہاں کے واقعہ ولادت کے وقت کہا اور گراں بہا صلے سے بہرہ اندوز ہوا۔

۲۔ وہ "خورشید قدم" یا "خورشید کرم" ولادت کے وقت ہی "شاہ شاہان جہان قبلۂ عالم" کے القاب سے ملقب ہو گیا تھا (دوسرے لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ بادشاہ بن گیا تھا۔)

۳۔ شاہجہاں کی ولادت کے وقت کلیم نے تاریخ گوئی جیسے دماغ سوز فن میں پختگی اور مہارت بہم پہنچا لی تھی۔

ہر چند کہ یہ نتائج انتہائی بے سر و پا اور لغو ہیں لیکن اس امکان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ حقائق سے ناآشنا اور تاریخ سے نابلد حضرات اس قطعۂ تاریخ سے گمراہ ہو سکتے ہیں۔ ممکن ہے وہ کلیم کے بارے میں خیال کریں کہ وہ ۱۰۰۰ھ میں ہندوستان آ چکا تھا جب کہ حقیقت یہ ہے کہ وہ جہانگیر کے پہلے سال جلوس میں ہندوستان آیا۔

(۱) عالمگیری مورخ عاقل خاں رازی اورنگ زیب کی ولادت کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے:

"آفتاب ذات قدسی صفات.... بتاریخ شب یک شنبہ پانزدہم ہم شہر ذیقعدہ سنہ ایکہزار وبست وہفت ہجری درمقام وہود (دوحد) از مضافات گجرات از مطلع ولادت با فراوان خیر وسعادت طالع گشتہ پرتو عزت وکرامت برساحت وجود وعرصۂ شہود انداخت......

شہسوار عرصۂ نکتہ طرازی وشہریار کشور سخن پردازی طالب کلیم و تاریخ ولادتِ سراسر سعادت آن وارث اکلیل داورنگ ہفت اکلیم ایں لآلی متعالی را برشتۂ نظم کشید، قطعہ:

دادایزد بپادشاہِ جہان ....الخ" ص۳۶

(۲) پروفیسر سید نجیب اشرف ندوی مرحوم نے اس واقعے کو ان الفاظ و انداز میں بیان فرمایا ہے:

"۱۵/ ذیقعدہ ۱۰۲۷ھ.... کو ہندوستان کے سب سے بڑے مسلم تاجدار نے کتم عدم سے عالم وجود میں قدم رکھا.... چونکہ دوحد کی زمین اس قابل نہ تھی کہ "لائق جشن ضیافت باشد" اس لیے وہاں سے کوچ کر کے.... پورا قافلہ اوجین پہنچا اور وہاں پہنچ کر جشن ولادت

پوری شان و شوکت سے منایا گیا۔ طالب کلیم نے سنہ ولادت کی یہ تاریخ نکالی :

دادا یزد بپادشاہ جہان ....الخ"[38]

(۳) ڈاکٹر مولانا مصطفےٰ حسن علوی اپنے مضمون "دربار عالمگیری" میں اورنگ زیب کے واقعۂ ولادت کا ذکر اس طرح فرماتے ہیں :

"شبستان ممتاز محل میں ۱۵ ذیقعدہ ۱۰۲۷ھ..... کو صوبۂ گجرات کے دوحد قصبے میں یہ شمع روشن ہوئی۔ نام اورنگ زیب رکھا گیا۔ مقام پیدائش ناملایم اور ناخوشگوار تھا۔ اوجین آئے۔ جشن و ضیافت شایانِ شان تزک و احتشام سے منایا گیا۔ شاعر دربار طالب کلیم نے "آفتاب عالمتاب"..... سے تاریخ ولادت نکالی"[39]

عاقل خاں اور ندوی صاحب نے پورا قطعہ نقل کیا ہے۔ چونکہ سطور بالا میں یہ قطعہ بتمام و کمال درج کیا جا چکا ہے اس لیے ان کے بیانات میں نشان دہی کے بطور صرف پہلا مصرع نقل کیا گیا ہے۔ قارئین پورے قطعے کو پیش نظر رکھ کر منقولہ بالا عبارات پر غور فرمائیں اور خود فیصلہ کریں کہ ان عبارتوں سے حسب ذیل نتائج جو سراسر لغو اور قطعی بے بنیاد ہیں، اخذ کیے جا سکتے ہیں یا نہیں :

(الف) اورنگ زیب کے جشن ولادت کے وقت کلیم جہانگیری لشکر میں موجود تھا۔

(ب) اس نے اورنگ زیب کی ولادت پر یہ قطعہ تاریخ جشن کے ہنگام کہا اور جشن کے دوران پیش کیا۔

(ج) قطعے کے اشعار کے مطابق شاہجہاں اس جشن کے انعقاد سے پہلے ہی "پادشاہ جہاں" اور "صاحبقران ثانی" کے القاب سے ملقب ہو چکا تھا۔ بہ الفاظ دیگر، بادشاہ بن گیا تھا (جہانگیر کے جیتے جی؟) کیونکہ اس نے یہ القاب اپنی تخت نشینی کے وقت اختیار کیے تھے۔

ان غلط اور بے بنیاد نتائج میں ڈاکٹر مولانا مصطفےٰ حسن علوی کا جملہ — "شاعر دربار طالب کلیم نے آفتاب عالمتاب سے تاریخ ولادت نکالی"، ایک اور پیچیدگی پیدا کرتا ہے۔ اس سے بادی النظر میں یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ ابوطالب کلیم جہانگیر کے دربار سے منسلک تھا۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ درباری شاعر بننے کی سعادت اسے شاہجہاں کی تخت نشینی کے بعد ہوئی۔ وہ نہ جہانگیر کے دربار سے منسلک ہوا نہ اورنگ زیب کے جشن ولادت میں شریک۔ یہ قطعہ، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، کلیم نے اورنگ زیب کی ولادت کے کم سے کم دس سال کے بعد کہا ہے۔

حقائق و شواہد اور دلائل و براہین کی روشنی میں ابوطالب کلیم کے زیر بحث قطعات تاریخ کے اس ناقدانہ

جائزے کے بعد ان کی تحقیقی اہمیت اور افادیت صرف اس قدر باقی رہ جاتی ہے کہ ان کے مادہ ہائے تاریخ سے مستخرج ہونے والے اعداد سے متعلقہ واقعات کے سالہائے سنوح کا تعین تو کیا جاسکتا ہے لیکن مشمولہ اشعار کے مضامین سے ماخوذ اطلاعات کو کلیم، شاہجہاں اور اس کے بیٹوں کے حالات کی تحقیق کے دوران بطور سند ہرگز پیش نہیں کیا جاسکتا۔

حواشی

۱؎ مثلاً امیر خسرو (متوفی ۷۲۵ھ) کی تاریخ وفات بابر کے عہد میں شہاب الدین معمائی (متوفی ۹۴۲ھ) نے اس طرح کہی۔

شد "عدیم المثل" یک تاریخ او وان دگر شد "طوطی شکر مقال"

۲؎ مثال کے بطور خواجہ حافظ کی وفات کے مروجہ عام مادے "خاکِ مصلّٰی" کو جو بہت بعد میں کہا گیا ہے، پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس کی سند پر عام طور پر ان کا سال وفات ۷۹۱ھ بیان کیا جاتا ہے۔ صرف چند تذکروں میں "وکمی یک عدد" کی صراحت پائی جاتی ہے جیسے خزانہ عامرہ (صفحہ ۱۸۱)، تذکرہ حسینی (صفحہ ۹۶) شعر العجم (ج ۲: صفحہ ۲-۲۰۱) وغیرہ۔

۳؎ مثلاً "خاک مصلّٰی" کی سند پر حافظ کا سال وفات ۷۹۱ھ بیان کرنے والے مؤرخین ادب اور محققین کی فہرست خاصی طویل ہے چند ممتاز شخصیتوں کے نام یہ ہیں: رضا زادہ شفق (تاریخ ادبیات ایران، اردو ترجمہ: صفحہ ۴۱۴)، ذبیح اللہ صفا (مختصری در تاریخ تحول نظم و نثر فارسی: صفحہ ۷۹) ہرمن ایتھے (تاریخ ادبیات فارسی، مترجمہ رضا زادہ شفق: صفحہ ۱۸۶)

۴؎ دیوان ابوطالب کلیم کاشانی (مرتبہ ح۔ پرتو بیضائی) تہران ۱۳۳۶ خورشیدی: صفحہ ۸۵ نیز دیوان کلیم کاشانی (مرتبہ مہدی افشار) چاپ ارژنگ، انتشارات رزین، ایران، ۱۳۶۲ خورشیدی: صفحہ ۶۳

۵؎ دیوان کلیم (پرتو بیضائی): صفحہ ع

۶؎ دیوان کلیم (مہدی افشار): صفحہ ۶۳ (حاشیہ نمبر ۲۴)

۷ے تزک جہانگیری، مطبع نول کشور لکھنؤ: صفحہ ۷

۸ے اکبر نامہ، جلد سوم: صفحہ ۹۲۱ نیز بادشاہ نامہ، جلد اول، حصہ اول، عبدالحمید لاہوری، ہیں زائچے ملاحظہ فرمائیں۔

۹ے عمل صالح، جلد اول، کلکتہ: صفحہ ۸ (صرف پہلا دوسرا اور آخری شعر)

۱۰ے مغلوں کے ملک الشعرا: صفحہ ۳۲۰۔ ڈاکٹر ہادی کے پیش نظر غالباً دیوان کلیم (طبع ثانی) رہا ہے۔ طبع اول کے مقدمے میں پرتو بیضائی نے زیر تبصرہ قطعے سے استدلال کرتے ہوئے کلیم کا سن اس طرح متعین کیا ہے:

"دور ترین مادۂ تاریخ او بنر ماںِ وفاتش ۱۰۰۰۔ وو فات او در سال ۱۰۶۱ اتفاق افتاد بنابرین ۶۱ سال سن او مسلم است۔ اگر قبول کنیم کہ او لین تاریخ را اقلاً در سن بیست سالگی سرودہ است میتوان سنین عمراو را در حدود ۸۱ سال قیاس کرد۔" (مقدمہ: صفحہ یا)

۱۱ے مغلوں کے ملک الشعرا: صفحہ ۳۲۰

۱۲ے مطبوعہ دیوان میں ۸۶۷ ۸ ابیات شامل ہیں اور مثنوی شہنشاہ نامہ تخمیناً ۱۵۰۰۰ ابیات پر مشتمل۔

۱۳ے دیوان کلیم (پرتو بیضائی) مقدمہ صفحہ ھ

۱۴ے بادشاہ نامہ، جلد اول، حصہ اول: صفحات ۸۷ تا ۹۱

۱۵ے دیوان کلیم کاشانی (پرتو بیضائی): صفحہ ۷۷

۱۶ے بادشاہ نامہ، جلد اول، حصہ اول: صفحہ ۱۷۷

۱۷ے دیوان کلیم (پرتو بیضائی): صفحہ ۷۵

۱۸ے بادشاہ نامہ، جلد اول، حصہ اول: صفحہ ۲۱۵

۱۹ے تزک جہانگیری، نولکشور لکھنؤ: صفحات ۴۳، ۵۶، ۵۹، ۶۴، ۷۷، ۱۲۶، ۱۳۹، ۱۶۲ وغیرہ

۲۰ے ایضاً: صفحہ ۱۶۸

۲۱ے ایضاً: صفحہ ۱۹۶

۲۲ے تاریخ شاہجہاں، بنارسی پرشاد سکسینہ (اردو ترجمہ از ڈاکٹر سید اعجاز حسین): صفحہ ۴۴

۲۳ے لفظ عالمگیر کی لفظی رعایت سمجھ میں نہیں آتی۔ اگر اشارہ اورنگ زیب کی طرف ہے تو ڈاکٹر سکسینہ کسی غلط فہمی کے شکار ہیں۔ عالمگیر کوئی خطاب نہیں بلکہ تلوار کا نام ہے جو شاہجہاں نے اورنگ زیب کی خدمت میں اس

وقت بھجوائی تھی جب وہ سموگڑھ کی جنگ (۱۰۶۸ھ) میں دارا شکوہ کو شکست دے کر فاتح کی حیثیت سے آگرہ پہنچے تھے (منتخب اللباب ج ۲: صفحہ ۲۱) اسی وقت ان کے نام کے ساتھ "عالمگیر" کا الحاق ہوا۔ اس مادے میں لفظ عالمگیر آفتاب کی صفت ہے۔ ۲۴؎ تاریخ شاہجہاں: صفحہ ۲۸۸ (باب ۷ کا حاشیہ نمبر ۴)

۲۵؎ دیوان کلیم (پرتو بیضائی): صفحہ ۹۷؛ دیوان کامل کلیم (مہدی افشار): صفحہ ۳۷

۲۶؎ تزک جہانگیری: صفحہ ۱۳۹

۲۷؎ دیوان کلیم (پرتو بیضائی): صفحہ ۸۲؛ دیوان کامل کلیم (مہدی افشار): صفحہ ۵۶

۲۸؎ تزک جہانگیری: صفحہ ۱۶۱ ۲۹؎ دیوان کلیم (پرتو بیضائی): صفحہ ۳۷

۳۰؎ ایضاً: صفحہ ۳۷ (حاشیہ) ۳۱؎ بادشاہ نامہ، جلد اول، حصہ اول: صفحہ ۴۶۴

۳۲؎ دیوان کے دونوں نسخوں میں شعر دوم کے مصرع اول کی قرأت "بیش ازان روز کہ فوروز چمن عید کنند" ہے اور بادشاہ نامہ میں "پیش ازان دم کہ زنوروز چمن عید کنند" شعر سوم (مصرع اول) میں صرف ایک واو عطف کا فرق ہے جو دیوان کے دونوں نسخوں میں لفظ "جشن" کے بعد زائد اور بے مورد واقع ہوا ہے۔ عبدالحمید نے اسے حذف کر کے درست مصرع اس طرح نقل کیا ہے۔ "جشن ماوای سلاطین جہان شاہ شجاع"۔

۳۳؎ مثلاً نعمت خان عالی کا یہ شعر جس کا مصرع ثانی "بکمی دو عدد" مادۂ تاریخ ہے۔ دوہرے تعمیے سے مطلوبہ سال یوں برآمد ہوتا ہے:

حرف مد را ساخت مدغم پیر عقل آنگاہ گفت نحو جائز کرد اینجا التقاء ساکنین

حرف مد یعنی الف کا ایک عدد حساب میں لیا گیا ہے۔ ہمزہ عددی قدر سے محروم ہے لہٰذا عالی نے ہمزۂ التقاء کا ایک عدد حساب میں لیتے ہوئے وضاحت کر دی ہے کہ "نحو جائز کرد......الخ"

۳۴؎ دیوان کلیم (پرتو بیضائی): صفحہ ۸۲؛ دیوان کامل کلیم (مہدی افشار): صفحہ ۷۵

۳۵؎ خزانہ عامرہ، مطبع نولکشور کانپور ۱۹۰۰ء: صفحات ۷-۳۹۶

۳۶؎ عمل صالح، جلد اول، کلکتہ: صفحات ۸-۷

۳۷؎ واقعات عالمگیری، عاقل خاں رازی، بتصحیح مولوی ظفر حسن، دہلی ۱۹۴۵ء: صفحات ۶-۵

۳۸؎ مقدمہ رقعات عالمگیر، سید نجیب اشرف ندوی، اعظم گڑھ ۱۹۸۱ء (طبع دوم): صفحات ۱۲۱-۱۲۰

۳۹؎ ماہنامہ الفرقان، لکھنؤ، اپریل ۱۹۶۵ء: صفحہ ۳۶

یوسف ناظم

جادوگروں میں عصری حسیت

شاعری کو تو کسی نہ کسی دن جدید ہونا ہی تھا۔ کیونکہ شاعری فنون لطیفہ میں سے ایک آسان فن ہے لیکن دوسرے فن میں جو لطیفہ نہیں ہیں کس طرح جدیدیت سرایت کر گئی کوئی نہیں جانتا۔ جادوگری کا فنون لطیفہ سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ تعلق ہوتا تو جادوگری بھی مزاحیہ ہو جاتی لیکن جادوگروں نے بھی اپنے فن کو جدیدیت سے آراستہ کر لیا ہے۔ یہاں ان جادوگروں کا ذکر نہیں ہے جو شاہانہ خلعت میں ملبوس ہو کر یا وائسرائے ہند کے لباس کی وضع کا ہیٹ کوٹ اور (ظاہر ہے) پتلون پہن کر کسی منور اسٹیج پر نمودار ہو کر اپنے کمالات دکھاتے ہیں۔ سر پر ایک پتیلی (جسے ہندوستان کے بعض علاقوں میں تپیلی بھی کہا جاتا ہے) رکھ کر آگ کی مدد کے بغیر چاول ابال لیتے ہیں۔ یہ تھوڑی دیر اور اسے سر پر رہنے دیں تو شاید چائینز فرائڈ رائس کی ڈش تیار ہو جائے۔ یا کسی لڑکی کو (جو بالعموم شادی شدہ ہوتی ہے) تلوار سے دو حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں (نصف بہتر اپنے پاس رکھ لیتے ہیں) اور پھر چند لمحوں بعد اس مرحومہ کو از سر نو زندہ کر دیتے اور اسے اس کی اصلی حالت میں پیش کر کے ثابت کر دیتے ہیں کہ ایسے کاموں کے لیے دم عیسیٰ کا ہو نا ضروری نہیں سنہ عیسوی بھی کافی ہے۔ یہ جادوگر کبھی ہوا میں بھی تحلیل ہو جاتے ہیں (تحلیل ہی رہیں تو کتنا اچھا ہو) اور جب محسوس کرتے ہیں کہ ان کے اس طرح تحلیل ہو جانے سے ہوا میں آلودگی زیادہ ہو گئی ہے تو اسٹیج کی بجائے ہال کی گیلری سے برآمد ہو کر ناظرین کو محو حیرت کر دیتے ہیں۔ (وہ اپنی حیرت کا اظہار

جناب یوسف ناظم، ۱۹-۱ الہلال ۱۳ باندرہ رکلیمیشن، بمبئی ۴۰۰۰۵۰

آنکھیں مل کر کرتے ہیں۔ چشمہ بھی صاف کر لیتے ہیں۔ عورتوں کی تو سسکی نکل جاتی ہے!۔ یہاں ذکر اس قبیل کے جادوگروں کا نہیں ہے بلکہ ذکر ان جادوگروں کا ہے جنھوں نے اس فن کی عظمت برقرار رکھنے کی خاطر خود کو (تقریباً) ختم کر دیا۔ دنیا سے بالکل منھ موڑ لیا اور کہیں دور جا کر اپنی بستیاں بسائیں۔ ان معتبر اور مستند جادوگروں کو کسی نے دیکھا بھی نہیں ہے اور اس لحاظ سے یہ اچھا ہی ہوا ورنہ ان جادوگروں کے دیکھنے سے ان کے چہرے کی رہی سہی رونق بھی شاعری کے حسن کی طرح جاتی رہتی۔ یہ وہی جادوگر اور جادوگرنیاں ہیں جو ہم مشرب و ہم مسلک ہونے کے باوجود بھی ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہنے کی عادی ہیں۔ اصلی جادوگروں کی قوم میں رشتہ داریاں نہیں ہوا کرتیں۔ یہ لوگ نہ تو کسی کے انکل ہوتے ہیں نہ آنٹی۔ ان جادوگروں کی مملکت میں کوئی داخل ہو جاتا ہے (یہاں داخل ہونے کی صلاحیت اس لیے حاصل ہے کہ ان کی مملکت میں سکیورٹی کا رواج نہیں۔ جادوگر خود اپنے فن کے سہارے زندہ رہتے ہیں۔ سکیورٹی پر روپیہ خرچ کر کے سکیورٹی میں کا شکار نہیں ہو جاتے) اور کسی چیز کو چھو لیتا یا پیچھے مڑ کر دیکھتا ہے تو کسی مجسمہ سازی کے بغیر پتھر کا بت بن جاتا ہے۔ ایسے کتنے ہی لوگ کسی جادوگر کی مملکت میں برسوں سے کھڑے ہیں اور ان کا راشن کارڈ بیکار ضائع ہو رہا ہے۔ یہ جادوگر آدمیوں کو صرف پتھر کا بت نہیں بناتے تھے۔ (مینا بننے والی لڑکی بالعموم کسی ریاست کی گم شدہ شہزادی ہوا کرتی تھی جو ہوا خوری کے لیے محل سے باہر نکلی تھی اور واپس نہیں جا سکی تھی) اور مینا بن جانے والی لڑکی کسی حسین شاہزادے کے انتظار میں لمبی مدت تک مینا بنی رہتی لیکن جب یہ شہزادہ اسے اپنی چھڑی کی مدد سے شہزادی میں منتقل کرتا تو یہ اپنی سابقہ عمر کے ساتھ ہی عود کر آتی حالانکہ یہ ۳۰ سال پہلے مینا بنائی گئی تھی۔ جادوگروں کو بہت زیادہ غصہ آتا (یا پیار آتا) تو وہ کچھ لوگوں کو پرندہ نہیں، جانور بنا دیا کرتے تھے اور جانور بھی ایسے جانور جو اچھے قسم کے جانور نہیں ہوتے جیسے کہ خرگوش، بارہ سنگھے اور زبرافے ہوا کرتے ہیں۔ اور ماداؤں میں ایرانی بلیاں، ہرنیں (جن کی آنکھیں دیکھ کر ساغر کو مرے ہاتھ سے لینا کہ چلا میں کہنے کو جی چاہتا ہے) اور اس کی قسم کی دوسری مخلوقات ہوتی ہیں۔ جادوگروں کے ذہن میں کسی اچھے اور دیدہ زیب جانور کا خیال اس لیے نہیں آتا کہ ان میں جمالیاتی ذوق کا فقدان ہوتا ہے۔ جب بھی کوئی جانور ان کے ذہن میں آیا یا تو خچر آیا یا اس سے بھی زیادہ گیا گزرا کوئی دوسرا جانور جسے یہ شکایت ہوتی ہے کہ اس کباب میں ہڈی کیوں نہیں ہے۔

جادوگروں کے یہ ہتھکنڈے چرخ نیلی فام کے ہتھکنڈوں کی طرح بہت پرانے تھے اور ان میں کوئی کشش باقی نہیں رہی تھی۔ اب اس بیسویں صدی کے آخری چند دہوں میں کہیں جاکر ان کی جادوگری میں عصری حسیت پیدا ہوئی ہے۔ عصری حسیت بڑے غضب کی چیز ہے۔ یہ پہلے بھی ہوا کرتی تھی لیکن در پردہ۔ اگلے وقتوں کے لوگ اصل میں بے حد قناعت پسند بلکہ معصوم تھے (ان میں ڈاکو بھی ہوا کرتے تھے لیکن وہ پہاڑوں میں رہا کرتے تھے) ان لوگوں کو دانشور بننے کا شوق نہیں تھا بلکہ انھیں معلوم ہی نہیں تھا کہ دانشور بننے کے کیا فائدے ہوتے ہیں۔ ان سے شاید کسی نے کہا ہی نہیں تھا کہ ایک مرتبہ آدمی دانشور یا نیم دانشور بھی بن گیا تو اسے سرکاری و غیر سرکاری سطح پر کتنی مراعات حاصل ہوتی ہیں۔ صندل کے ہار پہننے کو ملتے ہیں اور نقرئی رکابیاں (منقش) دیواروں پر لٹکانے کے لیے ملتی ہیں۔ یہ لوگ شاید مئے و نغمہ کو اندوہ ربا سمجھنے والے لوگ تھے۔ عصری حسیت کی مقبولیت اور فروغ نے آج آدمیوں میں عام طور پر اور خواتین میں خاص طور پر ایک مخصوص قسم کی بیداری کی لہر دوڑا دی ہے۔ ایسی بیداری جو انقلاب کا پیش خیمہ نہیں، خود خیمہ ہوتی ہے۔ یہی عصری حسیت جادوگروں کے قبائلی فرقے میں بھی رواج پا گئی اور ان لوگوں نے اپنا فرسودہ طریقۂ کار یک لخت بدل دیا۔ اب وہ کسی آدمی کو جانور نہیں بناتے۔ اسے آدمی ہی رہنے دیتے ہیں لیکن اگر کوئی جانور ان کی مملکت میں داخل ہوتا ہے تو وہ اسے آدمی بنائے بغیر نہیں چھوڑتے۔ ان جانوروں کو وہ آدمی بنا کر اپنے یہاں مہمان نہیں رکھتے دنیا کے مختلف علاقوں میں روانہ کر دیتے ہیں۔ وہ جادوگر جن کا عمل زیادہ قوی ہوتا ہے اس بات کا انتظار نہیں کرتے کہ کوئی خچر یا کوئی ہاتھی وغیرہ ان کی مملکت میں داخل ہو تو وہ اسے آدمی بنائیں اور پھر اسے اپنا مندوب بنا کر کسی علاقے میں مامور کریں۔ وہ خود ہی اپنی صلاحیتوں کو روبعمل لاکر کسی بھی علاقے کے ایک منتخب جانور کو آدمی میں منتقل کر دیتے ہیں اور اس سے اپنے مقاصد کی تکمیل کا کام لیتے ہیں۔ اسی لیے اب دنیا کے مختلف علاقوں میں، خاص طور پر مہذب اور ترقی یافتہ ملکوں میں شترِ بے مہار، اور فیلِ بے زنجیر اور پلنگِ بیدار آدمیوں کی شکل میں پائے جانے والے ہیں۔ جادوگری کا فن 'بر بنائے عصری حسیت' عروج پر ہے۔

عصری حسیت کی وجہ سے جادوگروں میں جمالیاتی ذوق بھی پیدا ہوا اور انھوں نے یہ بات بخوبی سمجھ لی کہ حسن بھی کافی تباہ کن ثابت ہو سکتا ہے۔ اب وہ کسی پرندے کو نہایت حسین و جمیل

دوشیزہ بنا دیتے ہیں۔ ایسی دوشیزہ جو بیوٹی کوئین بننے کی مستحق ہو۔ یہ بیوٹی کوئین جب کسی ملک کے سیاسی اور معتبر حلقوں میں گشت کرنے نکلتی ہے تو فوجی افسران اور پارلیمان کے ممبران کے چیمبر اور اینٹی چیمبر، مس چیف کی خوشبو سے معطر ہو جاتے ہیں اور وہ داستانیں جو دستاویزوں میں بند ہوتی ہیں چمن میں ہر طرف بکھر جاتی ہیں۔ حسن کا کمال اور بڑے لوگوں کا زوال ساتھ ساتھ چلنے والی چیزیں ہیں۔ اصلی قلوپطرہ نے بھی کچھ کم تہلکہ نہیں مچایا تھا لیکن جادوگروں کی تخلیق کی ہوئی قلوپطرائیں زلزلوں اور تہلکوں کے لیے زیادہ کارآمد ثابت ہوتی ہیں۔

یہ جادوگر، کسی ناگفتہ بہ جانور کو آدمی کا روپ دے کر ناول نگار بھی بنا دیتے ہیں۔ اور ناول نگار ایک ایسا ناول لکھ دیتا ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ کوئی بے زبان جانور جب ناول نگار بنتا ہے تو پھر اسرافیل کو صور پھونکنے کی زحمت نہیں اٹھانی پڑتی۔

ایسا بھی نہیں ہے کہ جادوگر صرف ایسے بہائم کو آدمی بناتے ہیں جو خوف و دہشت کا باعث ہوں۔ ان میں کچھ جادوگر ایسے بھی ہیں جن میں حسِ مزاح ہوتی ہے اور جب وہ کسی بلّی کو آدمی بناتے ہیں تو وہ گربہ مسکین، ہر جگہ دست بستہ حاضر رہ کر سرخرو ہو جاتی ہے۔ جس کسی کو مخاطب کرتی ہے عالی جاہ کہہ کر مخاطب کرتی ہے اور دیکھا جائے تو عالیجاہ کا بھی کیا جاتا ہے۔

جادوگروں کی حسِ مزاح نے گرگِ باراں دیدہ کے علاوہ بہت سی قمریوں اور بلبلوں کو بشکل انسانی، ہمارے تالیفِ قلوب کے لیے چھوڑ رکھا ہے۔ مردم شناسی کا معاملہ البتہ بڑا نازک ہو گیا ہے۔ اب تو یہ سمجھنا پڑتا ہے کہ یہ خاتون اصلی خاتون ہے یا پیدائشی بلبل اور یہ صاحب، صاحب موصوف ہیں یا کوئی گرگِ باراں دیدہ ہیں۔

اس زمانے میں جس کسی نے بھی مردم شناسی کا دعویٰ کیا ہے دو قدم چلنے کے بعد فوراً ٹھوکر کھائی ہے یا پھر میونسپلٹی کے مین ہول میں قدم رنجہ فرمایا ہے۔

نورالاسلام صدیقی*

امیر خسرو کی شاعری اور قومی یکجہتی

ایرانیوں کے مورث اعلیٰ اور ہندوستانیوں کے آبا و اجداد دراصل ایک ہی نسل کے افراد تھے اور اس طرح ایران و ہندوستان کے تعلقات ازمنۂ قدیم سے استوار و محکم ہیں یعنی اس وقت سے جب سے سرزمین ایران میں ایرانی اور سرزمین ہند میں ہندوستانیوں کے تاریخی واقعات ملتے ہیں۔ دونوں ملکوں کے بزرگ ازمنۂ قدیم میں وسط ایشیا میں رہتے تھے اور وہاں سے ماوراء النہر اور قفقاز کی راہوں سے ایران میں آکر بود و باش اختیار کی تھی۔ کچھ عرصے بعد ان ہی کی ایک شاخ درۂ خیبر کو عبور کر کے ہندوستان پہنچی اور وادئ سندھ کے کنارے آباد ہو گئی اور آہستہ آہستہ پورے ہندوستان میں پھیل گئی۔ مولانا حسین آزاد فرماتے ہیں:

"ایک گھر کے رہنے سہنے والے، ایک بولی کے بولنے والے، ایک مذہب کے ماننے والے، ایک ریت رسم کے برتنے والے۔ گروہ گروہ اور انبوہ انبوہ وطن چھوڑ کر روانہ ہوئے۔ ایک قطار نے ہند کا رخ کیا، ایک نے ایران کا۔ ان دونوں کی زبانیں گویا ایک ماں کی دو بیٹیاں۔ جو بہن ہند میں پلی ہندو ہو گئی، جس نے ایران میں پرورش پائی ایرانی کہلائی۔[1]"

گویا ہزاروں برس پہلے بنی نوع انسان کے ایک ہی خاندان نے دو گروہوں میں تقسیم ہو کر دونوں ملک آباد کیے۔

ایران کے معنی "سنسکرت" اور "اوستا" دونوں زبانوں میں آزاد اور پاک نژاد انسان کے ہوتے ہیں۔ اہل ہند بھی اسی مناسبت سے اپنے ملک کو "آریہ ورت" کہتے ہیں۔ ایران میں زرتشتیوں کی آتش پرستی

---

* ڈاکٹر نورالاسلام صدیقی، شعبۂ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

اور ہندوستان میں اہلِ ہند کی اگنی پوجا الفاظ و معانی کے اعتبار سے مرادف ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عقیدے اور فکر کی ترجمان ہیں۔ یہاں اس بات کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں کہ اس ملک میں اسلام کی اشاعت سے قبل اہلِ ہند اور ایران کے باہمی تعلقات تہذیبی، ثقافتی اور ادبی سطحوں پر بڑے وسیع اور استوار تھے۔ آریائی نسل کی یگانگت نے دونوں ملکوں کے باشندوں کو ایک دوسرے سے قریب کر رکھا تھا اور متعدد شواہد سے ان کے باہمی روابط کا قطعی ثبوت ملتا ہے۔ اس طرح ایرانی یا زرتشتی تہذیب اور کلچر کی روایات ہمارے ملک میں عرصۂ دراز سے شامل ہیں۔

اس پس منظر میں جب فارسی زبان گیارہویں صدی عیسوی کے لگ بھگ ہندوستان میں داخل ہوئی تو اسے کسی اجنبی کی آمد نہیں کہا جا سکتا۔ یہی سبب ہے کہ فارسی زبان نے بڑی سرعت اور تیزی کے ساتھ اس ملک میں نفوذ کیا اور اہلِ ہند کی زندگی کے ہر ہر پہلو کی عکاسی کی۔ یہ زبان نہ صرف مسلمانوں اور ہندوؤں کے اتحاد و اتفاق کا باعث بنی بلکہ اپنی شیرینی و لطافت، ہمہ گیری اور وسعت کے سبب ہندوستان میں بسنے والے متعدد قوموں، فرقوں، مذہبوں اور ذات پات اور چھوت چھات کے ماننے والوں میں یک جہتی اور یگانگت پیدا کی۔ چونکہ یہ موضوع بہت وسیع ہے اور اس زبان کی خدمات مختلف شکلوں میں پھیلی ہوئی ہیں اس لیے ہم صرف امیر خسرو کی شاعری اور قومی یک جہتی تک اپنے بیان کو محدود رکھیں گے۔

اس بات سے ہم سبھی واقف ہیں کہ ہندوستان میں فارسی زبان کے قیام کو تقریباً ایک ہزار برس ہو چکے۔ اس اثنا میں فارسی کے بڑے بڑے شاعر پیدا ہوئے اور انھوں نے ہندوستان کی قومی یک جہتی کے مشن میں کما حقہٗ اپنا رول ادا کیا۔ ایسے شاعروں میں امیر خسرو دہلوی کا نام متفقہ طور پر سرفہرست مانا جاتا ہے۔ خسرو کی شاعری اور ان کی شخصیت میں ہمیں گنگا جمنی تہذیب کی مکمل تصویر دکھائی دیتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے اس مشترکہ کلچر کی نمائندگی کی ہے جس کی اساس و بنیاد ہند ایرانی ثقافت کی باہم آمیزش پر قائم ہے۔ ان کی شاعری اور شخصیت پر صاحب تاریخ فرشتہ کا یہ نوٹ کتنا جامع ہے، ملاحظہ ہو:

".... واز شعرای ذفتِ پادشاہ علاء الدین کہ دارالملک دہلی بلکہ تمام ہندوستان بوجود عدیم المثال ایشان زیب و زینت داشت وصیتِ سخنوری ایشان عالم را فرا گرفتہ بود، وچندکسی کہ در پای تخت بودند، سرآمدِ ایشان امیر خسرو بود کہ در فنون سخن و اختراع معانی ید بیضا داشت و آثار فضل و مناقب او از تصنیفاتی کہ در نظم و نثر کردہ واضح ولایح است، مع ھذا صوفی صاحب وجد و

حالی بود و اکثر اوقاتِ او در صوم و صلوٰۃ گزشتی، و از محبت نشاط تمام داشت"[۵]

خسرو نے فارسی ادب، علوم اور شعر و سخن کو نئی زندگی عطا کی۔ فارسی شاعری ان سے پہلے بھی ہندوستان میں ہوئی لیکن اس کا رنگ و آہنگ مختلف تھا۔ شعراء کے کلام کا بیشتر حصہ مدحیہ شاعری پر مشتمل تھا اور سچ یہ ہے کہ اب تک شعر و ادب کی ترقی کے لیے صرف زمین ہموار ہوئی تھی، غزل اپنے تغزل سے اور شاعری اپنے مختلف شعری محاسن سے نابلد تھی۔ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں:

"ہندوستان میں اب شعر و سخن کی زمین تیار تھی، فقط کسی صاحب کمال کا انتظار ہو رہا تھا جو اس زمین کا رتبہ آسمان تک پہنچا دے، وہ کمی امیر خسرو نے پوری کر دی جو اقبال سے پہلے پاکستان و ہند کے سب سے برگزیدہ شاعر تھے اور جن کا سکہ ماننے والوں میں سعدی اور جامی جیسی مشہور ہستیاں تھیں۔"[۶]

امیر خسرو (۱۲۵۳ — ۱۳۲۵ء) اپنے زمانے میں پایۂ تخت دہلی کی سب سے بڑی ادبی شخصیت مانے جاتے تھے۔ انھوں نے فارسی شاعری کو وہ موڑ دیا جسے بجا طور پر قومی یک جہتی کا موڑ کہا جا سکتا ہے۔ فارسی شاعری میں قومی یک جہتی کے سلسلے میں پروفیسر وارث کرمانی کے یہ الفاظ کتنے پر مغز ہیں، ملاحظہ ہو:

" Before Khusrau , Persian poetry was just an extension if not an imitation of the Iranian Arts; with Khusrau it imbibed the sprit of the soil and became distinctly Indian."

امیر خسرو نے اپنی شاعری کا آغاز سلاطین دہلی کے دربار سے کیا۔ نوعمری میں وہ سلطان بلبن کے ولی عہد سلطان محمد شہید کے دربار سے وابستہ تھے۔ اپنے وطن کی محبت میں ان کا پہلا زبردست جذباتی اظہار اس مرثیے کی شکل میں ہوا جسے انھوں نے منگول حملہ آوروں کے ہاتھوں سلطان محمد کی شہادت پر کیا تھا اس کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

تا چہ ساعت بد کہ شاہ از مولتان لشکر کشید
تیغ کافرکش برای کشتن کافر کشید

چون خبر کردندش از دشمن بدان لشکر کہ داشت
بی محابا خشم در سر کردہ روایت بر کشید
یک کششں از مولتانش تا بہ لاہور او فتاد
یعنی اندر عہد من کافر تواند سر کشید
آنچنان رنگین کنم امسال خاک از خونِ شان
کز زمین باید شفق را گونۂ احمر کشید

ہمارے وطن عزیز پر جب ایک ننگی، بھوکی اور گندی قوم نے حملہ کیا تھا اور اس سے جو قومی جذبات بھڑک سکتے تھے اس کی پوری نمائندگی امیر خسرو کی اس نظم سے ہو جاتی ہے۔ منگولوں کی قید سے رہائی پانے کے بعد جب وہ دہلی آئے اور انھوں نے دربار میں یہ نظم پڑھی تو پورا دربار رو رہا تھا اور سارے شہر دہلی میں کہرام برپا ہو گیا تھا۔

امیر خسرو نے خاندان مملوک سے تغلق خانوادے تک گیارہ بادشاہوں کا عہد حکومت دیکھا لیکن سرکاری ملازمت کے باوجود ان کے دل میں اپنے وطن کی محبت جوش مارتی رہی اور بعض اوقات انھوں نے اس محبت میں شاہی اطاعت کی پروا نہیں کی۔ ان کے پیر و مرشد شیخ نظام الدین اولیاء کی خانقاہ تمام انسانوں کے میل ملاپ اور قومی یکجہتی کی بہترین مثال تھی۔ امیر خسرو سرکاری فرائض پورا کرنے کے بعد روزانہ خانقاہ پہنچ کر اپنے مرشد کے یہاں حاضری دیتے تھے اور ہندوستانی عوام میں گھل مل کر بیٹھتے تھے۔ یہاں سب کو بلا تفریق مذہب و ملت اور بلا امتیاز عہدہ و منصب برابر کی جگہ ملتی تھی اور یکساں سلوک کیا جاتا تھا۔ امیر خسرو کی ذہنی تشکیل میں اس صوفیانہ میل ملاپ اور سلطان المشائخ کی تربیت کا بہت بڑا دخل رہا ہے۔ اسی تربیت کے زیر اثر انھوں نے تعصب و تنگ نظری کے خلاف آواز بلند کی اور انسان دوستی اور قومی بھائی چارے کے لیے جد و جہد کی۔ انھیں اس سلسلے میں لوگوں کے اعتراضات اور طنز و تضحیک کی مطلق پروا نہ تھی۔ ان کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

کافر عشقم مسلمانی مرا در کار نیست — ہر رگ من تار گشتہ حاجت زنار نیست
خلق می گوید کہ خسرو بت پرستی می کند — آری آری می کنم با خلق ما را کار نیست

اس کے علاوہ انھوں نے متعدد فارسی مثنویاں لکھیں جو تاریخی نوعیت کی ہیں، ان میں جا بجا ہندوستان

کی تعریف پائی جاتی ہے مثلاً قران السعدین، مفتاح الفتوح، نہ سپہرا ور تغلق نامہ۔ نہ سپہر میں تو ہندوستان کی آب و ہوا، یہاں کے پھولوں کے بارے میں، جانوروں، چڑیوں اور دیگر معاشرے میں پھیلے معتقدات وغیرہ تک کا ذکر ملتا ہے، جن سے وطن دوستی کی پوری تصویر جھلکتی دکھائی دیتی ہے۔ علاوہ بریں انھوں نے یہاں کی دیہاتی زبان میں کافی شاعری کی ہے۔ ان کی پہیلیاں، دوہے اور مختلف قسم کی منظومات آج تک دیہاتوں میں گائی جاتی ہیں۔ ان کی غزلوں اور گیتوں کے گائے جانے سے متعلق پروفیسر سمیع الدین لکھتے ہیں:

"وجد و حال کی محفلوں میں ان کی غزلیں اور گیت آج بھی جس ذوق و شوق سے گائے جاتے ہیں، اس سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارے ملک کے تہذیبی اور ثقافتی ماحول میں ان کو کس قدر مقبولیت حاصل ہے[۵]"

امیر خسرو کی غزلوں سے بجا طور پر ایرانی اور تورانی ماحول کے بجائے ہندوستانی ماحول کی عکاسی ہوتی ہے اور اسی کی آواز بازگشت سنائی دیتی ہے ان کے یہ اشعار دیکھیے:

ابر می بارد و من می شوم از یار جدا چون کنم دل بچنیں روز ز دلدار جدا
ابر باران و من و یار ستادہ بہ وداع من جدا گریہ کنم ابر جدا یار جدا

اس غزل کا پس منظر جیسا کہ آپ محسوس کر سکتے ہیں خالص ہندوستانی ہے۔ یہاں کی برسات، دھواں دھار بارش، کالی گھنگھور گھٹائیں اور ابر آلود راتوں میں محبوب کی ملاقات، اس کی جدائی اور اس جدائی میں اشک ریزی وغیرہ ایسے موضوعات ہیں جو صرف ہندوستان کی یاد دلاتے ہیں۔

امیر خسرو نے ہندوستان کے دور دراز علاقوں کا سفر کیا۔ وہاں کے حالات و کوائف، آب و ہوا اور مناظر فطرت کو دیکھا اور ان سے وابستہ تجربات و مشاہدات کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ انھیں اصلی محبت اپنے شہر دہلی سے تھی۔ وہ اگر دہلی سے دور جاتے بھی تھے تو انھیں دہلی کی یاد مغموم رکھتی تھی اور وہاں سے وہ جلد از جلد واپس پہنچنے کی کوشش کرتے تھے۔ مجموعی حیثیت سے ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنی شاعری میں قومی یکجہتی اور وطن دوستی کے جذبات کا اظہار کیا جو ان سے پہلے کی فارسی شاعری میں کم ملتا ہے، اور ان کے بعد آنے والے شاعروں میں بھی یہ خوبی اتنی حلاوت، شدت اور دلسوزی کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ امیر خسرو کے زمانے تک زبان و بیان میں سادگی پیدا ہو جاتی ہے جب کہ ان کے بعد سبک ہندی کے اثرات سے مشکل گوئی اور صناعی شروع ہو گئی

تھی اور شاعروں نے نئے نئے مضامین اختراع کرنے شروع کر دیے تھے، اور جذبات کے بجائے تخیلات اور مبالغے سے کام لینے تھے۔ اس لیے بلا خوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستان کی ایک ہزار برس کی فارسی شاعری میں امیر خسرو وطن دوستی اور قومی یکجہتی کے سب سے بڑے شاعر تھے، اگرچہ علم و دانش اور فلسفیانہ اجتہاد میں فیضی، عرفی، بیدل، غالب اور اقبال ان سے زیادہ بڑی حیثیت رکھتے ہیں۔

حواشی

۱؎ مولانا محمد آزاد: سخندان فارس (حصہ اول) صفحہ ۳

۲؎ محمد قاسم ہندو شاہ استرآبادی: تاریخ فرشتہ (جلد اول) صفحہ ۱۲۱

۳؎ شیخ محمد اکرام: ارمغان پاک صفحہ ۴۲

۴؎ پروفیسر وارث کرمانی، Dream's Forgotten

علی گڑھ، ۱۹۸۹، صفحہ ۱۲

۵؎ پروفیسر سمیع الدین احمد: فارسی زبان و ادب مکتبہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵، ۱۹۸۴ء

ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

سوویت چین تعلقات ـ ایک نئے دور کا آغاز

سیاسی دنیا میں اگر رفاقت رقابت میں بدل جائے تو ضروری نہیں کہ رقابت رفاقت میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ اس کا جیتا جاگتا ثبوت سوویت یونین کے صدر میخائیل گورباچیف نے اپنے دورۂ چین سے فراہم کر دیا جس سے دونوں عظیم اشتمالی ملکوں کے درمیان گزشتہ تین دہائیوں سے جمی ہوئی برف نہ صرف پگھل گئی بلکہ مطلع بالکل صاف ہو گیا اور خوش آئند تعلقات کی کرنیں چمکنے لگیں۔

اگر تاریخ کے صفحات پر نظر ڈالی جائے تو واضح ہو گا کہ سوویت یونین اور چین کے سربراہوں کی اولین چوٹی کانفرنس ۱۶ دسمبر ۱۹۴۹ء کو منعقد ہوئی تھی جب سرخ انقلاب کے بعد چین ایک اشتراکی ملک کی حیثیت سے دنیا کے نقشہ پر ابھرا اور وہاں کے عظیم رہنما ماؤزے تنگ نے سوویت روس کا سرکاری دورہ کیا۔ بعد ازاں ۱۹۵۲ء میں چین کے وزیر اعظم چاؤ این لائی نے ستمبر ۱۹۵۲ء میں ایک چینی وفد کی قیادت کی اور ماسکو کا سفر کیا۔ بعد ازاں ستمبر۔ اکتوبر ۱۹۵۴ء میں سوویت کمیونسٹ پارٹی کے جنرل سکریٹری نکیتا خروشچیف نے ایک سرکاری وفد کے ساتھ چین کا دورہ کیا۔ نومبر ۱۹۵۷ء میں چیرمین ماؤزے تنگ نے دوبارہ ماسکو کا سفر کیا اور ایک سرکاری وفد کی قیادت کی۔ اس کے اگلے سال ۱۹۵۸ء میں ۳۱ جولائی سے ۳ اگست تک نکیتا خروشچیف نے چیرمین ماؤزے تنگ سے مذاکرات کیے اور پھر آخری مرتبہ اکتوبر ۱۹۵۹ء میں انھوں نے ایک وفد کی قیادت کرتے ہوئے چین کے انقلاب کی سالگرہ کی تقریبات میں شرکت

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائریکٹر اکیڈمک اسٹاف کالج جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

کی غرض سے بیکنگ کا سفر کیا۔ اس کے بعد اعلیٰ سطحی ملاقاتوں کا سلسلہ ختم ہوگیا اور چین نے سوویت یونین کو اپنا "بڑا بھائی" پکارنا تھا بے رخی اختیار کرکے ان تعلقات کو تاریخ کے سرد خانے کی نذر کر دیا۔

اس طرح دونوں ملکوں کے تعلقات میں نشیب و فراز آتے رہے جس کے سبب موجودہ صدی کی چھٹی دہائی کو سوویت۔ چین کے مابین "ابدی رفاقت" اور ساتویں اور آٹھویں دہائیوں کو "ابدی رقابت کے زمانہ سے تعبیر کیا جانے لگا کیونکہ موخرالذکر دہائیوں میں دونوں قوموں کے درمیان شکوک وشبہات نے انھیں ایک دوسرے سے حقیقتاً جدا کر دیا۔ اگرچہ مفاہمت کے لیے کچھ کوششیں ہوئیں مگر ان میں کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ اسی لیے تین دہائیوں پر مشتمل گذشتہ دور "ابدی دشمن" کے نام سے موسوم کیا جاتا رہا۔ اسی دوران امریکہ اور چین کے درمیان مفاہمت کا سلسلہ شروع ہوگیا اور دونوں ملک ایک دوسرے سے قربت کا احساس کرنے لگے۔ اس احساس نے چین اور سوویت روس کے درمیان حائل شدہ خلیج کو اور وسیع کر دیا اور عالمی سیاست کے ماہرین خیال کرنے لگے کہ اب دونوں ممالک کے تعلقات میں ہم آہنگی اور قربت دشوار ہی نہیں بلکہ ناممکن ہے۔

مگر تاریخ نے کروٹ لی اور بساط سیاست پر نئے کھلاڑیوں کے آجانے سے نئی چالیں چلی جانے لگیں۔ سوویت یونین میں صدر گورباچیف کے برسر اقتدار آتے ہی اصلاحات کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہوگیا جو اب بھی جاری ہے۔ اصلاحات کے تحت اشتراکی نظام کی تنظیم نو اور کشادگی کا اثر دوسرے ملکوں پر ہونا فطری ہے۔ یہی سبب ہے کہ چین کے طلبہ ان اقدامات سے اس درجہ متاثر ہوئے کہ انھوں نے جمہوریت اور آزادی کے حصول کی خاطر اپنے قائدین کے خلاف احتجاجی جلوسوں، مظاہروں اور ہڑتالوں کا سلسلہ شروع کر دیا اور صدر گورباچیف کے دورۂ چین نے انھیں اس قدر تقویت پہنچائی کہ وہ عوامی ہال کے نزدیک واقع تیانانان مین چوک پر قابض ہوگئے اور تقریباً تین ہزار طلباء نے اپنے مطالبات کو منوانے کی غرض سے بھوک ہڑتال شروع کر دی۔ اس واقعہ کا یہ اثر ہوا کہ چینی رہنماؤں کو صدر گورباچیف کی کچھ مصروفیتوں میں تخفیف کرنی پڑی اور کچھ کو ملتوی کرنا پڑا۔ بالآخر چین کی کمیونسٹ پارٹی کے جنرل سکریٹری زیاؤ زیانگ کو مستعفی ہونا پڑا۔

صدر گورباچیف نے اپنی اصلاحات کے ذریعہ اپنے پیش رو رہنماؤں کے محدود دائروں

کو وسعت بخشی اور عالمی امن کے قیام کے سلسلہ میں جو اقدامات کیے انھیں میں ان کا دورۂ چین بھی شامل ہے جو ۱۵ رمئی سے شروع ہو کر ۱۸ رمئی کو اختتام پذیر ہوا اور جسے سال رواں کے اہم ترین واقعہ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

چینی رہنماؤں کو سوویت یونین سے تین معاملات میں شکایت تھی جو ان کے نزدیک دونوں ملکوں کے مابین تعلقات میں کشیدگی کا سبب تھے۔ ان میں افغانستان میں روسی افواج کی موجودگی، روسی چینی سرحدوں پر روسی فوجوں کا تعین اور کمپوچیا کا مسئلہ شامل تھے۔ مگر صدر گورباچیف کی خفیفت پسندانہ پالیسیوں کے تحت یہ تینوں مسائل تقریباً حل ہو چکے ہیں۔ گزشتہ دنوں افغانستان سے روسی افواج کا مکمل انخلا عمل میں آچکا ہے، کمپوچیا کا مسئلہ بھی تقریباً حل ہو چکا ہے کیونکہ روس کے حلیف ویت نام نے ستمبر ۱۹۸۹ء تک وہاں سے اپنی افواج کی واپسی کا اعلان کر دیا ہے اور صدر گورباچیف نے بھی واضح کر دیا ہے کہ سوویت روس سرحدوں پر تعینات روسی افواج واپس ہو جائیں گی۔

کشیدگی سے پاک اس ماحول میں گورباچیف کی ملاقاتیں چینی رہنماؤں سے ہوئیں تو ظاہر ہے کہ ان کا اثر ہونا فطری تھا۔ انھوں نے اپنے چار روزہ سرکاری دورہ کے دوران چیرمین ڈینگ ژیاؤ پنگ سے ملاقات کی اور سوویت چین تعلقات اور باہمی دلچسپی کے دیگر عالمی مسائل پر تبادلۂ خیال کیا۔ اسی طرح انھوں نے چینی کمیونسٹ پارٹی کے جنرل سکریٹری ژہاؤ ژیانگ، چین کے صدر یانگ شانگ کن اور وزیر اعظم لی پنگ کے ساتھ بھی ان مذاکرات میں حصہ لیا۔ ان تمام رہنماؤں نے اس ملاقات کو دو طرفہ متوازن اور معتدل تعلقات کی علامت سے تعبیر کیا جو عالمی امن و استحکام کے قیام کی نشاندہی کرتی ہے۔ دونوں ملکوں کے قائدین نے تسلیم کیا کہ وہ اپنے تعلقات کو اقتدارِ اعلیٰ اور علاقائی وقار کے لیے احترام باہمی، ایک دوسرے پر حملہ نہ کرنے کے باہمی فیصلہ، داخلی معاملات میں دخل اندازی نہ کرنے کے اصول مساوات کے قیام، باہمی مفاد اور پر امن بقائے باہم کے آفاقی اصولوں کی بنیاد پر استوار کریں گے۔

دونوں ملکوں نے اختلافی مسائل کو حل کرنے کی غرض سے پر امن ماحول میں گفت و شنید پر اصرار کیا اور باہمی اعتماد اور بہتر ہمسائیگی اور رفاقت کے اصولوں پر تعلقات کو مستحکم کرنے

کا فیصلہ کیا۔ انھوں نے کمپوچیا کے مسئلہ پر یکساں نظریات کا اظہار کیا اور اس کے لیے ایک عالمی کانفرنس کے انعقاد کے فیصلہ سے اتفاق کیا۔ انھوں نے سوویت۔چین کی سرحدوں پر سے فوجوں کے انخلا کو منظور کیا اور چین نے منگولیا سے پچھتر فی صد افواج کی واپسی کے سوویت یونین کے فیصلہ کا خیر مقدم کیا۔ اسی طرح دونوں ملکوں کے سرحدی تنازعات کو بین الاقوامی قانون اور معاہدوں کی روشنی میں باہمی مفاہمت کی بنیاد پر حل کرنا منظور ہوا۔

اسی طرح انھوں نے اقتصادی، تجارتی، سائنسی، تیکنکی، ثقافتی اور دوسرے میدانوں میں بھی باہمی مساوات ومفادات کی بنیاد پر مشترکہ طور سے کام کرنے کا فیصلہ کیا۔

انھوں نے طے کیا کہ وہ اشتمالی ترقی اور اصلاحات کے سلسلہ میں ایک دوسرے کو باخبر رکھیں گے۔ اس سلسلہ میں اختلافات ہونے کے باوجود ان کے تعلقات متاثر نہ ہوں گے۔ سوویت یونین نے تائیوان پر چین کے حق کو تسلیم کیا۔ اسی طرح دونوں ملکوں کے رہنماؤں نے خارجہ پالیسی، سماجی اور اقتصادی نظام، کشیدگی کے خاتمہ، ترک اسلحہ وتخفیف اسلحہ پر بھی یکساں نظریات کا اظہار کیا۔

دونوں ملکوں کے رہنماؤں نے اقوام متحدہ میں اپنے اعتماد کو دہرایا اور اس کے وقار میں اضافہ کی وکالت کی۔ انھوں نے ایک نئے اقتصادی نظام کے قیام پر اصرار کیا اور بنیادی صحت مند بین الاقوامی تعلقات کے فروغ پر اتفاق کیا

یہ تمام نکات دونوں ملکوں کے رہنماؤں کی ملاقات کے اختتام پر جاری ہونے والے ایک اعلامیہ کا حصّہ ہیں جو موجودہ صورت حال کی روشنی میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ چینی رہنما ڈنیگ ژیاؤ پنگ نے دس سال پیشتر واشنگٹن کا سفر محض اس تنبیہہ کی تبلیغ وتشہیر کے لیے کیا تھا کہ "روسی ریچھ" سے عالمی جنگ کے خطرہ کا امکان تھا مگر آج وہی ڈنیگ روسی قائد گورباچیف سے مصافحہ کرنے میں لطف کا احساس کر رہے ہیں۔ اس کا سبب یہی ہے کہ روسی رہنما خلوص کے ساتھ کشیدگی کو ختم کرنے اور عالمی امن کے قیام کے سلسلے میں کوشاں ہیں۔ وہ فوجوں، میزائلوں اور ٹینکوں کو بھی بچانا چاہتے ہیں اور ان سے نوع انسانی کو بھی محفوظ رکھنے کے خواہش مند ہیں۔ ترک اسلحہ تخفیف افواج سے پس انداز ہونے والی رقم کو وہ اپنے ملک کے اقتصادی منصوبوں کی تکمیل میں صرف کرنے کے آرزومند ہیں۔ وہ اپنے پیش رو رہنماؤں کی غلط پالیسیوں کے نکتہ چیں ہیں جنھوں نے

ملک کو اس بدحالی کا شکار رہنا پڑا اور سوویت روس اور چین کے درمیان فاصلوں کی خلیج کو وسیع تر کر دیا جس سے چین اور امریکہ کے درمیان روس کے خلاف مفاہمت کے امکانات کو تقویت پہنچی۔

کامریڈ میخائیل گورباچیف کے دورۂ چین نے تمام شکوک کو دلوں سے رفع کرنے میں بڑی مدد کی اور ایک ایسے نئے دور کا آغاز کیا جس میں عالمی امن کے قیام کو تخفیف اسلحہ اور تخفیف افواج کے فیصلوں کی روشنی میں استحکام ملے گا۔ اس طرح دفاعی اور فوجی اخراجات میں تخفیف سے اقتصادی حالات میں سہنری ہوگی اور دیگر ممالک ان کے نقوش پا پر گامزن ہو کر اپنی خارجہ پالیسی مرتب کر کے خود اپنا مستقبل روشن کر سکیں گے۔

یہی سبب ہے کہ دنیا کے ملکوں کی اکثریت نے اس چوٹی کانفرنس کا خیر مقدم کیا اور اس سے خوش آئند توقعات وابستہ کر لی ہیں۔

چینی طلباء کی تحریک

چین آبادی کے اعتبار سے دنیا کا سب سے بڑا ملک ہے۔ ۱۹۴۹ء میں ماؤزے تنگ کی رہنمائی میں وہاں کمیونسٹ حکومت کا قیام عمل میں آیا اور ملک کے ہر شہری کے لیے اشتراکی ضوابط کی پابندی لازمی قرار دے دی گئی جس میں زبان بندی بھی شامل تھی۔ وہ اظہار رائے کی آزادی اور تنقید کے حق سے محروم ہو گئے مگر سال رواں ان کے لیے بڑا ساز گار رہا کیونکہ چینی طلباء نے حکومت کے خلاف ایک زبردست تحریک کا آغاز کیا جس میں جمہوریت اور آزادی کا مطالبہ شامل ہے۔ وہ کچھ طبقوں کے لیے منظور شدہ مراعات کی خدمت کر رہے ہیں اور ذرائع ابلاغ کی دروغ گوئی کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہیں۔ ہزاروں کی تعداد میں انھیں بیجنگ کی سڑکوں پر دیکھا جا سکتا ہے اور اب تو ان کا مرکز تیانانمن نامی چوراہا ہے جہاں ان کا پڑاؤ ہے اور وہیں انھوں نے بھوک ہڑتال شروع کر دی ہے۔ یہ چوراہا چین کے مشہور عوامی ہال کے نزدیک بیجنگ کے وسطی علاقہ میں واقع ہے۔ دراصل یہی وہ مقام ہے جہاں چینی طلباء نے ستر سال قبل سیاسی تحریک کی بنیاد رکھی تھی اور چینی شعور کا ثبوت دیتے ہوئے سماجی سیاسی نظام کے خاکے میں رنگ آمیزی کی شروعات کی۔

۴ مئی ۱۹۱۹ء کا تاریخی دن تھا جب چینی طلبہ نے پہلی مرتبہ جمہوریت اور آزادی کے حصول

کا نعرہ بلند کیا اور اس کے لیے احتجاجی جلوس کی شکل میں تیا نان من چوراہے پر اکٹھا ہوئے۔ دراصل پہلی جنگ عظیم کے اختتام پر ورسائی میں فتح یاب ممالک شکست خوردہ جرمنی کے سلسلہ میں امن کے معاہدہ سے متعلق گفت وشنید کر رہے تھے تب چین کے عوام بڑے فکر مند تھے کیونکہ چینی شان تونگ کا علاقہ جرمنی کی شکست کے بعد اس پر قابض ہونے کا حق دار چین ہی تھا مگر جاپان کی چالوں میں آکر فتح یاب ملکوں نے چین کی کمزور حکومت کے تعاون سے اس علاقہ پر چین کا حق تسلیم نہ کرتے ہوئے اسے جاپان کے حوالے کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ جیسے ہی یہ اطلاع چین پہنچی پیکنگ یونیورسٹی کے طلبہ غیض وغضب میں تیا نان من چوراہے پر اکٹھا ہو گئے۔ انھوں نے چین کی کمزور حکومت کو اس کے لیے ذمہ دار ٹھہرایا اور فوری طور پر تشدد کی کارروائیوں میں مصروف ہو گئے۔ انھوں نے افسران کی رہائش گاہوں پر حملہ کر دیا۔ حکومت نے ردعمل کے طور پر اس کا سخت جواب دیا مگر پورے چین کے طلبا نے حکومت کے خلاف ملک گیر تحریک چلانے کا فیصلہ کر لیا۔ طلبا کی اس تحریک نے حکومت کو متزلزل کر دیا اور مجبور ہو کر اس نے طلبا کے مطالبہ کی تائید میں معاہدہ پر دستخط نہ کرنے کا اعلان کر دیا اور متعلقہ افسروں کو بھی برخاست کر دیا۔ اس طرح طالبعلموں کی یہ پہلی سیاسی فتح تھی جب ان کی طاقت کا لوہا مان لیا گیا۔ اس کے بعد طلبا نے قومی معاملات میں عملی طور پر حصہ لینا شروع کر دیا اور جمہوریت وحریت، ایماندار انتظامیہ اور ایک نئے سماجی نظام کے لیے جدوجہد جاری رکھی۔ ان کی یہ روایت برقرار رہی مگر بارہا انھیں خود اپنے رہنماؤں کی فریب کاریوں کا شکار ہونا پڑا۔ ماؤزے تنگ کے عہد میں شخصیت پرستی کا آغاز ہوا اور اکابر کو بڑی ذلت سے دوچار ہونا پڑا۔ اس کے دور میں ثقافتی انقلاب کے نام پر نامور دانشوروں کی تحقیر ہوئی۔ ماؤ کے بعد نئے دور کا انتظار شروع ہوا اور نئی قیادت سے بڑی توقعات وابستہ کی گئیں مگر بے سود۔ تاہم طلبا کے اندر حارمتی کا جذبہ بیدار رہا اور انھیں عمل پر اکساتا رہا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ طلبا کی تحریکات رنگ لائیں اور ملک متحد ہو کر مضبوط ہو گیا۔ خواتین مردوں کے مساوی حقوق کی حامل ہو گئیں، ادب انقلاب سے منسلک ہو گیا، سائنس کے میدان میں چین نے زبردست ترقی کی تاہم جمہوریت اور آزادی کے حصول کا ان کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ مگر روس میں صدر گورباچیف کی اصلاحات اور نئی پالیسی نے انھیں پھر متحرک کر دیا اور وہ فعال ہو کر جمہوریت اور آزادی کے مطالبہ کا نعرہ بلند کرتے ہوئے پھر تیانان من چوراہے پر آ جمے ہیں۔ ان کی تحریک اس قدر موثر ثابت

ہوئی کہ چینی عوام بھی ان کے ہمدرد و ہمنوا بن گئے ہیں اور چینی حکومت کو طلباء کے سلسلہ میں کوئی مثبت قدم اپنانے پر اصرار کر رہے ہیں۔ تیانان من چوراہا طلباء کی قوت کی علامت بن گیا ہے۔ اسی کے نزدیک عوامی ہال واقع ہے جہاں صدر گورباچیف کے سلسلہ میں چینی حکومت نے طے کردہ بہت سی تقریبات ملتوی کر دیں کیونکہ وہ طلباء سے خوف زدہ ہے اور ان کی قوت کی قائل۔

صدر گورباچیف کے قیام کے دوران طلباء کی تحریک نے شدت اختیار کر لی۔ بیجنگ کے پانچ لاکھ عوام نے جلوس کی شکل میں سڑکوں پر نکل کر طلباء کی حمایت میں مظاہرہ کیا۔ اگرچہ چینی کمیونسٹ پارٹی کے سربراہ ژاؤ ژیانگ نے طلباء سے بھوک ہڑتال ختم کر دینے کی اپیل کی مگر اسے مسترد کر دیا گیا۔ مسٹر ژیانگ نے طلباء کی قوت اور ان کے جذبہ کی قدر کرتے ہوئے ان سے وعدہ کیا کہ حکومت ان کی ہر سرگرمی کو نظرانداز کر دے گی اور انھیں ضابطہ شکنی کے لیے کوئی سزا نہیں دی جائے گی۔ جمہوری اقدار میں اضافہ ہو جائے گا اور بدعنوانیوں کو رفع کرنے کے لیے اقدامات کیے جائیں گے۔ تاہم حکومت نے طلباء کے اس مطالبہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ حکومت کے ساتھ طلبہ کے مذاکرات کو براہ راست نشر کیا جائے اور تحریک کو "شورش" اور "منصوبہ بند سازش" قرار دینے کے سرکاری موقف میں تبدیلی کی جائے۔ ان مطالبات کے نامنظور ہو جانے کے بعد طلباء نے بھوک ہڑتال ختم کر دینے کی اپیل مسترد کر دی اور اعلان کیا کہ وہ ایک طویل جدوجہد کے لیے تیار ہیں اور ان کے قدم کسی طرح پیچھے نہیں ہٹیں گے۔

طلباء کی اس تحریک نے چینی قیادت کو عجیب کشمکش میں مبتلا کر دیا ہے کیونکہ صورت حال زوال آمادہ ہے۔ طلباء اپنی ہر بات منوانے کی ضد کر رہے ہیں اور قیادت اس کے لیے تیار نہیں۔ طلباء کی حمایت میں ہر طبقہ کے افراد باہر نکل آتے ہیں۔ کارخانوں کے مزدوروں سے ڈاکٹروں اور نرسوں تک نے ان کے مطالبات کی تائید کی ہے۔ دراصل صدر گورباچیف کے دورۂ چین نے ان کے اندر زندگی اور امید کی ایک نئی لہر دوڑا دی ہے۔ اب دیکھنا ہے کہ چینی قائدا اس سلسلہ میں کون کا راستہ اختیار کرتے ہیں۔

جاپانی وزارت عظمیٰ بحران کی شکار

کرپشن اور بددیانتی کی مثالیں یوں تو بیشتر ممالک میں موجود ہیں مگر وزارت عظمیٰ بدنامی کے داغوں سے پر ہے۔ دوسری عالمگیر جنگ کے بعد سے اب تک جاپان کے چار وزیر اعظم کرپشن کے الزام میں ملوث ہو کر اپنے منصب سے ہاتھ دھو بیٹھے ہیں۔ جنگ کا اختتام ہیروشیما اور ناگاساکی پر امریکی ایٹم بم کی تباہ کاری نے جاپان کو خودسپردگی پر مجبور کر دیا جو جنگ کے خاتمہ کی شکل میں منتج ہوئی۔ اس کے تین سال بعد ہی یعنی ۱۹۴۸ء میں جاپان کے وزیر اعظم ہتوشی اشیدا گرفتار کر لیے گئے کیونکہ انھوں نے شووا ڈینکو نامی ایک کمپنی کو ناجائز طور سے رقم مہیا کی تھی۔ چھے سال بعد وزیر اعظم شگیرو یوشدا اور ان کی کابینہ کے ارکین جہازسازی کے اسکینڈل کا شکار ہو کر برخاست ہوئے۔ ۱۹۷۶ء میں وزیر اعظم کاکوئی ٹناکا کو لاک ہیڈ ایروناٹیکل ایک امریکی کمپنی سے بیس لاکھ ڈالر رشوت لینے کے الزام میں گرفتار کر لیا گیا۔ اور اب سال رواں کے سب سے بڑے اسکینڈل نے جاپان کے وزیر اعظم نوبورو ٹاکے شیٹا کو اپنے عہدہ سے مستعفی ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ یہ اس عہد کا سب سے بڑا اسکینڈل ہے جس میں وزیر اعظم کے علاوہ تاجروں اور صحافیوں وغیرہ پر مشتمل تقریباً ایک سو پچاس لوگ ملوث ہیں جنھوں نے ریکروٹ نامی کمپنی کے حصوں سے لاکھوں ڈالروں کا ناجائز فائدہ اٹھایا تھا۔ وزیر اعظم کا جرم یہ نہیں ہے کہ انھوں نے اس کمپنی سے لاکھوں ڈالر وصول کیے بلکہ ان کا اصل جرم یہ ہے کہ انھوں نے چھ مہینہ قبل جب ان کے بہت سے دوست اس اسکینڈل میں ملوث پائے گئے تو انھوں نے اپنے آپ کو اس سے قطعی مبرا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہوئے اپنی معصومیت کی قسم کھائی تھی۔ تاہم جب ان کے خلاف جرم ثابت ہو گیا تو انھوں نے مستعفی ہو جانے ہی میں عافیت محسوس کی۔ ٹوکیو میں ٹی وی پر دکھائی جانے والی ایک پریس کانفرنس میں وزیر اعظم نے اقرار کیا کہ اس اسکینڈل کے سبب قومی سیاست میں عوام کے اعتماد کو بڑی ٹھیس پہنچی ہے جس نے پارلیمانی جمہوریت کو ایک شدید بحران سے دوچار کر دیا ہے اس کی ذمہ داری خود انھوں نے اپنے آپ پر لے کر معافی طلب کرتے ہوئے اپنے مستعفی ہونے کا اعلان کر دیا۔ ان کے استعفیٰ دیتے ہی ان کے سکریٹری نے خودکشی کر لی جو اس ذمہ داری میں ان کا شریک تھا۔

وزیر اعظم ٹاکے شیٹا جاپان کی لبرل ڈیموکریٹک پارٹی کے رہنما ہیں جو مدت سے اقتدار میں ہے

اگرچہ وزیراعظم کو اس عہدہ پر اٹھارہ مہینوں سے زیادہ عرصہ نہیں گزرا۔ تاہم اس تھوڑی سی مدت میں انھوں نے اپنی ساکھ کھو دی، اپنی پارٹی کو زبردست نقصان پہنچایا، قومی وقار کو صدمہ سے دوچار کیا اور ملک کو ایک حادثہ سے ہمکنار کیا۔ ان کے اس اقدام سے مخالف پارٹیوں کو آئندہ انتخابات میں زبردست فائدہ پہنچے گا جو غالباً ایسے ہی موقع کے انتظار میں تھیں۔

جاپان کی سیاسی زندگی میں اگرچہ اقتصادیات کا کردار ہمیشہ اہم رہا ہے لیکن موجودہ اسکینڈل نے اسے دنیا کی نظروں میں پست کر دیا ہے۔ تاہم اس سے جاپان کی قیادت کے کردار کی نشاندہی بھی ہوتی ہے جو وقت آنے پر اقبال جرم کرتے ہوئے عہدوں سے مستعفی ہونے میں ہچکچاتی نہیں۔

کمپوچیا — کمبوڈیا؟

۱۹۸۹ء نے دنیا کے جن ملکوں میں امن کے قیام کے امکانات کو روشن کیا ہے ان میں کمپوچیا بھی شامل ہے جو پچھلی ایک دہائی سے جنگی خلفشار اور سیاسی انتشار کا شکار ہے اور بیرونی طاقتوں کی دلچسپی کا مرکز بھی۔
کمپوچیا جنوبی مشرقی ایشیا میں تھائی لینڈ اور جنوبی ویت نام کے درمیان ساٹھ لاکھ افراد پر مشتمل ایک چھوٹا سا ملک ہے۔ ۱۸۶۳ء میں وہ فرانس کے زیر حمایت آیا اور ۱۹۵۳ء میں آزادی سے ہمکنار ہوا۔ ۱۹۷۰ء سے ۱۹۷۵ء تک خانہ جنگی کا شکار رہا اور گوریلا تنظیم کمیونسٹ خمیر رگ کی عملداری میں آ گیا مگر ۱۹۷۹ء میں بیرونی حملہ کے نتیجہ میں وہ ویت نام کے قبضہ میں آ گیا۔ تب سے وہاں گوریلا جنگ جاری ہے مگر اب امن پسند قوتیں بروئے کار آ رہی ہیں اور ملک کو جنگ کے شعلوں سے نجات ملنے کی شکل نظر آنے لگی ہے۔

مئی کے اوائل میں جکارتا میں منعقدہ کانفرنس میں مذاکرات کے نتیجہ میں کمپوچیا کے وزیراعظم کی دعوت پر جلاوطن پرنس نورودم سہانوک نے صدر ریاست کی حیثیت سے اپنے وطن واپس ہونا منظور کر لیا ہے۔ تاہم موجودہ حکومت میں کوئی رد و بدل نہیں ہوگا۔ پرنس ایک سپریم کونسل کے سربراہ بھی ہوں گے جو وزیراعظم اور نائب صدر پر مشتمل ہوگی جو ویت نام کی فوجوں کی واپسی پر تین ماہ کے اندر اندر ملک میں انتخابات کرانے کی ذمہ دار ہوگی۔

سمجھوتہ کی رو سے موجودہ وزیراعظم ہن سین اپنے منصب پر برقرار رہیں گے اور جلاوطن رہنما سون سان اور خمیر رگ کے خیو سمفان نامی کے دو نائب صدر شامل ہوں گے مگر پرنس سہانوک اسی وقت

صدر ریاست کی ذمہ داریاں سنبھالیں گے جب ویت نام کی فوجوں کی واپسی ہو جائے گی۔ افواج کی واپسی کے لیے ۳۰ ستمبر مقرر ہوئی ہے۔ ممکن ہے کہ ان کی واپسی بلغراد میں ستمبر کے پہلے ہفتہ میں منعقد ہونے والے ناوابستہ ملکوں کے سربراہوں کے اجلاس سے قبل ہی ہو جائے۔ ویسے ویت نام نے اعلان کیا تھا کہ وہ دسمبر ۱۹۹۰ء تک کمپوچیا سے اپنی فوجیں واپس بلالے گا بشرطیکہ بیرونی ممالک باغیوں کے لیے اسلحہ کی فراہمی ترک کر دیں اور باغی رہنما ویت نام کی حمایت حاصل کرنے والی موجودہ حکومت کے ساتھ ایک معاہدہ کے لیے تیار ہو۔ تاہم اب اس نے ستمبر میں غیر مشروط طور پر فوجوں کی واپسی منظور کر لی ہے۔

اس ضمن میں کمپوچیا کی نیشنل اسمبلی کا یہ فیصلہ بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ "عوامی جمہوریہ کمپوچیا" کا نام بدل کر "مملکت کمبوڈیا" رکھ دیا جائے۔ اسمبلی نے ملک کے پرچم اور قومی ترانہ کو بھی تبدیل کر دیا ہے۔

۲۴ اور ۲۵ جولائی کو پیرس میں ایک کانفرنس کا انعقاد عمل میں آئے گا جو بین الاقوامی نگرانی کمیشن کا تقرر کرے گی یہ کمیشن ویت نامی افواج کی واپسی کا تیقن کرے گا۔ پرنس سہانوک نے یہ شرطیں بھی پیش کی ہیں کہ انتخابات ہونے تک ایک چہار جماعتی مخلوط عبوری حکومت کا قیام عمل میں آنا چاہیے اور ایک کثیر جماعتی سیاسی نظام کے قیام کے لیے آئینی ضمانت دی جانی چاہیے۔

ہندوستان نے پرنس کے اس مطالبہ کو ترک کرنے کا خیر مقدم کیا ہے جس کے تحت انھوں نے کمبوڈیا میں امن قائم کرنے والی اقوام متحدہ کے فوجی دستوں کو تعین کرنے کی شرط پیش کی تھی۔ ویت نام نے تجویز پیش کی ہے کہ ۱۹۵۴ء کی صورت حال کے مطابق ہند چین کے لیے بین الاقوامی نگرانی کمیشن کا قیام عمل میں آنا چاہیے جس میں ہندوستان، پولینڈ، کینیڈا، انڈونیشیا اور اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل کے نمائندے شامل ہوں جو ویت نامی فوجوں کی نگرانی کر سکیں۔ پرنس سہانوک کو تو ہندوستان کی غیر جانب داری اور دیانت پر اس قدر اعتماد ہے کہ انھوں نے ہندوستان کو اس نگرانی کمیشن کا چیرمین بنائے جانے کی تجویز پیش کی ہے۔ ویسے کمپوچیا کے مسئلہ کے حل کے سلسلہ میں مجوزہ بین الاقوامی کانفرنس میں ہندوستان کو بھی مدعو کیا جائے گا۔ اگرچہ کمپوچیا کے سلسلہ میں یہ فارمولا بڑی اہمیت کا حامل ہے اور اکثریت کو قابل قبول ہے تاہم اس بارے میں چین، سوویت یونین، ویت نام، تھائی لینڈ اور امریکہ کے نظریات اب بھی اختلافی نظر آتے ہیں۔ بہت سے ملکوں کا خیال ہے کہ ویت نامی افواج کی واپسی کے بعد بھی یہ مسئلہ حل نہیں ہوگا۔ پرنس سہانوک کے حامیوں کے لیے فرانس کی جانب سے اسلحہ اور امریکہ کی طرف سے غیر کمیونسٹ عناصر کو مزید

امداد کی فراہمی اس بات کا ثبوت ہے کہ بیرونی طاقتیں کمپوچیا میں اپنے اثرات قائم رکھنا چاہتی ہیں۔ اس کے علاوہ واشنگٹن، بیجنگ اور ماسکو کمبوڈیا میں طریق انتخاب کے سلسلہ میں بھی مختلف خیالات کے حامل ہیں۔ چھ ممبروں پر مشتمل جنوبی مشرقی ایشیا کی اقوام کی انجمن (ASEAN) نے بھی اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے۔

ان تمام اختلافی آرا کے باوجود جنوبی مشرقی ایشیا کے اہم ملک کمپوچیا کے مسئلہ کو اب ناقابل حل نہیں کہا جا سکتا۔ دس برسوں پر محیط جنگجویانہ سرگرمیوں میں اگر امن کی ہلکی سی جھلک بھی نظر آجائے تو اس کی چمک پورے خطہ کو تابناک بنانے کے لیے کافی ہے۔ کمپوچیا کے سلسلہ میں معاہدہ کو اسی جھلک سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس سلسلہ میں ہندوستان کا رویہ بڑا مثبت رہا ہے۔ اس نے ہمیشہ صدق دلی کے ساتھ کمپوچیا کے مسئلہ کو حل کرنے کی ہر کوشش میں ہر ممکن تعاون کیا ہے۔ اس کا اعتراف خود کمپوچیا کے رہنماؤں اور وہاں کے عوام کو بھی ہے۔ یہی سبب ہے کہ جکارتا میں منعقدہ کانفرنس کے انعقاد کے پس پشت ہندوستان کا ہاتھ تھا اسی لیے اسے بھی اس میں مدعو کیا گیا اور اسے بین الاقوامی کمیشن میں شامل کیا گیا۔

ماسکو۔تہران ــ نئی مفاہمت

عالمی سیاست کی کروٹیں بھی بڑی دلچسپ ہوتی ہیں۔ ضروری نہیں کہ ملکوں کے مابین ہمیشہ مخالفت یا مفاہمت قائم رہے۔ کل کے رقیب آج کے حبیب اور کل کے رفیق آج ایک دوسرے کے مخالف فریق ہو سکتے ہیں۔ ایران میں شہنشاہیت کے خاتمہ اور اسلامی مملکت کے قیام کے بعد وہاں کی سیاست اگرچہ امریکہ مخالف رہی لیکن کبھی روس نواز نہیں رہی۔ تاہم گزشتہ دنوں ماسکو اور تہران کے درمیان مفاہمت کے نئے دریچے کھلنے کے امکانات روشن ہو گئے ہیں۔ دونوں ملک ایک دوسرے سے قربت کا احساس کرنے لگے ہیں اور چند عالمی مسائل پر یکساں نقطۂ نظر کے حامل ہیں۔

ایران کے وزیر خارجہ علی اکبر ولایتی نے پچھلے دنوں ماسکو کے سرکاری دورہ کے دوران سوویت روس کے صدر مسٹر گورباچیف اور وزیر خارجہ ایڈورڈ شیورنادزے سے عالمی سیاست پر تبادلۂ خیال کیا۔ انھوں نے ایران کے صدر علی خمینی کی جانب سے صدر گورباچیف کو ایک پیغام بھی بھیجا۔ سوویت یونین کے صدر نے اپنے ملک کی طرف سے ایران کے ساتھ اقتصادی، ثقافتی اور دیگر میدانوں میں اپنے

رشتوں کو وسیع اور مضبوط کرنے کے سلسلہ میں سیاسی مذاکرات کی رضامندی کا اظہار کیا۔ انھوں نے ایران کو روس کے "دوست پسند رفیق" سے تعبیر کیا اور دونوں ملکوں کے درمیان تعلقات کے قیام کو اہم تصور کیا۔

روس کو افغانستان کے مسئلہ پر ایران کی رائے سے اتفاق ہے۔ اس سلسلہ میں وہ ایران کے حقیقت پسندانہ نظریہ کا قائل ہے اور پاکستان کی مداخلت کی پالیسی کا مخالف ہے جو اسلحہ جات اور فوجی سہولیات فراہم کرکے باغیوں کی حوصلہ افزائی کر رہا ہے۔ اگرچہ ایران جنیوا معاہدے کے فریقین میں سے نہیں ہے تاہم اس نے افغانستان کے مسئلہ پر روس کے نقطۂ نظر کی حمایت کی ہے اور روسی افواج کی واپسی و سراہا ہے۔ روس نے اقوام متحدہ کی قرار دادوں کی بنیاد پر عراق ایران تنازعہ کو حل کرنے کے سلسلہ میں ہر ممکن امداد کی پیشکش کی ہے۔ ایران اور روس کے مابین تعلقات کے اس نئے دور کا آغاز یقیناً امریکہ کو مزید برہم کر دے گا لیکن ایران کے لیے بھی یہی لازم تھا کہ موجودہ صورت حال میں جب کہ امریکہ اس کا شدید مخالف ہے وہ روس کی جانب دست رفاقت بڑھائے۔

یوروپین اکنامک کمیونٹی (EEC)

یوروپین اکنامک کمیونٹی (EEC) یوروپ کے ملکوں کی انجمن ہے جس کا قیام معاہدۂ روم کے تحت ۱۹۵۷ء میں عمل میں آیا تھا۔ اس کے بنیادی ارکین میں بلجیم، فرانس، فیڈرل ری پبلک آف جرمنی، اٹلی، لگزمبرگ اور نیدر لینڈ شامل ہیں۔ بعدازاں ۱۹۷۳ء میں اس میں ڈنمارک، آئر لینڈ اور انگلینڈ، ۱۹۸۱ء میں یونان اور ۱۹۸۶ء میں اسپین اور پرتگال نے شمولیت اختیار کی۔ ۱۹۸۵ء میں گرین لینڈ سے اس نے علاحدگی اختیار کرلی۔ اب یہ بارہ یورپی اقوام پر مشتمل ایک انجمن ہے۔ اس کے مقاصد میں ممبر ملکوں کے درمیان آزادانہ آمد و رفت، مشترک زراعتی اور تجارتی پالیسیوں کا نفاذ شامل ہے۔ اسی طرح ممبر ممالک محصول وغیرہ کی ادائیگی سے آزاد ہیں۔ اب اس انجمن کے ارکین ایک دوسرے سے اس قدر ہم آہنگ ہو گئے ہیں کہ ۱۹۹۲ء تک مکمل طور سے متحد ہو جانے کے پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ اس نئے پروگرام کے تحت وہ نہ صرف ٹیکس اور محصول کی ادائیگی سے آزاد ہوں گے بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ سامان کی آزادانہ منتقلی کے بھی مجاز ہوں گے۔ یہ صحیح معنی میں تبھی ایک مشترک بازار

کہلانے کا مستحق ہوگا جب اس میں کرنسی اور زبان بھی مشترک ہو جائیں جس کے امکانات روشن ہیں۔ اس طرح تمام ممالک اتحاد کی تسبیح میں خود کو پرو کر ایک ملک کی شکل میں ڈھل جائیں گے۔

اب یورپ کے ملکوں نے اس حقیقت کو محسوس کر لیا ہے کہ ہر وہ سرمایہ جو ملازمتیں بخشنے میں معاون ثابت ہو، چاہے وہ جاپانی ہو، امریکی ہو، یا ہندوستانی اسے خوش آمدید کہنا چاہیے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ سرمایہ، اس کے مقصد اور مصرف سے تعلق رکھیں گے اس کے ملک سے نہیں۔ اس طرح انھیں کسی ملک کی شرکت پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ البتہ انھیں اس کے معیار سے غرض ہوگی۔ اس سلسلہ میں ہندوستان یورپی ملکوں کے لیے معاون ثابت ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر کپڑا سازی کے میدان میں ہندوستان اپنی درآمدات سے کام لے سکتا ہے اور یورپی اقتصادی قوم کی انجمن کے لیے معیاری چیزیں ڈھال سکتا ہے۔

اگر چہ ای ای سی کا مجوزہ خاکہ بڑا دلفریب ہے۔ تاہم جب ۱۹۹۳ء میں وہ ایک واحد ملک کی حیثیت سے اپنے پروگرام کو بروئے کار لائے گا تب ہی بہت سے میدانوں میں کچھ ممالک اشتراک سے گریز ضرور کریں گے۔ کرنسی کے معاملہ میں بہت کم مفاہمت کا امکان ہے۔ اس کی نشاندہی خود انگلستان کی وزیر اعظم مسز مارگریٹ تھیچر بھی کر چکی ہیں۔ اسی طرح تمام ممالک کی اپنی اپنی زبان کی موجودگی میں انگریزی کو ایک مشترک زبان کا درجہ حاصل ہونا ممکن نظر نہیں آتا۔ تاہم اشتراک کے میدان میں انجمن کا لائحہ عمل دوسری قوموں کے لیے بھی رہنما بن سکتا ہے۔

ہند یوگوسلاویہ تعلقات

یوگوسلاویہ مشرقی یورپ کا اہم ملک ہے۔ ہندوستان کے ساتھ اس کے روابط بڑے تاریخی اور گہرے ہیں۔ یوگوسلاویہ کے صدر مارشل ٹیٹو، مصر کے صدر جمال عبدالناصر اور ہندوستان کے وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو اس شاندار مثلث کے تین اہم زاویے تھے جنھوں نے عالمی امن کے قیام کی سمت میں اہم کردار ادا کیا اور ناوابستگی کی تحریک کی بنیاد رکھی۔ سال رواں کے ستمبر کی ۴ سے ۷ تاریخوں میں بلغراد میں ناوابستہ ممالک کے سربراہوں کا تاریخی اجلاس منعقد ہونے والا ہے۔ اس میں ہندوستان بھی حصّہ لے گا۔

اس سلسلہ میں یوگوسلاویہ کے وزیر خارجہ بڈسی میرلون جنہ نے ہندوستان کے سہ روزہ سرکاری دورہ کے دوران یہاں کے رہنماؤں سے مذاکرات کیے جنھوں نے انھیں ناوابستہ ممالک کے سربراہوں کی

نویں چوٹی کانفرنس کے لیے ہر ممکن تعاون کی پیش کش کی۔ انھوں نے ناوابستگی سے متعلق ان تمام جہتوں پر بھی بحث کی جو اس کے مضمرات سے متعلق ہیں۔ انھوں نے اختلافی مسائل کو حل کرنے کی غرض سے فوجی کارروائیوں سے قطع تعلق کرکے اشتراک باہمی اور پرامن مذاکرات کو اپنانے پر اصرار کیا۔ انھوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ دنیا ایک منفی معاشی نظام کی جانب گامزن ہے جو ترقی پذیر ملکوں کی ترقی کی راہ میں بری طرح مزاحم ہے۔ اس لیے دونوں ملکوں نے سیاسی اور اقتصادی صورت حال میں اصلاح کے لیے ناوابستگی کی تحریک سے توقعات کا اظہار کیا۔ انھوں نے عالمی مسائل پر عموماً اور مغربی ایشیا کے مسئلوں پر خصوصاً تبادلہ خیال کیا۔

ہندوستان اور یوگوسلاویہ کے درمیان دوستانہ تعلقات کی روایت کو اس دورہ سے خاصی تقویت پہنچی ہے۔ یوں تو مشرقی یورپ سے ہندوستان کے تعلقات ہر میدان میں مضبوط ہیں۔ تاہم یوگوسلاویہ ایسا ملک ہے جس پر وہ مکمل طور پر اعتماد کر سکتا ہے۔

جواہر روزگار یوجنا

سالِ رواں ہندوستان کے پہلے وزیراعظم پنڈت جواہر لال نہرو کی ولادت کی صدی سے عبارت ہے۔ اس سلسلہ میں ملک کے اس عظیم رہنما کو خراج عقیدت پیش کرنے کی غرض سے مختلف تقریبات کے انعقاد کا عمل جاری ہے۔ جواہر روزگار یوجنا کو اسی سلسلہ کی ایک کڑی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے جسے وزیراعظم راجیو گاندھی نے دیہاتوں کے ان کنبوں کو تحفہ کے طور پر پیش کیا ہے جو مفلسی کے خط سے بھی نچلی سطح پر زندگی گزار رہے ہیں۔

اس یوجنا کے تحت مفلسوں کے لیے روزگار کے مواقع فراہم کرنے کی غرض سے مرکزی حکومت سال رواں میں دو ہزار ایک سو کروڑ روپوں کی مالی امداد دیہی پنچایتوں کو دے گی تاکہ دیہی کنبہ کا کم از کم ایک فرد پچاس سے سو دنوں کے لیے روزگار حاصل کر سکے جو یوجنا کی اسّی فی صد رقم ہے۔ اس طرح تین ہزار سے چار ہزار نفوس پر مشتمل دیہاتوں کی ہر پنچایت اسّی ہزار سے ایک لاکھ روپے تک کے حصول کی مستحق ہوگی۔ اس میں تیس فیصد روزگار خواتین کو فراہم کیا جائے گا اور تقریباً ساڑھے چار کروڑ ان خاندانوں کو فائدہ پہنچے گا جو خط مفلسی سے نیچے ہیں۔

سات برس قبل جب دیہی روزگار اسکیم کا آغاز ہوا تھا تب اس سے محض پچپن فیصد پنچایتوں کو فائدہ پہنچا تھا مگر جواہر روزگار یوجنا ہر پنچایت کا احاطہ کرے گی۔ اس سے خانہ بدوش قبائل بھی فائدہ اٹھا سکیں گے۔ پنچایتوں کے ذریعہ روزگار کی فراہمی سے پوری یوجنا کی رقم براہ راست ہر ضرورت مند تک بآسانی پہنچ سکے گی اور درمیان میں اس کے خرد برد ہونے کا احتمال نہیں رہے گا۔ رقم کی تقسیم میں جغرافیائی اعتبار سے اہم خطّوں کا بطور خاص خیال رکھا جائے گا۔ اس میں پہاڑی علاقے، ریگستانی خطّے اور جزیرے شامل ہیں۔

وزیر اعظم راجیو گاندھی نے یوجنا کو ایوان میں متعارف کراتے ہوئے ٹھیک ہی کہا ہے کہ جدید ہندوستان کے معمار کے تئیں اس سے بہتر خراج عقیدت اور کوئی نہیں ہوسکتا جو دیہی معاشی صورت حال کی بہتری اور اصلاح سے متعلق ہو۔ ضرورت ہے کہ اسی قسم کی اور بھی اسکیمیں حکومت عوامی سطح پر جاری کرے تاکہ ملک مفلسی کے چنگل سے کسی حد تک نجات حاصل کر سکے۔

پنچایتی راج

پنچایتی نظام کی جڑیں ہندوستان میں بڑی گہری ہیں۔ یہ نظام ویدک زمانہ سے موریاؤں، گپتاؤں ترکوں اور مغلوں کے ادوار سے گزرتا ہوا ہندوستان میں گزرتا ہوا ہندوستان میں انگریزوں کے تسلط تک جاری و ساری رہا لیکن انگریزوں کے دور میں اسے زوال پذیر ہونا پڑا کیونکہ پنچایتی نظام دیہات کو انتظامیہ کی اکائی تصور کرتا تھا جب کہ برطانیہ کی حکومت نے یہ فوقیت ضلع کو بخشی۔ کلکٹر وہاں کے انتظامیہ کا سربراہ اور عدلیہ کے اختیارات کا حامل بھی تھا۔ اگرچہ ۱۸۸۲ء میں لارڈ رپن کے دور میں دیہی علاقوں کے مقامی لوگوں کو بھی انتظامی معاملات میں شریک کرنے کی پہل ہوئی اور پنچایتی نظام کو بھی رواج دینے کی سمت میں مثبت اقدامات ہوئے مگر کچھ پیش رفت نہ ہوسکی۔

انڈین نیشنل کانگریس نے موجودہ صدی کی پہلی دہائی کے آخر میں پنچایتی نظام کے احیا سے متعلق قرار دادیں منظور کیں اور پھر اسے مہاتما گاندھی نے اپنے تعمیری پروگرام کا ایک اہم جزو بنا لیا۔ یہی سبب ہے آزادی کے حصول کے بعد ہمارے آئین سازوں نے آزاد ہندوستان کا آئین وضع کرتے وقت دیہی عوام کی بہتری کے پیش نظر آئین کی دفعہ ۴۰ میں ریاست کے ہدایتی اصولوں کے باب میں واضح کر دیا

کہ دیہی پنچایتوں کی تنظیم کی ذمہ داری ریاستوں پر عائد ہوگی جو انھیں ایسی قوت اور اختیارات سے مسلّح کرے گی جو خود مختار حکومت کی اکائی کی حیثیت سے اپنے فرائض کی انجام دہی کے سلسلہ میں ضروری ہوں گے،، تاہم عرصہ تک پنچایتوں سے متعلق کوئی مثبت قدم نہیں اٹھایا گیا بلکہ ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل کے لیے کمیونٹی ڈولپ منٹ پر ہی انحصار کر لیا گیا مگر اس پروگرام کی ناکامیابی کے بعد دوسرے پنج سالہ منصوبہ میں پلاننگ کمیشن نے اس پر نظر ثانی کرنے کی سفارش کی، انجام کار ۱۹۵۶ء میں بلونت رائے مہتہ کمیٹی کی تشکیل عمل میں آئی ۔

بلونت رائے مہتہ کمیٹی نے سفارش کی کہ ضلع بورڈ کے قیام پر اب ضلع، بلاک اور دیہات پر مشتمل ایک سہ سطحی نظام کا قیام عمل میں آنا چاہیے اور جمہوریت کی مرکزیت کو ختم کرکے اسے عوامی سطح تک پہنچانا چاہیے۔ اس طرح گرام پنچایت دیہات کی سطح پر، پنچایت سمیتی بلاک کی سطح پر اور ضلع پریشد ضلع کی سطح پر قائم کی گئیں، اور پنچایت راج کی بنیاد رکھ دی گئی ۔

ہندوستان میں راجستھان اور آندھرا پردیش دو ہی ایسی ریاستیں تھیں جنھوں نے پنچایتی راج کو عملی جامہ پہنانے میں پہل کی۔ موجودہ صدی کی ساتویں دہائی میں کچھ اور ریاستوں نے بھی اس طرف توجہ دے کر پنچایتی راج کے نظام کو اپنانے کے لیے قوانین پاس کیے۔ اس نظام کی ایک اہم خصوصیت یہ تھی کہ سیاسی پارٹیوں کو اس میں داخل نہیں ہونے دیا گیا اور انفرادی طور پر وہی امیدوار منتخب ہونے رہے جو اہل اور معقول تھے مگر ایک وقت آیا جب سیاسی جماعتوں نے کھل کر پنچایت کے انتخابات میں حصہ لیا۔

اگست ۱۹۷۸ء میں پنچایتی نظام میں اصلاح کے لیے اشوک مہتہ کمیٹی کا قیام عمل میں آیا جس نے سفارش کی کہ ریاستی سطح کے بعد ضلع کو لامرکزیت کا پہلا نقطہ تصور کیا جائے اس کے بعد منڈل پنچایتوں کو ضلع کے بعد کی سطح پر رکھا گیا جو بہت سے دیہاتوں پر مشتمل تھیں۔ اس طرح اس کمیٹی نے دو سطحی پنچایتی نظام کی سفارش کی جس میں سیاسی جماعتیں بھی حصہ لے سکتی تھیں۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ پنچایتی راج کا پیکر تو ابھر گیا مگر اس میں روح موجود نہ تھی۔

موجودہ حکومت نے پنچایتی راج کو جمہوریت کی لامرکزیت کے لیے لازمی قرار دیا اور اس کی از سر نو تنظیم کی جانب توجہ دی۔ وزیر اعظم راجیو گاندھی نے پہلے ملک کے تمام اضلاع کے کلکٹروں، ڈپٹی کمشنروں، مجسٹریٹوں

اور ریاستی چیف سکریٹریوں کے اجلاس طلب کیے اور انھیں فعال بنانے کی کوشش کی انھوں نے اس عمل میں پورے بیس گھنٹے صرف کیے۔ انھوں نے ۵ مئی کو ریاستی وزرائے اعلیٰ کی کانفرنس سے خطاب کیا اور اس میں پنچایتی راج کا خاکہ پیش کیا۔ اگرچہ حزب مخالف نے اس کی مخالفت کی تاہم کانگریسی حکومتوں کے علاوہ چند غیر کانگریسی حکومتوں نے بھی اس اقدام کا خیر مقدم کیا بالآخر ۱۵ مئی کو وزیراعظم نے لوک سبھا میں آئین کی چونسٹھویں ترمیم کا بل پیش کر دیا جو ملک میں پنچایتی راج کے قیام سے متعلق ہے۔ دراصل آئین کی رو سے اب تک پنچایتوں سے متعلق نظام ریاستوں کا موضوع ہے مگر ریاستیں اس سلسلہ میں متحرک اور فعال بننے میں ناکام رہیں اس لیے اس بل کے ذریعے پنچایتی نظام کو تعلیم کی طرح مشترکہ فہرست میں منتقل کیا جارہا ہے تاکہ اس پر قانون سازی کا حق مرکز کو بھی حاصل ہو جائے۔ یہ بل بڑی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ یہ پنچایتی راج کو لوک سبھا اور ریاستی مجالس قانون ساز کی طرح جمہوری کردار عطا کرے گا اور عوامی اداروں کی حیثیت سے ان کی کارکردگی کے لیے آئینی ضمانت مہیا کرے گا۔ یہ رائے دہندگان ان کے منتخب نمائندوں کے درمیان واقع خلیج کو پر کرے گا' باقاعدگی سے پنچایتوں کے انتخابات کرائے گا۔ ہر الیکشن میں مجموعی طور پر تقریباً نصف کروڑ امیدوار حصہ لیں گے ان میں سے جو اہل ہوں گے وہ منتخب ہو جائیں گے جو ناکام رہیں گے وہ آئندہ کے لیے خدمت کا جذبہ پیدا کر کے امیدوار ہو جائیں گے۔ بل میں پسماندہ ذاتوں اور خواتین کے لیے نشستوں کو محفوظ کر دیا گیا ہے۔ اب خواتین تیس فیصد نشستوں کی حقدار ہوں گی۔ بقول وزیراعظم خواتین کو اہمیت دینے کا سبب یہ ہے کہ وہ ہمارے ملک کی مجموعی آبادی کی نصف ہیں اور دیہی ہندوستان کی معاشی زندگی میں نصف سے زائد سرگرمیوں میں مصروف رہتی ہیں۔ دوسرے امور خانہ داری کی مستحکم مالی صورت حال کے لیے وہی ذمہ دار ہوتی ہیں۔ اور تیسرے وہی ہندوستان کی قدیم ثقافت اور روایت کی امین ہیں اس لیے وہی آنے والی نسلوں کو پنچایتی نظام سے روشناس کرا کے انھیں ملکی انتظامیہ کے لیے تربیت یافتہ بنا سکتی ہیں۔

مجوزہ بل نہ صرف پنچایتوں کو اقتصادی ارتقا کی منصوبہ بندی کی ذمہ داری سونپتا ہے بلکہ انھیں سماجی انصاف کی منصوبہ بندی کے لیے بھی تیار کرتا ہے۔ اس میں پنچایتوں کو بہت سی دیہی اسکیموں کے مرتب کرنے کی ذمہ داری سونپی گئی ہے جس میں زراعت، زمینی اصلاحات، آبپاشی وغیرہ شامل ہیں۔ پنچایتیں مفلسی کو رفع کرنے سے متعلق پروگرام میں بھی حصہ دار ہوں گی وہ تعلیم، ثقافت، صحت خاندانی منصوبہ بندی اور خواتین اور بچوں کی ترقی سے متعلق سرگرمیوں میں بھی حصہ لیں گی۔

پنچایتوں کو ٹیکسوں کو وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اس سلسلہ میں ریاستی فنانس کمیشن کا قیام بھی عمل میں آنے والا ہے۔ اس طرح وہ مالیہ سے متعلق امور کے لیے بھی ذمہ دار ہوں گی۔ جواہر روزگار یوجنا نے پہلے ہی پنچایتوں کو ذمہ داری سونپنے کی شروعات کر دی ہے۔ جس میں اسّی فی صد رقم وہی تقسیم کریں گی۔

تاہم قانون بن جانے کے بعد بل کا اطلاق ناگالینڈ، میگھالیہ، میزورام پر نہیں ہوگا کیونکہ وہاں روایتی طرز پر قدیم پنچایتی نظام رائج ہے جسے حکومت محفوظ رکھنے کے حق میں ہے۔ اسی طرح منی پور کے ڈسٹرکٹ کونسل اور دارجلنگ میں گورکھا ہل کونسل کے علاقوں پر بھی اس کا اطلاق نہیں ہوگا۔ جزائر نکوبار، لکشدیپ اور پانڈیچری بھی اس سے آزاد ہوں گے۔

وزیراعظم کا پیش کردہ پنچایتی راج بل اب کسی اختلافی دفعہ کا حامل نہیں کیونکہ حزب مخالف کو جن باتوں پر اعتراض تھا وہ اب بل کی موجودہ شکل میں موجود نہیں ہیں۔ اس کے باوجود اگر کوئی اختلافی بات بل میں باقی رہ گئی ہوگی تو اسے آئندہ مہینوں میں بحث ومباحثہ کے ذریعے طے کیا جا سکتا ہے کیونکہ بل کو پیش کرنے کے بعد اس پر بحث پارلیمنٹ کے بارانی اجلاس میں بھی ہوگی تب تک اس پر غور وخوض کرنے کے لیے خاصہ وقت ہے۔

دراصل چونسٹھواں ترمیمی بل پنچایتی راج کے نظام کے استحکام کی جانب ایک زبردست قدم ہے۔ جو اسے آئینی بنیاد عطا کرتا ہے۔ اب صحیح معنوں میں پنچایتوں کے ذریعے سب سے نچلی سطح پر جمہوریت کو عوامی بنا دیا گیا ہے جس سے ہندوستان کی اسّی فیصد آبادی مستفیض ہو سکے گی جو دیہاتوں میں قیام کرتی ہے۔

تبصرہ و تعارف

(تبصرے کے لیے کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

نفسِ مطلب

مصنف: پروفیسر محمد حسنین
ناشر: دائرہ اردو، الامن، کھنور پوکھر، پٹنہ -۴
قیمت: ۱۲ روپے

پروفیسر محمد حسنین کا شمار اردو ادب کے ان اساتذہ میں ہوتا ہے جن کی تقریباً نصف عمر تعلیم و تعلم کے پیشے میں بسر ہوئی۔ موصوف نے علمی و ادبی کاموں کو عبادت سمجھ کر کیا جیسا کہ ان کے بعض مضامین کے مطالعہ سے ظاہر بھی ہوتا ہے۔ زیر نظر کتاب 'نفس مطلب' ان کے مقالات کا مجموعہ ہے۔ دو سو چھ (۲۰۶) صفحات پر مشتمل یہ کتاب چار حصوں میں منقسم ہے جنھیں بالترتیب تنقید و تحقیق۔ تعلیم و تدریس۔ خطبات و تبصرہ کی سرخیوں کے تحت درج کیا گیا ہے۔ گویا یہ مجموعۂ مقالات پروفیسر موصوف کی ادبی فکر اور ادب سے متعلق ان کے نظریات کی دستاویز ہے۔ خوشی اس بات کی ہے کہ انھوں نے ادب اور شخصیات پر اپنے خیالات کو بغیر کسی لاگ لپیٹ کے دوٹوک انداز میں پیش کر دیا ہے۔ یہ ان کی علمی اور تحقیقی دیانت داری کی دلیل ہے۔ محمد حسنین صاحب نے 'مدّعا' کے عنوان کے تحت اپنے تمام مضامین کا مختصر تعارف بھی کرا دیا ہے۔ تعلیم و تدریس سے متعلق ان کے مضامین کافی جاندار ہیں۔ اردو زبان و ادب کی نشر و ترویج و اشاعت میں آنے والی مشکلات اور ان کے سدّباب کی فکر ان مقالات میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اردو والوں میں ایسے لوگ کم ہیں جو اپنی کوتاہیوں کا محاسبہ کرتے ہیں۔ حسنین صاحب نے اردو والوں کی کوتاہیوں کو بھی گنوایا ہے اور ان کو دور کرنے کے لیے بعض مفید طریقۂ کار کی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ اس مجموعۂ مقالات میں شراب کہنہ کے ساغر بھی ہیں۔ میری مراد مسئلہ رشتہ تلمذ اور استاد راسخ"

اور نثر اور نثرِ غالب، سے ہے۔ موصوف نے ان دونوں مضامین میں کلاسیکی ادب کی روایات سے مدلل بحث کی ہے لیکن معاملہ رفت وبود سے آگے بڑھتا ہوا نظر نہیں آتا۔ تنقیدی مضامین میں بعض مقامات پر یہ احساس ہوتا ہے کہ کلیم الدین احمد کا تتبع شعوری یا لاشعوری طور پر کیا گیا ہے جس سے مصنف کا اپنا اسلوب اور مزاج کسی قدر مجروح ہوتا نظر آتا ہے۔ کلیم الدین احمد کو چونکا دینے کا ہنر خوب آتا تھا وہ قاری کو جھنجھوڑ کر فسانۂ عبرت سناتے تھے اور اس کا خاطر خواہ اثر ہوتا تھا لیکن پروفیسر موصوف اس شوق محض میں ٹھوکر پر ٹھوکر کھاتے نظر آتے ہیں۔ اپنے مضمون "مسئلہ رشتۂ تلمذ اور استاد راسخ" میں موصوف نے استاد و شاگرد کے رشتہ کو زن و شوہر کے رشتے سے تعبیر کیا ہے اور اپنی بات میں وزن پیدا کرنے کے لیے دلائل بھی دیے ہیں۔ جس تعلق کا ذکر حسنین صاحب نے کیا ہے، وہ بیچارے استادوں اور شاگردوں کو شرمسار کرنے کے لیے کافی ہے۔ اسی طرح کتاب کے صفحہ ۱۱ پر تنقید پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ہر کروٹ، ہر قدم اور ہر موڑ پر تنقید کی ضرورت ہے۔ بات غزل کی ہو یا جوتے کی ساخت کی ہو"، حسنین صاحب نے جس معصومیت اور سنجیدگی سے غزل و جوتے کی ساخت پر گفتگو فرمائی ہے اس سے قاری کے لیے جائے مفر نہیں کیونکہ قاری خواہ غزل کا مخالف ہی کیوں نہ ہو "جوتے" سے اس کا تعلق بہر نوع برقرار رہتا ہے۔ یہ معاملہ الفاظ کے غیر محتاط استعمال ہی کا نہیں ہے بلکہ تحقیق میں بھی احتیاط سے کام نہیں لیا گیا ہے۔ کتاب کے صفحہ ۵۲ پر غالب کو سودا کا کم عمر ہم عصر کہا گیا ہے جب کہ سبھی کو معلوم ہے کہ سودا کا انتقال غالب کی پیدائش سے پہلے ہو چکا تھا اس قسم کی مثالیں اور بھی ہیں۔ لیکن ان سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ باتیں محض اس لیے قلم بند کر دی گئیں کہ یہ سہو کاتب کے سر منڈھا نہیں جا سکتا تھا ورنہ شاید یہ حساب کاتب کے ہی نامۂ اعمال میں ڈال دیا جاتا۔

بہر کیف ان غیر شعوری بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ غیر نظر ثانی شدہ اغلاط کی وجہ سے نفس مطلب کی افادیت اور اہمیت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی بلکہ بغیر کسی تحفظ کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ادھر چھ سات برسوں میں عظیم آباد سے مضامین کے جتنے مجموعے چھپے ہیں ان میں 'نفس مطلب' کو اپنے اسلوب کی بے باکی اور مفاہیم کی سلاست کے سبب نمایاں مقام حاصل ہے۔

——— ڈاکٹر وہاج الدین علوی

نشاط خاطر

مصنف: حسنین عظیم آبادی
ناشر: دائرہ اردو۔ الامن محلہ سھنور پوکھر۔ پٹنہ ۸۰۰۰۰۴
صفحات: ۱۴۵ قیمت: ۱۶ سولہ روپے
ایڈیشن: ۱۹۸۸ء (بار سوم)

انشائیہ اردو نثر کی مخصوص صنف ہے۔ تعریف وتوضیح کے اعتبار سے انشائیے کو خواہ مصنف کے انکشاف ذات کا ذریعہ سمجھا جائے یا جزیرہ کے پھول سے تشبیہ دی جائے، دریا عبور کرکے دوسرے کنارے کو دیکھنے کی کیفیت قرار دیا جائے یا خطوط نویسی کے فن سے مماثل تصور کیا جائے پر انشائیے کی وسعت، ہمہ گیری، اسلوب کی لطافت اور تازہ کاری میں کبھی کلام نہیں۔ یہاں مختلف النوع مضامین اچھوتے خیالات اور فکر کی آمیزش کے ساتھ تخیل کی عمل فرسائیاں ہوتی ہیں۔ اسلوب کی روانی اور شگفتگی انشائیے کو افسانے، ناول، ڈرامے اور سوانح سے بھی ممتاز بناتی ہے۔

سرسید، محمد حسین آزاد سے لے کر موجودہ دور تک اردو انشائیہ نگاری کے طویل سفر میں جن اچھے انشائیہ نگاروں سے ملاقات ہوتی ہے ان میں حسنین عظیم آبادی بھی ایک معتبر نام ہے۔

"نشاط خاطر" ڈاکٹر حسنین عظیم آبادی کے انشائیوں کا مجموعہ ہے جو ۱۹۸۸ء میں تیسری مرتبہ شائع ہوا ہے۔ تیرہ انشائیوں پر مشتمل اس کتاب کے آغاز میں پروفیسر کلیم الدین احمد کے پیش لفظ کے ساتھ ہی قاری کو مصنف کے تین مقدموں سے سابقہ پڑتا ہے۔ ان مقدمات میں خود مصنف نے اتنی وضاحتیں اور تفصیلات پیش کر دی ہیں گویا تبصرہ نگاری کا حق کر دیا ہے۔ فاضل مصنف کی ان تحریروں سے کئی اہم باتیں سامنے آتی ہیں۔ مثلاً یہ بیان ملاحظہ ہو۔

> "مجھ سے پہلے کسی دانشور کو انشائیے کی تعریف وتوضیح کی توفیق نہ ہوئی۔ مجھ سے پہلے کسی حکیم ادب نے اس نثری اسلوب کی قوی الاثری کی بات نہ کی۔ میں نے انشائیہ کو نثری ادب کا بیت الغزل قرار دیا۔ بقلم خود انشائیہ لکھا۔ نئے قلم کاروں کو مشورہ دیا کہ روٹی اور لنگوٹی کی فکر سے آزاد ہو کر زندگی گزارنے، چین سے گزارنے کا بہترین طریقہ انشائیہ نگاری ہے ... تاریخی حقیقت یہ ہے کہ مجھ سے بڑے اور بلند قامت نقاد میدان میں آئے، مجھ سے بہتر اور زور آور انشائیہ نگار نمودار ہوئے پر کسی ایسے دیدہ ور قلم۔

کارکا نزول آج تک نہ ہوا تھا جس نے اتحاد قول و عمل کا فی الفور مظاہرہ کبھی کیا ہو غالب کم
بدہن اور مجھ سے زیادہ دیدہ دلیر و دریدہ دہن کبھی ہو۔"

اس ' دیدہ دلیری اور دریدہ دہنی ' کے ساتھ مصنف نے ان انشائیوں کا تعارف اس طرح کرایا ہے۔

"یہ میرے تصور انشائیہ کی تصویر اور میرے مزاج و مذاق کی صورت ہے ... " نشاط خاطر "
محض سامانِ تفریح نہیں۔ یہ وہ مرکب ہے جس میں مزاج کو سرد و گرم رکھنے کی خاصیت موجود
ہے۔ نشاط خاطر کے اوراق سے آپ کو تنکا اور شہتیر دونوں دیکھنے کا عرفان نصیب ہوگا۔"

ان بیانات کی روشنی میں "نشاطِ خاطر" کا مطالعہ واقعی اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ یہ انشائیے مصنف کے مزاج و مذاق کی صورت ہیں۔ اور مصنف نے انشائیہ نگاری کے اس پہلو سے پورا فائدہ اٹھایا ہے کہ انشائیہ نگار قلم کی روانی میں پوری طرح آزاد ہوتا ہے۔ کوئی قانونی دفعہ یا پابندی اس کے آڑے نہیں آتی۔ اور خود ڈاکٹر جبنین کے مطابق " (انشائیہ نگار) گفتار کا وہ غازی ہے جسے سات نہیں سینکڑوں خون معاف ہیں " لہٰذا " نشاط خاطر " کے مصنف نے بھی یہ خون کرنے میں سماج کی رسموں اور معاشرہ کے افراد کو نہیں بخشا ہے۔ یہ انداز مصنف کے حوصلے اور بے باک طرز تحریر کے ساتھ ہی بے تکلف لہجہ کا بھی پتہ دیتا ہے۔ یہاں تخیل کی گھنیری چھاؤں کے ساتھ ہی کڑوی کسیلی سچائیوں کی چلچلاتی دھوپ بھی ہے۔ طنز کے چھینٹے بھی ہیں اور مزاح کی چاشنی بھی۔ ذرا دور جدید کے ہیرو کی چند خصوصیات ملاحظہ ہوں۔

" عصر جدید " کا ہیرو کلاسیکی ہیرو سے زیادہ حوصلہ مند اور فعال ہوتا ہے۔ آج کا ہیرو
بانکا سجیلا نہیں ہوتا۔ نہ یہ مثالی ہوتا ہے نہ کتابی یہ فصلی ہوتا ہے اور موسم میں تولد
ہوتا ہے۔ عصری بحران اور انتشار موسمی ہیرو کی نشو و نما کے لیے نہایت ساز گار ہیں۔
موسمی ہیرو کھڑے اسٹیم انجن کے بھبھکنے دھواں کی طرح اچانک ابھرتا ہے اس کی ہیرو
ازم کے کارناموں سے شرفا گھر کے اندر اور سفلا گھر سے باہر آجاتے ہیں۔"

صرف ہیرو یا استاد تک ہی کیا محدود، عشق کی روداد ہو یا ٹیکس کا بیان، بدنامی کا چکر ہو یا ہیئت اور حلیہ کا تذکرہ ہر جگہ مصنف کا انداز اس فلسفیانہ شگفتگی کا حامل ہے جو کسی انشائیہ کو پر لطف، پر اثر اور دل نشین بناتی ہے۔ مختصر یہ کہ انشائیہ نگاری کے اس نگار خانے میں ادب، سماج اور ماحول کی سچی تصاویر تلاش کی جائیں تو ناکامی نہیں ہوتی۔ اس آئینہ خانے میں تو ہر تصویر صاف چھپنے بھی نہیں

سامنے آتے بھی نہیں، کے مصداق جلوہ گر ہے۔ ماحول، معاشرہ اور ادب کے گوشوں کو ابھارنے میں مصنف نے خوشگوار استعجاب ہی نہیں مفکرانہ انداز بیان سے بھی کام لیا ہے۔

یہاں پر لطف اور رواں اسلوب میں فکر کی گہرائی بھی موج تہہ نشیں کی مانند جاری رہتی ہے۔ ڈاکٹر حسنین صرف پر مغز اور ادنی موضوعات پر ہی قلم نہیں اٹھاتے بلکہ روزمرہ زندگی اور عام باتوں کے بارے میں اپنے انوکھے ردعمل کا اظہار اس طرح کرتے ہیں کہ قاری حیرت میں پڑ جاتا ہے۔ وہ خیال اور اسلوب میں ہم آہنگی پیدا کر کے معمولی جزئیات کو بھی انتہائی اہم اور پر اثر بنا دیتے ہیں۔

"نشاط خاطر" کے انشائیوں میں سیاسی بصیرت، عصری آگہی اور سماجی حسیت کا فقدان نہیں ہے۔ فرسودہ رسوم خواہ سماج میں رائج ہوں یا ادب میں، لغزشیں اخلاقی ہوں یا سیاسی ڈاکٹر حسنین کے قلم کی گرفت ہر جگہ مضبوط رہتی ہے۔ وہ اپنے قلم کی نوک سے زندگی کے بعض گوشوں کو کریدتے ہوئے طنز کی تلخی اور مزاح کی شیرینی کو یکجا کر دیتے ہیں۔

بحیثیت مجموعی کہا جا سکتا ہے کہ "نشاط خاطر" کے انشائیے بار خاطر نہیں ہوتے۔ کتابت وطباعت اور قیمت کے اعتبار سے بھی کتاب مناسب ہے۔

—— ڈاکٹر شہناز انجم

(بقیہ صفحہ ۲۵ کا)

کہ خواہش آشیاں عنقا سابید۔ شوق تحصیل ابن علم دامنگیر دل شد الخ

آپ کے اوراد و وظائف و اعمال و علم جفر کی بیاضیں نیز آپ کا تصنیف کردہ ایک رسالہ بعنوان اصول استغراغ بزبان فارسی کتب خانہ سید خیرات علی میں محفوظ ہے۔

مصادر:

(۱) سفرنامۂ ابن بطوطہ (۲) واقعات مشتاقی مولفہ شیخ رزق اللہ مشتاقی

(۳) صاحب مودۃ القربیٰ مولفہ پروفیسر ڈاکٹر سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی

(۴) لوح تاریخ منور علی خاں (مخطوطہ) و تاریخ فرخ آباد مؤلفہ ولیم اروِن

(۵) فتح گڑھ نامہ مولفہ کالی رائے صاحب ڈپٹی کلکٹر

(۶) سراج منیر مولفہ ڈاکٹر سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی۔

احوال وکوائف

سہیل احمد فاروقی

شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم کے اعزاز میں استقبالیہ

۱۳ر مئی ۱۹۸۹ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ کی انجمن اساتذہ کی جانب سے شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب کے اعزاز میں استقبالیہ اور عشائیہ کا اہتمام کیا گیا۔ جامعہ کے کانفرنس ہال میں منعقد اس نشست میں انجمن اساتذہ کے صدر ڈاکٹر اسد علی نے اپنے خطبۂ استقبالیہ میں انجمن کی طرف سے شیخ الجامعہ صاحب کا خیر مقدم کرتے ہوئے جامعہ میں ان کی آمد پر مسرت کا اظہار کیا۔ انھوں نے کہا کہ میرا یہ نہایت ہی خوشگوار فریضہ ہے کہ آج میں جامعہ ٹیچرز ایسوسی ایشن اور اپنی جانب سے نئے وائس چانسلر صاحب کے جامعہ میں اپنا عہدہ سنبھالنے پر ان کا خیر مقدم کروں۔ شیخ الجامعہ صاحب کو مخاطب کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ آج آپ اسی منصب پر فائز ہیں جس پر کبھی مولانا محمد علی جوہر، ڈاکٹر ذاکر حسین اور پروفیسر محمد مجیب فائز تھے اور آپ ان ہی اقدار کے وارث و امین ہیں جو ان بزرگانِ جامعہ نے اس ادارہ کو عطا کیں اور جن کی رہنمائی میں اس کی آبیاری کی۔ یہ بات ہم اہل جامعہ کے لیے فال نیک کی حیثیت رکھتی ہے کہ آپ نے شیخ الجامعہ کا عہدہ سنبھالنے سے قبل ڈاکٹر مختار احمد انصاری، ڈاکٹر ذاکر حسین اور پروفیسر محمد مجیب کے مزار پر فاتحہ خوانی فرمائی جس سے ہمیں یقین ہے کہ جو نظام اقدار ہمیں بانیانِ جامعہ سے ورثہ میں ملا ہے اسے آپ کی سربراہی میں مزید استحکام حاصل ہو سکے گا اور مساوات و اخوت کی جو فضا یہاں پر رہی ہے اسے مزید تقویت ملے گی۔ صدر انجمن نے جامعہ ایکٹ کے حوالے سے کہا کہ جامعہ کے مرکزی یونیورسٹی بن جانے کے بعد اس ادارہ کے پہلے وائس چانسلر کی حیثیت سے آپ پر یہ مزید ذمہ داری عائد ہو جاتی ہے

کہ مرکزی یونیورسٹی کی حیثیت اختیار کر لینے پر بھی جامعہ کا سابق کردار بحال رہے جس کے لیے ایسی روایات قائم کرنے کی ضرورت ہوگی جو اس کے تاریخی کردار اور اغراض ومقاصد سے ہم آہنگ ہوں۔ اسد صاحب نے اس امر کی جانب شیخ الجامعہ صاحب کی توجہ دلائی کہ جامعہ ایکٹ میں جملہ بانیان جامعہ، اس کے قیام کا پس منظر، اس کو کٹھن مراحل سے گزار کر ترقی کی منازل سے ہمکنار کرنے والے لوگوں، اس کے اغراض ومقاصد اور ان کی اہمیت کا چنداں ذکر نہیں ہے۔ جناب شیوشنکر صاحب افرادی وسائل کے وزیر نے پارلیمنٹ میں وعدہ فرمایا ہے کہ جامعہ کا "تاریخی کردار" ہر قیمت پر محفوظ رکھا جائے گا لیکن جامعہ کا "تاریخی کردار" کیا ہے۔ اس کا ایکٹ کے متن میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ جامعہ ایکٹ کے متن میں جامعہ کے تاریخی کردار کا ذکر شامل ہونا چاہیے اور آپ سے التماس کرتے ہیں کہ آپ جامعہ کی اعلیٰ مجالس کے ذریعہ جامعہ ایکٹ میں ترمیم کے لیے باضابطہ تجویز حکومت ہند کو ارسال کریں تاکہ آئندہ نسلوں کو جامعہ کے تابناک ماضی سے آگاہی ہوتی رہے اور وہ بھول نہ جائیں کہ جامعہ ۱۹۸۸ء میں نہیں بلکہ ۱۹۲۰ء میں قائم ہوئی تھی اور ۱۹۲۰ء سے ۱۹۸۸ء تک کا زمانہ جامعہ کی تاریخ میں ایک اہم دور کی حیثیت رکھتا ہے۔

جامعہ میں جمہوری طریقۂ کار کے فروغ کے مسئلہ سے بھی صدر انجمن نے شیخ الجامعہ صاحب کو آگاہ کیا اور کہا کہ طویل جدوجہد کے بعد جامعہ کی مجلس منتظمہ اور مجلس تعلیمی میں اساتذہ کے منتخب نمائندوں کی رکنیت منظور کی گئی تھی۔ مجلس منتظمہ میں دو منتخب نمائندے ہوتے تھے اور مجلس تعلیمی میں ہر فیکلٹی سے دو نمائندے۔ اس وقت جامعہ میں پانچ فیکلٹیاں ہیں اس لیے دس منتخب نمائندے مجلس تعلیمی میں تھے۔ اس اعتبار سے فیکلٹیوں کی تعداد میں اضافہ کے ساتھ لازمی طور پر منتخب نمائندوں کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا۔ لیکن حکومت نے ایک طرف ہمیں ایکٹ دیا تو دوسری جانب جمہوریت سے محروم کر دیا ہے اور نمائندگی اب انتخاب کے بجائے سینیرٹی کی بنیاد پر ہونے لگی ہے۔ اس لیے انجمن اساتذہ کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ اعلیٰ مجالس میں اساتذہ کی نمائندگی سینیرٹی کے بجائے انتخاب کے ذریعہ ہونی چاہیے اور ہم آپ سے درخواست کرتے ہیں کہ جامعہ کے قوانین مرتب کرتے وقت اس نکتہ سے صرف نظر نہ کیا جائے۔

ایک اور اہم مسئلہ جس کی جانب صدر انجمن نے شیخ الجامعہ صاحب کی توجہ مبذول کرائی

جامعہ کی ترقی اور توسیع کا تھا۔ انھوں نے جامعہ کی ترقی میں انجمن اساتذہ کی خدمات کا خصوصی ذکر کرتے ہوئے کہا کہ انجمن اساتذہ نے جو فعال اور مثبت کردار ادا کیا ہے اس کے بغیر جامعہ کے موجودہ خدوخال کا تصور محال تھا۔ اس کے باوجود رواں منصوبہ میں ہمارے یہاں کسی نئے کورس کی منظوری نہیں آئی ہے۔ منصوبہ کا آخری سال ابھی باقی ہے۔ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن نے موجودہ پلان میں مرکزی یونیورسٹیوں کے لیے ساٹھ کروڑ روپیہ کا ایک فنڈ قائم کیا تھا۔ جامعہ مرکزی یونیورسٹی ہونے کی رو سے اس فنڈ سے رقم پانے کا استحقاق رکھتی ہے۔ لہٰذا آپ سے گزارش ہے کہ یو۔جی۔سی سے رجوع فرمائیں تاکہ آئندہ تعلیمی سال سے نئے پروگرام شروع کرنے کے لیے ہم کو اس فنڈ سے مناسب رقم مل جائے۔

اس کے علاوہ جامعہ کی آراضی سے متعلق مسائل کا بھی اسد علی صاحب نے ذکر کیا اور کہا کہ جامعہ کو اگر مزید فنڈ بھی مل جائے تو بھی وافر زمین نہ ہونے کی صورت میں اس کی توسیع ممکن نہیں ہے۔ جامعہ کے ماسٹر پلان میں جو زمین ہے اس کے ایک بڑے حصّہ پر ناجائز قبضہ ہو گیا ہے۔ قصور تو ان کا ہے جنھوں نے غیر قانونی طور پر اس زمین پر قبضہ کیا لیکن ہم بھی بری الذمہ قرار نہیں دیے جا سکتے۔ اس زمین سے اپنے توسیعی منصوبوں کے لیے فائدہ تو ہمیں حاصل ہونا تھا مگر ہم اپنے مفاد کا تحفظ نہ کر پائے اور زمینوں پر غیر قانونی قبضہ ہوتا چلا گیا۔ دہلی میں آراضی کی قلت کے پیش نظر یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ ذرا سی غفلت سے اس سلسلہ میں ناقابل تلافی نقصان ہو سکتا ہے۔ تقریر کا اختتام صدر انجمن نے ان کلمات پر کیا کہ اگر کسی ادارہ کا سربراہ خلوص سے ادارہ کے لیے کام کرنا چاہے لیکن اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہونے پائے تو اس کی ناکامی ادارہ کی ناکامی ہوتی ہے اور اس کی کامرانی کو خود ادارہ کی کامرانی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ آپ اس ادارہ کے لیے پر خلوص ارادے رکھتے ہیں۔ اس لیے آپ کی کامیابی کی دعا کرتے ہیں۔ انٹارکٹیکا کی مہم میں آپ کی مثالی خدمات کا زمانہ معترف ہے۔ ہماری خواہش ہے کہ جامعہ کے سربراہ کی حیثیت سے آپ کو انٹارکٹیکا مہم سے کہیں زیادہ روشن کامیابی حاصل ہو۔ اپنی تقریر کے اختتام پر صدر انجمن نے ایک بار پھر سید ظہور قاسم صاحب کو شیخ الجامعہ کے عہدہ پر ان کے تقرر کی مبارکباد پیش کرتے ہوئے انھیں انجمن اساتذۂ جامعہ کی جانب سے بھرپور تعاون کا یقین دلایا۔

انجمن اساتذہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے سکریٹری اے۔ ایس کوہلی نے بھی اس موقع پر اظہار خیال کیا۔ انھوں نے شیخ الجامعہ صاحب کا خیر مقدم کرتے ہوئے صدر انجمن اساتذہ کے خیالات کی پرزور تائید کی اور جامعہ کے مرکزی یونیورسٹی بن جانے کے بعد بھی حسب سابق اس میں اردو کو ذریعۂ تعلیم بنانے کی شق کو قوانین میں شامل کرنے پر اصرار کیا۔ انھوں نے مزید کہا کہ جامعہ کے گزشتہ وائس چانسلر صاحبان کے بارے میں ان کا ذاتی تجربہ ہے کہ ان کا استقبال تو گلدستوں اور ہاروں سے کیا جاتا ہے لیکن انتہا تلخی اور بدمزگی پر ہوتی ہے جس کی بڑی وجہ یہ ہوتی ہے کہ کچھ لوگ شیخ الجامعہ کو اس طرح گھیر لیتے ہیں کہ ان کا تعلق غیر محسوس طور پر دیگر افراد سے منقطع ہو جاتا ہے جب کہ انھیں ضرورت اس بات کی ہوتی ہے کہ ادارہ کے جملہ مسائل سے آگاہی کے لیے وہ اس کے ہر طبقے اور فرد سے رابطہ قائم رکھیں۔

شیخ الجامعہ ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب نے اپنی تقریر میں انجمن اساتذہ کی جانب سے استقبالیہ تقریب میں مدعو کیے جانے اور انجمن کے تعاون کی پیش کش کا شکریہ ادا کرتے ہوئے فرمایا کہ اساتذہ کا تعاون ان کے لیے کافی حوصلہ افزا ہے نیز یہ کہ جن مسائل کا ذکر صدر اور سکریٹری انجمن اساتذہ نے کیا ان کا انھیں پوری طرح احساس ہے اور وہ انھیں حل کرنے کے لیے کوشاں ہیں جس کی تازہ مثال یہ ہے کہ انھوں نے جامعہ کی آراضی سے متعلق لیفٹننٹ گورنر سے ٹیلی فون پر گفتگو کی ہے جس کی روشنی میں توقع کی جاتی ہے کہ یہ مسئلہ جلد از جلد حل ہو جائے گا۔ انھوں نے بہت خوش اسلوبی سے اپنے عہدہ کے ایک باریک اور سنجیدہ پہلو کی وضاحت فرمائی کہ کسی تعلیمی ادارہ کے سربراہ کو بہت سی متضاد یا متصادم کیفیات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور یہ کہ ایک ہی مسئلہ کے بارے میں لوگوں کے نقطہ ہائے نظر میں اختلاف ہوتا ہے۔ حد یہ ہے کہ اگر وائس چانسلر بہت زیادہ مسکرا کر لوگوں سے گفتگو کرے تو اس بات سے بھی لوگوں کو شکایت کا موقع مل جاتا ہے اور اس کے برعکس اگر وہ بہت زیادہ سنجیدہ رہے تو یہ بھی لوگوں کی ناپسندیدگی کو دعوت دیتا ہے۔ اس ضمن میں شیخ الجامعہ صاحب نے فرمایا کہ وہ ان تضادات و تصادمات سے خود کو اوپر ہی رکھیں گے اور ان کا مناسب حل تلاش کرنے میں اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لائیں گے۔ شیخ الجامعہ صاحب نے اساتذۂ جامعہ کے دوبارہ شکریہ کے ساتھ اپنی تقریر کا اختتام فرمایا۔

اس تقریب میں اساتذۂ جامعہ کے علاوہ انتظامی عملہ کے سرکردہ افراد اور دیگر شعبوں کے نمائندہ بـ

نے بھی شرکت کی۔

سابق شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف کے اعزاز میں الوداعی جلسہ

مورخہ ۱۵ مئی ۱۹۸۹ء کو جامعہ کے انتظامی اسٹاف کی جانب سے سابق شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف صاحب کے اعزاز میں ایک الوداعی نشست کا اہتمام کیا گیا جس کی صدارت شیخ الجامعہ جناب ڈاکٹر سید ظہور قاسم صاحب نے فرمائی۔ جلسہ کی نظامت جناب ظفر نواز ہاشمی پرسنل سکریٹری رجسٹرار نے کی جنھوں نے اپنے تمہیدی کلمات میں کہا کہ جامعہ کے انتظامی اسٹاف نے سابق شیخ الجامعہ کو یہ وداعیہ دے کر اس ادارہ کی تاریخ میں ایک نئی روایت کی بنیاد ڈالی ہے۔ جناب منظور سعید صاحب اسسٹنٹ رجسٹرار اور سید محمد غوث صاحب نے اظہار خیال کرتے ہوئے بتایا کہ سابق شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف صاحب کے دور میں جامعہ نے ترقی کی منزلیں کس طرح طے کیں۔ انھوں نے اس طرف خصوصی توجہ دلائی کہ پروفیسر علی اشرف صاحب نے انتظامیہ کے کارکنوں کی ترقی کے لیے اہم اقدامات کیے۔

جناب خواجہ محمد شاہد، رجسٹرار نے اس موقع پر فرمایا کہ انھیں پروفیسر علی اشرف صاحب کی قیادت اور رہنمائی میں انتظامی امور کی انجام دہی میں کبھی دقت نہیں پیش آئی۔ ان سے ملاقات، گفتگو اور مشوروں کے لیے انھوں نے خود اپنے لیے اور دوسروں کے لیے سابق شیخ الجامعہ کے دروازوں کو، خواہ وہ دفتر کے ہوں یا ان کی رہائش گاہ کے، ہمیشہ کھلا پایا۔ خواجہ صاحب کے اس اہم نکتہ کو بہت سراہا گیا۔ جب وہ آئی۔ اے۔ ایس کے امتحان میں کامیاب ہونے کے بعد زیر تربیت تھے تو انھیں ایک خاص درس یہ دیا گیا تھا کہ ہر فائل کی پشت پر ایک شخص ہوتا ہے اور اس کا سمجھنا بہت ضروری ہوتا ہے۔ خواجہ صاحب نے فرمایا کہ انھیں افسوس ہے کہ جب تک وہ حکومت کے مختلف دفاتر میں رہے اس پر انھیں عمل کرنے کا موقع نہیں ملا لیکن جامعہ میں مختصر سی مدت میں ہی انھوں نے جناب علی اشرف صاحب کی رہنمائی میں فائل کے پیچھے موجود شخص یا اشخاص کو سمجھنے کی کوشش کی جس سے معاملات کو سلجھانے میں کافی مدد ملی۔

اس جلسہ میں شریک سینیئر اساتذہ میں سے پروفیسر عبدالمبین، پروفیسر مجیب رضوی اور جناب عبداللہ ولی بخش قادری کے نام قابل ذکر ہیں۔ پروفیسر مجیب رضوی کو حاضرین نے ان کے اس جملے پر بہت داد دی کہ ان کے ایک استاد نے وائس چانسلر بننا اس لیے پسند نہیں کیا کہ انھیں اپنی شہرت اور صحت عزیز

تھی جس کو وائس چانسلر بننے سے بٹہ لگ سکتا تھا۔ اس مناسبت سے انھوں نے فرمایا کہ پروفیسر علی اشرف صاحب رخصت ہو رہے ہیں تو ماشاء اللہ ان کی صحت بھی اچھی ہے اور ان کی شہرت کو بٹا بھی نہیں لگا ہے۔ پروفیسر عبدالمبین صاحب نے فرمایا کہ پروفیسر علی اشرف صاحب کے ذہن میں ہمیشہ نئے نئے منصوبے آتے رہتے تھے اور وہ خوب سے خوب تر کی تلاش میں رہتے تھے۔ شاید اسی لیے کبھی کبھی بعض منصوبے ادھورے رہ جاتے تھے۔ جناب عبداللہ ولی بخش قادری صاحب نے اساتذہ کی ترقیوں میں پروفیسر علی اشرف صاحب کی مخلصانہ کوششوں اور علمی اقدامات کا ذکر کرتے ہوئے انھیں خاص طور پر خراج تحسین پیش کیا۔

جناب شیخ الجامعہ صاحب نے اپنے صدارتی کلمات میں پروفیسر علی اشرف صاحب کو نیک خواہشات پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ آنے والے کا خیر مقدم کرنے اور جانے والے کو الوداع کہنے کے روایتی طریقے انھیں پسند نہیں کیونکہ پروفیسر علی اشرف صاحب کا جامعہ سے تعلق باقی رہے گا، وہ ہم سے وابستہ رہیں گے اور ان کے مشوروں کا خیر مقدم کیا جاتا رہے گا۔ موصوف نے اس امید کا بھی اظہار کیا کہ مستقبل میں پروفیسر علی اشرف صاحب جہاں اور جس حیثیت میں بھی ہوں گے جامعہ کو ضرور یاد رکھیں گے۔

جلسہ کے آخر میں پروفیسر علی اشرف صاحب نے جامعہ ملیہ اسلامیہ میں بحیثیت شیخ الجامعہ اپنے قیام کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اس عہدہ پر پانچ سال پانچ ماہ رہنے کے بعد انھیں کسی قدر اطمینان کا احساس ہے کہ وہ اس عظیم ادارہ کی کچھ خدمت کر سکے۔ انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ جامعہ دیگر تمام یونیورسٹیوں سے جداگانہ تاریخی حیثیت رکھتی ہے اور اس کی حیثیت برقرار رہے گی۔ انھوں نے اس امر پر مسرت کا اظہار کیا کہ جامعہ کی باگ ڈور محفوظ ہاتھوں میں ہے۔ ان کے اس جملے کو کافی سراہا گیا کہ وہ جامعہ کا اب ایک اٹوٹ حصہ ہیں اور کوئی انھیں اس سے جدا نہیں کر سکتا۔

جلسہ کے اختتام سے قبل جناب نظر برنی نے پروفیسر علی اشرف صاحب کو منظوم خراج عقیدت پیش کیا اور حاضرین جلسہ کا شکریہ بھی ادا کیا۔ اس موقع پر پروفیسر علی اشرف صاحب کو ایک یادگاری تحفہ بھی پیش کیا گیا۔

جلسہ کے بعد پر تکلف عصرانہ کا بھی اہتمام تھا۔

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol. 86 No. 6 JUNE 1989

THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025

GEEP

A SHERVANI ENTERPRISE

Every product speaks of quality

Geep Industrial Syndicate Limited

B-11/2, OKHLA INDUSTRIAL AREA PHASE-II

NEW DELHI-110 020

TEL 633548

May 89 Jamia

ماہنامہ

جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۳۰ روپے

ماہنامہ
جامعہ

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۸۶ | بابت ماہ مئی ۱۹۸۹ء | شمارہ ۵

اس شمارے میں

شذرات	ڈاکٹر صغرا مہدی	۳
بحث و نظر	ڈاکٹر سید جمال الدین	۷
بادۂ کہن		
ہندوستانی مسلمان تاریخ کے تناظر میں	پنڈت سندرلال	۱۵
تاریخ		
ایک گمنام مجاہد نذیر محمد خاں رامپوری	ڈاکٹر مجیب اشرف	۳۲
نوعی خبوشانی	ڈاکٹر شمس الدین صدیقی	۳۸
ادب		
فیض: عہد ساز شاعر اور دانشور	جناب رفعت سروش	۴۲
پانچ رباعیاں	ڈاکٹر مظفر حنفی	۵۶
غالب کا شعورِ زیست	سہیل احمد فاروقی	۵۷
چچا کامل کی یادیں	جناب مجتبیٰ حسین	۶۲
حالاتِ حاضرہ		
سیاسی ڈائری	ڈاکٹر ظفر احمد نظامی	۶۷
تعارف و تبصرہ		
امیر خسرو کا ہندوی کلام	ڈاکٹر صادقہ ذکی	۷۹

مجلس مشاورت

پروفیسر علی اشرف — پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر محمد عاقل — ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی — پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

مُدیرِ اعلیٰ

ڈاکٹر سیّد جمال الدّین

مُدیر

ڈاکٹر صُغرا مہدی

مشیر

عبداللطیف اعظمی

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی ۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

صغرا مہدی

جامعہ ملیہ اسلامیہ ایک ادارہ ہی نہیں ایک تحریک تھی، جو ہندوستانیوں کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرتی تھی۔ اس کا سب سے بڑا مقصد غلام ہندوستان میں ہندوستانیوں خاص طور سے مسلمانوں کے لیے اپنی تعلیم کا انتظام کرنا تھا کہ جس کو پاکر نوجوانوں کے دلوں میں آزادی کی لگن اور تڑپ پیدا ہو اور ساتھ ساتھ وہ اپنا ملی تشخص بھی برقرار رکھیں جو کسی برگ مضمحل کی اسپیچ سے مرعوب ہوکر موسم بدلنے کی خبر پاکر اپنی جڑ کو نہ چھوڑ دیں اور نہ موسم کی تبدیلی سے بے نیاز رہ کر اپنے خول میں بند ہو جائیں۔ اپنی تہذیب و تمدن کی اصلاح ضرور کریں مگر مغربی تہذیب کے نقال نہ بنیں۔

۱۹۲۶ء میں ڈاکٹر ذاکر حسین اور ان کے دو ساتھیوں ڈاکٹر سید عابد حسین اور پروفیسر محمد مجیب کی آمد سے جامعہ میں ایک نیا دور شروع ہوا۔ یہ تینوں وہ تھے جنھوں نے مغربی تعلیم حاصل کی تھی مغرب میں رہ کے وہاں کی تہذیب و تمدن کو قریب سے دیکھا تھا اس کی خوبیوں کو اپنی ذات میں سمویا تھا اور اس کی خامیوں سے بھی واقف تھے، یہ مشرقی اور مغربی فکر کے امتزاج سے ایک نئی فکر کو جنم دینا چاہتے تھے۔ ان کے دلوں میں ہندستان کی خدمت کا جذبہ اور اس کی تہذیب کی آبیاری کا عزم تھا اسی کے ساتھ انھیں زبان و ادب سے گہرا شغف تھا، اور اس کی ترقی و فروغ کے لیے بھی کوشاں تھے۔ بقول آل احمد سرور "ذاکر صاحب اقتصادیات کے طالب علم تھے، عابد صاحب فلسفہ کے اور مجیب صاحب تاریخ کے۔ ادب سے تینوں کو گہری دلچسپی تھی۔ ذاکر صاحب اور عابد صاحب اردو اور فارسی ادب پر گہری نظر رکھتے تھے۔ مجیب صاحب نے اردو ان لوگوں کی صحبت میں سیکھی اور رفتہ

رفتہ اپنا مخصوص اسلوب پیدا کر لیا۔ تعلیم اور اس کے فلسفے پر تینوں کی گہری نظر تھی۔ ذاکر صاحب نے اقتصادیات کے علاوہ تعلیم میں، عابد صاحب نے ادب اور فلسفے کے ساتھ تراجم میں، مجیب صاحب نے تاریخ کے ساتھ روسی ادب کی ترجمانی میں امتیاز حاصل کیا تھا۔ جامعہ کا علمی اور ادبی دنیا میں جو کارنامہ ہے وہ ان تینوں کی اپنی کاوش اور اپنے ساتھیوں کی رہنمائی کا نتیجہ ہے۔"

ان اصحاب کو شعر و ادب، آرٹ و کلچر سے گہری دلچسپی تھی۔ ان کے میدان الگ الگ تھے۔ ان تینوں نے اپنے طالب علمی کے زمانہ میں قیام جرمنی کے دوران دیوان غالب کو ایڈٹ کیا اور اس کو بہترین طباعت سے آراستہ کر کے اہل ذوق سے داد تحسین وصول کی اور دیوان غالب کے متعدد ایڈیشنوں میں دیوان غالب جرمن ایڈیشن کا اپنا ایک مقام ہے۔ اس کی طباعت کا سارا بار ان تینوں حضرات نے اپنی محدود آمدنی کے باوجود خود اٹھایا۔ عابد صاحب نے اپنا مشہور ڈرامہ پردۂ غفلت لکھا جس کا اردو ڈرامہ نگاری کی تاریخ میں ایک مقام ہے۔ ان لوگوں نے مختلف موضوعات پر مضامین لکھے جن میں بہت اہم مباحث اٹھائے گئے۔ اور جب یہ لوگ جامعہ آئے تو انھوں نے جامعہ کے پلیٹ فارم سے رسالہ جامعہ، اردو اکاڈمی اور مکتبہ جامعہ کے ذریعے زبان و ادب کے فروغ میں نمایاں رول ادا کیا۔ تراجم کے ذریعے، ڈراموں کے توسط سے علمی و تعلیمی موضوعات پر اردو نثر میں اظہار خیال کر کے اس علمی نثر کی روایت کو آگے بڑھایا جس کی بنا سر سید نے ڈالی تھی۔ بچوں کے ادب کے سلسلے میں اہل جامعہ کا نام ایک خاص اہمیت کا حامل ہے۔ پروفیسر مجیب کے ڈرامے اور ان کی ہدایت کاری اور اہل جامعہ کی اداکاری ایک مدت تک اہل دہلی کی توجہ اور تعریف و توصیف حاصل کرتی رہی۔ اہل جامعہ کی ادبی اور تہذیبی خدمت ایک مستقل تحقیقی مقالے کا موضوع ہیں۔

رسالہ جامعہ کے ذریعے اہل جامعہ نے ادب پر خود بھی لکھا اور اس پر لکھنے کی دوسروں کو بھی دعوت دی۔ اس میں ڈرامے بھی شامل ہوتے تھے اور شاعری بھی، طنزیہ مزاحیہ مضامین بھی اور دوسری زبانوں کے تراجم بھی۔ رسالہ جامعہ نے اس کی ہمیشہ کوشش کی ہے کہ مختلف علوم و فنون پر اردو زبان میں لکھا جائے اور اردو ادب کے اہم عصری رجحانات کو نظر انداز نہ کیا جائے۔ اس کی شہادت رسالہ جامعہ کی پرانی فائلیں دے سکتی ہیں۔ رسالہ جامعہ کو لوگ

اس لیے پڑھتے تھے کہ اس سے انھیں جامعہ کے تعلیم کے میدان میں ہونے والے تجربات کا علم ہوتا تھا، اس کی سماجی اور ادبی سرگرمیوں سے واقف ہوتے تھے، اس میں کہنہ مشق ادیبوں کی نگارشات بھی ہوتی تھیں اور نوجوان ادیبوں کی تخلیقات بھی۔ جامعہ کو کئی نئے ادیبوں کی پہلی تخلیق کو شائع کرنے اور انھیں اردو دنیا سے متعارف کرانے کا شرف حاصل ہے۔

رسالہ جامعہ کے ساتھ جڑی ہوئی ان روایات کو سامنے رکھ کر ہم ان ہی خطوط پر رسالہ جامعہ کو نکالنا چاہتے ہیں۔ رسالہ جامعہ کو بہتر بنانے کے لیے ہم اپنے قارئین کے مشوروں کا دل سے خیر مقدم کرتے ہیں اور گزارش کرتے ہیں کہ اگر وہ اپنے مشوروں کو تحریری شکل میں ہم کو دیں تو پھر ہماری مجلس مشاورت اس پر غور کرے گی۔

ہماری یہ کوشش ہے کہ رسالہ جامعہ کے کچھ خاص نمبر نکالیں۔ مگر ابھی یہ صرف ارادہ ہے اس کو عمل میں لانے کے لیے ہمیں جامعہ اور جامعہ کے باہر کے لکھنے والوں کے قلمی تعاون کی ضرورت ہے۔ مثلاً پریم چند نمبر جولائی میں نکالنے کا اعلان تو ہم کر ہی چکے ہیں مگر ابھی اس سلسلے میں کافی مضامین وصول نہیں ہوئے ہیں۔ مضمون نگار حضرات سے درخواست ہے کہ مئی کے آخر تک ہمیں مضامین ضرور ارسال کر دیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد اور پنڈت جواہر لال دونوں کی صدی اس سال منائی جارہی ہے۔ ان دونوں حضرات کا جامعہ سے گہرا تعلق رہا ہے اور جامعہ کو ان کی سرپرستی حاصل رہی ہے۔ اکابرین جامعہ اور اہل جامعہ کی ان حضرات کے دل میں ایک خاص جگہ تھی۔ ۱۹۴۷ء کے پرآشوب زمانے میں جامعہ کو بچانے میں ان حضرات نے خاص طور سے پنڈت نہرو نے جو رول ادا کیا وہ ہم سب جانتے ہیں۔ پنڈت جی کے مضامین کے ترجمے رسالہ جامعہ میں اکثر شائع ہوتے تھے۔ ڈاکٹر عابد حسین نے ان کی مشہور تصانیف کا ترجمہ کیا ہے۔ ہمارے قارئین کو معلوم ہونا چاہیے کہ پنڈت جی نے مختلف موضوعات پر اپنے خیالات کا اظہار جامعہ کے صفحوں پر کیا ہے۔ آزادی کے بعد بحیثیت وزیر اعظم

پنڈت جی کی جامعہ میں متعدد موقعوں پر آمد اب بھی اہلِ جامعہ کے ذہنوں میں تازہ ہے۔ ہمارا ارادہ ہے کہ نومبر ۱۹۸۹ء کا شمارہ "نہرو اور آزاد نمبر" ہو۔ یہ جامعہ اور رسالہ جامعہ کا اپنے ان دو محسنوں کے تئیں ایک حقیر نذرانۂ عقیدت ہوگا۔

۱۹۹۰ء کا آغاز ہم ایک دہے یعنی ۱۹۸۰ء سے ۱۹۹۰ء تک کے ادب کے ایک جائزے سے کرنا چاہتے ہیں۔ محققوں اور نقادوں سے ہمیں امید ہے کہ وہ مختلف اصنافِ ادب کی رفتار پر اظہارِ خیال کریں گے۔

ہمارے ان ارادوں کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے خدا کی مدد اور آپ کے تعاون کی ضرورت ہے۔

بحث و نظر

سید جمال الدین

تاریخ کے مطالعہ کی افادیت یہ ہے کہ اس سے عصر حاضر کے مسائل کو سمجھنے اور مستقبل کے لیے لائحہ عمل طے کرنے میں مدد ملتی ہے۔ تاریخ سبق آموز ہے۔ اس لیے مورخ کے اوپر بڑی ذمہ داریاں عائد ہو جاتی ہیں۔ تاریخ نگاری محض مورخ کے ذوق تحقیق کی تسکین کا میدان عمل نہیں۔ تاریخ نگاری جہاں مورخ سے سائنسی فکر و عمل اور معروضی طرز نگارش کا مطالبہ کرتی ہے وہیں اس پر سماج کے تئیں ذمہ داری بھی عائد کرتی ہے۔ کسی بھی سماج کی تشکیل میں سب سے اہم عناصر عام مساوات، معیشت پر کنٹرول کے منصفانہ طریقے اور عدل و انصاف کا آفاقی نظام ہوتے ہیں۔ ماضی کے اوراق ہمیں بتاتے ہیں کہ جب بھی سماج سے مساوات اٹھی، معیشت پر چند مٹھی بھر لوگوں یا کسی خاص جماعت یا گروہ کا قبضہ ہوا تو استحصال کے دروازے کھل گئے، عدل و انصاف سے آنکھ موڑ لی گئی تو ظلم و استبداد کا دور آ گیا۔ یہیں سے یہ سبق ملتا ہے کہ سماج کی تشکیل و تعمیر میں کن باتوں سے گریز کرنا چاہیے اور ترقی کے لیے کس طرح کے رویے کی ضرورت ہے۔ مورخ کی سماجی ذمہ داری ہے کہ وہ ماضی میں موجود وہ تمام عوامل بیان کرے اور ان کا تجزیہ پیش کرے کہ جن سے استحصال اور ظلم و استبداد کی معاشی اور سیاسی روش کو فروغ ملا۔ لیکن ایسے ہر بیان اور تجزیے کے دوران مورخ کی یہ ذمہ داری بھی ہوتی ہے کہ وہ تاریخی عوامل کا جائزہ تو لے لیکن تاریخ کو گروہوں میں تقسیم کر کے ماضی کا انتقام دور حاضر میں نہ لے۔ ماضی کا انتقام حاضر میں لینے کا رجحان ترقی کی طرف بڑھتے ہوئے قدم تھام لیتا ہے۔ سماج میں اس طرح کے منفی رویے سے مزید پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مورخ کا فرض تو بس یہ ہے کہ وہ واقعات کو اس طرح لکھے جس طرح کہ وہ واقع ہوئے۔ لیکن ہمارے لیے یہ سوال کیا کم اہم ہے کہ آخر گزرے ہوئے

واقعات کو لکھا ہی کیوں جائے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ گزری ہوئی غلطیوں کا ذکر اس لیے کرنا چاہیے تاکہ انھیں دہرایا نہ جائے اور گزری ہوئی اچھائیوں کا بیان اس لیے کرنا چاہیے تاکہ سماج میں کام کرنے کی طرف رغبت پیدا ہو۔ لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب مورخ کا فلسفۂ حیات ان آفاقی قدروں پر مشتمل ہو جنھیں انسان اور انسانیت کی بقا کے لیے ضروری تصور کیا جاتا ہے۔ وہ مورخ کامیاب سمجھا جائے گا جو وقت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ماضی کا مطالعہ کرے اور اپنے دور کے انسان کو روشنی میں لاکر کھڑا کر دے جس سے انسانی زندگی اور تہذیب کے ارتقا کے لیے صحیح راہوں کا تعین کرنے میں مدد ملے۔

آج ہندوستان کے مورخ کے دو فرض ہیں ایک اپنے ملک و قوم کی فلاح کے لیے اور دوسرا دیگر ممالک اور اقوام کی بھلائی کے لیے۔ ہمارا گردو پیش ایک کشمکش میں مبتلا ہے۔ ایک قوم بننے سے پہلے ہی ہم میں ٹوٹنے اور علیحدہ ہونے کے رجحانات بڑے خطرناک طریقے سے پھیل رہے ہیں۔ علیحدگی پسندی کی جگہ ہمیں ایک مضبوط مرکز کے تعمیر کرنے کی ضرورت ہمیشہ سے زیادہ ہے۔ متحدہ قومیت ابھی تک خواب بنی ہوئی ہے۔ ہندوستان میں رنگارنگی کو علیحدگی پسندی کے بجائے قوس قزح کے مانند خوبصورت رنگوں کے امتزاج سے تعبیر کر کے متحدہ قومیت کی تعمیر میں استعمال کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کے لیے ضروری ہو گا کہ ہر ملت جو اپنا ایک جداگانہ وجود رکھتی ہے اپنے تہذیبی ورثہ کو صحیح طرح پہچانے اور اس کو فروغ دے کر متحدہ قومیت کی تعمیر میں حصّہ لے۔ ہندوستان مختلف تہذیبوں کا سنگم ہے۔ اور کوئی ایک تہذیب یہ دعویٰ نہیں کر سکتی کہ وہ دوسری تہذیب کے اثر سے آزاد ہے۔ اس لیے جو اپنے تہذیبی ورثہ کا مطالعہ کرے گا اسے اس کے عناصر ترکیبی میں دوسری تہذیبوں کے نشان لازمی طور پر نظر آئیں گے اور اس سے اتحاد فکری کو تقویت ملے گی۔ مگر افسوس یہ ہے کہ آج کے ہندوستان میں تہذیبی تاریخ لکھنے والوں کی بہت کمی ہوتی جارہی ہے۔ زاہد خشک کی طرح ہمارا مورخ سیاسی، معاشی اور سماجی خانوں میں تقسیم کر کے تاریخ کا مطالعہ کر لیتا ہے لیکن تہذیب کی کہانی کوئی بیان نہیں کرتا۔

متحدہ قومیت کے تعمیر کے کام میں ایک اہم رکاوٹ دانشوروں کا وہ مخصوص طبقہ ہے جو صحافت میں داخل ہو کر انتہائی غیر ذمہ داری کے ساتھ عوام کے جذبات کو مشتعل کرنے میں منہمک ہے۔ صحافت

رائے عامہ کو متاثر کرنے کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ لیکن دیکھا یہ جائے کہ صحافت سے کس طرح رائے عامہ کو متاثر کرنے کی کوشش کی جارہی ہے اور کیوں۔ سیاست ذہنوں پر اس قدر غالب ہے کہ ہمارے صحافی انسانی زندگی کے دیگر شعبوں میں توجہ تک بھی نہیں پاتے۔ اقتدار حاصل کرنے کی سیاست کے ارد گرد ہی ہمارے اکثر صحافی منڈلاتے رہتے ہیں۔ ان کی طرف سے خطرہ یہ ہے کہ قارئین کی بھی تمام تر توجہ اصل انسانی اور سماجی مسائل سے ہٹ کر سیاست پر مرکوز ہو کر رہ جائے۔ لیکن ان سے بھی زیادہ خطرناک وہ صحافی ہیں جو کبھی کبھی ذائقہ بدلنے کے لیے تاریخ کی طرف بھی متوجہ ہوتے ہیں اور اپنے سیاسی تبصروں، اپنی سیاسی روش یا سیاسی لائحہ عمل کی تائید میں تاریخ کو مسخ کر کے پیش کرتے ہیں۔ انھیں ایسا کرتے وقت یہ قطعی احساس نہیں ہوتا کہ اس سے قوم کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ ایسی تحریریں آئے دن قومی اخباروں میں پڑھنے کو مل جاتی ہیں۔ ایسی ہی ایک تحریر حال ہی میں انڈین ایکسپریس مورخہ ۱۶ اپریل ۱۹۸۹ء میں پڑھنے کو ملی جس کے مصنف ہیں سیتارام گوئیل۔ ان کے تبصرہ کا عنوان "کچھ تاریخی سوالات" ہے جس میں انھوں نے عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی مارکسی تشریحات کا جائزہ لیا ہے۔

سیتارام گوئیل اپنے تبصرہ کے آخری پیراگراف میں اس طرح رقم طراز ہیں کہ "اس ملک میں جس چیز کی زیادہ ضرورت ہے وہ ہے بین المذاہب مکالمہ جس میں تمام مذاہب اپنے نقائص اور مجبوریوں کا ایمانداری اور صاف گوئی سے اعتراف کریں۔" ان کا خیال ہے کہ ایسا مکالمہ ایسی صورت میں ناممکن ہے جب ہم حقائق پر پردہ ڈالیں یا انھیں دبائیں اور ان کی تشریح میں بے ایمانی سے کام لیں۔

سیتارام گوئیل نے اپنے زیر بحث تبصرہ میں صرف مندروں کو مسمار کرنے، بتوں کو توڑنے سے متعلق عہد وسطیٰ کی مارکسی تشریحات سے بحث کی ہے۔ ریاست کی نوعیت، سیاسی نظام، سماج کے ڈھانچے اور معیشت کی تنظیم سے متعلق مارکسی توضیحات کی طرف بحث میں کوئی اشارہ بھی نہیں کیا ہے۔ ظاہر ہے منصفانہ سماجی نظام کے حق میں جو دانشور نہیں ہیں انھیں اس طرح کی مارکسی توضیحات سے کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی۔ وہ تو سماج کو منقسم دیکھنا چاہتے ہیں اور اس کے لیے انھیں مذہب سے زیادہ کارگر حربہ کوئی نظر نہیں آتا۔ یہ ہمارا المیہ ہے کہ مذہب جو انسان کو اعلیٰ اخلاقی اقدار سے سنوار کر انسانیت کی ترقی کی معراج پر پہنچانا چاہتا ہے اسی مذہب کو فتنہ پرور لوگ انسان کو پستی میں ڈھکیلنے کے لیے استعمال کرنے میں ذرا بھی نہیں ہچکچاتے۔ بابری مسجد۔ رام جنم بھومی تنازعے نے جو سنگین صورت اختیار کر لی ہے۔ اس کے

سیاق میں اگر ہم غور کریں تو معلوم ہو گا کہ سیتارام گوئل کا تاریخ کے مطالعے سے اس طرح کے موضوع منتخب کرنے کا مقصد بین المذاہب مکالمہ کے لیے میدان ہموار کرنے کے بجائے بین المذاہب مناظرہ کے ناخوشگوار ماحول پیدا کرنے کے علاوہ کچھ نہیں۔ ظاہر ہے اگر ذہنوں میں تناؤ پیدا ہو گا تو مل بیٹھنے کے بجائے مختلف مذاہب کے پیرو ایک دوسرے کی زندگی کے چراغ کو بجھانے کے لیے زیادہ کوشاں ہوں گے۔

مندروں کے مسمار کرنے یا بتوں کے توڑنے سے متعلق حقائق کو منظر عام پر لاکر آخر بین المذاہب مکالمہ کیسے شروع کیا جا سکتا ہے۔ مکالمہ کا مقصد کسی مثبت نتیجے پر پہنچنا ہوتا ہے۔ اس میں مکالمہ میں شریک دونوں فریق اپنا اپنا زاویہ نگاہ پیش کرتے ہیں اور افہام و تفہیم کے ذریعے تعمیری غرض سے نئے راستے اور طریقے نکالنے کی سعی کرتے ہیں۔ آج جب کہ ہمیں اپنے ملک میں متحدہ قومیت کے تصور کو عملی طور پر اختیار کر کے نئے سرے سے چمن آرائی کی ضرورت ہمیشہ سے کہیں زیادہ ہے۔ اس طرح کی بحث چھیڑنا جیسی کہ سیتارام گوئل نے چھیڑی ہے ملکی اتحاد اور قومی یک جہتی کے تقاضوں کے بالکل خلاف ہے۔

گوئل نے اپنے تبصرہ میں صرف ایک مارکسی مؤرخ کا نام لیا ہے اور ان کی بعض تشریحات کو موضوع بحث بنایا ہے اور وہ ہیں علی گڑھ مکتب مورخین کے مشہور مورخ پروفیسر محمد حبیب۔ پروفیسر محمد حبیب نے ایک ایسے وقت میں جب قومی تحریک کو مضبوط کرنے اور نوآبادیاتی تسلط کو ختم کرنے کے لیے ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت پہلے سے کہیں زیادہ تھی اور جس اتحاد کے نعرے ۱۹۲۱-۱۹۲۰ء میں ہندوستان کے طول و عرض میں خلافت۔ ترک موالات تحریکوں کے دوران گونج چکے تھے اپنی معرکۃ الآرا تحقیق سلطان محمود آف غزنی (بار اول ۱۹۲۴ء) میں اپنا نتیجۂ تحقیق اس طرح پیش کیا کہ اگر سلطان محمود نے مندروں پر حملے کیے اور انھیں لوٹا کھسوٹا اور منہدم کیا تو اس کا مقصد لوٹ مار کرنا تھا لیکن دوسروں کی عبادت گاہوں کو لوٹنے اور منہدم کرنے کے اس طریقہ کی اسلام نے اجازت نہیں دی تھی۔ سلطان محمود نے مندروں پر حملہ دولت کی حرص میں کیا یہ بات پروفیسر محمد حبیب نے ثابت کی ہے۔ ساتھ ہی انھوں نے بغیر کسی تامل کے یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ اس غلط عمل کو جائز قرار دینے کے لیے جس کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے اسلام کو استعمال کیا گیا اور قرآن کی آیات کی غلط تعبیرات پیش کی گئیں۔ جرم محمود کا تھا نہ کہ اسلام کا۔ گوئل اس سے متفق نہیں معلوم ہوتے بلکہ انھیں تو شکایت ہے کہ ہندوستانی سیکولرازم کے معمار پنڈت جواہر لال نہرو نے کیوں اس طرح کی تحقیق کو تسلیم کر لیا۔ گوئل کو یہ بھی شکایت ہے کہ پروفیسر محمد حبیب کے اس تشریح کو محمود

کے بعد کے سلاطین کے ادوار کے لیے عام کیوں کیا گیا۔ گویا وہ صرف یہ تسلیم کرنا اور کروانا چاہتے تھے کہ اسلام جہاں بھی ہوگا دوسرے مذاہب کی طرف رواداری نہیں برتی جائے گی اور اسلامی دینیات تو دوسروں کی عبادت گاہوں کو لوٹنے اور منہدم کرنے کے عقیدے کے علاوہ کوئی اور پروگرام رکھتی ہی نہیں۔

گوئل کو ایک اور شکایت یہ ہے کہ پروفیسر محمد حبیب کی یہ تحقیق کہ مندروں کی تباہی کا سبب مال غنیمت کی حرص تھا نہ کہ بت شکنی کی اسلامی دینیات بعد کے مارکسی مورخوں نے 'پارٹی لائن' بنا ڈالی اور رفتہ رفتہ سبھی مارکسی مورخ ان تمام اداروں پر چھا گئے جن کا تعلق ہندوستانی تاریخ کی تحقیق و تصنیف اور تعلیم سے ہے۔ غالباً گوئل کا یہاں خاص اشارہ کلکتہ، دہلی، علی گڑھ اور الہ آباد کی مشہور یونیورسٹیوں کے تاریخ کے شعبے، انڈین ہسٹری کانگریس، نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ اور انڈین کونسل آف ہسٹوریکل ریسرچ سے ہے۔ یہ وہ ادارے ہیں جہاں معروضی اور سائنسی نقطۂ نظر سے تاریخ کے مطالعہ کو فروغ دیا جاتا ہے۔ یہ ادارے فرقہ وارانہ ذہنیت رکھنے والوں کو ہمیشہ سے کھٹکتے رہے ہیں اس لیے گوئل کی ناراضگی بے وجہ نہیں۔

گوئل نے اپنے تبصرہ میں دو ہی مورخوں کے نام لیے ہیں۔ ایک 'مارکسی مورخ' پروفیسر محمد حبیب اور دوسرے ڈاکٹر آر سی۔ مجمدار۔ موخرالذکر کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ وہ مارکسی مورخین کو اس لیے پسند نہیں آئے کہ "وہ یہ عظیم مورخ کمیونسٹ سیاست کی قربان گاہ میں صداقت کو قربان کرنے کے لیے تیار نہیں تھا۔" گوئل نے بڑی حکمت سے کام لیا ہے مارکسی مورخ کی شناخت وہ پروفیسر محمد حبیب سے کرواتے ہیں اور غیر مارکسی مورخ کی شناخت ڈاکٹر مجمدار سے۔ گویا کہ وہ موجودہ دور کے نظریاتی اختلاف کو بھی فرقہ وارانہ اصطلاح ہی میں پیش کرنے پر ہی مصر ہیں۔ اس لیے جب خاص طور سے وہ پروفیسر محمد حبیب کے پیرو مورخوں کا ذکر کرتے ہیں تو نام نہیں لیتے۔ ڈاکٹر مجمدار کی نتائج فکر پر گرفت کرنے والے مارکسی مورخین کا ذکر وہ بس اعداد سے کرواتے ہیں کہ "تین مارکسی مورخوں نے ایک کتاب لکھی ہے جس میں ڈاکٹر آر سی مجمدار پر سخت اعتراض کیا ہے لیکن وہ اپنے ان قارئین کو جن کو تاریخ کا ذوق نہیں یا تاریخ جن کا مضمون نہیں اُن سے ان 'تین مارکسی مورخوں' کے نام اخفا میں رکھنا چاہتے ہیں۔ یہ تین مورخ ہیں پروفیسر رومیلا تھاپر، پروفیسر ہربنس مکھیا اور پروفیسر بپن چندرا اور جن کی زیر بحث کتاب ہے فرقہ وارانہ اور ہندوستانی تاریخ نگاری۔ ظاہر ہے 'تین مارکسی مورخوں' کے نام کھول دینے سے گوئل کے قارئین پوری

بحث کو نظریاتی بحث کے طور پر دیکھیں گے نہ کہ فرقہ وارانہ اصطلاح میں سوچنے لگیں۔ یہ ہے گوئل کی راست گوئی !

گوئل کو مذکورہ بالا "بین مارکسی مورخوں" سے یہ بھی شکایت ہے کہ انھوں نے "اسلامی بت شکنی" کے زور کو کم کرنے کے لیے یہ تحقیق کیوں پیش کی کہ ہندوؤں نے بھی بعض بدھ اور جین مندروں کو منہدم کیا تھا۔ گوئل نے بھی تسلیم کیا ہے کہ بعض ایسے شواہد ملتے ضرور ہیں لیکن ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اس طرح کی مثالوں کی تعداد بہت کم ہے اور بہت زیادہ یقینی بھی نہیں۔ یقینی بات تو یہ ہے کہ ایسے تاریخی شواہد ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے بہت پہلے ریکارڈ کیے جا چکے تھے۔ لہٰذا یہ بات محض جواباً نہیں گڑھی گئی ہے۔ یہ ثابت کرنا گوئل ہی کا کام ہے کہ اگر عبادت گاہیں زیادہ تعداد میں گرائی جائیں تب ہی سنگین جرم کیوں ہے۔

ہم نہ محمود غزنوی کے طرفدار ہیں اور نہ ہی اورنگ زیب کے۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ عہد وسطی کا ہندوستان موضوع ہو یا قدیم عہد کا ہندوستان۔ تاریخی معروضیت کا تقاضا یہی ہے کہ کسی بھی مخصوص عمل کو دیگر عصری عوامل سے علیحدہ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ ہم تاریخ میں قطعی فیصلہ صادر کرنے کے حق میں بھی نہیں۔ کیونکہ ہم "آخری تاریخ" لکھنے کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ ہر نئی نسل اپنی دریافت کی ہوئی معلومات اور اپنی عصری فکر کی روشنی میں تاریخ کو دہراتی رہے گی۔ ہمارا کام یہ ہے کہ ہم اپنے بس بھر جتنی معلومات حاصل کر سکتے ہیں انھیں ایک مربوط انداز میں اس طرح قارئین کے سامنے پیش کر دیں کہ وہ بھی سمجھ سکیں کہ مخصوص تاریخی عوامل کے پیچھے کس قسم کی فکر کارفرما تھی۔ ساتھ ہی ہم بحیثیت مورخ اپنے عہد اور اپنے سماج کے لیے اپنی ذمہ داریوں سے بھی روگردانی نہیں برت سکتے۔ اسی لیے تو کہا گیا ہے کہ "تمام تاریخ ہمعصر تاریخ" ہے۔

مندر منہدم کیے گئے یہی تاریخی حقیقت نہیں۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ مندر منہدم کرنے والوں کی فوج میں ہندو سپاہی بھی موجود ہوتے تھے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ مندر منہدم کرنے والے مندروں کی بقا کے لیے جاگیریں یا مالی امداد بھی دیا کرتے تھے۔ ذیل میں شری بشمبر ناتھ پانڈے، سابق گورنر اڑیسہ کے فخرالدین احمد میموریل لیکچر (لکھنؤ ۱۹۸۷ء) سے ایک طویل اقتباس نقل کیا جا رہا ہے جس سے اس نکتہ کی مزید وضاحت ہو جائے گی :

تمھیں لے دے کے ساری داستان میں یاد ہے اتنا
کہ عالمگیر ہندو کش تھا، ظالم تھا، ستم گر تھا

بچپن میں میں نے بھی اسکول کالجوں میں اسی طرح کی تاریخ پڑھی تھی اور میرے دل میں بھی اس طرح کی بدگمانی تھی۔ لیکن ایک واقعہ ایسا پیش آیا جس نے میری رائے قطعی بدل دی۔ میں تب الہ آباد میونسپلٹی کا چیرمین تھا۔ تروینی سنگم کے قریب سومیشور ناتھ مہا دیو کا مندر ہے۔ اس کے پجاری کی موت کے بعد مندر اور مندر کی جائداد کے دو دعویدار کھڑے ہو گئے۔ دونوں نے میونسپلٹی میں اپنے نام داخل خارج کی درخواست دی۔ ان میں سے ایک فریق نے کچھ دستاویزیں بھی داخل کی تھیں۔ دوسرے فریق کے پاس کوئی دستاویز نہ تھی۔ جب میں نے دستاویز پر نظر ڈالی تو معلوم ہوا کہ وہ اورنگ زیب کا فرمان تھا۔ اس میں مندر کے پجاری کو ٹھاکر جی کے بھوگ اور پوجا کے لیے جاگیر میں دو گاؤں عطا کیے گئے تھے۔ مجھے شبہہ ہوا کہ یہ دستاویز نقلی ہیں۔ اورنگ زیب تو بت شکن تھا۔ وہ بت پرستی کے ساتھ کیسے اپنے کو وابستہ کر سکتا تھا۔؟ میں اپنا شک رفع کرنے کے لیے سیدھا اپنے چیمبر سے اٹھ کر سر تیج بہادر سپرو کے یہاں گیا۔ سپرو صاحب فارسی کے عالم تھے۔ انھوں نے فرمان کو پڑھ کر کہا یہ فرمان اصلی ہیں۔ میں نے کہا "ڈاکٹر صاحب!" عالمگیر تو مندر توڑتا تھا۔ بت شکن تھا، وہ ٹھاکر جی کے بھوگ اور پوجا کے لیے کیسے جائداد دے سکتا تھا؟" سپرو صاحب نے اپنے منشی کو آواز دے کر کہا: "منشی جی! ذرا بنارس کے جنگم باڑی شیو مندر کی اپیل کی مثل تو لائیے"۔ منشی جی مثل لے کر آئے تو ڈاکٹر سپرو نے دکھایا کہ اس میں اورنگ زیب کے چار فرمان اور تھے جن میں جنگموں کو معافی کی زمین عطا کی گئی تھی۔

ڈاکٹر سپرو ہندوستانی کلچر سوسائٹی کے صدر تھے جس کے عہدہ داروں میں ڈاکٹر بھگوان داس، سید سلیمان ندوی، پنڈت سندر لال اور ڈاکٹر تارا چند تھے۔ میں بھی اس کا ایک ممبر تھا۔ ڈاکٹر سپرو کی صلاح سے میں نے ہندوستان کے خاص خاص مندروں کی فہرست مہیا کی۔ اور ان سب کے نام یہ خط لکھا کہ اگر آپ کے مندروں کو اورنگ زیب یا مغل بادشاہوں نے کوئی جاگیر عطا فرمائی ہو (خصوصاً اورنگ زیب) تو ان کی فوٹو کاپیاں مہربانی کر کے بھیجیں

دو تین مہینے کے انتظار کے بعد ہمیں مہاکال مندر اجین، بالاجی مندر چترکوٹ، کاماکھیہ مندر گوہاٹی، جین مندر گرنار اور دلواڑا مندر آبو، گرودوار رام رائے دہرادون وغیرہ سے اطلاع ملی کہ ان کو جاگیریں اورنگ زیب نے عطا کی تھیں۔ مورخوں کی تاریخ کے مطابق ایک نیا اورنگ زیب ہماری آنکھوں کے سامنے ابھر کر آیا۔

اورنگ زیب نے ان مندروں کو جاگیریں عطا کرتے ہوئے یہ ہدایت دی تھی کہ ٹھاکر جی سے وہ اس بات کی دعا مانگیں کہ اس کے خاندان میں تاقیامت حکومت بنی رہے۔

گوپل اور بشمبر ناتھ پانڈے کے ذہنی میلان میں اتنا زبردست اختلاف اس لیے ہے کہ بشمبر ناتھ پانڈے قومی یک جہتی کی روایت پہ پوری قوم کو گامزن دیکھنا چاہتے ہیں اور گوپل کو اس یک جہتی سے اختلاف ہے، وہ ہندوستانی سماج کو ٹکڑے ٹکڑے اور ہندوستانیوں کو ایک دوسرے سے گتھم گتھا دیکھنا چاہتے ہیں۔ دبین المذاہب مکالمہ شروع کرنے اور جاری رکھنے کے لائق دراصل بشمبر ناتھ پانڈے ہیں جو تصادم کی نہیں سنگم کی بات کرتے ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بحث کو پانڈے جی کے مذکورہ بالا خطبہ ہی کے ایک اقتباس پر ختم کیا جائے:

"آریوں کی آمد نے بھارت کی سماجی زندگی کو جس طرح جڑ سے ہلا دیا تھا، ترکوں کا حملہ اس سے تھوڑا ہی کچھ کم رہا لیکن طوفان کے بعد سکون لازمی ہے اور زلزلے کے بعد تعمیر ضروری ہے۔ جب دو ندیوں کا سنگم ہوتا ہے تو دونوں ندیوں کی دھاریں گرجتی ہوئی ٹکراتی ہیں لیکن فوراً ہی رل مل کر ایک دھارے میں بہنے لگ جاتی ہیں۔ الہ آباد میں گنگا جمنا کی دھاراؤں کے سنگم کے بعد کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ اسی طرح ہندو مسلم آپس میں ٹکرا کر محبت کے ایک انسانی سنگم میں ملے تھے۔ دونوں کے تہذیب و تمدن الگ الگ تھے۔ کلچر الگ الگ تھے، لیکن آپس میں مل کر ان کے الگ الگ کلچروں نے ایک متحدہ ہندوستانی کلچر کی شکل اختیار کر لی۔ کلچر کی اس نئی دھارا نے صنعت و حرفت، کلا اور سائنس ادب اور شاعری، چترکاری، مصوری اور بت گری کے چمن کو سرسبز کر دیا۔

پنڈت سندر لال

ہندوستانی مسلمان تاریخ کے تناظر میں

بادۂ کہن کے تحت ہم آنجہانی پنڈت سندر لال کے اس خطبہ کا ایک اقتباس ذیل میں دے رہے ہیں جو انھوں نے دکن کی ہندی پرچار سبھا کے سامنے پڑھا تھا اور جس کا اردو ترجمہ بعنوان "ہندوستانی قومیت کی تعمیر میں مسلمانوں کی اہمیت" جامعہ کے جنوری ۱۹۳۶ء کے شمارہ میں شائع کیا گیا تھا۔ اس وقت ادارہ کی جانب سے تعارفی نوٹ میں لکھا گیا تھا کہ "اس خطبہ سے جس وسعت قلب کا اظہار ہوتا ہے وہ عام طور پر ہندوؤں اور مسلمانوں کے رہنماؤں میں نہیں پائی جاتی۔ ہندو مسلم اتحاد کی طرف سے مایوسی کے اس زمانہ میں اس قسم کی پر امید تحریریں کارکنوں کی حوصلہ افزائی کا سبب ہو سکتی ہیں۔" پنڈت جی نے جس زبان میں یہ خطبہ پڑھا تھا اس کے سلسلے میں اسی نوٹ میں یہ تبصرہ کیا گیا: "پنڈت جی نے اپنے خطبہ کے لیے جس زبان کو استعمال کیا ہے وہ بھی عام ہندی سے مختلف ہے۔ اس میں بھی رواداری پائی جاتی ہے۔ انھوں نے اردو اور ہندی کو ملا کر ایک مشترک زبان لکھنے کی کوشش کی ہے۔ مترجم صاحب نے ان کے خطبہ کے بہت کم الفاظ بدلے ہیں۔"

آج بھی جب کہ اس خطبہ کی اشاعت کو نصف صدی سے زائد کا عرصہ گزر چکا ہے ہم سمجھتے ہیں کہ ہندوستانی قومیت کی تعمیر کا مسئلہ ہمارے سامنے موجود ہے، ہم ایسا مزاج ایسی طبیعت اور فکر نہیں بنا پا رہے ہیں جو ہمیں ایک قوم یا راشٹر میں تبدیل کر دے۔ ہندوستانی قومیت کی تعمیر میں ایک اہم رکاوٹ مذہب کا غلط

تصور ہے۔ ہندوستان میں مسلمان ایک اہم اقلیت ہیں اور ہندوستان کی تہذیب کو فروغ دینے میں انھوں نے نمایاں خدمات انجام دی ہیں۔ برطانوی نوآبادیاتی تاریخ نگاری کے زیر اثر ہندو اور مسلم تہذیبوں میں اختلاف دکھلانے اور اسے قائم رکھنے کا رجحان خود ہندوستانیوں نے بھی تسلیم کر لیا تھا۔ افسوس ناک بات یہ ہے کہ آج بھی اس طرح کی آوازیں اکثر اٹھتی رہتی ہیں اور اس کی ایک اہم وجہ یہ ہے کہ اب ہندو مسلمانوں کو اور مسلمان ہندوؤں کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے یا اس کوشش میں خلوص نہیں ہوتا۔ ارون شوری صاحب اسلام کا مطالعہ کرتے رہیں لیکن ان کا انداز فکر ایسا ہے کہ وہ باوجود وسیع مطالعے کے اسلام کی تصویر بگاڑ دیتے ہیں اور اس کے لیے وہ تاریخی حقائق کو مسخ کرنے میں بھی تامل نہیں کرتے۔ ایسے وقت میں ہمیں پنڈت سندر لال صاحب کی تحریر سے روشنی ملتی ہے کہ دوسرے مذہب کا مطالعہ کس طرح کیا جاتا ہے۔ امید ہے قارئین اس پر خاص توجہ دیں گے۔ (ادارہ)

اسلام کی پیدائش آج سے تیرہ سو سال پہلے ایشیا کے عرب دیس میں ہوئی تھی۔ اسلام اور اس کے بانی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اس وقت کے عربوں کی حالت کو جان لینا ضروری ہے۔ عرب کے لوگ اس وقت مذہبی حیثیت سے ہزاروں لچر اوہام پرستیوں میں ڈوبے ہوئے تھے۔ معاشرتی حیثیت سے وہ سیکڑوں بلکہ ہزاروں چھوٹے چھوٹے قبیلوں میں بٹے ہوئے تھے جن میں باہمی پریم یا اتحاد کی جگہ آئے دن خانہ جنگیاں ہوتی رہتی تھیں۔ اخلاقی حیثیت سے ان کی سیرت بہت گندی اور گنہگار تھی۔ سیاسی حیثیت سے عربوں کا ملک چار حصوں میں بٹا ہوا تھا۔ شمال کا حصہ روم کے شہنشاہوں کے قبضہ میں تھا۔ مشرقی حصہ پر ایران کے بادشاہوں کی حکومت تھی۔ جنوب اور مغرب کا بہت بڑا حصہ حبش کے عیسائی شہنشاہ کے ماتحت تھا۔ صرف بیچ کا تھوڑا سا حصہ نام کو ابھی تک آزاد تھا مگر اس پر قبضہ کرنے کے لیے بھی روم اور ایران دونوں کی طرف سے کوششیں جاری تھیں۔ ایک اس طرح کے دیس اور اس طرح کے لوگوں میں آج سے ۱۳۶۵ سال پہلے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا جنم ہوا۔

محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی کوششوں اور ان کی سیرت کو بھی میں دوسرے تاریخ لکھنے والوں کے الفاظ میں ہی بیان کرنا چاہوں گا۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی کوششوں اور ان کی کامیابیوں کو بیان کرتے ہوئے ریورنیڈ ڈبلیو آر ڈبلیو سٹیفنس اپنی کتاب "عیسائیت اور اسلام" انجیل اور قرآن میں لکھتا ہے:۔

"جو برائیاں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے وقت میں عرب میں سب سے زیادہ پھیلی ہوئی تھیں جن کی قرآن میں بہت زوروں کے ساتھ برائی کی گئی ہے اور جن کی قطعاً ممانعت کی گئی ہے وہ یہ ہیں: شراب خوری، زنا کاری اور ایک ساتھ کئی عورتوں سے بے روک شادی، بیٹیوں کا قتل، بے تحاشا جوا، سود خوری کے ذریعہ لوٹ، اور جادو ٹونے میں یقین۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تعلیم کے ذریعے ان برائیوں میں سے کچھ بالکل مٹ گئیں، اور باقی کم ہو گئیں، جس سے عربوں کے اخلاق میں بڑی ترقی ہوئی اور یہ بات اس اصلاح کے جوش اور اس کے اثر دونوں کا ایک حیرت انگیز اور نہایت وقیع ثبوت ہے۔ بیٹیوں کا قتل اور شراب خواری کا بالکل بند ہو جانا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سب سے نمایاں کامیابی ہے۔

"اپنی قوم پر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے بہت بڑا احسان کیا۔ یہ ایک ایسے دیس میں پیدا ہوئے تھے جہاں کسی طرح کی سیاسی تنظیم عقلی عقائد، اور اخلاق تینوں میں سے کسی کا پتہ نہ تھا۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ان تینوں کو قائم کیا۔ اپنے زبردست جوہر استعداد کے ایک ہی وار میں انھوں نے اپنے ہموطنوں کی سیاسی حالت، ان کے مذہبی عقائد اور ان کے اخلاق تینوں کو ایک ساتھ سدھار دیا۔ بہت سے الگ الگ آزاد قبیلوں کی جگہ انھوں نے ایک قوم چھوڑی۔ بہت سے دیوی دیوتاؤں اور خداؤں میں اندھے یقین کی جگہ انھوں نے ایک قادر مطلق مگر رحمٰن و رحیم خدا میں ایک معقول یقین پیدا کر دیا۔ انھوں نے لوگوں کو یہ بتایا کہ خدا ہمیں سدا دیکھتا رہتا ہے اور ہمارے اچھے اور برے سب کاموں کا ٹھیک ٹھیک پھل دیتا ہے۔ اس یقین کے مطابق ہی انھوں نے لوگوں کو ٹھیک ٹھیک زندگی بسر کرنا سکھایا۔"

ریورینڈ بوسورتھ اسمتھ اپنی کتاب محمد اور اسلام میں لکھتا ہے:۔

"محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ایک ساتھ تین چیزوں کے قائم کرنے کی خوش نصیبی حاصل ہوئی۔ ایک قوم، ایک شہنشاہیت اور ایک مذہب۔ تاریخ میں کہیں اس طرح کی کوئی دوسری مثال نہیں ملتی۔"

بے شبہ اس زمانہ کے عربوں جیسی ایک ٹکڑے ٹکڑے اور بچھڑی ہوئی قوم کو ایک امنگ ایک حوصلہ اور ایک محبت کے رشتہ میں باندھ کر انھیں اصل معنوں میں ایک متحد قوم بنا دیا اور اتنے تھوڑے سے وقت میں انھیں روم اور ایران جیسی سلطنتوں کے پنجے سے آزاد کر لینا دنیا کی حصول آزادی کی تاریخ میں ایک لاثانی اور حیرت انگیز واقعہ ہے۔ یہ ایک واقعہ ہی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو سنسار کے بڑے سے بڑے لوگوں میں جگہ دینے کے لیے کافی ہے۔ مگر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا رتبہ اس سے کہیں بڑھ کر ہے۔

میجر آرتھر گلن لیونرڈ اپنی کتاب "اسلام اس کی اخلاقی اور روحانی قدر" میں لکھتا ہے:۔

محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) گہرے سے گہرے معنوں میں کسی بھی یگ اور کال کی سچی سے سچی اور زیادہ سے زیادہ لگن والی آتماؤں میں سے تھے۔ وہ صرف مہاپرش ہی نہیں تھے بلکہ بنی نوع انسان میں بڑے سے بڑے یعنی سچے سے سچے آدمی کبھی بھی پیدا ہوئے ہیں ان میں سے ایک تھے۔ وہ نہ صرف پیغمبر کی حیثیت سے بزرگ تھے بلکہ ایک محب وطن اور سیاست داں کی حیثیت سے بھی افضل تھے۔ وہ مادی اور روحانی دونوں طرح کا تعمیری کام کرنے والے تھے۔ انھوں نے ایک بڑی قوم کو تعمیر کیا اور ان دونوں سے بڑھ کر ایک کہیں زیادہ بزرگ مذہب کو پیش کیا۔ جب کبھی مستقبل میں انسانوں کے درمیان اس وقت کے مقابلہ میں فرقہ وارانہ طرف داری کم ہو جائے گی اور لوگ معقولیت کے ساتھ انسانیت دوست مذہب کو ماننے لگیں گے اس وقت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) بھی آج کے مقابلہ میں کہیں زیادہ عزت کے ساتھ دیکھے جائیں گے۔ فی الحقیقت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) بڑے لوگوں میں بھی بہت بڑے تھے۔"

اس طرح کے کئی اقتباسات محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مختلف یورپین سیرت نگاروں کی کتابوں سے دیے جا سکتے ہیں۔ مگر صرف ایک اور۔ انگلینڈ کا مشہور مصنف ٹامس کارلائل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی پوری سیرت کا نقشہ کھینچتے ہوئے اپنی کتاب "ہیروز ہیرو ورشپ اور ہیرواک ان ہسٹری" میں لکھتا ہے:۔

"وہ زندگی کا ایک جلتا ہوا انگارا تھا جسے گویا قدرت نے اپنی شاندار گود سے نکال کر پیدا کیا تھا۔ سنسار کے خالق کے حکم سے وہ سنسار کو روشن کرنے آیا تھا۔ وہ ایک خاموش بزرگ ہستی تھا۔ وہ ان لوگوں میں سے تھا جو اپنی زندگی کے خاص مقصد کی طرف پوری لو لگائے بغیر رہ ہی نہیں سکتے جنھیں خود فطرت مخلص ہونے کے لیے مقرر کرتی ہے۔ جب کہ دوسرے لوگ رائج الوقت نظریوں اور سنی سنائی باتوں کے پیچھے آنکھ بند کر کے چلتے رہتے ہیں اور اسی میں مطمئن رہتے ہیں وہ اپنے آپ کو ان

نظریوں کے فریب میں مبتلا نہ کر سکتا تھا۔ وہ اکیلا اپنی روح کو لے کر حقیقت کے ساتھ ٹکرا رہا تھا۔ میں کہہ چکا ہوں کہ موجودات کا عظیم ترین راز۔ خوفناک مگر جگمگاتا ہوا راز اس کی آنکھوں کے سامنے چمک اٹھا۔ کوئی لچر چیز اب اس ناقابل بیان سچائی کو اس کی آنکھ سے اوجھل نہ کر سکتی تھی۔ جو آدمی اس سچائی کے ساتھ جسے ہم سچائی ہی کہہ سکتے ہیں اپنے زندگی کے مقصد کو کھوجنے میں لگ جائے اس میں سچ مچ ایک خدائی طاقت شامل ہوتی ہے۔ اس طرح کے آدمی کے منھ سے نکلے ہوئے الفاظ سیدھے مادر فطرت کے دل سے نکلے ہوئے ہوتے ہیں۔ لوگ انھیں اس طرح سنتے ہیں جس طرح کسی دوسرے کی بات نہیں سنتے انھیں سننا پڑتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں اور سب صرف ہوائی قلعے معلوم ہوتے ہیں شروع سے ہزاروں طرح کے خیال زائروں اور آوارہ گرد لوگوں کی طرح اس شخص کے دل میں چکر لگاتے رہے۔ میں کیا ہوں؟ یہ اتھاہ چیز جس میں میں رہتا ہوں اور جسے لوگ کائنات کہتے ہیں آخر ہے کیا۔ زندگی کیا ہے؟ موت کیا ہے؟ میں کیا مانوں؟ میرا مقصد کیا ہے؟ غارِ حرا اور کوہِ سنائی کی اندھیری چٹانوں نے ریگستان کی سخت گیر تنہائیوں نے اس کے سوالوں کا جواب نہ دیا۔ اس مایل بہ گردش نیلے اور خاموش آسمان نے جو سر کے اوپر پھیلا ہوا تھا اور جس پر تارے جگمگا رہے تھے کوئی جواب نہیں دیا۔ کہیں سے کوئی جواب نہ ملا۔ اخیر میں اس کی اپنی روح کو اور جو کچھ خدا کی الہامی قوت اس کے اندر موجود تھی اسے جواب دینا پڑا۔"

محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سیرت، ان کی تعلیمات ان کی کوششوں اور ان کے کارناموں کو بیان کرنے کا یہ وقت نہیں، شاید سنسار کے کسی دوسرے بڑے آدمی کو بدنام کرنے کی اتنی کوششیں نہیں کی گئیں جتنی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو۔ اس کے کبھی وجوہ ہیں جن سبھا اس وقت پڑھنا فضول ہے ایک ہندی کی کتاب میں میں نے اس سامان کی ایک لمبی فہرست پڑھی تھی جسے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) رحلت کے وقت چھوڑ گئے تھے اس میں ایک سکار کا ڈبہ بھی تھا اور ایک شاہی تخت۔ جب کہ تمبا کو اس وقت عرب بھر میں کہیں دیکھنے کو بھی نہ تھا اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) زندگی بھر کبھی کسی طرح کے شاہی تخت پر نہیں بیٹھے۔

محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بیشتر زندگی مشکلوں اور سخت تکلیفوں میں گزری اپنی عمر کے آخری دس سالوں میں وہ نئی آزادی حاصل کی ہوئی آزاد عرب قوم کے بادشاہ رہے۔ ان دس برسوں کے اندر

بھی ان کی زندگی بہت سادہ محتاط اور تپسیا کی زندگی تھی۔ حکومت کے پیسے یا زکوٰۃ کے روپیہ سے ایک کوڑی اپنے یا اپنے کنبہ والوں کے لیے لینا وہ حرام سمجھتے تھے۔ متعدد بار کئی کئی دن انھیں فاقے سے گزر جاتے تھے۔ عرب کے بادشاہ ہونے کے دنوں میں بھی انھوں نے کبھی لگا تار تین دن تک پیٹ بھر کر کھانا نہیں کھایا۔ وہ سدا اپنے کپڑوں کو خود پیوند لگاتے تھے، اپنی چپلوں کو خود گانٹھتے تھے، اپنے اونٹ کو خود کھریرا کرتے تھے، اپنی بکریوں کو خود دوہتے تھے، اپنے مکان میں خود اپنے ہاتھ سے جھاڑو دیتے تھے، کھجور کی چٹائی یا ننگی زمین پر سوتے تھے۔ ایک بار سخت بیماری کے دنوں میں پیٹھ پر بوریے کا نشان دیکھ کر کسی نے اجازت مانگی کہ گدا نیچے بچھا دیا جائے۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ میں آرام کرنے کے لیے پیدا نہیں ہوا۔

حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تمام مذہبی تلقین کا لب لباب دو لفظوں میں ہے۔

اول۔ ایک خدا پر اعتقاد

دوم۔ نیک کام کرو۔

حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بیس سال کی خاص خاص تلقینوں کا مجموعہ قرآن مجید ہے میں نے قرآن کو بہت مرتبہ شروع سے آخر تک بڑے غور سے پڑھا ہے دنیا کے دوسرے مذہبوں کی جانب قرآن کی رائے اور اپنے مذہبی اصولوں کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزاد اپنی کتاب "ترجمان القرآن" میں لکھتے ہیں :۔

قرآن نے نہ صرف ان سب مذہبوں کے قائم کرنے والوں کو سچا مانا ہے جن کے ماننے والے اس وقت اس کے سامنے موجود تھے بلکہ صاف لفظوں میں کہہ دیا کہ مجھ سے پہلے کتنے ہی رسول اور ہادی دین ہو چکے ہیں میں سب کو سچا مانتا ہوں اور ان میں سے کسی ایک کا نہ ماننا بھی خدا کی حقیقت سے انکار کرنا سمجھتا ہوں۔ اس نے کسی مذہب والے سے یہ نہیں چاہا کہ وہ اپنے مذہب کو چھوڑ دے بلکہ اگر کبھی یہ چاہا تو یہی چاہا کہ سب اپنے اپنے مذہبوں کی اصلی حقیقت پر عمل کریں کیونکہ سب مذہبوں کی حقیقی تعلیم ایک ہی ہے نہ تو اس نے کوئی نیا اصول پیش کیا اور نہ کوئی نئی راہ عمل ہی بتائی۔ اس نے ہمیشہ ان ہی باتوں پر زور دیا جو دنیا کے سب مذہبوں میں سب سے زیادہ جانی بوجھی باتیں رہی ہیں، ایک اللہ کی پرستش اور نیک عمل کی زندگی۔ اس نے جب

کبھی لوگوں کو اپنی طرف بلایا ہے تو یہی کہا ہے "کہ اپنے اپنے مذہبوں کی حقیقی تعلیم کو پھر سے تازہ کر لو۔ تمہارا ایسا کر لینا ہی مجھے قبول کر لینا ہے۔"

قرآن کے دوسرے سورہ میں کہا گیا ہے "بلا شبہ راہ نجات کھلی ہوئی ہے پر کسی خاص ملّت کے لیے نہیں ہے جس کسی نے خدا کے آگے سر جھکایا اور اس کے اعمال نیک ہیں وہ چاہے یہودی ہو چاہے عیسائی ہو اور چاہے کوئی اور ہو وہ اپنے رب سے ثمرہ حاصل کرے گا۔ اس کے لیے نہ کسی کا ڈر ہے اور نہ کوئی غم۔"

اس قسم کی بیشمار آیتیں قرآن میں سے اقتباس کی جا سکتی ہیں۔

حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تعلیم نے نیم مہذب بدکردار صدیوں کے غلام اور اس کے آپس کے نفاق کے مرض میں مبتلا عربوں میں ایک نئی روح پھونک دی جس کی بدولت عربوں نے دیکھتے دیکھتے نہ صرف اپنے ملک میں ہی ایک آزاد قومی حکومت قائم کر لی بلکہ باہر نکل کر اس زمانہ کی ایرانی سلطنت اور رومن سلطنت جیسی دو زبردست طاقتوں کو شکست دے کر حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے انتقال سے ۸۰ سال کے اندر اندر یورپ میں چین کی سرحد سے لے کر پچھم میں ہسپانیہ تک وہ عظیم الشان سلطنت قائم کی جو کم و بیش ایک ہزار سال تک قائم رہی اور جو اپنے زمانہ کی سب سے بڑی سلطنت خیال کی جاتی تھی۔ تمام مغربی ایشیا تمام شمالی افریقہ اور آدھے یورپ پر عربوں کی حکومت تھی۔ یہ عرب سلطنت دنیا کے لیے ایک برکت ثابت ہوئی۔ اگرچہ اس بارے میں تاریخ کا مطالعہ کرنے والوں میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں تب بھی اس سوال کی عظمت کو دیکھتے ہوئے ایک سرسری نگاہ اس پر ڈال لینا بھی ضروری ہے۔ یہاں پر بھی پہلے ہمیں اسلام کے سامنے آنے سے پہلے مغربی دنیا کی حالت کو سمجھ لینا چاہیے۔

ظہور اسلام سے قبل یوروپ کی حالت مسٹر جے ایچ ڈینسن Emotions as the Basis of Civilization نامی انگریزی کتاب میں لکھتے ہیں:۔

"پانچویں اور چھٹی صدی میں مہذب دنیا فنا کی سرحد پر کھڑی تھی۔"

شہنشاہ قسطنطین رومن عیسائی مذہب کو رومن سلطنت کا مذہب ہونے کا اعلان کر چکا تھا۔ شہنشاہ تھیوڈوسیس نے یہ ہدایتیں جاری کر دی تھیں کہ عظیم رومن سلطنت میں کسی دوسرے

مذہب یا دین کے ماننے والے کو رہنے کی اجازت نہ دی جائے۔ سلطنت میں ایک خاص محکمہ اس لیے قائم کیا گیا تھا کہ گھر گھر جاکر لوگوں کے مذہب کا پتہ لگایا جائے۔ شام، عراق، مصر، ایشیائے کوچک اور یونان میں جو صدیوں پہلے سے اس زمانہ کی تہذیب کے سب سے بڑے مرکز تھے لاکھوں آدمیوں کو اپنے قدیم مذہبی خیالات نہ چھوڑ سکنے کے جرم میں موت کی سزا دی جانے لگی۔ یونان جیسے ذیشان قدیم ملک کا ایک ایک پرانا مندر گرا یا گیا۔ ان میں بیشمار بودھ مٹھ بھی تھے۔ ان مندروں اور مٹھوں کی جاگیریں ضبط کر لی گئیں۔ اگر کسی مکان یا مندر سے عود وغیرہ کے جلنے کی خوشبو آتی تھی اور یہ پتہ لگ جاتا تھا کہ یہ خوشبو مریم یا عیسائی ولیوں کے علاوہ کسی اور بت کے سامنے جلائی جارہی ہے تو اس مکان میں فوراً آگ لگادی جاتی تھی۔ اس قسم کی چھوٹی چھوٹی باتوں پر کہ کوئی شخص اپنے گھر کے اندر عیسیٰ کو خدا کا بیٹا مانتا ہے یا انسان کا بیٹا، عیسیٰ میں خدائیت کو مانتا ہے یا نہیں، ایسٹر کا تہوار اسی روز مناتا ہے جس روز رومن سلطنت میں اجازت ہے یا کسی اور روز، ہفتہ کے روز پاک دن مناتا ہے یا اتوار کے روز اس طرح کی باتوں پر قصوروار کو موت کی سزا دی جاتی تھی۔

ان مذہبی تعصبات اور ان مظالم کے ساتھ فلسفہ کی تعلیم اور علم و فضل کا چل سکنا محال تھا۔ ہندوستان مصر اور یونان کے نجومی سیکڑوں بلکہ ہزاروں سال پہلے زمین کے گول ہونے کا پتہ لگا چکے تھے لیکن انجیل میں لکھا تھا کہ زمین چپٹی ہے رومن سلطنت بھر میں جہاں کوئی ایسی کتاب ملتی تھی جس میں لکھا ہو کہ زمین گول ہے اسے فوراً پھونک دیا جاتا تھا اور کتاب کے ساتھ گھر کے مالک کو بھی مع بال بچوں کے آگ کے حوالے کر دیا جاتا تھا۔ اطالیہ، یونان، مصر، شام وغیرہ میں سیکڑوں ہی قیمتی کتب خانے جلادیے گئے۔ ہزاروں اشخاص نے اپنے ہاتھوں اپنے کتب خانے اس لیے پھونک ڈالے کہ کہیں کسی کتاب میں کوئی ایسی بات نہ مل جائے جس کی وجہ سے ان کو اور ان کے بال بچوں کو آگ میں جلنا پڑے۔ یونانی تہذیب کے عروج کے زمانہ سے یونان، ایشیا کوچک، شام اور مصر بھر میں منعدد کالج اور ہزاروں بڑے بڑے مدرسے تھے جن میں افلاطون اور ارسطو جیسوں کی کتب فلسفہ، بقراط جیسوں کی کتب طب، ہپارکلیوس اور ٹالیمی جیسوں کے علم نجوم، اقلیدس اور اپولونیس جیسوں کے علم ریاضی، آرکمیڈیز جیسوں کے مادی سائنس وغیرہ کی تعلیم لاکھوں طالب علموں کو دی جاتی تھی۔ وہ سب مدرسے اور دارالعلوم روم کے عیسائی حکمرانوں کی ہدایت کے مطابق ایک دن بند کر دیے گئے کیونکہ

ان کی تعلیم انجیل کی تعلیم کے خلاف سمجھی جاتی تھی۔

بقراط کو آج تک یورپ کے لوگ ابوالطب کہتے ہیں۔ عیسائی مذہب سے پہلے بقراط کی قائم کی ہوئی یونانی علم طب کے مطابق رومن سلطنت بھر میں ہزاروں طبیب لاکھوں مریضوں کو دوائیں دے کر اچھا کرتے تھے۔ اب پاپائے روم اور حکمرانِ روم نے مل کر حکم نافذ کر دیا کہ دواؤں کے ذریعہ کسی مریض کا علاج کرنا خلاف مذہب اور گناہ ہے۔ بیماروں کو اچھا ہونے کے لیے عیسائی گرجا میں جاکر حضرت مریم کی مورت (بت) کے سامنے (نذر) پیش کرنا چاہیے، اس سے دعا مانگنی چاہیے اور عیسائی پادریوں سے گنڈے تعویذ لینے چاہییں یا عیسائی صلیب کی لکڑی یا عیسائی ولیوں کی ہڈیوں سے اپنا بدن چھلا لینا چاہیے۔ اس کے خلاف چلنے والے کو یا کسی بھی بیمار کو دوا دینے والوں کو موت کی سزا دی جاتی تھی۔

یہ سب ایران سے لے کر مغرب کے اس زمانہ تک کے تمام عالم کا صرف ایک پھیکا اور نامکمل خاکہ ہے جب کہ اسلام اور عربوں کا دنیا کے اسٹیج پر ظہور رہوا۔ عیسائی رومن حکمراں جسٹنین، کی تمام لڑائیوں میں (اور جسٹنین کی تمام لڑائیاں مذہبی لڑائیاں ہوتی تھیں جو عیسائی پادریوں کے فتووں کے ساتھ شروع ہوتی تھیں اور جن میں ہر لڑائی کے بعد جسٹنین کے عیسائی مہنت (درویش) آس پاس کے تمام علاقہ میں جاکر تلوار ہاتھ میں لیے ایک ایک آدمی سے پوچھتے تھے کہ تم روم کے عیسائی مذہب کو مانتے ہو یا نہیں اور انکار اور پس و پیش کرنے والے کو فوراً تلوار کے گھاٹ اتار دیتے تھے) صرف جسٹنین کی ان مذہبی لڑائیوں میں ماہرین تواریخ کے مطابق سب ملاکر دس کروڑ انسان اس زمین پر سے اٹھ گئے۔ ڈیبنس کی اس بات میں گہری سچائی ہے کہ پانچویں اور چھٹی صدی کے درمیان مہذب زمانہ عالم فنا کے منہ پر کھڑا ہوا تھا۔ جہالت اور ظلم کی ایک زبردست گھٹا دنیا کے تمام اس حصّہ کے اوپر چھائی ہوئی تھی اور یورپ کے ان تمام حصّوں میں جو عرب سلطنت کے باہر رہ گئے ایک ہزار برس تک چھائی رہی۔

جسٹنین کے مرنے سے چار سال کے اندر حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پیدا ہوئے۔ اسلام اور عربوں نے نمودار ہوکر اس حالت میں کیا کچھ کیا، اس حالت کو کہاں تک درست کیا یہ بات تاریخ کے مطالعہ سے ہی تعلق رکھتی ہے مکمل مذہبی آزادی اور رواداری، سب مذہبوں کی بنیادی وحدت، رعایا کے مذہبی خیالات اور رسم و رواج میں حکومت کی غیر جانبداری وغیرہ کے بلند اصول اس سے سیکڑوں برس

پہلے ہندوستان، ایران، مصر اور یورپ میں پہنچ چکے تھے لیکن اب وہ صرف یونانی کتابوں کے اندر بند تھے۔ رومن حکمراں جولیس نے جوزرتشت کے مذہب کی مصری شاخ کا ماننے والا تھا اور جس کا شمار ہندوستان کے اشوک، چندر گپت، اکبر اور ایرانی شہنشاہ دارا کے ساتھ دنیا کے بڑے سے بڑے صلح جو شہنشاہوں میں کیا جاتا ہے روم اور یورپ کو پھر سے ان اصولوں سے چلانا چاہا مگر عیسائیوں کے مذہبی اندھے پن کی رو کے سامنے وہ ٹھہر نہ سکا۔ ایک کور مذہب عیسائی کے ہاتھوں اسے اپنی جان دینی پڑی۔ جولیس کے بعد کے شہنشاہ پھر عیسائی ہوئے، جہالت اور ظلم کی گھٹا اور زیادہ کالی ہوتی چلی گئی۔

عربوں کی سلطنت پہلی طاقت تھی جس نے کامیابی کے ساتھ عیسائی یورپ کو مذہبی رواداری کا سبق پڑھایا اور ایک مصیبت زدہ دنیا کے اندر پھر سے پوری پوری مذہبی آزادی کے اصول کو قائم کیا۔ عربوں کی طاقت کے اتنی تیزی کے ساتھ بڑھنے کا سب سے بڑا راز یہی تھا کہ مصیبت زدہ رعایا ہر جگہ بڑی خوشی کے ساتھ ان کا استقبال کرتی تھی۔ جس ملک کو وہ لوگ فتح کرتے تھے اس میں سب سے پہلے ان کا یہ کام ہوتا تھا کہ تمام رعایا کے لیے مذہب کے معاملوں میں پوری آزادی کا اعلان کر دیا جاتا تھا سب کے مندروں، گرجاؤں اور دیگر عبادت گاہوں کی حفاظت کا بار یہ لوگ اپنے اوپر لیتے تھے۔ قدرتی طور پر سائنس، صنعت و حرفت، کھیتی اور تجارت نے عربوں کے زمانہ حکومت میں اتنی ترقی کی جس کا پہلے خیال بھی نہ تھا۔ عراق میں پہنچتے ہی عربوں کا پہلا کام تھا چیلڈین تہذیب کے زمانہ کی دجلہ اور فرات نامی ان خوبصورت نہروں کو پھر سے صاف اور جاری کرانا جو صدیوں سے بند پڑی تھیں۔ مصر میں عربی فاتح عمر نے لاکھوں مزدور لگا کر اس نہر سویز کو صاف کرایا اور اسے نئے سرے سے تیار کرایا جو صدیوں سے سوکھی پڑی تھی اور جس سے اس کے بعد صدیوں تک برابر یورپ اور ایشیا کے درمیان بڑے سے بڑے جہاز آتے جاتے رہے۔ آج کل کی نہر سویز عمر کی ہی کھدائی ہوئی ہے جسے فرانسیسیوں نے پچھلی صدی میں پھر سے صاف کرایا۔ ایک عمر تک کے تمام لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے مفت اور لازمی تعلیم جاری کرانے کا سہرا دنیا کی تاریخ میں سب سے پہلے شاید خلیفہ عمر ہی کو حاصل ہوا۔ پرانی یونیورسٹیاں پھر سے جاری کی گئیں۔ سلطنت بھر میں ہزاروں نئے اسکول قائم کیے گئے، ہزاروں کتب خانے کھولے گئے، نجوم اور سائنس کے مطالعے کے لیے جا بجا رصد گاہیں اور دارالعمل قائم کیے گئے، تمام قدیم یونانی کتابوں کے عربی اور دیگر زبانوں میں ترجمے کیے گئے، چین اور ہندوستان جیسے ملکوں

میں علم کی تلاش کی گئی تعلیم کو مذہب سے آزاد کیا گیا خلیفہ کے ماتحت عیسائی یہودی اور بودھ تک یونیورسٹیوں کے پروفیسر اور مدرسوں کے سرکاری انسپکٹر مقرر ہوتے تھے۔ اس زمانے کی اطالیہ اور شمالی فرانس کے اندر کسی انسان کے پاس زمین کے نقشہ کا گلوب مل جاتا تھا تو اس کی سزا موت تھی۔ عربی ہسپانیہ میں جغرافیہ کی تعلیم گلوب کے ذریعہ دی جاتی تھی جب کہ سیکڑوں برس بعد تک انگلستان میں ایک بھی پختہ سڑک نہ تھی اور برسات کے دنوں میں لندن کا کوئی آدمی گھٹنوں یا کم سے کم ٹخنوں تک کیچڑ میں پاؤں رکھے اپنے گھر سے باہر نہ نکل سکتا تھا۔ اس زمانہ میں عربوں کے ماتحت ہسپانیہ میں سنگ مرمر کی عمارتیں اور شاندار محل بنے ہوتے تھے۔ گیارھویں بارھویں اور تیرھویں صدی میں عربی زبان یورپ کی تعلیم فلسفہ اور سائنس کی زبان تھی۔ فرانس یا انگلستان میں کوئی انسان ایسا نہ مل سکتا تھا جسے دلدادۂ علم کہلانے کا شوق ہو اور جو عربی جاننے اور عربی بول سکنے کا اعزاز نہ رکھتا ہو۔ بلاشبہ ساتویں صدی سے لے کر پندرھویں صدی تک یورپ کے اندر صرف عربوں ہی نے سائنس اور فلسفہ کے شعبوں کو زندہ رکھا۔ ڈیپر کے الفاظ میں "علم کا جھلملاتا ہوا چراغ اس وقت روشن رکھا گیا جب کہ وہ بجھنے ہی کو تھا۔ عربوں نے ہی اسے ہم تک پہنچایا یا عرب ہی یورپ کے اندر سائنٹیفک کیمسٹری ظہور میں لائے۔ یونانیوں نے مختلف علوم کو جس جگہ چھوڑا تھا عربوں نے انھیں بہت زیادہ ترقی دی۔

عربوں کے زمانۂ حکومت میں لوگوں کے اخلاق میں جو حیرت انگیز اصلاح ہوئی اور سائنس نے جو بے مثل ترقی کی اسے مسلمانوں کے مذہبی خیالات کا نتیجہ بتاتے ہوئے تاریخ نگار مسٹر جے ڈبلیو ڈریپر

A History of the Intellectual Development of Europe

(یورپ کی ذہنی ترقی کی تاریخ) نامی کتاب میں لکھتے ہیں۔

"ایشیا اور یورپ کے لوگ اپنی روزمرہ کی رہنمائی کے لیے اور یورپ اور امریکہ کے لوگ سائنس کی روشنی کے لیے قرآن کے کتنے زیادہ رہین منت ہیں۔ جب یورپ اس سے زیادہ مہذب نہیں تھا جتنا اس وقت (افریقہ کا ملک) کیفر بریا ہے اس وقت عرب نہ صرف سائنس میں ترقی کر رہے تھے بلکہ نئی سائنس پیدا کر رہے تھے۔ فلسفہ، ریاضی، نجوم، کیمیا، طب کے میدانوں میں ان کی فتوحات ان کی فوجی فتوحات کے مقابلہ میں کہیں زیادہ شاندار، زیادہ دیرپا اور اسی لیے زیادہ اہم ثابت ہوئیں۔

ڈینیسن جس کا اقتباس ہم اوپر درج کر چکے ہیں اسلام سے قبل کی مغربی دنیا کی حالت، عیسائی رومن سلطنت کے ذریعہ اس کی تباہی اور اسلام کے ذریعہ اس کے احیاء پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

اس زمانہ میں ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ تہذیب جس کی تعمیر میں چار ہزار برس صرف ہوئے تھے ٹکڑے

ٹکڑے ہونے کو ہے اور اغلب تھا کہ نسل انسانی اسی حالت کو واپس ہو جائے جب بحالت بربریت ہر قبیلہ اور ہر فرقہ دوسرے کے خلاف تھا اور امن و قانون کو کوئی جانتا ہی نہ تھا یہ وہ زمانہ تھا جو بدترین امکانات سے پر تھا۔ تہذیب ایک ٹبرے درخت کی طرح جس کے بے شمار شنیوں کا سایہ دنیا بھر پر تھا اور جس کی شاخوں میں فنون لطیفہ سائنس اور علم و ادب کے طلائی ثمر لگے ہوئے تھے ڈگمگا رہی تھی کیا کوئی ایسا جذباتی تمدن تھا جو درمیان میں پڑ کر نسل انسانی کو پھر سے ملا سکے اور تہذیب کو فنا ہونے سے بچا سکے۔ اسلام نے اس حیرت انگیز اور ناقابل یقین کارنامے کی تکمیل کی۔ اس نے ایک پاش پاش ہوتے ہوئے عالم کے ٹوٹے ہوئے ٹکڑوں کو جمع کیا اور انھیں جوڑ کر ایک ایسی تہذیب کی شکل میں نمودار کیا جس کا عروج ایک ہزار سال تک قائم رہا اسلام نے یہ کام جماعت بندی کی اس نئی ترکیب سے کیا جو حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی غیر معمولی فراست سے ظہور میں آئی تھی اور جو ضروریات وقت کے عین مطابق تھی۔"

بلاشبہ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی وفات سے لے کر ایک ہزار سال تک کی عربوں اور اسلام کی تاریخ دنیا کی تاریخ کے سب سے زیادہ عظیم الشان ابواب میں سے ہے۔ اس کی عظمت اور دنیا کو اس کے ذریعہ جو کچھ فیض پہنچا اس کی جھلک ایک چھوٹی سی تقریر میں دے سکنا غیر ممکن ہے۔ یہ کہہ دینا کافی ہے کہ یورپ کی تمام موجودہ سائنس اور وہاں کی تمام آزاد انجمنوں کا بانی اگر کسی کو قرار دیا جا سکتا ہے تو عربوں کو۔

اب میں پھر اپنے ملک کی طرف آتا ہوں، ہندوستان سے باہر کے مسلمانوں کی تاریخ کے بارے میں ہم میں سے زیادہ تر اشخاص بالکل کورے ہی ہیں لیکن اپنے ملک کی مسلم تاریخ کے بارے میں صرف ناواقف ہی نہیں بلکہ ہم میں سے زیادہ تر کے دماغوں میں نہایت تباہ کن اور زہریلے مغالطے بھرے ہوئے ہیں اور بھرے گئے ہیں جو ہماری قومی یکجہتی اور باہمی محبت کے راستے میں زبردست روڑے ہیں۔ اس طویل اور نہایت پیچیدہ لیکن نہایت ضروری مضمون پر بھی میں صرف ایک سرسری نگاہ ہی ڈال سکتا ہوں۔

سب سے پہلا اصول اس بارے میں یہ ہے کہ کسی بھی انسانی جماعت یا انجمن پر اگر ایمانداری کے ساتھ رائے قائم کرنی ہو تو اسے اس زمانہ کی چاروں طرف کی حالت کے ساتھ ملا کر دیکھنا ہوگا۔ ہم میں

سے بیشمار کے دلوں میں یہ نہایت غلط خیال بیٹھا ہوا ہے کہ انگریزوں کے آنے سے پہلے ہندوستان کے مسلمان حاکم ہندوستان کی رعایا کے ساتھ تعصب اور تنگ دلی سے کام لیتے تھے۔ تاریخ اس کے بالکل خلاف ہے تاریخ نگار ڈبلیو ایم ٹارنس (ایشیا کی سلطنت) نامی کتاب میں لکھتا ہے:۔

"دہلی کے ابتدائی شہنشاہوں کے دور سے سترھویں صدی تک تمام مذہبوں کے ساتھ مکمل رواداری کا سلوک کیا گیا وہ لوگ جنھوں نے البیوں کے مقبرے بنائے ہیں جو اس زمانہ میں یورپ کو مذہب کے نام پر قتل کیے جانے والوں کے لیے ایک زبردست قبرستان بنانے میں لگے ہوئے تھے اور ضمیر کی پابندی کرنے والے مفرورین سے امریکہ کی نئی بستیاں بسا رہے تھے ہندوستان کے خلاف زبان کھولنے پر آمادہ ہو سکتے ہیں۔ کیا وہ بے شرمی کے ساتھ یہ دعویٰ کر کے کہ ان کی تہذیب اس زمانہ کی ہندوستانی تہذیب سے زیادہ سچی تھی تاریخ کا گلا گھونٹ سکتے ہیں۔ اگر اس دعوے کے ثبوت میں ان ہی کی لکھی ہوئی تاریخ پر اعتبار کر کے ان ہی کو شہادت کے لیے بلایا جائے تو کیا حالت دکھائی دے گی۔ ایک طرف ان کے مذہبی جنون سے ہر ہاتھوں سے (سترھویں صدی کے عیسائی مذہب کی ہر سیڑھی بن شاخ کے) کونبیٹ لوگوں کا خون کیتھولک طبقہ کے لوگوں کا خون اور پیوریٹین طبقہ کے لوگوں کا خون تیزی سے ٹپک رہا ہے اور دوسری طرف اس تمام عرصہ میں وہ نئی پھانسیاں کھڑی کرنے جا رہے تھے، نئی بیڑیاں گھڑ رہے تھے اور ایکٹس آف یونیفارمٹی نام کے خوفناک قانون پاس کر رہے تھے (جن کے مطابق یورپ کے ہر ایک ملک میں اس فرقہ کو چھوڑ کر جسے اس زمانہ کے حکمراں مانتے تھے باقی عیسائی فرقوں کے سبھی لاکھوں آدمی زندہ جلا دیے گئے یا انتہائی تکلیف دے دے کر مار ڈالے گئے)۔

کوئی ہندو یا مسلمان اپنے پیدائشی عقیدوں کی وجہ سے کسی پبلک ملازمت کے ناقابل نہ سمجھا جاتا تھا۔ مسلمان بادشاہ خوشی کے ساتھ بڑے بڑے ذمہ دارانہ عہدے پڑھے لکھے اور ہوشیار برہمنوں کے سپرد کر دیتے تھے اور مہاراجاؤں کے درباروں میں بہت سے مسلمان عزت وحشمت حاصل کر لیتے تھے۔ حیدر علی کے وہ وزیر جنھوں نے ایک عرصہ تک اس کی موت کو چھپائے رکھا نہایت اعلیٰ ذات کے ہندو تھے اور جب مرشدآباد میں افسر خزانہ کا تقرر ہونے والا تھا تو نواب ناظم نے نند کمار کو بجائے محمد رضا خاں کے مقرر کرنا چاہا۔ شواجی کو متعصب اور ٹیپو کو مذہبی مجنون کہا

جاتا ہے لیکن جنوبی ہندوستان کی حکومتیں (جب ہم نے ان کے معاملات میں دخل دینا شروع کیا) مذہبی تعزیہ کے قوانین کے سسٹم سے ناآشنا تھیں جو کہ اس زمانہ میں خود ہماری اور دیگر یوروپین سلطنتوں کے نہایت عزیز انسٹی ٹیوشن تھے۔ آئرلینڈ میں کوئی کیتھولک زمیندار ی کا وارث نہ ہو سکتا تھا نہ فوجی افسر بن سکتا تھا اور نہ جوڈیشل محکمہ کا جج ہو سکتا تھا۔ فرانس میں ہگو نو فرقہ کے ایک ایک جولاہے کو سمندر پار بھیج دیا جاتا تھا اور سوائے سویڈن میں لوتھرس فرقہ کے اور کوئی جیوری میں شامل نہ ہو سکتا تھا اور ہسپانیہ میں سوائے حکمرانوں کے اور کسی عیسائی فرقہ کے پیرو کی تجہیز و تکفین عیسائی رسم ورواج کے مطابق نہ ہو سکتی تھی۔ اسی زمانے میں سنی اور شیعہ مرہٹہ اور سکھ آزادی کے ساتھ ہندوستان کے ہر شہر اور دربار میں امتیاز اور فائدہ حاصل کرنے کے لیے مقابلہ کرتے تھے۔"

ہندوستان کے اندر مسلمانوں کی طرز حکومت کی تاریخ موٹے طریقہ پر ایک ہزار سال تک کے مختلف خاندانوں کی تاریخ ہے۔ اتنے طویل عرصہ تک کسی بھی ملک یا مذہب کی تاریخ میں اچھے اور برے ہر طرح کے لوگ مل سکیں گے لیکن اگر ہم بے تعصبی سے اس تمام تاریخ کا مطالعہ کریں تو ہندو یا مسلمان کسی بھی ہندوستانی کو اس پر شرمندہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک اورنگ زیب کو چھوڑ کر پہلے کے اور بعد کے باقی تمام ہندوستان کے مغل شہنشاہوں کا زمانہ مذہبی رواداری کی نظر سے دنیا کی تاریخ میں ایک معیاری زمانہ تھا۔ بابر، ہمایوں، اکبر، جہانگیر، شاہجہاں اور اس کے بعد اورنگ زیب کے تمام جانشینوں کے زمانہ میں ہندو اور مسلمانوں کے ساتھ یکساں سلوک کیا جاتا تھا۔ دونوں مذہبوں کی یکساں قدر کی جاتی تھی اور مذہب کی بنا پر کسی کے ساتھ کسی طرح کا تعصب نہ کیا جاتا تھا۔ دہلی کے مغل دربار کے اندر ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے خاص خاص تیوہار بڑے جوش اور دھوم دھام کے تھ منائے جاتے تھے۔ دسہرے کے دن شہنشاہ کا جلوس نکلتا تھا جس میں ہاتھیوں اور گھوڑوں کو خوب سجایا جاتا تھا اور ہندو اور مسلمان امرا سج بن کر ساتھ ساتھ شامل ہوتے تھے۔ رکشا بندھن (سلونو) کے دن برہمن لوگ اور ہندو رؤسا اور سردار شہنشاہ کی کلائی پر راکھی (ہندوؤں کے رواج کے مطابق متبرک دھاگا) باندھتے تھے۔ دیوالی کی رات کو شاہی محلوں کے اندر روشنی ہوتی تھی اور جوا تک کھیلا جاتا تھا۔ شو راتری اور بسم دو نیا عیدا ور شب برات بھی اسی شان سے منائی جاتی تھی۔ ہر شہنشاہ کی طرف سے بیشمار مندروں کو جاگیریں اور معافیاں دی گئیں۔ اورنگ زیب

متعصب تھا لیکن اورنگ زیب کے دربار میں بھی ہندو وزیر اور اس کی فوج میں بھی ہندو سپہ سالار موجود تھے۔ اورنگ زیب کا وزیر مالیات آخر تک ہندو رہا۔ آج تک شمالی ہندوستان بھر میں بہت سے ہندو مندروں کے پجاریوں اور مالکوں کے پاس اورنگ زیب کے دستخطی فرمان موجود ہیں جن میں اورنگ زیب نے ان مندروں کو جاگیریں عطا کی ہیں۔ اس طرح کے دو فرمان ابھی تک الٰہ آباد میں موجود ہیں جن میں سے ایک ارپل میں سومیشور ناتھ کے مشہور مندر کے پجاریوں کے پاس ہے۔ دو سو برس سے زائد تک مغل سلطنت میں گائے ذبح کرنے کی قانونی ممانعت تھی اور اس پر سختی سے عمل درآمد ہوتا تھا۔

تاریخ انسانوں کی تاریخ ہے اور اس میں سے ہر طرح کی انسانی کمزوریوں کی مثالیں ڈھونڈھ کر نکالی جاسکتی ہیں۔ ہندو اور بودھ بھی ایک دوسرے کے ساتھ لڑے۔ جینیوں اور ہندوؤں نے ایک دوسرے پر مظالم کیے۔ شیوا اور ونشنی فرقوں نے (جو دونوں ہندوؤں ہی کے فرقہ ہیں) ایک دوسرے کے سر توڑے۔ ہندوا اور مسلمانوں میں بھی جب لڑنے کی امنگ اٹھی ایک دوسرے سے لڑے۔ لیکن ہندوستانی تاریخ کی دو باتوں سے کسی بھی بے تعصب مطالعہ کرنے والوں کو انکار نہیں ہوسکتا۔ ہندوستانی تاریخ کے ماہر خصوصی بامن داس دسو مرحوم نے چند سال ہوئے گرو کل کانگڑی کے کنووکیشن ایڈریس میں کہا تھا:

یہ صاف ہے کہ مذہب کے نام پر اور فرقہ وارانہ اختلافات کی بنا پر جس طرح زبردست حیوانی مظالم اس زمانہ کے ہر ایک یوروپین ملک میں ہو رہے تھے وسیع الخیال ہندوستان میں ان کا کہیں نام بھی نہ تھا اور جس طرح کی رواداری اور باہمی محبت کا سلوک مسلمانوں کے بیشتر دور حکومت میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں موجود تھا یورپ میں کہیں اس کا سایہ بھی نہ تھا۔" رعایا کی بہبودی خوشحالی، مالی آسودگی کی نظر سے مغل شہنشاہوں کا زمانہ ہندوستان کی تاریخ میں بلاشبہ طلائی دور تھا۔ دولت پیدا وار اور خوشحالی کی جو چہل پہل ہندوستان میں شاہجہاں کے زمانہ میں دیکھنے میں آتی تھی وہ شاید ہی دنیا میں کسی دوسرے ملک کو نصیب ہوئی ہو۔ اس مقولہ کے ثبوت میں ہندوستانی تاریخ نگاروں کے علاوہ اس زمانہ کے بیشمار انگریز اور دیگر غیر ملکی سیاحوں کے بیانات نقل کیے جاسکتے ہیں۔ قومی زندگی کے مختلف حصوں، سوسائٹی کے رسم و رواج، علم سیاسیات، سائنس، فن و ہنر، صنعت و حرفت تجارت وغیرہ میں مسلم دور سلطنت کے اندر ہندوستان نے جو بے نظیر ترقی کی مشہور تاریخ نگار سر جادو ناتھ سرکار نے اسے اپنی کتاب میں اور حال میں مختصر صورت سے "ہندوستان کو مسلم حکومت کے دس عطیے" نامی اپنی ایک تحریر میں اور دیگر بہت سے تاریخ نگاروں

نے بہت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔

ایک اور افسوس ناک غلط فہمی بہت سے لوگوں کے دلوں میں اسلام کے پھیلنے کے بارے میں ہے۔ ڈی ڈبلیو آرنیلڈ نے اپنی کتاب The Preaching of Islam تبلیغ اسلام میں دنیا کے ایک ایک ملک میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت کو خاصی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ سر جادو ناتھ سرکار نے بھی اس مضمون پر کچھ روشنی ڈالی ہے ڈاکٹر تارا چند نے اپنے عالمانہ مضمون The Influence of Islam on Indian Culture (ہندوستانی تمدن پر اسلام کا اثر) میں ہندوستان کے ایک ایک صوبہ میں اسلام پھیلنے کے اسباب اور طریقے لکھے ہیں۔ دیگر عالموں نے بھی اس مضمون پر خاصی روشنی ڈالی ہے۔ آرنلڈ نے دکھلایا ہے کہ وہ فرضی مبلغ اسلام جس کے ایک ہاتھ میں تلوار اور دوسرے میں قرآن مجید کی جلد ہوتی تھی تاریخ میں کہیں ڈھونڈنے پر نہیں ملتا۔ ہندوستان کے ایک ایک صوبہ کے حالات اس بارے میں کافی وضاحت سے مل سکتے ہیں۔ اسلام سب سے زیادہ ملکوں میں اور اس زمانہ میں پھیلا جن میں اسلام کا سیاسی اثر یا تو اس زمانہ تک پھیلا نہ تھا اور اگر پھیلا تھا تو نہایت کمزور تھا۔ سیاسی اثر کے مضبوط ہونے کے ساتھ ساتھ اسلام کا پھیلنا رکا ہے بند ہو گیا ہے بڑھا نہیں۔ ہندوستان میں اسلام کی تبلیغ جنوب سے شروع ہوئی نہ کہ شمال سے اور یہ اس زمانہ میں جب کہ یہاں اسلام کی حکومت کا پتہ بھی نہ تھا۔ آگرہ اور دہلی کے ان ضلعوں میں جو صدیوں مسلمان سلطنت کے مرکز رہے ہمیشہ تین چوتھائی سے زیادہ آبادی ہندوؤں کی رہی اور ابھی تک ہے۔ اس مضمون کو وضاحت سے بیان کرنے کا وقت میرے پاس نہیں ہے لیکن زبردستی لوگوں کو مسلمان بنائے جانے کے جو قصے لوگوں میں کہیں رائج ہیں اگر وہ سب سچے بھی ہوں (جو ان میں سے بلاشبہ ۹۰ فی صدی فرضی ہیں) تو بھی جن تمام ہندوستانیوں نے مذہب اسلام قبول کیا ان میں سے ہزارویں حصہ نے بھی اس طرح کی کسی زبردستی کی وجہ سے نہیں کیا۔ شروع کی صدیوں میں زیادہ تر ہندوؤں کی چھوٹی کہلانے والی ذاتوں کے لوگوں نے بڑی بڑی تعداد میں نئے مذہب کو اختیار کیا اور ان کے ایسا کرنے کا سبب صاف تھا۔ ایک طرف ایک اللہ ایک رسول نہ کوئی دیوی نہ دیوتا۔ سیدھے سادے اصول بنی نوع انسان میں مکمل مساوات نہ کوئی اونچا نہ کوئی نیچا۔ نہ خدا اور اس کی پرستش کرنے والے کے درمیان کسی ولی یا مرشد کی ضرورت۔ مذہب کی نگاہ میں امیر اور غریب، بادشاہ اور فقیر، عالم اور جاہل سب برابر۔ دوسری طرف بیشمار دیوی دیوتا بہت سے شاستر، سخت مذہبی اعمال کی پابندیاں، ذات پات، اونچ نیچ، نہ بغیر برہمن پروہت کے پیدائش کی رسوم ہو سکیں اور نہ شادی اور

موت کی رسومات ادا ہوسکیں۔ پھر اس پہ ایک مذہب کے ماننے والوں میں وہ سلوک جس پر مجھے زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں۔ اگر ہم آٹھویں صدی سے بارھویں صدی تک ہندوؤں کی مذہبی اور مجلسی حالت کا صحیح طور پر مطالعہ کریں (اور یہی وقت ہندوستان میں مذہب اسلام کے پھیلنے کا تھا بارھویں کے بعد کا نہیں) اور ساتھ ساتھ ان ہزاروں معیاری کیرکٹر رکھنے والے مسلم فقراء کی زندگیوں کا مطالعہ کریں جو اس زمانہ میں تمام ہندوستان میں پھیلے ہوئے تھے اور جن کی ہندو راجاؤں کے دربار میں زبردست عزت تھی تو اسلام کے پھیلنے اور فروغ پانے کے اسباب اور طریقے ہمیں آئینہ کی طرح دکھائی دے جائیں۔

اس زمانہ کی تقریباً سبھی تاریخی تحریروں کا مطالعہ کرنے کے بعد ڈی ڈبلو آرنلڈ لکھتا ہے :۔

ہندوؤں کی نیچ قوموں پر ان ہی کے ہم مذہبوں نے توہین اور نفرت کی جو بھرمار کی اور ان قوموں میں کے کسی شخص نے اگر اپنی حالت بہتر بنانا چاہی اس کے راستہ میں جو ناقابل عبور رکاوٹیں ڈالی گئیں یہ باتیں ایک ایسے مذہبی نظام سے زبردست اختلاف رکھتی ہیں جس میں کوئی اچھوت نہیں اور جس میں ہر حوصلہ کی تکمیل کا پورا موقع ہے مثلاً بنگال میں سوتی کپڑے کے بننے والے ہندو جنھیں ان کے ہندو ہم مذہب ذلت کی نظر سے دیکھتے ہیں کثیر تعداد میں اس لیے اسلام قبول کر لیتے ہیں کہ وہ جس حالت میں ہیں اس سے بچ جائیں۔ اسی طرح ہندوستان کے ہر حصہ سے مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ طبقہ دارانہ تعصب کی عدم موجودگی میں ہی ہندوستان میں اسلام کی حقیقی قوت کا راز مضمر ہے جس کی وجہ سے اتنی کثیر تعداد میں ہندو مسلمان ہو جاتے ہیں۔

علاوہ ازیں بنگال میں جنگلی قوموں نے اور ان نیچ قوموں نے مسلم مبلغوں کا خندہ پیشانی سے استقبال کیا جو ہندو دھرم کے دائرے کی بعید ترین حد پر تھیں جن سے ان کے مغرور آریہ فاتح نفرت کرتے تھے اور بہ نظر توہین دیکھتے تھے ان غریب نیچ قوم کے کسانوں، ہرنوں، شکاریوں، ماہی گیروں وغیرہ کے لیے اسلام عالم بالا کا ایک پیغام بن کر آیا۔ لوگوں کے دلوں پر اس نے اثر کیا۔ زیادہ تر نو مسلم غریب طبقہ کے تھے، اسلام نے خدا کے متعلق بلند تصور اور اخوت انسانی کے متعلق بہتر خیال پیدا کیا۔ اس نے بنگال کی نیچ قوموں کے کروڑوں آدمیوں کو جو مدتوں سے ہندو فرقہ کے بیرونی حلقہ کے سرے پر بیٹھے ہوئے تھے ایک نئے مجلسی نظام میں آزادانہ داخلہ کا موقع دیا۔

بنگال کے دو کروڑ مسلمانوں میں سے صرف ۲۵ ہزار بالائی طبقہ کے گنے جاتے ہیں اور کل ہندوستان میں سے تقریباً نصف تعداد جولاہوں کی ہے۔ تاریخ صاف ظاہر کرتی ہے کہ ہندوستان کے بیشتر مسلمان بادشاہوں نے ہر قسم کی تبدیلیٔ مذہب کی حوصلہ افزائی نہیں کی بلکہ الٹی اس کی حوصلہ شکنی کی۔

مجیب اشرف

ایک گمنام مجاہد

نذیر محمد خاں رامپوری

۱۸ ویں صدی کے آخر میں روہیلہ پٹھانوں کی ریاست رام پور کا وجود برطانوی حکومت کے دور عروج میں تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ دیگر ہندوستانی ریاستوں کی طرح رام پور کو بھی انگریزوں سے دوستی اور مصالحت کی پالیسی اپنانی پڑی تھی۔ یہ انگریز دوستی جو ایک طرح کی ماتحتی تھی فیض اللہ خاں (۱۷۷۴ء-۱۷۹۴ء) کے دور سے شروع ہوئی، ۱۸۵۷ء میں نواب یوسف علی خاں (۱۸۵۵ء-۱۸۶۵ء) نے اس دوستی کا حق ادا کیا۔ رام پور کے حکمراں اس پالیسی پر ۱۹۴۷ء تک کاربند رہے (۱)

۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کے قیام اور قومی تحریک کے ارتقاء کے ساتھ رام پور کے باسیوں کو ایک زبردست آزمائشی مرحلے سے گزرنا پڑا۔ ہندوستانی ریاستوں میں قومی تحریک کا فروغ آسان کام نہیں تھا۔ کیونکہ والیان ریاست انگریزوں کے ہمنوا تھا اور عوام ریاستی حکمرانوں کے وفادار اور پابند۔ رام پور کے نواب حامد علی خاں اور نواب رضا علی خاں نے عوام کی بہبود کے لیے اتنی اصلاحات کیں کہ انھیں کوئی خاص شکایت کا موقع نہیں ملا۔ ہمارزمیں تعمیر کرانے کے علاوہ اقتصادی ترقی کے لیے شکر اور ٹیکسٹائل کی متعدد فیکٹریاں قائم کیں۔ تعلیمی ترقی کے لیے اسکول، کالج اور لائبریریاں قائم کیں۔ پھر بھی قومی تحریک کے طوفان نے رام پور کے سیاسی تعطّل میں لہریں پیدا کر دیں۔ خصوصاً دانش مند طبقہ جس نے عموماً علی گڑھ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی

ڈاکٹر مجیب اشرف، ریڈر شعبۂ تاریخ و ثقافت، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵..۱۱

تھی۔ نئے خیالات سے بیحد متاثر تھا۔ وہ یہ جان گیا تھا کہ حصول آزادی کیا ہوتی ہے۔ اس لیے یہاں کے لوگوں نے بھی قومی تحریک میں بڑے جوش و خروش سے حصہ لینا شروع کر دیا۔

علی برادران، مولانا شوکت علی اور مولانا محمد علی رام پور کی سرزمین کے ہی وہ درخشندہ ستارے تھے جو اس وقت آسمان سیاست پر سب سے زیادہ چمک رہے تھے۔[۲] ان کے سیاسی کارناموں سے کون واقف نہیں تھا۔ لیکن ان کے توسط سے رامپور میں قومی تحریک کے لیے کیا ماحول پیدا ہوا اور ان کے بعد قومی تحریک کن کن ہستیوں کی مرہون منت ہوئی۔ یہ سوالات بھی کافی اہم ہیں۔

نذیر محمد خاں عرف پتن خاں رام پوری ایک ایسے خاندان کے چشم و چراغ ہیں جس کے ہر فرد نے قومی تحریک میں علی برادران کے شانہ بشانہ کام کیا اور ان کے بعد ان کی سیکولر روایتوں کو زندہ رکھا۔

نذیر محمد خاں، وزیر محمد خاں ٹھیکیدار کے چھوٹے صاحبزادے ۵ جولائی ۱۹۰۶ء کو شہر چھندواڑہ (مدھیہ پردیش) میں پیدا ہوئے۔ یہ خاندان پٹھانوں کے یوسف زئی قبیلے سے تعلق رکھتا تھا۔ دراصل وزیر محمد خاں کو اپنے عزیزوں کی جائداد چھندواڑہ میں وراثت میں ملی تھی جس کے انتظام کے لیے انھیں اپنے وطن رامپور کو چھوڑ کر چھندواڑے میں رہائش اختیار کرنی پڑی۔ خلافت تحریک کے دوران اشتعال انگیز تقریریں کرنے کے الزام میں علی برادران کو ۱۹۱۴ء میں گرفتار کر کے چھندواڑہ میں دو برس کے لیے نظر بند کر دیا گیا۔ انھیں شہر کے اندر گھومنے پھرنے کی آزادی ملی ہوئی تھی۔ وطن کی نسبت سے علی برادران وزیر محمد خاں کے مکان پر اکثر نشستیں کراتے تھے جہاں دیگر موضوعات پر گفتگو کرنے کے علاوہ اس وقت کی سیاست پر بھی مباحثے ہوتے تھے۔ اسی وقت سے وزیر محمد خاں اور ان کے خاندان کے تمام افراد علی برادران کے ہم خیال ہو گئے اور سیاست کے میدان میں کود پڑے۔ (۳)

۱۹۱۵ء میں علی برادران چھندواڑہ گئے۔[۴] اتفاق سے نذیر محمد خاں اسی سال اپنے خالہ زاد بھائی عظیم الدین خاں اور ماموں شفیع احمد خاں کے ساتھ رام پور واپس آگئے تھے اور یہاں آکر حامد ہائی اسکول میں تعلیم شروع کی۔ دسویں کلاس تک تعلیم جاری رکھی۔ وزیر محمد خاں کے

بڑے بیٹے بشیر محمد خاں بلا کے ذہین تھے۔ وہ مدھیہ پردیش میں ہائی اسکول میں اوّل آئے۔ والد تو انھیں ٹھیکیداری شروع کرانا چاہتے تھے مگر مولانا محمد علی نے جو خاندان کے ایک بزرگ کی حیثیت رکھتے تھے انھیں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے علی گڑھ یونیورسٹی میں داخل کر دیا۔ ۱۹۱۹ء میں قید سے آزاد ہونے کے بعد علی برادران میں دوبارہ سیاست میں داخل ہوئے تو بشیر محمد خاں نے تعلیم کو بالائے طاق رکھ کر ان کی سیاست میں مدد کرنے کو ترجیح دی۔ اس وقت سے ۱۹۲۱ء تک وہ مولانا محمد علی کے سکریٹری کی حیثیت سے کام کرتے رہے۔ ۱۹۲۱ء میں جب علی برادران گرفتار کر کے کراچی جیل بھیجے گئے(۵) تو مولانا محمد علی نے حکیم اجمل خاں کو ایک خط لکھ کر انھیں طبیہ کالج کے انتظام پر مامور کرا دیا۔ دو سال بعد وہاں سے مولانا شوکت علی انھیں بمبئی لے گئے جہاں انھیں چھوٹا نی سائل(۶) کا انتظام سپرد کیا گیا جس کو انھوں نے بخیر و خوبی انجام دیا۔ آخر میں ان کا دماغی توازن بگڑ گیا تھا۔

اسی خاندان کے نذیر محمد خاں کے دوسرے خالہ زاد بھائی عبدالوحید خاں عرف منن خاں پاپا نے علی برادران کے ساتھ خلافت تحریک اور ترک موالات میں حصّہ لیا۔ چھند واڑہ میں قید بندی کے زمانے میں یہ خصوصی طور پر ساتھی قومی رہنماؤں کے خطوط علی برادران تک پہنچاتے تھے۔ ترک موالات کی تحریک چونکہ مہاتما گاندھی کی سرپرستی میں چلائی گئی تھی اس لیے اہنسا کے اصول کے علاوہ کھدّر کے کپڑے پہننا ہر کانگریسی کا اخلاقی فرض تھا۔ یہ بات قابل ذکر بھی ہے اور حیرت انگیز بھی کہ رامپور میں علی برادران کے علاوہ نذیر محمد خاں کا واحد خاندان تھا جو سرتا پا کھدّر کے کپڑے پہنتا تھا۔ غالباً کانگریس کے اس قدر معتقد اور سرگرم کارکن ہونے کی وجہ سے اور شاید طنزاً بھی اس خاندان کے سب سے زیادہ سرگرم کانگریسی رکن عبدالوحید خاں کو لوگ رامپوری گاندھی کے خطاب سے پکارنے لگے تھے۔ (۷)

جب نذیر محمد خاں نے ۱۹۳۰ء کے قریب شعور کی منزلوں میں قدم رکھا تو سب سے پہلے انھیں اپنے خاندان کی کفالت کی فکر ہوئی۔ والدین کا پہلے ہی انتقال ہو چکا تھا۔ انھوں نے والد کے نقش قدم پر ٹھیکیداری شروع کی اور ساتھ ہی سیاسی سرگرمیوں میں بھی حصّہ لیتے رہے۔ ۱۹۴۲ء میں خوش قسمتی سے ان کی شادی ایک خوشحال خاندان میں ہوئی۔ ان کی اہلیہ گوہر بیگم اجیت پور

اور مراد آباد کی کثیر جائیداد کی مالک تھیں۔ اس دوران یہ ٹھیکیداری کرتے رہے اور اس طرح اقتصادی اعتبار سے انھیں فارغ البالی حاصل تھی اور مقامی سیاست میں زیادہ سے زیادہ وقت دینے اور گرمجوشی سے حصہ لینے کا موقع میسّر ہو گیا۔

قومی تحریک میں شامل ہونے میں نذیر محمد خاں کو سخت آزمائش اور ذہنی کشمکش کا سامنا کرنا پڑا۔ ایک طرف خاندان کی کانگریسی روایتیں اور دوسری طرف کانگریس کے مخالفین کا جوش جنون۔ مولانا محمد علی کا ۴ جنوری ۱۹۳۱ء کو انتقال ہو چکا تھا۔(۸) مولانا شوکت علی گو خلافت تحریک سے آخر وقت تک چپکے رہے مگر وہ آخری زمانے میں مسلم لیگ کی طرف مائل ہو گئے تھے۔ نواب رامپور قومی تحریک کے سخت مخالف تھے۔ رامپور ریاست میں دو مقامی جماعتیں کام کر رہی تھیں۔ ایک مسلم کانفرنس اور دوسری نیشنل کانفرنس، اول الذکر جماعت مسلم لیگ کی ہمنوا تھی اور دوسری طرف کانگریس کی حامی تھی۔ اس زمانے میں مسلم کانفرنس کا بہت زور تھا۔ نذیر محمد خاں کی جرأت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان سنگین حالات میں انھوں نے نیشنل کانفرنس میں شامل ہونے کا فیصلہ کیا جو یقیناً ایک غیر معمولی فیصلہ تھا جو ان کی کشادہ دلی رواداری اور سیاسی سوجھ بوجھ کی نشاندہی کرتا ہے۔

ریاستی دور میں ۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۶ء تک نذیر محمد خاں نیشنل کانفرنس کے پلیٹ فارم سے میونسپل بورڈ کے ممبر رہے اور اس دوران پی۔ ڈبلیو۔ ڈی کمیٹی کے چیرمین بھی چنے گئے۔ ۱۹۴۲ء سے ۱۹۴۵ء تک اپنے خالہ زاد بھائی عبدالوحید خاں کے ساتھ کوئٹ انڈیا تحریک میں بھی شامل ہوئے۔ (۹)

۱۹۴۷ء میں نیشنل کانفرنس اور مسلم کانفرنس نے متحدہ طور پر ایک تحریک چلائی۔ یہ تحریک نواب رضا علی خاں کی اور ان کے پرائم منسٹر کرنل بشیر حسین زیدی کی پالیسیوں کے خلاف تھی۔ اول تو نواب کی اصلاح، مستاجری ختم کرنے کے خلاف مستاجر بھڑکے ہوئے تھے لیکن خصوصاً اعلیٰ عہدوں پر غیر مقامی لوگوں کے فائز کرنے کے خلاف مقامی لیڈروں نے احتجاج کیا تھا۔ ان کا مطالبہ تھا کہ اونچے عہدوں پر شہر ہی کے باصلاحیت لوگوں کو فائز کیا جائے۔ اس سلسلے میں ایک پمفلٹ بھی نکالا گیا تھا جس میں نواب کی بے حد تنقید کی گئی تھی۔ اسی الزام میں تقریباً

۱۳ لیڈروں کو ۲ راگست ۱۹۴۲ء کو گرفتار کر کے چھ چھ ماہ کی قید کی سزا دی گئی۔ ان قیدیوں میں نذیر محمد خاں بھی شامل تھے۔(۱۰) کیسی بدقسمتی تھی کہ ۱۳ دن کے بعد ملک آزاد ہو رہا تھا۔ مگر رامپور کے لیڈروں کو قید بیجا کی سزا دی گئی تھی۔ ان قیدیوں میں نذیر محمد خاں کے علاوہ صفدر خاں جو بعد میں سٹی کانگریس کے صدر بنے، صابر شمسی، اختر قریشی، یونس الرحمٰن، شاہد نور خاں، محمود حسن خاں، اختر یار خاں، حافظ انوار النبی، مشبّر علی خاں، معز ظفر خاں، سید مسعود شاہ اور اعجاز علی خاں ایڈوکیٹ شامل تھے۔ ۵۲ ۱۹ء میں جب پنڈت جواہر لال نہرو مولانا آزاد کے الیکشن کے سلسلے میں رامپور تشریف لائے تو صفدر خاں، نذیر محمد خاں کے جیل کے ساتھی، سٹی کانگریس کے صدر تھے اور ۱۹۵۳ء میں نذیر محمد خاں میونسپل بورڈ کے ممبر منتخب ہوئے اور ۱۹۶۴ء تک رہے۔ ۱۹۶۲ء میں ایجوکیشن کمیٹی کے چیرمین منتخب ہوئے اور ۱۹۵۷ء سے ۱۹۶۲ء تک رام پور سٹی کانگریس کے وائس پریسیڈنٹ بھی رہے۔ (۱۱)

نذیر محمد خاں کی سیاسی سرگرمیاں اگرچہ قومی پیمانے پر معروف نہ ہو سکیں مگر مقامی پیمانے پر قومی تحریک میں مادر وطن کی آزادی کے لیے ان کی اور ان کے خاندان کی جاں نثاری کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ وہ ایک باوقار، سنجیدہ، دوست طبیعت، وضعدار اور شفیق بزرگ ہیں۔ آج بھی ان کی صحبت سے لطف حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ۸۲ سال کی عمر میں ان کے حافظے کا یہ عالم ہے کہ وطن عزیز رامپور کی کہانی، خاندانوں کے شجرے اور کارنامے اور قومی تحریک کے تمام پہلو ان کے ذہن میں محفوظ ہیں۔ اور جب بیان کرنے پر آتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ گویا کوئی تاریخ کی کتاب پڑھ رہے ہوں یعنی ذکر اس پری وش کا اور پھر بیاں اپنا والا معاملہ ہوتا ہے۔ طبیعت میں ملنساری اور وضع داری، غمگساری اور خیر کاری اس طرح رچی بسی ہے کہ ان کے در سے کوئی چھوٹا بڑا مایوس نہیں جاتا۔ وہ خود بھی لوگوں سے ملنے کے شوقین ہیں اور لوگوں کا ایک نہ ختم ہونے والا تانتا بندھا رہتا ہے، دعوتیں کھانے کے بھی بے حد شوقین ہیں اور کھلانے میں بھی بیحد فراخدل۔ ان کے کمرے میں جا بجا متعدد دعوت نامے بکھرے پڑے ہوتے ہیں۔ حیرت کی بات تو یہ ہے کہ کسی کو مایوس نہیں ہونے دیتے۔ خصوصاً لوگوں کی مدد کرنے کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں خواہ شب کے بارہ بجے ڈاکٹر کے پاس لے جانا ہو یا کسی مقدمے کے سلسلے میں اگر ان کی

مدد درکار ہو تو کئی کئی دن کچہری کے چکر لگاتے ہیں۔ نوکری سے لے کر شادی و طلاق کے مسائل حل کروانے کے لیے ہندو مسلم سب انھیں کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔ اس رعایت سے ان پر مجاز کا یہ شعر صادق آتا ہے:

تمھیں تو ہو جسے کہتی ہے ناخدا دنیا — بچا سکو تو بچا لو کہ ڈوبتا ہوں میں

حواشی

(۱) ۱۷۷۸ء میں فیض اللہ خاں اور ہیسٹنگز کے درمیان ایک معاہدہ ہوا۔ ملاحظہ کیجیے۔ اخبار الصنادید، از نجم الغنی حصہ اول، صفحات ۲۷۳-۱۲۳ مزید دیکھیے گزیٹیئر رامپور اسٹیٹ، صفحات ۱۰۱ - ۱۱۰

(۲) ملاحظہ کیجیے ایک مقالہ مولانا محمد علی، دی لاسٹ کروسیڈرز، از مجیب اشرف (ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری) مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجیے، فریڈم موومنٹ ان انڈیا، دی رول آف علی برادرس از شان محمد صفحات ۱-۱۷

(۳) یہ معلومات ذاتی طور پر انٹرویو کر کے حاصل کی گئی ہیں۔

(۴) مشیر الحسن، محمد علی، صفحات ۲۸ - ۲۶

(۵) شان محمد، مذکورہ بالا، صفحہ ۱۵۵

(۶) بمبئی کے سیٹھ جیٹھانی نے خلافت کمیٹی فنڈ سے ۱۸ لاکھ روپے بطور قرض لیے تھے۔ جب ادائیگی کا تقاضہ کیا گیا تو اس نے اپنا مل گروی رکھ دیا تھا۔ ملاحظہ کیجیے شان محمد، مذکورہ بالا صفحات ۱۷۵ - ۱۷۶

(۷) ذاتی انٹرویو

(۸) شان محمد، مذکورہ بالا، صفحہ ۲۳

(۹) ذاتی انٹرویو

(۱۰) ایضاً (۱۱) ایضاً

شمس الدین صدیقی

نوعی خبوشانی

محمد رضا نوعی عہد اکبری کا ایک نامور شاعر ہے۔ اس کا وطن مشہد کے نزدیک خراسان کا ایک قصبہ ہے خبوشان جو آج کل قوچان کے نام سے جانا جاتا ہے۔

تذکرہ میخانہ کے مطابق وہ پہلی مرتبہ (نوعمری میں) اپنے والد شیخ محمود کے ہمراہ ہندوستان آیا۔ یہاں وہ دونوں گجرات میں خواجہ ابوالقاسم شعری کے مہمان رہے جو ان کے عزیز ہوتے تھے گجرات میں کچھ عرصہ قیام کے بعد وہ دونوں واپس مشہد چلے گئے، جہاں شیخ محمود نے اقامت اختیار کی اور وہیں داعی اجل کو لبیک کہا۔ اپنے باپ کی وفات کے بعد نوعی کچھ عرصہ مشہد میں مقیم رہا۔ مگر جب اس کا اثاثہ ختم ہو گیا تو اس نے پھر ہندوستان کا رخ کیا۔

تذکرہ ماثر رحیمی کے مطابق ہندوستان آنے سے پہلے نوعی نے کاشان میں تعلیم حاصل کی جہاں اس کا باپ تجارت سے منسلک تھا۔ کاشان میں نوعی مولانا محتشم کاشی کا چہیتا شاگرد تھا۔

جب نوعی لاہور سے خراسان پہنچا تو اس نے اکبر کے ایک اہم امیر مرزا یوسف خاں کی ملازمت اختیار کی۔ امیر نے ہمارے شاعر کی سرپرستی کی اور اس کو اپنے ہمراہ کشمیر لے گیا۔ اس اثناء میں نوعی کی شہرت بطور شاعر دور دراز تک پھیل گئی تھی، چنانچہ شہزادہ دانیال نے اس کو اپنے دربار میں بلایا۔ نتیجتہً نوعی نے دربار سے وابستگی اختیار کر لی اور شہزادہ کی مدح میں کئی قصیدے کہے۔ شہزادہ دانیال کی وفات کے بعد عبدالرحیم خانخاناں نے اس کی سرپرستی کی جس کے بارے

ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، شعبۂ فارسی، مہاراجہ سیاجی راؤ یونیورسٹی، بڑودہ (گجرات)

میں کہا جاتا ہے کہ اس نے نوعی کی مثنوی ساقی نامہ پر اسے خلعت فاخرہ کے علاوہ دس ہزار روپیہ نقد، ایک ہاتھی اور ایک عراقی گھوڑا بطور انعام دیا۔ بقول صاحب تذکرہ میخانہ نوعی نے ۱۰۱۹ھ میں برہان پور میں اس دار فانی سے کوچ کیا، جب کہ دوسرے تذکرہ نگار اس کا سال وفات ۱۰۱۸ھ بتاتے ہیں۔

نوعی عہد اکبری کا ایک بہت اہم شاعر تھا، اس کے فن شاعری کی بہت سے تذکرہ نگاروں نے تعریف کی ہے۔ اس نے ایک دیوان جس میں قصائد، غزلیات، رباعیات، ترکیب بند اور ترجیع بند شامل ہیں، اپنی یادگار چھوڑا ہے۔ بقول ملا عبدالقادر بدایونی اور عبدالباقی نہاوندی نوعی اپنے دیوان کو مرتب کرنے سے پہلے انتقال کر گیا تھا اور اس کا دیوان اس کی وفات کے بعد کسی اور نے مرتب کیا کیونکہ اس کے دیوان کے کئی نسخے مختلف کتب خانوں میں ملتے ہیں۔ دیوان کے علاوہ اس نے دو مثنویاں ساقی نامہ اور سوز و گداز بھی چھوڑی ہیں۔

نوعی کے زیادہ تر قصائد شہنشاہ اکبر، شہزادہ دانیال، شہزادہ سلیم اور عبدالرحیم خانخاناں وغیرہ کی مدح میں ہیں۔

نوعی کے دیوان کا ایک قلمی نسخہ رضا لائبریری رام پور میں محفوظ ہے، جو ۱۷۶ غزلیات پر مشتمل ہے۔ یہ غزلیات حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کی گئی ہیں۔ نوعی کو غزل کہنے میں ملکہ حاصل تھا، اس کی یہ خوبی ذیل کے اشعار سے واضح ہے:

آمد بہار شبنم و اشکم شمار شد
شو قم نسیم گشت و شکیبم غبار شد

زان گر یہای غم کہ گرہ بود در دلم
ہر موی بر تنم مژۂ اشکبار شد

بر داغ نیم سوختہ ام برگ گل نہید
کآتش ز گرم خونی من شرمسار شد

در یک دماغ عطر دو گل سازگار نیست
برگشت عشق از انکہ با وخت یار شد

چشمم ز سایہ گل تر سرمہ میکشید
اکنون زخار خشک رہ او فگار شد

زاہد بہشت جوید و نوعی وصال دوست
ہر کس بقدر حوصلہ امیدوار شد

درج ذیل چند اشعار ساقی نامہ سے منتخبہ ہیں، جو سات بندوں پر مشتمل ہے،

منم نوعی آن خضر جمشید بخت
کہ دارم ز لوح و قلم تاج و تخت

خرد نوجوان بخت جمشیدیم
سخن بیکراں عمر جاویدیم

خرد تاج و دل درۃ التاج من
سخن تخت و معنیٰ معراج من

قلم درکفم چون عصای کلیم
کلید طلسمات امید و بیم (الخ)

نوعی کی دوسری مثنوی سوز و گداز زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ یہ ایک المیہ نظم ہے جو شاعر نے شہزادہ دانیال کے حکم پر کہی۔ یہ ایک تاریخی واقعہ پر مشتمل ہے جو عہد اکبری میں ظہور پذیر ہوا۔ یہ ایک خوبصورت ہندو بیوہ کی داستان ہے جس نے خود کو اپنے شوہر کی چتا پر جلالیا اور ستی ہوگئی۔

مثنوی سوز و گداز کے کئی نسخے ملکی اور غیر ملکی کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔ پروفیسر سید امیر حسن عابدی نے اس مثنوی کا تنقیدی اڈیشن مرتب کیا ہے جو کچھ عرصہ قبل بنیاد فرہنگ ایران نے شائع کیا ہے۔ سری لنکا کے (آنجہانی) ڈاکٹر کمار سوامی نے اس مثنوی کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے۔

مثنوی کا آغاز درج ذیل شعر سے ہوتا ہے:

الٰہی خندہ ام را نالگی دہ سر شکم را جگر پرکالگی دہ

مثنوی درج ذیل تین حصوں پر مشتمل ہے،

۱۔ حمدیہ

۲۔ (در) نعت حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم

۳۔ داستان[۴]

حواشی

۱۔ مآثر رحیمی، صفحہ ۶۳۵

۲۔ مخطوطہ دیوان نوعی، رضا لائبریری، رام پور صفحہ ۱۹

۳۔ ایضاً، صفحات ۱۳-۱۲

۴۔ مخطوطہ دیوان نوعی، نمبر ۴۲۳۰، رضا لائبریری رام پور

اسلام اور عصر جدید

ذاکر صاحب۔ دانشوری اور تصور مذہب

ذاکر صاحب کی دانشوری اور تصور مذہب پر اسلام اور عصر جدید جولائی، ۸۹ء کے شمارہ میں مشہور اہل قلم پروفیسر آل احمد سرور، پروفیسر خلیق احمد نظامی، پروفیسر خواجہ احمد فاروقی پروفیسر مشیر الحق، ڈاکٹر سید نقی حسین جعفری اور ڈاکٹر محمد ضیاء الدین انصاری کے فکر انگیز مقالے شامل ہیں، ان مقالات سے ذاکر صاحب کی دانشوری کی خصوصیات اور ان کے مذہبی افکار کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

کتابت دیدہ زیب، طباعت عمدہ آفسٹ سائز ۲۲×۱۸/۸، صفحات ۹۶، قیمت ۵ روپے

ملنے کا پتہ: ڈاکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

رفعت سروش

فیضؔ: عہد ساز شاعر اور دانشور

رات یوں دل میں تری کھوئی ہوئی یاد آئی
جیسے ویرانے میں چپکے سے بہار آ جائے
جیسے صحراؤں میں ہولے سے چلے باد نسیم
جیسے بیمار کو بے وجہ قرار آ جائے

گم ہے اک کیف میں فضائے حیات
خامشی سجدۂ نیاز میں ہے
حسنِ معصوم خوابِ ناز میں ہے

اے کہ تو رنگ و بو کا طوفاں ہے
اے کہ تو جلوہ گر بہار میں ہے
زندگی تیرے اختیار میں ہے

تہِ نجوم کہیں چاندنی کے دامن میں
ہجومِ شوق سے اک دل ہے بے قرار ابھی

خمارِ خواب سے لبریز احمریں آنکھیں
سفید رخ پہ پریشان عنبریں آنکھیں

رفعت سروش، ۴۔ بی ۱۷ نوئیڈا ۲۰۱۳۰۱

چھلک رہی ہے جوانی ہر اک بنِ مو سے
رواں ہو برگ گُل تر سے جیسے سیلِ شمیم

ضیائے مہر میں دمکتا ہے رنگِ پیراہن
ادائے عجز سے آنچل اڑا رہی ہے نسیم

درازِ قد کی لچک سے گداز پیدا ہے
ادائے ناز سے رنگِ نیاز پیدا ہے

یہ اقتباسات فیض کی ابتدائی نظموں کے ہیں۔ فیض کی اس دور کی شاعری کے بارے میں ان کے ہم عصر شاعر ن م راشد نے اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا تھا:

"اپنی ابتدائی نظموں میں فیض ایک حسن پرست اور انحطاط کا دلدادہ شاعر نظر آتا ہے، فیض کی اس زمانے کی نظمیں حریری، گلابی ملبوسوں میں لپٹی ہوئی، خواب سے چور اور لذت سے سرشار تصویروں سے بھری پڑی ہیں۔ زندگی کا ان سے براہ راست کوئی تعلق نہیں۔"

ن م راشد کا یہ تجزیہ فیض کی شاعری کا ایک رخ پیش کرتا ہے۔ لیکن یہی فیض جب محمود الظفر، ڈاکٹر رشید جہاں اور سید سجاد ظہیر سے متعارف ہوتا ہے اور ہندوستان میں انجمن ترقی پسند مصنفین کی داغ بیل ڈالنے کے سلسلے میں ان کے خیالات سے استفادہ کرتا ہے تو نہ صرف یہ کہ اس کے فکر و خیال کی دنیا میں ایک انقلاب آجاتا ہے بلکہ وہ اس عظیم سفر میں ان کے قدم بہ قدم چلنے کا تہیہ کرتا ہے۔ ابتدا میں چند نفوس پر مشتمل انجمن ایک عظیم تحریک کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس قافلے کی رہنمائی میں ہر اچھے اور برے وقت میں فیض احمد فیض صفِ اول میں نظر آتے ہیں اور اس مشعل کو روشن رکھنے میں اپنا سوزِ دروں بھی شامل کرتے ہیں۔ نصف صدی تک۔ آخری سانس تک، آخری لمحہ تک ــــ اور اپنی زندگی، عمل اور تخلیقات کی ایسی روشن مشعلیں وقت کو سونپ جاتے ہیں جو ماضی کی طرح مستقبل کے رہروانِ ادب کی راہوں میں بھی اجالا بکھیرتی رہیں گی۔

فیض نے لاہور میں انجمن ترقی پسند مصنفین کے قیام میں سرگرمی سے حصہ لیا، بنے بھائی اور ان کے ساتھیوں کو لاہور کے ادیبوں اور شاعروں سے ملوایا۔ تبادلۂ خیال ہوا اور آخر کار انجمن قائم کی گئی اور عارضی طور پر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم انجمن کے سکریٹری مقرر ہوئے۔ یہ واقعہ جنوری ۱۹۳۶ء

کا ہے ۔ اور جب چند ماہ بعد لکھنؤ میں پہلی کل ہند ترقی پسند مصنفین کانفرنس منعقد ہوئی تو تنہا فیض تھے جنھوں نے ۱۹۳۶ء کی اس تاریخی کانفرنس میں اپنے نامساعد حالات کے باوجود پنجاب کی نمائندگی کی تھی۔ تنظیمی سرگرمیوں سے قطع نظر فیض کا تاریخی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے ترقی پسند نظریات کو اپنی فکر و وجدان کا جزو بنا لیا اور ان کی شاعری میں ایک ایسا موڑ آیا جہاں سے ترقی پسند شاعری کا نیا سفر شروع ہوتا ہے ۔۔۔ کل تک بہ قول ن ۔م۔ راشد " زندگی سے ان کا براہ راست تعلق نہ تھا" مگر آج وہ رومانی دھندلکوں اور ریشمیں ماحول سے نکل کر زندگی کی تلخ حقیقتوں سے دو چار ہوئے اور وہ مشہور نظم کہی جسے اگر ترقی پسند شاعری کا مینی فیسٹو کہا جائے تو شاید غلط نہ ہو۔

مجھ سے پہلی سی محبت مری محبوب نہ مانگ

انھوں نے اپنے تصور ۔۔۔ "تیری آنکھوں کے سوا دنیا میں رکھا کیا ہے" کو باطل قرار دیتے ہوئے بلیغ باتیں کہیں :

اور بھی غم ہیں زمانے میں محبت کے سوا راحتیں اور بھی ہیں وصل کی راحت کے سوا

فیض کی یہ نظم ان کی بہت سی نظموں کا پیش خیمہ ثابت ہوئی اور یکے بعد دیگرے ان کی بہت سی نظمیں ترقی پسند شاعری کے اہم واقعہ کی طرح سامنے آئیں "رقیب سے"، "چند روز اور مری جان"، "موضوع سخن"، "مرے ہمدم مرے دوست"، "تنہائی"، "اے دل بیتاب ٹھہر"، "بول"، "سیاسی لیڈر کے نام"، اور کئی دوسری نظمیں ۔۔۔ ان نظموں کی صدائے بازگشت ہندوستان کے کونے کونے میں سنائی دی ۔۔۔ روایتی شاعری کی ڈگر سے ہٹی ہوئی مگر کلاسیکل رچاؤ کے ساتھ جدید لب و لہجے والی یہ نظمیں افق ادب پر چھا گئیں۔ اس وقت میرا مقصد ان نظموں کا تجزیہ کرنا نہیں ہے، مگر اجمالی طور پر یہ عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ ایک طرف حضرت جوش ملیح آبادی کا غلغلہ تھا ۔۔۔ اور ان کے رنگ میں رنگے ہوئے شاعروں کا ایک جم غفیر تھا تو دوسری طرف میراجی اور ان کے نوجوان ساتھی اردو کو ایک ایسی شاعری سے روشناس کرانے کی کوشش کر رہے تھے جس سے مانوس ہونے کے لیے ابھی فضائے ادب سازگار نہیں تھی ۔۔۔

پھر اردو کی فضا اقبال کے سحر سے بھی آزاد نہیں ہوئی تھی ۔۔۔ اور اس کے علاوہ بہت سے نظم خواں

تھے جن کی آوازیں ادھرادھر گونج رہی تھیں ـــــ کوئی وطن کا پجاری، کوئی شاعر مزدور، کوئی شاعر رومانی اور کوئی اپنی ہی جوانی کے نشے میں سرشار ـــــ

اس افراط وتفریط کے دور میں فیضؔ کی آواز اور انداز نے دل کو چھوا اور نئے لکھنے والوں نے شعوری یا غیر شعوری طور پر فیضؔ کا اثر قبول کرنا شروع کیا۔ نظریاتی اعتبار سے بھی اور موضوع اور لب ولہجے کے اعتبار سے بھی فیضؔ کی نظموں کی بحروں اور ٹیکنیک کو اس قدر مقبولیت حاصل ہوئی ہے کہ کوئی ادبی رسالہ ایسا نہ تھا جس میں فیضؔ کے رنگ میں رچی ہوئی ایک دو نظمیں نہ ہوں۔ اگر یہ کہا جائے تو شاید غلط نہ ہو کہ فیضؔ نے کئی نسلوں کی تربیت کی ہے اور انھیں قدامت کے اندھیروں سے نکال کر ادب کی کھلی فضا میں سانس لینے کی جرأت عطا کی ہے ـــــ فیضؔ نے اپنی شاعری کے ذریعہ تو کام کیا ہی ـــ گا ہے گا ہے اپنے مضامین کے ذریعہ بھی وہ متوازن ذہن بنانے کی کوشش کرتے رہے۔ ۱۹۳۸ء اور ۱۹۳۹ء میں وہ ادب لطیف کے ایڈیٹر رہے اور اس زمانے میں خاص طور پر ترقی پسند نظریات کو فروغ دینے میں ادب لطیف نے نمایاں رول ادا کیا۔ سجاد ظہیر نے اس امر کا اعتراف ان الفاظ میں کیا ہے:

"لاہور کے رسالہ ادب لطیف نے ترقی پسند ادب کی عام طور پر بہت اہم خدمت انجام دی ہے۔ ۱۹۳۸ء میں فیض امرت سر سے لاہور آ گئے تھے اور ایک کالج میں انگریزی کے لکچرر ہونے کے ساتھ ساتھ اس رسالے کے ایڈیٹر بھی رہے۔ ان کے اداریوں اور مضامین نے ترقی پسند نقطۂ نظر کو واضح کیا" (روشنائی۔ صفحہ ۲۴۵)

شاعری کے بارے میں فیض کا نقطۂ نظر کیا تھا اور ان کے نزدیک انقلابی شاعر کا فرض کیا ہے۔ اس اہم سوال کا جواب ہمیں مجازؔ کے مجموعۂ کلام آہنگ کے دیباچے میں مل جاتا ہے جو فیض نے ۱۹۳۸ء میں سپرد قلم کیا تھا:

"مجاز کے شعر میں تھکن نہیں، مستی ہے، اداسی نہیں سرگوشی ہے، مجاز کی انقلابیت عام انقلابی شاعروں سے مختلف ہے، عام انقلابی شاعر انقلاب کے متعلق گرجتے ہیں، للکارتے ہیں، سینہ کوٹتے ہیں، انقلاب کے متعلق گا نہیں سکتے"۔ ان کے ذہن میں آمد انقلاب کا تصور طوفانِ برق و رعد سے مرکب ہے۔ نغمۂ ہزار اور

رنگینیِ بہار سے عبارت نہیں، وہ صرف انقلاب کی ہولناکی کو دیکھتے ہیں، اس کے حسن کو نہیں پہچانتے، یہ انقلاب کا ترقی پسندانہ نہیں، رجعت پسندانہ تصور ہے، مجاز انقلاب کا ڈھنڈھورچی نہیں، انقلاب کا مطرب ہے۔" (افکار صفحہ ۴۳)

انقلابی شاعری کے بارے میں فیض کا یہ نظریہ ۱۹۳۸ء میں سامنے آیا اور وقت نے اس نظریہ کی صداقت پر مہر لگادی۔ ہماری شاعری پر ایک ایسا دور گزرا ہے۔ جب نام نہاد انقلابی شاعر کا شیوہ تھا گرجنا، للکارنا، اور انقلاب کا ڈھنڈورا پیٹنا ــــ کچھ دنوں یہ شور و غوغا ہوا ــ مگر اب وہ سب آوازیں سرد پڑ گئیں۔ مگر ترقی پسند تحریک پر اس کا منفی اثر پڑا اور وقت نے اس انداز بیان کو مسترد کر دیا ــــ فیض کی بات کل بھی صحیح تھی ــ اور آج وقت کے امتحان سے گزرنے کے بعد اس کی اہمیت اور بڑھ گئی ہے۔ فیض نے یہ کبھی نہیں کہا کہ تخلیقی فنکار اپنے خول میں بند ہوکر دنیا سے کنارہ کرلے ــ فن اور فنکار اور ادب اور سماج کے بارے میں ان کے خیالات بالکل واضح ہیں۔ وہ ایک متوازن راہ متعین کرتے ہیں۔ وہ اس پر خود بھی گامزن رہے اور ظاہر ہے ان کی خواہش ہوگی کہ دوسرے بھی اس راہ پر گامزن رہیں، اور نئے ادیبوں اور شاعروں کے قافلے اس راہ سے گزریں۔ فیض نے ایک جگہ لکھا ہے:

"صحیح معنوں میں ایک تخلیقی فنکار کا فرض ہے کہ وہ اپنے فن کی حدود میں اپنی ذات، اپنی قوم، اپنے عہد کے ماضی حال اور مستقبل کو معلوم اور محسوس کرے اور اس کے بعد اپنے علم اور احساس کی قدر و قیمت متعین کرے اور اس کی تفسیر و تشہیر کرے۔" (فیض احمد فیض صفحہ ۱۹۳)

فیض کا پہلا مجموعۂ کلام نقشِ فریادی ۱۹۴۱ء میں شائع ہوا جس نے اردو شاعری کے نئے امکانات روشن کیے۔

۱۹۴۲ء میں انھوں نے کالج کی ملازمت چھوڑ کر فوج کی ملازمت اختیار کرلی۔ بادی النظر میں یہ دونوں باتیں متضاد معلوم ہوتی ہیں کہ انقلاب کا نغمہ گر سرکار برطانیہ کی نوکری کرے ــــ اور وہ بھی فوج کی ــــ مگر یہ مسئلہ بھی فیض کے سیاسی افکار اور ترقی پسند نظریات سے جڑا ہوا ہے۔ فیض نے فوج کی ملازمت اس وقت اختیار کی جب نازی جرمنی سوشلسٹ روس پر حملہ آور ہو چکا

تھا۔ اور سوشلزم سے محبت رکھنے والے ہر انسان کا فرض تھا کہ کسی نہ کسی صورت سے فاشزم کے خلاف عمل پیرا ہو۔ فیض کو جب فوجی ملازمت کی پیش کش کی گئی تو انھوں نے اسے اپنی جدوجہد کا ایک پہلو تصور کیا۔ اپنے دوست ڈاکٹر ایوب مرزا کو اس کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہوئے تبلایا:

> "ہم جو فاشزم کے خلاف دل میں نفرت اور حقارت رکھتے تھے اور اس نفرت اور حقارت کی وجہ سے سیماب صفت ہر گھڑی بے قرار تھے کہ اس معرکے میں کیسے شریک ہوں فی الفور فوج میں چلے گئے۔ میں اس میدان کارزار میں دعوتِ عمل کو ٹھکرا نہ سکا لیکن میری زندگی کا نصب العین اور میری حیات کی سمت وہی تھی، جو پہلے تھی اور آج بھی ہے۔"
>
> (ہم کہ ٹھہرے اجنبی صفحہ ۵۶)

اس طرح حکومت برطانیہ سے 'ایم۔ بی۔ ای' کا خطاب ملنے پر انھوں نے اپنے تاثرات کا اظہار ان الفاظ میں کیا۔

> "ہم بہت خوش ہوئے۔ ہم نے تو اسے فاشزم کے خلاف اپنی جدوجہد کی کامیابی تصور کیا۔ علامہ اقبال کو بھی تو سر کا خطاب ملا تھا۔ وہ اس لیے تو نہیں ملا تھا کہ خاکم بدہن وہ انگریز کے پٹھو تھے۔"

اس میں شک نہیں کہ فیض کی زندگی کی سمت نہیں بدلی، ان کے بنیادی نظریات اور ترقی پسندی سے ان کا ربط وہی رہا جو تھا۔ اس ضمن میں ایک مناظرہ کا ذکر کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جو ترقی پسندوں اور رجعت پرستوں کے درمیان ۱۹۴۴ء کی موسم سرما میں دلی کے دربار ہال میں منعقد ہوا تھا۔ میں بھی اس مناظرہ میں موجود تھا ــــــ کامریڈ قاضی محمد احمد اور مقیم الدین فاروقی نے ترقی پسند مصنفین کی طرف سے مخالفین کو کھلا چیلنج دے دیا تھا اور سجاد ظہیر اور ان کے ہم نواؤں کو اس چیلنج کی لاج رکھنی تھی۔ اگرچہ ذاتی طور پر بنّے بھائی ادب کے سلسلے میں اس قسم کے مناظرہ کے حامی نہیں تھے۔ بہرحال انھیں میدان میں اترنا پڑا اور چاندنی چوک میں واقع دربار ہال میں زبردست مناظرہ ہوا۔ سر رضا علی صدر تھے جو مخالف گروپ کی ہم نوائی کر رہے تھے۔ اور ان کے علاوہ ترقی پسندی پر لعن طعن کرنے والے تھے خواجہ محمد شفیع اور مولانا سعید احمد اکبر آبادی۔ ادھر سے بولنے والے تھے سید سجاد ظہیر اور فیض احمد فیض ــــ اتفاق سے اس روز اختر انصاری بھی علی گڑھ سے دہلی آگئے تھے اور ترقی پسندی کی حمایت میں سب سے زوردار تقریر انھوں نے ہی کی

تھی اور مجمع کو اپنے ساتھ بہالے جانے میں کامیاب ہو گئے تھے ــــ اس وقت اس مناظرہ کی تفصیل بیان کرنے کا موقع نہیں ـ میں صرف فیضؔ کا ذکر کرنا چاہتا ہوں ـ فیض اس وقت کرنل فیض تھے ـ مگر ان کی فوجی وردی کے نیچے وہی دل گداز تھا جس میں مظلوم انسانیت کے لیے ہمدردی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی ــــ یہ وہی فیض تھے جنھوں نے کچھ عرصہ پہلے کہا تھا :

بول کہ لب آزاد ہیں تیرے
بول زباں اب تک تیری ہے
بول کہ تھوڑا وقت بہت ہے
جسم و زباں کی موت سے پہلے
بول کہ سچ زندہ ہے اب تک
بول جو کچھ کہنا ہے کہہ لے

فیض اس مناظرہ میں بولنے کے لیے اپنے فوجی دفتر سے اٹھ کر سیدھے جلسے میں آگئے ـ لفٹنٹ کرنل کی وردی زیب تن تھی ـ فیضؔ خواجہ محمد شفیع کی دھواں دھار مگر بے مغز تقریر کے بعد بولنے کھڑے ہوئے ـ سجاد ظہیر نے لکھا ہے :

"فیض تقریر شروع کرتے ہی مسئلے کی تہہ میں چلے گئے اور خواجہ صاحب کے اعتراضات کا براہ راست جواب دینے کی انھوں نے زحمت نہیں کی ـ انھوں نے عالمانہ انداز اور بڑی متانت سے یہ ثابت کیا کہ ترقی پسند ادب نئی کوئی چیز نہیں ہے ـ سماج میں تبدیلی اور ارتقاء کے ساتھ ادب میں بھی تبدیلی ہوتی ہے ـ اسے روکنے کی کوشش کرنا فضول ہے ـ ترقی پسند ادب کی تحریک ناگزیر ہے، البتہ اس کو بہتر بنانے کی کوشش کرتے رہنا چاہیے ـ فیض کی تقریر میں جوش، زور، طنز یا حملے کا انداز بالکل نہیں تھا ـ اس میں روانی، متانت اور درس دینے کی کیفیت تھی ـ"

(روشنائی ـ صفحہ ۳۴۶)

ایسے ہنگامی مناظرے میں شاعر فیض احمد فیض کی شرکت اور یہ تقریر اس امر پہ دلالت کرتی ہے کہ شاعر کو اپنے فن کے تحفظ کے لیے ادب و شعر کے بہتر مستقبل اور انسانیت کی بقا کے لیے ہر مورچہ پر جدوجہد

کرنی چاہیے۔ مخالف ہواؤں کی تندی سے بچنے کے لیے منہ چھپا کر بیٹھ رہنا دانشوری نہیں، بزدلی ہے۔ کرنل فیض کا یہ ایقان آج بھی زندہ تھا کہ

رات کا گرم لہو اور بھی بہہ جانے دو
یہی تاریکی تو ہے غازۂ رخسار سحر
صبح ہونے ہی کو ہے اے دل بیتاب ٹھہر

اور پھر جنگ ختم ہوئی، فاشزم کو شکست فاش ہوئی اور انسانیت کا سر ایک بار پھر اونچا ہو گیا۔ اس سربلندی کا غرور لیے فیض جنگی دفتر سے پھر علم و ادب کی دنیا میں لوٹ آئے اور تقسیم وطن سے چند ماہ پیشتر سے ہی وہ پاکستان ٹائمز کے ایڈیٹر مقرر ہوئے اور گویا صحافت اب ان کا نیا پیشہ قرار پایا۔ صحافت کے میدان میں فیض نے اپنی جودت طبع کے جوہر دکھائے اور پاکستان بننے کے بعد تو ان کے اخبار پر ایک نئے ملک کے معاشرے کی تربیت کی ذمہ داری آگئی۔ پروگریسو پیپرز لمیٹڈ کے تحت شائع ہونے والے روزناموں پاکستان ٹائمز اور امروز اور ہفتہ وار لیل و نہار سے ان کی ادارتی وابستگی کا طویل عرصہ ہے۔ ۱۹۴۷ء سے ۱۹۵۸ء تک ــــ اور کون انھیں کامیاب ایڈیٹر نہیں کہے گا۔ مگر جیسے فیض نے فوجی وردی اور ادبی نظریات کو خلط ملط نہیں کیا تھا۔ اسی طرح صحافت اور شاعری کو بھی گڈمڈ نہیں کیا۔ بحیثیت ایڈیٹر انھوں نے معرکۃ الآرا اداریے لکھے۔ ملک کو رجعت پرست طاقتوں سے خبردار کرتے رہے۔ مزدوروں کے مطالبات منوانے کے سلسلے میں انھوں نے اپنا زور قلم صرف کیا۔ اور آزادی کے بعد ٹریڈ یونین تحریک سے عملی وابستگی ان کے بے حد فعال ہونے کی دلیل ہے۔ مثلاً وہ کل پاکستان پوسٹ مین یونین کے صدر رہے۔ لیکن قابل ذکر بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو اخباری شاعر کی سطح تک کبھی نہیں اتارا بلکہ اس دور میں ان کی شاعری نے فکر و فن کی نئی بلندیوں کو چھوا اور نئی نسل کے لیے نئے چراغ روشن کیے۔ ان کا اس دور کا پہلا تحفہ 'دست صبا' ہے ــــ 'دست صبا' کی شعری فضا زیادہ مسحور کن ہے۔ صبح آزادی'، 'دو آوازیں'، 'تمھارے حسن کے نام'، 'شیشوں کا مسیحا کوئی نہیں'، 'دو عشق' جیسی خوبصورت نظمیں اسی دور کی ہیں۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ انھوں نے غزل کے نحیف بدن میں پھر نئی روح پھونکی ــــ مگر ان کی غزل کا ذکر کرنے سے پہلے دست صبا کی ایک اہم نظم 'صبح آزادی' کے بارے میں چند لفظ ــــ یہ نظم ۱۹۴۷ء میں ہندوستان کی آزادی پر کہی گئی شاید سب سے خوبصورت

اور بھرپور نظم ہے جو اپنے اختصار کے باوجود ایک بڑے موضوع کا احاطہ کرتی ہے اور آزادی کی فضا کو خوشگوار اور استوار بنانے کے لیے خوبصورت پیرایے میں عمل کا پیغام بھی دیتی ہے۔ یہ نظم ان مصرعوں پر ختم ہوتی ہے:

ابھی گرانیٔ شب میں کمی نہیں آئی
نجات دیدہ و دل کی گھڑی نہیں آئی
چلے چلو کہ وہ منزل ابھی نہیں آئی

اور نظم کی ابتدا آزادی حاصل کرنے کے خوشی کے نعروں سے نہیں بلکہ نہایت رکا تھا دھیما دھیما اور سلگتا ہوا لہجہ ہے اور بڑی پرسوز آواز میں بے اطمینانی کا اظہار ہے:

یہ داغ داغ اجالا، یہ شب گزیدہ سحر
وہ انتظار تھا جس کا، یہ وہ سحر تو نہیں
یہ وہ سحر تو نہیں، جس کی آرزو لے کر
چلے تھے یار، کہ مل جائے گی کہیں نہ کہیں
فلک کے دشت میں تاروں کی آخری منزل
کہیں تو ہوگا شب سست موج کا ساحل
کہیں تو جا کے رکے گا سفینۂ غم دل

جد و جہد آزادی کی سرور انگیز کیفیت کو اس نظم میں نہایت خوبصورت انداز میں پیش کیا گیا ہے:

چلے جو یار تو دامن پہ کتنے ہاتھ پڑے
دیارِ حسن کی بے صبر خواب گاہوں سے
پکارتی رہیں باہیں، بدن بلاتے رہے
بہت عزیز تھی لیکن رخ سحر کی لگن،
بہت قریں تھا حسینانِ نور کا دامن
سبک سبک تھی تمنا، دبی دبی تھی تھکن

یہ نظم ایک عرصہ تک بحث کا موضوع بنی رہی اور بعض دانشوروں نے یہ کہہ کر اس نظم کو تنقید کا نشانہ بنایا کہ چونکہ یہ واضح نہیں ہوتا کہ آزادی کا اجالا داغدار کس کے لیے ہے، یعنی کس سیاسی گروہ

کے لیے ہے اس لیے یہ نظم مبہم ہے اور اسے ترقی پسندی کی کسوٹی پر کس کر کھری نظم تصور نہیں کیا گیا۔ لیکن معترضین کی آواز صدا بہ صحرا ثابت ہوئی۔ اور آج اس نظم کی حیثیت مسلم ہے۔ یہ نظم نہ صرف فیض کی شاعری کے نئے سفر کا پہلا قدم ہے بلکہ فیض کی طرح سوچنے والوں کے لیے نیا ادبی مواد فراہم کرتی ہے۔ اور سپاٹ اور کھری شاعری کے لیے ایک چیلنج بھی ہے جس کا کچھ دن تک ہمارے ایوان شاعری میں شور وغوغا رہا۔

غزل فیض کے اظہار کی محبوب صنفِ سخن رہی ہے، ان کی یہ غزل ۱۹۳۶ء کی ہے جس کا مطلع ہے:

دونوں جہاں تیری محبت میں ہار کے　　وہ جا رہا ہے کوئی شبِ غم گزار کے

اور اسی غزل میں وہ شعر بھی ہے جو غزل کو نظریاتی بصیرت عطا کرتا ہے:

دنیا نے تیری یاد سے بیگانہ کر دیا　　تجھ سے بھی دل فریب ہیں غم روزگار کے

لیکن حقیقت یہ ہے کہ 'نقشِ فریادی' کی نظموں کی گونج میں فیض کی اپنی غزل بھی دب کر رہ گئی تھی۔ در اصل وہ نظم کا دور تھا اور اس صنفِ سخن میں نئے نئے تجربے کیے جا رہے تھے۔ ہمارے مشہور ترقی پسند شعرا نے اس دور میں عمدہ غزلیں بھی کہیں ــــ لیکن نظم پھر نظم تھی ــــ مثال کے طور پر مجاز کی اپنی غزلیں 'آوارہ'، 'رات اور ریل'، 'اندھیری رات کا مسافر' اور 'خواب سحر' جیسی بے مثال نظموں کے سامنے نہ ٹھہر سکیں ــــ جذبی کی غزل بھی ترقی پسند نظریات کی حامل تھی۔ مگر ان کی 'طوائف' اور 'موت' جیسی اچھوتی نظمیں ان کی غزل کی حریف بن گئیں۔ جاں نثار اختر نے تو اپنے پہلے مجموعۂ کلام "سلاسل" میں کوئی غزل شامل ہی نہیں کی تھی، اگرچہ وہ غزل کہتے تھے۔ اب رہے فراق گورکھپوری ــــ فراق صاحب کا شمار ترقی پسند مصنفین کے صف اول کے رہنماؤں میں ہوتا ہے، مگر ان کی وہ غزل جو آج ان کی عظمت کی غماز ہے۔ ان کے بڑھاپے میں جوان ہوئی۔ جس وقت ترقی پسند مصنفین کی انجمن کا خاکہ تیار کیا جا رہا تھا۔ فراق صاحب کے مشورے بڑی اہمیت کے حامل تھے۔ مگر وہ مفکر جدید تھے اور شاعر قدیم۔ میں اپنی بات کی تائید میں بنے بھائی کی 'روشنائی' کی چند سطریں پیش کرتا ہوں:

"فراق کی شخصیت کے سلسلے میں اس زمانے میں جو بات عجیب معلوم ہوئی تھی وہ یہ تھی کہ

ان کی اپنی شاعری اور ترقی پسند نظریوں میں کوئی خاص تعلق نہیں معلوم ہوتا تھا ــــ معلوم ہوتا تھا کہ جیسے ان کی شخصیت مختلف خانوں میں بٹی ہوئی ہے۔ اس وقت تک ان کی شاعرانہ فکر روایتی حدوں کو نہیں توڑ سکی تھی۔" (روشنائی صفحہ ۹۶)

فراق اس وقت نظم کی یلغار سے اس قدر مرعوب تھے کہ جب ان کا پہلا مجموعہ کلام روح کائنات ۱۹۴۲ء میں چھپا تو انھوں نے اس کے سرورق پر لکھا۔ (نظمیں) ــــ حالانکہ اس قسم کی تشریح کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس مجموعہ نظم میں کچھ ایسی بھی نظمیں موجود ہیں جن کو غزل مسلسل کہا جا سکتا ہے مگر عنوان دے کر فراق نے نظم کے خانے میں رکھ دیا تھا، اور بعد کو ان میں سے کچھ غزل کے ہی روپ میں ان کے مشہور مجموعۂ کلام گل نغمہ میں شامل کی گئیں ــــ گویا فراق نے اس وقت ترقی پسند غزل کی نوک پلک نہیں سنواری۔

اس وقت صرف مجروح کا طوطی ہے جس نے نظم کے نقار خانے میں اپنی آواز بلند کی۔ مجروح ۱۹۴۴ء میں بمبئی پہنچے۔ ان کا ذکر 'روشنائی' میں اس طرح کیا گیا ہے:

"مجروح سلطان پوری جگر صاحب کے ساتھ لگے ہوئے پہلے بمبئی آئے۔ وہاں کے مشاعروں میں نام پیدا کیا۔ پھر نوجوان ترقی پسندوں سردار جعفری، کیفی اعظمی اور کرشن چندر وغیرہ کے ساتھ ایسے گھلے ملے کہ تحریک کے مجاہدوں میں شمار کیے جانے لگے۔ ان کے ساتھ گویا غزل ترقی پسند تحریک میں دوبارہ بڑی دلکش ادا کے ساتھ داخل ہوئی۔"

(روشنائی صفحہ ۳۲۳)

مجروح کا سرمایۂ غزل مختصر ہے مگر وہ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ لیکن ان کی غزل کی رقیب بن گئی خود ان کی فلمی شاعری۔

غزل گوئی کے رجحان کو عام کرنے میں فیض کی غزل نے بھی تاریخی رول ادا کیا اور جس طرح ان کی نظم کا تتبع ہوا، اسی طرح ان کی غزل سے نئے ذہن متاثر ہوئے ــــ اور نہ صرف نئے ذہن بلکہ بہت سے پرانے اور قدآور شعرا بھی غزل کی لہر کے اس خوش گوار اثر سے محفوظ نہ رہ سکے۔ فیض کو اپنی اس اہمیت کا احساس تھا، انھوں نے بجا طور پر فخریہ انداز میں کہا:

ہم نے جو طرز فغاں کی ہے قفس میں ایجاد   فیضؔ گلشن میں وہی طرز بیاں ٹھہری ہے

ایک شاعر کے لیے اس سے بڑی بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ ہر دور میں ایک طرز کے موجد کہلائے۔ صاحب طرز تصور کیا جائے۔ فیض بڑی دھوم دھام سے ایوان غزل میں آئے:

ہم پرورشِ لوح و قلم کرتے رہیں گے — جو دل پہ گزرتی ہے رقم کرتے رہیں گے

گراں ہے دل پہ غمِ روزگار کا موسم — ہے آزمائشِ حسنِ نگار کا موسم

یہی جنوں کا، یہی طوق و دار کا موسم — یہی ہے جبر، یہی اختیار کا موسم

تم آئے ہو نہ شبِ انتظار گزری ہے — تلاش میں ہے سحر، بار بار گزری ہے

وہ بات سارے فسانے میں جس کا ذکر نہ تھا — وہ بات ان کو بہت ناگوار گزری ہے

درِ قفس پہ اندھیرے کی مُہر لگتی ہے — تو فیض دل میں ستارے اترنے لگتے ہیں

رنگ پیراہن کا خوشبو زلف لہرانے کا نام — موسم گل ہے تمہارے بام پر آنے کا نام

جانے کس رنگ میں تفسیر کریں اہلِ ہوس — مدحِ زلف و لب و رخسار کروں یا نہ کروں

گلوئے عشق کو دار و رسن پہنچ نہ سکے — تو لوٹ آئے ترے سربلند کیا کرتے

رقصِ مے تیز کرو، ساز کی لے تیز کرو — سوئے میخانہ سفیرانِ حرم آتے ہیں

۱۹۵۳ء میں دستِ صبا شائع ہوئی مگر ان غزلوں کی گونج اردو دنیا کے گوشے گوشے میں پہلے ہی

پہنچ چکی تھی۔ فیض نے غزل کے جمود کو اس طرح توڑا کہ غزل کے مرجھائے ہوئے گلشن میں ہر طرف تازہ بہ تازہ پھول کھلنے لگے ــــ وہ ۹ مارچ ۱۹۵۱ء کو راولپنڈی کیس کے سلسلے میں گرفتار ہو گئے تھے۔ اور جیل کی سلاخوں کے پیچھے سے فیض کی ہر غزل نئی صبح کے سورج کی طرح طلوع ہوتی تھی ــــ اس ضمن میں پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی کے ایک مضمون کا اقتباس نئی صورت حال کو واضح کرتا ہے اور ترقی پسند غزل کے دوررس اثرات کی نشان دہی کرتا ہے:

"ترقی پسند شعرا ۱۹۵۰-۵۱ء کے بعد جب غزل کی طرف واپس ہوئے تو ایک نیا لہجہ لے کر آئے جس میں ایک گہرے طنز کی سبک اور پھیل جانے والی لہر تھی۔ اس کے لہجے میں بڑا ضبط تھا اور ۱۹۶۰ء کے آس پاس نمایاں ہونے والی نسل کی غزل نے دراصل اسی باغیانہ کردار کو اور زیادہ فروغ دیا جو ترقی پسند تحریک کے ساتھ ابھرا تھا۔"

(فیض احمد فیض صفحہ ۲۸۸)

زنداں میں فیض کی طبیعت میں اور روانی آئی اور ان کی شاعری پر نیا شباب آیا:

متاعِ لوح و قلم چھن گئی تو کیا غم ہے
کہ خونِ دل میں ڈبو لی ہیں انگلیاں میں نے
زباں پہ مہر لگی ہے تو کیا کہ رکھ دی ہے
ہر ایک حلقۂ زنجیر میں زباں میں نے

دستِ صبا فیض کی شاعری کا سنگ میل تھا اور شاید اردو شاعری کا بھی، اس کے بعد فیض کے کئی مجموعے آئے۔ زنداں نامہ، دستِ تہ سنگ، شامِ شہر یاراں، وغیرہ وغیرہ ــــ اور نظم ہو یا غزل انھوں نے دونوں اصنافِ سخن کو نئی جہتوں اور نئی وسعتوں سے ہم کنار کیا۔ فیض نے قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں، جلا وطنی کے کرب کو سہا۔ مگر ادب اور زندگی سے جو ان کا کمٹمنٹ تھا وہ برابر رہا اور ان کے قدم کسی موڑ پر نہیں لڑکھڑائے، بلکہ وقت کے ساتھ ان کے ارادوں میں اور استقامت پیدا ہوئی، فیض کی وجہ سے اردو شاعری کو عالمی وقار حاصل ہوا اور اس کی عظمت میں قابلِ رشک اضافہ ہوا ــــ اس کی ایک مثال 'لینن انعام' ہے ــــ انھوں نے نہ صرف اردو ادیبوں کی بلکہ افریشیائی ادیبوں کی بھی رہنمائی کی اور علم و فن کی اتنی شمعیں روشن کیں جن کا اجالا جگہ

جگہ بکھرا ہوا ہے۔ رسالہ لوٹس کے ایڈیٹر کی حیثیت سے وہ ایک عرصہ تک بیروت، میں مقیم رہے۔ وہ فلسطینی مجاہدین آزادی کی جرأت اور استقلال سے بے حد متاثر ہوئے اور اسرائیلی مظالم اور جبیرہ دستیوں کے خلاف انھوں نے آواز بلند کی۔

موجودہ معاشرے اور ادب پر فیض کے اثرات کا تصور کرتے ہوئے ان کے ایک رفیق کار اور ترقی پسند تحریک کے ایک اور معمار سبط حسن کے الفاظ یاد آتے ہیں۔

"دور حاضر کا شاید ہی کوئی شاعر یا کوئی ادیب ہو جو فیض صاحب کی شخصیت اور شاعری سے متاثر نہ ہوا ہو۔ اور شاید ہی کوئی ذی فہم ہو جس کے شعور کی سطح ان کا کلام سننے کے بعد اونچی نہ ہوئی ہو۔ فیض نے سنم کو ستم کہنے کا سلیقہ سکھایا، انکار کی جرأت عطا کی، رجز کی زبان دی اور ستم گری سے نبرد آزمائی میں ہماری ہمت افزائی کی۔ انھوں نے اپنی اچھوتی علامتوں، تشبیہوں، اصطلاحوں، اور ترکیبوں سے ادب کے خزانے کو مالا مال کر دیا، اور وہ ہمارے یقین کو یہ کہہ کر اور مستحکم کر گئے کہ ـــــ

ہم جیتیں گے

حقا ہم اک دن جیتیں گے ـــــ

بالآخر اک دن جیتیں گے ـــــ" (فیض احمد فیض۔ صفحہ ۱۲۵)

مظفر حنفی

پانچ رباعیاں

(۱)

ایسے بھی کوئی اپنے کو اپناتا ہے
اب صیدِ خودی بچ کے کہاں جاتا ہے
پہچانتا ہے خود کو ڈسے کبھی خود کو
آئینے میں اک سانپ سا لہراتا ہے

(۲)

تسکین کے پر جوڑے ہوئے بیٹھا ہوں
تخلیق سے منھ موڑے ہوئے بیٹھا ہوں
احباب میں شہرہ مری پرواز کا ہے
پندارِ خودی توڑے ہوئے بیٹھا ہوں

(۳)

دیمک کی طرح چاٹ رہا ہے مجھ کو
صابن کی طرح کاٹ رہا ہے مجھ کو
رستے ہیں بنا رکھی ہے میں نے جو خلیج
ہمزاد مرا پاٹ رہا ہے مجھ کو

(۴)

ثانی نہ تھے دارا و سکندر میرے
ہوتے یہ زمین اور سمندر میرے
افسوس کہ یلغار کو جب اٹھتا ہوں
ہنستا ہے کوئی جسم کے اندر میرے

(۵)

گھنگھور گھٹا ٹوپ اندھیرا اور موت
ہر سمت وہی آہنی گھیرا اور موت
گھبرا کے جو اندر سے چٹخنی کھولی
در آئے بہ یک وقت سویرا اور موت

ڈاکٹر مظفر حنفی، ریڈر شعبۂ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

سہیل احمد فاروقی

غالب کا شعورِ زیست

مرزا اسداللہ خاں غالب (۱۷۹۵-۱۸۶۹ء) نے ایک ایسے دور میں آنکھ کھولی جسے طاؤس ورباب کا زمانہ کہا جا سکتا ہے۔ طاؤس ورباب کے دور کی شاعری عموماً غمِ عشق اور اس کے لوازم سے مرتب ہوتی ہے اور غمِ روزگار اس کے موضوع سے خارج ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غالب کے زمانہ کے دوسرے شعراء مثلاً مومن، ذوق و شیفتہ وغیرہ کے کلام غمِ دوراں سے تقریباً خالی ہیں اور جس فن میں غمِ دوراں کا فقدان ہوگا اس میں کوئی پیغام بھی نہیں ملے گا۔ لیکن غالب کے کلام کے مطالعہ سے جہاں ہم یہ اعتراف کرتے ہیں کہ اپنے پرشکوہ اندازِ بیان، ندرتِ خیال، اور قوتِ اظہار کے خیال سے وہ ایک منفرد شاعر ہیں وہاں ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ غمِ عشق کے علاوہ غمِ دوراں کے بھی نقیب ہیں۔ انھوں نے اس راز کو پا لیا تھا کہ زندگی کے حقائق و تجربات میں انسان کی شرکت ان کا موثر پیرائے میں اظہار، اور اس سے چشم پوشی نہ برتنا فن کو جلا بخشتا ہے۔ ان کی رند مشربی اور بادہ خوری انھیں زندگی کے مسائل سے بحث کرتے ہوئے ایک معلم یا واعظ کا سا انداز اختیار کرنے سے روکتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ اخلاق و معاشرت کے مسائل پر اظہار خیال کرتے ہوئے ہچکچاتے ہیں۔ بالواسطہ کبھی انھوں نے جو کچھ کہا ہے اس میں اشارے کنائے سے کام لیا ہے یا پھر اپنے کسی تجربے کو اس طرح بیان کر دیا ہے کہ ہم خود بخود اس سے کوئی نتیجہ اخذ کر لیں۔

حیات و کائنات کے مختلف حقائق کی ترجمانی کو غالب کی شاعری میں نمایاں مقام حاصل ہے اور اسی پہلو نے ان کی شاعری کو عظمت سے ہمکنار کیا ہے۔ حسن و عشق کے معاملات کو بھی

وہ حیات و کائنات کے مسائل سے الگ کرکے نہیں دیکھتے۔ بلکہ یہ دونوں جزو لاینفک کی حیثیت سے ان کی فکر کے تار و پود میں ضم ہوگئے ہیں۔ اپنے بیشتر معاصرین کے برعکس انھوں نے حسن و عشق کے معاملات کو جنسی و لمسیاتی تلذذ کی حدود سے نکال کر جس نیرنگی سے ہمکنار کیا اس میں بھی فکر کے عنصر کی جلوہ سامانی نظر آتی ہے۔ غالب کے بعض ناقدان کی شاعری سے عشق کے ایک ایسے سماوی تصور و معیار کا مطالبہ کرتے ہیں جہاں وہ ایک جیتے جاگتے معشوق سے سرگوشی یا چھیڑ کے بجائے دفورِ عقیدت سے آنکھیں بند کیے صنم پرستی میں مصروف پائے جائیں۔ ان کی نظر میں غالب معشوق کے تئیں نفس پرستانہ رجحان رکھتے ہیں اور اس کو بازار میں بکاؤ مال سے تعبیر کرتے ہیں۔ انھیں اس قبیل کے اشعار پڑھ کر شدید مایوسی ہوتی ہے:

میں اور اندیشہ ہائے دور دراز ‏ ‏ ‏ ‏ لو اور آرائشِ خمِ کاکل

جس کے شانے پر تری زلفیں پریشاں ہوگئیں ‏ ‏ ‏ ‏ نیند اس کی ہے دماغ اس کا ہے راتیں اس کی ہیں

لے آئیں گے بازار سے جاکر دل و جاں اور ‏ ‏ ‏ ‏ تم شہر میں ہو تو ہمیں کیا غم جب اٹھیں گے

حقیقت یہ ہے کہ غالب کی ترک مزاجی معشوق کو معبود کا درجہ دینے کی متحمل نہیں ہوسکتی بلکہ عام انسانی جبلت کے تحت وہ محبوب کو اس کی تمام تر حشر سامانیوں اور کج ادائیوں کے ساتھ دیکھنا پسند کرتے ہیں:

حسن کو تغافل میں جرأت آزما پایا ‏ ‏ ‏ ‏ سادگی و پرکاری، بیخودی و ہشیاری

مجنوں کو برا کہتی ہے لیلیٰ مرے آگے ‏ ‏ ‏ ‏ عاشق ہوں پہ معشوق فریبی ہے مرا کام

دوستی و نا اتفاقی، حمایت و ناانصافی، حق تلفی و قانونی چارہ جوئی وغیرہ انسانی زندگی کے عام حقیقی تجربات ہیں جن سے غالب بھی گزرے۔ کبھی پنشن کی بحالی تو کبھی معاصرانہ چشمک کی بنا پر دائر کردہ مقدمہ کی اپیل کے عنوان سے دہلی سے کلکتہ تک عدالتوں کی خاک چھانی۔ اس تجربے کو بھی غالب نے اپنے فن میں جس طرح سمویا وہ انھیں کا کمال ہے۔ ان کے یہاں

ایسے اشعار کی کمی نہیں جن کی فضا ملک کے مخصوص، عدالتی نظام کی گہما گہمی کی عکاسی بڑے لطیف پیرائے میں کرتی ہے:

جاں در ہوائے یک نگہ گرم ہے اسد — پروانہ ہے وکیل ترے داد خواہ کا

دائم الحبس اس میں ہیں لاکھوں تمنائیں اسد — جانتے ہیں سینۂ پرخوں کو زنداں خانہ ہم

دل مدعی و دیدہ بنا مدعا علیہ — نظارہ کا مقدمہ پھر روبکار ہے

ان کی نگاہِ تفکر اس حقیقت کی بھی جستجو کرتی ہے کہ خود زندگی کیا ہے۔ اس زندگی میں انسان کی کیا حیثیت ہے اور پھر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ زندگی بے ثبات ہے اور انسان کی حیثیت اس نظام حیات میں ایک مجبور محض کی ہے اور اس کا وجود زبان حال سے اس بات کا شکوہ سنج ہے۔ زندگی میں غم کی حیثیت مستقل اور مسلسل ہے، وہ کبھی ختم نہیں ہوتا۔ انسان کی بڑائی اس میں ہے کہ وہ ان تمام باتوں کے باوجود زندہ رہنے کی کوشش کرتا ہے اور زندہ رہتا ہے۔ ہر انسان کو زندگی کے ہر دور میں ان حقائق کا احساس رہا ہے اور رہتی دنیا تک رہے گا۔ غالب نے ان حقائق کی ترجمانی بڑے ہی مفکرانہ انداز میں کی ہے۔

نقش فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا — کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا

کس سے محرومیٔ قسمت کی شکایت کیجیے — ہم نے چاہا تھا کہ مر جائیں سو وہ بھی نہ ہوا

مری تعمیر میں مضمر ہے صورت اک خرابی کی — ہیولیٰ برقِ خرمن کا ہے خونِ گرم دہقاں کا

جاتا ہوں داغِ حسرتِ ہستی لیے ہوئے — ہوں شمع کشتہ درخور محفل نہیں رہا

یک نظر بیش نہیں فرصتِ ہستی غافل — گرمیٔ بزم ہے اک رقصِ شرر ہونے تک

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

ازل سے انسان انھیں حالات کا شکار رہے۔ زندگی کے سفر میں قدم قدم پر ایسی منزلیں آتی ہیں جب اس کو احساس ہوتا ہے کہ اس کی ہستی بے ثبات ہے۔ ہر خوشی پر غم کا سایہ منڈلا رہا ہے۔ تغیر کا خیال اور فنا کا احساس اس کو زندگی کی بے ثباتی کا احساس دلاتا رہتا ہے اور وہ ان کو دیکھ کر اپنے دل و جگر کو خون کرتا رہتا ہے۔ غالب نے مختلف زاویوں سے ان حقائق پر اپنی شاعری میں روشنی ڈالی ہے۔

غالب نے اپنے دور میں بہت کچھ دیکھا اور زندگی کے بہت سے مظاہر کا مشاہدہ کیا مگر وہ صرف اس دور کے تقاضوں تک محدود نہیں رہے بلکہ ان کی وسعتِ نگاہ بہت دور تک محیط رہی۔ اس ہمہ گیری کا باعث صرف یہ ہے کہ غالب نے اپنے زمانہ میں زمانہ مستقبل کی شاعری کی ہے۔ انھوں نے زندگی کو ہر شعر میں سمونے کے لیے جن چیزوں کا سہارا لیا۔ ان میں سب سے زیادہ فکر اور عقل کی روشنی کا حصہ ہے۔ فلسفیانہ خیالات کو بھی انھوں نے انسانی تجربات و مشاہدات سے اس طرح ہم آہنگ کر دیا ہے کہ قاری ان کا دھڑکنا خود اپنے دل میں محسوس کرتا ہے۔

غالب کی شاعری کا بیشتر حصہ فکر اور عقل کے امتزاج سے مرتب ہوا ہے جو نفسیات کی عملی اقدار کے بہت قریب بھی ہے۔ غالب نے جہاں باور آیا ہمیں پانی کا ہوا ہو جانا کہہ کر سائنس کے ایک اہم اصول کی طرف اشارہ کیا ہے وہاں انھوں نے زندگی کی نفسیاتی حقیقتوں کو بھی آشکار کیا ہے ؎

عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا درد کا حد سے گزرنا ہے دوا ہو جانا

رنج کا خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے غم مشکلیں اتنی پڑیں مجھ پر کہ آساں ہو گئیں

غالب کے یہاں رجائیت یا امید پسندی کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ وہ عام طور پر زندگی کے روشن پہلو کی طرف نگاہ رکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ زندگی سے امید سلب کر لی جائے تو انسان کی اولوالعزمی اور سچائی جیسے اوصاف خود بخود ختم ہو جائیں۔ ایک دانش مندانہ کہاوت ہے کہ ہر

چمکنے والی شے پر بجلی گرتی نہیں اور گرے بھی تو لازم نہیں کہ ہمیں پر گر پڑے۔ غالب کا انداز فکر بھی یہی ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ہے ؂

قفس میں مجھ سے رودادِ چمن کہتے نہ ڈر ہمدم
گری ہے جس پہ کل بجلی وہ میرا آشیاں کیوں ہو

مظاہر کائنات اور ان کے حوادث کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بعض تلخ ترین اور حوصلہ شکن احساسات سے بھی غالب کسبِ نشاط کا موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے یہاں تک کہ حسرتِ تعمیر اور وصالِ یارِ نو کا خیال یار اور مستی و ادا ہی انھیں سامانِ حیات فراہم کرنے کے لیے کافی ہیں۔

ہوں گرمیٔ نشاطِ تصور سے نغمہ سنج
میں عندلیبِ گلشنِ ناآفریدہ ہوں

دل میں کیا تھا کہ ترا غم جسے غارت کرتا
وہ جو ہم رکھتے تھے اک حسرتِ تعمیر سو ہے

سنبھلنے دے مجھے اے ناامیدی کیا قیامت ہے
کہ دامانِ خیالِ یار چھوٹا جائے ہے مجھ سے

نہیں نگار کو فرصت نہ ہو، نگار تو ہے
روانیٔ روشِ و مستیٔ ادا کہیے

غالب کے یہاں جو تیز و تند لہجہ پایا جاتا ہے وہ جوشِ زندگی اور نشاطِ آرزو کی زائیدہ ہے۔ وہ ایک ایسی شخصیت کے چشمہ ہائے باطن سے نمودار ہوا ہے جس کے نزدیک زندگی کی تڑپ اور زندگی کی آگ ہی وہ متاعِ گراں مایہ ہے جو ادراک اور لذتِ ادراک دونوں کی بیک وقت امین ہے۔ اس کے علاوہ مسائلِ دہر سے آنکھیں ملانے کا جو عزم اور شعور ان کے یہاں ملتا ہے وہ اوروں کے کلام میں خال خال ہی نظر آئے گا۔ ان کی خود بینی و خود آرائی انھیں اپنی ذات میں محصور نہیں کرتی بلکہ پاسِ وضع کو برقرار رکھنے میں معاون ثابت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غالب ہمیں ہر کہیں اپنی طرز روش اور لب و لہجہ سے ایک زمانہ شناس اور ایک دور رس مدبر کی حیثیت سے نظر آتے ہیں۔ ان کا عملی رجحان، غمِ دوراں کی طرف اعتنا اور ذاتی و اجتماعی تجربہ کا ہجوم یہ سب ایک نہایت واقعیت پسند روح کی خبر دیتے ہیں۔

ہیں گشتنیہائے دل بزمِ نشاطِ گردِ بار
لذتِ عرضِ کشادِ عقدۂ مشکل نہ پوچھ

مجتبیٰ حسین

چچا کامل کی یاد میں

چچا کامل میرے تو کیا کسی کے بھی چچا نہیں تھے لیکن پھر بھی سب کے چچا تھے۔ حد تو یہ ہے کہ جو لوگ ان سے عمر میں پندرہ بیس برس بڑے تھے وہ بھی انھیں چچا ہی پکارتے تھے۔ چچا کامل نے کبھی اعتراض نہیں کیا۔ وہ اپنے نام کے ساتھ چچا کے دم چھلّے کو یوں قبول کر چکے تھے جیسے چچا کوئی رشتہ نہ ہو بلکہ ان کا تخلص ہو۔ اگر چچا ان کا تخلّص بھی تھا تو نہایت بے ضرر سا تخلص تھا۔ لہٰذا ہم جیسوں کو خط لکھتے تو خطوں میں بزعم تخلّص ہمارے "والد" بن جاتے تھے۔ اولاد چونکہ ان کی نا خلف تھی اسی لیے اپنے تخلّص کا سہارا لے کر ہم جیسوں کو اپنی "باخلف" اولاد کے زمرے میں شامل کر لیتے تھے۔

چچا کامل کو سب سے پہلے کس نے "چچا" کہا تھا یہ کسی کو معلوم نہیں تھا۔ لیکن جس کسی نے انھیں پہلے پہل چچا کہا ہو گا اُس کے مردم شناس ہونے میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا۔ ان سے میری پہلی ملاقات کافی ہاؤس میں ہوئی تھی۔ وہ اپنے منھ بولے بھتیجوں کے درمیان کافی ہاؤس کے ایک گوشے میں بیٹھے تھے۔ کسی نے میرا تعارف ان سے کرایا۔ بہت خوش ہوئے بولے "ہزاروں بھتیجوں کی موجودگی میں تم جیسے ایک اور بھتیجے کے اضافے سے بظاہر تو کوئی فرق نہیں پڑنے والا ہے۔ لیکن آدمی تم ذہین لگتے ہو۔ کافی ہاؤس کا کلف تم پر چڑھ جائے تو نکھر آؤ گے۔

جناب مجتبیٰ حسین، این۔ سی۔ ای۔ آر۔ ٹی کیمپس، اروبندو مارگ، نئی دہلی ۱۱۰۰۱۶

میں کافی ہاؤس پابندی سے نہیں جایا کرتا تھا مگر چچا کامل کے اصرار پر میں نے کافی ہاؤس جانا شروع کر دیا۔ اس میں میرا کوئی نقصان بھی نہیں تھا کیونکہ کافی کا بل ہمیشہ چچا کامل ہی ادا کرتے تھے۔ میرا ہی کیا ذکر ہے جو کوئی انھیں چچا کہتا وہ ان سے مفت میں کافی پینے کا حق دار ہو جاتا تھا۔ لوگوں کو کافی ہاؤس جانے یا کافی پینے کی اتنی عادت نہیں تھی جتنی کہ چچا کامل سے ملنے کی عادت۔ کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ اصل میں چچا کامل کافی ہاؤس کے ایجنٹ تھے جو لوگوں کو مفت میں کافی پلا کر انھیں کافی کا عادی بنا دیتے تھے۔ چاہے کچھ بھی ہو میں ان سے روز ملنے کافی ہاؤس چلا جاتا تھا۔ بیروزگاری کے دن تھے اور مجھ جیسے بیروزگار کو کافی ہاؤس کی فضا بہت راس آتی ہے۔ دن کے کسی بھی حصے میں کافی ہاؤس چلا جاتا تو چچا کامل کو وہاں موجود پاتا۔ وہ کام کیا کرتے تھے اس کا کسی کو بھی پتہ نہیں تھا۔ ان کے سابق بھتیجوں کا کہنا تھا کہ چچا کامل کے والد کافی جائیداد چھوڑ کر مرے تھے۔ کرایہ داروں سے کافی کرایہ آتا تھا جسے وہ کافی ہاؤس میں اپنے نئے نئے بھتیجوں پر خرچ کرتے تھے۔ ان کے رائج الوقت بھتیجوں کی تعداد ہمیشہ بدلتی رہتی تھی۔ جس کسی نوجوان کی نوکری لگ جاتی یا شادی ہو جاتی تھی تو وہ چچا کامل کے حلقہ سے نکل جاتا تھا۔ چچا کامل کے ہاں بھتیجوں کی کبھی بھی کمی نہیں رہی۔ پرانے بھتیجے جاتے تھے تو نئے بھتیجے آ جاتے تھے۔ کافی ہاؤس کے بیروں کا کہنا تھا کہ وہ کافی ہاؤس کا دروازہ کھلنے سے پہلے کافی ہاؤس پر پہنچ جاتے تھے اور رات دیر گئے کافی ہاؤس سے جانے والے سب سے آخری فرد بھی وہی ہوتے تھے۔ ان کا بس چلتا تو وہ رات کو بھی وہیں سو جاتے۔ رات کو وہ کہاں جاتے تھے اس کا کسی کو بھی پتہ نہیں تھا۔ لوگوں کا خیال تھا کہ چچا کامل کا ایک گھر بھی تھا جہاں یہ جا کر سو جاتے تھے مگر کسی کو ان کے گھر کا پتہ نہیں معلوم تھا۔ بس اتنا پتہ تھا کہ کافی ہاؤس سے نکل کر وہ بائیں جانب کو مڑ جاتے ہیں اور کچھ دور چل کر داہنی جانب کی ایک گلی میں مڑ جاتے ہیں۔ اس گلی میں مڑنے کے بعد وہ نہ جانے کہاں چلے جاتے تھے کیونکہ اس گلی میں سے کئی اور گلیاں نکلتی تھیں۔ کسی نے ان کا تعاقب کر کے ان کے گھر کا پتہ معلوم کرنے کی کوشش بھی نہیں کی اور خود چچا کامل بھی اپنے ملنے والوں اور بھتیجوں سے اتنے ہی سماجی تعلقات رکھتے تھے کہ وہ گلی میں دور تک نہ آئیں۔ کوئی ان سے ملنے کے لیے ان کے گھر آنے کی خواہش

سکا اظہار کرتا تو کہتے "میں خود جب سارا دن کافی ہاؤس میں موجود ہوتا ہوں تو آپ گھر آکر کیا کریں گے۔"

چچا کامل کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ وہ کافی ہاؤس کی کسی بحث میں حصہ لینا پسند نہیں کرتے تھے۔ اور نہ ہی کسی مسئلہ کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے۔ ان کے منھ بولے بھتیجوں میں جب ان کی کافی کے بل ہونے پر زوردار بحث چھڑ جاتی تو چچا کامل اپنی آنکھیں پھاڑ کر بحث کرنے والوں کو دیکھتے رہ جاتے تھے۔ جب بحث قابو سے باہر ہونے لگتی اور حالات بگڑنے لگتے تو چچا کامل کہتے "بھئی کچھ دیر رک جاؤ۔ ذرا تازہ دم ہو جاؤ۔ میں ابھی کافی منگاتا ہوں۔ اس کے بعد پھر بحث کر لینا۔"

وہ کافی کا آرڈر دیتے اور محفل میں شانتی پھیل جاتی۔

کبھی کبھی، میں کہتا "چچا! آپ بھی تو اپنی رائے دیجیے۔ آپ ہی تو ہمیں یہاں جمع کر کے بحث میں الجھا دیتے ہیں۔ پھر آپ خاموش کیوں رہتے ہیں۔"

جواب میں کہتے "میاں! جب دنیا کے سارے مسئلے میری اجازت کے بغیر پیدا ہو جاتے ہیں تو میں کیوں کسی مسئلہ کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کروں۔ یوں بھی دنیا کا کون سا کام میری وجہ سے رکا ہوا ہے۔ ویسے مجھے مسئلوں کا پیدا ہونا اچھا لگتا ہے۔ مسئلے پیدا نہ ہوں تو تم لوگ بحث کیوں کر کرو گے۔"

میں کہتا "چچا! تو پھر آپ بھی مسئلے پیدا کیجیے۔"

جواب میں کہتے "میں نے شادی ہی نہیں کی تو مسئلے کہاں سے پیدا کروں گا" یہ کہہ کر وہ بڑی دیر تک ہنستے رہتے تھے۔

جب میں چچا کامل سے ملا ہوں تو ان کی عمر پچپن چھپن برس کی تو ہو گی مگر رکھ رکھاؤ نوجوانوں کا سا تھا۔ لباس کچھ ایسے سلیقے سے پہنتے تھے کہ لگتا تھا انھوں نے لباس کو نہیں بلکہ لباس نے انھیں پہن رکھا ہو۔ کرسی پر ان کی نشست ایسی ہوتی تھی کہ لباس کی کریز نہ ٹوٹنے پائے۔ ہر دم کریز کا خیال رکھتے تھے۔ وہ ہمیشہ اپنے سر پر فیلٹ ہیٹ سجائے رکھتے تھے جس کی وجہ سے یہ گمان گزرتا تھا کہ چچا کے سر پر بال نہیں ہیں۔ ان کا سر ہم سب کے لیے ہمیشہ ایک راز

سر بستہ رہا۔ میرا تو خیال تھا کہ چچا کامل شاید نیند میں بھی اپنے سر سے فلیٹ ہیٹ نہیں ہٹاتے تھے۔ وہ ایک خاص قسم کی خوشبو کا بھی استعمال کرتے تھے۔ جدھر سے گزر جاتے ادھر اس خوشبو کو بکھیرتے چلے جاتے تھے۔ زندگی کے تعلق سے چچا کامل کا رویہ ایک خاموش تماشائی کا سا تھا۔ اپنی پسند اور ناپسند کا اظہار بھی کسی پر نہیں کرتے تھے۔ اس لیے ان کی زندگی پر ہمیشہ راز کے پردے پڑے رہے۔ ان کا کوئی رشتہ دار بھی شاید اس دنیا میں نہیں تھا۔ اسی لیے وہ کافی ہاؤس میں نئے نئے رشتہ داروں کی تلاش میں نکل آتے تھے۔ سچ پوچھیے تو کافی ہاؤس ہی میں ان کا خاندان تھا بلکہ یہ کہیں تو بیجا نہ ہوگا کہ کافی ہاؤس ہی ان کی کل کائنات تھی۔ جب ہم لوگ پوچھتے کہ چچا کامل آپ نے اپنے لیے ایک جیون ساتھی کا انتخاب کیوں نہیں کیا تو شرماسے جاتے تھے۔ مگر کوئی جواب نہیں دیتے تھے۔ ایک خاتون کا ذکر ان سے کیا۔ مذاق مذاق میں یہ بھی کہا کہ موصوفہ آپ کی ذات میں دلچسپی رکھتی ہیں اور آپ کے بارے میں استفسار کرتی رہتی ہیں۔ بس کیا تھا چچا کامل کی زندگی میں کچھ اور ہی نکھار آگیا۔ کپڑوں کی کریز کا کچھ اور بھی خیال رکھا جانے لگا۔ خوشبو کے استعمال میں کچھ اور بھی فراخدلی آگئی۔ سر پر فلیٹ ہیٹ تو رہی لیکن اس کا زاویہ کچھ اور بھی ترچھا ہو گیا۔ بات بات پر اپنے بھتیجوں کو کافی پلانے کی پیش کش کرنے لگے۔ بیروں کو جو ٹپ دیتے تھے اس میں کچھ اور بھی اضافہ ہو گیا۔ دلچسپ بات یہ تھی کہ چچا کامل نے خود کبھی ان خاتون سے بات نہیں کی اور نہ ہی کبھی انھیں کافی پلائی۔ بس ان کا ذکر ہم لوگوں سے سن کر خوش ہو جایا کرتے تھے۔ ہمیں یہ تک پتہ نہیں تھا کہ یہ خاتون کون ہیں اور کیا کرتی ہیں۔ ویسے ہمیں اس سے مطلب بھی کیا تھا۔ ہمیں تو بس چچا کامل کی خوشی منظور تھی۔ کسی دن یہ خاتون کافی ہاؤس نہ آتیں تو چچا کامل کی بیچینی دیکھنے سے تعلق رکھتی تھی۔ نگاہیں کافی ہاؤس کے دروازے پر لگی رہتی تھیں۔ ان کے پاس ایک گھڑی بھی تھی جسے ہمیشہ وہ اپنی جیب میں رکھتے تھے۔ چچا کو ہم نے کبھی گھڑی میں وقت دیکھتے ہوئے نہیں دیکھا تھا مگر اب گھڑی میں بھی وقت دیکھا جانے لگا۔ چچا کامل کو نہ جانے کیا ہو گیا تھا۔ اگرچہ وہ اب بھی زندگی کے خاموش تماشائی تھے لیکن یوں لگتا تھا جیسے اس خاموشی کو ہونٹوں کی تلاش ہے۔ راکھ کے ڈھیر میں سے ایک چنگاری نے جھانکنا شروع کر دیا تھا۔ پھر نہ جانے کیا ہوا کہ ان خاتون نے اچانک کافی ہاؤس آنا بند کر دیا۔ ہو سکتا ہے وہ شہر سے کہیں دور چلی گئی ہوں۔ چچا کامل کئی دنوں

تک اپنی جیبی گھڑی کو باہر نکال نکال کر وقت دیکھتے رہے۔ پھر ایک دن وہ بھی کافی ہاؤس نہیں آئے۔ ہم لوگ کئی دنوں تک کافی ہاؤس میں ان کا انتظار کرتے رہے مگر وہ نہیں آئے۔ کسی کو ان کے گھر کا پتہ بھی نہیں معلوم تھا۔ کافی ہاؤس سے نکل کر وہ بائیں جانب کو مڑ جاتے تھے۔ پھر دائیں جانب کی ایک گلی میں چلے جاتے تھے۔ ہم بھی اس گلی تک گئے مگر آگے اور گلیاں تھیں۔ چچا کامل سے ہمارا واسطہ بس اس گلی تک تھا۔ اس کے آگے ان کی ذات میں کون سی گلیاں تھیں۔ یہ ہم نہیں جانتے تھے۔ پتہ نہیں چچا کامل اب کہاں ہیں۔ وہ جہاں بھی رہیں خوش رہیں۔ میں اب بھی کافی ہاؤس کے سامنے سے اکثر گزرتا ہوں مگر کبھی کافی ہاؤس میں نہیں جاتا۔ مجھے ڈر ہوتا ہے کہ چچا کامل کہیں کافی ہاؤس میں بیٹھے نہ مل جائیں۔

شرح خریداری

ماہنامہ جامعہ کے قارئین اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ کاغذ، طباعت اور دیگر لوازمات کے اخراجات میں ادھر چند برسوں میں غیر معمولی اضافہ ہوا ہے۔ ہماری خواہش رہی ہے کہ قارئین پر قیمتوں کا بار کم سے کم ہو۔ اسی لیے یہ رسالہ خسارہ کو بھی برداشت کرتا رہا۔ لیکن اب غیر معمولی گرانی کے باعث رسالہ کی شرح خریداری میں قارئین سے معذرت کے ساتھ تھوڑا سا اضافہ کیا جا رہا ہے۔ امید کہ قارئین ہماری مجبوری کو محسوس کریں گے۔ اس کا اطلاق مئی ۱۹۸۹ء سے ہوگا۔

سالانہ قیمت: ۳۰ روپے   فی شمارہ: ۳ روپے   غیر ملکوں کے لیے: ۷ ڈالر

ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

نامیبیا : آزادی کی طرف

نامیبیا جنوبی افریقہ کی آخری نو آبادی ہے جس کی آزادی کی پہل امسال یکم اپریل سے ہوئی۔ اس کے جانبازوں کا کارواں بڑی دشوار گزار راہوں سے ہوتا ہوا آزادی کی منزل تک پہنچا ہے۔ برسہا برس سے توقع کی جا رہی تھی کہ جنوبی افریقہ دیانت داری کا دامن تھام کر نامیبیا کی نو آبادی کو آزادی کی نعمت سے ہمکنار کر دے گا جس کے لیے وہاں کے سیاہ فام طویل مدت سے بے جگری کے ساتھ جنگ کر رہے ہیں۔

دراصل جمہوریہ جنوبی افریقہ چار صوبوں پر مشتمل ہے جو کیپ پراونس، ٹرانسوال، آرنیج فری اسٹیٹ اور ناٹال کے ناموں سے موسوم ہیں۔ علاوہ ازیں جمہوریہ جنوبی افریقہ جنوبی مغربی افریقہ پر بھی اپنا اقتدار قائم کیے ہوئے ہے جو پہلے جرمنی کی نو آبادی تھی اور جسے پہلی عالمگیر جنگ کے دوران برطانیہ نے جنوبی افریقہ کے سپرد کر دیا تھا۔ دوسری جنگ عظیم تک جنوبی افریقہ نے اسے لیگ آف نیشنز کے مینڈیٹ کے تحت اپنے قبضہ میں رکھا۔ لیکن ۱۹۶۶ء میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے مینڈیٹ کے خاتمہ کا اعلان کرتے ہوئے اس کے نظم و نسق کے لیے یونائٹیڈ نیشنز کونسل قائم کر دی تاکہ حصول آزادی تک یہ کسی کا دست نگر نہ رہ سکے۔ دو سال بعد یعنی ۱۹۶۸ء میں اقوام متحدہ نے جنوبی افریقہ کا نام بدل کر نامیبیا رکھ دیا۔ لیکن جنوبی افریقہ کسی طور نامیبیا پر سے اپنا تسلط ختم کرنے کے لیے تیار نہیں تھا۔ اس نے اقوام متحدہ کو کبھی لیگ آف نیشنز کا قانونی جانشین یا وارث تسلیم نہیں کیا اس لیے اس نے مینڈیٹ کے خاتمہ کو ایک غیر قانونی عمل سے تعبیر کیا اور ناجائز طور سے اس پر قابض رہا۔ ۱۹۷۸ء میں اقوام متحدہ نے

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائرکٹر اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

نامیبیا کی آزادی کے لیے قرارداد نمبر ۴۳۵ منظور کرلی تاہم جنوبی افریقہ نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ مغربی طاقتوں نے اس کی آزادی کے مسئلہ کو ہمسایہ ملک انگولا میں کیوبا کی افواج کے ساتھ منسلک کرتے ہوئے اقوامِ متحدہ اور عالمی عدالت کے ہر فیصلہ کی خلاف ورزی کو اپنا معمول بنا لیا۔ مگر گزشتہ دسمبر میں صورتِ حال نے بڑے ڈرامائی انداز میں اس وقت نیا رخ اختیار کر لیا جب روس اور امریکہ کے درمیان مذاکرات کی روشنی میں نیویارک میں انگولا، کیوبا اور جنوبی افریقہ کے مابین ایک معاہدہ پر دستخط ہوگئے جس کی رو سے کیوبا نے انگولا سے اپنی فوجوں کو ہٹا لینا منظور کر لیا اور جنوبی افریقہ نے نامیبیا کی آزادی کے سلسلہ میں یکم اپریل ۱۹۸۹ء سے پہل کرنے کا وعدہ کیا۔ بعدازاں اقوامِ متحدہ نے قیامِ امن کی خاطر نگرانی کے لیے اپنی افواج نامیبیا میں پہنچا دیں جن میں ہندوستان کے فوجی بھی شامل ہیں۔ مجوزہ پروگرام کے تحت اسی سال نومبر میں وہاں عام انتخابات عمل میں آجائیں گے اور آئندہ سال یکم اپریل تک نامیبیا مکمل طور سے آزادی کی فضاؤں میں سانس لے سکے گا۔

اس سال یکم اپریل کو برطانوی وزیر اعظم مسز مارگریٹ تھیچر بھی بغیر کسی پروگرام کے نامیبیا جا پہنچیں جہاں انھوں نے اقوامِ متحدہ کی افواج سے ملاقات کی اور انھیں آزادی کی دہلیز پر سلامتی کے پہریدار کے نام سے موسوم کیا۔ اقوامِ متحدہ کی افواج کا یہ دستہ ہندوستان کے جنرل پریم چند کی کمان میں ہے مگر جنوبی افریقہ کی فوجوں اور نامیبیا کی تحریکِ آزادی کی سرخیل انجمن سواپو (SWAPO) کے گوریلاؤں کے دوران نبرد آزمائی اور صف آرائی نے شدت اختیار کرلی ہے۔ اس کے نتیجہ میں کئی جانیں ضائع ہو چکی ہیں اور جنوبی افریقہ نے دھمکی دی ہے کہ اگر صورتِ حال یہی رہی تو وہ اقوامِ متحدہ کی افواج کو واپس ہونے پر مجبور کر دے گا۔

حقیقت تو یہ ہے کہ جنوبی افریقہ کسی طرح نامیبیا پر سے اپنا اقتدار ختم کرنے کے حق میں نہیں ہے۔ جو معدنیات کے ذخائر سے مالا مال ہے۔ اس نے ۱۹۲۰ء سے اب تک وہاں کے عوام کا استحصال کیا ہے اور نسلی امتیاز کی پالیسی کے تحت سیاہ فاموں کو ہمیشہ نقصان پہنچایا ہے۔ اس نے وہاں کے ہر دلعزیز رہنما نیلسن منڈیلا کو ربع صدی سے بھی زائد عرصہ سے جیل کی چہار دیواری میں محبوس کر رکھا ہے۔ ایسے حالات میں نامیبیا کے عوام کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے ارادوں میں جنبش نہ آنے دیں لیکن مصلحت کے تقاضوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اپنی تدابیر کو تعمیری شکل میں بھی ڈھال دیں تاکہ تشدد کی ہر ضرب ناکام ہو جائے اور نومبر میں انتخابات کے دوران ووٹوں کی قوت کے ذریعہ وہ ہمیشہ کے لیے اقتدار پر قابض ہو جائیں۔

یاسر عرفات

اپریل کے پہلے اتوار کی صبح کے اولین اوقات میں تنظیم آزادئ فلسطین (پی۔ایل۔او) کی مرکزی کونسل نے تنظیم کے سربراہ یاسر عرفات کو فلسطینی ریاست کا پہلا صدر منتخب کر لیا۔ پی ایل او کی مجلس عاملہ انھیں پہلے ہی اس عہدہ کے لیے نامزد کر چکی تھی۔ یہ انتخاب اتفاق رائے سے عمل میں آیا کیونکہ عرفات کے خلاف کوئی امیدوار نامزد نہیں ہوا۔ پی ایل او کے ان عناصر نے بھی جو آزادئ فلسطین کے پاپولر اور ڈیموکریٹک فرنٹس (پی۔پی۔ایل۔پی اور ڈی۔ای۔ایل۔پی) کے نام سے موسوم ہیں، یاسر عرفات کے نام کی تائید کی۔ اگرچہ یہ دونوں محاذ صدر عرفات کی ان پالیسیوں کے مخالف ہیں جو انھوں نے اسرائیل کے ساتھ مفاہمت کے سلسلہ میں اپنائی ہیں۔

مرکزی کونسل دراصل فلسطین کی جلاوطن پارلیمینٹ یعنی فلسطینی قومی کونسل کی چھوٹی شکل ہے جس نے گزشتہ نومبر میں فلسطینی ریاست کے قیام کا اعلان کیا تھا۔ اسی کونسل نے مرکزی کونسل کو عبوری حکومت کی نامزدگی کا اختیار بھی دیا تھا۔

پی ایل او کی مجلس عاملہ نے یاسر عرفات کو صدارت اور فاروق خدومی کو وزارت خارجہ کے لیے نامزد کیا تھا۔ مرکزی کونسل کے اسّی اراکین میں سے اُنسٹھ ۵۹ نے اجلاس میں شرکت کی۔

یاسر عرفات کا فلسطینی ریاست کا صدر منتخب ہونا یوں بھی ضروری تھا کہ پی ایل او کے چیرمین کی حیثیت سے وہ نہ تو ریاستوں اور حکومتوں کے سربراہوں سے مراسلت کر سکتے تھے اور نہ ہی سفیروں کا تقرر کرنے کے مجاز تھے۔ صدر منتخب ہو جانے کے بعد اب ان کی حیثیت ریاست کے سربراہ کی ہو گئی ہے اور وہ عالمی برادری میں قانونی طور پر ریاست کی نمائندگی کرنے کے مجاز ہیں۔

سوویت یونین میں تاریخ ساز انتخابات

اپنی ستّر سالہ انقلابی اور استحصالی زندگی میں سوویت یونین کے عوام نے پہلی مرتبہ آزادئ اظہار رائے کے حق کو استعمال کیا جس سے وہ کبھی واقف نہ تھے۔ اب تک وہاں محض کمیونسٹ پارٹی کے تنہا امیدواروں کو منتخب ہونے کا حق حاصل تھا کیونکہ ان کے خلاف کوئی اور امیدوار انتخابات میں حصہ لے ہی نہیں سکتا تھا۔ مگر گورباچیف کی نئی پالیسی کے تحت پورے ملک کے معاشرتی، اقتصادی، ثقافتی اور سیاسی ڈھانچوں

میں تبدیلی رونما ہو رہی ہے اور مارچ کے آخر میں ہونے والے انتخابات اسی کا حصہ ہیں جن میں پہلی بار ایک نشست کے لیے ایک سے زائد امیدواروں نے حصہ لیا۔

سوویت یونین کی سپریم کورٹ کی دو ہزار دو سو پچاس نشستوں میں سے ایک ہزار پانچ سو کے لیے انتخابات ہوئے جن میں دو ہزار آٹھ سو پچانوے امیدواروں نے حصہ لیا۔ اس طرح پہلی بار روسی عوام کو آزادی کے ساتھ رائے دہندگی کا حق حاصل ہوا۔ یہی سبب ہے کہ انتخابات کے نتائج بھی بڑے دلچسپ رہے۔ کمیونسٹ پارٹی کے تقریباً بیس فی صد امیدوار پارلیمنٹ کی رکنیت کے لیے مطلوبہ ووٹ حاصل کرنے میں ناکام رہے۔ ان میں پولٹ بیورو کے اہم رکن یوری سولویوف بھی شامل ہیں۔ اس کے برعکس ماسکو کمیونسٹ پارٹی کے برطرف رہنما اور گورباچیف کی پالیسیوں کے ناقد بورس یلٹسین نے نواسی فی صد ووٹ حاصل کر کے کمیونسٹ پارٹی کے اپنے حریف کو شکست فاش دی۔ ان انتخابات میں کامیاب ہونے کے لیے کم از کم پچاس فیصد ووٹ حاصل کرنا ضروری تھا۔

صدر گورباچیف نے اعلان کیا ہے کہ وہ ملک کو جمہوری نظام سے ہمکنار کرنے کی سمت میں مثبت اقدامات کریں گے تاہم انھوں نے یہ بھی واضح کیا کہ وہ روس میں کبھی جماعتوں کی کثرت نہیں ہونے دیں گے کیونکہ زیادہ جماعتیں مسائل کو سلجھاتی کم اور الجھاتی زیادہ ہیں۔ اگرچہ مغربی ممالک روس کے انتخابات سے متاثر ہوئے ہیں لیکن وہ اب بھی روسی جمہوریت کو اپنے جمہوری نظام سے کمتر سمجھتے ہیں۔ مگر یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ گورباچیف نے اپنی حکمت عملی سے پورے ملک کو ایک نئی فضا سے ہمکنار کر دیا ہے جس میں وہاں کے شہری اپنی ستر سالہ گھٹن کے احساس کو فراموش کر کے آزادی کے ساتھ جینا سیکھ رہے ہیں۔

عالمی عدالت کے لیے انتخاب

اقوام متحدہ کے اہم ادارہ بین الاقوامی عدالت یعنی انٹرنیشنل کورٹ آف جسٹس کے جج کی حیثیت سے ہندوستان کی سپریم کورٹ کے چیف جسٹس رگھونندن سروپ پاٹھک کا انتخاب عمل میں آیا ہے۔ یہ اعزاز حاصل کرنے والے وہ تیسرے ہندوستانی ہیں۔ ان سے قبل بی۔ این۔ راؤ اور ڈاکٹر نگیندر سنگھ اس عدالت کے جج رہ چکے تھے۔ دراصل یہ جگہ ہندوستان ہی کے نمائندہ ڈاکٹر نگیندر سنگھ کی وفات سے خالی ہوئی تھی۔ اس نشست کے لیے چار ملکوں میں زبردست مقابلہ ہوا جن میں سے تین امیدوار یعنی ہندوستان، پاکستان،

اور سری لنکا سارک کے رکن ہیں ۔

یہ عدالت پندرہ ججوں پر مشتمل ہے جس کا صدر دفتر نیدرلینڈ کی راجدھانی ہیگ میں واقع ہے۔ یہ جج مختلف ملکوں سے متعلق ہوتے ہیں اور نو برس کی مدت کے لیے اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی اور سیکورٹی کونسل کے ذریعہ منتخب ہوتے ہیں۔ اقوام متحدہ کے رکن ممالک اپنے تنازعات کے حل کی خاطر اس عدالت سے رجوع کر سکتے ہیں اور جو ممالک اقوام متحدہ کے ممبر نہیں ہیں وہ بھی جنرل اسمبلی اور حفاظتی کونسل کے ذریعہ عائدکردہ شرائط کی تکمیل کرتے ہوئے اپنے مقدموں کے فیصلہ کے لیے اس عدالت کا رخ کرنے کے مجاز ہیں۔ اس کے فیصلے اکثریت پر مبنی ہوتے ہیں ۔

انتخابات میں ہندوستان کے امیدوار جسٹس پاٹھک کو جنرل اسمبلی میں چوراسی ووٹ حاصل ہوئے جو تمام امیدواروں سے زائد تھے جب کہ انھیں کامیاب ہونے کے لیے بیاسی ووٹوں کی ضرورت تھی۔ پاکستان کے امیدوار دوراب پٹیل نے اس کے نصف یعنی بیالیس ووٹ حاصل کیے۔ سری لنکا کے امیدوار والٹر پنٹو کو سولہ اور تھائی لینڈ کے امیدوار سان سرن کرے جیٹی کو صرف بارہ ووٹ ملے ۔ جنرل اسمبلی کے ساتھ ہی پندرہ رکنی سیکورٹی کونسل بھی انتخابات میں حصہ لیتی ہے اور اس میں بھی امیدواروں کے لیے زیادہ سے زیادہ ووٹ حاصل کرنا لازمی ہے ۔ اس انتخاب میں سیکورٹی کونسل میں ہندوستان کو آٹھ، پاکستان کو تین، سری لنکا کو دو اور تھائی لینڈ کو ایک ووٹ حاصل ہوئے۔ ہندوستان کے لیے یہ مقابلہ بڑا سخت تھا۔ کیونکہ دیگر دو امیدوار بھی برصغیر ہی سے متعلق تھے ۔ دراصل ہندوستانی امیدوار کا نام خاصی دیر سے نجویز ہوا۔ اس سے ہندوستانی سفارت خانے کے اراکین اور اقوام متحدہ میں ہندوستان کے نمائندہ مسٹر گھارے خاں کو خاصی محنت کرنی پڑی۔ اس مہم کو کامیاب بنانے کی غرض سے حکومت ہند نے وزارت خارجہ کے ایڈیشنل سکریٹری پرکاش شاہ اور اقوام متحدہ میں ہندوستان کے سابق نمائندہ مسٹر کرشنن کو خصوصی طور سے نیویارک بھیجا تھا۔ ویسے پاکستان کو عدالت کی یہ نشست حاصل کر لینے کی بڑی امید تھی کیونکہ اس کے ذمہ دار افسران مختلف ملکوں کی راجدھانیوں میں اپنے امیدوار کے حق میں رائے عامہ ہموار کرنے کی غرض سے خصوصی مشن پر متعین کیے گئے تھے۔ اس کے خصوصی نمائندہ نے پاکستان کی وزیر اعظم کا ایک خصوصی مراسلہ امریکی صدر جارج بش کو بھی پیش کیا تھا جس میں پاکستانی نمائندہ کی حمایت کے لیے پرزور درخواست کی گئی تھی۔ اس سلسلہ میں ہندوستان پر بھی دباؤ ڈالا گیا تھا کہ وہ اپنے امیدوار کا نام

واپس لے لے۔ انتخاب مخفی تھا اس لیے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ امریکہ نے کس کا ساتھ دیا تاہم چین اور نیپال کے ووٹ پاکستان کے حق میں تھے۔ جب کہ حفاظتی کونسل میں ہندوستان کو بظاہر کولمبیا، برازیل، یوگوسلاویہ، الجیریا، سوویت یونین، فرانس اور برطانیہ کی حمایت حاصل تھی۔

اگرچہ ججوں کی مدت معینہ نو برسوں پر مشتمل ہے لیکن جسٹس پاٹھک اس منصب پر ۱۹۹۱ء تک برقرار رہیں گے۔ کیونکہ ہندوستان نے اعلان کر دیا تھا کہ وہ اپنے امیدوار کو محض ڈاکٹر نگیندر سنگھ کی بقیہ مدت تک کے لیے انتخاب میں نامزد کرے گا۔ اس نے یہ بھی واضح کر دیا تھا کہ وہ ۱۹۹۱ء میں ہونے والے عدلیہ کے اس انتخابات میں اپنا کوئی امیدوار نامزد نہیں کرے گا۔

جسٹس پاٹھک ہندوستان کے سابق نائب صدر جمہوریہ ڈاکٹر گوپال سروپ پاٹھک کے فرزند ہیں اور سپریم کورٹ سے اسی سال نومبر میں ریٹائر ہونے والے تھے۔ جب نیویارک میں عدالت کے لیے انتخابات ہو رہے تھے تو جسٹس پاٹھک ایک توسیعی خطبہ دینے کے غرض سے فرانس میں مقیم تھے۔ ان کی فتح نے دنیا کے ملکوں کی نظروں میں ہندوستان کے وقار میں اضافہ کیا ہے۔ کیونکہ بعض ملکوں نے اسے اپنے وقار کا مسئلہ بنا لیا تھا جب کہ اصولی طور پر یہ نشست ہندوستان ہی کو حاصل ہونی چاہیے تھی جو ہندوستان ہی کے نمائندہ ڈاکٹر نگیندر کی وفات سے خالی ہوئی تھی۔

بین الاقوامی سطح پر دہشت گردوں کا مقابلہ

دہشت گردی ہندوستان کے موجودہ قومی مسائل میں بڑی اہم ہے۔ پنجاب کے دامن سے اٹھنے والے اس فتنہ نے ملک کے ہر گوشہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ یہی سبب ہے کہ حکومت دہشت گردی کے انسداد کی خاطر ہر ممکن کوشش کر رہی ہے۔ مقامی، ریاستی، علاقائی اور قومی اور بین الاقوامی سطحوں پر اس سلسلہ میں توجہ دی جا رہی ہے۔ حکومت ہند نے بین الاقوامی سطح پر اس فتنہ سے نبرد آزما ہونے کی غرض سے مختلف انجمنوں، اداروں اور حکومتوں سے اپیل کی ہے۔ ان میں سے ایک اہم انجمن یورپین اکنامک کمیونٹی (ای۔ای۔سی) ہے اس نے مارچ کے اخیر میں دہشت گردی کے خلاف مہم میں حکومت ہند کے ساتھ تعاون کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔

اس سلسلہ میں ای۔ای۔سی کے وفد نے وزیراعظم راجیو گاندھی سے ملاقات کی اور انھیں اپنے فیصلہ

سے مطلع کیا۔ وفد میں اسپین کے وزیر خارجہ مسٹر فرانسسکو فرنانڈیز اور ڈونیئز، یونان کے وزیر خارجہ مسٹر تھیوڈورینگالوز، فرانس کی وزیر مس ایڈوج اینڈ فس شامل تھے جو علی الترتیب ای۔ ای۔ سی کے سابق حال اور آئندہ صدر رہیں۔ وفد نے وزیر برائے امور خارجہ پی۔ وی۔ نرسمہا راؤ سے بھی ملاقات کی اور انھیں یقین دلایا کہ وہ حکومت ہند کی پالیسی سے متفق ہیں اور دہشت گردی کا مقابلہ کرنے کی مہم میں ہر طرح اس کا ساتھ دینے کے لیے تیار ہیں۔ انجمن نے بین الاقوامی سطح پر اشتراک کے اصول کو اپنانے کا خیال ظاہر کیا۔

اسی طرح برطانوی حکومت نے بھی حکومت ہند کو یقین دلایا ہے کہ وہ برطانیہ کی سرزمین پر ہندوستان کے خلاف ہونے والی ہر دہشت پسند تحریک کا خاتمہ کردے گی۔ اپریل کے اوائل میں نئی دلّی میں برطانیہ کے وزیر خارجہ سر جیوفری ہاؤ نے اعلان کیا کہ ان کی حکومت ہندوستان کے خلاف دہشت پسندوں کے ہر اقدام کو ناکام کردے گی اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آئے گی۔ برطانیہ نے اس سلسلہ میں ایک قانون بھی وضع کیا ہے جس کی رو سے دہشت پسندوں کے لیے رقوم کی فراہمی پر پابندی عائد کردی گئی ہے۔ اس کے تحت پولیس کو اختیارات دیے گئے ہیں کہ وہ دہشت پسندوں کے لیے مالی امداد بہم پہنچانے والے عناصر کی نشاندہی کرے اور ان کے خلاف سخت کارروائی کرے۔

بین الاقوامی سطح پر دہشت گردی کے انسداد کی اس مہم میں انجمنوں اور حکومتوں کا تعاون ایک اچھی علامت ہے۔ یورپ کے مختلف ملکوں اور خصوصاً برطانیہ میں آباد ہندوستانیوں کی بڑی تعداد اس فتنہ سے بیزار ہے وہ خود بھی وہاں کی حکومتوں سے اشتراک کرنے پر آمادہ ہے۔

دہشت گردی لیفائے امن کے لیے ایک خطرہ ہے اور ہر امن پسند شہری کے لیے ایک فتنہ۔ اس کا انسداد ضروری ہے۔ یہی سبب ہے کہ دنیا کے بیشتر ملک اس کے خلاف مہم چلانے پر آمادہ ہیں اور ہر امن پسند قوم سے اشتراک کے لیے تیار رہیں۔

وزیروں کے لیے ضابطۂ اخلاق

اگرچہ جمہوری نظام عوام کو وزرا کا نگراں مقرر کرتا ہے کیونکہ پارلیمانی طرز حکومت میں عاملہ کے اراکین مقننہ کے تئیں جواب دہ ہوتے ہیں۔ تاہم موجودہ دور میں وزیر عوام پر حاوی نظر آتے ہیں۔ مشاہدہ سے

ثابت ہوتا ہے کہ اقتدار پر قابض ہو جانے کے بعد عوام کی فلاح کا خیال ان کے ذہن کے کسی گوشہ میں بھی رینگتا دکھائی نہیں دیتا اور عدلیہ کے فیصلے بھی شاہد ہیں کہ بعض وزیروں نے عوام کو نظر انداز کرکے اپنے اقتدار کو محض اپنے ذاتی مفاد کے لیے استعمال کیا۔ یہی سبب ہے کہ وہ کرپشن کی تعریف کے دائرہ میں اسیر ہو جاتے ہیں اور عوام کے دل ان کے لیے احترام کے جذبات سے خالی ہو جاتے ہیں۔ اس کا اثر پورے معاشرے پر ہوتا ہے کیونکہ "جیسا راجہ ویسی پرجا" کے مصداق سرکاری مشنری کے دوسرے پرزے بھی کرپشن کے احاطہ میں آ جاتے ہیں اور سماج کا پورا نظام مفلوج ہو کر رہ جاتا ہے۔

مرکزی حکومت نے اس سلسلہ میں ایک اصلاحی قدم اٹھاتے ہوئے مرکزی اور ریاستی حکومتوں کے وزیروں کے لیے ایک ضابطۂ اخلاق مرتب کرنے کا فیصلہ کیا ہے جس پر عمل پیرا ہونا ان کے لیے لازمی قرار دیا گیا ہے۔

اس ضابطہ کی رو سے کسی وزیر یا اس کے عزیز کو اس بات کی اجازت نہ ہوگی کہ وہ کسی سیاسی یا غیر سیاسی مقصد کے لیے چندہ اکٹھا کرے۔ یا اپنے قریبی عزیزوں کے علاوہ کسی شخص یا ادارہ سے قیمتی تحائف قبول کرے۔ اگر غیر ملکی دورہ کے دوران کسی وزیر کو تین ہزار روپے سے زائد قیمت کا تحفہ پیش کیا جائے تو اس کا فرض ہوگا کہ وہ اسے توشہ خانہ میں جمع کرا دے لیکن وہ تحفہ اگر اسے پسند ہو تو اس کے لیے لازمی ہوگا کہ وہ اس کی قیمت حکومت کو ادا کر دے۔ قلمدان وزارت سنبھالنے کے وقت سے اپنی وزارت کے دوران ہر وزیر کے لیے اپنی جائیداد وغیرہ سے متعلق اطلاعات وزیر اعظم یا وزیر اعلیٰ کو فراہم کرنی ہوں گی۔ کوئی وزیر نہ تو سرکاری ملکیت کی جائیداد خرید سکے گا اور نہ اپنی غیر منقولہ جائیداد حکومت کے ہاتھوں فروخت کر سکے گا۔

ضابطہ میں کہا گیا ہے کہ ہر وزیر اپنی بیوی یا کنبہ کے کسی فرد کو ہندوستان یا بیرون وطن میں کسی بر ملکی حکومت یا ادارے میں ملازمت کرنے سے باز رکھے گا۔ لیکن اگر یہ ناگزیر ہو تو اس کے لیے پہلے سے وزیر اعظم یا وزیر اعلیٰ کی اجازت درکار ہوگی۔ اسی طرح وزارت خارجہ کی اجازت کے بغیر کوئی وزیر غیر ملکی سفارت خانوں کی تقریبات میں شرکت نہیں کر سکے گا اور نہ ہی غیر ملکی سفارت کاروں سے مراسلت رکھ سکے گا۔ اسی طرح کوئی وزیر اپنے نام سے، اپنی بیوی یا بچوں کے نام سے کوئی کاروبار کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ وہ نہ تو لائسنس حاصل کر سکے گا اور نہ پرمٹ کا مجاز ہوگا لیکن اگر اس کے کنبہ کا کوئی فرد کوئی روبار شروع کرنا چاہے تو اس کے لیے وزیر اعظم یا وزیر اعلیٰ کی اجازت مطلوب ہوگی۔

اکثر دیکھا گیا ہے کہ بعض وزراء صحافتی دنیا سے گہرا تعلق رکھتے ہیں اور اس طرح سماج پر اثر انداز

ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ضابطہ کی رو سے کوئی وزیر اب کسی اخبار یا جریدہ کی مجلس ادارت کا رکن نہیں ہو سکتا البتہ وہ حکومت کی پالیسیوں سے متعلق مضامین یا ادبی، فنی اور سائنسی موضوعات پر اپنی تحریریں اخبارات میں شائع کرا سکتا ہے۔ کسی وزیر کو اسی ادارہ سے انعام یا اعزاز حاصل کرنے کی اجازت ہوگی جس کی حیثیت سماج میں مسلّم ہوگی تاہم اگر انعام میں رقم بھی شامل ہو تو وہ اسے قبول کرنے کا انکار کر دے گا۔ اگر انعام اس کی کسی ایسی خدمت کے لیے دیا جائے جو اس کے وزیر بننے سے پہلے انجام دی گئی ہو تو ایسی صورت میں وزیر اعظم یا وزیر اعلیٰ کی اجازت حاصل کرنا ضروری ہوگا۔

مجوزہ ضابطہ اخلاق پر کابینہ میں بحث ہو چکی ہے اور جلد ہی اس کا اطلاق یکساں طور پر مرکزی اور ریاستی حکومتوں کے وزراء پر ہو جائے گا لیکن اس کی اہمیت اسی وقت مسلّم ہوگی جب اس پر سختی سے عمل کرایا جائے۔ کیونکہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ ایسی دستاویزیں تحریری طور پر تو بڑی اہمیت کی حامل ہوتی ہیں لیکن ان کا عملی پہلو ہمیشہ ضعف کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ وزیروں کے لیے پہلے سے ایک ضابطہ اخلاق موجود ہے، مجوزہ ضابطہ کو اس کی تجدید کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے جس کا دائرہ وسیع کر دیا گیا ہے۔ تاہم اگر واقعی وزراء عوام کی نگاہوں میں محترم ہونا اور ان کے دلوں میں گھر کرنا چاہتے ہیں تو وہ سختی سے ضابطہ پر عمل درآمد ہی سے ممکن ہے۔ اس ضابطہ کا اطلاق دراصل عوام کی نظروں میں وزیروں کی امیج کو قابل احترام بنانے کی سمت میں ایک مثبت قدم ہے۔

تامل ناڈو اسمبلی میں ہنگامہ

ہندوستان نے حصول آزادی کے بعد پارلیمانی جمہوریت کو اپنا کر مرکزی پارلیمنٹ اور ریاستی اسمبلیوں کے اراکین کو حکومت کا نگراں مقرر کیا ہے کیونکہ وہ مقننہ میں عوام کے نمائندوں کی حیثیت سے منتخب ہوتے ہیں۔ حکومت کی تینوں شاخوں یعنی مقننہ، عاملہ اور عدلیہ میں مقننہ کی حیثیت بہر طور اولین اور مسلّم ہے کیونکہ قانون سازی کا اہم ترین کام اس کے سپرد ہے لیکن ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم نے برطانوی نظم حکومت کا پیکر تو اپنا لیا مگر اس کی روح کو اس میں داخل کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ برطانوی ایوانوں کے آداب، ضابطوں، اصولوں اور طور طریقوں کو یکسر نظر انداز کر دیا۔ یہی سبب ہے کہ ہماری پارلیمنٹ اور ریاستی اسمبلیاں اکثر ہنگاموں کا شکار رہتی ہیں۔

یوں تو مجالس قانون ساز ہنگامہ آرائیوں کا مرکز ہوتی ہیں لیکن مارچ کے آخری ہفتہ میں تامل ناڈ اسمبلی میں صاحبان اقتدار اور حزب مخالف کے درمیان جو نبرد آزمائی ہوئی وہ افسوس ناک ہے۔ درحقیقت تامل ناڈ میں ایک دہائی سے زائد عرصہ تک انا ڈی ایم کے ایم جی رامچندرن کی قیادت میں اقتدار پر قابض رہی لیکن ان کی وفات کے بعد دوسری جماعتوں کی طرح ان کی پارٹی بھی دو حصوں میں منقسم ہوگئی اور انتخابات میں ان کی حریف جماعت ڈی ایم کے سے بری طرح شکست کھا گئی۔ اس کے نتیجہ میں ایک طویل مدت کے بعد کرونا ندھی اقتدار پر قابض ہو گئے تو دونوں جماعتوں کے اراکین ایک دوسرے سے دست و گریباں ہونے کے لیے بہانہ جوئی کرنے لگے۔ حکمراں جماعت نے اے ڈی ایم کے کی رہنما جے للتا جو اسمبلی میں حزب مخالف کی لیڈر بھی ہیں، ان کی سیاست سے کنارہ کشی کی بری تشہیر کی اور اسمبلی کی رکنیت سے ان کے استعفے کو خاصا اچھالا جب کہ خود جے للتا نے اس کی پرزور تردید کی کہ وہ نہ تو سیاست سے کنارہ کش ہوئی ہیں اور نہ ہی انھوں نے اسمبلی کی رکنیت سے استعفیٰ دیا ہے۔ اگرچہ وہ اس سلسلہ میں کوئی فیصلہ کرنا چاہتی تھیں مگر ان کی پارٹی کے رہنماؤں نے انھیں اس کی اجازت نہ دی۔ انھوں نے حکمراں جماعت پر الزام عائد کیا کہ اس نے پولیس کی مدد سے ان کے ایک رفیق کے مکان پر چھاپہ کے دوران جن دستاویزوں پر جبراً قبضہ کر لیا ان میں استعفے کا مسودہ بھی تھا۔ اس سلسلہ میں تامل ناڈ اسمبلی میں اس قدر ہنگامہ ہوا جس کی مثال ریاستی مجالس قانون ساز کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ زبانی بحث و مباحثہ نے حقیقتاً باہمی نبرد آزمائی کی شکل اختیار کر لی۔ جے للتا، وزیر اعلیٰ اور اے ڈی ایم کے کے بہت سے اراکین زخمی ہو گئے ان میں سے کچھ کو ہسپتال پہنچایا گیا۔ اس ہنگامہ کے نتیجہ میں اسپیکر نے جے للتا اور ان کی جماعت کے اٹھائیس ممبروں کو ایوان کی رکنیت سے معطل کر دیا تاہم وزیر اعلیٰ نے ان کی رکنیت بحال کرنے کے سلسلہ میں مثبت رویہ اپنایا۔ اب جے للتا فوری طور پر کرونا ندھی کی حکومت کو برخاست کرنے کا مطالبہ کر رہی ہیں جو نادا جب معلوم ہوتا ہے کیوں کہ موجودہ حکومت انتخابات میں عوام کے ذریعہ منتخب شدہ نمائندوں پر مشتمل ہے اس لیے اس کا برخاست کیا جانا مناسب نہیں تاہم جے للتا کا یہ مطالبہ یقیناً جائز ہے کہ ان کی پارٹی کے ممبروں اور خود ان کے تحفظ کے لیے حکومت کو اقدامات اور انتظامات کرنے چاہئیں۔ جے للتا کا اسمبلی کا بائیکاٹ بھی تعمیری رجحان کا حامل نہیں۔ ویسے اب انا ڈی ایم کے اور کانگریس (آئی) کے درمیان اشتراک کی راہیں روشن ہوں گی اور اسمبلی میں حزب مخالف کی حیثیت سے ان کی قوت میں اضافہ ہوا ہے۔

اس ہنگامہ کے ضمن میں یہ حیثیت ذہن نشین ہونی چاہیے کہ مجلس قانون ساز کے اراکین قابل احترام ہوتے ہیں، انھیں عوام کا اعتماد حاصل ہوتا ہے، عوام انھیں اپنا نمائندہ منتخب کر کے ایوان تک پہنچاتے ہیں تاکہ وہ ان کی امنگوں اور آرزوؤں کی ترجمانی کر سکیں۔ لہٰذا لازم ہے کہ مقننہ کے اراکین جمہوری نظام کے استحکام کی خاطر ایک مثالی کردار ادا کریں اور ایوان میں مثبت رویہ اپنائیں۔ ایوان کا احترام واجب ہے، اس کی توقیر سب پر لازم ہے۔ ایوان میں منہ سے نکلا ہوا ایک ایک حرف ریکارڈ ہوتا ہے۔ لہٰذا اراکین کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس قسم کے ہنگاموں سے اجتناب کریں تاکہ ایوان کا وقت فضول کاموں میں ضائع نہ ہو اور عوام کا اعتماد قائم رہے۔ ان کا فرض ہے کہ وہ آنے والی نسلوں کے لیے ایک ایسا معیار قائم کریں جو ان کے لیے نظیر ثابت ہو۔

کوکن کی علاحدہ ریاست کا مطالبہ

ہندوستان کا طول و عرض دنیا کے لیے عجوبۂ روزگار سے کم نہیں۔ یہاں کی زبانوں، معاشرتوں، عقیدوں اور ثقافتوں میں بڑا اختلاف ہے۔ تاہم اسی اختلاف میں اس کا اتفاق بھی مضمر ہے۔ لیکن ایک وسیع ملک ہونے کے سبب ملک کے کچھ علاقے نابرابری کا شکار ہو جاتے ہیں۔ انجام کار وہاں کے عوام اپنے مسائل کی جانب حکومت کی توجہ مبذول کرانے کی غرض سے تحریکوں کا سہارا لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں لیکن حکومت کی مساعی کے باوجود پس ماندگی قائم رہتی ہے بلکہ اس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے اور بالآخر وہاں کے باسی علاحدگی پسندی کے رجحان میں پناہ گزیں ہو جاتے ہیں۔

آسام کی بوڈو تحریک اس رجحان کی تازہ مثال ہے۔ اسی قسم کی تازہ ترین مثال مہاراشٹر میں کوکن کے علاقہ سے فراہم ہوتی ہے جس کے رہنما مہاراشٹر سے علاحدہ ہو کر ایک آزاد ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہے ہیں۔

کوکن کا علاقہ مہاراشٹر کے چار ساحلی اضلاع پر مشتمل ہے۔ اس کی مجموعی آبادی ستر لاکھ سے کچھ زائد ہے۔ وہاں کے عوام بری طرح بے چینی کا شکار ہیں۔ کیونکہ حکومت نے کبھی اس علاقہ کی ترقی کے لیے مثبت اور تعمیری اقدامات نہیں کیے۔ ویسے بھی اس علاقہ میں وسائل کی کمی کے سبب صنعتی ترقی ممکن نہ ہو سکی۔ یہاں تک کہ ۱۹۷۱ء میں قائم ہونے والا کوکن ڈولپمینٹ کارپوریشن بھی اس سلسلہ میں کوئی اہم

کردار ادا نہ کرسکا۔ بعض وجوہات کی بنا پر بہت سے صنعتی منصوبے ختم کردیے گئے ہیں یا ختم کیے جانے والے ہیں۔ نقل وحمل کے ذرائع میں اصلاح، آبپاشی کی سہولیات، زرعی فروغ اور سیاحت کے میدان میں وسعت کچھ ایسے معاملات ہیں جن کی جانب حکومت نے خاطر خواہ توجہ صرف نہیں کی۔ حکومت مہاراشٹر نے کوکن کے علاقہ میں ترقی کی گنجائشوں سے متعلق اطلاعات فراہم کرنے کے لیے ٹوانڈیکر کمیٹی قائم کی تھی مگر وہاں کے عوام اس کی رپورٹ سے مطمئن نہیں ہیں۔ وہ بہر صورت اپنے علاقہ کو ترقی سے ہمکنار دیکھنے کے خواہش مند ہیں۔

کوکن کے عوام کا مطالبہ تھا کہ حکومت ایک آئینی بورڈ کی تشکیل کرے جو وہاں کے عوام کی شکایات پر توجہ کرسکے۔ مگر ان کا یہ مطالبہ مسترد کردیا گیا۔ حالانکہ اس سے قبل مہاراشٹر کی حکومت نے ودربھ اور مراٹھواڑہ کے علاقوں کے لیے آئینی بورڈوں کا قیام منظور کرلیا تھا مگر کوکن کو مغربی مہاراشٹر کے ساتھ منسلک کردیا تھا۔ اس مطالبہ کے مسترد ہوجانے کے بعد علاقائی رہنما اب کوکن کی علاحدہ ریاست کے قیام پر مصر ہیں اور ایک تحریک چلانے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ اگرچہ فی الحال اس مطالبہ میں شدت نہیں ہے لیکن حدت ضرور ہے۔ اگر کوکن کے عوام کی جائز شکایتوں پر کان نہ دھرا گیا اور کوئی مثبت اور اطمینان بخش قدم نہ اٹھایا گیا تو پھر اس تحریک کو دبانا دشوار ہوجائے گا۔ لہٰذا وقت کا تقاضا ہے کہ کوکن کے علاقائی رہنماؤں کا اعتماد حاصل کیا جائے اور ان کے مسائل کو حل کرنے کی سمت میں صدق دلی اور نیک نیتی سے اقدام کیا جائے۔

تعارف و تبصرہ

(تبصرہ کے لیے کتاب کی دو جلدیں بھیجنا ضروری ہے)

امیر خسرو کا ہندوی کلام

مصنف: پروفیسر گوپی چند نارنگ

ناشر: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، گلی عزیز الدین وکیل کوچہ پنڈت، لال کنواں، دہلی،

قیمت: ۶۰ روپے

امیر خسرو کی شخصیت ہماری تہذیبی اور قومی زندگی کے لیے کئی لحاظ سے اہمیت کی حامل ہے وہ شخصی اعتبار سے صوفیانہ سلسلے کی ایک ایسی کڑی ہیں جس نے متواتر ہندوستان کی سرزمین کو اعلیٰ انسانی قدروں کی خیر و برکت سے فیضیاب کیا ہے۔ تاریخ میں روحانیت کا یہ دھارا سیاسی زندگی کے متوازی بہتا رہا ہے۔ تیرھویں صدی کے اس باکمال صوفی شاعر نے کئی زبانوں کے لسانی ارتقاء کو اس طرح متاثر کیا ہے کہ وہ برسوں سے مختلف زبانوں کے محققین کے لیے تلاش و تحقیق کا موضوع بنا ہوا ہے۔ اس لحاظ سے پروفیسر گوپی چند نارنگ کی کتاب امیر خسرو کا ہندوی کلام مع نسخۂ برلن ذخیرہ اشپرنگر" تحقیق کا ایک نیا موڑ بھی ہے اور خسرو شناسی کے اعتبار سے ایک اضافہ کی بھی حیثیت رکھتی ہے جو امیر خسرو سوسائٹی آف امریکہ (شکاگو) نے شائع کی ہے۔ اس کتاب میں چھپے پہیلیاں پہلے کی مطبوعہ ہیں اور باقی ۱۴۴ پہیلیاں پہلی مرتبہ منظر عام پر آئی ہیں۔ پروفیسر نارنگ نے ان پہیلیوں کی لفظیات کو لسانی نقطۂ نظر سے سات سو سال کے طویل عرصہ میں ابھرنے اور تشکیل پانے والی بولیوں کے سماجی پس منظر میں پیش کیا ہے۔ یہ پہیلیاں ذخیرۂ اشپرنگر نسخہ برلن سے حاصل کی گئی ہیں جسے نارنگ صاحب نے دریافت کیا ہے۔ اس کی تفصیل مقدمے میں نارنگ صاحب نے یوں بیان کی ہے۔ شاہان اودھ کے کتب خانوں میں قلمی مخطوطات کا بڑا ذخیرہ تھا۔ ۱۸۵۷ء کے آس پاس یہ تاریخی

نوادر پیرس برلن اور دوسرے مقامات پر پہنچ گئے۔ فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ ۱۸۵۶ء میں جب اشپرنگر جرمنی گیا تو اس کے پاس ۱۹۷۲ اورینٹل مخطوطات تھے جس کا ذکر اس نے کلکتہ رپورٹ میں کیا ہے۔ یہ اثاثہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ایما پر اودھ کے کتب خانوں پر ریسرچ کے نتیجہ میں جمع کیا گیا تھا۔ تحقیق کے اعتبار سے اس ذخیرہ کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

پروفیسر نارنگ کا خیال ہے کہ اشپرنگر کی تحقیق سے پیشتر امیر خسرو کا کلام سینہ بہ سینہ منتقل ہوتا رہا یا بیاضوں میں لکھا جاتا ہوگا۔ اس قیاس کے مطابق سوچا جا سکتا ہے کہ صدیوں کے سفر میں جاندار سماعی روایتوں کا باقی رہنا ممکن ہے۔ دنیا کی تاریخ میں اکثر بہادروں کے قصے کہانیاں اور مذہب کی تاریخ وقت کے خاص مراحل سے گزرنے کے بعد مرتب کی جا سکیں۔ اس طرح کی جاندار سماعی روایت "قبول عام" کے وسیلہ سے زندہ رہتی ہے۔ امیر خسرو کی غیر معمولی شخصیت کو ذہن میں رکھتے ہوئے یہ سوچا جا سکتا ہے کہ ہندوستان اور اس کے عوام سے ان کی دلچسپی دیہی اور شہری زندگی سے ان کی انسیت خود ان کے کلام سے ہوتی ہے۔ امیر خسرو کے کلام کی مقبولیت محض دربار کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ اس میں ان کی فقیرانہ شان، شوخیٔ طبع، ان کے کلام میں عوامی اپیل کو زیادہ دخل تھا۔ وہ دلچسپ پہیلیاں اور کہہ مکرنیاں عوامی زندگی کے بے شمار رنگا رنگ نظاروں سے متاثر ہو کر فی البدیہہ کہتے ہوں گے جو فوری طور پر لوگوں کو متاثر بھی کرتی ہوں گی۔ کتاب میں پیش کردہ پہیلیوں کے مطالعے سے اس طرح کے کئی پہلو سامنے آتے ہیں۔

ہندوی کلام کے استناد کی بحث اور کتاب میں پیش کردہ خسرو کی لفظیات کے لسانیاتی مطالعے سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ امیر خسرو نے اپنا بچپن اور باقی زندگی ملتان سے کلکتہ تک کئی مقامات پر بسر کی تھی۔ لہٰذا انھوں نے متعدد مقامی بولیوں کے لب ولہجے یا لسانی اثرات کو انھوں نے غیر شعوری طور پر جذب کیا ہوگا۔ امیر خسرو کے کلام میں اگر ان کے اپنے ماحول کے برعکس کچھ نئے الفاظ موجود ہیں تو اس بنا پر انھیں رد نہیں کیا جانا چاہیے۔ نارنگ صاحب کی دریافت کے مطابق امیر خسرو کی شاعری کا پہلا باقاعدہ تعارف اشپرنگر نے کرایا تھا۔ یہ مضمون ۱۸۵۲ء میں انگریزی میں شائع ہوا تھا۔ پروفیسر گوپی چند نارنگ نے اپنے تحقیقی مقدمے میں بعض پہیلیوں کو الحاقی قرار دیا ہے اور باقی کے استناد کے بارے میں خارجی اور داخلی شہادتیں پیش کی ہیں۔ بہر صورت اب تک خسرویات میں تحقیق کے اعتبار سے یہ کتاب ایک اہم اضافہ ہے۔

(ڈاکٹر) صادقہ ذکی

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol. 86 No.5 MAY. 1989
THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025

ماہنامہ

جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ماہنامہ

جامعہ

سالانہ قیمت
۲۴ روپے

قیمت فی شمارہ
۲ روپے

جلد ۸۶ || بابت ماہ اپریل ۱۹۸۹ء || شمارہ ۴

اس شمارے میں

شذرات	ڈاکٹر صغرا مہدی	۳
بحث و نظر	ڈاکٹر سید جمال الدین	۸
تعلیم		
جامعہ ملیہ اسلامیہ کی امتیازی خصوصیات	پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی	۱۲
تاریخ		
مولانا آزاد اور مقاماتِ درویشی	جناب شیخ سلیم احمد	۲۲
ادب		
حافظ عہد اور شاعری	جناب محمد حسن شاہنگیان	۲۹
مطالعۂ بیدی کی چند اہم جہات	ڈاکٹر حسین الحق	۳۳
کارل سینڈبرگ : دو نظمیں	ڈاکٹر انیس الرحمٰن	۴۳
اقتصادیات		
بازار	ڈاکٹر اطہر رضا بلگرامی	۴۷
حالاتِ حاضرہ		
سیاسی ڈائری	ڈاکٹر ظفر احمد نظامی	۵۵
احوال و کوائف	سہیل احمد فاروقی	۶۵

مجلس مشاورت

پروفیسر علی اشرف — پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر محمد عاقل — ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی — پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

مُدیرِ اعلیٰ

ڈاکٹر سیّد جمال الدّین

مُدیر

ڈاکٹر صُغرا مہدی

مشیر

عبداللطیف اعظمی

ماہ نامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی ۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

صغرا مہدی

ساہتیہ اکیڈمی ہندوستان کا ایک اہم ادبی ادارہ ہے جو آزادی کے بعد قائم کیا گیا تھا۔ اس کے قیام کا مقصد تھا کہ ہندوستان کی مختلف زبانوں میں لکھے جانے والے ادب اور ادیبوں کے درمیان تال میل پیدا کیا جائے اور سرکاری سطح پر ادیبوں کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ یہ ایک فعال ادارہ ہے جو مختلف قسم کے علمی ادبی کام کرتا رہتا ہے۔ ساہتیہ اکیڈمی ہر سال ملک کی چودہ زبانوں میں لکھی جانے والی بہترین کتابوں پر انعام بھی دیتی ہے۔ اس سال اردو کی جس کتاب کو انعام کے لیے منتخب کیا گیا ہے وہ مرحوم شیخ عبداللہ کی ضخیم خودنوشت آتش چنار ہے۔

اس کتاب کا مصنف گو کہ ادیب نہیں ہے مگر اس نے اپنی اور اپنی ریاست کی جو سیاسی زندگی کی کہانی سنائی ہے اس میں کسی نہ کسی حد تک ادبی چاشنی ضرور موجود ہے۔ ۹۶۱ صفحات پر مشتمل یہ خودنوشت شیخ صاحب کی وفات کے بعد بیگم شیخ عبداللہ نے ۱۹۸۶ء میں شائع کرائی۔ اس خودنوشت کو لکھنے کا خیال انھیں یوسف ٹینگ صاحب نے دلایا بلکہ اصرار کیا اور اپنی عملی خدمات بھی پیش کیں اور شیخ صاحب کے مصروف شب و روز میں سے انھوں نے کچھ وقت دے کر اس کتاب کو اس طرح تیار کیا کہ شیخ صاحب بولتے جاتے اور یہ لکھتے جاتے اور پھر گھر لے جا کر اسے دوبارہ نقل کرتے۔ بعد میں شیخ صاحب اسی مسودہ پر نظرثانی کرتے۔ واقعات و تاریخوں وغیرہ کی تحقیق بھی کی ہے۔ آتش چنار کا مسودہ پروفیسر آل احمد سرور نے بھی دیکھا اور اس میں ان کے مشورے بھی شامل ہیں۔ بہرحال ان سب لوگوں کی مشترکہ کوششوں سے یہ اہم کتاب ہم تک پہنچی ہے۔

اس کا عنوان اقبال کے اس شعر سے لیا گیا ہے:

جس خاک کے ضمیر میں ہو آتشِ چنار ممکن نہیں کہ سرد ہو وہ خاکِ ارجمند

اس کتاب کے ۲۰ ابواب ہیں اور ہر باب کا علیحدہ عنوان ہے۔

شروع میں "پہلی بات" کے تحت شیخ صاحب فرماتے ہیں "سچ پوچھیے تو یہ کتاب پیش کرنے سے میرا مقصد اپنی کہانی سنانا نہیں ہے بلکہ قوم کے تئیں اپنی ایک اور ذمہ داری سے سبکدوش ہو جانا ہے کہ تاکہ آئندہ نسلیں اس روشنی میں اپنی سمت سنوارتی رہیں"۔ اس کتاب کا مطالعہ اسی روشنی میں کرنا چاہیے۔ اس کے پہلے حصّے میں انھوں نے اپنے آبا و اجداد، اپنے خاندان ماں باپ اور بھائیوں کا حال لکھا ہے اور اس توسط سے ہمیں اس وقت کے کشمیر کے اقتصادی اور سیاسی حالات سے آگاہی ہوتی ہے اور اس وقت کے کشمیر کی جو تصویر سامنے آتی ہے وہ بہت دردناک ہے۔ اس کا اندازہ بھی ہوتا ہے کہ بچپن سے ہی ان کو کشمیر کے عام لوگوں کی ابتر حالت کا احساس تھا اور اپنی ذاتی تکلیفوں سے وہ اتنے متاثر نظر نہیں آتے جتنے کشمیر کے لوگوں کی بدحالی سے۔ اپنے بچپن اور لڑکپن میں اپنی والدہ کا ذکر انھوں نے تفصیل سے کیا ہے اور ان کی والدہ نے ان کی پرورش اور دیکھ بھال میں جو تکلیفیں اٹھائی ہیں اس کا بیان بہت مؤثر ہے۔ جس طرح ان کا ذکر شیخ صاحب نے کیا ہے اس سے اس والہانہ لگاؤ کا اندازہ ہوتا ہے جو انھیں اپنی والدہ سے تھا۔ اپنی عمر کے آخری حصّے میں وہ اپنی ماں کی دائمی جدائی کا ذکر اس طرح کرتے ہیں جیسے اس صدمے سے وہ ابھی دوچار ہوئے ہیں۔ "ہفتوں تک والدہ ہی کے خیال میں گم سم بیٹھا رہا۔ یوں تو صبر و شکر کر کے خاموش تھا لیکن آنکھیں نہ جانے کیسے ساون کی گھٹاؤں کی طرح جھڑی برسانے لگتیں۔ مجھے بار بار علامہ اقبال کے یہ اشعار یاد آتے تھے :-

عمر بھر تیری محبت میری خدمت گر رہی میں تری خدمت کے قابل جب ہوا تو چل بسی

خاک مرقد پر تری لے کر یہ فریاد آؤں گا اب دعائے نیم شب میں کیسے یاد آؤں گا"

کشمیر کے عوام کی ابتر حالت نے جو لڑکپن سے شیخ صاحب کے لیے تکلیف دہ تھی اس کے احساس نے انھیں میدان کارزار میں اترنے پہ آمادہ کیا۔ لڑکپن کے ان واقعات کا ذکر بھی خوب ہے جو ظلم و ناانصافی کے خلاف نبرد آزما ہونے کا سبب بنے۔ ان کے ذہن پر کشمیری عوام کی بے بسی اور دکھ اسی طرح مسلط تھے کہ ان کی توجہ کسی اور طرف تھی ہی نہیں۔ علی گڑھ یونیورسٹی

میں جب وہ طالب علم تھے اس وقت کے بیان میں بھی سیاسی حالات کا ذکر زیادہ ہے۔ وہاں کی تعلیمی زندگی اور علی گڑھ یونیورسٹی کی اس وقت کی کیا فضا تھی اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

آتش چنار جو کشمیر کی اور ایک حد تک ہندوستان کی سیاسی تاریخ ہے۔ اس میں سیاسی حالات کے بیان اور اس کے تجزیہ میں شیخ صاحب کس حد تک معروضی ہیں اس کا فیصلہ آگے چل کر کوئی تاریخ داں کر سکتا ہے جس کی اس زمانے کے حالات اور واقعات پر پوری نگاہ ہو۔ ہم اتنی بات ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اپنے ہم عصروں کے بارے میں لکھتے ہوئے شیخ صاحب کا لہجہ کہیں کہیں زیادہ ہی تلخ ہو گیا ہے اور واقعات و حالات کے بیان میں ضبط و اعتدال کی کمی نظر آتی ہے لیکن شیخ صاحب کی شخصیت و سیاست میں ان کا جو رول رہا ہے اسے دیکھتے ہوئے یہ بات کوئی غیر متوقع نہیں ہے۔

لیکن ایک بات ضرور قابل لحاظ ہے کہ انھوں نے پنڈت جواہر لال نہرو کے فیصلوں رویوں اور ان کی شخصیت پر کڑی تنقید کی ہے مگر اس تنقید کے پس پردہ پنڈت جی سے ان کے انس و محبت کا اظہار بھی ہوتا ہے اور خوب ہوتا ہے۔ انھوں نے پنڈت جی کے ان رویوں کے جواز کے نزدیک صحیح نہیں تھے۔ طرح طرح کے جواز بھی پیش کیے ہیں اور زیادہ تر زور اس بات پر ہے کہ جو بھی ناگواریاں ہوئیں یا جو غلط فیصلے پنڈت جی نے کیے وہ عدم واقفیت یا غلط فہمی کی بناء پر کیے اور اس کی ذمہ داری انھوں نے پنڈت جی سے زیادہ ان کے مقربین پر ڈال دی ہے۔ ایک جگہ بہت دلچسپ تاویل پیش کرتے ہیں۔ کبھی کبھی میں سوچتا ہوں کہ کشمیر کے ساتھ جواہر لال نہرو کو جو عشق تھا کہیں وہ کشمیریوں کے ساتھ میرے لگاؤ کو اپنی نفسیاتی سطح پر رقابت کی صورت میں تو محسوس نہ کرنے لگے تھے؟ کیونکہ وہ کشمیر کا تصور ایک عورت کے استعارے میں کرتے رہتے تھے لہٰذا اپنے نفسیاتی رقیب کو ہٹانے کا جذبہ کہیں ان کو میرے خلاف اقدام کرنے کا محرک ثابت نہ ہوا ہو۔" دوسری جگہ پنڈت جی کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں جن سے بیحد محبت و اپنائیت کا اظہار ہوتا ہے "انھیں بہت جلد غصہ آجاتا تھا لیکن بہت جلد نرم بھی پڑ جاتے تھے اور پھر ایسی معشوقانہ اداؤں کے ساتھ اس کی تلافی کر دیتے کہ دل میں خواہش ہوتی کہ وہ بار بار غصہ کریں اور بار بار اس کی تلافی کریں۔ غالب نے جو بات محبوب کے وداع و وصال کے بارے میں کہی تھی وہ ان کا غصہ کرنے اور من جانے پر بھی صادق آتی ہے:

وداع و وصل جداگانہ لذتے دارد
ہزار بار برو صد ہزار بار بیا"

پنڈت جی کی صنف نازک کی دوستی اور ان کے لیے نرم گوشہ کا ذکر تو شیخ صاحب نے کافی وضاحت سے کیا ہے مگر اس سلسلے میں اپنی دوستیوں کا ذکر انھوں نے کیا ہے۔ یہ بات کچھ ان کے بیباک بے دھڑک طرز بیان کے لحاظ سے میل نہیں کھاتی۔

پنڈت جواہر لال نہرو کے علاوہ اپنے دوسرے ہم عصروں کے بارے میں انھوں نے اپنے منفی رویے کے ساتھ ساتھ کچھ مثبت پہلو بھی پیش کیے ہیں۔ جیسے بخشی غلام محمد جو ان کے سب سے بڑے حریف تھے ان کے دور حکومت میں کچھ اچھے کاموں کی تفصیل بتاتے ہوئے لکھتے ہیں "بخشی صاحب ذاتی طور پر کچھ خوبیوں کے مالک تھے۔ ان کی طبیعت میں دو متضاد دھارے بہتے تھے مثلاً وہ بڑے سنگ دل اور ظالم بھی ہو سکتے تھے لیکن ان کا سب سے بڑا وصف ان کی سخاوت تھی۔ اپنی وزارت عظمیٰ کے دور میں انھوں نے اس کے کئی مظاہرے کیے۔ بہت سے بے نواؤں اور تنگ دستوں کو بھی چھوٹے چھوٹے فائدے پہنچائے۔"

شیخ صاحب نے اپنی اس تصنیف میں ان شاعروں اور ادیبوں کا ذکر بھی کیا ہے جنھوں نے عملی طور پر یا اپنی شاعری میں کشمیر اور شیخ صاحب کی کشمیر میں خدمات کو سراہا۔ انھوں نے ان لوگوں کا ذکر بھی کیا ہے جو زمانہ نظر بندی میں حکومت وقت کے عتاب کی پروا کیے بغیر ان سے ملتے رہے۔

کتاب کو پڑھ کر اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ صاحب شعر و شاعری کے دلدادہ تھے اور ان کا ذوق بھی بہت اچھا تھا۔ اس کتاب میں انھوں نے جا بہ جا اشعار کا برمحل استعمال کیا ہے۔ بہت سے شعر اور مصرعے ابواب کے عنوانات ہیں۔ اس سے ایک اور بات کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ شاعروں اور ادیبوں کی ان کی زندگی میں ایک خاص اہمیت تھی۔

"آتش چنار" کے مصنف کو اگر وقت ملتا اور وہ خود اپنی اس تصنیف پر نظر ثانی کرتے تو اس میں سے بہت سے واقعات جو بار بار دہرائے گئے ہیں ان کو حذف کر دیتے اور اس

طرح اس کی ضخامت بھی کم ہو جاتی ۔ آتش چنار ایک کامیاب خود نوشت تو نہیں کہی جا سکتی ہے مگر ہم عصر سیاسی تاریخ پر یہ ایک اہم کتاب ہے اور یہ اس شخص نے لکھی ہے جو خود اس کا ایک حصّہ رہا ہے۔ وہ شخص جو سچا ہندستانی اور کشمیر کا جیالا رہنما ہے جس نے اپنی پوری عمر عزیز ہندوستان بلکہ کشمیر کی سیاست کی نذر کردی ۔

بیگم شیخ عبداللہ اور یوسف ٹینگ صاحب ہمارے شکریہ کے مستحق ہیں جن کی مساعیٔ جمیلہ سے یہ کتاب ہم تک پہنچی ۔ کتاب کا ہندی اور انگریزی ترجمہ ضرور ہونا چاہیے ۔

اب ہمارا تعلیمی سال اختتام پر ہے ۔ اسی کے ساتھ تعلیمی ادبی اور ثقافتی سرگرمیاں بھی شباب پر ہیں ۔ طلباء اور اساتذہ ایک طرف اپنے نصابات ختم کرانے اور امتحان کی تیاریوں میں مشغول ہیں دوسری طرف جامعہ کے مختلف شعبوں میں سمینار، مباحثے اور دوسری علمی سرگرمیاں جاری ہیں اس دوران جامعہ میں ملک اور بیرون ملک کے مختلف دانشور جامعہ تشریف لائے اور جامعہ میں ہونے والے تعلیمی اور علمی کاموں کو سراہا ۔ جامعہ کے مختلف اساتذہ بھی ملک کے مختلف حصّوں میں سمیناروں اور علمی مذاکروں میں مدعو کیے گئے اور ہمارا یہ تعلیمی سال مجموعی طور پر بہت کامیاب رہا ۔ اس کے لیے ہم محترم جناب شیخ الجامعہ صاحب، اساتذہ طلباء اور جامعہ کے دوسرے کارکنان اور بہی خواہوں کو مبارک دیتے ہیں اور یہ دعا کرتے ہیں کہ ہم لوگ اب نئے تعلیمی سال میں پھر نو ہمارے ذہن میں تعلیم کے نئے نئے منصوبے ہوں، اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کو اعلیٰ درجے کی یونیورسٹی بنانے کا عزم ہو ۔

*

بحث ونظر

سید جمال الدین

سرورِ کونین، سید المرسلین، شفیع المذنبین، رحمت للعالمین، خاتم النبیّین محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت تمام عالم کے لیے اسوۂ حسنہ ہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ستودہ صفات کے متعدد روشن پہلو ہیں۔ ارشاد ربانی ہے:

"تمہارے لیے پیغمبر خدا کی ذات میں ایک اچھا نمونہ ہے۔"

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رشد و ہدایت کے پیغامبر بنا کر بھیجے گئے۔ وہ ساری کائنات کے لیے سراپا رحمت تھے۔ ان کی ذات اقدس میں وہ تمام اوصاف حمیدہ بدرجۂ کمال موجود تھے جو انھیں دیگر تمام انسانوں سے ممتاز کرتے ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تاریک معاشرہ کو اعلیٰ اخلاقی قدروں کی روشنی میں لا کر کھڑا کر دیا۔ انھوں نے پسماندگی دور فرما کر ایک ایسے سیاسی، معاشی، معاشرتی انقلاب کی بنیاد ڈالی جو توحید کے عقیدہ کے ماتحت تھا۔ ذاتِ الٰہی کی مکمل اطاعت، اس کی بارگاہ میں سارے اعمال و افعال و اقوال کی جواب دہی کے تصورات نے ایمان والوں کو خیر اُمت کے بلند مقام پر لا کھڑا کیا۔

سرور کونین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ایمان کا لازمی جزء ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"کہہ دیجیے اگر تمہارے باپ، تمہارے بیٹے، تمہارے بھائی، تمہاری عورتیں، تمہارا کنبہ تمہاری کمائی کے مال اور وہ سودا جس کے نقصان کا تمہیں ڈر ہے اور تمہاری یہ چیزیں اللہ اور اس کے رسول اور اس کی راہ میں لڑنے سے زیادہ پیاری ہوں تو راستہ دیکھو یہاں تک کہ اللہ اپنا حکم لائے اور اللہ فاسقوں کو راہ نہیں دیتا۔"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"تم میں سے کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک میں اسے ماں باپ، اولاد اور تمام لوگوں سے زیادہ پیارا نہ ہو جاؤں۔"

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عشق و محبت ایمان کا رکن ہے اور ان کی شان میں ادنیٰ گستاخی یا بے ادبی کفر کا موجب ہے۔ سورۂ حجرات میں فرمانِ الٰہی ہے:

"اے ایمان والو اپنی آوازیں اونچی نہ کرو اس غیب بتانے والے (نبی) کی آواز سے اور ان کے حضور بات چلّا کر نہ کہو جیسے آپس میں ایک دوسرے کے سامنے چلاتے ہو کہیں تمھارے اعمال اکارت نہ ہو جائیں اور تمہیں خبر نہ ہو۔"

گویا نیک اعمال بھی بارگاہِ الٰہی میں شرف قبولیت حاصل نہ کر پائیں گے اگر کسی بندے نے حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شان و عظمت کے احترام میں معمولی سی کوتاہی بھی برتی۔ اس کے برعکس جس نے عشقِ مصطفوی کی شمع روشن کی اس نے اپنی عاقبت بھی سنوار لی:

اے عشق ترے صدقے جلنے سے چھٹے سستے — جو آگ بجھا دے گی وہ آگ لگائی ہے

پروردگارِ عالم نے انسان کو اشرف المخلوقات کے شرف سے نوازا اور اس کی احسن تقویم میں تخلیق فرمائی۔ انسان کی یہ عظمت و برتری روزِ ازل سے انسان دشمن عناصر کو کھٹکتی رہی ہے، قرآن حکیم نے انسان دشمن عناصر کی تعبیر ابلیس سے کی ہے، اور ابلیس کے چیلے شیاطین کہلائے جو انسانوں میں بھی پائے جاتے ہیں جس طرح جنوں میں۔ انسان کے لیے مقدور ہے کہ وہ آزمائشوں اور امتحانوں سے گزرے اور ترقی کے اعلیٰ مدارج طے کرے۔ اس مسلسل سفر میں ابلیس ایک منفی قوت بن کر انسان کی فکر انگیز صلاحیتوں کو غلط رخ دے کر تباہی و بربادی کے دہانے پر لا کھڑا کرتا ہے۔ رب کریم نے اسی لیے قرآن حکیم میں جگہ جگہ یہ تنبیہہ فرمائی کہ شیطان انسانوں کا کھلا ہوا دشمن ہے اور وہ انھیں بدی اور بے حیائی کی ترغیب دلاتا ہے۔ انسان کو شیطان سے ضرر پہنچے تو رب کریم کا حکم ہے کہ ایسی صورت میں اللہ سے پناہ مانگی جائے۔

بظاہر شیطان انھیں دوست رکھتا ہے جو اس کے نقشِ قدم پر چلتے ہیں لیکن حقیقتًہ وہ

انھیں بھی فریب دیتا ہے۔ قرآن حکیم میں ارشاد ہے:

"شیطان کی کہاوت جب اس نے آدمی سے کہا کفر کر پھر جب اس نے کفر کیا بولا میں تجھ سے الگ ہوں میں اللہ سے ڈرتا ہوں جو سارے جہاں کا رب ہے۔"

شیطان اپنے پیروؤں کو طرح طرح سے ترغیب دیتا ہے اور گناہ پہ آمادہ کرتا ہے۔ اس کا مقصد گمراہ کرنا ہے، راہ دکھانا نہیں۔ وہ آدمی کا ازلی دشمن ہے اس لیے وہ دوستی کا فریب دیکر اس کے نفس سے کھیلتا ہے اور اسے دوزخ کے دہانے پر لا کھڑا کرتا ہے۔ قرآن حکیم کی تنبیہہ ہے:

"شیطان انھیں وعدے دیتا ہے اور آرزوئیں دلاتا ہے اور شیطان انھیں وعدے نہیں دیتا مگر فریب کے، ان کا ٹھکانا دوزخ ہے اس سے بچنے کی جگہ نہ پائیں گے۔"

انسان شیطان سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ کیونکہ رب کریم کا ارشاد ہے کہ "بیشک شیطان کا داؤ کمزور ہے" شیطان کے داؤ یعنی انسان کے خلاف اس کے منفی نوعیت کے منصوبوں سے اسی وقت محفوظ و مامون رہا جاسکتا ہے جب تعلیم و تربیت کے اس انداز کو اختیار کیا جائے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار فرمایا اور جو اللہ کے اس ارشاد کے عین مطابق تھا:

"اے پیغمبر، آپ دعوت دیجیے، اپنے پروردگار کے راستے کی طرف عقلمندی اور اچھی نصیحت کی باتوں کے ساتھ اور ان سے اچھی حجت و دلیل کے ساتھ بات کیجیے (کہ وہ قائل ہوں)"

کسی کی عزت و آبرو پہ دست درازی ہر زمانہ میں ناقابل معافی زیادتی سمجھی گئی ہے۔ جدید عہد کے بنیادی حقوق کے منشور میں بھی بطور خاص جان کی حفاظت کے ساتھ ساتھ عزت و آبرو کی حفاظت کی ضمانت بھی دی گئی ہے۔ چہ جائیکہ وہ جن کے تقدس و آبرو کی قسمیں دشمن کھایا کرتے تھے، جو بعثت سے پہلے ہر ایک کی نظر میں اسی طرح صاحب کردار تھے جس طرح بعثت کے بعد، ان کی ذات کو اگر کوئی کم فہم ملامت کا نشانہ بناتا ہے تو اس کی حماقت پر ہر خاص و عام کو ضرور افسوس

آئے گا۔ کم ظرفی کا یہ پہلو اتنا گھناؤنا ہے کہ جس پر تہذیب اور انسانیت کو شرم آتی ہے سلمان رشدی کی آیات ذہنی پراگندگی کا کھلا ہوا مظہر ہیں۔ وہ نام نہاد دانشور جو اس کی پراگندگی کے اظہار کو اظہار خیال کی آزادی سے تعبیر کرتے ہیں تعجب ہے کس طرح وہ اپنی دانشوری کا مذاق اڑاتے ہیں۔ جمہوریت، احترام آدمیت اور حقوق انسانی کے اس دور میں آزادی کے نام پر آزادی کے استحصال کی کیا کوئی دانشور اجازت دے سکتا ہے۔ اظہار خیال کی آزادی کا مقصد اگر وہی ہے جس کا اوپر کی سطروں میں ذکر کیا گیا تو حقوق انسانی کا کون سا دانشور اس اظہار خیال کی آزادی دیتا ہے!! مناسب تو یہ ہوتا کہ تمام دانشور ہم زباں ہو کر رشدی کی مذمت کرتے۔

عالم اسلام کو اس سلسلہ میں کوئی متفقہ موقف اختیار کرنا چاہیے۔ اور سب کو اس موقف کا ہمخیال بنانے کی کوشش ہونی چاہیے۔ نیز دنیا کے تمام حق پسند اور منصف مزاج لوگوں کی بھی اس سلسلہ میں تائید حاصل ہونی ضروری ہے اس جانب بھی مثبت قدم اٹھانا بہتر ہوگا۔ کیونکہ ایسے حق پسند اور منصف مزاج دانشوروں نے رشدی کی شروع سے مذمت کی ہے۔ رائے عامہ کو ہموار کیے بغیر مجرم کو قرار واقعی سزا دینا نہایت مشکل ہے۔

اس سلسلہ کی سب سے اہم بات جو کبھی بھولنی نہیں چاہیے یہ ہے کہ جس کی عزت و آبرو کی ضمانت رب کریم نے دی ہو، اس کی عزت و آبرو کا بال بیکا دنیا کی کوئی طاقت نہیں کر سکتی، اس کی عزت بدستور باقی رہے گی۔

ذٰلک فضل اللّٰہ یوتیہ من یشاء

پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی

جامعہ ملیہ اسلامیہ کی امتیازی خصوصیات

جامعہ ملیہ اسلامیہ کو ہندوستان کی پارلیمنٹ نے جب سے سنٹرل یونیورسٹی کا درجہ دینا طے کیا ہے بہت سے لوگوں کے دل میں یہ خدشہ پیدا ہوگیا ہے کہ اس سے کہیں جامعہ کی امتیازی خصوصیات اور اس کے تہذیبی کردار میں تبدیلی نہ آجائے۔ اب ہر طرف یہ بحث چھڑ گئی ہے کہ جامعہ کی وہ کون سی خصوصیات ہیں جو اسے ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کے دوسرے اداروں سے ممتاز کرتی ہیں اور ان میں سے کس کس کو ملحوظ رکھنے کی ضرورت ہے۔ یہ بحث اگر معروضیت کے ساتھ کی جائے تو اس سے جامعہ ملیہ اور وطن عزیز دونوں کو فائدہ ہو سکتا ہے مگر مشکل یہ ہے کہ بحث میں لوگ جذباتی ہو جاتے ہیں اور معروضیت کا دامن ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ جامعہ کی خصوصیات کا موضوع کبھی ہندوستان کی اقلیتوں کے مسائل سے الجھ جاتا ہے اور کبھی سیکولرزم کی پیچ پیچ گھاٹیوں تک پہنچ کر دم توڑ دیتا ہے۔ اس موضوع پر گفتگو کرنے سے پہلے یہ معلوم کرنا چاہیے کہ جامعہ نے ۱۹۴۷ء سے ہندوستان کے آزاد ہونے تک کن مقاصد کو سامنے رکھا، ان کو حاصل کرنے کے لیے کیا کیا طریقے آزمائے، کیا کیا تجربات کیے اور ان میں اسے کس حد تک کامیابی ملی ہے۔ اس کے بعد یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ جامعہ کے یہ مقاصد اور ان کے حصول کے یہ طریقے آج کس حد تک ضروری اور قابل عمل ہیں اور ان کو مزید نشو و نما دینے اور تکمیل کی راہ پر لے جانے کے لیے کیا تدابیر اختیار کی جا سکتی ہیں۔

پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی، ۱۵۸، ذاکر نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

متحدہ ہندوستانی قومیت اور جامعہ ملیہ اسلامیہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ ہمیں اس وقت کی یاد دلاتی ہے جب ہندوستانی مسلمانوں نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ وہ اپنے برادران وطن کے شانے سے شانہ ملا کر ملک کی آزادی کے لیے جدوجہد کرتے رہیں گے۔ جامعہ ملیہ نے ایک ایسی سیاسی تحریک کی گود میں آنکھ کھولی تھی جس کے لیے متحدہ ہندوستانی قومیت کا تصور بنیادی اصول کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس لیے وہ شروع ہی سے ایسے حالات کی پرورش میں لگ گئی جن سے قومی یک جہتی کے جذبات نشو و نما پا سکیں۔ ہندوستان کے غیر مسلم باشندوں کے لیے ملک میں قومی تعلیم کے بہت سے ادارے قائم ہو گئے تھے مگر جامعہ ایک ایسا واحد ادارہ تھا جس نے ۱۹۲۰ء میں ہندوستان کے مسلم باشندوں میں قومی تعلیم کو رواج دینے کا بیڑہ اٹھایا تھا اسے ایسے تعلیمی اقدار اور منصوبوں کی تلاش تھی جن سے ملکی ضروریات اور قومی آرزؤں کی پرورش اور تکمیل ہو سکے۔ متحدہ ہندوستانی قومیت کے لیے مختلف تہذیب کے ماننے والوں میں قومی یک جہتی اور وطن دوستی کی بنیادوں کو مضبوط اور مستحکم کرنے کی ضرورت تھی۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے راستے میں دو زبردست رکاوٹیں حائل تھیں۔ پہلی رکاوٹ تو یہ تھی کہ اکثر ہندو اور مسلمان نہ تو اپنے اپنے مذہب کی روح سے اچھی طرح واقف تھے اور نہ کسی دوسرے مذہب کی صحیح تعلیم سے۔ ان کی دینی معلومات تعصب پر مبنی تھیں اور ان تعصبات کے پردوں نے ان کو ایک دوسرے سے بہت دور کر رکھا تھا۔ دوسری رکاوٹ یہ تھی کہ بدیسی حکومت نے جس دنیوی تعلیم کے نظام کو جنم دیا تھا وہ صرف برطانوی سامراج کے لیے سستے کار پرداز تیار کرتا تھا اور اس میں تعلیم پانے والے ایسے کاموں سے بالکل نابلد رہتے جو ملک کی سیاسی، معاشی اور سماجی ترقی اور نشو و نما کے لیے ضروری تھے اس لیے جامعہ نے اول دن سے ہی اس بات کا خاص اہتمام کیا کہ ہندوستانیوں اور خاص کر مسلمانوں کو ایسی مذہبی اور دنیوی تعلیم دی جائے جو تعلیم کے معتبر اور محکم اصولوں پر مبنی ہو اور جس سے ان کی قومی ضرورتیں اچھی طرح پوری ہو سکیں۔

مذہبی تعلیم اور متحدہ ہندوستانی قومیت

جامعہ ملیہ میں مذہبی تعلیم کا ایک اہم مقصد یہ رہا ہے کہ مختلف مذاہب کے ماننے والوں

کے دلوں سے تعصبات کے پردے اٹھا دے اور انھیں ایک دوسرے کے قریب لے آئے اور اس طرح متحدہ ہندوستانی قومیت کے لیے فضا ہموار کرے۔ اس مقصد کے پیش نظر یہ انتظام کیا گیا کہ ہندو اور مسلمان طلبہ دونوں اپنے اپنے مذہب کی صحیح تعلیم سے آگاہی رکھیں اور ایک دوسرے کے مذہب اور تمدن کے بارے میں صحیح واقفیت حاصل کریں۔ اس لیے جامعہ میں ۱۹۲۴ء سے مسلم طلبہ کو اسلامیات اور ہندو طلبہ کو ہندو اخلاقیات پڑھائی جاتی رہی ہے۔ ساتھ ساتھ یہ بھی کوشش کی جاتی کہ وہ ایک دوسرے کے مذہب کی بنیادی باتوں اور اہم رسم و رواج سے واقفیت حاصل کریں۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے پہلے چانسلر (امیر جامعہ) حکیم اجمل خاں نے ۱۹۲۱ء میں جامعہ کے پہلے جلسۂ تقسیم اسناد کے موقع پر فرمایا تھا:

> (جامعہ میں) اس امر کا خاص لحاظ رکھا گیا ہے کہ جہاں ہندو طلبہ کے لیے بہت سے اسلامی معاملات پر معلومات حاصل کرنا ضروری ہے وہاں مسلمان طلبہ بھی اہم ہندو رسوم اور ہندو تہذیب و تمدن سے ناآشنا نہ رہیں۔ ایک متحدہ ہندوستانی قومیت کی اساس محکم اسی باہمی تفہیم اور تفہم پر منحصر ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جامعہ ملیہ قومی تعلیم کا انتظام خاص طور پر مسلمانوں کے لیے کرنا چاہتی تھی مگر متحدہ ہندوستانی قومیت کی فضا صرف ایسی ہی صورت میں پیدا کی جا سکتی ہے جب مسلمان طلبہ اور استادوں کے علاوہ غیر مسلم طالب علم اور استاد بھی ہوں۔ جس ادارہ میں ایسا نہ ہو تو وہ متحدہ ہندوستانی قومیت کی نظری تعلیم تو دے سکتا ہے مگر اپنے طالب علموں کے سامنے اس کا کوئی عملی نمونہ پیش نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ جامعہ کے دروازے ہمیشہ سب کے لیے کھلے رہے۔ آزادی سے پہلے اس کا پیمانہ چھوٹا تھا۔ اس لیے اس میں غیر مسلم طلبہ کی تعداد بہت کم تھی۔ آزادی کے بعد جامعہ کے کام بڑھے تو غیر مسلم طلبہ کی تعداد بڑھنے لگی۔ کبھی کبھی تو ان کی تعداد مسلم طلبہ سے بھی بڑھ جاتی تھی۔ مگر جامعہ نے ہمیشہ یہ خیال رکھا کہ کسی کے داخلے پر اس کے مذہب کی وجہ سے کوئی بندش نہ لگائی جائے۔ متحدہ ہندوستانی قومیت کی صحیح فضا صرف ایسی ہی صورت میں پیدا ہو سکتی ہے جب ہندو اور مسلم طلبہ میں سے کسی کی بھی تعداد اتنی کم نہ ہو کہ اقلیت میں ہونے کا احساس ان میں نفسیاتی الجھاؤ پیدا کرنے

کا باعث ہو جائے۔

ایک زمانے تک جامعہ ملیہ کے اساتذہ اور کارکن زیادہ تر ایسے ہوتے تھے جو چاہے جنگ آزادی میں عملی طور پر کبھی شریک نہ ہوئے ہوں مگر ان کے دل آزادی اور متحدہ ہندوستانی قومیت کے جذبات سے لبریز ہوتے تھے۔ طالب علم بھی زیادہ تر ایسے ہی خاندانوں سے آتے جن کا جنگ آزادی سے گہرا تعلق ہوتا۔ اس لیے جامعہ میں قومی یک جہتی کی فضا کا ہونا ناگزیر تھا۔ اسلامیات اور ہندو اخلاقیات کے روشن ضمیر اساتذہ طالب علموں کو اپنے اپنے مذہب سے واقف کراتے رہتے تھے۔ پھر توسیعی لکچر، تعلیمی پروجیکٹ کی نمائشیں اور دوسری غیر نصابی سرگرمیاں متحدہ ہندوستانی قومیت کے جذبات میں گہرائی اور استحکام پیدا کرتی رہتی تھیں۔ جامعہ میں طلبہ اور اساتذہ کی تعداد بہت کم تھی۔ اس لیے وہ سب مدرسوں، کالج اور ان کی انجمنوں کے جلسوں میں شریک ہوتے رہتے جن میں اکثر قومی اور مذہبی مسائل پر ایسی تقریریں، بحثیں اور گفتگو رہتی جس سے قومی یک جہتی کی فضا کو برابر تقویت ملتی رہتی تھی۔

دنیوی تعلیم اور متحدہ ہندوستانی قومیت

مذہبی تعلیم کے ساتھ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں دنیوی علوم کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ ایک عرصہ تک اعلیٰ تعلیم کی منزل میں صرف بی۔ اے تک تعلیم کا انتظام تھا۔ طلبہ کو اردو ہندی اور انگریزی کے علاوہ سیاسیات، معاشیات اور تاریخ کی مربوط تعلیم دی جاتی تھی۔ اس تعلیم کے دو خاص مقاصد تھے۔ اول تو یہ کہ ہر طالب علم میں ملک کے سیاسی، سماجی اور معاشی حالات کو تاریخ کے پس منظر میں سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو ان میں متحدہ ہندوستانی قومیت کے خیال کو عمل کا جامہ پہنانے کی لگن پیدا ہو جائے اور وہ ہندوستان کے سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل کو حل کرنے میں اپنے ہم وطنوں کی رہنمائی کر سکیں۔ جامعہ میں دی جانے والی دنیوی تعلیم کا دوسرا مقصد یہ تھا کہ طالب علموں کو کسی آزاد پیشے اور حرفے کے لیے تیار کیا جائے تاکہ وہ تعلیم سے فراغت پانے کے بعد ملازمت کے لیے بدیسی حکومت کا دروازہ نہ کھٹکھٹائیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ جامعہ ملیہ میں جس نظام تعلیم نے نشو و نما پائی وہ اپنے ان

دونوں مقاصد میں کامیاب رہا۔ اس کی زندگی کے پہلے پچیس سال میں جامعہ سے ۱۴۳ طلبہ نے بی۔اے، بی۔ایس۔سی اور بی۔اے آنرز کے امتحانات پاس کیے تھے۔ ان میں سے کسی کو بدیسی حکومت کی ملازمت کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ اور وہ سب آزاد پیشوں سے وابستہ رہے۔ آزادی کے بعد ان میں سے اکثر نے تعلیمی سماجی اور سیاسی رہنمائی کا فرض انجام دیا۔ چند ایسے بھی تھے جو مختلف ریاستوں کے گورنر بنے۔ بعض نے ہندوپاک کی مختلف صوبائی حکومتوں میں وزیر تعلیم کی حیثیت سے کام کیا اور کچھ لوگوں نے یونیسکو جیسے عالمی ادارے میں اکسپرٹ اور ماہر فن کے فرائض انجام دینے کا اعزاز پایا۔ بہت سے افراد غیر ملکی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد اپنے ملک میں پروفیسر کے عہدہ تک پہنچے اور ان میں سے بیشتر نے سیاست کے میدان میں امتیاز حاصل کیا۔ بہت سے ایسے تھے جنھوں نے ملک کے مشہور انگریزی اور اردو اخبارات کے ایڈیٹر کی حیثیت سے نام پایا۔ یہ سب حقائق اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ آزادی سے پہلے جامعہ ملیہ کی دنیوی تعلیم کا معیار بھی کسی دوسرے ادارے سے کم تر نہ تھا۔

متحدہ ہندوستانی قومیت اور زبان کا مسئلہ

متحدہ ہندوستانی قومیت کے فروغ میں ایک مشکل زبان کا مسئلہ تھا۔ بدیسی حکومت کی رائج کردہ نظام تعلیم میں انگریزی کو ذریعہ تعلیم کا درجہ مل گیا تھا اور انگریزوں نے ہندی اور اردو کو ایک دوسرے کے مقابلے میں کھڑا کر دیا تھا تاکہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں نفرت کی چنگاریاں سلگتی رہیں اور وہ ہندوستان پر مزے سے حکومت کرتے رہیں۔ تحریک آزادی کے رہنما چاہتے تھے کہ مادری زبان کو ذریعہ تعلیم بنایا جائے کہ اس سے طلبہ علم و فن کے اصول و رموز کو بہت جلد اور آسانی سے سیکھ جاتے ہیں، اور غیر زبان میں تعلیم دی جاتی ہے تو سیکھنے کی رفتار کم رہتی ہے۔ متحدہ ہندوستانی قومیت کے علم بردار آسان اردو اور آسان ہندی کو ہندوستانی کہتے تھے اور یہ زبان کم و بیش ملک کے ہر حصہ میں سمجھی جا سکتی تھی۔ ہندی والے اسے ناگری رسم الخط میں لکھتے تھے اور اردو والے عربی رسم الخط میں۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ابتدا ہی سے ہندوستانی زبان کو مادری زبان کا درجہ حاصل تھا۔ اس کی مجلس تعلیمی نے ۱۹۲۴ء میں ابتدائی جماعت

سے اعلیٰ منزل کی تعلیم کے لیے جو نصاب پاس کیے تھے ان میں طلبہ کو یہ اجازت دی گئی تھی کہ زبان اول کے طور پر اردو یا ہندی جسے چاہیں پڑھیں۔ جو طالب علم زبان اول کے طور پر اردو لیتے ان کے لیے آسان ہندی اور جو ہندی لیتے، ان کے لیے آسان اردو سیکھنا ضروری تھا۔ جن طلبہ کی زبان اول اردو ہوتی، ان کے لیے عربی اور انگریزی کی تعلیم لازمی تھی اور جن کی زبان اول ہندی ہوتی ان کے لیے سنسکرت اور انگریزی کی تعلیم۔ ذریعہ تعلیم عام طور پر ہندوستانی آسان اردو یا آسان ہندی ہوتی۔ طالب علموں کو اجازت تھی کہ وہ امتحان میں جوابات اردو یا ہندی رسم الخط میں سے کسی ایک میں لکھیں۔ ایسے طالب علموں کو جو نہ اردو جانتے تھے اور نہ ہندی۔ اس بات کی اجازت تھی کہ وہ اپنے جوابات انگریزی میں لکھیں۔ ایک زمانے تک جامعہ ملیہ میں ایسے طلبہ کی تعداد زیادہ رہی جن کی مادری زبان اردو تھی۔ مگر آزادی کے بعد ان لوگوں کی تعداد بڑھنے لگی جن کی زبان اول اردو نہ تھی۔ جب تک اردو جاننے والوں کی تعداد زیادہ رہی تو جامعہ میں ہر قسم کا کام اردو میں ہوتا تھا مگر اس سے ان لوگوں کو کبھی دشواری پیش نہ آتی تھی جن کی مادری زبان اردو نہ تھی۔ اس لیے کہ جامعہ میں داخل ہونے کے کچھ دن بعد ہی وہ آسانی کے ساتھ اردو پڑھنے لگتے تھے۔ بالکل اسی طرح جس طرح وہ لوگ جن کی مادری زبان اردو ہوتی تھی، جامعہ میں آنے کے کچھ دن بعد ہندی رسم الخط پڑھنے لگتے تھے۔

مختصر یہ کہ جامعہ میں ابتدا ہی سے تین زبانیں پڑھائی جاتی تھیں۔ اردو، ہندی اور انگریزی۔ اردو اور ہندی میں سے ایک زبان اول کے طور پر پڑھائی جاتی اور باقی دو دوسری زبان کے طور پر۔ امتحانات کے جوابات کے لیے طالب علم ان تینوں زبانوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے تھے۔ اس طرح جامعہ میں وہ سب طالب علم داخلہ لے سکتے تھے جو اردو، ہندی یا انگریزی میں سے کسی ایک میں امتحان کے پرچے حل کر سکتے تھے۔ یہ رواج جامعہ ملیہ اسلامیہ میں آج بھی باقی ہے اور اسے متحدہ ہندوستانی قومیت کی بنیادوں کو مضبوط کرنے کے لیے آج بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کی چار امتیازی خصوصیات

آزادی سے پہلے جامعہ ملیہ اسلامیہ ایسے طریقوں اور ذرائع کی تلاش میں لگی رہی جن سے

تعلیم کی ہر منزل کے پروگرام کو ہندوستانی قومیت کی ضروریات کے مطابق ڈھالا جا سکے۔ اپنی اس پچپیس سالہ کوشش کے ذریعے اس کے تعلیمی نظام میں بہت سی امتیازی خصوصیات پیدا ہو گئیں۔ جامعہ کے معمار اعظم ڈاکٹر ذاکر حسین نے اپنے ایک خط میں جو انھوں نے ہندوستان کے وزیر تعلیم ڈاکٹر شریمالی کو ۱۹۶۰ء میں لکھا تھا، ان خصوصیات کا ذکر اس طرح کیا ہے:

"جامعہ کی امتیازی خصوصیات ہیں، اساتذہ اور طلبہ کی آزاد اجتماعی زندگی، جامعہ کا نظم و نسق پوری طرح اس کے کارکنوں کے ہاتھ میں ہونا، جامعہ کا اقامتی کردار اردو یا ہندوستانی کا ذریعہ تعلیم ہونا، ذہنی اور جذباتی ہم آہنگی کا کام خاص طور پر ہندوستانی مسلمانوں میں، ایسا ملا جلا اور ہمہ گیر تعلیمی پروگرام جس میں ہر طرح کی اور ہر منزل کی تعلیم شامل ہے۔"

ان امتیازی خصوصیات میں سے جمہوری نظم و نسق اور آزاد اجتماعی زندگی کے مقاصد کو ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کے سب ہی اداروں نے اپنا لیا ہے اور وہ اپنے حق خود اختیاری اور اپنی آٹونومی کی حفاظت کے لیے برابر جد و جہد کرتے رہتے ہیں۔ سنٹرل یونیورسٹی کا درجہ ملنے کے بعد جامعہ ملیہ کو بھی اس جد و جہد میں شریک رہنا ہوگا۔ جامعہ کی کچھ اور خصوصیات بھی ایسی ہیں جو ہندوستان کے بہت سے اداروں میں پائی جاتی ہیں لیکن اس کی چار خصوصیات ایسی ہیں جن کی طرف دوسرے اداروں نے بہت کم توجہ کی ہے۔ ان میں سے پہلی خصوصیت ہے طلبہ میں قومی یک جہتی اور ذہنی اور جذباتی ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش۔ دوسری خصوصیت ہے سہ لسانی پروگرام کے تحت دو یا تین ثانوی زبان کی حیثیت سے پڑھانا۔ اس کی تیسری خصوصیت ہے آس پاس کے علاقوں میں کمیونٹی سروسز کا انتظام اور چوتھی خصوصیت ہے نئے نئے تعلیمی تجربات کے ذریعے تعلیم کی ہر منزل کے معیار کو اوپر اٹھانے کی کوشش۔ جامعہ والوں کو چاہیے کہ وہ اپنی ان خصوصیات کی حفاظت کریں اور اس کی کوشش کریں کہ وہ برابر ترقی پاتی رہیں اور ان سے ہندوستان کے نظام تعلیم کے ترقی پسند عناصر کو تقویت اور مدد ملتی رہے۔

قومی یک جہتی اور ذہنی و جذباتی ہم آہنگی

اپنے طالب علموں میں قومی یک جہتی اور ذہنی و جذباتی ہم آہنگی کے جذبات کی نشو و نما اور تکمیل،

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ایک اہم مقصد رہا ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے جامعہ میں آج بھی طلبہ کو ہندو اخلاقیات، اسلامیات یا مذاہب کے تقابلی مطالعے جیسے مضامین میں سے ایک پڑھنا لازمی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندو اور مسلم طلبہ آج بھی ایک دوسرے کے مذہب، رسم و رواج اور تہذیب و ثقافت کے بارے میں بہت کچھ واقفیت حاصل کر لیتے ہیں اور جامعہ کی فضا میں رہ کر وہ اس سلسلے میں بہت کچھ سیکھ لیتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ آج جب کہ جامعہ میں طلبہ کی تعداد بڑھ گئی ہے، ہم اس سلسلے میں کیا شعوری کوشش کر رہے ہیں۔

جامعہ ملیہ میں دنیوی تعلیم کا پیمانہ بھی بہت وسیع ہوگیا ہے۔ آج کل جامعہ میں آرٹ، سماجیات اور سائنس کے تقریباً انیس بیس مضامین میں بی۔ اے، ایم۔ اے اور پی ایچ ڈی تک تعلیم دی جاتی ہے، معلمی، سوشل ورک اور انجینیرنگ جیسے پیشوں کی تعلیم و تربیت کا انتظام ہے۔ مگر طلبہ میں ذہنی اور جذباتی ہم آہنگی پیدا کرنے کی شعوری کوشش کا فقدان ہے۔ جامعہ میں اساتذہ کے پڑھانے کا معیار بڑھانے کے لیے آج اکیڈمک اسٹاف کالج بھی قائم ہے۔ اس کے وسائل کو اس مقصد کے حصول کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اس کالج کے زیر سایہ، بحث و گفتگو اور تبادلۂ خیال کے ذریعے ایسے طریقے ضرور دریافت کیے جاسکتے ہیں کہ مختلف مضامین کے نصاب کے ذریعے طلبہ میں قومی یک جہتی اور ذہنی و جذباتی ہم آہنگی کے رجحان کو کس طرح تقویت دی جائے۔

جامعہ ملیہ میں آج اسٹوڈینٹس ویلفیر کا شعبہ بھی ہے۔ کیا ہم اس کے ذریعے ایسے غیر نصابی پروگرام، مباحثے، تعلیمی حلقے اور توسیعی لکچر کا انتظام نہیں کر سکتے جن کے ذریعے طلبہ کو ایک دوسرے کے مذاہب کی صحیح تعلیم سے جانکاری حاصل ہو اور وہ ہندوستان کے مختلف معاشی، سیاسی اور سماجی مسائل اور ان کے حل سے واقفیت حاصل کر سکیں۔ جامعہ ملیہ کی اس امتیازی خصوصیت کو باقی رکھنے کے لیے ضرورت ہے کہ ہم ان سب سوالوں پر سنجیدگی کے ساتھ غور کریں۔

ثانوی زبان کی حیثیت سے، انگریزی، ہندی اور اردو کی تعلیم

جامعہ کی یہ امتیازی خصوصیت ہے کہ یہاں سہ لسانی فارمولے پر عمل ہو نار ہا ہے۔ آج بھی یہاں کے طلبہ انگریزی، اردو اور ہندی تینوں زبانیں پڑھتے ہیں۔ ہر طالب علم اپنی مادری زبان

تو پڑھنا ہی ہے۔ اسے اردو یا ہندی اور انگریزی ثانوی زبان کی حیثیت سے پڑھنا پڑتی ہے۔ طلبہ کی تعداد بڑھ جانے کی وجہ سے ان زبانوں کی تعلیم کا معیار برابر گرتا جارہا ہے جو ثانوی زبان کی حیثیت سے پڑھائی جاتی ہیں۔ طالب علم جن زبانوں کو ثانوی زبان کی حیثیت سے پڑھتے ہیں وہ ان میں بہت کمزور رہتے ہیں۔ آسان اردو کا امتحان پاس کرنے کے بعد بہت سے طلبہ اردو میں ایک جملہ بھی صحیح نہیں لکھ سکتے۔ انگریزی کا حال اس سے کچھ بہتر ہے مگر جنرل انگلش کے امتحان میں پاس ہوکر بھی طالب علم خود اعتمادی کے ساتھ نہ انگریزی لکھ سکتے ہیں اور نہ بول سکتے ہیں۔ اس طرف توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ہندوستان کی کسی یونیورسٹی نے ابھی تک یہ تجربہ نہیں کیا ہے کہ ثانوی زبان کی حیثیت سے جو زبان پڑھائی جائے اس کے معیار کو کس طریقے سے اونچا اٹھایا جا سکتا ہے۔

ثانوی زبان پڑھانے والے اساتذہ کا تعلق عام طور پر زبان وادب کے شعبہ سے ہوتا ہے جہاں لکچرر کو ریڈر اور ریڈر کو پروفیسر کے عہدہ پر ترقی دینے کے لیے یہ دیکھا جاتا ہے کہ ادب اور لٹریچر میں اس کی قابلیت کیا ہے اور ادب اور لٹریچر پڑھانے کا اسے کتنا تجربہ ہے۔ ان اساتذہ سے یہ توقع کرنا بیکار ہے کہ وہ اپنی ذاتی ترقی کے سوال کو فراموش کر دیں گے اور آسان اردو اور جنرل انگلش پڑھانے میں مہارت حاصل کرنے پر وقت صرف کریں گے۔ یہی وجہ ہے کہ آسان اردو اور جنرل انگلش کی تعلیم کا معیار برابر گرتا جارہا ہے۔ ثانوی زبان سکھانے کے لیے ایک علاحدہ شعبہ قائم کرنے سے شاید اس مشکل کا حل نکل آئے۔ کیا ہی اچھا ہو اگر جامعہ ملیہ اسلامیہ اپنے یہاں اس کا تجربہ کرے اور اس کے نتائج سے دوسروں کو آگاہی بخشے۔

بستی کی خدمات یا کمیونٹی سروسز کے لیے ایک شعبہ کے قیام کی ضرورت

گاندھی جی کے تعمیری پروگرام کے زیر اثر جامعہ ملیہ اسلامیہ نے یہ سیکھا تھا کہ تعلیمی اداروں اور خاص طور پر اعلیٰ تعلیم کے اداروں کا یہ مقدس فرض ہے کہ وہ اپنے آس پاس کی بستیوں میں ایسے لوگوں تک علم کی روشنی پہنچائیں جو عام طور پر اس سے مستفید نہیں ہوتے اور ان کے لیے وہ تمام خدمات مہیا کریں جن کی بستی والوں کو ضرورت ہے اور جن کے وسائل ان اداروں کے پاس موجود ہیں یا آسانی کے ساتھ فراہم ہو سکتے ہیں۔ ۱۹۲۶ء سے جامعہ ملیہ نے قرول باغ میں سماجی خدمت کا

کام شروع کر دیا تھا۔ ۱۹۳۶ء میں اس کام کو نظم و تربیت کے ساتھ انجام دینے کے لیے شعبۂ تعلیم و ترقی قائم ہوا۔ آج جامعہ کے بہت سے شعبے یہ کام کرتے ہیں۔ ایک طرف اڈلٹ ایجوکیشن کا شعبہ ہے۔ دوسری طرف نیشنل سروس اسکیم شعبۂ سوشل ورک، فیکلٹی آف ایجوکیشن اور ذاکر حسین ویلفیر سوسائٹی جیسے شعبے ہیں۔ یہ سب اپنے طالب علموں اور کارکنوں کے ذریعے آس پاس کے علاقہ میں بہت سے کام کر رہے ہیں یا کر سکتے ہیں۔ ضرورت اس کی ہے کہ ان میں تال میل پیدا کیا جائے اور یہ سب ایک منصوبے کے مطابق بستی کے بچوں، عورتوں، نوجوانوں اور بڑے لوگوں کی ہر طرح کی تعلیمی اور سماجی ضرورتیں پوری کر سکیں۔ جامعہ میں اس کام کی روایت رہی ہے اور آج اس کے پاس اس کام کو سائنٹیفک طور پر انجام دینے کے وسائل موجود ہیں۔ کیا ہی اچھا ہو اگر جامعہ اس کام کے لیے کمیونٹی سروسز کا ایک شعبہ جلد سے جلد قائم کر دے۔

تعلیمی تجربات

جامعہ ملیہ اسلامیہ نے تعلیم کی ہر منزل میں نئے نئے تجربات کیے ہیں اور ان کے ذریعے اپنی تعلیم کے معیار کو بلند کرنے میں مدد لیتی رہی ہے۔ کام کا پیمانہ بتدریج وسیع ہو جانے کی وجہ سے یہ پہلو بے توجہی کا شکار ہو گیا ہے۔ پہلے مدرسہ ابتدائی، مدرسہ ثانوی، کالج، ٹیچرز کالج اور شعبہ تعلیم و ترقی میں جو تجربات کیے جاتے ان کی روشنی میں نئے طریقے اور نئے پروگرام بنائے جاتے تھے، آج بھی ان پر عمل کرنے کی ضرورت ہے۔ جامعہ کو چاہیے کہ وہ پہلے کی طرح اپنے ہر شعبہ کے کاموں کو جانچنے کے لیے جائزہ کمیٹیاں قائم کرے جو ان کی کمزوریوں اور خوبیوں کی نشاندہی کرے تاکہ اساتذہ اور کارکن اس کمیٹی کی سفارشات کی روشنی میں اپنے کام کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کرتے رہیں۔

شیخ سلیم احمد

مولانا ابوالکلام آزاد اور مقاماتِ درویشی

مولانا آزاد کے کارناموں کو عام طور پر چار حصّوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ مذہب، سیاست، صحافت اور ادب۔ یہ درست ہے کہ ان کی زندگی ان چار سمتوں سے عبارت ہے۔ لیکن ان کی شخصیت کا ایک پانچواں گوشہ بھی ہے جس پر کم ہی توجہ دی گئی ہے یا شاید بالکل ہی نہیں دی گئی۔ غالباً اس لیے کہ مولانا خود بھی اس پہلو کی پردہ داری کرتے رہے گو کہ کوشش کے باوجود وہ اسے چھپانے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ لیکن اگر ہم غور کریں تو ان کی زندگی کا یہ پانچواں پہلو ہی سب سے زیادہ اہم ہے۔ مولانا کی سیاست ہو یا صحافت، ادب ہو یا مذہب، یہ پانچواں پہلو ہر جگہ نمایاں ہے۔ ان کی جھلکیاں ان کی تحریروں اور طرزِ عمل دونوں میں عیاں ہیں۔ ایسا ہونا ناگزیر تھا۔ کیونکہ ان کی فطرت کا خمیر اسی مٹی سے تیار ہوا تھا۔ یہ مستور پہلو درویشی اور قلندری کا ہے۔ وہ پیرزادے تھے اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ پیرزادگی کو انھوں نے وجہ افتخار نہیں بنایا۔ بچپن میں لوگ انھیں پیرزادہ سمجھ کر ہاتھ چومتے تھے اور ہاتھ باندھ کر ان کے سامنے کھڑے رہتے تھے۔ مگر خاندانی مریدوں کی ان عقیدتمندانہ پرستاریوں سے وہ قطعی خوش نہ تھے۔ اس کی وجہ سے ان کی طبیعت میں ایک طرح کا انقباض رہتا تھا۔ مگر درویشی تو ان کے مزاج کا حصّہ تھی۔ ان کا کہنا تھا "لوگ بازار میں دکان لگاتے ہیں تو ایسی جگہ ڈھونڈھ کر لگاتے ہیں جہاں خریداروں کی بھیڑ لگتی ہو۔ میں نے جس دن اپنی دوکان لگائی تو ایسی جگہ ڈھونڈ کر لگائی جہاں کم سے کم گاہکوں کا گذر ہو سکے۔" یا "لوگ اگر میری طرف سے رخ پھیرتے ہیں تو بجائے اس کے کہ دل گلہ مند ہو، اور زیادہ

جناب شیخ سلیم احمد، (اسسٹنٹ ڈائرکٹر ترقی اردو بورڈ) ۱۵۰، بستی حضرت نظام الدین، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

منت گذار ہونے لگتا ہے کیونکہ جو ہجوم لوگوں کو خوش کرتا ہے، میرے لیے بسا اوقات ناقابل برداشت ہو جاتا ہے" یا "میں نے سیاسی زندگی کے ہنگاموں کو نہیں ڈھونڈا تھا۔ سیاسی زندگی کے ہنگاموں نے مجھے ڈھونڈ ھ نکالا۔"

خواجہ حسن نظامی نے مولانا کا خاکہ کھینچتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ دلّی کے رہنے والے تھے، قوم کے سید تھے اور بڑے پیر کے بیٹے تھے اور پیشہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ مولانا کا پیشہ آزادی اور بے نیازی تھا۔ صوفیوں کی جماعت سے تعلق رکھنے والے ہی کا پیشہ آزادی اور بے نیازی ہو سکتا ہے۔ ایک بادشاہ دھوپ سینکتے ہوئے ایک درویش کے پاس جاتا ہے اور اس سے پوچھتا ہے کہ میں تیرے لیے کیا کر سکتا ہوں تو درویش جواب دیتا ہے کہ اے بادشاہ بس اتنی مہربانی کر کہ سامنے سے ہٹ جا تاکہ دھوپ کی روشنی مجھ تک آتی رہے۔ مولانا اگر سیاست میں نہ ہوتے تو اس درویش کی طرح ہوتے۔

مولانا آزاد تذکرہ میں جہاں صوفیاء کا حال بیان کرتے ہیں ان پر جذباتیت غالب ہے۔ شیخ علائی کے حالات جنھیں بادشاہ نے مہدویت کی پیروی کرنے کے الزام میں قتل کرادیا تھا انھوں نے تفصیل سے لکھے ہیں۔ یہ الزام سلیم شاہ سوری کے عہد کا عبرت ناک واقعہ ہے۔ اس زمانہ میں مہدویت کا الزام حکمرانوں اور علمائے سوء کے ہاتھ میں اپنے مخالفوں کو ختم کرنے کا آسان حربہ تھا جو حق پرست صالحین کے خلاف آزادی سے استعمال کیا گیا بقول آزاد "اسلام کی تاریخ کو کہیں سے پڑھو سیکڑوں مثالیں کہتی ہیں کہ بادشاہ جب خونریزی پر آتا تھا تو دارالافتاء کا قلم اور سپہ سالار کی تیغ دونوں یکساں طور پر کام دیتے تھے۔" اور جب وہ شیخ علائی کے بہیمانہ قتل کے بارے میں لکھتے ہیں تو ان کے قلم سے خون کے آنسو ٹپکتے ہیں۔ "افسوس مرنے کے بعد بھی ظالموں کو تسکین نہ ہوئی اور اس فنا فی الحق کی نعش کے ساتھ وہ سلوک کیا گیا جو بدر و احد کے مقتول کفار کے ساتھ بھی نہیں کیا گیا تھا ہاتھی کے پاؤں سے نعش کو باندھ کر چروا یا گیا اور اس کے ٹکڑوں کی لشکر میں تشہیر کی گئی اور یہ حکم دیا گیا کہ دفن نہ کیا جائے۔ سبحان اللہ کاروبار عالم کی بوالعجبی اور جہان ہزار نیرنگ کی بوقلمونی یہ ہے خدمت انسانی کا وہ صلہ جو دنیا نے ہمیشہ اپنے غمگساروں کو دیا ہے اور یہ ہے عشق حق وشیفتگی صدق کا نتیجہ اس ظلم آبادِ ارضی میں ہمیشہ نیازمندانِ حق کو ملتا ہے۔"

یہ سوال بڑا اہم ہے کہ کیا شریعت و طریقت دو علاحدہ علاحدہ چیزیں ہیں۔ پروفیسر محمد مجیب نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "یہ مسلمانوں کے مذہبی فکر کا ایک کارنمایاں ہے کہ پابندی مذہب اور تصوف میں مطابقت پیدا کر دی اور مذہبی غلو جو شرعی پابندیوں کے اظہار میں بطور ریا داخل ہو گیا تھا اس کی اصلاح جوش ایمانی کی قدر و منزلت بڑھا کر کر دی۔" امام غزالیؒ نے اپنی تشریح سے عبادات اور شعائر اسلام کو روحانیت کا ایک نیا درجہ دے دیا ہے۔ شریعت تو وہ ہے جو صحابہ کرام نے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ لیکن امام غزالیؒ نے اس جذبہ اور کیفیت کو بیان کیا ہے جو عبادت کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر طاری ہوتی تھی۔ اسی جذبہ اور کیفیت کا نام تصوف ہے۔ مولانا آزاد اسی تصوف کے پیرو نظر آتے ہیں۔ اس تناظر میں تذکرہ خودنوشت اور ہندوستان کی ثقافتی تاریخ سے بڑھ کر حد درجہ وقیع روحانی کیفیات کا ترجمان بن جاتا ہے۔ مولانا آزاد نے شریعت اور طریقت کے فاصلہ کو کم کیا اور ان کے فکر و عمل میں شریعت و طریقت کا بہ اچھا امتزاج نظر آتا ہے۔ مولانا نے ۱۹۱۰ء میں ایک مضمون "حیات سرمد" کے نام سے قلم بند کیا۔ مولانا کی علمی زندگی کے اس ورق گم شدہ کا ذکر بہت کم کیا جاتا ہے۔ لیکن مولانا کی بنیادی فکر تک رسائی کے لیے اس کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ موضوع خود لکھنے والے کے رجحان طبع کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس مضمون میں سرمد کی سوانح تو کم ہی ہے کیونکہ اس کے حالات زندگی تاریخی کتابوں میں ملتے بھی نہیں۔ تاہم خود مولانا کی شخصیت کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ سرمد کے پردے میں شاگرد اپنی ہی داستان بے ستون و کوہ کن بیان کر گئے ہیں۔ مولانا کسی مورخ کے حوالے سے لکھتے ہیں "سرمد نے زندگی میں کلمہ طیبہ لاالٰہ سے زیادہ نہیں پڑھا لیکن جب شہادت پائی تو لوگوں نے سنا کہ سرکشتہ سے تین بار الا اللہ کی صدا بلند ہوئی اور یہ بھی سنا گیا کہ سر مقتول نہ صرف کلمہ پڑھتا رہا معروف حمد بھی رہا۔" سرمد کے اس واقعہ پر مولانا کی حاشیہ آرائی دلچسپ بھی ہے اور ہمارے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے ضروری بھی۔ ایک جگہ لکھتے ہیں "یہ سرمد کے خون ہی کی نیرنگیاں تھیں کہ تمام مدت میں عالمگیر کو کبھی راحت و اطمینان کے دن نصیب نہ ہوئے۔ یہاں تک کہ پیغام اجل بھی آیا تو عالم غربت و پریشانی میں۔" ایک دوسرے مقام پر وہ رقم طراز ہیں۔ "سرمد اس سے بہت اونچا ہے کہ کفر و ایمان کی بحثیں سنائی جائیں اور وہ قتل و خون کے احکام سے مرعوب ہو۔ کفر ساز تو اپنے

مدرسہ و مسجد کے صحن میں کھڑے ہو کر سوچتے تھے کہ اس کی کرسی کتنی اونچی ہے اور (وہ) اس مینارہ عشق پہ تنہا جہاں کعبہ اور مندر بالمقابل نظر آتے ہیں اور جہاں کفر وایمان کے علم ایک ساتھ بلند ہوتے ہیں۔" اور یہی حکایت خونچکاں بیان کرتے ہوئے وہ کس سادگی اور بے ساختگی سے لکھتے ہیں "وہیں تو عالم گیر کی ہوشیاری سے داراشکوہ کی دیوانگی اور جنوں دوستی پسند آتی ہے کہ وہاں تو تیغ ہوشیاری کشتگانِ حسرت کے خون سے رنگین ہے اور یہاں خود اپنے جسم کے رگہائے گردن سے خون کی نالیاں بہہ رہی ہیں۔" یہ جملے مولانا کو کس صف میں کھڑا کر دیتے ہیں؟ اس کی وضاحت کی ضرورت نہیں۔ مزید دیکھیے مولانا کس طرح صاف صاف اپنے نظریہ کی وضاحت کرتے ہیں کہ "اسلام کے تیرہ سو سال کے عرصہ میں فقہاء کا علم ہمیشہ تیغ بے نیام رہا ہے اور ہزاروں حق پرستوں کا خون ان کے فتووں کا دامن گیر" لہجہ طنزیہ ہے اور ترکیبیں تضحیک آمیز۔ وہ علماء کو کفر ساز علمائے مکر و حیل، عمامہ بند، جبّہ پوشانِ شرع جیسے الفاظ سے یاد کرتے ہیں۔

'حیات سرمد' میں مولانا نے اس رباعی کو بھی نقل کیا ہے جس سے سرمد پر معراج جسمانی کا انکار واجب آتا ہے۔

ہر کس کہ سرّ حقیقتش باور شد	او پہن تر از سپہر پہنا در شد
ملّا گوید کہ بر فلک شد احمد	سرمد گوید فلک بہ احمد در شد

مولانا کا تبصرہ ملاحظہ فرمائیے:

"سرمد کی اس رباعی پر جبّہ پوشانِ شرع کے کان کھڑے ہوئے اور انھوں نے اسے کفر قرار دیا مگر اس ترک سادہ کو فقیہانہ جنگ و جدل سے کیا سروکار تھا۔ اس نے نظر اٹھا کر تک نہیں دیکھا کہ یہ کور بصر تو کیا شور و غوغا کر رہے ہیں۔ وہ تو اس عالم میں تھا جہاں ان اقرار و انکار کی بحثوں کی آواز بھی نہیں پہنچ سکتی۔"

سرمد کو ترک سادہ کہتے ہیں، علما کو کور بصر اور فقہائے جنگ و جدل قرار دیتے ہیں۔ اسی مضمون کے ایک اور اقتباس کو ملاحظہ فرمائیے۔ وہ لکھتے ہیں:

"عشق کی شورش انگیزیاں ہر جگہ یکساں ہیں۔ ہر عاشق گو قیس نہ ہو مگر مجنوں ضرور ہوتا ہے اور جب عشق آتا ہے تو عقل و حواس سے کہتا ہے کہ میرے لیے جگہ خالی کر دو

سرمد پر کبھی یہی حالت طاری ہوئی اور جذب وجنون اس طرح چھایا کہ ہوش وحواس کے ساتھ تمام مال ومتاع تجارت غارت کر دیا۔ دنیوی تعلقات میں جسم پوشی کی بڑی باقی رہ گئی تھی۔ بالآخر اس بوجھ سے پاؤں ہلکا ہوگیا کہ پابندیاں تو مدعیان ہوشیاری کے لیے ہیں۔"

یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ مولانا کے ابتدائی زمانہ کے خیالات تھے۔ بعد میں ان کی فکر میں تبدیلی آگئی تھی۔ ایسا ہرگز نہیں ہے۔ وہ اخیر وقت تک اسی جذبہ رندی و درویشی سے سرشار نظر آتے ہیں۔ غبار خاطر تو ان کی زندگی کی آخری تصنیف ہے۔ اس میں بھی وہ ایک درویش صفت عالم دین نظر آتے ہیں۔ غبار خاطر میں وہ "چڑے چڑیا کی کہانی" عنوان کے تحت دو چڑوں کا حال بیان کرتے ہیں۔

"وہ ایک چڑا بڑا ہی تنومند اور جھگڑالو ہے۔ جب دیکھو زبان فر فر چل رہی ہے اور سر اٹھا ہوا اور سینہ تنا ہوا رہتا ہے جو کبھی سامنے آجائے دو دو ہاتھ کیے بغیر نہیں رہے گا۔ کیا مجال کہ ہمسایہ کا کوئی چڑا اس محلّہ کے اندر قدم رکھ سکے۔ کئی شہ زوروں نے ہمت دکھائی مگر پہلے ہی مقابلے میں چت ہو گئے۔ جب کبھی فرش پر یاران شہر کی مجلس آرائی ہوتی ہے تو سر و سینہ کو جنبش دیتا ہوا اور داہنے بائیں نظر ڈالتا ہوا فوراً موجود ہوتا ہے اور آتے ہی اچک اچک کر کسی بلند جگہ پر پہنچ جاتا ہے۔ پھر اپنے شیوۂ خاص میں اس تسلسل کے ساتھ چوں چاں چوں چاں شروع کر دیتا ہے کہ ٹھیک ٹھیک قاآنی کے واعظ کا جامع سا نقشہ آنکھوں میں پھر جاتا ہے۔۔ فرمائیے اگر اس کا نام ملّا نہ رکھتا تو اور کیا رکھتا؟ ٹھیک اس کے برعکس ایک دوسرا چڑا ہے۔ تعرف الاشیاء باضدادہا۔ اسے جب دیکھیے اپنی حالت میں گم اور خاموش ہے:

کاں را کہ خبر شد، خبرش باز نیامد

بہت کیا تو کبھی کبھار ایک ہلکی سی ناتمام چوں کی آواز نکال دی اور اس ناتمام چوں کا بھی انداز لفظ سخن کا سا نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسی آواز ہوتی ہے جیسے کوئی آدمی سر جھکائے اپنی حالت میں گم پڑا رہتا ہو اور کبھی کبھی سر اٹھا کر "ہا" کر دیتا ہو ...

دو سرے چڑے اس کا پیچھا کرتے رہتے ہیں۔ گویا اس کی کم سخنی سے عاجز آ گئے ہیں

پھر بھی اس کی زبان کھلتی نہیں۔ البتہ نگاہوں پر کان لگائیے تو ان کی صدائے خاموشی سنی جا سکتی ہے... میں نے یہ حال دیکھا تو اس کا نام صوفی رکھ دیا۔"

ان دو جھگڑوں کی حکایت بیان کرتے وقت مولانا کس جھگڑے کے حامی نظر آتے ہیں۔ ملّا کی یا صوفی کی۔ اس کا فیصلہ قاری پر چھوڑ دینا مناسب ہوگا۔

ترجمان القرآن کی پہلی جلد میں تو مولانا کی یہی فکر غالب نظر آتی ہے کہ "دین" تو سب کا ایک ہی ہے۔ مذاہب مختلف ہو سکتے ہیں "خدا نے تمہیں ہی ایک جامۂ انسانیت دیا تھا۔ لیکن تم نے طرح طرح کے بھیس اور نام اختیار کر لیے اور رشتۂ انسانیت کی وحدت سیکڑوں ٹکڑوں میں بکھر گئی۔"

قرآن ہی کے حوالہ سے مزید بیان کرتے ہیں" وہ (قرآن) کہتا ہے: صرف ایک ہی رشتہ باقی رہ گیا ہے اور وہ خدا پرستی کا مقدس رشتہ ہے۔ تم کتنے ہی الگ الگ ہو گئے ہو۔ لیکن تمہارے خدا الگ الگ نہیں ہو سکتے۔ تم سب ایک ہی پروردگار کے بندے ہو۔ تم سب کی بندگی و نیاز کے لیے ایک ہی معبود کی چوکھٹ ہے۔ تم بے شمار اختلاف رکھنے پر بھی ایک ہی رشتۂ عبودیت میں جکڑے ہوئے ہو۔ تمہاری کوئی نسل ہو۔ تمھارا کوئی وطن ہو، تمھاری کوئی قومیت ہو، تم کسی درجے میں اور کسی حلقے کے انسان ہو، لیکن جب ایک ہی پروردگار کے آگے سرنیاز جھکا دوگے تو یہ آسمانی رشتہ تمھارے تمام ارضی اختلافات مٹا دے گا۔ تم سب کے دل بچھڑے ہوئے دل ایک دوسرے سے جڑ جائیں گے۔ تم محسوس کر دگے کہ تمام دنیا تمہارا وطن ہے۔ تمام نسل انسانی تمھارا گھرانا ہے اور تم سب ایک ہی 'رب العالمین' کی عیال ہو۔ چنانچہ وہ (قرآن) کہتا ہے: خدا کے جتنے رسول بھی پیدا ہوئے۔ سب کی تعلیم یہی تھی کہ "الدین" پر یعنی بنی نوع انسانی کے ایک ہی عالم گیر دین پر قائم رہو اور اس راہ میں ایک دوسرے سے الگ الگ نہ ہو جاؤ۔"

مولانا آزاد کے خیال میں قرآن کی تعلیم وصل کے لیے ہے فصل کے لیے نہیں۔ اسلام محبت و رواداری کا مذہب ہے اور یہ کہ سچائی پر کسی ایک گروہ یا مذہب کی اجارہ داری نہیں ہو سکتی۔ سچائی اور حق کا ایک ہی منبع ہے اور وہ ہے دین۔ صوفیا، اسی مسلک کے پیرو کار ہیں ـــــ یہی سچا مذہب ہے ـــ مولانا کا کارنامہ یہی ہے کہ انھوں نے اسلامی تعلیمات کو بھول بھلیوں اور فقہی موشگافیوں سے نکال کر اسلام کی اصل روح کو پیش کیا ہے۔

مولانا نے اپنی تحریروں میں جو لفظیات استعمال کی ہیں وہ بھی اسی فکر کی عکاسی کرتی ہیں۔ کشتگان حسرت، خرمن سوختہ، حکایت زاغ و بلبل، قیس و فرہاد، پیراہن یوسفی، بازار کنعان، نگاہ لیلی، تیشہ و فرہاد، وادیٔ سینا وغیرہ لفظوں کی یہ فہرست بہت طویل ہو سکتی ہے۔ ان ترکیبوں سے کھلی اور بسیط فضا کا احساس ہوتا ہے جس میں انسان آزاد پنچھی کی طرح پرواز کرتا ہے۔ ان سے ایسے شخص کی تصویر ابھرتی ہے جو کسی پابندی کو قبول نہیں کرتا جو کسی نظام کا حصہ بننا پسند نہیں کرتا اور یہ شعار صرف درویشوں کا ہی رہا ہے۔

اسی ضمن میں غبار خاطر کا یہ جملہ بھی نہایت اہم ہے جب وہ جیل جا رہے ہیں:

"زندگی کی مشغولیتوں کا وہ تمام سامان جو اپنے وجود سے باہر تھا۔ اگر چھن گیا ہے تو کیا مضائقہ، وہ تمام سامان جو اپنے اندر تھا اور جسے کوئی چھین نہیں سکتا سینے میں چھپائے ساتھ لایا ہوں۔"

دروں بینی کا یہ حوصلہ مقامات درویشی سے گزر کر ہی پیدا ہو سکتا ہے۔

اسلام اور عصر جدید

ذاکر صاحب — دانشوری اور تصور مذہب

ذاکر صاحب کی دانشوری اور تصور مذہب پر اسلام اور عصر جدید جولائی ۸۷ء کے شمارہ میں مشہور اہل قلم پروفیسر آل احمد سرور، پروفیسر خلیق احمد نظامی، پروفیسر خواجہ احمد فاروقی، پروفیسر مشیر الحق، ڈاکٹر سید تقی حسین جعفری اور ڈاکٹر محمد ضیاء الدین انصاری کے فکر انگیز مقالے شامل ہیں، ان مقالات سے ذاکر صاحب کی دانشوری کی خصوصیات اور ان کے مذہبی افکار کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

کتابت دیدہ زیب، طباعت عمدہ آفسٹ سائز ۱۸×۲۲/۸ صفحات ۹۶، قیمت ۵ روپے

ملنے کا پتہ: ڈاکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

محمد حسن شاھنگیان

حافظ، عہد اور شاعری

صنم بدرقہ راہ کن ای طائر قدس　　که درازاست رہ مقصد و من نو سفرم

یونیسکو نے اپنے چوبیسویں اجلاس میں ۱۹۸۸ء کے سال کو خواجہ شمس الدین محمد حافظ شیرازی کا سال قرار دیا ہے۔ حافظ ایران کے نامور اور ایک قول کے مطابق ایران کے بزرگ ترین اور مشہور ترین اور دنیا کے بڑے معروف سخن وروں میں سے ایک ہیں جو اپنے کلام کی سحر طرازی کے ساتھ ادب کے میدان میں اس طرح پرواز کناں ہوئے کہ کسی متنفس کو ان کی برابری کی مجال نہیں۔ وہ ایک درخشاں ستارہ کی مانند آسمان ادب میں جگمگا رہے ہیں۔ یونیسکو کی جانب سے اس سال کو حافظ کا سال قرار دینا واقعی عظیم الشان قدر دانی ہے جو ایران کے اس عظیم المرتبت شاعر کی وفات کے چھ سو سال بعد عمل میں آئی ہے۔ اس کی تقلید میں دنیا کے مختلف ممالک، ترکی، شام، بنگلہ دیش، پاکستان، جرمنی، فرانس، ایران اور ہندوستان میں خصوصی طور پر یونیسکو کے مقالوں سے متعدد تقریبات کا انعقاد ہوا اور اس معروف شاعر کے بارے میں کتابیں شائع کی گئیں۔

عالی جناب محمد حسن شاہنگیان کلچرل کونسل سفارت جمہوری اسلامی ایران نئی دہلی نے یہ خطبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں مارچ ۱۹۸۹ء کو حافظ کا عہد اور شاعری کے عنوان پر منعقد سیمینار میں پڑھا جس کی روداد اس شمارہ کے احوال و کوائف میں شامل ہے۔

حافظ کے سلسلہ میں ہندوستان ہیں کسی بھی قسم کی تقریب مخصوص اہمیت کی حامل ہے۔ کیونکہ اگرچہ حافظ نے ہندوستان کا سفر نہیں کیا۔ بلاشبہ کم حکومتوں نے ان کو اوران کے کلام کو اتنا اعزاز بخشا ہے جتنا ہندوستان کے دوسلطانوں غیاث الدین (بنگال) اورمحمود شاہ (دکن) نے۔ یقیناً حافظ کے بڑے اور بیش قیمت قلمی نسخے اس سرزمین میں ہیں اوراس سرزمین کے اہل علم پر ان کے کلام کے اثر کے بارے میں یہی کہنا کافی ہے کہ آج وہ لوگ نہ صرف انھیں لسان الغیب کے نام سے جانتے ہیں اوران کے دیوان سے فال نکالتے ہیں بلکہ ہمایوں اورجہانگیر جیسے بادشاہوں نے بھی بہت سے ایسے مواقع پر جن کی تاریخ گواہ ہے خواجہ کے دیوان سے فال لے کر امورمملکت انجام دیے ہیں۔
دیوان حافظ کا ایک قدیم ترین مخطوطہ جس پر ہمایوں، جہانگیر اورشاہجہاں کے دستخط ہیں اس سرزمین میں موجود ہے اور پہلی شرح جو دیوان حافظ پر لکھی گئی وہ شرح ہے جو عبداللہ خوشتگی کے ذریعے شاہجہاں کے زمانے میں رشتۂ تحریر میں آئی۔ حافظ کا پہلا دیوان بھی ہندوستان کے شہر کلکتہ میں شائع ہوا۔ بہرحال ایران کے اس شہرۂ آفاق شاعر حافظ کو ہر فرد کسی نہ کسی صورت سراہتا اور ان کے بارے میں اظہار خیال کرتا ہے۔ لسان الغیب سے کافرتک، حافظ قرآن سے لے کر اس شخص تک بھی جس کا خرقہ اوردفتر دونوں شراب پر رہن ہیں۔

در ہمہ دیر مغاں نیست چو من شیدائی　　　　خرقہ جائی گرو بادہ و دفتر جائی

اور یہ وہی حافظ ہیں جو کہتے ہیں :

عشقت رسد بفریاد گر خود بسان حافظ　　　　قرآن زبر بخوانی بر چاردہ روایت

یا پھر یہ کہتے ہیں:

سر چہ دارم ہمہ از دولت قرآن دارم　　　　بسہ قرآنی کہ اندو سینہ دارم

اس بنا پر سارے محققین متفق القول ہیں کہ ان کی شاعری کے جادو کا فن ایسا ہے کہ ہر انسان بقدر توفیق انھیں سمجھتا ہے اور ہر محقق اپنی تحقیق کے مطابق ان کو پہچانتا ہے۔ ان کی شاعری کے مختلف پہلو ہیں۔ جو ان کی بلند پرواز روح کی نشان دہندہ ہے اور خیال سے بلند و بالا ان کی زبان اور شاعری نے انھیں سارے شعراء سے ممتاز بنا دیا ہے۔ لوگ ان کے دیوان کو فارسی ادبیات کا حاصل گردانتے ہیں۔ وہ ایرانیوں کے نزدیک اس

قدر مقبول ہیں کہ قرآن کے بعد کسی دوسری کتاب کے اتنے خریدار اور طلب گار نہیں ملتے ۔ وہ ایسے شاعر ہیں جنھوں نے اپنی بھرپور کامیاب زندگی میں عراق اور فارسی کو اپنی شاعری سے فتح کیا اور بغداد اور تبریز جیسی مملکتوں کو مسخر کر لیا اور ان کی شاعری کے تحفہ کو سخن شناسوں نے اس وقت سے آج تک ہاتھوں ہاتھ لیا تاکہ اس پراسرار سمندر میں غوطہ زن ہوں اور اپنی استعداد اور صلاحیت کے مطابق کوئی گوہر بے بہا پالیں۔

ان کا دیوان آج تک کم از کم دنیا کی ۲۸ زبانوں، انگریزی، جرمن، فرانسیسی، نارویجین، سوئس ڈنمارکی، پولش، ہنگری، چک، روسی، گرجی، تاجیکی، عربی، چینی، عربی، جاپانی، ارمنی، ازبکی، اکرائن، بلغاری، قفقازی، فنلینڈی، ہالنڈی، ترکی، اردو، ہندی، پنجابی، بنگالی اور ان کی شاخوں، کشمیری گجراتی اور مراٹھی میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

دنیا کے بڑے بڑے شعراء نے خواجہ کے مقابلے میں اپنے آپ کو ہیچ گردانا۔ بزرگ ترین جرمن شاعر کہتا ہے "اے حافظ تیری شاعری ابد کی مانند عظیم ہے۔ کیونکہ اس کا آغاز و انجام نہیں ہے اے حافظ آسمانی میری آرزو ہے کہ تیرے ساتھ تنہا اور تیری بغل میں رہوں، تیری خوشی اور غمی میں شریک رہوں، تو وہ جہاز ہے جو فخر کے ساتھ اپنے بادبان میں ہوا بھر لیتا ہے۔ تاکہ سمندر کا سینہ چیرتا ہوا اپنے پیر موجوں کے سر پر رکھ دے اور میں وہ تختہ ہوں جو خود بخود سمندر کے تھپیڑوں کا زخم خوردہ ہوں۔"

مشہور فرانسیسی ادیب پیر لوتی ان کے بارے میں کہتا ہے "زمانہ ہر چیز پر فراموشی کا پردہ ڈال دیتا ہے لیکن حافظ کی یاد کو کسی کے دل سے بھلا سکتا ہے اور آج بھی ہمیشہ کے مانند ایران ان کی شاعری سے لطف اندوز ہونا اور آسمانی برکتوں سے کم نہیں ہے۔

بہر حال حافظ کو حافظان حافظ بھی پوری طرح پہچان نہیں سکے ہیں اگرچہ ان پر بلا تکان ہزارہا صفحات سیاہ کیے جا چکے ہیں لیکن پھر بھی محققین مستقبل میں ان کی شخصیت اور بہت سے پیچیدہ گوشوں پر سے پردہ اٹھاتے رہیں گے۔ اس قسم کے سمیناروں کا انعقاد اس اندیش مند شاعر کے فکری پہلوؤں کو زیادہ سے زیادہ متعارف کرانے کا صرف ایک قدم ہی نہیں ہے بلکہ دنیائے انسانی کی وہ خدمت ہے جس کی مثال اس کی طویل تاریخ میں کم دیکھی گئی ہے۔

میں اپنے تشکر یہ کے ساتھ ایک بار پھر جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے شیخ الجامعہ صاحب اور اس دانش گاہ کے شعبۂ فارسی کے صدر جن کی مساعی جمیلہ سے یہ سیمینار منعقد ہوا ہے۔ اور ان بزرگواروں کے تمام ہمارے اور تمام حاضر مہمانان عزیز کی ممنونیت کے ساتھ خدائے بزرگ و ملت ایران اور فارسی زبان کے وسیع جغرافیائی حلقے کے فارسی دانوں کی موجودگی میں سفارت جمہوری اسلامی ایران کی جانب سے اس سیمینار کا افتتاح کرتا ہوں۔

بیان ملکیت ماہنامہ 'جامعہ' اور دیگر تفصیلات

بہ مطابق فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸

۱۔ مقام اشاعت: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۲۔ وقفہ اشاعت: ماہانہ

۳، ۴۔ پرنٹر و پبلشر: عبداللطیف اعظمی
قومیت: ہندوستانی
پتہ۔ ۳۴۹۔ ذاکر نگر، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۵۔ چیف ایڈیٹر: ڈاکٹر سید جمال الدین
قومیت: ہندوستانی
پتہ: اعزازی ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز — جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

۶۔ ملکیت: جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

میں عبداللطیف اعظمی اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پرنٹر و پبلشر: عبداللطیف اعظمی
اپریل ۱۹۸۹ء

حسین الحق

مطالعۂ بیدی کی چند اہم جہات

بیدی اردو افسانے کی تثلیث کا ایک ناقابل فراموش جزو بھی ہیں اور بذات خود اردو افسانے کی آبرو بھی ۔ یہی وجہ ہے کہ راجندر سنگھ بیدی پر گفتگو کرتے ہوئے ان کے دو اہم معاصرین کرشن اور منٹو بے ساختہ ذہن میں آجاتے ہیں اور یہ تینوں مل کر انسانی نفسیات کی مختلف پیچیدگیوں اور انسانی شخصیات کی مختلف سطحوں پر سے جس طرح اپنے اپنے انداز میں پردے اٹھاتے ہیں اور جن کے سہارے اپنے اظہار کی راہیں تلاش کرتے ہیں وہ اپنی نظیر آپ ہے۔ تینوں افسانہ نگار جس طرح انفس وآفاق کے تخلیقی وجمالیاتی انسلاک کی سبیل نکالتے ہیں اور اس کائنات کے وحدانی خطوط تلاش کرتے ہیں یہ عمل اپنے آپ میں مشکل بھی ہے اور جس طرح فنی سلیقہ ریاضت اور کاملیت کا طالب ہے وہ ان کے عہد میں ان سے زیادہ کسی کو نصیب نہ ہو سکا۔

انفس وآفاق کی تفہیم کے سلسلے میں دو بنیادی پہلو ناقابل فراموش ہیں جنھیں ممتاز ناقد حسن عسکری جوہر اور شخصیت کا نام دیتے ہیں، جوہر کی اصطلاح اس آدمی کے لیے استعمال کی جاتی ہے جس کے یہاں قدرت کی طرف سے بخشی ہوئی بنیادی صلاحیتوں (جبلتوں) کا انعکاس ہوتا ہے اور اس انعکاس میں ہر آدمی ایک دوسرے کے مماثل ہے ۔ لہذا کچھ بنیادی کیفیتوں مثلاً درد اور خوشبو کے احساس میں آدمی اور آدمی کے درمیان مغائرت کی نہیں ہے گویا کائنات کے وحدانی خطوط کے یہ بالکل ابتدائی اور بنیادی

ڈاکٹر حسین الحق، ریڈر شعبۂ اردو، مگدھ یونیورسٹی، بودھ گیا (بہار)

نقطے ہیں۔ جن کے سہارے ہم وحدتِ آدم اور وحدتِ کائنات کی تلاش کا سفر شروع کر سکتے ہیں۔ اس کے برعکس شخصیت کی اصطلاح اس آدمی کے لیے استعمال کی جاتی ہے جس نے اپنے بنیادی جوہر (جبلت) کی ترتیب تہذیب اور تربیت کے بعد اپنے اندر سے ایک ایسا نیا آدمی برآمد کیا ہو جو صرف اپنے جبلی ادراکات پر قانع نہیں ہے اور جو اس منزل سے آگے بڑھ کر اکتساب کی اس منزل سے گزر رہا ہے جہاں علوم، خیالات، رجحانات اور نظریات اس کے داخل اور خارج میں مسلسل تبدیلیاں اور ارتقائی کیفیات پیدا کرتے ہیں۔ انسان اول سے عہد حاضر تک کے انسان کا مسلسل ارتقائی سفر اسی تبدیلی کا مظہر ہے، اس سفر کا مسافر جبلت سے زیادہ صلاحیت پر یقین رکھتا ہے اور اس طرح منظر اور نظریہ دونوں اس کے لیے مشعل راہ بنتے ہیں۔ ارتقائے آدم کے لیے جوہر (انسان) اور شخصیت (نظریہ) دونوں ضروری ہیں۔

بیدی کے ہم عصر کرشن چندر کے یہاں انسان اور نظریہ دونوں بیک وقت کھڑے نظر آتے ہیں مگر افسوس اس بات کا ہے کہ ایسا مقام کم ہی آتا ہے جب یہ دونوں باہم دگر اس طرح ایک ہو جائیں کہ دوئی کا احساس مٹ جائے، ممکن ہے یہ عمل غیر تخلیقی سطح پر زیادہ ضروری نہ ہو مگر تخلیقی لحاظ سے یہ عمل بہت اہم ہے کیونکہ خود تخلیق بھی جوہر (خیال) اور مادہ (اظہاری تشکل) کے انضمام کی طالب ہے لہٰذا جب تک دوئی کا احساس موجود ہے، تخلیق کا اعلیٰ ہنر مفقود ہی کہا جائے گا، کرشن چندر کے یہاں ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا مگر اکثر ایسا ہی ہوتا ہے۔

بیدی کے دوسرے ہم عصر منٹو کے یہاں نظریہ نہیں صرف انسان ہے اور چونکہ ارتقائے آدم اور ارتقائے فن دونوں کے لیے انسان اور نظریہ کا انضمام ضروری ہے لہٰذا اس خیال کے پیش نظر منٹو کی فنی حیثیت اور متنازعہ فیہ بن جاتی ہے کہ کرشن چندر کے یہاں اگر انضمام نہیں تو انسلاک بہر حال تلاش کیا جا سکتا ہے لیکن منٹو کے یہاں اگر انسان ہے تو اسے تو کرشن چندر سے بڑا نقص قرار دیا جا سکتا ہے۔

مگر صحیح صورت حال یہ نہیں ہے، اصل معاملہ یہ ہے کہ منٹو کو اکثر حضرات نے فنی لحاظ سے ایک "چالاک افسانہ نگار" قرار دیا ہے جو اپنے عروج فن کے لیے طرح طرح کے حربے استعمال کرتا ہے۔ لہٰذا کرشن چندر کے برعکس جب اس نے انسان کو صرف اپنا موضوع بنایا تو غالباً خود اسے بھی

اس کا احساس رہا ہوگا کہ شخصیت کا ادھورا پن اس کے افسانوی افق کے ادھورے پن کا سبب بن جائے گا پس اس نے نظریے کی جگہ رویے اور رجحان (نظر) سے دوستی کی اور ہر جگہ اس نے انسان کے سلسلے میں نظریہ کے بجائے ایک منفرد اور غیر جماعتی (نظر) رویہ اختیار کیا۔

منٹو کے افسانوں میں بھی انسان جس کی نمائندگی زیادہ تر عورت کرتی ہے نظریوں سے زیادہ رویوں کا حامل ہے، اس انسان (عورت) کے مختلف رنگ و روپ ہمارے سامنے آتے ہیں جن میں سے ایک غالب رخ کی طرف ڈاکٹر محمد حسن نے اپنی معرکتہ الآرا کتاب میں اشارے کیے ہیں اور اس انسان (عورت) کو منٹو کے ذاتی پس منظر میں سمجھنے کی کوشش کی ہے لیکن ان سب کے باوجود منٹو کے یہاں عورت بنیادی طور پر وہی روایتی اور قدیمی عورت رہتی ہے، مظلوم دبی اور پسی ہوئی مخلوق۔ اور اس دبی اور دبائی ہوئی مخلوق کا جو روپ منٹو کے یہاں سب سے زیادہ نمایاں ہوتا ہے وہ طوائف کا ہے۔

بیدی کی کائنات کا غالب عنصر بھی عورت ہے مگر یہ عورت بنیادی طور پر ماں ہے، یہ بیدی کی وہ مخصوص تخلیقی جہت ہے جس پر تفصیل سے غور کرنے کی ضرورت ہے، اس ماں کی سب سے زیادہ منفرد شکل "ایک چادر میلی سی" میں نظر آتی ہے جہاں (ماں سمان) بھابی سماج کی روایتیں توڑنے پر آمادہ ہوتی نظر آنے لگتی ہے مگر (بیٹیا سمان) دیور کو کسی دوسرے روپ میں دیکھنے کے لیے تیار نہیں مگر پھر وہ عورت ٹوٹ جاتی ہے جس طرح ہندوستانی پس منظر میں عورت اکثر و بیشتر ٹوٹتی ہے، اس کے علاوہ لاجونتی، جوگیا، اپنے دکھ مجھے دے دو، ٹرمینس سے پرے، اور بل میں عورت ہر جگہ ماں ہے اور یہ ماں روایتی ماں نہیں ہے بلکہ یہ تخلیق کا مرکز اور سونا بن کر طرح طرح سے سامنے آتی ہے اور خود بیدی کے الفاظ میں "عورت (تخلیق) اور مرد (کائنات) کے درمیان صرف ایک رشتہ ہے اور وہ ہے ماں بیٹے کا!"

اس رویے کو اگر ہندوستان کے مخصوص زرعی اساطیر کے پس منظر میں دیکھیے اور زرعی رشتوں کی اہمیت کے حوالے سے غور کیجیے تو یہ ماں کچھ اور وسیع ہو کر اس دھرتی کی علامت بن جاتی ہے جو (ایک چادر میلی سی" سمیت) بیدی کے مجموعی افسانوی نظام میں طرح طرح سے تجلی پذیر ہوتی ہے، ہندوستان میں زمین ماں ہے اور تخلیق کا ہر مظہر (حد یہ کہ لنگ بھی) اتنا اہم اور مقدس ہے کہ دیوتا کے درجے تک پہنچ جاتا ہے، لہٰذا بیدی کا جب یہ بیان سامنے آتا ہے کہ "عورت

اور مرد کے درمیان صرف ایک رشتہ ہے اور وہ ہے ماں بیٹے کا" تو احساس ہوتا ہے کہ یہ وہی رویہ ہے جو ہمارے اساطیر کے بطون میں پہلے سے موجود ہے گویا بیدی کے یہاں اساطیری رویوں کی تخلیقی بازیافت ہے اور یہ بہت بڑی بات ہے خصوصاً بیدی کے عہد اور ان کے معاصرین کو پیش نظر رکھتے ہوئے غور کیجیے تو احساس ہوگا کہ بیدی نے (منٹو اور عصمت کے عہد میں) اس بنیادی تخلیقی سوتے یعنی ماں کو اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا منبع و مرکز بنا کر جہاں اردو افسانے کو روایتی اخلاقی اقدار سے آشنا کیا وہیں غیر روایتی انداز میں ہمیں یہ سوچنے پر بھی مجبور کیا کہ عورت صرف منٹو اور عصمت کے افسانوں والی عورت نہیں ہے بلکہ بیدی کے افسانوں والی عورت بھی ہے جو ہر رنگ میں نمایاں ہو کر بھی اپنا بنیادی رنگ "ممتا" اور "تخلیق" نمایاں کیے رکھتی ہے، یہی بات دیوندر اسّر کے الفاظ میں یوں بھی کہی جا سکتی ہے کہ "ہندوستانی تہذیب اور اپنی جڑوں کا احساس بیدی کے یہاں بدرجہ اتم موجود ہے"۔

بیدی کی ایک اور اہم جہت بچہ ہے، بیدی کے یہاں جہاں جہاں بچے کے کردار کے سہارے کہانی آگے بڑھتی ہے یہ احساس ہوتا ہے کہ بیدی بچے کو معصومیت اور ناواقفیت کی علامت بنا کر پیش کرتے ہیں۔ اور اس حوالے سے وہ اس کائنات میں پھیلی ہوئی معصوم، باعصمت، پاک اور مثبت اقدار و کیفیات کو اپنے فنی حصار میں لیتے ہیں اور یہ واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہر جرم، برائی، منفی رویے اور اقدام کے سامنے معصومیت ایک ایسا طریقہ احتجاج بن کر نمایاں ہوتی ہے جس سے گریز ناممکن ہے۔ ایک منظر ملاحظہ کیجیے:

"ببّل نے ڈر کر دونوں کی طرف دیکھا

سیتا کو ابھی تک روتے دیکھ کر درباری کہہ رہا تھا، وہی مطلب ہوا نا؟ تم مجھ سے پیار نہیں کرتیں؟

میں تم سے پیار نہیں کرتی؟ میں تم سے؟

ببّل نے ایش ٹرے کی راکھ منھ پر مل لی تھی اور اب رونے لگا تھا

"چپ بے!" درباری نے نفرت اور غصّے کے ساتھ کہا

سیتا چونکی، وہ باہر بھاگ جانا چاہتی تھی لیکن اس کے ہاتھ باز و جواب دے چکے تھے۔

درباری کی ڈانٹ کے بعد ببّل نے ڈر کر چلانا شروع کر دیا، درباری ایک دم آگ بگولا ہو کر لپکا جیسے اس کا گلا گھونٹ دے گا، مرد عورت کے بیچ اس بے ہنگم آواز کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دے گا، ببّل کے پاس پہنچتے ہی اس نے ایک زوردار تھپڑ ببّل کو مار دیا''

مذکورہ بالا اقتباس میں معصومیت واضح طور پر منفی اقدار کے خلاف ایک احتجاجی پیرایہ بن کر سامنے آتی ہے اور اگر یہ احتجاجی پیرایہ بظاہر مضبوط نہیں نظر آیا تو در اصل اس میڈیم یعنی بچے کی مناسبت کا نتیجہ ہے جو یہاں معصومیت کا استعارہ بن کر ابھرتا ہے اور طبیعیاتی طور پر معصومیت کے ساتھ ساتھ طبیعی کمزوری کی علامت بھی ہے مگر شاید یہ کمزوری ہر اس ہیرو کی کمزوری ہے جو باطل کے مقابلے پر بظاہر ہار جاتا ہے۔ حالانکہ ببل یہاں ہارا نہیں، شاید اس کی وجہ مصری کی آواز ہے "دو شرم نہیں آتی''، مصری جو ببل کی ماں ہے اور اس مقام پر تخلیق (مصری) اور معصومیت (ببّل) ہم آمیز ہو کر ایک اور نئی جہت پیدا کرتے ہیں کہ اگر معصومیت کو تخلیق کا تعاون حاصل ہو تو معصومیت نئے مثبت امکانات خلق کر سکتی ہے جیسا کہ ببل کی صورت میں ہوا۔

موضوعاتی طور پر ماں اور بیٹے کے علاوہ تیسرا اہم اور قابل غور موضوع بیدی کا وہ ماحول ہے جس کی انھوں نے کہانیاں لکھی ہیں۔ اردو کے بہت سے ناقدین بہت آسانی سے یہ کہہ کر نکل جاتے ہیں کہ بیدی نے پنجاب کے مڈل کلاس کی عکاسی کی ہے مگر اس پر غور نہیں کرتے کہ پنجاب کے درمیانہ طبقے کی عکّاسی کا مطلب کیا ہے؟

اصل معاملہ یہ ہے کہ تخلیق کے لیے جذبہ، خلوص اور آئیڈیل تینوں کی ضرورت ہے۔ خواجہ احمد عباس جیسے ادیب اسی لیے پوری طرح کامیاب نہ ہو سکے کہ ان کے یہاں آئیڈیل اور خلوص تو تھا مگر جذبے کا تخلیقی وفور نہیں تھا دوسری طرف منٹو تھے جن کے یہاں جذبہ اور خلوص تھا مگر آئیڈیل نہیں تھا اور تیسری طرف کرشن چندر اور راجندر سنگھ بیدی ہیں کہ دونوں کے یہاں جذبہ، خلوص اور آئیڈیل تینوں چیزیں دستیاب ہیں تب سوال یہ ہے کہ پھر کہیں کہیں کرشن چندر بیدی سے فنی طور پر کمزور کیوں دکھائی دینے لگتے ہیں؟ اس سوال کا جواب اس نکتہ کی آگہی میں مضمر ہے کہ جب تک جذبہ، خلوص اور آئیڈیل تینوں فن کی بھٹی میں

سیال ہو کر گھل مل نہیں جاتے اعلیٰ فن کاری کا کندن (ہنر) سامنے نہیں آپاتا۔ کرشن چندر کا مسئلہ یہ ہے کہ ان کے یہاں جب جذبے کا وفور سر اٹھاتا ہے تو پھر آئیڈیلز کی پرواہ نہیں رہتی۔ (بحوالہ "آدھے گھنٹے کا خدا" اور "ان داتا" کہ ان دونوں میں ترقی پسندانہ نشاطیہ اور رجائیہ لہجے کے بجائے حزنیہ آہنگ اور وجودی فکر کا سراغ ملتا ہے اور "چھتری" غیر ترقی پسند مبہم علامتی اسلوب کی نمائندگی کرتی ہے) اور جب آئیڈیلز کا جادو سر چڑھتا ہے تو جذبہ اور خلوص ثانوی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں (بحوالہ مہا لکشمی کا پل) بیدی کے یہاں ایسا نہیں ہوتا وہ تینوں کی ہم آمیزی کا ایک ایسا کامیاب نمونہ پیش کرتے ہیں جو ان کے ہم عصروں میں شاید کسی کو نصیب نہ ہو سکا۔

یہ کامیابی صرف اس لیے بیدی کی تقدیر بنی کہ انھوں نے پنجاب اور پنجاب کے درمیانہ طبقے کو اپنے افسانوں میں زندہ کیا کیونکہ بیدی اس رمز سے واقف تھے کہ جذبے کا وفور اور خلوص پنجاب کی سرشت میں داخل ہے اور وارث شاہ، بلھے شاہ، نانک اور بابا فرید کی صورت میں آئیڈیلز اور ہیروز کے ساتھ ان کا Commitment ان کے وجود کا ایک ناگزیر حصہ ہے ممکن ہے اس کی اصل وجہ پنجاب کا محل وقوع ہو، یعنی پنجاب تو سرحدی صوبہ ہے اور صدیوں سے اپنے سینے پر فوجی بوٹوں کی دھمک برداشت کرتا رہا ہے۔ لہٰذا پنجاب کی روح میں درد کا جو دریا ٹھاٹھیں مارتا ہے وہ شاید دوسرے صوبوں کو میسر آنا ممکن نہیں اور یہی درد جذبے کے وفور کا سبب بنتا ہے اور پھر جذبہ جس خلوص کے نمود کا سبب بنتا ہے وہ بھی پنجاب کو میسر رہا کہ وہاں درد کے احساس کا مسئلہ کبھی بھی انفرادی نہیں رہا کیونکہ پنجاب کو روندنے والوں نے افراد یا علاقے نہیں روندے پورا پنجاب روندا لہٰذا پنجاب کا درد (یا جذبہ) کبھی Sectarian انفرادی بن ہی نہ سکا، اور تیسری خاص بات یہ کہ آدرش اور مثالیت پسندی ہمیشہ اوسط طبقے کے درمیان جنم لیتی ہے۔ اسی لیے کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ "لیڈر شپ ہمیشہ متوسط طبقے سے ابھرتی ہے" لہٰذا بیدی نے جذبۂ خلوص اور آئیڈیل کی بازیافت کے لیے پنجاب یا پنجاب کے اوسط طبقے کا خارج اپنے تخلیقی داخل میں اتار لیا۔ اس طرح پنجاب کے خارج اور بیدی کے داخل کے وصل نے فنکار بیدی کو جنم دیا۔

مگر اس سلسلے میں ایک اور خاص بات یہ بھی یاد رکھنی چاہیے کہ بیدی کے یہاں صرف پنجاب نہیں ہے، ان کے مختلف کرداروں مثلاً لاجونتی، سندر لال، بھولا، مایا، سیتا، مصری، زین العابدین، مادھو، دادی رقمن، لکھی سنگھ، منی سوہی، کلکارنی، صفدر، رشید الدین، مولانا آثم مرزا، فادرفیشن راما، اور ہیرا سنگھ وغیرہ کے حوالے سے الہ آباد، احمد آباد، گوڑ گاؤں، بمبئی، شملہ، لکھنؤ، لاہور اور کلکتہ وغیرہ مختلف علاقوں کی عکاسی ملتی ہے اور سچ یہ ہے کہ ان سب کے بیان میں بیدی حالی کی شرائط (مطالعۂ کائنات، مشاہدۂ تخیل) پر پورے اترتے ہیں اور تفحص الفاظ تو خیر ان کا خاص وصف ہے۔ اس لیے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ حالی نے اعلیٰ شاعری کے لیے جو شرائط پیش کی ہیں، بیدی نے ان شرائط کے سہارے اعلیٰ تخلیقی نثر پیش کر دی مگر عجیب بات یہ ہے کہ اس عروج فن کے باوجود بیدی کی نثر کا لسانی اور لفظیاتی نظام کئی ناقدوں کے نزدیک متنازعہ فیہ رہا اور ان حضرات نے بیدی کے یہاں "نقص زبان" اور "رکاکت زبان" دونوں تلاش کی۔

غالباً ایسا اس لیے ہوا کہ ماضی میں زبان و ادب دونوں "طبقہ اشرافیہ" کی میراث تھی اور خصوصی طور پر نثر کا تخلیقی اظہار داستانوں میں ہوا جو دراصل "سننے کی چیز" تھی اور "سننے کے مواقع" اور سن کر داد و دہش سے سرفراز کرنے کے اسباب تو بادشاہوں، وزیروں، نوابوں اور رئیسوں کو ہی میسر تھے اس لیے "دربار کی حاضری" داستان گو کی مجبوری تھی اور درباروں میں زندگی کا جو سجا سجایا (oriented) انداز "دامن کش دیدہ و دل" تھا وہ بیچارے داستان گو کے لیے ہمیشہ "دور کا جلوہ" بنا رہا لہٰذا اس نے اس سجاوٹ (Orientation) کی خواہش کی تکمیل کے لیے لفظوں کا سہارا لیا اور اپنے بیان کو ترشے ترشائے الفاظ سے مزین کر دیا، زینت و آرائش کا یہ سلسلہ سجاد حیدر یلدرم تک چلا۔

سادہ اور آسان زندگی کی خواہش نے سہل اور آسان الفاظ اور طرز بیان کی اہمیت واضح کی۔ نتیجتاً پریم چند کا افسانہ سامنے آتا ہے جو سہل بیانیہ کی تلاش میں "کفن" جیسا اسلوب ہمیں عطا کرتا ہے مگر یہ بیدی کا دور اور ان کے معاصرین میں منٹو اور کئی افسانوں مثلاً "آدھے گھنٹے کا خدا" اور "زندگی کے موڑ پر" وغیرہ کے خالق کرشن چندر کا بھی کمال ہے کہ انھوں نے پریم چند کے یہاں بیانیہ کے زیادہ تر امکانات کے حصول کے باوجود بیانیہ کو آرائش و زیبائش (Orientation)

کا نیا معیار عطا کیا جس میں "کفن" کی سادہ بیانی بھی ہے اور سجاد حیدر یلدرم اور نیاز فتحپوری وغیرہ کی رومانویت اور استعارہ سازی بھی، ظاہر ہے کہ وضاحتی بیانیہ اور استعاراتی بیانیہ کی ہم آمیزی کی اس کوشش کو توممتاز عرفیہ بننا ہی تھا مگر میرے خیال میں بیدی کی لسانیاتِ مطالعہ کا عمق اور ہمدردانہ انداز دونوں کا طالب ہے کیونکہ بیدی کا اسلوب بنیادی طور پر استعاراتی ہے اور اس کی کہانیوں کو غور سے پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بیدی کی ایک کہانی میں بیک وقت کئی کہانیوں کے دھارے چلتے رہتے ہیں جیسے "لاجونتی" ہی کو لیجیے۔ وہ مغویہ عورتوں کے مسائل پر لکھی گئی ایک کہانی ہے۔ وہ تقسیم وطن کے ہولناک نتائج کا ایک بہت اہم پہلو نمایاں کرتی ہے۔ وہ عورت مرد کی نفسیاتی گرہیں کھولتی ہے۔ وہ محبت کا فلسفہ بیان کرتی ہے اور "رحم" کو محبت کے دائرے سے باہر نکال دیتی ہے اور ہماری توجہ اس بنیادی نکتہ کی طرف مرکوز کرتی ہے کہ زندہ رہنے کے لیے رحم سے زیادہ اندر اندر سے ابلتی پرشور محبت کی ضرورت ہے۔ اور اسی مقام سے بیدی کے رمز وایماء کی گرہیں کھلنے لگتی ہیں اور یہ احساس ہوتا ہے کہ کیفیات واحساسات کے اظہار میں رمز وایماء کا سہارا ناگزیر ہے۔

بیدی کے ایمائی لہجے کی اہمیت اس لیے بڑھ جاتی ہے کہ انھوں نے "ترقی پسند وضاحتی بیانیہ" کے دورِ عروج میں رمز وایماء کا ساز بجایا، منٹو جیسا غیر ترقی پسند اور بے باک افسانہ نگار بھی "ٹوباٹیک سنگھ" اور "پھندنے" کے علاوہ مزید ہمت نہ کر سکا، آج اس کے افسانوی کرداروں کی خواہ کتنی ہی گرہیں کیوں نہ کھولی جائیں مگر ممتاز شیریں نے تو منٹو پر چیخوف کے اثرات دکھا کر یہ ثابت کر دیا کہ منٹو بھی "روسی اثرات" سے مکمل طور پر آزاد نہیں تھے، نتیجتہً یہ کہا جا سکتا ہے کہ سوشلسٹ حقیقت نگاری نہ سہی تنقیدی حقیقت نگاری (Critical realism) تو منٹو کے یہاں بہ آسانی تلاش کی جا سکتی ہے جب کہ بیدی کے یہاں کردار کی خارجی تراش خراش اور شناخت سے زیادہ داخلی کوائف کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے، شاید اسی لیے دیوندر اسّر اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ

"جذباتی کشمکش اور داخلی زندگی کے تیز وتند دھاروں کو بیدی انسانی نفسیات اور فلسفہ حیات، پلاٹ اور کرداروں کے تانے بانے میں بڑی چابک دستی سے بن کر کبھی ہلکے کبھی گہرے رنگوں میں تصویر کو کچھ اس انداز سے پیش کرتے

ہیں کہ وہ سیدھے دل کی گہرائیوں میں اتر جاتی ہے ان کی علامتیں اور تمثیلیں حقیقت ہی کی رنگا رنگ تصویریں پیش کرتی ہیں، بیدی نے اپنے کرداروں کی پیچ در پیچ شخصیت کو جس فنی احتیاط اور وژن سے پیش کیا ہے، وہ بیدی کی منفرد حیثیت کو تسلیم کراتی ہے۔"

مذکورہ بالا اقتباس میں اختر جی کا یہ کہنا کہ "ان کی علامتیں اور تمثیلیں حقیقت ہی کی رنگا رنگ تصویریں پیش کرتی ہیں" شاید اس اصطلاح (حقیقت نگاری) کے "سکۂ رائج الوقت" ہونے کے سبب ہے ورنہ بیدی صاحب خود اپنے فنی اظہار کو صرف "حقائق کا بیان" تسلیم نہیں کرتے، وہ تو کہتے ہیں کہ

"جب کوئی واقعہ مشاہدہ میں آتا ہے تو میں اسے من وعن بیان کر دینے کی کوشش نہیں کرتا بلکہ حقیقت اور تخیل کے امتزاج سے جو چیز پیدا ہوتی ہے اسے احاطۂ تحریر میں لانے کی کوشش کرتا ہوں، میرے خیال میں اظہار حقیقت کے لیے ایک رومانی نقطۂ نظر کی ضرورت ہے بلکہ مشاہدے کے بعد پیش کرنے کے انداز کے متعلق سوچنا بجائے خود کسی حد تک ایک رومانی طرز عمل ہے، اس اعتبار سے مطلق حقیقت نگاری بہ حیثیت فن غیر موزوں ہے۔"

بیدی کا یہ بیان بیدی کے مجموعی افسانوی نظام کا جواز تو مہیا کرتا ہی ہے اس ایمائی اور استعاراتی انداز کو بھی جواز عطا کرتا ہے جو ترقی پسند وضاحتی بیانیہ کی ضد ہے اور جسے آج بھی بعض ادباء اور نقاد نثر کی شان سمجھتے ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ بیدی کے یہاں جو ہر (آدمی) ہے مگر یہ جوہر شخصیت (نظریہ) کو گلے لگانے کے لیے بیتاب دکھتا ہے اور تفہیم کائنات کے مراحل میں اس کا خلوص نظریہ سے زیادہ نظر کی آگہی عطا کرتا ہے اور اب یہ صاحب نظر انسان اس کائنات کو تخلیق (ماں) اور معصومیت (بچہ) کے حوالے سے سمجھنا چاہتا ہے اور نتیجتہً جذبے کا وفور خلوص اور آئیڈیل تینوں بیدی کے یہاں سیّال بن جاتے ہیں اور اس دفتی) سیال سے بیدی کا جو اسلوب برآمد ہوتا ہے وہ اپنی تفصیل میں صرف داستان گویان اردو اور سجاد حیدر یلدرم ہی نہیں پریم چند سے بھی اکتساب فیض کرتا اور پھر فنی عروج کے سفر میں ان دونوں کو کاٹتا ہوا آگے بڑھتا ہے اور اپنے اجمال میں واقعات کا کھلا اور احساسات وکیفیات کے ایمائی

اظہار کا استعارہ بنتا ہے۔

یہی شیوہ بعد میں غیاث احمد گدی اور اقبال مجید کے یہاں اپنا نفوذ کرتا دکھائی دیتا ہے اور عہد حاضر میں نئے افسانہ نگاروں کے لیے زندگی کو دھجی دھجی کر کے دیکھنے کا فنی جواز مہیا کرتا ہے۔

بیدی منٹو سے کبھی زیادہ دیر پا اور پائیدار ہونے اور اندر اندر بہت دور تک اتر جانے کا فن جانتے ہیں۔ لہٰذا عہد حاضر میں (جب "پھندنے" اور "ٹوبا ٹیک سنگھ" ممکنہ حد تک اپنا کام کر چکے) نئے اردو افسانے کا سب سے مضبوط حوالہ راجندر سنگھ بیدی بننے والے ہیں۔ یہ میری پیشین گوئی نہیں بلکہ نئے (اردو) افسانوں کے بغور مطالعے کا حاصل ہے۔

○

وفات

زندگی ہم نے اندھیروں میں گزاری ہے خضر
یہ توقع ہے کہ مرقد میں اجالا ہو گا

گلشن میں اپنا نقش وفا چھوڑنے کے بعد
لاکھوں ہی اس جہان سے اہل ہنر اٹھے

ان اشعار کے خالق کہنہ مشق شاعر و ادیب اور بزرگ صحافی و مجاہد آزادی علّامہ خضر برنی صاحب کا مختصر علالت کے بعد ۲۸ر فروری ۱۹۸۹ء کو انتقال ہو گیا۔ سیکڑوں سوگواروں نے نماز جنازہ میں شرکت کی اور انھیں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قبرستان میں سپرد خاک کیا گیا ان کی عمر ۸۱ سال تھی۔

ادارہ پسماندگان خصوصاً ان کے فرزند جناب نظر برنی صاحب سے دلی ہمدردی کا اظہار کرتا ہے اور مرحوم کی مغفرت کے لیے دعا گو ہے۔

کارل سینڈبرگ : دو نظمیں

(۱۸۷۸ء ـــــ ۱۹۶۷ء)

تعارف و ترجمہ : انیس الرحمٰن

کارل سینڈبرگ Carl Sandburg کا ذکر آتے ہی بزرگ امریکی شاعر والٹ وہٹمین Walt Whitman کی یاد آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سینڈبرگ بھی وہٹمین کی طرح شاعری کو عوام سے رشتہ قائم کرنے کا ایک وسیلہ جانتا تھا۔ شاعری میں عوامی زبان کے استعمال، غیر شاعرانہ موضوعات کے انتخاب اور آزاد شعری اظہار کے تجربات نے اسے ایک عرصہ تک متنازعہ بنائے رکھا اور جب نئی تنقید نے ان تجربات کو کسی قدر قبولیت بخشی تو یہی اس کی شناخت کا ذریعہ بن گئے۔

سینڈبرگ Illinois میں پیدا ہوا۔ تیرہ برس کی عمر میں ہی اسے اسکول چھوڑنا پڑا۔ پھر زندگی بھر وہ نامساعد حالات کا شکار رہا۔ اس نے گھروں میں رنگ و روغن کے کام کیے، سامان برداری کے کام انجام دیے، دودھ والوں کے ساتھ رہا، برتن دھوئے، اینٹ سازی کی، سیلز مین رہا اور اخبارات میں نامہ نگار کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ اور یہ سارے تجربے اس کی شعری توانائی کا وسیلہ ثابت ہوئے

سینڈبرگ کا پہلا شعری مجموعہ Chicago Poems ۱۹۱۶ء میں شائع ہوا پھر دوسرے مجموعے Cornhuskers ۱۹۱۸ء Smoke and Steel ۱۹۲۰ء Slabs of the Sunburnt West ۱۹۲۲ء اور The People, Yes ۱۹۳۶ء

ڈاکٹر انیس الرحمٰن، ریڈر، شعبۂ انگریزی، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

میں شائع ہوئے۔

اس نے ابراہیم لنکن کی معرکتہ الآرا سوانح (The War Years (1926-39 اور The Prairie Years چھ جلدوں میں مکمل کیں اور اس کارنامے کے لیے اسے ۱۹۴۰ء میں Plutizer انعام ملا۔ اپنے مشہور قومی رہنما ابراہیم لنکن اور اپنے ملک و قوم سے اسے بے پناہ محبت تھی۔ اسے ان کی توانائی اور تابناک مستقبل میں یقین تھا جس کا اظہار اس کی شاعری میں بار بار ہوتا ہے۔

ارضِ رحمت

یہ قبر ہے ایک صاحب ثروت کی
بے شمار و بے حساب صاحب دولت کی
خواتین و حضرات!
یہ وہ مقام ہے جہاں ہر برس
سود میں آئی ہوئی لاکھوں کی رقم
پھولوں پر
اور اس مقام کو خوبصورت بنائے رکھنے پر
خرچ کی جاتی ہے
کہ مرنے والے کی یاد زندہ رہے ——
سوداگروں کا وہ شہزادہ
جو اب خاک کا حصہ ہے
اپنی وصیت میں یہ حکم دے گیا ہے
(اپنی اس آخری وصیت میں جس پر اس کے دستخط ہیں)
کہ ہر برس پچیس ہزار ڈالر الگ کر دیے جائیں

گل، بوٹوں کے لیے
بنفشی، گلابی، سرخ پھولوں کے لیے
خوشبوؤں کے لیے، رنگ و روغن کے لیے
یادوں کی میٹھی خوشبو بسائے رکھنے کے لیے
کہ یہ سب اس کی آخری آرام گاہ کے گرد پھیلے ہوں۔

(کام پر جانے والی سیکڑوں لڑکیاں آج فلم دیکھنا چاہتی ہیں اور انھیں پیسوں کی ضرورت ہے۔
سیکڑوں شراب خانوں کی پچھلی نشستوں پر عورتیں مردوں کے ساتھ شراب پی رہی ہیں یا ان کی منتظر ہیں جن کی جیب میں سکّوں کی کھنک ہے۔
سیکڑوں خوبصورت دکانوں میں لڑکیاں چھ ڈالر ہفتہ کی تنخواہ پر ریشمی کپڑے، قیمتی لباس اور چمڑے کے سامنے بیٹھی ہیں۔
اور ہر صبح جب وہ لڑکی اپنے پیروں پر موزے ڈالتی ہے اسے خدا کی اور اخباروں کی اور پولیس والوں کی یا اپنے وطن میں لوگوں کی باتوں کی اور ان گالیوں کی جن سے لوگ اسے یاد کرتے ہیں، کوئی پرواہ بھی نہیں ہوتی۔)

(۱۹۱۶)

خوشی

ان پروفیسروں سے جو زندگی کے معنی بتاتے ہیں
میں نے پوچھا: خوشی کیا ہے؟
میں نے پوچھا ان مشہور حاکموں سے
جو نہ جانے کتنے لوگوں پر حکم چلاتے ہیں۔

خوشی کیا ہے؟؟

ان سب نے اپنے سر ہلا دیے
اور یوں مسکرائے جیسے میں انھیں بے وقوف بنا رہا ہوں

پھر ایک اتوار کی سہ پہر، بھٹکتا ہوا
میں ایک ندی کے کنارے پہنچا
دیکھا، کچھ لوگ وہاں ایک پیڑ کے نیچے جمع ہیں
ان کی بیویاں اور ان کے بچے ان کے ساتھ ہیں۔
صراحی اور جام ان کے پاس ہیں
اور اکارڈین ان کے ہاتھوں میں ہے۔

(۱۹۱۶)

مضمون نگاروں سے

رسالہ جامعہ میں اشاعت کے لیے مضمون بھیجتے وقت براہ کرم مندرجہ ذیل امور کا خیال رکھیں۔

۱۔ مضمون کاغذ کے صرف ایک جانب اور ایک سطر چھوڑ کر صاف صاف لکھیں۔

۲۔ اگر مضمون میں حوالے یا حاشیے ہوں تو اسے مضمون کے آخر میں لکھیں۔

سید اطہر رضا بلگرامی

بازار: اقتصادی وسماجی تعارف

ہم سب لفظ "بازار" سے بخوبی واقف ہیں۔ یہ لفظ جس قدر آسان اور عام فہم سالگتا ہے، اگر غور کیا جائے تو اسی قدر وسیع، عمیق وپیچیدہ بھی ہے۔ آسان وعام فہم اتنا کہ ہر فرد کا جزو زندگی ہے اور وسیع اس قدر کہ گاؤں کے "ہاٹ" سے پھیلے تو سارا جہاں سمولے۔ عمیق وپیچیدہ ایسا کہ ظاہری شکل وصورت، خدوخال، چمک دمک وگہما گہمی دیکھ کر ہر شخص یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس بازار سے بخوبی واقف ہے لیکن غور کرے تو یہ واقفیت محض اس کی ظاہری شخصیت وجغرافیائی حدود تک محدود نظر آئے۔ اس کی باطنی شخصیت کتنی تہہ دار اور پر پیچ ہے اس کا اندازہ تو کچھ وہی لوگ لگا سکتے ہیں جو اپنی زندگی کے بیشتر حصّہ کو اس کے مزاج، تہذیب، کارکردگی، اوصاف، کردار اور اعتبار ویقین جیسے نہ جانے کتنے عوامل کو سمجھنے اور پرکھنے پر صرف کر دیتے ہیں اور پھر بھی ان کی یہ واقفیت طفل مکتب سے زیادہ نہیں ہوتی۔ میں نہ "بازار" کی پر پیچ باطنی شخصیت کو متعارف کرانے کی اہلیت رکھتا ہوں اور نہ یہ چند صفحات اس کا احاطہ کر سکتے ہیں۔ بس اس کی چند اقتصادی وسماجی خصوصیات کو سامنے رکھ کر ایک ایسا خاکہ پیش کرنا چاہتا ہوں جس سے یہ واضح ہو جائے کہ اس قدر عام فہم سے لفظ میں دراصل کتنی گہرائی وگیرائی ہے۔

مفہوم وعوامل

"بازار" عوام کی ضرورتوں کی تسکین کا مرکز ہے۔ ضرورتوں کی تسکین کا تعلق پیداوار اور فراہمی دونوں سے جڑا ہے۔ بازار صرف فراہمی کا کام انجام دیتے ہیں، پیداوار کا نہیں۔ پیداوار

ڈاکٹر سید اطہر رضا بلگرامی، ریڈر شعبۂ اقتصادیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

کے مراکز تو دوسرے ہوتے ہیں۔ یہ مرکز کھیت بھی ہوتے ہیں، کارخانے بھی ہوتے ہیں اور کانیں بھی ہوتی ہیں۔ لیکن ان کی تمام تر سرگرمیاں صرف پیداوار تک محدود ہیں جو عوام کی ضرورتوں کی تسکین کا پہلا اور بنیادی ذریعہ ہے۔ لیکن محض پیداوار سے ضرورت کی تسکین نہیں ہوتی۔ پیداوار کو عوام تک پہنچانے کا کام بازار انجام دیتے ہیں۔ اس طرح بازار کی حیثیت عوام یا اقتصادیات کی اصطلاح میں صارفین اور پیداوار کے مراکز کے درمیان ایک کڑی کی ہے۔

چونکہ بازار صارفین اور پیدا کرنے والے طبقہ کی درمیانی کڑی ہیں اس لیے بازاروں کو دونوں کی خواہشات اور مقاصد کی تکمیل کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ بازار ایک طرف پیداوار کے مرکز سے نکلنے والی چھوٹی سے چھوٹی یا بڑی سے بڑی اشیاء سے متعارف کرواکر ان صارفین کی طلب کو ابھارتے ہیں اور اس طرح پیداواری طبقہ کے مقصد کی تکمیل کا ذریعہ بنتے ہیں۔ لیکن دوسری طرف اگر اشیاء صارفین کے معیار پر پوری نہ اتریں تو بھی بازار صارفین کی حمایت میں پیداواری طبقہ کو ان کے فیصلہ سے آگاہ کرتے ہیں اور اگر انھوں نے فوراً کوئی تبدیلی نہ کی تو وہ ساری اشیاء بغیر استعمال کے واپس بھی ہوسکتی ہیں۔ اس طرح اگر غور کیجیے تو یہ بازار صارفین اور پیدا کرنے والے طبقہ کے مزاج و مذاق کا آئینہ دار ہوتی ہیں جہاں ان کو دونوں طبقوں کے معیار کو برقرار رکھنے کی خاطر ایک منصف کا رول ادا کرنا پڑتا ہے۔

"بازار" کا تصور اشیاء و خدمات کی وافر مقدار، ان اشیاء و خدمات کو فروخت کرنے اور خریدنے والوں (صارفین) کی بڑی تعداد جن میں خاص قسم کے لین دین، مقابلہ، مصالحت جیسی صفات پائی جاتی ہوں اور اس خرید و فروخت کا ایک مضبوط ذریعہ یعنی زر و کریڈٹ کی موجودگی جیسے عوامل سے مرتب ہے۔

چونکہ اشیاء و خدمات کا تعلق انسانی ضروریات کی تسکین سے ہے اور یہ تسکین زر و کریڈٹ کے ذریعہ کی جاتی ہے اس لیے بازاروں کی کیفیات کے تعین میں انسان، اس کے سماج اور معیار آمدنی کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ انسانی سماج کو تعلیم یافتہ و مہذب، غیر تعلیم یافتہ و غیر مہذب شہری و دیہی، فرسودہ و تنگ نظر، ترقی یافتہ، وسیع النظر غریب و غیر آسودہ، دولت مند و آسودہ، بے حس و حساس افراد پر مشتمل طبقوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ حساس و زندہ سماج کی یہ تمام شکلیں ضرورتوں

کی مختلف کڑیوں سے جڑی نظر آئیں گی اور انسانی ضرورتیں سماج کی مذکورہ طبقہ جاتی تقسیم سے بالاتر ہوتی ہیں۔ ان میں فرق صرف مقدار و معیار کا ہی ہو سکتا ہے۔

جس طرح انسانی سماج اپنی حیثیت، معیار اور رجحان کے مطابق بازاروں سے ضروریات کی تکمیل کرتا ہے۔ اسی طرح بازار بھی انھیں کے مطابق اپنے اوصاف کو ڈھال لیتے ہیں۔ ضرورتوں کے معیار اور اس کی وسعت پر بازار کی بلند معیاری اور ضرورتوں کے معیار و وسعت کا انحصار ہوتا ہے۔ انسانی سماج کی آمدنی کے معیار کے نقطۂ نظر سے انسانی سماج کی درجہ بندی کے مطابق بازاروں کی تقسیم کی جا سکتی ہے۔ گاؤں کی "ہاٹ" اور شہروں کی پر رونق بازاروں کا بنیادی فرق یہی ہے۔ گاؤں اور قصبوں کے اونگھتے ہوئے بازاروں پر غور کیجیے کہ وہ انسانی ضروریات کی تسکین کے کس معیار کے آئینہ دار ہیں۔ یہاں آپ کو ہر چیز سستی، اور کسی فوری ضرورت کو پوری کرتی نظر آئے گی چاہے وہ کپڑے و ملبوسات کے اقسام ہوں یا ضروریات زندگی کے دیگر ساز و سامان۔ اس ناپائیداری سستے پن اور فوری تسکین کی نوعیت والی اشیاء کی فراہمی کے پس پشت جو عنصر کام کر رہا ہے وہ ہے آمدنی کی پست و غیر مستقل سطح جس نے سماج کو ضرورتوں کی محدود تسکین پر مجبور کر دیا ہے۔

چھوٹے شہروں کے بازاروں میں تھوڑی وسعت نظر آتی ہے اور اس کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ گاؤں و قصبوں کے مقابلہ میں یہاں آمدنی کا معیار کچھ بلند اور مستقل نظر آتا ہے اور نتیجتاً ضرورتوں کا دائرہ بھی وسیع ہے۔ بڑے شہروں کا معیار زندگی سب سے بلند ہے کیونکہ آمدنی کا معیار سب سے بلند اور مستقل ہے۔ اس لیے یہاں کا سماج نہ صرف اپنی ہر ضرورت کی تکمیل کی صلاحیت رکھتا ہے بلکہ مسلسل تبدیلیوں، جدتوں کے ہمراہ ضروریات زندگی و خواہشات کو بدلتے رہنے پر بھی قدرت رکھتا ہے جس کو عرف عام میں "فیشن" کی تبدیلیوں کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ بازاروں کی نت نئی رونقیں، مسلسل پھیلاؤ، وسعت، گہما گہمی سب انھیں بدلتی ہوئی خواہشات کی تسکین کا عکس ہے جو ان بڑے شہروں کے بازاروں کی پہچان اور خاصیت ہے۔ اس طرح بازاروں کے مختلف معیار و سطحیں دراصل انسانی سماج کے مختلف معیار، درجات اور سطحوں کا عکس ہوتی ہیں۔

بازار کے دوسرے اہم عوامل اشیاء و خدمات اور ان کو خریدنے کا ذریعۂ زر و کریڈٹ ہیں۔ بازار عوام کی ضروریات سے پیداواری مراکز کو باخبر رکھتے ہیں اور پیداواری مراکز انھیں ضروریات کی تسکین کا سامان فراہم کرتے ہیں جن کی خبر بازاروں سے ملتی ہے۔ اس طرح بازار صارفین اور پیدا کرنے والے طبقہ کے درمیان ایک ایسے مرکز کی حیثیت رکھتے ہیں جہاں بیک وقت دونوں طبقوں کی خواہشات کا اظہار اور اس کی تسکین ہوتی رہتی ہے۔ ان خواہشات کی تسکین کا ذریعہ وہ سازوسامان، اشیاء و خدمات ہیں جو پیداواری طبقہ صارفین کے لیے بازاروں میں بھیجتا ہے اور وہ زر و کریڈٹ ہے جن کے ذریعے یہ سازوسامان اشیاء و خدمات خریدی و فروخت کی جاتی ہیں۔ اس طرح بازار دو مسلسل اور متضاد دھاروں کے درمیان ہچکولے کھاتا رہتا ہے۔ ایک دھارا صارفین کا ہے جو مختلف اشیاء و خدمات کو طلب کرتے ملتے ہیں اور دوسرا پیدا کرنے والوں کا ہے جو انھیں اشیاء و خدمات کی سپلائی (رسد) میں مصروف رہتے ہیں۔ دونوں کے مقاصد جدا ہیں۔ صارفین یہ چاہتے ہیں کہ کم سے کم قیمت پر زیادہ اور بہتر اشیاء و خدمات حاصل ہو جائیں اور پیدا کرنے والے یہ چاہتے ہیں کہ اونچی سے اونچی قیمت پر زیادہ سے زیادہ مال کی سپلائی کریں۔ ان دونوں متضاد قوتوں کی وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ بازار میں خرید کے وقت صارفین کے ذہن میں دو افادی پہلو رہتے ہیں اور خرید کا فیصلہ انھیں دو پہلوؤں کی کسوٹی پر ہوتا ہے۔ اول یہ کہ اشیاء صرف میں پوشیدہ افادیت کتنی ہے اور کس معیار کی ہے۔ یعنی وہ اشیاء ان کی کسی ضرورت کی تسکین کا کیسا اور کتنا موثر ذریعہ بن سکتی ہیں۔ اب اس افادیت کا مقابلہ وہ اس قیمت سے کریں گے جو ان اشیاء کی خرید کے لیے ادا کریں گے۔ یہاں سے دوسرا افادی پہلو ان کے ذہن میں ابھرتا ہے اور وہ ہے روپیہ کی افادیت۔ پیسہ کی افادیت یہ ہے کہ وہ ہر شے کو خرید سکتا ہے۔ جب کسی شے کی خرید میں پیسہ قیمت کی شکل میں دے دیا جاتا ہے تو گویا مجموعی رقم (آمدنی) میں سے اسی قدر پیسہ کی افادیت کم ہو جاتی ہے۔ اس لیے جس وقت کوئی شے خریدی جاتی ہے تو قیمت کی ادائیگی کی شکل میں کم ہو جانے والی افادیت کو خریدی گئی شے میں پوشیدہ افادیت سے تولا جاتا ہے۔ اس منفی و مثبت افادیت میں توازن ہونا چاہیے۔ ورنہ دوسری صورت میں عدم توازن کی وہ کیفیت پیدا ہوگی جہاں کبھی آپ کے منھ سے بے ساختہ یہ جملہ نکل

جائے گا۔ "واہ کیسی عمدہ اور سستی چیز حاصل کرلی" اور کبھی آپ کہیں گے: "یہ چیز خریدنے میں تو سارے پیسے برباد گئے۔" ان دونوں جملوں میں عدم توازن کی کیفیت کا اظہار ہورہا ہے۔ پہلے جملہ میں اشیاء سے ملنے والی "مثبت تسکین"، قیمت کی ادائیگی کی شکل میں محسوس ہونے والی "منفی تسکین" سے تجاوز کرگئی اس لیے چیز کے بہتر معیار اور ارزاں ہونے کا احساس ہورہا ہے۔ دوسرے جملہ میں کیفیت اس کے برعکس ہے۔ یہاں قیمت کی ادائیگی کی شکل میں نکل جانے والی پیسہ کی افادیت چیز سے حاصل شدہ تسکین سے بڑھ گئی جس کے نتیجہ میں نقصان و گھاٹے کا احساس ہورہا ہے۔ پہلی صورت میں آپ فائدہ اور فروخت کرنے والا گھاٹے میں ہے اس لیے آپ چاہیں گے کہ زیادہ سے زیادہ اشیاء خریدی جائیں لیکن دکاندار فروخت کرنا نہیں چاہے گا۔ دوسری صورت میں آپ نقصان میں اور فروخت کرنے والا فائدہ میں ہے اس لیے دکاندار تو زیادہ سے زیادہ مال نکالنا چاہے گا لیکن آپ خریدنے پر تیار نہیں ہوں گے۔ بازار میں آپ کو ان دو متضاد خواہشات کی کارفرمائی نظر آئے گی۔ اور ان کے ٹکراؤ کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اشیاء و خدمات کی قیمتیں ایسے مقام پہ آکر ٹھہر جاتی ہیں جہاں دونوں فریقین، خریدنے اور فروخت کرنے والے، بغیر کسی نقصان کے احساس کے اپنے اپنے جداگانہ مقاصد حاصل کررہے ہوں۔ جس بازار میں یہ متوازن کیفیت برقرار رہے گی اس کی ساکھ و اعتبار بھی بحال رہے گا۔ اسی لیے تجربہ کار لوگ اکثر و بیشتر یہ کہا کرتے ہیں کہ فلاں بازار قابل اعتبار نہیں یا فلاں بازار کافی معتبر ہے، وہاں کبھی دھوکا نہیں ہوتا۔ دراصل یہ اعتماد و اعتبار اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب بازار کی متوازن کیفیت قائم رہے۔ یعنی جہاں نہ خریدنے والے اور نہ بیچنے والے کو نقصان کا احساس ہو۔

بازار بظاہر مخصوص جغرافیائی حدود میں سمٹے ہوئے نظر آتے ہیں جس کی نشان دہی ان کے طول و عرض، عمارتوں، ساز و سامان اور کسی نمایاں کارکردگی سے ہوتی ہے۔ لیکن ان کی یہ پہچان انتہائی ابتدائی نوعیت کی ہے۔ بازار کی وسعت کو کسی جغرافیائی یا دیگر مادی ڈھانچہ کے حوالے سے نہیں سمجھا جاسکتا بلکہ وہ ان تمام عوامل سے بالاتر ہوکر ایک قوت کی حیثیت اختیار کرلیتے ہیں۔ اس کے بنیادی عناصر وہی رہتے ہیں یعنی صارفین، پیدا کرنے

والے اشیاء وخدمات اور مقابلہ وغیرہ لیکن ان کا دائرہ نہ صرف علاقائی صوبائی بلکہ ملک گیر و عالم گیر پیمانے پر وسیع ہو سکتا ہے۔ امریکی کوکا کولا، جاپان کے کیمرے، کاریں اور دیگر الکٹرانک سازوسامان، فرانسیسی خوشبوجات اس کی چند مثالیں ہیں۔ اسی طرح جب ہم لیبر مارکٹ کی باتیں کرتے ہیں تو اس کو کسی مخصوص جغرافیائی حدود میں رکھ کر نہیں دیکھا جا سکتا۔ کہا جاتا ہے کہ اس وقت ہندوستان کی لیبر مارکٹ دیگر ممالک کے مقابلہ میں بہت سستی ہے۔ یا جاپان کا محنت کش دنیا میں سب سے زیادہ قیمتی ہے تو یہاں بازار کا عام فہم مادی تصور محو ہو جاتا ہے۔

بازار کا یہ وسیع تصور محض چند قوتوں کے باہمی رشتوں کے ذریعہ سمجھا جا سکتا ہے۔ بازار کی وسعت خواہ کچھ بھی ہو طلب کرنے والوں کا ایک گروہ یا رسد فورس پر مشتمل ہوگا۔ یہ دونوں متضاد قوتیں ہیں یعنی کم قیمتوں پر طلب کرنے والے زیادہ اور سپلائی کرنے والے کم ہوں گے۔ اونچی قیمت پر سپلائی کرنے والے زیادہ اور خریدار کم نظر آئیں گے۔ ان دونوں قوتوں کا باہمی ملاپ بھی ہوگا اور یہ وہ مقام ہوگا جہاں قیمت طے ہو جائے گی۔ یہی بازار کا نقطۂ توازن ہوگا۔

ہم چند تصویروں کی مدد سے ان قوتوں اور ان کے متضاد رشتوں کی وضاحت کریں گے تاکہ بازار کی موجودہ سرگرمیوں کی وضاحت ہو سکے۔ بازار میں متضاد کیفیت کا رجحان بہت بہت ضروری ہے تاکہ خریدار اور فروخت کرنے والوں دونوں کا آپسی اعتماد بحال رہے یہ متوازن کیفیت وہیں پیدا ہوتی ہے جہاں متضاد طاقتیں بے اثر بن کر ایک ہو جائیں۔ یا بالفاظ دیگر جہاں دونوں کے مقاصد پورے ہو جائیں۔ اس کیفیت کا اظہار ان تصاویر میں کیا گیا ہے جو اس مضمون کے آخر میں دی گئی ہیں۔

پہلی شکل صارفین (خریدنے والوں) کی قوت کا اظہار کر رہی ہے۔ اگر کسی چیز کی قیمت ۸ روپیہ ہے تو کوئی خریدار نظر نہیں آتا۔ کوئی شے نہیں بکتی۔ لیکن جیسے جیسے قیمتیں گرتی جاتی ہیں خریداروں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ صرف ایک روپیہ پر ۸۰ یونٹ تک خریدی جا رہی ہیں۔ یہ اس بات کا اظہار ہے کہ قیمتوں کے گرنے پر خریدار زیادہ اور بڑھنے پر کم ہوتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمتوں کے زیادہ ہونے پر قیمت ادا کرنے کی شکل میں

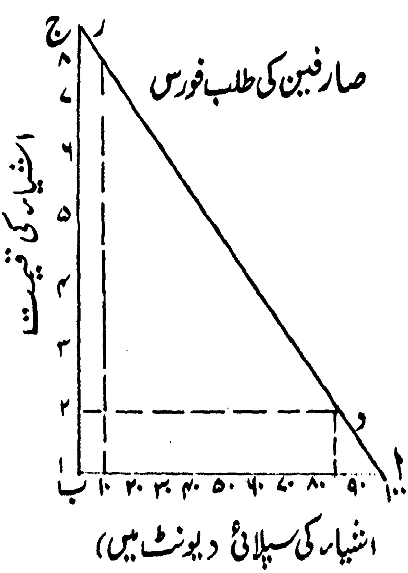
منفی افادیت اس کے بدلے ملنے والی اشیاء کی مثبت افادیت سے زیادہ ہوتی ہے اس لیے خریدار اشیاء کو کم طلب کرے گا۔ دوسری طرف قیمت کے گرنے پر روپیہ کی منفی افادیت سے کہیں زیادہ اشیاء کی مثبت افادیت ہوتی ہے۔ اس لیے عوام کم قیمت پر زیادہ طلب کرتے ہیں۔

دوسری تصویر میں فروخت کرنے والوں کی قوت کا اظہار ہو رہا ہے جو خریدنے والوں کی قوت کے برعکس ہے۔ یہاں سب سے اونچی قیمت پر سب کچھ فروخت کر دینا چاہتے ہیں لیکن کوئی خریدار نہیں ہے اور سب سے کم قیمت پر معمولی مقدار میں مال بیچنا چاہتے ہیں لیکن خریدنے والے سب کچھ خرید لینا چاہتے ہیں۔ یہاں پہلی صورت میں منافع کی بڑی رقم ہاتھ آ رہی ہے اس لیے وہ سب کچھ فروخت کرنا چاہتا ہے اور دوسری صورت میں منافع کی بہت کم توقع ہے اس لیے کم سے کم تعداد فروخت کرنا چاہتا ہے۔

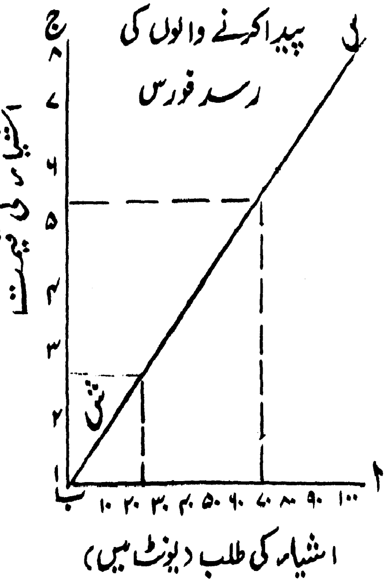
تصویر ۳ ان دو متضاد قوتوں کے ملاپ کا اظہار کرتی ہے اور یہی بازار کی صحیح کیفیت ہے۔ "ن" مقام پر دونوں قوتیں اپنی متضاد کشش کھو بیٹھتی ہیں یا یوں کہیے کہ اس مقام پر خریدنے اور فروخت کرنے والے دونوں مطمئن ہو جاتے ہیں۔ اس طرح بازار میں ۴ روپیہ قیمت پر اشیاء کی ۵۰ یونٹ فروخت کرنے پر نہ خریدار کو نقصان ہو رہا ہے اور نہ بیچنے والے کو۔ یہی بازار کی متوازن کیفیت ہے۔ یہ کیفیت اس وقت بدل جائے گی جب یا تو خریدنے والوں کی طلب میں تبدیلی ہو یا فروخت کرنے والوں کی رسد میں۔ اگر دونوں تبدیلیاں ایک ہی تناسب میں ہوتی ہیں تو بھی متوازن کیفیت میں تبدیلی رونما نہیں ہوگی مثلاً اگر رسد ۵ فی صد کم ہو جائے اور مانگ میں بھی ۵ فی صد کی کمی آجائے تو متوازن کیفیت اسی مقام پر رہے گی۔ لیکن اگر تبدیلی کا یہ تناسب بگڑ جائے تو پھر "ن'"، "ن''"، اور "ن'''" نقطوں پر نئی متوازن کیفیت طے ہوگی۔ بازار کے بھاؤ میں اتار چڑھاؤ انھیں متضاد قوتوں کے آپسی رشتوں کی تبدیلیوں کی عکاسی کرتا ہے۔

اس سے آپ کو یہ احساس ہو گیا ہوگا کہ بازار کا لفظ جو ہماری زندگی کا جز ہے۔ اس کا سمجھنا اور برتنا کتنے گہرے تجربہ کا طالب ہے۔

شکل ۱

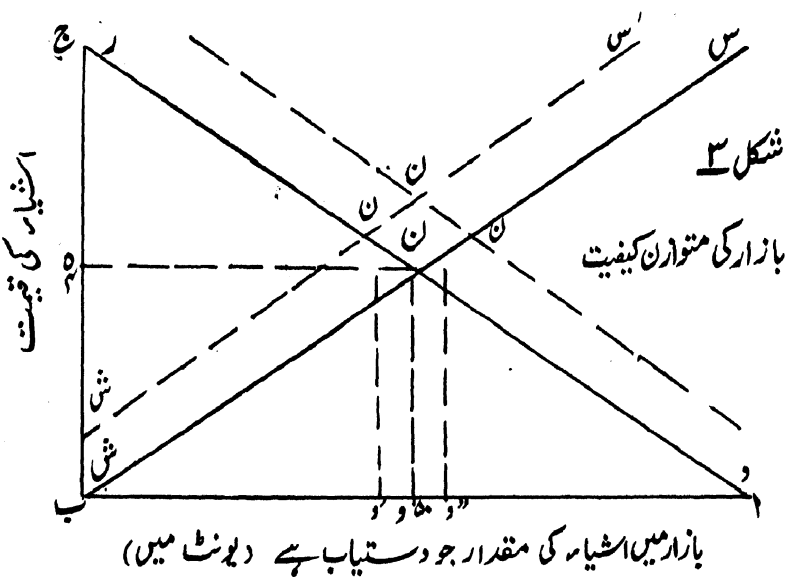


شکل ۲



شکل ۳

بازار کی متوازن کیفیت



ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

محترمہ بے نظیر بھٹو کی وزارتِ عظمیٰ

پاکستان میں محترمہ بے نظیر بھٹو نے اپنی وزارتِ عظمیٰ کے سَو دن پورے کرنے سے ذرا قبل بڑے ڈرامائی انداز میں چالیس سے زائد ان اعلیٰ فوجی افسروں کو ان کے عہدوں سے سبکدوش کر دیا جو سابق صدر مرحوم ضیاء الحق کے وفادار کہے جاتے تھے۔ اسی کے ساتھ وزیر اعظم نے خفیہ ایجنسی کے اختیارات میں بھی تخفیف کر دی۔ یہ حقیقت بھی کم حیرت انگیز نہیں کہ اس فیصلہ میں فوجی افسر اعلیٰ جنرل مرزا اسلم بیگ کی رضامندی بھی شامل تھی۔

مبصرین کا خیال بڑی حد تک صحیح ہے کہ وزیر اعظم محترمہ بھٹو نے یہ اہم اقدام اپنے اقتدار کو مستحکم کرنے کے سلسلہ میں کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے خفیہ ایجنسی کے اختیارات میں تخفیف کرنے کا فیصلہ بھی کیا۔ فوجی افسروں کی ملازمت سے سبکدوشی نے بڑی حد تک ان کی حیثیت مضبوط کر دی ہے۔ کیونکہ ان میں سے بیشتر افسر بریگیڈیر کا درجہ رکھتے تھے اور اپنی ترقی کے لیے مرحوم صدر ضیاء الحق کے رہینِ منت تھے۔ محترمہ بھٹو کے اس جرأت مندانہ اقدام کو ایک جمہوری رہنما کے اقدام سے تعبیر کیا جا سکتا ہے جو فوجی تسلط پر غیر فوجی اقتدار کے استحکام کے حق میں ہے۔

اگرچہ محترمہ بھٹو غیر فوجی سول اقتدار کی حامی ہیں اور جمہوری اقدار کی بحالی کی ذمہ دار بھی، تاہم وہ اس حقیقت سے بھی واقف ہیں کہ فوج کا اعتماد حاصل کیے بغیر وہ اپنی حیثیت کو مستحکم نہیں

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائرکٹر اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

کر سکتیں۔ یہی سبب ہے کہ پیپلز پارٹی نے اپنے انتخابی منشور میں بھی افواج کو استحکام بخشنے اور انھیں جدید بنانے کا وعدہ کیا تھا۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ اپنے نئے دور کے اقتدار کی مدت ہی میں انھوں نے فوجی انسر اعلیٰ کو اپنا ہمنوا بنا کر فوج کے ایک زبردست بازو سے نجات حاصل کر لی جو یقیناً ان کے حق میں مفید ہو گا۔

محترمہ بھٹو نے برسر اقتدار آنے کے بعد اپنی خارجہ پالیسی کو ایک نئی جہت عطا کرتے ہوئے وزیر اعظم پاکستان کی حیثیت سے اپنے اولین سرکاری دورہ کے لیے چین کا انتخاب کیا۔ ان کا یہ سہ روزہ سرکاری دورہ خاص اہمیت کا حامل رہا۔ محترمہ بھٹو نے اپنے دوران قیام میں چین کے اہم رہنماؤں سے گفتگو کی اور سابق صدر چاؤ۔ این لائی کی بیوہ کی مزاج پرسی کی۔ وہاں کے عظیم رہنما ڈینگ ژیاؤ پنگ نے پاکستان کو چین کے خصوصی دوست کے لقب سے یاد کیا اور اس کی سالمیت کے لیے فکر مندی کا اظہار کیا۔ انھوں نے پاکستان کی سیاسی جماعتوں کو متحد ہو کر ملک کی ترقی کے لیے کام کرنے کی صلاح دی۔

محترمہ بھٹو کے اس سرکاری دورہ کو ان کے والد ذوالفقار علی بھٹو مرحوم کی خارجہ پالیسی کی تجدید سے موسوم کیا جا سکتا ہے جن کے نزدیک چین سے قریبی مراسم پاکستان کے لیے کسی نعمت سے کم نہ تھے۔ اگرچہ بے نظیر ہندوستان کے ساتھ تعلقات کو مستحکم کرنے میں اپنے یقین کا اظہار کرتی رہتی ہیں تاہم چین کے ساتھ ان کے ملک کی قربت کچھ زیادہ ہے۔ یوں تو سارک کی انجمن سے منسلک جنوبی ایشیائی ملکوں میں سے ہندوستان، پاکستان، نیپال اور بھوٹان کی جغرافیائی حدیں چین سے ملتی ہیں تاہم پاکستان نے اس کے ساتھ اپنے دوستانہ تعلقات سے سب سے زیادہ فائدہ اٹھایا ہے۔ یہی سبب ہے کہ محترمہ بے نظیر نے چینی رہنماؤں سے اپنی گفتگو کے دوران میں سیاچن گلیشر کے مسئلہ پر بھی اظہار خیال کیا۔ لیکن اب جب کہ ہندوستان اور پاکستان دونوں ہی جمہوری رشتوں میں منسلک ہیں اور ایک دوسرے سے قربت کے دعویدار بھی ہیں تو پاکستان کے لیے لازم ہے کہ وہ دوطرفہ معاملات پر براہ راست متعلقہ ملک سے ہی مذاکرات کرے نہ کہ دوسرے ملکوں کو اپنا حلیف یا ہمنوا بنائے۔ گزشتہ دسمبر میں دونوں ملکوں کے وزرائے اعظم کی اسلام آباد میں ملاقات نے دوستی کے لیے راہیں ہموار کر دی ہیں اور شبہات و منافرت کی ان دیواروں کو منہدم کر دیا

ہے جو ان کے درمیان قربت میں مزاحم تھیں۔ غالباً ایسے ہی موقعوں کے لیے شاعر نے کہا تھا کہ

حکایتیں بھی بہت ہیں، شکایتیں بھی بہت مزہ تو جب ہے کہ یاروں کے روبرو کہیے

سری لنکا کے انتخابات

سری لنکا میں عام پارلیمانی انتخابات میں حکمراں جماعت یعنی یونائٹیڈ نیشنل پارٹی دوسو پچیس میں سے ۱۲۵ نشستیں حاصل کرکے اقتدار پر قابض ہوگئی ہے۔ان انتخابات میں حزب مخالف یعنی سری لنکن فریڈم پارٹی کو ۶۷ اور ایلام ریولیوشنری آرگنائزیشن آف اسٹوڈینٹس کو ۱۳ نشستیں حاصل ہوئیں اس طرح تامل یونائیٹڈ لبریشن فرنٹ نے ۱۰ اور سری لنکا مسلم کانگریس نے ۴ نشستیں حاصل کیں۔

یونائٹیڈ نیشنل پارٹی کو اکثریت حاصل ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ عوام کو نسلی کشاکش کے مسئلہ کو سلجھانے کے اس کے طریق کار اور اس کی پالیسیوں پر مکمل اعتماد ہے اور انھیں سری لنکا اور ہندوستان کی متفقہ کوششوں میں یقین ہے۔ تین مہینوں کی قلیل مدت میں اس جزیرہ کے عوام نے دوسری بار جمہوریت میں اپنے یقین کا ثبوت فراہم کیا ہے۔

انتخابات کے نتائج ملک کے لیے خوشگوار مستقبل کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس سے نہ صرف جمہوریت پسند قوتوں کو استحکام ملے گا بلکہ صدر پریم داسا کے ہاتھ بھی مضبوط ہوں گے جو یونائیٹڈ نیشنل پارٹی ہی سے وابستہ ہیں۔ دراصل سری لنکا کے صدارتی نظام کے تحت صدر اور مقننہ کے مابین خوشگوار تعلقات اسی صورت میں قائم رہ سکتے ہیں جب مقننہ میں بھی اسی پارٹی کو اکثریت حاصل ہو جس پارٹی کا رکن صدارت کے لیے منتخب ہو چکا ہو۔

فلسطین کا مسئلہ اور ہندوستان

مغربی ایشیا کو وسط مئی ۱۹۴۸ء میں اس وقت سے امن نصیب نہیں ہو سکا جب برطانیہ نے اپنی نگرانی کو ختم کرکے فلسطین کے ایک بڑے حصہ کو امریکہ کی سازش کے تحت اسرائیل نام کی ریاست کی شکل میں نمودار ہونے میں ایک کلیدی کردار ادا کیا۔ اس خطّہ کے عرب باشندوں کو جن کی تعداد تقریباً نو لاکھ تھی، ملک بدر ہونا پڑا جس نے پناہ گزینوں کے مسئلہ کو جنم دیا۔ تب سے اب تک

فلسطینیوں کی جنگ اسرائیل کے ساتھ جاری ہے جس میں لاتعداد فلسطینی اپنی جانیں گنوا چکے ہیں اور بے شمار زخمی ہو کر اپنے وطن عزیز پر جانیں قربان کر دینے کا فیصلہ کر چکے ہیں۔

اسرائیل کی ریاست کے قیام نے عربوں اور اسرائیلیوں کے درمیان چار ہولناک جنگوں کو جنم دیا جو ۱۹۴۸ء، ۱۹۵۶ء، ۱۹۶۷ء اور ۱۹۷۳ء میں مغربی طاقتوں اور امریکہ کے بل پر لڑی گئیں ان میں سے ۱۹۶۷ء میں ہونے والی جنگ نے تو فلسطین کے اس حصہ پر بھی اسرائیل کو قابض ہونے میں مدد دی جس پر عربوں کا تسلط تھا۔ یہی سبب ہے کہ اسرائیل کی قوت میں اضافہ ہوتا گیا اور اس نے تل ابیب سے اپنی راجدھانی کو یروشلم منتقل کرنے کا گھناؤنا فیصلہ کیا۔ عربوں پر مظالم کے سلسلہ کو اسرائیل کی عرب دشمن پالیسی ہی کی کڑی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ دراصل ۱۹۷۳ء کی جنگ میں اسرائیل سے نہر سوئز اور صحرائے سینا کا ایک حصہ خالی کرانے کے بعد اسرائیل کے ساتھ جنگ بندی قبول کرتے ہوئے مصر کے صدر انور السادات نے ٹھیک ہی کہا تھا کہ ”ہم اسرائیل سے تو لڑ سکتے ہیں مگر امریکہ سے لڑنے کی تاب ہم میں نہیں“۔ اس پس منظر میں اس جنگ کے پانچ سال بعد صدر انور السادات نے کیمپ ڈیوڈ معاہدہ کے تحت اسرائیل کے وجود کو تسلیم کر لیا اور پوری عرب دنیا کو اپنا مخالف بنا لیا۔

کیمپ ڈیوڈ معاہدہ کے ایک دہائی کی مدت ختم ہونے کے بعد آج تنظیم آزادی فلسطین نے بھی اسرائیل کے وجود کو تسلیم کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے مگر یہ فیصلہ کسی منفی پہلو کا نہیں بلکہ مثبت پہلو کا حامل ہے۔ دراصل ۱۵ر نومبر ۱۹۸۸ء کو الجیریا میں فلسطینیوں کی جلاوطن مقننہ یعنی نیشنل کونسل میں تقریر کرتے ہوئے تنظیم آزادئ فلسطین کے سربراہ یاسر عرفات نے غزہ پٹی اور غرب اردن پر مشتمل ایک آزاد فلسطینی ریاست کے قیام کا اعلان اور اقوام متحدہ کی دفعہ ۲۴۲ کو تسلیم کرنے پر رضامندی کا اظہار کیا۔ اب تک ۹۰ سے زائد ممالک اس نئی ریاست کو تسلیم کر چکے ہیں۔ اس کے بعد امریکہ کے ویزا نہ دینے پر یاسر عرفات نے جنیوا میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی سے خطاب کرتے ہوئے اپنی دہشت پسندانہ پالیسی ترک کرنے کا اعلان کیا۔ تب سے اب تک مغربی ایشیا کی سیاست میں کئی موڑ آئے جنھوں نے تاریخ کا رخ ہی الٹ دیا۔ جس کے تحت تنظیم آزادی فلسطین اور امریکہ کے مابین مذاکرات کا آغاز ہوا اور اب تو یاسر عرفات نے یہ اعلان کیا ہے کہ وہ امن سے متعلق

مذاکرات کے لیے اسرائیل کا دورہ کرنے کے لیے بھی تیار ہیں بشرطیکہ تمام عرب ممالک انھیں متفقہ طور پر ایسا کرنے کی اجازت دیں۔

آزاد فلسطینی ریاست کے قیام کا اعلان کرنے کے بعد یاسر عرفات نے دنیا کے بیشتر ممالک کے دورہ کا سلسلہ شروع کیا تاکہ انھیں صحیح صورت حالات سے باخبر کیا جائے، مسئلہ کے حل کے لیے ایک بین الاقوامی کانفرنس منعقد کی جائے اور ان کی تنظیم کی پالیسی کی حمایت کرنے کے لیے ان کے تئیں اظہار تشکر کیا جا سکے۔ اسی سلسلہ میں یاسر عرفات نے مارچ کے دوسرے ہفتہ میں ہندوستان کا دورہ بھی کیا جو ان کے تاریخی اعلان کے بعد اس ملک میں پہلا دورہ تھا۔ انھوں نے ہندوستان کے رہنماؤں کا تہہ دل سے شکریہ ادا کیا جنھوں نے ہمیشہ فلسطینیوں کے کاز سے اتفاق کیا تھا اور ان کی بھرپور حمایت کی تھی اور یہ بھی کہ ہندوستان ان اوّلین ملکوں میں سے ہے جنھوں نے فلسطینی ریاست کو تسلیم کیا۔ ہندوستان کے رہنماؤں نے بھی بڑی گرمجوشی کے ساتھ فلسطینی رہنما کا استقبال کیا اور اسی احترام کے ساتھ ان کا خیر مقدم کیا جو کسی صدر مملکت کے لیے مخصوص ہوتا ہے۔ اگرچہ یاسر عرفات کئی مرتبہ ہندوستان آچکے ہیں لیکن ان کا حالیہ سفر بڑا تاریخی تھا اور اہم بھی۔ کیونکہ وہ الجیریا میں فلسطینی ریاست کے قیام کے اعلان کے بعد پہلی مرتبہ یہاں آئے تھے۔

فلسطین کے مسئلہ پر ہندوستان کا موقف دنیا پر عیاں ہے۔ ہندوستانی رہنماؤں نے ہمیشہ فلسطینی عوام کی حمایت اور ان کے مطالبات کی تائید کی ہے۔ ہندوستان کا یہ موقف اس کے اپنے اصولوں پر مبنی ہے۔ اس نے ہمیشہ جارحیت کی مذمت کی ہے اور محکوم قوموں کی حمایت کا علم بلند کیا ہے۔ کانگریس نے پہلی جنگ عظیم کے دوران برطانیہ کے وزیر خارجہ بالفور کے اس اعلان کی مذمت کی تھی جس میں فلسطین میں ایک آزاد صیہونی ریاست کے قیام کے مطالبہ کو تسلیم کیا گیا تھا۔ بعد ازاں بابائے قوم مہاتما گاندھی نے ۱۹۳۸ء میں لکھا تھا کہ "فلسطین پر عربوں کا حق اتنا ہی ہے جتنا کہ انگریزوں کا انگلینڈ پر یا فرانسیسیوں کا فرانس پر۔ اسی سال کانگریس کے ہری پورہ اجلاس میں ہندوستانی رہنماؤں نے فلسطین کو تقسیم کرنے کی برطانوی تجویز کو مسترد کر دیا تھا۔ آزاد ہندوستان میں بھی عرب ملکوں کی حمایت کرتے ہوئے اسرائیل کے ساتھ سفارتی تعلقات قائم کرنے سے انکار کر دیا اور تنظیم آزادی فلسطین کے وجود میں آنے کے

بعد نہ صرف اسے عربوں کی واحد نمائندہ انجمن قرار دیا بلکہ اسے سفارتی درجہ سے بھی نوازا۔ ہندوستان نے ہر فورم سے فلسطین کے عوام کے حق خود ارادیت کو تسلیم کرتے ہوئے ان کی پرزور حمایت کی۔ یہی سبب ہے کہ جب گذشتہ نومبر میں آزاد فلسطین کے ریاست کے قیام سے متعلق الجیریا میں اعلان کیا گیا تو ہندوستان کا شمار ان اولین ملکوں میں رہا جنھوں نے اسے سب سے پہلے تسلیم کیا۔ یاسر عرفات اور عرب ملکوں کو ہندوستان کی دوستی پر پورا اعتماد ہے۔ اسی لیے فلسطینی رہنما نے اپنے پروگرام میں ہندوستان کو بھی شامل کیا اور یہاں کے رہنماؤں کے ساتھ مذاکرات کرکے اپنے تعلقات کو استحکام بخشا۔ اپنے دو روزہ قیام کے دوران یاسر عرفات نے فلسطینی ریاست کے سفارت خانے کی عمارت کا سنگِ بنیاد رکھا جو یقیناً ہندوستان اور عربوں کے مابین تعلقات کے سلسلہ میں سنگِ میل ثابت ہوگا۔

جنوبی افریقہ — اقتدار کے لیے رسہ کشی

نسلی امتیاز کے لیے بدنام زمانہ جنوبی افریقہ ان دنوں اقتدار کی کشمکش سے دوچار ہے۔ اب جب کہ نامیبیا کی آزادی کی منزل قریب ترین ہے اور وہاں کے رہنماؤں کی نسلی امتیاز کی پالیسی آخری سانسیں لے رہی ہے۔ اقتدار کے لیے رسہ کشی نے ایک نیا اور دلچسپ رخ اختیار کرلیا ہے۔

جنوبی افریقہ کے صدر بوتھا ۱۸ جنوری کو بیماریٔ دل میں مبتلا ہو کر معالجوں کے مشورہ پر آرام کررہے تھے اور اپریل تک آرام کرنے کا ارادہ رکھتے تھے مگر انھیں کی پارٹی "نیشنل پارٹی" کے ایک سو بیتیس اراکین پارلیمنٹ نے ایک خصوصی جلسہ میں یہ فیصلہ کیا کہ صدر بوتھا کو چاہیے کہ وہ اپنی صدارت کی مدت ختم ہو جانے کے بعد صدارت اور سیاست دونوں سے دست بردار ہو جائیں اور اپنی انتہاپسندی کی پالیسی میں تبدیلی پیدا کریں۔ تاہم صدر بوتھا نے جو حکمراں پارٹی کے صدر بھی ہیں، اس فیصلہ کے خلاف ردعمل ظاہر کرتے ہوئے فیصلہ کیا کہ وہ اپریل کے بجائے مارچ ہی میں اپنے عہدہ کی ذمہ داریاں سنبھال لیں گے اور واقعتاً وہ ۱۵ رمارچ ہی کو اپنی صحت یابی کی مدت سے قبل ہی اپنے فرائض کی ادائیگی میں مصروف ہو گئے۔

بوتھا کی علالت کے دوران نیشنل پارٹی کی قیادت اور ملک کی صدارت کا بار کارگزار صدر فریڈرک ڈبلیو، ڈی کلارک کے ذمہ ہے جو وہاں کے وزیر تعلیم ہیں۔ لہٰذا پارٹی نے طے کیا کہ صدر بوتھا اپنی

پارٹی کی صدارت اور قیادت سے دست بردار ہو کر کارگزار صدر کو اپنا شریک کار بنالیں لیکن مدت صدارت کے اختتام کے بعد دوبارہ اس کے لیے امید وار نہ ہوں مگر بوتھا اس کے لیے تیار نہیں ہیں۔ وہ نہ تو پارٹی کی قیادت سے دستبردار ہونا پسند کرتے ہیں اور نہ ہی ملک کی صدارت سے سبکدوش ہونے کے لیے رضامند ہیں۔ وہ آئندہ انتخابات میں بھی امیدوار کی حیثیت سے شریک ہونا چاہتے ہیں۔ دراصل ۲ر فروری کو بوتھا نے بستر علالت سے اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ وہ نیشنل پارٹی کی قیادت سے دستبردار ہونا چاہتے ہیں مگر ملک کی صدارت سے دست کش نہیں ہوں گے۔ جب کہ پارٹی کے بیشتر اراکین نے ان کی اس خواہش کے برعکس ان کی صدارت کے خلاف بھی فیصلہ کیا اور مسٹر کلارک کو ان کا جانشین قرار دے دیا جنھیں بوتھا پسند نہیں کرتے۔ وہ وزیر مالیات بیرنیٹ ڈو پلے سیس کے حق میں ہیں۔ اس طرح نیشنل پارٹی دو حصوں میں منقسم ہو گئی ہے جو بوتھا کے حلیفوں اور حریفوں پر مشتمل ہیں

ہوس کو ہے نشاط کار کیا کیا

ہند — آسٹریلیا تعلقات

گزشتہ فروری میں آسٹریلیا کے وزیر اعظم باب ہاک نے اپنے پانچ روزہ سرکاری دورے سے ہندوستان اور آسٹریلیا کے درمیان تعلقات کو مستحکم کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان کے ہندوستان میں قیام کے دوران ریلوے، رسل ورسائل اور موسمیات سے متعلق اشتراک کے سلسلہ میں تین دستاویزوں پر دستخط ہوئے۔ اسی طرح قرضہ جات سے متعلق ایک دوسرے معاہدہ پر بھی دستخط کیے گئے۔

دونوں ملکوں نے بحیرۂ ہند کو ایک ایسا خطۂ امن قرار دینے کے فیصلہ سے اتفاق کیا جو بیرونی ملکوں کے اڈوں اور بحری افواج سے آزاد ہو۔ دراصل ہندوستان کی بحری طاقت میں اضافہ کو آسٹریلیا ہمیشہ شبہ کی نظر سے دیکھتا رہا تھا۔ اسی لیے وزیر اعظم راجیو گاندھی نے آسٹریلیا کے وزیر اعظم سے اپیل کی کہ دونوں ملکوں کے بحیرۂ ہند میں استحکام، امن اور اشتراک کی یقین دہانی کرانی چاہیے۔ انھوں نے کہا کہ ہندوستان کی آزادی کے تحفظ اور سلامتی کی خاطر ضروری تھا کہ وہ اپنے بحری دفاع کو مستحکم کرے۔ یہی سبب ہے کہ اندرا گاندھی یادگار خطبہ میں آسٹریلیا کے

وزیر اعظم نے راجیو گاندھی کے خیالات سے اتفاق کیا اوران کی احتیاطی تدابیر کو سراہا۔

آسٹریلیا اور ہندوستان کے مابین مفاہمت کی دستاویزیں اس حقیقت کی نشاندہی کرتی ہیں کہ ایسے موضوعات تلاش کر لیے گئے ہیں جن میں دونوں ملک دوطرفہ اشتراک کو فروغ دے سکتے ہیں۔ ویسے بھی گزشتہ تین برسوں میں دونوں ملکوں کے درمیان تجارت دوگنی ہوگئی ہے۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ آسٹریلیا ہند سے تجارتی میدان میں خریدتا کم ہے اوراس کے ہاتھ اپنی چیزیں فروخت زیادہ کرتا ہے۔ بہرصورت وزیراعظم باب ہاک کے دورے سے جہاں اقتصادی میدان میں تعلقات مستحکم ہوئے ہیں وہیں سیاسی اعتبار سے ہندوستان کی بحری قوت کے بارے میں آسٹریلیا کے شکوک بھی رفع ہوئے ہیں جو دونوں ملکوں کو قریب سے قریب تر کرنے میں معاون ثابت ہوں گے۔

آسام کی بوڈو تحریک

آسام ہندوستان کی اہم سرحدی ریاست ہے مگر گزشتہ پوری ایک دہائی سے وہ خلفشار اور بد امنی کا شکار ہے۔ ۱۹۷۹ء سے وہ غیر ملکیوں کے مسئلہ پر سیاسی ہنگاموں کا مرکز رہی تو اب ٹھیک دس سال بعد بوڈوں یعنی آسام کے میدانی قبائلی عوام کے معاملہ سے دوچار ہے جو ایک علاحدہ خود مختار ریاست کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ حال ہی میں انھوں نے ایک سو بیس اور ایک سو چھپتر گھنٹوں کے بند کا اعلان کیا تھا جس کے نتیجہ میں بڑا جانی اور مالی نقصان ہوا۔

بوڈو قبائل کو شکایت ہے کہ آسام کی ریاستی حکومت اور ہندوستان کی مرکزی حکومت دونوں ہی نے ہمیشہ انھیں نظرانداز کیا۔ انھیں ثقافتی اعتبار سے محکوم رکھا گیا، سیاسی طور سے ان کا استحصال ہوتا رہا اور سماجی معاملات میں ان کی اہانت ہی ان کا مقسوم بن گئی۔ ان تمام شکایتوں کا ازالہ ان کی نظر میں تبھی ممکن ہے جب ان کی ایک علاحدہ ریاست قائم کر دی جائے۔ لیکن یہ مطالبہ نیا نہیں ہے۔ دراصل اس کا آغاز ۱۹۶۷ء ہی میں ہو چکا تھا۔ آسام کی میدانی قبائلی کونسل نے آسامی کو آسام کی سرکاری زبان بنانے کے خلاف ایک تحریک چلائی تھی۔ انھیں حکومت کے اس فیصلہ میں اپنی قبائلی شناخت کے گم ہو جانے کا خطرہ تھا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے صدر وی وی گری اور وزیراعظم مسز اندرا گاندھی کو "اُدے آنچل" نامی ایک ریاست کا خاکہ بھی پیش کیا تھا۔

بوڈوں کا ایک اہم مسئلہ زمین کی ملکیت کا بھی ہے اگرچہ قبائلی اور غیر قبائلی گروہوں کے درمیان زمین کی منتقلی کے سلسلہ میں پابندیاں عائد ہیں تاہم بوڈوں کی زرعی زمین کا ایک بڑا حصہ غیر قبائلیوں کی ملکیت میں ہے۔ اس سلسلہ میں قوانین کی وضاحت غلط طور پر کی گئی جس کے نتیجہ میں تقریباً ساٹھ فی صد قبائلی زمین غیر قبائلی لوگوں کے قبضہ میں چلی گئی۔ ریاستی حکومت نے اس جانب نہ تو توجہ کی اور نہ ہی اصل مسئلہ کو سلجھانے کی کوشش کی بلکہ جنگلات کی حدود سے بھی انھیں بے دخل کر کے باہر نکال دیا جہاں وہ ہمیشہ سے رہتے آئے تھے۔

ہندوستان کے آئین کے چھٹے شیڈول میں قبائلی معاملات کے لیے ڈسٹرکٹ کونسلوں کے قیام کی گنجائش ہے لیکن اس قسم کے کسی ادارے کا قیام میدانی قبائل کے لیے عمل میں نہیں لایا جا سکتا اسی لیے بوڈوں نے یہ مطالبہ کیا ہے کہ ایک خود مختار ضلع کونسل کا قیام عمل میں لایا جائے۔ کیونکہ ان کے نزدیک قبائلی ادارہ ہی قبائل کے مسائل کو سلجھا سکتا ہے اور ان کے علاقہ میں امن قائم کر سکتا ہے۔ ویسے انھیں یقین ہے کہ ریاستی حکومت اس سلسلہ میں کبھی قدام نہیں کرے گی کیونکہ انتظامیہ پر قبائلی اقتدار سے پورا علاقہ ان کی دسترس سے باہر نکل جائے گا۔

اگرچہ آئین کے پانچویں شیڈول میں بھی ایسی ریاستی کمیٹیوں کے قیام کی گنجائش ہے جو ملک بھر میں قبائل کی فلاح اور اقتصادی ترقی کے لیے سرگرم کار ہوں مگر اس کا اطلاق کبھی بوڈوں پر نہیں ہوتا۔

بوڈوں کی اپنی زبان بولنے والوں کی مجموعی تعداد اڑتیس لاکھ لوگوں پر مشتمل ہے مگر ماضی میں اس کے رسم الخط کا تعین نہیں ہو سکا تھا۔ اس سلسلہ میں آسامی رسم الخط کو بوڈو زبان پر مسلط کرنے کی کوشش کی گئی جب کہ وہ خود رومن رسم الخط کو اپنانے کے خواہاں تھے۔ انجام کار دیوناگری رسم الخط کو اپنا لینے کا فیصلہ کر کے بوڈو قبائل نے اپنے مسئلہ کو حل کرنے میں ریاست کے ساتھ تعاون کیا۔ تعلیمی اداروں میں بوڈو زبان کو تسلیم کرنے کے لیے بھی انھیں ایک تحریک کا سہارا لینا پڑا۔ نمائندگی کے سلسلہ میں بھی بوڈو قبائلی خسارہ کا شکار ہیں۔ پارلیمنٹ میں آسام کی نمائندگی چودہ ممبران کرتے ہیں جب کہ ان میں سے محض ایک نشست بوڈوں کے لیے محفوظ ہے۔

یہ تمام حقائق اس خطرہ یا اندیشہ کی نشان دہی کرتے ہیں کہ بوڈو قبائل دراصل کہیں اپنی شناخت ہی نہ کھو بیٹھیں اور اپنے ہی علاقہ میں اجنبی کی حیثیت اختیار نہ کرلیں۔ کیونکہ ریاست کے دوسرے لوگ انھیں کمتر سمجھتے ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک ان کے مسائل کا حل ایک علاحدہ ریاست کے قیام ہی میں مضمر ہے جو آسام کی مزید تقسیم کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ لیکن ان مسائل کو حل کرنے کے سلسلہ میں وہاں کی حکمراں جماعت آسام گن پریشد نے کوتاہی کی ہے۔ مسئلہ پر سنجیدگی سے غور نہیں کیا بلکہ افسر شاہی اور پولیس کی مدد سے امن کو قائم کرنے کی کوشش کی۔ اس لیے اب حکومت کے لیے لازم ہے کہ وہ تشدد کی اس بڑی آندھی کو روکنے کے لیے مذاکرات کا سہارا لے، بوڈوں کو سلامتی اور تحفظ کا یقین دلائے اور ان کی فلاح کے لیے مثبت اقدام کرے تبھی آسام کو امن و عافیت کے سائے نصیب ہوں گے ورنہ تشدد کی دھوپ اسے جھلس کر رکھ دے گی۔

ماہنامہ جامعہ کے چند خاص شمارے

۱۔ جشن زریں نمبر — قیمت ۱۵ روپے

۲۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری نمبر — قیمت ۸ روپے

۳۔ سالنامہ ۱۹۶۱ء — قیمت ۵ روپے

۴۔ اسلم جے راج پوری نمبر — قیمت ۱۵ روپے

۵۔ پروفیسر مجیب نمبر — قیمت ۳۵ روپے

۶۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں — قیمت ۲۰ روپے

(محصول ڈاک قیمت کے علاوہ ہوگا)

ان خاص شماروں کا اسٹاک محدود ہے۔ ارباب ذوق فوری توجہ فرمائیں۔

احوال وکوائف

سہیل احمد فاروقی

ماہر امراض قلب ڈاکٹر چوپڑہ کا لکچر

یکم مارچ ۱۹۸۹ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ کی خصوصی دعوت پر ہارٹ کیر فاؤنڈیشن آف انڈیا کے چیرمین اور جنوبی دہلی کے معروف اسپتال مول چند خیراتی لال اسپتال کے ڈین آف فیکلٹی ڈاکٹر (کرنل) کے۔ ایل۔ چوپڑہ (ایف۔ آر۔ سی۔ ایس) اپنے رفیقان کار ڈاکٹر ایچ۔ کے۔ چوپڑہ اور کے۔ کے۔ اگروال کے ہمراہ یہاں تشریف لائے۔ جامعہ کے کانفرنس ہال میں "امراض قلب سے بچنے کی تدابیر" کے موضوع پر ڈاکٹر کے۔ ایل۔ چوپڑہ کے لکچر کا انعقاد ہوا جس کی صدارت شیخ الجامعہ محترم پروفیسر علی اشرف صاحب نے فرمائی۔ قاری محمد سلیمان قاسمی صاحب کی تلاوت قرآن کریم کے بعد رجسٹرار جناب خواجہ محمد شاہد صاحب نے مہمانوں کا خیر مقدم کرتے ہوئے امراض قلب کے علاج کے میدان میں ان کی مہارت و خدمات سے سامعین کو متعارف کرایا نیز ہارٹ کیر فاؤنڈیشن آف انڈیا کے اغراض و مقاصد کا خاکہ بھی پیش کیا جس کا قیام مسز پشپا چوپڑہ کے نام پر تین سال قبل ۱۹۸۶ء میں عمل میں آیا تھا۔ انھوں نے کہا کہ ہمارے درمیان ان حضرات کی آمد اور ہمارے لیے ان کے مفید مشوروں کی اہمیت اس لیے اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ دہلی میں جہاں ہم رہتے ہیں ۳۲ فی ہزار دل کے اور ۱۱۱ فی ہزار افراد ہائی بلڈ پریشر کے مریض ہیں۔

ڈاکٹر چوپڑہ صاحب نے اپنے لکچر کا آغاز اس دلچسپ تاریخی حقیقت کے ذکر سے کیا

کہ انسانی تہذیب کا ہر دور اپنے آرٹ اور کلچر سے پہچانا جاتا رہا ہے لیکن آنے والی صدیوں میں ہمارا دور دن بدن بڑھتی ہوئی پریشانیوں، تشدد، خطرات اور مہلک بیماریوں کے دور کے نام سے پہچانا جائے گا۔ مذکورہ بالا عوامل کے اثرات قلب پر مرتب ہوتے ہیں جو انسانی جسم کے نظام کا محرک ہے۔ انھوں نے حالیہ اعداد و شمار کے حوالہ سے کہا کہ اس امر کا تشویش ناک پہلو یہ ہے کہ برصغیر میں قلب کے امراض کا تناسب سب سے زیادہ ہے جو دیگر ممالک کے مقابلے میں مردوں میں ۱۹ فی صد اور عورتوں میں ۲۸ فی صد زیادہ ہے۔ یہ بات بھی کچھ کم پریشان کن نہیں کہ مادی ترقی میں سب سے آگے رہنے والے ملک امریکہ میں بھی ہر سال پندرہ لاکھ افراد ہارٹ اٹیک کی زد میں آتے ہیں جن میں سے نصف طبی امداد کی فراہمی سے قبل لقمۂ اجل بن جاتے ہیں بلا تخصیص عمر اور جسمانی صحت، امراض قلب اور ہارٹ اٹیک کے حوادث کی روز افزوں کا سب سے بڑا اسبب ہماری غذائی عادات ہیں۔ ہماری غذا میں بعض عناصر کی بہتات ہوتی ہے تو بعض مطلوبہ عناصر کا فقدان، جس شخص کو جس غذا کی ضرورت ہے اسے تو وہ میسر نہیں ہاں جس کی ضرورت نہیں وہ اتنا کھاتا ہے کہ بسیار خوری کے سبب موت کو دعوت دیتا رہتا ہے۔ اس کے علاوہ تمباکو نوشی، شراب اور دیگر منشیات کا استعمال یا بھاری کام بھی ہارٹ اٹیک کے اہم اسباب ہیں۔ غذا کے ضمن میں ڈاکٹر صاحب نے پھلوں اور سبزیوں کو بغیر چھیلے ہوئے استعمال کرنے کی طرف خصوصی توجہ دلائی کیونکہ ان میں فائبر کی مقدار زیادہ ہوتی ہے۔ فائبر آمیز غذا کے حوالے سے انھوں نے گردشِ ایام کے پیچھے کی طرف لوٹنے کی تازہ مثال اس بات سے دی کہ آج جب کہ بیسویں صدی اپنے اختتامی مرحلے میں ہے امریکہ میں ملوں کے بجائے چکی کے پسے ہوئے آٹے کی اہمیت کو محسوس کیا جارہا ہے۔ اس پر راقم الحروف کو دلی کے مشہور طبیب حکیم محمد ذکی مرحوم سے ۸ سال قبل کی ایک ملاقات یاد آگئی۔ جیّد پر بیس بلی ماران میں ان کے مطب میں دلی کے کسی غیر مسلم تاجر گھرانے کی ایک خوش وضع اور شائستہ لب و لہجہ والی تقریباً ۳۵ سالہ خاتون ضعفِ معدہ کی شکایت لے کر تشریف لائیں۔ حکیم صاحب نے نبض دیکھ کر کچھ توقف کیا اور کہا تمھارا علاج صرف یہ ہے کہ ایک پاؤ گیہوں روز خود پیسو اور اسی کی روٹی کھاؤ۔

ڈاکٹر چوپڑہ نے اس اہم نکتہ سے آگاہ کیا کہ دنیا میں جاپان اور تھنڈرا کے علاقے ایسے

ہیں جہاں کے افراد قلب کے عوارض سے بہت حد تک محفوظ ہیں کیونکہ ان کی غذا میں مچھلی کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ مچھلی سے ملنے والی چکنائی اگرچہ کولسٹرول کے لیول کو گھٹاتی نہیں لیکن اس کو منجمند ہونے سے روکتی ہے۔

تشنج جو قلب کے عوارض اور ہارٹ اٹیک کے اہم اسباب میں سے ہے، اس سے متعلق موصوف نے فرمایا کہ تشنج کو خوف یا پریشانی کے احساس کے غلبہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے جو انسان کو اس وقت بھی لاحق تھا جب وہ غاروں میں زندگی گزارتا تھا۔ اس دور اور موجودہ عہد کے تشنج میں نمایاں فرق یہ ہے کہ آج کسی دیکھے یا ان دیکھے خطرے کا تصور ہمارے ذہنوں میں جاگزیں ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس غاروں میں رہنے والا آدمی خطرہ ٹل جانے مثلاً خود اپنے مقابل کسی زیادہ طاقت ور یا خوف ناک جانور کو دیکھ کر ڈرتا تو تھا لیکن اس کے ہٹ جانے کے بعد پھر وہ بے فکر ہو کر اپنے کام یعنی خوراک ڈھونڈنے میں مصروف ہو جاتا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہم خوف کے سایے میں جیتے ہیں اور خوف کو خود پر طاری یا مسلط کرنا غصّہ کو جنم دیتا ہے جو ہارٹ اٹیک کا موجب بن سکتا ہے۔ تشنج کے مضر اثرات کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ انسان کے جسم میں ۸۰ ٹریلین خلیے ہیں جن کا نظام ہمارے نظام شمسی کے مماثل ہے اور اس نظام کا مرکز دل ہے۔ تشنج اس نظام کی کارکردگی میں ابتری پیدا کرتا ہے اس طرح ہر انسان اپنے جسم میں پوری ایک کائنات چھپائے ہوئے ہے:

ہے آدمی بجائے خود اک محشر خیال
ہم انجمن سمجھتے ہیں خلوت ہی کیوں نہ ہو

ہارٹ اٹیک سے بچے رہنے کی خاطر عمر کے لحاظ سے مناسب ورزش، متعین وقفے سے طبی جانچ اور اگر ذیابیطس ہو تو اس کا معقول علاج کرانا ضروری ہے۔ دوسرے یہ کہ اس دور میں زندگی کی بھاگ دوڑ، تیز رفتاری اور مشینی ذہنیت نے لوگوں کو کاہلی سے دوچار کر دیا ہے۔ یہاں تک کہ گھروں کے اندر بھی ٹی۔ وی کنٹرولر اور بے تار ٹیلی فون کے استعمال سے بھی چلنے پھرنے کی عادت میں خاصی کمی واقع ہوئی ہے جو انسان کو فربہی اور نتیجتاً سوء ہضم اور اس سے پیدا ہونے والے دیگر امراض میں مبتلا کرتی ہے۔ ڈاکٹر چڈھ صاحب کی گفتگو کے دوران موضوع کے

مختلف پہلوؤں کو وقفہ وقفہ سے پروجیکٹ پر سلائڈوں کے ذریعے واضح کیا گیا۔

ان تمام باتوں کے علاوہ ایک اور اہم بات یہ سامنے آئی ہے کہ جو لوگ عبادات وقت پر ادا کرنے کے عادی ہوتے ہیں وہ نسبتاً ہارٹ اٹیک سے زیادہ محفوظ رہتے ہیں کیونکہ ذہنی یکسوئی اور سکون کے نتیجہ میں دماغ کی شریانوں میں دوران خون میں توازن پیدا ہوتا ہے۔ عبادات کی طرف توجہ انسان کو بری اور مہلک عادات مثلاً شراب وتمباکو نوشی اور اس سے آگے سماجی برائیوں سے باز رکھتی ہے۔ ہارورڈ یونیورسٹی میں کی گئی ایک حالیہ ریسرچ شاہد ہے کہ ایسے لوگوں کے دل کی کارکردگی اور بلڈ پریشر کی کیفیت نسبتاً بہت اطمینان بخش ہوتی ہے اور دوسرے لوگوں کے مقابلے میں انھیں طبی امداد کی ضرورت کم پڑتی ہے۔

اس سبق آموز لکچر سے ہماری بعض غلط فہمیوں کا ازالہ بھی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم میں سے بیشتر حضرات اس ترقی یافتہ دور میں پیدل چلنے، موٹا آٹا کھانے، فصل اگانے کے لیے دیسی کھاد استعمال کرنے اور اپنے اپنے طریقوں سے عبادت کے لیے وقت نکالنے کو ہوائی جہاز سے سائیکل کی ٹکر کے مترادف سمجھتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ آج کے انسان کی صحت وتندرستی کی عمومی صورت حال اور امراض قلب کے بڑھتے ہوئے خطرات کو دیکھتے ہوئے ان باتوں کی اہمیت و معنویت مسلم ہے۔

شیخ الجامعہ جناب پروفیسر علی اشرف صاحب نے لکچر کے خاتمہ کے بعد ڈاکٹر چوپڑہ اور ان کے ساتھیوں کی جامعہ میں آمد کا شکریہ ادا کیا اور فرمایا کہ ڈاکٹر چوپڑہ اس لحاظ سے بھی قابل تعریف ہیں کہ وہ ان چند ڈاکٹروں میں سے ہیں جو مریض کو اپنے پاس آنے کے امکانات کم سے کم کرنے کے لیے مفید مشورے دیتے ہیں۔ انھوں نے شگفتہ اور پر اثر زبان میں ڈاکٹر صاحب کے وضاحت کردہ اس پہلو پر مزید تاکید کی کہ واقعی اگر ہم عبادات کے لیے جو سکون قلب اور شانتی کا سرچشمہ ہے اپنی زندگی کی بھاگ دوڑ سے کچھ لمحے چرالیں تو ہمارا یہ اس دور کا بڑا کارنامہ ہوگا جو ہماری صحت کی ضمانت ہوگا۔ اکیڈمک اسٹاف کالج کے ڈائرکٹر ڈاکٹر ظفر احمد نظامی صاحب نے بھی مہمان مقرر اور ان کے رفیقان کار کا شکریہ ادا کرتے ہوئے اس بات کا یقین دلایا کہ ان کا یہ صحت افزا پیغام جامعہ کے اسٹاف اکیڈمک کالج کے پروگراموں میں مختلف ریاستوں سے ہرماہ

شریک ہونے والے اساتذہ کے ذریعہ ملک کے ہر گوشہ میں پھیلے گا۔

یونیورسٹی کے اردو نصاب پر سمینار

۲۴ر فروری ۱۹۸۹ء کو شعبۂ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی جانب سے درسیات سے متعلق ایک روزہ سیمینار منعقد ہوا جس میں دہلی اور ملک کی دیگر یونیورسٹیوں کے اساتذہ نے شرکت کی۔ یہ سمینار دو اجلاس پر مشتمل تھا۔ پہلے اجلاس کی صدارت پروفیسر شمیم حنفی صدر شعبۂ اردو نے کی۔ سمینار کا آغاز کرتے ہوئے اس کے کوآرڈی نیٹر پروفیسر عتیق احمد صدیقی نے مجوزہ نصاب کی اہمیت، افادیت اور اغراض و مقاصد پر روشنی ڈالی۔ اس اجلاس میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے رہنما اصولوں کے تحت تیار شدہ نصاب پر غور و خوض کیا گیا۔ مختلف پرچوں کی افادیت اور اہمیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان میں ترمیم اور اضافے کیے گئے اور عہد حاضر کے تقاضوں کی رعایت سے اردو زبان و ادب کے نصاب کو خود مکتفی بنانے پر غور کیا گیا۔ اجلاس کے اختتام پر پروفیسر شمیم حنفی نے مباحث کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے زیر بحث پرچوں کے علمی اور تکنیکی پہلوؤں پر روشنی ڈالی اور اپنے مفید مشورے پیش کیے۔

دوسرے اجلاس میں جس کی صدارت پروفیسر حکم چند نیر صدر شعبۂ اردو، بنارس ہندو یونیورسٹی نے کی، نصاب اور اس کی تدریس کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض اہم تجویزیں پیش کی گئیں اور ان کی جانب یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی توجہ مبذول کرائی گئی مثلاً موجودہ نصاب کے تحت درسی کتب کی اشاعت اور اور ان کی فراہمی، روزگار دلانے میں معاون پوسٹ گریجویٹ ڈپلوما کورس کا منصوبہ، نئے کورس کی تعلیم کے لیے مزید اساتذہ کا تقرر، اس سلسلے میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن میں ایک اردو سیل کا قیام۔ نصاب کے سلسلے میں دہلی کی تینوں یونیورسٹیوں میں یک روزہ ورکشاپ کا انعقاد۔ یہ ساری تجاویز متفقہ طور پر منظور کر کے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کو بھیج دی گئیں۔

آخری اجلاس کے اختتام پر یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی جانب سے مامور افسر جناب سنگھ صاحب نے تمام شرکاء اور بالخصوص جامعہ کے شعبۂ اردو کے اساتذہ اور عملہ کا شکریہ ادا کیا اور کمیشن کی طرف سے اپنے تعاون کا یقین دلایا۔

تجارتی بیداری کیمپ

کسی تجارت یا اس سے متعلق کوئی تنظیم چلانے کے لیے خود آمادگی کا شعور اور مستعدی انٹر پینیور شپ کے اوصاف کو لازمی شرائط کی حیثیت حاصل ہے۔ خصوصاً انجینیرنگ کے سند یافتہ لوگوں کو تجارت کے میدان میں داخل ہونے پر آمادہ کرنے کے لیے حکومت کی طرف سے چلائے جانے والے پروگراموں سے خود ان کی واقفیت بہت کم ہوتی ہے۔ اس مقصد کے پیش نظر حکومت کا شعبۂ سائنس وٹیکنالوجی اس میں پوری دلچسپی رکھتا ہے کہ مستقبل کے انجینیروں کو تعلیم کے آخری سال میں ہی ذاتی تجارت پر آمادگی اور اس کے لیے دستیاب سہولتوں اور مراعات سے متعلق ضروری معلومات فراہم کر دی جائیں۔ اس کے لیے جامعہ کے شعبۂ انجینیرنگ اور ٹیکنالوجی کی طرف سے ۲۲ سے ۲۴ فروری تک ایک تجارتی بیداری کیمپ کا اہتمام کیا گیا۔ کیمپ کی افتتاحی تقریب کی صدارت شیخ الجامعہ جناب پروفیسر علی اشرف صاحب نے فرمائی۔ تقریب کے آغاز میں کوآرڈنیٹر پروفیسر عبدالمبین صاحب ڈین فیکلٹی آف انجینیرنگ اینڈ ٹکنالوجی نے حاضرین کو موضوع سے متعارف کراتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ نوجوان انجینیروں کو ملازمت کے متلاشی شہریوں کی بھیڑ میں اپنی ذاتی تجارت قائم کر کے ملازمت کے مواقع کی فراہمی کا ذریعہ بننا چاہیے۔ مہمان خصوصی ڈاکٹر ایم پی پی آخوری ایگزیکیٹیو ڈائرکٹر نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف انٹرپینیورشپ اینڈ اسمال بزنس ڈیولپمنٹ نے اسی نکتہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے یہ مشورہ دیا کہ اگرچہ اس کام میں دشواریاں ہیں لیکن نوجوان انجینیر اپنی ذاتی تجارت قائم کر کے وہ خودمختار وخودکفیل رہ سکتے ہیں جب کہ ملازمت کرنے کی صورت میں ہمیشہ دوسروں پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف صاحب نے اپنے صدارتی کلمات کے دوران خودمختار ہونے کے خیال کی حمایت کی اور فیکلٹی آف انجینیرنگ اینڈ ٹکنالوجی کی کارکردگی کو سراہا کہ اپنے قیام کے کچھ ہی دنوں کے بعد اس نے ایسے موضوع پر اس کیمپ کا اہتمام کیا۔ فیکلٹی کی طرف سے جناب عابد حلیم کے شکریہ کے ساتھ افتتاحی تقریب کا اختتام ہوا۔ اس کے بعد لکچروں پر مشتمل نشستوں میں مسٹر ونود گپتا، مسٹر ایم۔ این۔ کول، مسٹر لودھی، مسز ایلس میتھیو، مسٹر عابد حلیم، مسٹر وی۔ ایس۔ پانڈے، مسٹر اے۔ ایل۔ آنند، پروفیسر وی۔ گوتم، مسٹر تھیاگ راجن نے اپنے مقالے پیش کیے۔

۲۴ر فروری کو نائب شیخ الجامعہ پروفیسر محمد وسیم صاحب کی زیر صدارت منعقد اختتامی تقریب کے موقع پر مہمان خصوصی پروفیسر آبادا حمد ڈائرکٹر ساؤتھ کیمپس دہلی یونیورسٹی نے اپنے اختتامیہ خطبہ میں ذاتی تجارت کے میدان میں نو واردوں کو درپیش مثبت اور منفی محرکات سے آگاہ کیا۔

کیمپ کے شرکاء نے جملہ سرگرمیوں میں کافی دلچسپی لی۔ انھیں کیمپ میں شرکت کے سرٹیفکٹ دیے گئے۔

حافظ شیرازی، عہد اور شاعری پر سمینار

یونیسکو کی طرف سے حافظ کے سال کی تقریبات کی مناسبت سے دنیا کے مختلف ممالک کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی مختلف یونیورسٹیوں میں بھی مذاکرے اور سمینار منعقد کیے گئے۔

مورخہ ۱۱ر مارچ ۱۹۸۹ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ایک سمینار ہوا۔ پروگرام کا آغاز جناب صابر علی متعلم فرسٹ ایم اے آنرز (فارسی) کی قرأت کلام پاک سے ہوا۔ صدر شعبۂ فارسی پروفیسر شعیب اعظمی نے شرکاء کا خیر مقدم کرتے ہوئے سمینار کے مقاصد اور حافظ شیرازی، عہد اور شاعری سے متعلق بنیادی نکات پر روشنی ڈالی اور جناب محمد حسن شاہنگیان، کلچرل کاؤنسلر سفارت جمہوری اسلامی ایران سے سمینار کے افتتاح کی درخواست کی۔

جناب شاہنگیان نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں اس سمینار کے انعقاد پر خوشی کا اظہار کرتے ہوئے حافظ شیرازی کی عظمت، کلام کی اہمیت اور دنیا کی بیشتر زبانوں میں ان کے اشعار کے تراجم کے ذکر کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی حافظ شناسی اور ان کے کلام کی قدردانی اور بنگال اور دکن کے سلاطین کی حافظ نوازی کا دلچسپ مطالعہ پیش کرتے ہوئے ہندوستان کو اس بات پر خراج تحسین پیش کیا کہ دنیا میں حافظ کا پہلا دیوان ہندوستان میں طبع ہوا اور اس کی پہلی شرح ہندوستان میں لکھی گئی اور آج بھی دیوان حافظ کا قدیم ترین نسخہ ہندوستان میں پایا جاتا ہے۔

جمہوریۂ افغانستان کے صدر عالیجناب عبدالصمد اظہر نے اپنی صاف اور رواں فارسی میں افغانستان اور دنیائے شعر و ادب میں کلام حافظ کی مقبولیت پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے بتایا کہ حافظ کا کلام مرد و زن بچہ، جوان عارف اور میخوار سب کے لیے دلچسپی رکھتا ہے۔

دنیائے فارسی کے ممتاز استاد اور حافظ شناس پروفیسر نذیر احمد صاحب نے اپنے کلیدی خطبہ میں بہت تفصیل سے حافظ کے کلام کی قدر و منزلت اور دیوان کے صحیح نسخوں اور ان کے اشعار کی الحاقی مجہول حیثیت کا مفصل ذکر کرتے ہوئے ہندوستان میں دیوان حافظ کے دستیاب نسخوں کی اہمیت و افادیت و اشاعت پر روشنی ڈالی۔ پروفیسر عابدی (پروفیسر ایمریٹس دہلی یونیورسٹی) نے حافظ کے جاودانی کلام اور عالمی پیام کا مقصد واضح کیا کہ کس طرح وہ عالمی اخوت اور امن و آشتی کا درس دے گئے ہیں۔ جلسہ کا اختتام ڈاکٹر قمر غفار صاحبہ کے شکریہ کے کلمات پر ہوا۔

مقالات کا سیشن ۱۱ ۱/۲ بجے دن میں پروفیسر وارث کرمانی، سابق صدر شعبۂ فارسی کی صدارت اور ڈاکٹر شریف حسین قاسمی ریڈر شعبۂ فارسی دہلی یونیورسٹی کی نظامت میں ہوا۔ سب سے پہلا مقالہ جناب خواجہ حسن نظامی صاحب نے حافظ کے متصوفانہ کلام پر پڑھا۔ دوسرا مقالہ ڈاکٹر ریحانہ خاتون شعبۂ فارسی دہلی یونیورسٹی نے "عرفان حافظ" پر پڑھا اور بتایا کہ یہاں کے عرفاء، صلحاء اور حکماء نے کلام حافظ کو کس نظر سے دیکھا اور کس طرح اس کی شرحوں میں اپنا مدعا بیان کیا اور آج ان کی کیا اہمیت ہے۔ وزارت دفاع میں فارسی کے سابق استاد ڈاکٹر ستیہ نند جاوا نے اپنے مضمون "فالگیری از دیوان حافظ" میں نہ صرف حافظ کی شاعری سے فال نکالنے کے دلچسپ نتائج اور اشعار کا ذکر کیا بلکہ ہندوستان میں راماین، مہابھارت اور گرو گرنتھ صاحب سے فال نکالے جانے کی مماثلت کا بہترین مرقع پیش کیا۔ پھر ڈاکٹر ذاکر شریف قاسمی، ریڈر شعبہ فارسی جواہر لال نہرو یونیورسٹی نے اپنا مقالہ "دیوان حافظ کا پہلا مصرعہ" پڑھا۔ آخری مقالہ سید ضیاء الحسن ندوی ریڈر شعبۂ عربی جامعہ ملیہ اسلامیہ نے "حافظ کی عربی شاعری اور ان کا منظوم اردو ترجمہ" پیش کر کے حاضرین سے داد لی۔ ان مقالات پر گفتگو کے بعد پروفیسر وارث کرمانی نے اپنے صدارتی کلمات میں حافظ کے مقالہ خوانوں پر نقد و تبصرہ کرنے کے ساتھ عالمانہ شان کے ساتھ اردو شعراء پر کلام حافظ کے اثرات کا نقادانہ تجزیہ بھی کیا۔

تیسرا اور آخری اجلاس پروفیسر عبدالودود اظہر شعبۂ فارسی دہلی یونیورسٹی کی صدارت اور ڈاکٹر محمد اسلم خاں، ریڈر شعبۂ فارسی، دہلی یونیورسٹی کی نظامت میں شروع ہوا۔ ڈاکٹر محمد ادریس ریڈر شعبۂ فارسی دہلی یونیورسٹی

نے اپنا مقالہ "شعر حافظ اور ہندوستان" پڑھا۔ ڈاکٹر عزیزالدین حسین ریڈر شعبۂ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ نے اپنا مقالہ انگریزی میں پیش کیا پھر ڈاکٹر نرگس جہاں، دہلی یونیورسٹی نے اپنا مضمون پڑھا۔ پروفیسر احمد جاوید، سابق چانسلر کابل یونیورسٹی نے "حافظ شیرازی اور قدماء" کے عنوان پر اپنا مقالہ بزبان فارسی پڑھا۔ ڈاکٹر نقی حسین جعفری ریڈر شعبۂ انگریزی، جامعہ ملیہ اسلامیہ نے اپنا مقالہ "حافظ کے انگریزی تراجم" پر پیش کیا۔ ڈاکٹر قمر غفار صاحبہ نے "ناخدائے غزل حافظ" کے عنوان پر اپنا مقالہ پیش کیا۔ آخر میں صدرِ جلسہ پروفیسر اظہر نے تمام مقالوں سے متعلق اپنا خیال پیش کرنے کے بعد خود اپنا مقالہ "حافظ اور کلمۂ رند" بزبان فارسی پیش کیا جس نے حاضرین کو مزید معلومات سے مستفید کیا۔

آخر میں پروفیسر شعیب اعظمی نے تمام مقالہ نگاروں، شرکا، مہمانوں اور جامعہ ملیہ کے تمام منتظمین اور سمینار کمیٹی کے ممبروں کے شکریہ پر سمینار کے خاتمے کا اعلان کیا۔

کامن ویلتھ کی اہمیت پر لکچر کا انعقاد

۱۳ر مارچ ۱۹۸۹ء جامعہ ملیہ اسلامیہ کے کانفرنس ہال میں "عہد حاضر میں کامن ویلتھ کی اہمیت" کے موضوع پر شیخ الجامعہ جناب پروفیسر علی اشرف صاحب کی صدارت میں خصوصی تقریری نشست کا اہتمام کیا گیا۔ جس میں مہمان مقرر جناب سی۔ ایس۔ جھا سابق آئی۔ سی۔ ایس اور ڈاکٹر نبیل گلرے اسکاٹ تھے۔ نشست کے آغاز میں نائب شیخ الجامعہ جناب پروفیسر محمد وسیم صاحب نے حاضرین کو موضوع سے متعارف کراتے ہوئے یہ بنیادی سوال اٹھایا کہ کیا آج کے دور میں کامن ویلتھ کوئی مثبت کردار ادا کر رہا ہے اور کیا واقعی ہمیں اس کی ضرورت ہے۔

جناب سی۔ ایس۔ جھا نے کامن ویلتھ سے اپنی دیرینہ وابستگی اور اس سے حاصل شدہ ذاتی تجربات کی روشنی میں کامن ویلتھ کی سابقہ خدمات کا جائزہ پیش کیا۔ دوسرے مقرر ڈاکٹر اسکاٹ نے نظریاتی سطح پر کامن ویلتھ کی موجودہ سرگرمیوں کا تجزیہ ہی نہیں مستقبل میں بھی اس کی سرگرمیوں کے امکانات کا احاطہ کیا۔ انھوں نے کہا کہ کامن ویلتھ اپنا مستحکم وجود دنیا سے تسلیم کرا چکا ہے۔ جناب شیخ الجامعہ صاحب نے اپنے صدارتی کلمات میں فرمایا کہ کامن ویلتھ

نے قوموں اور ملکوں کو ایک دوسرے سے قریب تر لانے میں ناقابل فراموش کردار ادا کیا ہے۔

اس نشست کا اختتام سید جعفر رضا بلگرامی صاحب کی طرف سے شکریہ کے کلمات پر ہوا۔ تقاریر کے اسی موضوع پر طلباء کے لیے مضمون نگاری اور کوئز مقابلہ ہوا جس کی نگرانی ڈاکٹر سید عزیز الدین حسین ریڈر شعبۂ تاریخ و ثقافت اور مسز کرشنا پال ریڈر شعبۂ انگریزی نے کی۔

صدسالہ جشن ماکھن لال چترویدی

۷ مارچ ۱۹۸۹ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبۂ ہندی کی جانب سے ہندی کے معروف شاعر ماکھن لال چترویدی کے صدسالہ جشن کی مناسبت سے ایک سمینار کا انعقاد کیا گیا جس کی صدارت نائب شیخ الجامعہ جناب پروفیسر محمد وسیم صاحب نے فرمائی۔ موصوف نے چترویدی جی کی ادبی شخصیت کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے شعبۂ ہندی کی کاوشوں کو سراہا اور ان کے بارے میں طلبہ کو بھرپور معلومات فراہم کرنے کی ضرورت پر زور دیا۔ مہمان خصوصی مشہور ادیب جناب وشنو پربھاکر نے ان کی شاعری کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔ ہندی اکادمی کے سکریٹری جناب ڈاکٹر نارائن دت پالیوال نے ماکھن لال چترویدی کی خدمات پر روشنی ڈالتے ہوئے انھیں ایک انقلابی شاعر اور بیدار صحافی قرار دیا۔ پروفیسر مجیب رضوی صاحب نے ان کی شاعری کے ترقی پسند پہلوؤں کی نشاندہی کرتے ہوئے انھیں ایک نڈر ادیب بتایا۔

دوسرے جلسے کی صدارت جناب وجیندر سناتک نے کی۔ انھوں نے ماکھن لال چترویدی کی چار مشہور نظموں کی تفصیل سے وضاحت کی اور ان کی شاعری میں قومی بیداری کے حوالہ سے کہا کہ ان کی شاعری آزادی کی لڑائی میں ہتھیاروں کا کام کرتی تھی۔ اندرا گاندھی اوپن یونیورسٹی میں شعبۂ ہندی کے ریڈر جناب کرشن دت پالیوال نے ماکھن لال چترویدی کی قومی شاعری پر اپنا مقالہ پڑھا۔ انھوں نے آزادی کی لڑائی میں ان کے اہم رول کا بہت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا انھوں نے بتایا کہ وہ دو بار جیل گئے اور وہاں چکی پیسی اور قید کی مشقتیں جھیلیں۔ آتم دھرم سناتن کالج کے لیکچرر ڈاکٹر سریندر ناتھ سنگھ نے بھی ان کی ادبی خدمات کا ذکر کیا۔

صدر شعبہ پروفیسر ماجدہ اسد نے حاضرین کا شکریہ ادا کیا۔ شعبۂ ہندی کی طرف سے یہ اعلان

بھی کیا گیا کہ سمینار میں پڑھے گئے مقالوں کو یکجا کر کے شائع کیا جائے گا تاکہ ہندی کے اس عظیم شاعر کے مطالعہ کو مزید وسعت دی جا سکے۔

سائنس و ٹکنالوجی اور سماجی مفاد پر سمینار

۱۵ مارچ ۱۹۸۹ء کو شعبۂ فزکس میں "سماج اور سائنس اور ٹیکنیک کو مفید بنانے میں یونیورسٹیوں کے رول" کے عنوان پر شیخ الجامعہ جناب پروفیسر علی اشرف صاحب کی صدارت میں ایک سمینار منعقد ہوا جس کے مہمان خصوصی ڈاکٹر اے۔ آر۔ ورما (سابق ڈائرکٹر نیشنل فزیکل لیبورٹیری، دہلی) تھے۔ پروفیسر زاہد حسین زیدی نے شرکاء جلسہ کا خیر مقدم کیا۔ پروفیسر علی اشرف صاحب نے مہمان مقرر ڈاکٹر اے۔ آر۔ ورما صاحب سے اتفاق کرتے ہوئے سائنس اور ٹکنالوجی کو سماج کے لیے با مقصد بنانے اور اس سلسلہ میں یونیورسٹیوں کے اہم رول ادا کرنے پر خصوصی زور دیا۔ ڈاکٹر ورما نے اپنی افتتاحی تقریر میں اعلیٰ تعلیمی اداروں، صنعتوں کو باہمی تعاون کے ذریعہ سماج کو براہ راست فائدہ پہنچانے کے مقصد پر اپنے خیال کا اظہار فرمایا اور ان سمتوں کی بھی نشان دہی کی جن پر چل کر ان کی مشترک کاوش بار آور ہو سکتی ہے۔

سمینار کے دوسرے شرکاء تھے ڈاکٹر کرشن لال ڈپٹی ڈائرکٹر نیشنل فزیکل لیبورٹری، نئی دہلی پروفیسر ڈی۔ پی۔ جوشی، فیکلٹی آف ایجوکیشن، جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ ڈاکٹر ایس۔ کے شرما ڈیفنس سائنس سینٹر، نئی دہلی)، پروفیسر بی۔ پی سنگھ (ڈائرکٹر سائنس، یو۔ جی۔ سی)، ڈاکٹر ایم رحمان (NISTAD) پروفیسر اقبال حسین خاں (فیکلٹی آف انجینئرنگ، جامعہ ملیہ اسلامیہ) ڈاکٹر زاہد حسین خاں، پروفیسر زاہد حسین زیدی، اور پروفیسر قمر نصیر عثمانی (شعبۂ فزکس۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ)

موخر الذکر تین حضرات کا لکھا ہوا مشترک مقالہ پروفیسر زاہد حسین خاں نے پیش کیا جس میں کہا گیا کہ اس دور میں سائنس کا رول ٹکنالوجی کے فروغ میں مدد دیتا رہا ہے جب کہ سماج سے بھی اس کا تعلق بہت گہرا ہے۔ انسانی سماج کو درپیش سنگین مسائل میں سے بعض بین الاقوامی نوعیت کے بھی ہیں۔ مثلاً نیوکلیر فضلات کی بہتات، فضائی و ماحولیاتی آلودگی، دنیا کی بڑھتی ہوئی آبادی کے باعث کاربن ڈائی آکسائڈ میں اضافہ، درختوں اور جنگلات کے کٹنے سے آکسیجن کی کمی اور اس کے سبب سے ہو رہے کرۂ ارض پر حرارت میں بتدریج اضافہ، انٹارکٹیکا اور ساؤتھ پول کی برف پگھلنے اور سمندر کی سطح

بلند ہونے کا خطرہ اور سمندر میں واقع جزیروں اور اس سے ملحق ممالک کے سطح زمین سے ختم ہونے کے امکانات۔ ہندوستان کے مسائل میں سیلاب، قحط، غربت اور ریگستان میں اضافہ وغیرہ تشویش ناک نوعیت کے حامل ہیں جن پر عوام میں سائنسی مزاج پیدا کرکے اور یونیورسٹیوں کے نصاب تعلیم کو سماجی وانسانی مسائل سے ہم آہنگ کرکے بڑی حد تک قابو پایا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر ایس۔ کے۔ شرما صاحب نے اختتامی تقریر میں اس موضوع کی اہمیت پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ جامعہ نے اس مسئلہ کو بر وقت اٹھایا ہے۔ اگرچہ یہاں اور بھی یونیورسٹیاں ہیں لیکن وہاں اس موضوع کی مناسبت سے ابھی تک کسی بحث کا آغاز نہیں ہوا۔ اس طرح جامعہ کو ہی اس پیش قدمی کا شرف حاصل ہے۔

ہندوستانی اقتصادیات پر سمینار

شعبۂ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ۳ تا ۶ مارچ ۱۹۸۹ء انڈین کونسل آف ہسٹاریکل ریسرچ اور نہرو میموریل میوزیم اینڈ لائبریری کے تعاون سے "ہندوستان کی نوآبادیاتی اقتصادیات میں ہیئتی تبدیلیاں" کے عنوان سے پروفیسر ستیش چندر کی صدارت میں ایک چار روزہ سمینار منعقد ہوا جس میں تقریباً ۲۵ مقالے پیش کیے گئے۔ اس میں افتتاحی خطبہ پروفیسر امیا کمار باگچی، ڈائرکٹر سنٹر فار دی اسٹڈی آف سوشل سائنسز، کلکتہ نے نوآبادیاتی استحصال کے موضوع پر پڑھ کر اس مسئلہ کے مطالعہ کا سماجیاتی پس منظر پیش کیا۔ سمینار کے دوسرے شرکا میں پروفیسر ایس امبی راجن (آئی۔ آئی۔ ٹی۔ مدراس)، پروفیسر کے این کرو (کالی کٹ یونیورسٹی)، ڈاکٹر میرا کوسمبی (گوکھلے انسٹی ٹیوٹ، پونا) پروفیسر اتسا پٹنائک (شعبۂ اقتصادیات، نہرو یونیورسٹی)، پروفیسر سبیاساچی بھٹاچاریہ (شعبۂ تاریخ، جواہر لال نہرو یونیورسٹی)۔ بی۔ آر۔ ٹام لنسن (یونیورسٹی آف برمنگھم)، پروفیسر ایس۔ ایس۔ گریوال (انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانسڈ اسٹڈیز، شملہ) پروفیسر اندو بانگا، گرونانک دیو یونیورسٹی، امرت سر) پروفیسر امیلندو گوہا (سنٹر فار دی اسٹڈی آف سوشل سائنسز، کلکتہ) پروفیسر ایچ ریڈی (عثمانیہ)، ڈاکٹر شری پرکاش، ڈاکٹر گوپی ناتھ، ڈاکٹر نرائنی گپتا اور مسز میرا ولا یودھان (جامعہ ملیہ اسلامیہ) شامل تھے۔●

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol. 86 No.4 April 1989
THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025

ماهنامہ

جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۴۲ روپے

ماہنامہ
جامعہ

قیمت فی شمارہ
۳ روپے

جلد ۸۶	بابت ماہ مارچ ۱۹۸۹ء	شمارہ ۳

اس شمارے میں

شذرات	ڈاکٹر صغرا مہدی	۳
بحث و نظر	ڈاکٹر سید جمال الدین	۶
تعلیم		
قومی نظریہ اور تعلیم	خواجہ غلام السیدین	۹
تعلیم اور انسانی اقدار	ڈاکٹر باقر مہدی	۱۴
تاریخ		
مولانا غلام حسنین کنتوری اور نظام تعلیم میں اصلاح کی کوششیں	ڈاکٹر سید محمد عزیز الدین حسن	۲۲
لفظ 'سلطان' کی تاریخی اہمیت	محمد عرفان	۳۴
ادب		
کوا چلا ہنس کی چال	حضرت آوارہ	۳۸
یادوں اور یادداشتوں کا منظر نامہ	پروفیسر عنوان چشتی	۵۴
جاوید نامہ	ڈاکٹر وہاج الدین علوی	۶۳
سیاسی ڈائری	ڈاکٹر ظفر احمد نظامی	۶۹
احوال و کوائف	سہیل احمد فاروقی	۸۱

مجلس مشاورت

پروفیسر علی اشرف | پروفیسر مسعود حسین
پروفیسر محمد عاقل | ڈاکٹر سلامت اللہ
پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی | پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

مُدیرِ اعلیٰ

ڈاکٹر سیّد جمال الدّین

مُدیر

ڈاکٹر صُغرا مہدی

مشیر

عبداللطیف اعظمی

ماہنامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی ۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

صغرا مہدی

آج کل تشدد پسندی جس تیزی سے بڑھ رہی ہے، قتل و غارت جس پیمانے پر ہو رہا ہے، اس کے مظاہرے دن رات دیکھنے سننے میں آتے رہتے ہیں۔ عام زندگی میں بھی توڑ پھوڑ، ہاتھا پائی اب کوئی بڑی بات نہیں رہی ہے۔ صبح آنکھ کھلتی ہے تو اس خوف کے ساتھ کہ اخبار، ریڈیو اور ٹی وی پر کتنی قتل و غارت گری کی ہولناک خبریں ملیں گی۔ باہر نکلو تو یہ خوف لاحق رہتا ہے کہ کوئی بریف کیس کوئی ٹرانسسٹر، کوئی سوٹ کیس یا کوئی تشدد پسند ہمارے وجود کے لیے خطرہ تو نہیں بن جائے گا۔

ایک طرف انسان لاعلاج امراض کی دوائیں تلاش کر رہا ہے، انسانی زندگی کو دکھوں اور تکلیفوں سے بچانے کی تدبیریں سوچ رہا ہے۔ دوسری طرف لگتا ہے کہ انسانی جان سے بے قیمت کوئی شے نہیں ہے۔ تشدد کا بول ہر طرف بالا ہے۔

سیاسی لیڈر، پولس، آرٹسٹ، ایک عام آدمی، بچے، عورتیں، بوڑھے کوئی بھی اپنے کو محفوظ نہیں سمجھ رہا ہے۔ اور افسوس ناک بلکہ تشویش ناک بات یہ ہے کہ ہم اس صورت حال کے عادی سے ہوتے جا رہے ہیں۔ اور ہم میں سے کچھ لوگ اس کے خلاف آواز اٹھاتے بھی ہیں۔ یہ آواز اس تشدد کے خلاف نہیں ہوتی ہے بلکہ اس مخصوص گروہ کے خلاف ہوتی ہے جس کے تشدد کا نشانہ ہمارا مخصوص گروہ یا اس کا کوئی فرد ہے اور ہم اس تشدد کو اپنے خاص گروہ یا جماعت کو فائدہ پہنچانے اور اپنے مخالف گروہ کے خلاف پروپیگنڈا کرنے یا اپنی ذاتی شہرت کا آلہ بنا لیتے ہیں۔ ہم اس تشدد کے لیے فکر مند نہیں ہیں جو ہمارے ملک میں عام ہوتا جا رہا ہے، اس لیے

کہ وہ لوگ جنھوں نے اہنسا، امن پسندی اور عدم تشدد کا تصور لوگوں کو دیا تھا ہم نے ان کو صرف کتابوں کی زینت بنا دیا ہے ان کو مجسموں میں قید کر دیا ہے۔ ان کے مقولوں اور اصولوں کو ہم میکانکی انداز میں تقریروں اور تحریروں میں دہراتے رہتے ہیں۔ برس کے برس ان کی آخری آرام گاہوں پر شردھانجلی پیش کر کے پھول مالائیں چڑھا کر ہم اپنے فرض سے سبکدوش ہو جاتے ہیں۔

کیا آج اس کی ضرورت نہیں ہے کہ ہم گاندھی جی کے فلسفہ عدم تشدد کو سمجھیں اور اس پر عمل کریں جو تمام عظیم ہستیوں کے اہنسا، امن پسندی، دوسروں کو دکھ نہ دینے، بھائی چارے اور ظلم اور ناانصافی کے خلاف بے ہتھیار جنگ کرنے کے اصولوں کا نچوڑ ہے۔

عدم تشدد کا مفہوم صرف یہی نہیں ہے کہ ہم کسی کی جان نہ لیں، ہتھیاروں کا استعمال نہ کریں۔ یہ باتیں اس کا ایک حصہ ہیں۔ عدم تشدد تو ایک طرز زندگی ہے اور اسے زندگی کے ہر میدان میں برتنے کی ضرورت ہے۔ عدم تشدد پر وہی لوگ یقین رکھتے ہیں اور اسے برت سکتے ہیں جنھیں اپنی بات کی سچائی کا یقین ہو، جنھوں نے اپنی انا کی تربیت کی ہو۔ خود کو ڈسپلن کا پابند کیا ہو، جن میں اپنی بات منوانے کے لیے ظلم کرنے کی نہیں، ظلم سہنے کی طاقت ہو۔ عدم تشدد کا مطلب ٹھنڈے دل سے دوسروں کی بات سننا، ان کا نقطۂ نظر سمجھنا اور بغیر تشدد کے دوسروں کو اپنی بات سمجھانا اور منوانا ہے۔ اور ہم سب جانتے ہیں کہ ہمارے یہاں اس کا کوئی تصور نہیں ہے۔ ہماری انا ہم پر اس قدر حاوی ہے کہ اس نے ہم کو خود پسند نہیں، خود پرست بنا دیا ہے۔ ہمارے زیادہ تر عمل اس کو تسکین پہنچانے اور اپنے ذاتی مفاد کی خاطر ہیں اور لطف یہ کہ ہم ان خامیوں کو دوسروں میں تلاش کرتے ہیں اور ان پر سے پردہ اٹھانا اپنا فرض جانتے ہیں۔

ہمارے یہ سب اعمال تشدد پر مبنی ہیں۔ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ سماج میں تشدد کا اس وقت فروغ ہوتا ہے جب اس میں بزدلوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے کیونکہ تشدد بزدلوں کا شیوہ ہے، بہادروں کا نہیں۔ عدم تشدد کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ اس پر پکا یقین رکھنے کی ضرورت ہے۔

جیسا کہ گاندھی جی نے ۱۹۴۱ء میں اپنے ایک خط میں مولانا آزاد کو لکھا تھا۔ "یہ میرا پکا عقیدہ ہے کہ ہندوستان بلکہ پوری دنیا میں عدم تشدد ہی اپنی موت آپ مرنے سے بچا سکتا ہے اور میں اس سلسلے میں اپنی کوششیں جاری رکھوں گا۔ میری مدد کو کوئی تنظیم ہو، افراد ہوں یا

میں اکیلا ہوں"۔ آج اس کی ضرورت ہے کہ ہم اس تشدد پسندی کا جواب عدم تشدد سے دیں۔ بحیثیت قوم کے بھی اور بحیثیت فرد کے بھی اور گاندھی جی کی یہ بات یاد رکھیں "جب تک جمہوریت کا انحصار تشدد پر ہے وہ مجبوروں اور کمزوروں کی حفاظت نہیں کر سکتی ایسے نظام میں کمزوروں کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ جمہوریت کا مطلب میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس نظام میں نیچے سے نیچے اور اونچے سے اونچے انسان کو یکساں آگے بڑھنے کا موقع ملنا چاہیے لیکن عدم تشدد کے بغیر ایسا ہو ہی نہیں سکتا"

ہری جن سیوک ۱۸ رمئی ۱۹۴۰ء

جامعہ میں نئے سال سے ہونے والی تبدیلیوں کا قارئین جامعہ نے خیر مقدم کیا ہے اور ہماری حقیر کوششوں کو سراہا ہے۔ اہل قلم حضرات نے اسے قلمی معاونت دینے کا وعدہ بھی فرمایا ہے مگر ابھی یہ صرف وعدہ ہی ہے۔ ہماری گزارش ہے کہ وہ اس وعدے کو وفا کریں اور جامعہ کو اپنی گراں قدر نگارشات سے نوازیں۔

پریم چند اردو ادب خاص طور سے افسانوی ادب میں ایک اہم نام ہے۔ ان کی شخصیت اور فن پر بہت کام ہوا ہے اور ابھی بہت کچھ ہونا باقی ہے۔ پریم چند کا رسالہ جامعہ سے گہرا تعلق رہا ہے ان کی اکثر کہانیاں جامعہ میں شائع ہوئی ہیں اور بعض مسائل پر ان کے مضامین اور خطوط بھی جامعہ میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ ہمارا ارادہ ہے کہ ماہ جولائی ۱۹۸۹ء میں ان کی یاد میں جامعہ کا ایک خصوصی شمارہ نکالا جائے۔ پریم چند پر کام کرنے والے ریسرچ اسکالر اور دوسرے ادیبوں سے درخواست ہے کہ وہ پریم چند کی شخصیت اور فن کے نئے گوشوں کو سامنے لائیں تاکہ یہ خصوصی شمارہ پریم چند پر ایک اہم دستاویز بن سکے۔

بحث ونظر

سید جمال الدین

اعمال کا میدان بہت تنگ، بہت تنگ
ہنگامۂ گفتار بہت تیز، بہت تیز
اس قوم کا کردار بہت سست، بہت سست
تاریخ کی رفتار بہت تیز، بہت تیز

اپنے اصل سیاق سے قطع نظر رئیس امروہوی کا یہ قطعہ ہماری قوم وملت کا بھی احاطہ کرتا ہے۔ اس میں جس حقیقت کی عکاسی کی گئی ہے، جو شکوہ کیا گیا ہے جو پیغام پوشیدہ ہے اس سے ہم ہرگز روگردانی نہیں کر سکتے۔

دراصل ہم نے اپنے اوپر عمل کا میدان تنگ کر رکھا ہے۔ گفتار کے غازی ہم بن گئے لیکن افسوس کہ کردار کے غازی نہ بن سکے۔ ہماری توجہ اس طرف نہیں جاتی کہ عمل کا میدان کوتاہ اور تنگ ہوگا تو ہم اپنی تیز گفتاری کے آہنگ سے خود متوحش و پریشان رہیں گے۔

رہبران ملت کو غالباً یہ خوف لاحق ہے کہ اگر دائرۂ عمل کو وسعت دے دی گئی تو ہماری شناخت برقرار نہیں رہے گی۔ تو کیا بے عملی ہی ہماری شناخت ٹھہرے گی۔ اپنے گرد وپیش کی دنیا پر نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ترقی کی راہ میں کیا کچھ نہیں ہو رہا، انسان کی زندگی میں انقلابی تبدیلیاں آتی ہیں جن سے غیر شعوری طور پر ہم بھی متاثر ہو رہے ہیں۔ لیکن ہمارا ردعمل یہ ہے کہ ہم دور بیٹھے تماشہ دیکھ رہے ہیں۔ آخر کب تک؟ کیا اس طرح ہم خود تماشہ نہیں بن گئے ہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ ہم ایسا تماشہ بنے ہیں جیسے دوسرے ہی نہیں بلکہ شب و روز

ہم خود بھی دیکھ رہے ہیں۔

اعمال کا میدان وسیع کرنے کی ضرورت ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ تاریخ دراصل انسانی اعمال کے میدان کی بتدریج توسیع ہی کا نام ہے جن اقوام یا اشخاص نے اس توسیعی عمل میں نمایاں حصہ لیا ہے۔ ان کا ذکر تاریخ کے صفحات پر جلی حروف میں ملتا ہے۔ ان میں متعدد ایسے نام بھی ہیں جن کی نسبت سے ہم اپنی شناخت قائم کرتے ہیں۔ لیکن المیہ ہے کہ تاریخ کے ارتقائی سفر میں اس طرح کے لوگوں کی گنتی ایک جگہ تقریباً ٹھہر سی گئی ہے جن کے کارنامے تاریخ کی کتابوں میں روشن ہیں اور جن سے ہم من حیث الجماعت اپنی شناخت کر سکتے ہوں۔ اس تعداد میں نئے ناموں کا اضافہ نہیں ہو رہا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ہم صرف گفتار کے غازی ہیں کردار کے نہیں۔

ایک تعلیمی ادارہ سے وابستگی کے سبب ہمارا خاص تعلق علم، تعلیم اور تہذیب سے ہے۔ ان ہی کے حوالے سے اگر ہم اپنا محاسبہ کریں تو ہمیں اندازہ ہو جائے گا کہ 'گفتار کے غازی' ان میدانوں میں کس قدر سست ہیں۔ ہم یہ نہیں کہیں گے کہ وہ ہوشیار اور دانا نہیں۔ بے شک وہ ہوشیار ہیں اس اعتبار سے کہ انھوں نے اپنی سستی کا جواز تلاش کر لیا ہے، انھیں دوسروں کے عمل پر نظر رکھنی ہوتی ہے۔ اس میں وہ سستی نہیں دکھا سکتے کیونکہ ان کی خاص چستی کے لیے یہی میدان عمل ہے۔ لیکن کیا تعلیمی اداروں میں ایسی سستی اور ایسی چستی گوارہ کی جا سکتی ہے۔

تعلیمی اداروں میں تحقیق و جستجو، تعلیمی منصوبوں اور تجربوں کے ذریعہ سماج کی تعمیر و تشکیل کے بنیادی اصول وضع کیے جاتے ہیں۔ قوم و ملت کے تقاضوں سے ہم بیگانہ نہیں رہ سکتے۔ میدان عمل معروضی طور پر موجود ہے، بس ارادہ چاہیے۔ اس راہ میں پیچیدگیاں بھی پیدا ہوں گی، جد و جہد بھی کرنی ہوگی لیکن سستی ختم ہو جائے گی۔

خوش نصیبی سے ہم ایک ایسے تعلیمی ادارہ سے وابستہ ہیں جو ایک اعلیٰ مقصد کے لیے قائم ہوا، اعلیٰ کام اور تعلیمی تجربے کیے گئے، جہاں طے کیا گیا کہ اپنی زبان کو فروغ دے کر ملت کے نوجوانوں کو اغیار کی ذہنی غلامی سے آزاد کیا جائے گا۔ گفتار کے غازی اردو کے نام

کی دہائی تو دیتے ہیں لیکن اردو کے علمی سرمائے میں اضافے کے لیے قلم کو جنبش نہیں دیتے۔ اردو میں سماجی علوم، جدید سائنس، انجینیرنگ اور ٹکنالوجی سے متعلق ہمارا سرمایہ کیا ہے۔ کیا یہ میدان عمل نہیں۔ ہماری شناخت ہمارے اس کام سے ہوگی جو ہمیں واقعی کرنے ہیں۔ ابھی تک ہم نے کام نہ کرکے اپنی مخصوص شناخت بنائی ہے جس کا شاعر نے بیباکی سے اظہار کر دیا ہے۔

اس قوم کا کردار بہت سست، بہت سست

کیا ہم کام کرکے اپنی نئی شناخت نہیں بنا سکتے۔ یقیناً بنا سکتے ہیں۔

تاریخ کا سفر بہت تیز ہے، ہم پہلے ہی پیچھے رہ گئے ہیں۔ سستی کریں گے تو اور پیچھے رہ جائیں گے۔ اب تو سنبھل کر اٹھنے اور چل پڑنے کے سوا کوئی راستہ نہیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ جو آگے چل پڑتے ہیں میدان ان ہی کے ہاتھ ہوتا ہے۔ ہم بھی آگے بڑھیں گے اور انشاءاللہ تعالیٰ ہر میدان میں سرخرو ہوں گے کیونکہ جہد مسلسل اور عمل پیہم ہی کامیابی کی واحد کلید ہے۔

خواجہ غلام السیدین

قومی نظریہ اور تعلیم

(زیر نظر مضمون خواجہ غلام السیدین مرحوم کی ریڈیو تقاریر سے مرتب کیا گیا ہے۔ (مدیر))

میں قومی نظریہ اور تعلیم کا مطلب یہ لیتا ہوں کہ ہماری تعلیم ہمارے قومی نظریہ سے کس درجہ ہم آہنگ ہے اور آزادی کے بعد گذشتہ پچیس برس میں ہم نے جو ترقی کی ہے اس کی بدولت ہم کس حد تک اس خلیج کو پاٹنے میں کامیاب ہوتے ہیں جو ان دونوں کے درمیان حائل رہی ہے۔ بعض بدیہی باتیں ہیں جو تعلیم کے بارے میں ہمیشہ کہی جاتی ہیں۔ ان کو دہرانے کی ضرورت نہیں لیکن ان کی طرف اشارہ ضروری ہے۔ مثلاً یہ کہ انگریزوں کے زمانے میں تعلیم کا قومی زندگی سے بہت خفیف سا واسطہ تھا۔ انگریزی سرکار کو اپنے بعض مقاصد پورا کرنے کے لیے ایک محدود تعلیم یافتہ طبقے کی ضرورت تھی اور اس کے لیے جس قدر تعلیم کی ضرورت تھی اس کا انھوں نے انتظام کیا۔ بعض درسگاہوں اور ہندوستانی اور مغربی معلموں کو چھوڑ کر جن کو تعلیم کی صحیح قدروں کا احساس تھا، باقی تمام اسکول کالج، یونیورسٹیاں بندھے ٹکے کورس پڑھاتی رہیں، دفتروں کے لیے کلرک اور افسر مہیا کرتی رہیں۔ نہ انھیں قومی ضرورتوں کا صحیح احساس تھا، نہ قومی اور اخلاقی قدروں کا پاس، نہ صنعت و حرفت میں ترقی کی فکر، نہ سماجی تنظیم کا دماغ۔ اگر یہ تنقید سخت معلوم ہو تو مجھے اتنا ہی کہنا ہے کہ بحیثیت مجموعی یہ صحیح ہے تو میں مانتا ہوں کہ زیادہ تر اس تعلیم نے وہ غیر معمولی مرد اور عورتیں بھی پیدا کیے جنھوں نے نہ صرف آزادی کی جنگ جیتی بلکہ علم و فن، شعر و ادب، سائنس اور فلسفہ کی دنیا میں بھی ہندوستان کا نام بلند کیا۔ خدا رحمت کند ایں عاشقان پاک طینت را!

ہمارا قومی نظریہ کیا ہے؟ ہم نے اپنے ملک میں ایک آزاد اور سیکولر، جمہوری نظام قائم کرنے کا عہد کیا تھا، جس میں ہر قسم کے غیر مناسب بھید بھاؤ کو مٹانے کی کوشش کی جائے گی

جس میں ذات پات، مذہب، دولت کی بنا پر ہندوستان کے شہریوں میں کوئی تفریق نہ کی جائے گی جس میں دولت مند غریب کو، طاقت ور کمزور کو "اونچی" ذات والا "نیچی" ذات والے کو دبا نہ سکے گا، جس میں ایک اچھی زندگی کے لیے جو چیزیں بالکل ضروری ہیں جیسے صحت، تعلیم، روٹی، مکان، ذہن کی کشادگی ان کا انتظام ہر کسی کے لیے کیا جائے گا، جس میں ہر شخص قانون کے سامنے برابر ہوگا اور تمام لوگوں کے بنیادی حقوق یکساں ہوں گے۔ کس قدر دلکش اور دلنشیں ہے یہ قومی نظریہ؟ اور اگر محض نظریوں کی بنا پر قومی زندگی کی تعمیر ہو سکتی تو ہماری یہ عمارت کس قدر سربلند اور شاندار ہوتی۔ لیکن آئیڈیل اور عمل میں ہزار فرسنگ کا فاصلہ ہے جس کو بڑی محنت، صبر اور مستعدی کے ذریعہ ہی پورا کیا جا سکتا ہے اور اس خاص ذہنی فاصلہ کو طے کرنے کے لیے سب سے زیادہ موثر ذریعہ بظاہر تعلیم ہی معلوم ہوتی ہے۔

تعلیم نے کس حد تک اس سفر کو طے کیا ہے۔ یہ سفر یقیناً بہت کٹھن ہے۔ ہمارے ملک میں پچپن کروڑ سے زیادہ بندے بستے ہیں، جس وقت ہم نے اپنی آزادی پائی، ہماری سماجی اور اقتصادی حالت بہت نا قابل اطمینان تھی اور ہمیں بے شمار مشکل مسائل کا سامنا کرنا پڑا اور ان کا سلسلہ ابھی تک ٹوٹنے میں نہیں آیا۔ یہ سب جان لینے کے بعد ہی پھر کہنا پڑتا ہے کہ ہمیں تعلیم کو ایک نئے سانچے میں ڈھالنے میں کافی کامیابی نہیں ہوئی۔ میں اس کے بہت سے اسباب بتا سکتا ہوں لیکن میری نظر میں ہر سبب جواز نہیں ہوتا۔ ہمارے پاس وسائل اور ذرائع کی کمی تھی، ہماری آبادی ایک اندیشہ ناک رفتار سے بڑھتی رہی ہے۔ ہمیں قومی زندگی کے ایک ہی محاذ یا چند محاذ پر نہیں بلکہ ہر محاذ پر جنگ کرنی تھی۔

لیکن میری رائے یہ ہے کہ ہم نے اپنے مقاصد کی تقدیم و تاخیر کا صحیح فیصلہ نہیں کیا۔ ہم نے یہ سمجھا کہ جب تک ہم صنعت و حرفت کے ذریعہ اپنی دولت آفرینی میں اضافہ نہیں کریں گے، تعلیم کے لیے زیادہ خرچ کہاں سے آئے گا؟ یہ بظاہر ایک معقول دلیل معلوم ہوتی ہے لیکن اگر ہم تعلیم کے دوسرے مقاصد کو نظرانداز بھی کر دیں تو ہم یہ بھول گئے کہ اقتصادی ترقی کی جڑیں بھی تعلیم کی سرزمین میں پیوست ہیں اور پھر باوجود اپنی مالی مشکلات کے جب کوئی غیر معمولی مصیبت یا اشد ضرورت پیش آتی ہے، جب کبھی مثلاً جنگ کے لیے یا آسمانی آفات کا مقابلہ کرنے کے لیے یا بنگلہ دیش کے شرنارتھیوں کی دیکھ بھال کے لیے روپیہ کی ضرورت ہو ہم کسی نہ کسی طرح اس کا انتظام کرتے ہیں۔ ابھی تک ہم نے تعلیم کو اس درجہ فوری توجہ کے قابل نہیں سمجھا۔

اس کا یہ مطلب نہ سمجھیے گا کہ آزادی سے اب تک ہم نے تعلیم کے خرچ میں ۱۹۴۷ء کے مقابلہ میں خاصا اضافہ نہیں کیا۔ اگر محض اعداد و شمار پر نظر رکھی جائے تو یہ اضافہ معتدبہ معلوم ہوگا۔ لیکن جب آبادی میں اضافے کو اور قیمتوں کی زیادتی کو پیش نظر رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کا کتنا بڑا حصہ تو انھیں دو مدوں کی نذر ہوگیا! پھر دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ ہم نے اس دہے میں اپنی زیادہ تر کوشش اور وسائل تعلیم کو پھیلانے میں زیادہ اسکول، کالج اور یونیورسٹیاں کھولنے میں طلبہ کی تعداد بڑھانے میں صرف کی ہیں۔ یہ مختلف وجوہ سے ہوا ہے جس میں سب سے زیادہ دخل جمہوری دباؤ اور ملک میں ناخواندگی کو ہے اور میں یہ جانتا ہوں کہ تعلیم کی یہ اشاعت بہت ضروری ہے۔ لیکن اس کی وجہ سے ہم نے تعلیمی معیار کو بڑھانے اور اس کے ذریعہ صحیح اور صالح قدروں کو راغب کرنے کی طرف کم توجہ کی ہے۔ میں یہ تنقید صاف دل سے اس وجہ سے کر سکتا ہوں کہ ایک حد تک کئی سال تعلیمی پالیسی کے بنانے اور اس کو چلانے میں میرا ہاتھ بھی رہا ہے تو میں اس جرم کا اعتراف نہیں کر سکتا کہ میں نے کبھی حکومت کو یہ مشورہ دیا ہو کہ کمیت کو کیفیت کی خاطر قربان کر دیا جائے۔

مجھے ان تدبیروں کا علم بھی ہے جو وزارت تعلیمات اور یونیورسٹی گرانٹ کمیشن نے تعلیم کو بہتر اور زیادہ معنی خیز بنانے کے لیے کی ہیں۔ لیکن مسئلہ کی وسعت، طلبہ کی یورش بہت سے تعلیمی محکموں کی بے پروائی اور بیشتر استادوں کی بددلی اور ناکارکردگی کی وجہ سے ان کوششوں کا خاطر خواہ ردعمل نہیں ہوا چنانچہ آج ہم دیانت داری کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ بحیثیت مجموعی ہمارا تعلیمی معیار آزادی کے بعد سے زیادہ اونچا ہوگیا ہے۔ ان سب پر مستزاد یہ ہے کہ گذشتہ دس برس میں طلبہ میں اس قدر بے چینی اور بدنظمی پیدا ہوئی ہے کہ بہتری کے جو تھوڑے بہت آثار پیدا ہوئے تھے وہ بھی اب نظر نہیں آتے۔ اس میں قصور طلبہ کا ہو، یا استادوں کا، یا پروفیسروں کا، یا حکومت اور محکمہ تعلیم کا، یا سیاسی پارٹیوں کا، یا ملک کی بے روزگاری کا یا (جیسا کہ میرا خیال ہے) ان سب کا، یہ صورت حال تشویش ناک ہے، بہت تشویش ناک۔ جو عناصر بھی اس میں شریک ہیں ان کو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس عالم اسباب میں ہر سبب کا ایک لازمی نتیجہ ہوتا ہے اور دیر یا سویر حقیقت کی مضبوط گرفت ان کو پکڑ لیتی ہے۔ میرا یہ خیال بھی ہے کہ طلبہ کی اس شدت پسندی اور شورش کو، توڑ پھوڑ کو، قانون شکنی کو، استادوں کو زدوکوب بلکہ قتل تک کر دینے کو نوجوانوں کا جوش یا نادانش مندی سمجھ کر

اس کا سنجیدہ نوٹس نہ لینا، اس کو قابل معافی سمجھنا یا کسی مصلحت یا خوف کی وجہ سے اس سے دب جانا انتہائی ناعاقبت اندیشی ہے۔ اس قسم کے تجربوں کی دلدل میں سے نکل کر ہمارے جو ہونہار نوجوان کل کو ملک کے لیڈر اور کارکن بنیں گے اور سیاست کے میدان میں آئیں گے وہ قیادت کا فرض کس شان کے ساتھ انجام دیں گے۔ ہماری نسل جو گاندھی جی کے سیرت ساز انقلاب تہر سے گذری تھی اور جس نے بڑے بڑے نیتا پیدا کیے تھے، بڑے محض سیاسی اعتبار سے نہیں بلکہ سیرت، قابلیت، کردار، انسانی اقدار کے اعتبار سے بھی، جب اس کے افراد سیاست کے میدان میں آئے اور قوت کے کھیل میں انھوں نے ہاتھ ڈالا نوان میں سے بیشتر کے پاؤں پھسل گئے اور انھوں نے ہر جائز اور ناجائز طریقہ سے دولت پیدا کرنے اور سیاسی اقتدار حاصل کرنے کی کوشش کی۔ یہ چیز تو ہماری آپ کی آنکھوں کے سامنے ہے۔ اس کی تفصیل کیوں کروں؟ لیکن دراصل کہنا یہ ہے کہ اگر وہ نسل اس آزمائش کا بوجھ نہیں اٹھا سکی تو جو نسل ہماری درسگاہوں میں تعلیم پا رہی ہے اور ان سیرت تباہ تجربوں سے گذر رہی ہے اس کا کیا حال ہوگا۔ خدا کی قدرت تو بہت بڑی ہے لیکن وہ عام طور پر اپنی اس قوت کو اس مقصد کے لیے استعمال نہیں کرتا کہ اس کا کوئی فرد یا جماعت یا قوم یا ادارہ خرابی کی طرف جا رہا ہو تو وہ اس کی گردن پکڑ کر اس کو سیدھے راستے پر لا کر کھڑا کر دے!

جب میں نے تعلیم کے میدان میں کام کرنا شروع کیا تو میرا بڑی حد تک خیال تھا کہ اگر اس کے نصاب اور طریقہ تعلیم میں اصلاح ہو جائے تو اس کا مرکزی مسئلہ حل ہو جائے گا۔ جب ذرا تجربہ میں وسعت اور شاید نظر میں فراخی پیدا ہوئی تو خیال ہوا کہ یہ کافی نہیں۔ اس کو ملک کے سیاسی، سماجی، اقتصادی مسائل اور اغراض کے ساتھ زیادہ واضح اور مضبوط طریقے پر وابستہ کرنا چاہیے۔ یہ خیال میرا اب بھی ہے لیکن اس کو بھی کافی نہیں سمجھتا۔ اس اعتبار سے جو بھی ترقی ہو وہ خوش آئند ہے۔ لیکن جب تک ہم تعلیم کے ذریعے صالح قدروں کی ترویج نہ کریں اور جو جالے ہم میں سے بے شمار لوگوں کے دل اور دماغ میں لگے ہوئے ہیں انھیں صاف نہ کریں ہر قسم کی مادی ترقی بیکار ثابت ہو سکتی ہے۔ ہم نے بعض اعتبار سے یقیناً ترقی کی ہے، زیادہ کارخانے ہیں، زیادہ اسپتال ہیں، زیادہ تعلیمی درس گاہیں ہیں، زیادہ سڑکیں ہیں..... لیکن یہ سب ذریعہ ہیں مقاصد نہیں۔ ہمارا مقصد جیسے ہم نے اپنے دستور میں واضح کیا ہے یہ تھا کہ ہم ملک میں قومی یکجہتی اور اعتماد پیدا کریں۔ کیا وہ

ہم کر سکے یا اختلاف اور نااتفاقی اور زیادہ بڑھ گئی! ہم ایک مشترکہ تہذیب اور مشترکہ شہریت کی بنیاد ڈالنا چاہتے ہیں۔ لیکن اس دیس میں ایسی قوتیں ہی پیدا ہوئیں جنھوں نے اس تہذیب کے اصل اصول کو چیلنج کیا جس کو ہم نے ہزاروں برس کی کوشش سے آبیاری کی تھی اور باوجود قانوناً ہر شخص کو شہریت کے یکساں حقوق حاصل ہونے کے اب بھی ملک میں ایسے تاریک علاقے ہیں جہاں ہریجنوں اور بعض جگہ اقلیتوں پر عرصہ حیات تنگ کر دیا گیا ہے۔ اتنے بڑے ملک میں اختلافات کا ہونا نہ صرف ناگزیر ہے بلکہ معقولیت کی حدود میں مفید بھی ہے لیکن جب مذہب، زبان، رسم و رواج کے ان اختلافات کو نامبارک سیاسی اغراض کے لیے مخالفت اور شدت پسندانہ کشمکش کی صورت دے دی جائے تو لازم ہے کہ مسلم اور مدبر اس کے خلاف خطرے کی گھنٹی بجائیں۔ ہم نے ایک سوشلسٹ نظام قائم کرنے کی کوشش کی تھی اور کر رہے ہیں لیکن آپ سب کو معلوم ہے کہ کچھ تو مجموعی صورت حال کی وجہ سے اور زیادہ تر مفاد مخصوص کی مخالفت کی وجہ سے اس میں کس قدر مشکلات پیش آرہی ہیں۔ اگر ابھی تک ہماری تعلیم ان مسائل کو کسی حد تک بھی حل نہیں کر سکی (اور مجھے معلوم ہے کہ تعلیم تنہا ان کو حل نہیں کر سکتی) تو ابھی تک اس کا عظیم ترین مقصد پورا نہیں ہوا اور وہ ایک یتیم کی طرح، علاوہ دوسرے سماجی اداروں کے، ہمارے تعلیمی اداروں، ہمارے معلّموں، ہمارے تعلیمی ناخداؤں، ہمارے طلبہ کی طرف دیکھ رہا ہے کہ آپ کب میری طرف توجہ کریں گے۔ ہم کب تعلیم اور دوسرے اثر آفریں وسائل کے ذریعہ کم سے کم اپنی آنے والی نسل کے دل اور دماغ میں یہ بات ڈال سکیں گے کہ بنانا بگاڑنے سے بہتر ہے، محبت نفرت سے بہتر ہے، رواداری تعصب سے بہتر ہے۔ دل کی کھڑکیوں اور دروازوں کو کھول کر رکھنا اور اس میں تازہ ہوا کا آنا ان کو بند رکھنے سے اور آکسیجن میں سانس لینا۔ کاربن ڈائی آکسائڈ میں گھٹ کر سانس لینے سے بہتر ہے۔ یہ باتیں ظاہر میں بالکل صاف اور سیدھی سادھی معلوم ہوتی ہیں لیکن ان پر عمل کرنا پہاڑ کی چڑھائی ہے اور جب تک تعلیم کو اس مہم کے لیے تیار نہ کیا جائے گا وہ سایوں کے ساتھ کھیلتی رہے گی، حقیقت کو نہ پا سکے گی۔

باقر مہدی

تعلیم اور انسانی اقدار

(سیدین صاحب کی شخصیت اور تعلیمی فکر کے چند پہلو)

تعلیم اپنے وسیع مفہوم میں انسانی شخصیت کے تمام پہلوؤں کی تشکیل و تعمیر کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ ہر وہ عمل جو بچے کے ذہن اور جذبہ کو متاثر کرکے اس میں سوچنے اور سمجھنے کی صلاحیت کو بیدار کرے اور اس میں صحیح قوت احساس پیدا کرے تعلیم کے دائرہ میں شامل ہے۔ اس لیے بچے کی تعلیم کی ابتدا دراصل اس وقت سے ہوتی ہے جب وہ ماں کی آغوش میں آتا ہے۔ گھر کے اثرات جن میں خصوصیت کے ساتھ والدین کا اپنا طرز عمل اور بچہ کے ساتھ ان کا سلوک شامل ہیں بچہ کے ذہن اور جذبہ دونوں ہی کو متاثر کرتے ہیں اور اکثر یہی اثرات اس کی شخصیت کی تشکیل و تعمیر کے لیے بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ اسکول میں آنے کے بعد بچہ ایک منضبط اور منظم طریقۂ تعلیم سے دوچار ہوتا ہے جس کا مقصد بچّہ کی انفرادی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا اور اسے سماج کا ایک مفید رکن بنانا ہوتا ہے۔ اسکول کا یہ کام اس معنی میں خاصا کٹھن اور دشوار ہے کہ اسے صحیح طور پر انجام دینے کے لیے بڑے ریاض اور لگن کی ضرورت ہے۔ جب تک بچّے کی شخصیت کے تمام پہلوؤں کو مدنظر نہ رکھا جائے تعلیم کا کام مکمل نہیں ہو سکتا۔ شخصیت کے ان پہلوؤں میں جسمانی اور ذہنی پہلوؤں کے علاوہ سماجی اور اخلاقی پہلو بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ عام طور پر اسکولوں میں جو تعلیم دی جاتی ہے وہ یکسر کتابی ہوتی ہے جس کے نتیجے میں بچہ کی شخصیت کے وہ پہلو نظر انداز ہو جاتے ہیں جو دراصل تعلیم کی توجہ کا خاص مرکز ہونے چاہئیں۔ آج کے مشینی دور میں جب

پروفیسر باقر مہدی، نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ، اروبندو مارگ، نئی دہلی ۱۱۰۰۱۶

آلات احساس مروت کو کچلنے چلے جا رہے ہیں ایک صحیح اور صالح زندگی بسر کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ عقل کو فرمان نظر کا تابع بنا یا جائے۔ اقبال کے الفاظ میں جب تک عقل کی زمام عشق کے ہاتھوں میں نہیں ہوگی اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ ہماری بنائی ہوئی تہذیب اپنے ہاتھوں سے آپ ہی خودکشی کرلے۔ ایک تعلیم یافتہ انسان کی پہچان یہ نہیں کہ اس کے پاس علم کا بڑا خزانہ موجود ہے بلکہ اس کی پہچان یہ ہے کہ وہ اس کا استعمال کس طرح اپنے کردار وعمل کو بہتر بنانے اور سماج کی بہبود کے لیے کر رہا ہے۔ اس لیے تعلیم کا ایک اہم مقصد یہ بھی ہے کہ وہ ذہن کے دریچوں کو کھولے اور نہاں خانۂ دل میں محبت، ہمدردی اور انسان دوستی کے چراغ روشن کرے، تاکہ انسان ہر طرح کے جغرافیائی نسلی اور مذہبی تعصبات کے اندھیروں سے نکل کر عالمی برادری کی کھلی فضا میں اپنی شخصیت کی تکمیل اور نوع انسانی کی خدمت کا کام انجام دے سکے اور اس طرح صحیح معنوں میں تخلیق آدم کا حق ادا کر سکے۔

مختلف ادوار میں تعلیمی مفکروں نے تعلیم کے مختلف نظریوں کو ہمارے سامنے پیش کیا۔ ان میں سے بہت کم مفکرین وہ ہیں جنھوں نے تعلیم کے اخلاقی اور سماجی پہلو کو اتنا نمایاں کر کے پیش کیا ہو جیسا کہ سیدین صاحب نے۔

اس مختصر سے مقالے میں اس بات کی گنجائش نہیں کہ ان کے تمام تعلیمی نظریات کو بسط سے بیان کیا جا سکے۔ اس لیے میں مختصر طور پر صرف ان باتوں کو پیش کرنے پر اکتفا کروں گا جن کا تعلق تعلیم اور انسانی اقدار سے ہے۔ اس سلسلہ میں ضروری سمجھتا ہوں کہ سیدین صاحب کی شخصیت کا ایک مختصر خاکہ بھی پیش کیا جائے جس میں ان اثرات کا ذکر ہو جنھوں نے سیدین صاحب کے ذہن اور جذبہ کی تشکیل وتعمیر میں نمایاں حصہ لیا۔ تبھی ہم انسانی اقدار کے متعلق ان کی فکر اور شدت احساس کا صحیح اندازہ لگا سکیں گے۔

سیدین صاحب کی شخصیت کی تشکیل وتعمیر میں توارث اور ماحول کے اثرات کے ساتھ ساتھ خود ان کے مخصوص مزاج کو جو قدرت کی طرف سے ان کو عطا ہوا تھا بہت بڑا دخل تھا۔ ہر اچھے اثر کو قبول کر لینے کی صلاحیت ان میں بدرجۂ اتم موجود تھی۔ سیدین صاحب کا تعلق ایک منفرد مذہبی گھرانے سے تھا جہاں ایمان اور علم کے چراغ برابر روشن رہے اور جس میں بڑے بڑے صاحبان کمال اور اہل علم پیدا ہوئے۔ خود سیدین صاحب جو اپنی بیالیس سالہ مختلف

مدت حیات میں اتنا کچھ قومی خدمت کا کام کر گئے اور اتنا علمی سرمایہ چھوڑ گئے جن پر حیرت ہوتی ہے۔ سیدین صاحب کی والدہ خواجہ الطاف حسین حالی کی پوتی تھیں۔ سیدین صاحب کے کردار کی تعمیر کا اولین دور وہ تھا جب انھوں نے اپنی والدہ، اپنے والد (جن کا انتقال ان کی عمر کے گیارہویں سال ہوگیا تھا) اور اپنے پرنانا مولانا الطاف حسین حالی سے خوب کسب فیض کیا اپنی سرگذشت "مجھے کہنا ہے کچھ اپنی زباں میں" میں سیدین صاحب نے ان تمام شخصیتوں کا ذکر کیا ہے جنھوں نے ان کے کردار اور ان کی شخصیت کو ان کی زندگی کے ابتدائی دور میں متاثر کیا اور جو ان کی اچھے اثرات کو قبول کر لینے کی صلاحیت کی بدولت ان کی ذہنی اور اخلاقی زندگی کا جزء بن گئے اور عمر کے ساتھ ساتھ ان کی شخصیت سنوارتے اور نکھارتے چلے گئے۔ ان ابتدائی اثرات کو گنانے میں سر عنوان انھوں نے اپنی والدہ کا نام رکھا ہے جن کے متعلق وہ لکھتے ہیں "سب سے پہلے میں نے انھیں کی صحبت سے فیض اٹھایا اور انھیں کو ایک نیک، شریف، محبت شناس، اور خدمت گذار زندگی کا پیکر تراشتے دیکھا"۔ اپنے پرنانا خواجہ الطاف حسین حالی کے متعلق وہ لکھتے ہیں" ان میں ایک بے ساختہ اور خداداد انسانیت کا ملکہ تھا جو دوسروں کی انسانیت کا خود بخود احترام کرتا اور جس کی بنیاد ایک قدرتی احساس مساوات پر قائم تھی۔ ان کو دیکھ کر معلوم ہوتا تھا کہ ان کا چہرہ نہ صرف ان کی سیرت کا آئینہ ہے بلکہ ان کی سیرت نے ان کے چہرہ کو ڈھالا ہے۔" جو لوگ بھی سیدین صاحب کو ذاتی طور سے جانتے ہیں" (اور مجھے فخر ہے کہ یہ سعادت مجھے حاصل ہو رہی ہے) بلا پس و پیش یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کا یہ بیان خود ان پر صادق آتا ہے۔ حسن صورت اور حسن سیرت کی جو ہم آہنگی میں نے سیدین صاحب میں پائی وہ مجھے آج تک کسی اور میں نظر نہیں آئی۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ خواجہ الطاف حسین حالی کا انتقال بھی سیدین صاحب کی عمر کے دسویں سال ہوگیا تھا اور ان کی یادوں کے یہ گہرے نقوش ان کی ابتدائی عمر کے ہیں۔

ان کے والد کی بھی بلند اور روشن شخصیت کی چھوٹ اتنی تیز تھی کہ باوجودیکہ ان کا انتقال سیدین صاحب کی عمر کے گیارہویں سال ہوگیا تھا ان کا ننھا مگر اثر پذیر ذہن ان سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ "مرد درویش" کے نام سے جو رسالہ سیدین صاحب نے اپنے والد مرحوم کی یاد میں لکھا ہے اس کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ سیدین صاحب کا ذہن کس طرح تمام اچھے اثرات کو قبول کر کے نہ صرف اس کو اپنے اندر محفوظ رکھ سکتا تھا بلکہ ان کو شعوری طور پر اپنی زندگی کے لیے مشعل راہ بھی بنا

سکتا تھا۔ انھوں نے اپنے والد سے فقیری اور بے نیازی کی شان، قومی خدمت کا جذبۂ ایثار اور بے نفسی اپنے خیالات جذبات اور عمل میں ہر قسم کی افراط و تفریط، تعصب اور تنگ نظری سے پاک رہنے کی کوشش اور عقیدہ اور عمل میں ہر قسم کی افراط و تفریط، تعصب اور تنگ نظری سے پاک رہنے کی کوشش اور عقیدہ اور عمل، دماغ اور خیالات اور جذبات میں ایک خاص ہم آہنگی اور اس کی بدولت جرأت و استقلال اور ایمان کے ساتھ کام کرنے کا حوصلہ، یہ تمام صفات حاصل کیں۔ اپنے والد کی زندگی اور تصانیف سے جو سب سے بڑا سبق سیدین صاحب نے سیکھا وہ یہ کہ انسان کو ہر کسی کے ساتھ رواداری اور انصاف کے ساتھ پیش آنا چاہیے۔ لیکن جہاں تک حق کی حمایت کا مسئلہ ہو وہاں رائے عامہ کے ساتھ چلنا اور اس طرح سستی ہر دلعزیزی حاصل کرنا وقار انسانیت کے منافی ہے۔ جاننے والے جانتے ہیں کہ سیدین صاحب کو اپنے فرائض منصبی کو انجام دینے میں بعض اوقات کیسے کیسے دل شکن حالات کا سامنا کرنا پڑا لیکن انھوں نے کبھی اصول کو مصلحت دنیوی پر قربان نہیں کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ زندگی انسان کی ذاتی ملکیت نہیں بلکہ خدا کی ایک امانت ہے جس کے صرف کرنے کے خاص آداب ہیں۔ ان آداب کو انھوں نے ساری عمر سختی کے ساتھ برتا۔

سیدین صاحب نے اپنے پیشے کے لیے تعلیم کو چنا حالانکہ اگر چاہتے تو بہت آسانی کے ساتھ ایسے پیشے میں داخل ہو سکتے تھے جہاں انھیں اقتدار بھی ملتا اور دولت بھی۔ مگر جسے علم کی پیاس ہو اور جو قدروں کی دنیا کا متلاشی ہو وہ بھلا کیسے تعلیم کے علاوہ اور کسی پیشے کو اپنے لیے منتخب کر سکتا تھا۔ بی۔ اے پاس کرنے کے بعد ان کے بعض دوستوں اور خیرخواہوں نے انھیں مشورہ دیا کہ سول سروس کے مقابلہ کے امتحان میں شریک ہو جائیں۔ مگر وہ خود کو انگریزی حکومت کی نوکری کرنے پر راضی نہ کر سکے۔ ایم۔ اے میں داخلہ لینے کے فوراً بعد ہی ان کا انتخاب حکومت یو پی کی جانب سے تعلیمی میدان کے ایک وظیفہ کے لیے ہو گیا اور اس طرح وہ ابتدا ہی سے اس میدان میں آ گئے جس کے لیے صلاحیت اور مزاج دونوں اعتبار سے انتہائی موزوں تھے اور پھر تعلیم ختم کرنے کے بعد جب وہ معلمی کے پیشے میں داخل ہوئے تو انھوں نے اپنے بلند خیالات اور اپنے کاموں سے اس پیشے کو چار چاند لگا دیے۔

تعلیم پر ان کی بہت سی تصانیف ہیں جن میں بار بار اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ تعلیم کو ایک صالح زندگی بسر کرنے اور بلند انسانی اقدار کے تحفظ اور ان کی بقا کا ذریعہ ہونا چاہیے۔ ان کے بیشتر

تعلیمی خطبات انھیں خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں تقسیم اسناد کے موقع پر جو خطبہ انھوں نے ۱۹۶۵ء میں دیا تھا اس میں انھوں نے بہت واضح الفاظ میں کالجوں اور یونیورسٹیوں کو ان کے فرض کی طرف توجہ دلائی تھی۔ وہ فرماتے ہیں:

"اب ہمارے تمام سیاسی اور فکری لیڈروں کا اور خاص کر کالجوں اور یونیورسٹیوں کا فرض ہے کہ وہ قومی ذہن اور پالیسی کو تنگی اور زنگ نظری کی لعنت سے محفوظ رکھیں اور کوشش کریں کہ تعلیم یافتہ نسل میں ایک "عالمی انسان" کا دل و دماغ پیدا کریں جو ہندو، مسلمان، سکھ، عیسائی ہیں۔ مذہب کے اعتبار سے اردو، ہندی، بنگالی، گجراتی میں زبان کے اعتبار سے جو پنجاب اور اتر پردیش میں صوبہ کے اعتبار سے بے جا تمیز نہ کرے۔ وہ اپنی زبان، اپنے صوبے، اپنے مذہب سے محبت کرے لیکن سب زبانوں، اصولوں، مذہبوں کا احترام کرے کہ اس دنیا میں بیشتر اچھی چیزیں (اور بری چیزیں بھی) نہ صرف میری ہیں بلکہ سب کی ہیں مجھے حق ہے کہ انسان کی ہر اچھی چیز پر فخر کروں اور میرا فرض ہے کہ اس کی ہر بری بات پر شرمندہ ہوں۔ لیکن تعلیم کا مقدم مقصد یہ ہے کہ من و تو کا یہ شدید امتیاز مٹا دے، ان دیواروں کو گرا دے جو ہمیں اپنے بھائیوں سے جدا کرتی ہیں۔ ان زنجیروں کو کاٹ دیں جن میں ہمارے دل و دماغ اسیر ہیں۔ جب موت کی گھنٹی بجے تو یہ معلوم کرنے کی کوشش نہ کرے کہ وہ کس کے لیے بجی ہے۔ یہ تو دراصل تمھارے ہی لیے بجی ہے۔ جس وقت دیا کا یہ چراغ انسان کے دل میں جل اٹھتا ہے تو وہ سب انسانوں کو اپنی آغوش میں لے لیتا ہے... آج کل کی راہ کھٹکی، طاقت کی بھوک، تشدد پسند دنیا میں یہ بات کیسی ہی عجیب معلوم ہو لیکن دراصل زندگی میں معنی اور فیض اور دیرپا برکت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ انفرادی نفع و نقصان کے بندھنوں کو توڑ کر عالمی خیر و صلاح کا جزو بن جاتی ہے۔ لیکن یہ ذہنیت خود بخود پیدا نہیں ہوتی۔ ضرورت ہے کہ ہمارے تمام سماجی ادارے اور تعلیم گاہیں خیر و شر اور نیک و بد کے درمیان سختی کے ساتھ محاسبہ کریں ہماری یونیورسٹیوں نے اب تک اس سماجی اور اخلاقی تنقید کے فرض کو مضبوطی کے ساتھ انجام نہیں دیا ہے۔ میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ اگر وہ ایسا نہ کریں گی تو کہاں سے پیدا ہوگا وہ فکر بے باک جو کھرے اور کھوٹے میں تمیز کر سکے۔ جو حق کا ساتھ دے،

خود کا، اپنوں کا، اپنی جماعت کا، اپنی قوم کا، اپنے ہم مذہبوں کا ساتھ نہ دے جب وہ ناحق پر ہوں۔ جو ناحق کی مخالفت کرے، خواہ اس کا ذاتی اور جماعتی مفاد ناحق کی پاسداری کا کتنا ہی شدید تقاضا کرے۔ خود پر بے داماں تنقید کرنا ذہنی دیانت کا سب سے پہلا فرض ہے۔

ان کے خطبہ سے یہ طویل اقتباس اس لیے نقل کیا گیا کہ تعلیم سے متعلق ان کے نظریہ کی وضاحت ہو سکے۔ سیدین صاحب کی تصانیف کو پڑھ کر ان کی شخصیت اور تعلیمی فکر کا جو نقش ابھر کر سامنے آتا ہے وہ ہے انسان دوستی کا جذبہ، خلوص و محبت کے ساتھ دوسروں سے پیش آنا، حق کی بیباکانہ حمایت، ناحق پر سختی سے تنقید اور رہر قیمت پر اس کی مخالفت، علم کے ذریعہ خوب سے خوب تر کی جستجو، پاکیٔ عقل و خرد اور صفت قلب و نگاہ پیدا کرنا اور سب سے بڑھ کر صالح انسانی تہذیب اور اخلاق کا قیام۔ ان مکارم اخلاق پر مزید روشنی سیدین صاحب کے ایک خط سے پڑتی ہے جو انھوں نے اپنے نواسے سلمان غفران کی پیدائش کی خبر سن کر خود اس کے نام ٹیپ کر کے ہونولولو (ہوائی) سے بھیجا تھا۔ اس عجیب وغریب خط کو پڑھ کر میرے دل کے سارے تار جھنجھنا اٹھے اور مجھے ایسا محسوس ہوا کہ جیسے پہاڑ کی چوٹی سے ایک معلم انسانیت نئی نسل کے کانوں میں مذہب انسانیت کی اذان دے رہا ہو تاکہ اس کے نقوش اس کے ذہن پر مرتسم ہو جائیں۔ خط کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

پیارے سلمان

میں تم سے کچھ باتیں کرنا چاہتا ہوں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ تم ان کو سمجھ نہیں سکتے۔ کیونکہ تم ابھی میری زبان نہیں بولتے اور میں تمھاری زبان نہیں سمجھتا۔ مگر کیا کروں؟ جب تم میری بولی بولنے اور اچھی طرح سمجھنے لگوگے میں موجود نہ ہوں گا۔ اس لیے سوچتا ہوں کہ کچھ باتیں کہہ ہی ڈالوں۔ نہ سمجھوگے تو تمھارا کیا نقصان ہوگا؟

"یہ دنیا جس میں تم نے اپنے پیارے پیارے چھوٹے چھوٹے قدم رکھے ہیں ایک عجیب وغریب الجھی ہوئی اور بے ربط دنیا ہے جہاں کے بیشتر بسنے والے ہر قسم کی بے ایمانیاں اور بے اصولیاں اور ظلم کرتے رہتے ہیں اور اس طرح انھوں نے خدا کی اس بستی کو شیطان کی بستی بنا دیا ہے... لیکن اس کے ساتھ ہی یہ ایک بڑی دلکش اور امید

ابھارنے والی دنیا بھی ہے۔ اس میں ایسے مرد اور عورتیں پیدا ہوئے ہیں اور ہوتے رہتے ہیں جن کی فیاضی، جن کی خوبصورتی کا احساس، جن کی حق شناسی اور حق دوستی شیطانوں کو مایوس اور مردم بیزاروں کو حیران کر دیتی ہے۔ اس لیے جب بھی تمھارا جیسا کوئی پیارا بچہ جنم لیتا ہے تو اس دنیا کے بنانے والے کے من میں پھر آشا کے چراغ جل اٹھتے ہیں۔ پھر اسے امید ہوتی ہے کہ یہ بچہ میری امت میں شامل ہو گا اور بھٹک کر شیطان کی ٹولی میں نہیں پہنچ جائے گا تو سلمان پیارے یہ دوراہا ہر کسی کے سامنے ہوتا ہے اور تمھارے سامنے بھی آئے گا۔ میری دعا ہے کہ اس وقت تم مضبوطی اور جوش اور خوش دلی کے ساتھ وہ راستہ اختیار کرو جسے صراط مستقیم کہا گیا ہے۔ ان سبھوں کا راستہ جن پر خدا نے اپنے انعاموں کی بارش کی ہے وہ راستہ نہیں جن پر بہت سے مسافر بھٹک گئے اور خدا کی ناراضگی کا بوجھ ان کو اٹھانا پڑا ...

پھر خاندان والوں کا کچھ تذکرہ کر کے لکھتے ہیں:

تم ان سب سے اور اپنے بزرگوں کے حال سے اور دنیا کے اچھے اور بڑے آدمیوں کی زندگی سے کیا کیا سبق نہیں لے سکتے؟ چونکہ میں جانتا ہوں کہ میں تمھیں ان میں سے چند لوگوں کے حالات بھی سنا سکوں گا اس لیے میں نے تمہاری خاطر ایک کتاب لکھ چھوڑی ہے جس کا نام ہے آندھی میں چراغ۔ چاہتا ہوں کہ تم بڑے ہو کر اسے پڑھو اس لیے نہیں کہ میں نے لکھی ہے بلکہ اس لیے کہ اس میں جن لوگوں کی سیرت میں نے بیان کی ہے ان کی ذات میں بڑے حسین چراغ روشن تھے۔ وہ انسان دوست تھے ان میں علم کی لگن تھی یا محبت اور خدمت کی تڑپ۔ ان کے خزانے ان کے دل اور دماغ کے اندر تھے۔ ان کی زندگی میں جوت زیادہ تر وہیں سے آئی تھی۔ انھیں ہر وقت روپے پیسے، جائداد، قوت، رسوخ، اثر کی تلاش نہیں رہتی تھی۔ ان کے دل کے دروازے ہر کسی کے لیے کھلے رہتے تھے۔ میری آرزو ہے کہ تمھاری ذات میں ان قدروں کا جلوہ ہو تا کہ شیطانوں کی دنیا کو خدا کی دنیا بنانے

کے بڑے کام میں تم بھی شریک ہو سکو۔ ...

وہ سلمان پیارے! میری کیا مجال کہ میں اپنی طرف سے کہہ سکوں۔ میرے پاس کیا رکھا ہے اور میں نے کیا کیا ہے؟ لیکن میں اپنے شاعر کا پیغام اپنی زبان میں تمھیں سنائے دیتا ہوں۔ اس میں اس نے بتایا ہے کہ زندگی کی اصل دولت نہ روپیہ ہے نہ مکان، نہ کارخانے، نہ مشینیں۔ اس کی اصل دولت ہیں افراد... اور افراد کی دولت کیا ہے؟ ان کے دماغ کی جولانی، دل کا گداز، حسن آفرینی، تلاش اور تحقیق کا جذبہ خوب سے خوب تر کی جستجو۔ اس دولت کی تفسیر اقبال نے یوں کی ہے:

مرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں — مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں
مرے نالۂ نیم شب کا گداز — مری خلوتِ انجمن کا گداز
اُمنگیں مری آرزوئیں مری — امیدیں مری جستجوئیں مری
مرا دل مری رزم گاہ حیات — گمانوں کا لشکر یقیں کا ثبات
یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر — اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر
مرے قافلے میں لٹا دے اسے — لٹا دے ٹھکانے لگا دے اسے

کون کہہ سکتا ہے کہ یہ آواز ایک معلم کی نہیں جو اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ تعلیم ہی کے ذریعہ شخصیت کے روشن پہلوؤں کو اجاگر کیا جا سکتا ہے اور اس انسانوں کی بستی کو رہنے کے قابل بنایا جا سکتا ہے۔

سید محمد عزیزالدین حسن

مولانا سید غلام حسنین کنتوری

اور نظامِ تعلیم میں اصلاح کی کوششیں

مولانا سید غلام حسنین کنتوری[1] (۱۸۲۱ء۔ ۱۹۱۸ء) کو شروع ہی سے درس و تدریس سے کافی دلچسپی تھی۔ انھوں نے علم کے معاملہ میں اپنا نظریہ دوسرے علماء سے مختلف رکھا۔ اسی لیے انھوں نے علم دین کی تعلیم کے علاوہ علم موسیقی کی بھی تعلیم حاصل کی جس کو دوسرے علماء قطعی گوارا نہ کر سکتے تھے۔ علم موسیقی میں انھوں نے مہارت اس درجہ حاصل کی کہ ایک خط میں سید افتخار عالم مارہروی کو وہ یوں لکھتے ہیں:

> میں نے امیر خسرو کی ایک کتاب مسمّٰی بہ تحفۃ الہند بھی دیکھی ہے۔ اس میں سنسکرت اصول اور موسیقی ہند کا باب راگ مالا بھی ہے مگر کوئی جدت نہیں۔[2]

مولانا غلام حسنین کنتوری، اعجاز خسروی کی جب پوری شرح لکھ چکے تو اسے اپنے ماموں مولوی سید اعجاز حسین کو پیش کی۔ انھوں نے اس کے مطالعہ کے بعد فرمایا کہ "تو اگر حاسدوں کی نظر سے بچ گیا تو خدا جانے کیا کرے گا۔"[3]

مولانا کنتوری نے مختلف علوم ۔ علم دین، طب، کیمیا اور ادب وغیرہ پر کتابیں لکھیں۔ ان کی تصنیفات عربی، فارسی اور اردو تینوں زبانوں میں ہیں۔ ایک کتاب طلاقیہ حسنیہ لکھی جس میں کثرت ازدواج کے سلسلے میں اعتراضات کا جواب طب و فقہ کی رو سے دیا۔ ایک کتاب انتصار الاسلام تصنیف کی جس

ڈاکٹر سید محمد عزیزالدین حسن، ریڈر شعبۂ تاریخ و ثقافت، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

میں اسلامی تعلیمات کی صداقت جدید علوم کی روشنی میں ثابت کی، جس کا ترجمہ ان کے ایک معاصر یورپی پروفیسر نے انگریزی زبان میں کیا۔ اس کے علاوہ اردو میں ایک کتاب شواہدالردو بھی تصنیف کی۔

۱۸۵۷ء کے بعد کے حالات نے جہاں دوسرے ہندوستانیوں کو متاثر کیا ان میں مولانا غلام حسنین کنتوری بھی تھے۔ یہی وجہ تھی کہ مولانا کنتوری نے دو چیزوں پر زیادہ زور دیا۔ ایک تعلیم اور دوسرے سماج کی اصلاح۔ اس دور کے نظام تعلیم اور نصاب تعلیم سے وہ یکسر متفق نہ تھے۔ ایک عجیب بات ہے کہ وہ اپنے خیالات اور اصلاحی کاموں میں ایک طرف اس دور کے مذہبی علماء سے مختلف تھے اور دوسری طرف سرسید احمد خاں سے بھی انھیں اختلاف تھا۔ جو نظام تعلیم دینی مدرسوں اور ایم۔اے۔او کالج علی گڑھ میں رائج تھا دونوں کو وہ قوم کے لیے بہتر نہیں سمجھتے تھے۔ اسی سلسلے میں وہ فرماتے ہیں:

> ہمارے معزز اہل علم چونکہ سو برس سے درس نظامی میں پڑھنے پڑھانے کے عادی ہیں اور قدیم طریقہ اور قدیم کتب کو بالکل بالائے طاق رکھ دیا ہے۔ زمانہ حال میں جن علوم کی تعلیم کالج اور اسکول انگریزی میں ہو رہی ہے اور ضرور تھوڑے دنوں میں اس کا ایک ایسا خراب اثر پڑے گا کہ علم کو روتے ہوئے یا یہ الفاظ کہنا پڑے گا اس کی بھی آپ کو خبر نہیں اور ہم نے ابھی سے علوم جدیدہ کی کتب جو مصر وغیرہ میں عربی میں ترجمہ ہو کر مشتہر ہوئی ہیں دیکھی ہیں اور اخبارات کا پڑھنا شروع کر دیا ہے۔ لہٰذا ہمارا ارادہ ہوا کہ نصاب تعلیم میں کچھ تغیر و تبدیلی کریں۔ مگر کیا مجال ہے ہم کچھ بول سکیں[۴]۔

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ مولانا غلام حسنین کنتوری نظام تعلیم میں اصلاح چاہتے تھے اس لیے اب ان کی رائے میں اب درس نظامی کے مطابق درس و تدریس کچھ مفید نہ تھا۔ دوسری طرف انگریزی تعلیم کے نقائص بھی ان کے سامنے تھے کہ جو قوم کو بعد میں بتہ چلیں گے۔ لہٰذا اس سلسلے میں انھوں نے اصلاحی کوششیں شروع کر دیں۔ ان کی نظر مصر پر پڑی، وہاں جدید علوم کی کتابوں کے جو عربی تراجم ہو رہے تھے اس نے ان کو متاثر کیا اور انھوں نے سوچا کہ نصاب تعلیم میں ایسی تبدیلی کرنی چاہیے جس سے قوم کو فائدہ پہنچ سکے۔ لیکن جیسے ہی نصاب تعلیم میں اصلاح کا خیال آیا وہیں ان پر علمائے دین

کا خوف بھی طاری ہو گیا۔ ان کا یہ خوف انیسویں صدی کے مسلمانوں کے ذہن کی عکاسی کرتا ہے۔ علماء کے اس رویہ کی مثال ان کے اپنے الفاظ میں ملاحظہ ہو:

ہم نے مولوی سید حسین صاحب پروفیسر عربی کیننگ کالج رئیس بلگرام جو کہ اب حیدرآباد میں بڑے جلیل عہدہ پر ہیں کو مدرسہ ایمانیہ کے امتحان میں شریک کیا۔ دوسرے امتحان میں حرارت و برودت کے مسئلہ پر مولوی صاحب کی رائے کے بموجب جدید تحقیقات بھی ظاہر کی جو فلسفہ قدیم میں حرارت و برودت میں تضاد کی نسبت مذکور ہے۔ مولوی صاحب نے کہا کہ برودت کوئی چیز نہیں ہے۔ اس کا وجود ہی نہیں ہے اور ضدین کا وجودی ہونا ضروری ہے اس مسئلہ جدیدہ میں مجھ سے اور مولوی صاحب سے بحث ہوئی چونکہ علمائے موجودین نے کبھی سنا نہ تھا اور تھرمامیٹر یعنی آلہ مقیاس الحرارت سے آگاہ نہ تھے سب کے کان کھڑے ہوئے جب روداد جلسہ امتحان اخبار الاخیار میں چھپی مولوی سید حسین صاحب نے اودھ اخبار میں ہماری پوری رد چھپوائی اور اپنی ناخوشی بھی ظاہر کی کہ اب شریک جلسہ امتحان نہ ہوں گے لہذا ایک روز ہم خود کیننگ کالج میں گئے اور ہم نے معذرت کی کہ غرض ہماری یہ نہ تھی کہ آپ کے قول کا بطلان مشتہر ہو بلکہ جس قدر اس وقت بحث ہوئی تھی درج اخبار ہوئی اور آپ معاف کیجیے اور اب ہم کبھی بحث نہ کریں گے۔ اب مولوی صاحب ہم سے راضی ہوئے اور شاید دو ایک مرتبہ پھر شریک جلسہ امتحان ہوئے۔[5]

مندرجہ بالا اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ عام طور پر مولانا کے معاصر علماء کسی بھی تبدیلی کو ماننے کے لیے تیار نہ تھے۔ چنانچہ انھوں نے یہ نیا طریقہ رائج کیا کہ مختلف کلاسوں کے امتحانات کی کارروائی اور اس بحث کے اپنے اخبار اخبار الاخیار میں شائع کرنا شروع کیا تاکہ اپنے خیالات کی اشاعت کر سکیں۔ ان کی یہ جدت پسندی تھی کہ ان علمی مباحث کو اسی جگہ ختم کر دینے کے بجائے اپنے اخبار "اخبار الاخیار" میں ان کی اشاعت کا انتظام کیا۔ موجودہ دور میں ایم۔ اے تو درکنار تحقیقی مقالوں پر بھی جو گفتگو ہوتی ہے وہ بھی نہ قلمبند کی جاتی ہے اور نہ ہی ان کی اشاعت کی نوبت آتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے یقیناً اس زمانہ میں مولانا کا یہ عمل بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

مولانا کنتوری کو اپنی قوم کی پسماندگی اور تباہی کا بہت احساس تھا اور اس کی اصلاح کے لیے تعلیم کو بہترین ذریعہ سمجھتے تھے۔ وہ اس خیال کا اظہار اپنے شاگرد عزیز حبیب حسین سے یوں کرتے ہیں :

> اے حبیب حسین دیکھو جب کسی قوم پر تباہی آتی ہے سب سے پہلے اس کی عقل زائل ہو جاتی ہے اور عقل زائل ہونے کو لازم ہے کہ تحصیل علم کے طریقے جو مفید ہیں اس قوم سے بالکل مفقود ہو جاتے ہیں اور معاش پیدا کرنے کے طریقے بھی خراب ہو جاتے ہیں ہم کو اس وقت چونکہ ایک مدرسہ کا انتظام ہمارے ذمہ ہے فقط نصاب تعلیم پر بحث کرنی ضروری ہے۔[6]

اسی سلسلے میں مولانا کنتوری ہندوستان اور خاص طور سے اودھ کے حالات کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں :

> ۱۲۹۰ھ کا یہ ذکر ہے اور انگریزی عملداری کو ہمارے صوبہ اودھ میں ابھی آج اٹھارہ (۱۸) برس ہو چکے اور ہندوستان میں تواسی برس کے قریب ہو چکے۔ مگر ہمارے ارکان دین علمائے اسلام کو یہ بھی خبر نہیں کہ دنیا کا رنگ بدل چکا ہے۔ اب دین اور دنیا دونوں کی ترقی کے اصول بھی اور ہو گئے ہیں۔ اٹھارہ (۱۸) برس آج سے پہلے کہ ہماری سلطنت تھی اور ہم کو ہر طرح سے اطمینان تھا اور ہماری مذہبی تعلیم کی قدر فقط خاص اصل مذہب کو بشرط لحاظ اصول مذہبی ہو گی۔[7]

مولانا کے اس اقتباس میں یہ جملہ خاص اہمیت کا حامل ہے کہ "اب دین اور دنیا دونوں کی ترقی کے اصول بھی اور ہو گئے ہیں۔" یعنی اگر دین کی تبلیغ کرنی ہو تو نئے ماحول اور نئی تحقیقات کی روشنی میں کرنی چاہیے کیونکہ اب علمی دنیا وسیع ہو گئی ہے اور اسی کے مطابق لوگ سوچ رہے ہیں۔ اپنے اسی خیال کے تحت مولانا نے مہانت الفلاسفہ یا انتصار الاسلام لکھی جس میں ان کے مضامین فلسفہ جدیدہ سے اسلامی تائید میں شائع ہوئے ہیں جو اسلامی نقطۂ نظر سے بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ انداز مولانا کا ایجاد کردہ ہے جس میں جدید علوم کے ماہرین کی تردید شائع ہوتی ہے۔ اس میں علوم قدیمہ و جدیدہ کی رو سے اسلام کی تمام خوبیاں بیان ہوئی ہیں

اور اسی کا نتیجہ یہ ہوا کہ بنارس کالج کے ایک یوروپین پروفیسر نے ان کی اس کتاب کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ اسی طرح انھوں نے ایک اور کتاب طلاق حنفیہ لکھی جس میں رسول اللہؐ اور امام حسن پر کثرت ازدواج اور کثرت طلاق کے سلسلے میں اعتراضات کا جواب انھوں نے طب و فقہ کی رو سے دیا۔ یہ بھی ایک نیا انداز تھا اس لیے کہ اس دور میں بھی اور بعد میں بھی جو اعتراضات اسلام یا رسول اللہؐ پر ہوئے اس کا جواب صرف مذہبی نقطہ نظر سے دیا گیا لیکن انھوں نے ان اعتراضات کا جواب دینے میں علم طب کی بھی مدد لی اور یہ ان کی وسیع النظری کی دلیل ہے۔ وہ اپنے زمانہ کے عمومی حالات کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> دنیوی اغراض تو اب ہمارے علماء اور مجتہدین سے کسی کے متعلق نہ رہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ اب اگر عربی ہم پڑھیں تو خالص دین کی غرض سے۔ اب دیکھو ہمارے درس نظامی میں جس قدر علوم پڑھائے جاتے ہیں صرف اور نحو سے لے کر الٰہیات اور علم تفسیر تک کوئی کتاب کسی علم کی پوری نہیں پڑھائی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ہمارے فارغ التحصیل طلبہ ہر علم میں ناقص رہتے ہیں سوائے ان لوگوں کے جو اپنے ذاتی شوق سے زمانہ تحصیل یا بعد فراغ کے مطالعہ کی قوت سے کسی علم میں تکمیل کے درپے ہوں۔[۵]

مولانا کنتوری کے خیال میں ہندوستان میں انگریزوں کے اقتدار میں آ جانے سے علماء کے وقار کو دھکا پہنچا تھا اور ساتھ ہی علم دین کو بہت سخت نقصان پہنچا تھا کیونکہ ان کے نزدیک اودھ یا دہلی کی حکومت کے عہد میں علماء کی ایک حیثیت تھی اور وہ بھی حکومت کے معاملات سے متعلق تھے مولانا کنتوری کے سامنے عربی زبان کی تعلیم مسلمانوں کے لیے نہایت ضروری تھی جو صرف علم دین کے حصول تک کے لیے محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ تیسرا سوال پھر ان کے سامنے درس نظامی کے مطابق نظام تعلیم کا ہے۔ مولانا کنتوری کے نزدیک درس نظامی کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ اس میں جو مختلف مضامین پڑھائے جاتے ہیں ان سے متعلق کوئی کتاب بھی پوری نہیں پڑھائی جاتی جس کی وجہ سے طالب علم کی متعلقہ مضمون کی صحیح ادراک نہیں ہو پاتی۔ اس قسم کی تعلیم سے صرف ان ہی طلبہ کو فائدہ پہنچتا ہے جو مدرسے سے فراغت کے بعد اپنی ذاتی مطالعہ اور محنت کے ذریعہ اپنی معلومات

میں اضافہ کر لیتے ہیں۔

مولانا کنتوری نے تعلیم کے ان نقائص کو دور کرنے کی اپنی سی کوشش کی۔ اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں:

اسی نظر سے ہم نے اپنے درجہ کے طلبہ کو درس نظامی کی قید سے رہا کر کے جو طریقہ ہمارے نزدیک مناسب تھا اسی طور سے پڑھایا۔ یعنی شرح تجرید علامہ حلی علیہ الرحمہ قدیم طریقہ سے پڑھائی وہ طریقہ یہ ہے کہ جو دلیل کسی مسئلہ کی آئے اس کو دعوے سے جو نسبت تھی وہ سمجھائے کہ دلیل عام ہے یا خاص ہے یا مساوی۔ اس کے بعد دلیل کی قسم بتلائی کہ ملی ہے یا انی اور برہانی یا درپی حطائی ہے یا سفطی جوا یراد اس دلیل پر ہوا تھا اس کو فن مناظرہ کے قواعد سے نقص اجمالی یا منع صحیح یا مکابرہ یا معارضہ اور کس قسم کا معارضہ یہ سب ان کو سمجھایا اور دلیل کے مقدمات اور شکل متلحقی اور اس شکل کے مشروط۔ نتیجہ وہی اسے ضرب خاص کی یہ بھی ان کو بتائی۔ آٹھ دس روز میں ان کو اس قدر بصیرت ہوئی کہ اب وہ فوراً ان امور کو حل کر کے بزور مطالعہ بیان کرنے لگے۔ ایضاً چونکہ عبارت کتاب کے پورے قضیہ پر اور اس کی جہت پر نہیں ہوتی لہٰذا اس عبارت سے قضیہ منطقی بنانے کا طریقہ بھی ان کو بتلایا۔ دو مہینے میں ان میں یہ کیفیت ہو گئی کہ علاوہ اپنی کتاب کے اور کتب درسیہ جو لوگ پڑھتے تھے سب کے طریق استدلال ان پر منکشف ہونے لگے۔[9]

مولانا نے یہ ایک بہتر طریقہ نکالا جس کے ذریعہ طلبا مشکل مسائل کو سمجھ سکیں اور پھر اس مشق کے بعد وہ خود اس قابل ہو جائیں کہ وہ ان مسائل کو حل کر سکیں۔ جس میں طالب علم اتنا پڑھنے کے باوجود کولھو کے اس بیل کی طرح رہتا ہے کہ دن بھر چلا اور رہا اسی مقام پر۔ یعنی ان میں کوئی سمجھ بوجھ ہی پیدا نہیں ہوئی۔

مولانا غلام حسنین کنتوری سرسید احمد خاں کے ہم عصر تھے لیکن وہ سرسید کے مذہبی اور تعلیمی نظریات سے متفق نہ تھے لہٰذا مولانا کنتوری نے بھی اکثر مضامین تہافۃ الفلاسفہ اور انتصار الاسلام میں سرسید کے نظریات کے خلاف لکھے۔ مولانا کنتوری لکھتے ہیں:

اہل اسلام کی تعلیم مذہبی کی نسبت جو کمیٹیاں علی گڑھ محمڈن کالج میں ہوتی ہیں یا نواب محسن الملک بہادر بالقابہ کی اسپیچ جو اس وقت میرے پاس نہیں ہے کہ جس کا نمبر اور تاریخ لکھوں اس میں صاف درج ہے کہ مذہبی تعلیم کے واسطے چند رسائل بزبان اردو چھوٹے چھوٹے تصنیف کر کے داخل کورس کیے جائیں۔ . . اسلام کی دینی تعلیم اگر چھوٹے چھوٹے رسائل کے ذریعہ کرتے ہیں تو اسلام کی دینی بیخ کنی پوری ہوگی اور اندیشہ ہے کہ ہماری شاید نماز بھی اردو زبان میں پڑھنے کی تجویز ایسی پیش ہو جیسے لیور پول میں مسٹر کوئلن صاحب کو بعض علمائے اسلام نے تجویز کر دیا کہ نماز انگریزی زبان میں پڑھا کرو۔[10]

مولانا کنتوری اس بات سے قطعی متفق نہ تھے کہ مذہب اسلام کی تعلیم کو محدود کر دیا جائے۔ اردو زبان میں مذہب اسلام سے متعلق جو رسالے اور لٹریچر تھے وہ مولانا کی رائے میں قطعی ناکافی تھے کیونکہ مذہب اسلام پر کام عربی اور فارسی زبان میں ہوا ہے۔ اگر اسلام کے بارے میں طلباء میں صحیح سمجھ پیدا کرنی ہو تو مذہب اسلام پر لکھی گئی انھیں عربی و فارسی کتابوں کو داخل نصاب کرنا ہوگا۔ اس کے بغیر سمجھ پیدا ہی نہیں ہو سکتی بلکہ مولانا کنتوری کے مطابق بصورت دیگر اگر اسلام کی بیخ کنی مقصود ہے تو اس کے لیے یہ اردو رسائل بہت مددگار ثابت ہوں گے۔

مولانا کنتوری نے نہ صرف محمڈن کالج میں مذہب اسلام کی تعلیم سے متعلق لکھا بلکہ ایک دوسرے مضمون میں سر سید احمد خاں کے نظریہ تعلیم پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

خیر دین تو رخصت ہوا اب دنیاوی تعلیم کو لیجیے۔ آج ہمارے ہندوستان میں ہم سب کو آرٹ اسکول جاری کر کے جدید صنائع یورپ کے سیکھنا دنیوی ترقیات کے واسطے سب سے زیادہ واجب ہے اور کوئی مصرف اس سے برا نہیں ہے کہ ہمارا روپیہ تعلیم ضائع میں خرچ ہو۔ سر سید احمد خاں صاحب نے جس قدر ہمارا روپیہ لیا تعلیم صنائع میں ایک کوڑی نہ دی اور ریفارمری کا دعویٰ ان کو تھا۔ حالانکہ موٹی بات ہے کہ ہندو اور مسلمان سب کا افلاس بدوں اس تعلیم کے ہرگز دفع نہ ہوگا۔ اب دیکھیے کہ روڑ روپیہ ہمارا چندہ کا ریفارمر اور مصلح قوم

نے لیا اور کسی کو ایسی تعلیم پر نظر نہ ہوئی کہ نوکری پر نسرا ور غلامی کی بلا سے چھوٹ کر دستکار اور صناع بنتے اور طلبہ یورپ کی طرح آرٹ اسکول سے پاس ہونے کے بعد اپنی روٹی کی فکر سے غافل ہو جائے۔ ہمارے ریفارمر اور مدعی اصلاح جو اس وقت ہیں دینی تعلیم تو درکنار دنیوی میں جو اہم اور ضروری تعلیم ہے اس پر بھی ذرا لحاظ نہیں کرتے۔ دینی تعلیم کے خراب دلانے کے علاوہ دنیوی تعلیم بھی تو ہماری خراب کررہے ہیں۔ ان کی تجویز خراب سے دین تو درکنار دنیا بھی تو خراب ہو رہی ہے۔[11]

مولانا کنتوری سرسید احمد خاں کے بنائے ہوئے نظام تعلیم سے بھی متفق نہ تھے۔ جن مسائل سے ہندوستانی دو چار ہو چکے تھے اس میں ایسی تعلیم کی ضرورت تھی کہ وہ خود اپنا کام کر سکتے۔ اگر پھر بھی انھیں انگریزوں کی نوکری ہی کرنی پڑے تو کیا فائدہ۔ مولانا کو انگریزوں کی نوکری نہیں پسند تھی۔ ان کا خیال تھا کہ ان کو ایسی تعلیم دی جاتی کہ وہ کچھ سیکھ کر نکلتے اور نوکری کی ذلت کا انھیں سامنا نہ کرنا پڑتا۔ ان کا خیال تھا کہ سرسید احمد خاں نے مذہبی تعلیم کو تو بیکار کر ہی دیا۔ دنیوی تعلیم کا بھی جو نظام بنایا اس سے بھی قوم کا کوئی فائدہ نہ ہوا۔

اسی نظام تعلیم کے نتائج کے سلسلے میں وہ لکھتے ہیں:

جب ہم کسی معزز تعلیم یافتہ ایم۔ اے۔ او کالج سے نکلا ہوا دیکھتے ہیں اور پچاس پاس شدہ میں سے دو یا تین کو اگر گورنمنٹ نے کسی غرض سے نوکری منظور کی ہے اب آخر نا لبس کے حال میں ہم کو خون کے آنسوؤں سے رونا آئے گا۔

شب فتادہ می گفت سر بپائے دیواری
خواب اگر نمی آید مرگ را چہ شد باری[12]

مولانا غلام حسنین کنتوری کی اس تحریر سے ایم۔ اے۔ او کالج، علی گڑھ کے فارغ طلبا کا حال بھی واضح ہے۔ عام طور سے یہ بات مانی جاتی ہے کہ سر سید احمد خاں کو اور ان کے کالج کے طلبا کو انگریزی حکومت کی سرپرستی حاصل تھی۔ لیکن یہ بات مولانا کنتوری کے اس قول کے مطابق صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ پچاس فارغ طلباء میں سے صرف دو یا تین کو نوکری دی جاتی تھی اور اس کے

بیے بھی مولانا کنتوری لکھتے ہیں کہ وہ کبھی گورنمنٹ کسی غرض سے دیتی تھی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد مسلمان کس قدر بدحالی کا شکار تھے۔ اسی وجہ سے مولانا کنتوری ٹیکنیکل تعلیم پر زور دے رہے تھے کہ ان طلباء کو ٹیکنیکل تعلیم دی جائے تاکہ وہ اپنا ذریعۂ معاش خود مہیا کریں۔

مولانا غلام حسنین کنتوری کے دور میں تعلیم نسواں کی بھی بات چلی۔ وہ اس سلسلے میں بھی اپنا واضح موقف پیش کرتے ہیں:

> جس قدر تعلیم اخلاق اور صناعت یعنی دست کاری اور نیز علوم نظریہ کی عورتوں کے اس خاص منصب کی منافی نہ ہو جو فطرت نے ان کو خانہ داری و پرورش اولاد وغیرہ کا عطا فرمایا ہے اس کو نہ عقل روکتی ہے اور نہ ہماری شریعت منع کرتی ہے بلکہ ضروری اور واجب ہے۔[۱۳]

مولانا کنتوری کی اس تحریر سے بھی واضح ہوتا ہے کہ وہ تعلیم نسواں کے خلاف نہ تھے بلکہ اس کی کچھ حدود مقرر کی تھیں۔ تعلیم نسواں میں بھی انھوں نے صناعت اور دستکاری کی تعلیم پر زور دیا۔ اس دور میں ایسے بہت سے علماء تھے جو تعلیم نسواں کے خلاف تھے۔

اخبار الاخیار مطبوعہ ۷ر جنوری ۱۸۷۳ء میں مدرسہ ایمانیہ کی جو رپورٹ شائع ہوئی اس سے مدرسہ ایمانیہ کے نصاب اور معیار تعلیم پر بھی روشنی پڑتی ہے۔[۱۴]

اوقات درس کا نقشہ

نمبر شمار	ابتدائے وقت	انتہائے وقت	نام کتاب
۱	۹ بجے	۱۱ بجے	رضی و قطبی و شرح کافیہ
۲	۱۱ بجے	½۱۱ بجے	اقلیدس عربی
۳	½۱۱ بجے	۱۲ بجے	اسرار خفیہ طبعیات
۴	۱۲ بجے	½۱۲ بجے	الھیات میبذی
۵	½۱۲ بجے	۱ بجے	شرائع الاسلام کتاب الصلوٰۃ
۶	۱ بجے	۲ بجے	طب نفیسی و حمیات قانون

۷	۲½ بجے	۳½ بجے	مناہج التحقیق در فقہ استدلالی
۸	۸ بجے	۹ بجے	شرح تجرید علامہ حلی

مولانا غلام حسنین کنتوری نے صرف اصلاحی مضامین ہی نہیں لکھے بلکہ عملی کام کر کے بھی دکھایا۔ انھوں نے طلبہ تربیت پر بھی تعلیم کے ساتھ زور دیا۔ وہ ذریعہ معاش کے سلسلے میں بھی بہت محتاط تھے۔ انھوں نے مطب اور تجارت کو اپنا ذریعہ معاش قرار دیا۔ ان کا ذریعہ معاش کے سلسلہ میں خیال تھا کہ دینی تعلیم کے ساتھ ساتھ طلباء کو صنعتی تعلیم بھی مہیا کی جائے تاکہ وہ اپنی تعلیم سے فراغت کے بعد صنعت و حرفت کو کسب معیشت کے لیے اپنا سکیں۔ اسی چیز کو پیش نظر رکھتے ہوئے انھوں نے مدرسہ ایمانیہ میں گھڑی سازی کی تعلیم کا انتظام کیا۔ موجودہ دور میں جن درسگاہوں میں دینی تعلیم کے ساتھ صنعتی تعلیم کا کوئی نظم نہیں ہے وہاں کے طلبہ اپنی تعلیم سے فراغت کے بعد حصول معاش کے لیے پریشان رہتے ہیں۔

مولانا کنتوری طلبہ کی تربیت اور کردار سازی پر خاصی توجہ دیتے تھے۔ وہ ایک واقعہ کو یوں قلمبند کرتے ہیں:

> ایک روز بوقت شب میں بطور نگرانی طلبہ نواب ملکہ جہاں والے مکان میں گیا دیکھا کہ نو عمر طلبہ ایک جگہ بیٹھے ہیں اور وہاں ایک صاحب خوش بیان "جان عالم" کا قصہ ان کو سنا رہے تھے۔ اس ناشائستہ اور نامہذب فعل کو دیکھ کر مجھے از حد ملال ہوا اور قصہ گو صاحب کو اسی وقت مدرسہ سے خارج کر دینے کا حکم قطعی دے دیا۔ وہ صاحب بڑے مقرب ایک مجتہد صاحب کے تھے۔ میری فریاد وہاں جا کر بڑے زور شور سے کی اور ان طلبہ کو اغوا کر گئے کہ ایک روز تم بھی اسی ذلت سے نکالے جاؤ گے۔ لہٰذا تم سب مدرسہ میں غدر برپا کر دو اور مدرسہ سے الگ ہو جاؤ۔ بہرحال وہ سب لڑکے مدرسہ سے اٹھ گئے اور مدرسہ ویران ہو گیا۔ میں نے ان طلباء کے بزرگوں کو اطلاع دی کہ فلاں فلاں تمہارے فرزند کو ہم نے اس طرح تہدید کی ہے خبردار اگر وہ خرچ زادراہ طلب کریں۔ ہرگز ان کی امداد نہ کرنا اور ہم کو اپنے سے زیادہ مربی ان کا خیال کرنا چنانچہ کسی نے اپنے پسر اور بھانجے اور اپنے عزیز

کو خرچ دینا کیا منھ بھی نہ لگایا اور یہی کہا کہ مولانا صاحب تمھارے مالک اور مربی ہیں انھیں سے رجوع کرو اور خبردار اگر تم گھر آؤ گے تو گھر میں گھسنے نہ پاؤ گے۔ آخر میں شیخ محمد علی صاحب نے ان طلبہ کی عفو جسارت مجھ سے کرائی۔ یہ طلبہ جن میں سے چند آج مشہور علمائے دین ہیں اور بڑے بڑے کارنمایاں ہدایت کے ان سے ہو رہے ہیں ان کا نام لینا ہرگز مناسب نہیں ہے اس لیے کہ وہی لڑکے آج ہمارے سرتاج ہیں ؎

آدمی را بچشم حال نگر
از خیال پری ودے بگذر [16]

مولانا کنتوری مدارس کے تعلیمی نظام سے عموماً اور ایم اے او محمڈن کالج سے خصوصاً غیر مطمئن تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ ان درس گاہوں میں دین کی صحیح اور مکمل تعلیم کے ساتھ طلبہ کو صنعت و حرفت اور طب کی بھی تعلیم دی جائے۔ تاکہ ان مدارس کے فارغ طلبہ اپنی معیشت کے لیے انگریز حکام کے محتاج نہ ہوں۔ مولانا نے تعلیمی اصلاح کے بہت سے اقدام کیے۔ لکھنؤ اور عبداللہ پور میں مدارس قائم کیے۔ نیز انھوں نے مذہبی اور سماجی اصلاح کی طرف بھی خاصی توجہ دی اور اس سلسلہ میں بھی انھوں نے مضامین تحریر فرمائے۔ ان کی یہ وسیع النظری بعضوں کو بری لگی اور انھوں نے مولانا کے متعلق یہ مشہور کر دیا کہ "یہ شخص بظاہر شیعہ اور باطن میں سنی ہے [17]۔" لیکن مولانا نے اس قسم کی سطحی باتوں کی کوئی پرواہ نہ کی اور تادم زیست اپنا اصلاحی پیغام عام کرتے رہے۔

مولانا غلام حسنین کنتوری نے علم دین اور علم طب پر جو کتابیں لکھیں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ تہافتہ الفلاسفہ یا انتصار الاسلام۔ ۲۔ رسالہ مفتاح الاسرار۔ ۳۔ تفسیر آیہ اینما تولوا فثم وجہ اللّٰہ۔ ۴۔ نقشہ میراث۔ ۵۔ نور العین۔ ۶۔ شرح زیارت نامہ۔ ۷۔ ما تین فی مقتل الحسین من الفریقین۔ ۸۔ اجابت السائل۔ ۹۔ طلاقیہ حسنیہ۔ ۱۰۔ مفارقات الحسینیہ والعثمانیہ۔ ۱۱۔ حسینیہ قرآنیہ۔ ۱۲۔ مواعظ حسنینیہ۔ ۱۳۔ رسالہ حاضرات

۱۴۔ اردو ترجمہ رسالہ علامہ مجلسی۔ ۱۵۔ جامع المسائل۔ ۱۶۔ الفیہ کنتوری۔ ۱۷۔ زینبیہ۔ ۱۸۔ حاشیہ کتاب الطہارت شرح کبیر۔ ۱۹۔ رسالہ در تحقیق میراث انبیاء۔ ۲۰۔ معراجیہ۔ ۲۱۔ ذوالجناحیہ۔ ۲۲۔ اردو ترجمہ القانون۔ ۲۳۔ سوانح عمری خود نوشت۔ ۲۴۔ شواہد اردو۔ ۲۵۔ شرح اعجاز خسروی۔ ۲۶۔ مجربات کنتوری۔ اس کے علاوہ مولانا کنتوری کے مکاتیب کا ایک بڑا مجموعہ ہے جس میں انھوں نے علمی مسائل سے بحث کی ہے۔

حواشی

۱۔ کنتوری ضلع بارہ بنکی کے قصبہ کنتور کی طرف نسبت ہے۔

۲۔ مولانا کنتوری کا خط بنام سید افتخار عالم مارہروی۔ بتاریخ ۴ اگست ۱۹۱۵ء۔ پروفیسر سید محمد کمال الدین حسین۔ مرتب۔ منشورات علامہ کنتوری۔ علی گڑھ ۱۹۸۹ء
زیب الواب جناں علامہ کنتور شد۔ ۱۳۳۷ھ، صفحہ ۳۱۱

۳۔ منشورات علامہ کنتوری۔ صفحہ ۳۰۹

۴۔ ایضاً۔ صفحہ ۶۵

۵۔ ایضاً۔ صفحات ۶۶-۶۵

۶۔ ایضاً۔ صفحہ ۶۶

۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۶۶

۸۔ ایضاً۔ صفحہ ۶۶

۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۶۷

۱۰۔ ایضاً۔ صفحات ۷۰-۶۹

۱۱۔ ایضاً۔ صفحہ ۷۲

۱۲۔ ایضاً۔ صفحہ ۷۲

۱۳۔ ایضاً۔ صفحہ ۷۴

۱۴۔ ایضاً۔ صفحات ۶۲-۶۰

۱۵۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۷

۱۶۔ ایضاً۔ صفحات ۴۷-۴۶

۱۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۱

محمد عرفان

لفظ 'سلطان' کی تاریخی اہمیت
ایک مختصر نوٹ

سلطان کے لغوی معنی ہیں غلبہ اور تسلط۔ قرآن مجید میں یہ لفظ تقریباً چھ جگہ آیا ہے:

وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا۔ (۱۷ بنی اسرائیل: ۳۳)

إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ (۱۶، النحل: ۹۹)

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ (۵۵ الرحمٰن: ۳۳)

موخر الذکر آیت میں بتایا گیا ہے کہ مخلوق کو اس زمین اور اس کی فضا سے باہر جانے کی سعی کرنی چاہیے لیکن اس کام کے لیے انھیں بہت بڑی طاقت اور غلبے کی ضرورت ہوگی۔ اس کے علاوہ یہ لفظ حجت اور دلیل کے لیے بھی استعمال ہوا ہے کیونکہ دلوں پر اس کا دباؤ اور تسلط ہوتا ہے بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے تو یہاں تک مروی ہے کہ قرآن مجید میں ہر جگہ 'سلطان' کا لفظ حجت اور دلیل ہی کے معنوں میں آیا ہے۔ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ (۶۹ الحاقہ: ۲۹) میں سلطان کے دونوں معنی مراد لیے گئے ہیں یعنی دلیل بھی اور غلبہ و تسلط بھی۔ سلاطۃ اللسان کے معنی گفتگو پر قدرت اور زبان کی تیزی کے ہیں۔ اس میں مذمت کا پہلو بھی موجود ہے۔ قرآن مجید ہی میں اس لفظ کو شیطان کی اس طاقت اور طریقۂ کار کے لیے استعمال کیا گیا ہے جس کے ذریعہ وہ بنی نوع انسان کو بہکاتا ہے۔ ممکن ہے

محمد عرفان، نیشنل آرکائیوز آف انڈیا، نئی دہلی

ان ہی معنی کی وجہ سے اسلام کے ابتدائی دور میں غیر مسلم حکمراں خصوصاً مطلق العنان حکمراں کے لیے بعض اوقات اس لفظ کا استعمال ہوا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ قدیم حکمرانوں نے اپنے لیے اس لفظ کا استعمال کیا ہو اس لیے کہ سریانی میں اس سے ملتا جلتا ایک لفظ "شیطانا" نظر آتا ہے جس کے معنی "قوت" اور "اقتدار" کے ہیں اور شاذ طور پر یہ لفظ "صاحب قوت" کے معنی میں بھی مستعمل ہوا۔

احادیث نبویؐ میں بھی اس لفظ کا کافی استعمال ملتا ہے اور عموماً اس سے مراد حاکمانہ قوت ہے مثلاً ترمذی کی ایک حدیث ہے "السلطان ولی من لا ولی له (جس شخص کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہے) (ترمذی ۱: ۲۰۴) یہاں محدثین نے صریحی طور پر سلطان سے مراد حکمران وقت لیا ہے۔ اسی طرح ایک اور حدیث ہے کہ السلطان ظل اللہ فی الارض (سلطان زمین پر خدا کا سایہ ہے) اگر چہ اکثر محدثین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف اور بعض کے نزدیک موضوع ہے مگر عہد وسطیٰ کے مطلق العنان حکمرانوں نے اس کو رواج دینے کی خصوصی طور پر کوشش کی۔

عربی ادب میں چوتھی صدی ہجری کے آخر تک اس لفظ کا مفہوم صرف حاکمانہ قوت اور اقتدار ہی رہا۔ بہرحال یہ تو ایک طے شدہ امر ہے کہ ابتداءً یہ لفظ منفی معنی کا حامل تھا۔ پھر کیونکر سیاسی اقتدار کے غیر شخصی اور ناپسندیدہ مفہوم سے یہ ایک باقاعدہ شخصی لقب اور پسندیدہ معنوں میں مستعمل ہونے لگا۔ یہ تبدیلی ایک ایسا ارتقائی عمل ہے جس کا تتبع دشوار ہے اس لیے کہ کہیں بھی صراحتاً اس کا مرحلہ وار استعمال نہیں ملتا۔ البتہ بعض پرانے مورخین نے اس کی طرف کچھ اشارے ضرور کیے ہیں جنھیں کسی قدر احتیاط کے ساتھ قبول کیا جا سکتا ہے۔

ابن خلدون کے مطابق اس لفظ کا پہلا سرکاری یا سیاسی استعمال جعفر برمکی کے لیے ہوا تھا۔ یہ وہی جعفر برمکی ہے جس نے بنی امیہ کی حکومت کا تختہ پلٹنے اور بنی عباس کی حکومت کے قیام میں اہم کردار ادا کیا تھا اور جسے بعد میں انتہائی وسیع اختیارات حاصل ہو گئے تھے۔ اسے خلیفہ کی جانب سے "امیر الامراء" اور "سلطان" کے خطابات دیے گئے تھے۔ کچھ عرصہ بعد یہی لفظ بعض خلفاء کے القاب کا جزو نظر آتا ہے۔ مثلاً خلیفہ المنصور کے علاوہ، جس کو "سلطان اللہ" بھی کہا جاتا تھا اس لیے کہ اس نے ایک خطبہ میں اپنے آپ کو سلطان اللہ فی الارض کہا تھا، خلیفہ الموفق اور خلیفہ القادر نے بھی اپنے ایک لقب کے طور پر استعمال کیا۔

یہ بات پیش نظر رہے کہ اب بھی مسلمان حاکم کے لیے خلیفہ اور امیر ہی مروج القاب تھے اور اس لفظ سلطان کی حیثیت ضمنی لقب سے زیادہ نہ تھی۔

رفتہ رفتہ اس لفظ کی اہمیت اور وقار میں شعوری یا غیر شعوری طور پر اضافہ ہوتا گیا حتیٰ کہ وہ خود مختار حکمراں جو محض رسماً خلیفہ کے ماتحت تھے انھوں نے اپنے لیے سلطان کے لقب کو پسند کرنا شروع کر دیا۔ پہلا خود مختار حکمراں جس کے نام کے ساتھ سلطان کا لفظ جڑا ہوا ہے وہ غزنی کا حکمراں محمود ہے۔ اگرچہ ابن اثیر تاریخ الکامل میں اسے خلیفۃ القادر کی جانب سے محمود کو دیے گئے بہت سے خطابات میں سے ایک بتاتا ہے مگر انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں مورخ عتبی کے حوالے سے اس کی تردید کی گئی ہے۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا بھی یہی موقف ہے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ محمود غزنوی کے نام کے ساتھ کتب تواریخ میں بکثرت لفظ 'سلطان' کے استعمال کے باوجود اس کے سکوں پر کہیں بھی سلطان کا لفظ نظر نہیں آتا۔ وہ پہلا حکمراں جس کے سکوں پر اس کے نام کے ساتھ 'سلطان' کندہ ملتا ہے غزنی ہی کا ایک اور حکمراں ابراہیم ہے۔

غزنویوں کے بعد کے دور میں سلجوقی حکمرانوں میں پہلی بار لین پول کے مطابق طغرل بیگ نے سلطان کا لقب اختیار کیا۔ اس کے سکوں پر نام کے ساتھ 'السلطان المعظم' بھی لکھا ملتا ہے۔ طغرل بیگ کے بعد سلجوقی حکمرانوں کے لیے یہ لفظ باقاعدہ لقب کے طور پر استعمال ہونے لگا اور ہر سلجوقی حکمراں کو سلطان کہا جانے لگا۔ سلجوقیوں کے علاوہ دیگر حکمرانوں نے بھی اسے جلد ہی استعمال کرنا شروع کر دیا مگر اس کے استعمال کے لیے خلیفہ کی اجازت ضروری تصور کی جاتی تھی۔ اس کی تصدیق یوں بھی ہو جاتی ہے کہ جلال الدین خوارزم شاہ کو خلیفہ الناصر کی جانب سے اس کے استعمال کی اجازت نہیں ملی تو اس نے اس کے استعمال سے احتراز کیا۔ ایوبی حکمراں صلاح الدین کے نام کے ساتھ بھی یہ لفظ کتب تواریخ میں بکثرت استعمال ہوا مگر اس کے سکوں پر بھی یہ کندہ نہیں ملتا۔ بہرحال یہ تقریباً طے ہے کہ سقوط بغداد تک اس لقب یا خطاب کے استعمال سے پہلے خلیفہ کی اجازت ضروری سمجھی جاتی تھی۔

سلطان کے لفظ کی عظمت کو بڑھانے میں تیرہویں صدی عیسوی کے ادب نے (خاص طور پر غیر عربی ادب نے) بھی اہم کردار ادا کیا جس میں اس کو بہت بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا۔ دوسری

طرف بعض ایسے حکمرانوں کے کارناموں نے بھی اس کی عظمت میں اضافہ کیا جنھوں نے سلطان کا لقب اپنے نام کے ساتھ لگا رکھا تھا۔

جس وقت ترک ہندوستان میں داخل ہوئے اس وقت عالم اسلام میں اس لفظ کا سیاسی اثر بہت بڑھا ہوا تھا چنانچہ انھوں نے اپنے لیے اسی لقب کو استعمال کیا حتٰی کہ اس نے حکمراں کے مترادف کا درجہ حاصل کر لیا اور اسی مناسبت سے ان کا دور حکومت "سلطنت" کہا گیا۔ دوسری طرف نظر آتا ہے کہ وسطِ ایشیا میں رفتہ رفتہ اس کا استعمال اس قدر بڑھا کہ ہر حکمراں خواہ چھوٹا ہو یا بڑا اپنے نام کے ساتھ استعمال کرنے لگا اسی غیر محتاط استعمال کی وجہ سے اس کی اہمیت گھٹنے لگی اور اب اس کا استعمال شاہزادوں اور بلند مرتبہ امیروں کے لیے ہونے لگا۔ تاہم ہندوستان میں مغلوں کی آمد تک حکمرانوں کے لیے "سلطان" کی اصطلاح ہی رائج رہی تھی حتٰی کہ مغلوں نے اپنے لیے "بادشاہ" کی اصطلاح کو استعمال کرنا شروع کیا اور شاہزادوں کے لیے سلطان کا لفظ۔

حضرت آوارہ

کوّا چلا ہنس کی چال

بین : (آتے ہوئے) حضور نواب اختر مرزا آئے ہیں۔

عجائب خاں : بڑے گنوار ہو، یوں نہیں کہتے کہ تشریف لائے ہیں۔ یا ٹھہرو۔ یوں کہو نواب اختر مرزا بہادر قدم رنجہ فرمانا چاہتے ہیں۔ جا ہلو! شہر کے رئیسوں کے آگے میری آبرو لینا چاہتے ہو۔

بین : بہت اچھا۔ اب تو وہ آ ہی چکے۔

عجائب خاں : ہائے ہائے۔ لاکھ طوطے کو پڑھایا... پڑھایا... آگے کیا ہے، یاد نہیں آتا۔

بین : پھر یاد کر لیجیے گا۔ اب کیا حکم ہوتا ہے۔ بلا لاؤں ؟

عجائب خاں : ٹھہرو۔ پہلے یہ بتاؤ کہ میرے کپڑے وپڑے تو ٹھیک ہیں نا ؟

بین : روپے میں سترہ آنے، دوشالہ اوڑھ لیجیے۔

عجائب خاں : لاؤ جلدی کرو۔

بین : (قدم دور سے) یہ لیجیے، اب بلاؤں ؟

عجائب خاں : ہاں (بین جاتا ہے۔

سید آل عبا حضرت آوارہ علی گڑھ کالج میں ڈاکٹر ذاکر حسین اور پروفیسر رشید احمد صدیقی کے ساتھیوں میں سے ہیں۔ وہ طویل عرصے تک آل انڈیا ریڈیو سے منسلک رہے۔ ان کے خاکوں اور انشائیوں کے تین مجموعے بے پر کی، اپنی موج میں اور میرا فرمایا ہوا شائع ہو چکے ہیں۔ ان کے بعض ڈرامے مثلاً کنجوس اور چلتا پرزہ، ریڈیو، ٹی وی پر نشر ہونے کے علاوہ مختلف شہروں اور جامعہ میں بھی اسٹیج ہوئے۔

نواب : تسلیمات عرض کرتا ہوں، مزاجِ مبارک !

عجائب خاں : عنایت ہے، نوازش ہے، کرم ہے وغیرہ وغیرہ۔ تشریف لائیے، یوں اس کرسی پر۔

نواب : ماشاءاللہ کس شان سے بیٹھے ہیں آپ اس وقت کہ دیکھ کر جی باغ باغ ہو گیا۔ شہر کے سچے رئیس دکھائی دیتے ہیں۔ یہ کلا ٹھلا تو سچ پوچھیے بادشاہوں کو بھی نصیب نہیں۔

عجائب خاں : ذرا ٹھہریے (ببن سے) بے ادب کھڑے کیا دیکھ رہے ہو نواب کے لیے شربت وربت نہیں لاتے۔

ببن : سرکار خدا جھوٹ نہ بلوائے تو ڈیوڑھی میں پچاس قسم کے شربت تیار ہیں، کون سا لاؤں؟ بادام، انگور، فالسہ وغیرہ وغیرہ۔ جو حکم ہو۔

عجائب خاں : جو آج کل شہر میں پیا جاتا ہے۔

ببن : بہت خوب، ابھی

نواب : آپ بھی واللہ کس خاطر مدارات کے لوگ ہیں۔ تبھی تو شہر کی ہر بزم میں، ہر جلسے میں، ہر محفل میں آپ ہی آپ کا شہرہ ہے۔ کہنے کو دیہات میں پیدا ہوئے، وہیں پلے بڑھے اور جوان ہوئے

عجائب خاں : (بات کاٹ کر) یہ بھی تو کہیے کہ والد مرحوم نے وفات بھی وہیں پائی۔

نواب : جی جی، اور کیا ہاں تو کہنا یہ تھا کہ آپ نے ہم شہر والوں کی بو باس اتنی جلد اور اس بے تکلفی کے ساتھ اپنا لیا کہ اب کوئی اندھا ہی آپ کو دیہاتی کہہ سکتا ہے۔ اور بھئی بزرگوں کی پاک ارواح کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ دنیا میں اب مجھے کوئی نظر آتا ہے تو وہ ایک آپ کی ذات ہے۔ کل ہی میں شہزادہ صاحب سے اس کا ذکر کر رہا تھا۔

عجائب خاں : ہرگز نہیں، کبھی نہیں۔ یہ خاکسار تو آپ کا خادم ہے۔

نواب : خیر یہ تکلف کی باتیں ہوتی رہیں گی۔ اس وقت ایک ضرورت سے حاضر ہوا ہوں اور جانتا ہوں آپ کے دشمن چاہے فاقے کریں۔ میرا کام نکال ہی دیں گے۔

عجائب خاں : اوہ! وہ کیا بات ہوئی ہے جو پہلے باندھی جاتی ہے... لاحول ولا... موٹا سا لفظ ہے۔ ارے صاحب شہر کے لوگ برابر بولتے ہیں... وقت پر کمبخت یاد نہیں آتا۔ خیر بہر حال وہ تو باندھیے نہیں، کام کی بات فرمائیے۔ مجھے الجھن ہوتی ہے۔

نواب : (ہنس کر) اوہو، میں سمجھا۔ تمہید کو کہہ رہے ہوں گے شاید۔ توبہ کیجیے، میرا مطلب تھا یعنی یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ میں آپ کا قرضدار ہوں۔ یعنی کئی بار آپ نے بڑی فریادی سے محض مجھ پر احسان کرنے کے لیے وہ بھی ہنستے کھیلتے روپے سے میری مدد کی تھی ...

عجائب خاں : لاحول ولا۔ اس کا ذکر ہی کیا۔ کوئی اور بات کیجیے۔

نواب : جی نہیں جانتا ہوں کہ قرض لیا ہے تو چکانا بھی ہے۔

جمن خاں : آپ بلا کے ضدی ہیں نواب صاحب، ادا ہونا رہے گا۔

نواب : جی، یوں نہیں، میں چاہتا ہوں کہ اب میرا نام آپ کے کھاتے میں سے نکل جائے اور حساب کتاب صاف ہو جائے۔ آپ جانیں میں ان لوگوں میں سے ہوں جو کسی کی ایک دمڑی بھی اپنے ذمے نہیں رکھنا چاہتے۔ فرمائیے مجھ پر آپ کی کتنی رقم نکلتی ہے؟

عجائب خاں : توبہ توبہ۔ یہ کیا خرافات لے بیٹھے آپ۔ ٹھہریے آپ کا ایسا ہی اشارہ ہے تو یاد پڑتا ہے کہ آپ نے ایک بار دو سو روپے لیے تھے۔

نواب : بے شک لیے تھے۔

عجائب خاں : اور پھر چھ سو (۶۰۰)۔

نواب : یہ بھی واجبی۔ اور؟

عجائب خاں : پھر ایک سو چالیس۔

نواب : خوب یاد رکھے۔

عجائب خاں : تو یوں سمجھیے کہ یہ سب ملا کر ہو گئے نو سو چالیس (۹۴۰)۔

نواب : پائی پائی ٹھیک ہے۔

عجائب خاں : ایک ہزار آٹھ سو تئیس آپ نے کپڑے والے کو دلوائے اور دو ہزار سات سو چار بیس نقد لیے۔

نواب : بالکل درست۔ تو اگلے پچھلے ملا کر کتنے ہوئے۔

عجائب خاں : نو چالیس وہ اور یہ ملا کر پانچ ہزار پانچ سو تئیس۔

نواب : حساب برابر ہے۔ اب اس میں چار سو اڑسٹھ اور ملا دیے جائیں تو پورے چھ ہزار ہو جائیں

اور موقع ملتے ہی فوراً ادا کر دیے جائیں۔ اب سوال یہ ہے کہ آپ کے لیے یہ معمولی سی رقم زحمت کا باعث تو نہ ہوگی ؟ ہے ؟ تو میں دوسری جگہ انتظام کروں ۔

عجائب خاں : ہے ہے ۔ یہ آپ نے کیا فرمایا ۔ ہرگز نہیں زحمت کیسی ، یہ تو عین راحت ہوگی ۔

نواب : جی ہاں وہی تو میں نے سوچا کہ رقم تو جس سے چاہوں مل جائے گی مگر آپ کے ہوتے ہوئے دوسرے کے آگے ہاتھ پسارنا آپ کی توہین اور اپنی بے تکلفی کو ذلیل کرنا ہے اور یہ شرافت کے خلاف ہے ۔

عجائب خاں : رقم ابھی حاضر کی جاتی ہے .... (لمحہ بھر کے بعد) .... یہ لیجیے پورے چار سو اڑسٹھ ہیں ۔

نواب : شکریہ شکریہ ۔ ہے ہے دیکھا آپ نے ۔ شہر کے لوگوں میں یہ مروت کہاں : جمن خاں صاحب مجھے تو اب سے آپ اپنا بندۂ بے دام سمجھیے ۔ اللہ اللہ کیا شان ریاست ہے ۔ ہاں لیجیے یہ کہنا تو بھول ہی گیا ۔ مبارک ہو بیگم نے آپ کی دعوت قبول کر لی ۔ نواب زادی ہو تو ایسی ہو ۔ فرماتی تھیں بھئی جمن خاں صاحب کا دل توڑتے ہوئے ہمارا جی کڑھتا ہے ۔ (ذرا اِدھر اُدھر دیکھ کر) کوئی ہے تو نہیں ؟ (دھیرے سے) آج سے آٹھ دن پہلے کی ملاقات میں اُس ہیرے کی انگوٹھی کا ذکر نہ کر سکا جو آپ نے میرے ہاتھ بیگم کو بھجوائی تھی ۔ وجہ ؟ تو کیا بتاؤں کتنی آگے پیچھے ہوئی ہیں وہ کہ توبہ توبہ ۔ کیسا کیسا پھسلانا پڑا ہے تب آج کہیں جا کے لینا قبول کیا ہے ۔

عجائب خاں : یہ تو کہیے پسند بھی آئی ؟

نواب : یہ بھی ایک کہی آپ نے ۔ ارے صاحب ہزار جان سے ۔ انگوٹھی پہن کر تو ان کے حسن میں چار چاند لگ جائیں گے اور آپ کی طرف تو ان کا میلان ایک ہے تو ایک سو ایک ہو جائے گا ۔

عجائب خاں : آپ کے منھ میں گھی شکر ۔

نواب : میں ہی جانتا ہوں کس کس ڈھنگ سے میں نے آپ کے تحفے کی قیمت اور آپ کی محبّت کا نقش بیگم صاحب کے دل پر جمایا ۔

عجائب خاں: نواب صاحب آپ کی مہربانی کے بوجھ سے تو میں چکنا چور ہو جاتا ہوں۔ آپ سا معزز آدمی میری خاطر اتنی زحمت اٹھائے۔

نواب: اب آپ بنائیے تو نہیں۔ وقت پر آپ میرے کام نہیں آئیں گے کیا؟

عجائب خاں: سر آنکھوں پر

نواب: تو اب اجازت دیجیے۔ ایک ضروری کام ہے۔

عجائب خاں: بہت اچھا خدا حافظ (فیڈ آؤٹ)

(پردہ اٹھتا ہے)

ببن: (آتے ہوئے) کوئی ہے تو نہیں؟ (اونچی آواز میں) گھامڑ! ارے اُلّو! نہیں بلکہ کاٹھ کے اُلّو! احمق۔ کتاب میں لکھ رکھنے والے احمق۔ یہ ہے کم سے کم لفظوں میں ہمارے آقائے نامدار کی تعریف، دال روٹی سے خوش، نہیں۔ زردہ پلاؤ میں مگن۔ دیہات کے آدمی۔ الف کے نام لٹھا کبھی نہیں پڑھے۔ بابا کا سایہ سر سے اٹھتے ہی ہل کھلے ہیں۔ گاؤں کو لات مار کر شہر بسایا ہے اور خبطا اچھا ہے۔ کبھی نہ کبھی تو ... (دروازہ پر کھٹکا) کون ہے؟ آتے جاؤ۔ چپکتے جاؤ (پھر کھٹکا) آ جاؤ نا (کئی قدم گھنگھرو کی آواز) اخاہ! آپ لوگ ہیں۔ آئیے۔ آئیے۔

گویا: اللہ سلامت رکھے۔ نواب اختر مرزا نے کچہری بھیج کر یہاں یاد فرمایا تھا۔ سنا بڑی دھوم کا جلسہ ہے۔ آپ کے سرکار کہاں ہیں۔ اللہ سلامت رکھے۔

ببن: آتے ہیں، کپڑے بدل رہے ہیں۔

گویا: (اپنے ساتھیوں سے) سرکار برآمد ہوں، جب تک ساز ہی ملالیں (ساز ملانے کی آوازیں)۔ کہیے استاد بندگی عرض ہے، کیا ٹھاٹ ہیں؟

ڈانسر: کہاں کے ٹھاٹ! ٹھاٹ گئے بڑوں کے ساتھ۔ ان ہی کے پیروں سے اوندھا سیدھا توڑا نکلوایا ہے۔ سرکار پسند فرمالیں تب کی پسند ہے۔ اپنی کہیے کیا رنگ ہیں؟

گویا: رنگ تو اڑ چکے استاد۔ ہم کیا پدڑی ہیں۔ پیٹ کا دوزخ بھرنے کے لیے ٹوں ٹاں کر لیتے ہیں۔

ڈانسر: یہ کیا کہا۔ قسم سے آج شہر کی آبرو ہے تم سے۔ بٹوے میں وہ مُرکی پھندے بسے ہوئے ہیں تمھارے کہ اِدھر بلا اُدھر فلک جھوم گیا، زمین چکرانے لگی۔

گویا: میں کس لائق ہوں سرکاروں کی فرمائش تھی۔ یوں ہی سی ایک دھن پر مغز پچی کی ہے۔ سنیے گا۔

ڈانسر: داتا پالن ہار ان سرکاروں کو بنائیں رکھیں۔

گویا: سچ ہے دنیا قدرداں ہوتی تو ہمارے دن پھر جاتے۔

ڈانسر: خدا خدا کرکے یہ ایک رئیس ملا ہے۔

گویا: اس میں کیا شک ہے پر سنا بے خبرا ہے۔

ڈانسر: مٹھی کا تو کھلا ہے۔

گویا: یہ تو ہے پر ہنر سے کبھی آشنا ہوتا تو سونے پہ سہاگہ تھا۔

ڈانسر: ارے میاں اچھا ہے کہ نہ ہوا۔ ہم تو اتنا جانتے ہیں کہ مٹھی کھلی ہو (کسی کی آہٹ)

گویا: سنیلا استاد۔ خود بدولت آرہے ہیں۔

عجائب خاں: آگئے تم لوگ؟

گویا: اللہ سلامت رکھے۔

ڈانسر: ڈیوڑھی کا چراغ روشن۔ مجال پڑی تھی کہ یاد پر آنا کافی ہو۔

عجائب خاں: سناؤ بھائی کیا تیاری کی ہے۔

گویا: حکم کی دیر ہے۔

عجائب خاں: ہاں کپڑے بدلنے میں رہ گیا۔ آج کے لیے نیا جوڑا بنوایا تھا۔ وہ اس کام چور نکمے درزی نے اتنا چست کر دیا کہ میں شکنجے میں کس گیا ہوں۔ بڑی کھینچ تان سے پہن پایا ہوں۔

ڈانسر: تابع دار حاضر ہے۔ ارشاد کی دیر ہے۔

عجائب خاں: بھئی تم لوگ ابھی تسلی سے بیٹھو۔ درزی کے یہاں سے دعوت میں پہننے کا دوسرا جوڑا آرہا ہے وہ پہن لوں تو سنوں۔

ڈانسر: سرکار کی مرضی۔

عجائب خاں: دیکھنا سر سے پاؤں تک کیسا سجتا ہوں۔

گویّا : حضور ہم تو ابھی سے دیکھ رہے ہیں۔
ڈانسر: کتنا حسین جوڑا ہے۔
گویّا : اور ہمارے سرکار پر پھبے گا بھی خوب۔
عجائب خاں: ہاں بھئی شہر کے بڑے وضع دار لوگ صبح کے وقت ایسے ہی کپڑے پہنا کرتے ہیں۔
ڈانسر: حضور دیکھا تو نہیں مگر جوڑا نہیں کرامات ہو گا۔
عجائب خاں: خوب یاد آیا (آواز سے) کوئی حاضر ہے ؟
ببن : (دور سے آتے ہوئے) حاضر
عجائب خاں: جاؤ کوئی کام نہیں (پکار کر) کوئی حاضر ہے ؟
(نوکر ببن ایگزٹ)

جمن : جی حاضر
عجائب خاں: کچھ نہیں جاؤ، دیکھنا تھا کہ ہماری آواز پر حاضر ہوتے ہو کہ نہیں ؟
(جمن ایگزٹ) .... کہو بھئی ہمارے نوکروں کی پوشاک بھی دیکھی۔ کیسی ہے۔
ڈانسر: ایسی ہے۔ ہماری آنکھیں خاک کی۔ عین بین شہزادے معلوم ہوتے ہیں۔
عجائب خاں: (پکار کر) ادھر آؤ (نوکروں کے قدم) یہ ہمارا دوشالہ سنبھالے رہو (گویے سے) ہاں بھئی۔
گویا : حضور اس جلسے کے لیے خانہ زاد نے غزل کی ایک دھن بٹھائی ہے۔ اور تو کیا عرض کروں
زہرہ اور مشتری بھی آسمان سے اتر آئیں تو پھڑک جائیں۔
عجائب خاں: (نوکر سے) کھڑے منھ کیا تک رہے ہو۔ دوشالہ اڑھاؤ، نہیں ٹھہرو، دوشالہ اوڑھے
بغیر ہی سنوں گا۔ ہاں بھئی۔ (ساز چھڑتا ہے)
گویّا : (سوہنی کی دھن ہیں) زلف پر پیچ میں دل جب سے گرفتار ہوا جینا دشوار ہوا۔
(تان اور سرگم)
عجائب خاں: ٹھہرو، یہ غزل تو بالکل سونی ہے۔ اسے سن کر ہمیں نیند سی آنے لگی۔ بھئی دھن
میں کچھ جان ڈالو
گویّا : حضور یوں سمجھیں کہ فدوی نے سُروں کا برتاؤ غزل کے مضمون پر کیا ہے۔

عجائب خاں: ارے بھئی گاؤں میں ہم نے بھی ایک غزل سیکھی تھی۔ کیا تھی وہ؟

گویا: سبحان اللہ! کیا کہنے اس غزل کے۔

عجائب خاں: ارے بھئی اس بین تنکوں کا ذکر تھا اور وحشت بھی تھی۔

گویا: حضور ان دونوں کا ہمیشہ سے ساتھ رہا ہے۔

عجائب خاں: ہاں لو بھئی یاد آ گئی۔ (گاکر) واہ سے وحشت ہوئی ... دیکھا یہ آئی وحشت (گاکر)

سو بے اعتنائی آپ کی تنکے چنوانے لگی

لو تنکے بھی آ گئے (گاکر) ہم سے جدائی آپ کی، اجی بھائی صاحب، جدائی آپ کی کتنی

خوبصورت غزل ہے۔

گویا: واہ واہ ماشاء اللہ کیا کہنے۔ حضور گا تے نہیں جادو کرتے ہیں۔

عجائب خاں: ارے بھئی ہمیں کیوں کانٹوں میں گھسیٹتے ہو۔

گویا: حضور ان سروں میں سے دو چار غلام کو عطا ہو جاتے تو گلا پا کر لیتا۔

ڈانسر: سرکار بے تال کے دو ٹکڑے ادھر بھی سرفراز ہوں۔ پاؤں کی موچ نکل جائے۔ یہ

تھی کہ مشین کی ڈھیلی تھی۔

عجائب خاں: تم لوگ سنو گے تو حیرت کرو گے۔ کہ بے تال رہی الگ۔ میں نے گانا ہی ایک سرے

سے نہیں سیکھا۔

گویا: گانا تو پیدا ہے حضور سے۔ اور نہ سیکھا ہو تو اب شوق فرمائیں۔ رئیسوں کی چیز ہے۔

ڈانسر: ساتھ ہی ناچ کا جوڑ بھی لگ جائے تو حضور کیا کہنا۔

عجائب خاں: ٹھہرو۔ ناچ کا نمونہ دیکھ لوں تو کہوں۔ ہاں بھئی

(ساز چھڑے)

ڈانسر: ملاحظہ ہو یہ توڑا اور حضور اب اس لونڈی کا ریاض دیکھیے

(گھنگھرو یہ توڑے)

گویا: واہ استاد ستم کر دیا۔ کیا ریاض ہے۔ کیا محنت ہے۔ بادشاہ ہوئے تال کے۔

عجائب خاں: ہوں، تو مطلب یہ کہ رئیسوں کو ناچ گانا ضرور سیکھنا چاہیے

گویّا: ریاست کا زیور ہے سرکار۔

عجائب خاں: تو ہم ضرور سیکھیں گے۔ مگر سوال یہ ہے کہ اتنا وقت کیسے ملے گا۔ ادھر ہم نے ایک ماسٹر صاحب کو بھی دیکھا ہے جو دیکھیے کیا کیا پڑھاتے ہیں؟

گویّا: پڑھنا ایک چیز ہے ضرور۔ پر گانا۔ حضور گانا۔

ڈانسر: اور ناچ۔ سرکار ناچنا اور بھی ضروری ہے۔

گویّا: رئیس کے لیے گانا جیسے کھانے میں نمک۔

ڈانسر: اور ناچ جیسے انسان کے لیے سانس۔

گویّا: گانے کے بغیر ریاست نہیں چلتی۔

ڈانسر: اور ناچ کے بنا آدمی کچھ نہیں کر سکتا۔

گویا: حضور دنیا کی یہ ساری افراتفری یہ سارے لڑائی جھگڑے صرف اسی لیے ہوتے ہیں کہ لوگ گانا نہیں جانتے۔

ڈانسر: اور میں کہتا ہوں جہاں بھر کی مصیبتیں اور بلائیں محض اس لیے ہیں کہ لوگ ناچ نہیں سیکھتے۔

عجائب خاں: وہ کیسے؟

گویّا: سنیے۔ کیا یہ ساری لڑائیاں اس لیے نہیں ہوتیں کہ لوگوں میں تال میل نہیں۔

ڈانسر: اور ملاحظہ ہو کہ آدمی کے چلن میں کوئی بھول چوک ہو جائے تو یہی کہتے ہیں نہ کہ غلط قدم اٹھایا۔

عجائب خاں: بے شک، بے شک

ڈانسر: اور حضور یہ غلط قدم تبھی اٹھتا ہے جب ناچ نہیں آتا۔

عجائب خاں: تم دونوں ٹھیک کہتے ہو۔ اچھا بھئی سنو، یہ سارا ٹھاٹ میں نے جس کے لیے کیا ہے آج میرے یہاں اس کی دعوت ہے۔

ڈانسر: سرکار ہم بھی تیار ہیں۔

گویا: غلام کی مانیں تو حضور بدھ کے بدھ جلسہ کیا کریں۔ رئیسوں کا قاعدہ ہے۔

عجائب خاں: ضرور ضرور، دیکھو دعوت کے وقت چوٹی کا ناچ گانا ہو۔

ڈانسر: نشاخاطر رہیں حضور۔

عجائب خاں: خوب یاد آیا۔ ارے بھئی تم سرکاروں درباروں کے مجرائی ہو۔ یہ تو بتاؤ کسی بیگم کو آداب کرنا ہو تو کیسے کیا جائے۔

ڈانسر: یہ کیا بڑی بات ہے پہلے جھکیے اور جھکیے، پھر آداب بجا لائیے۔ پھر چار قدم پیچھے ہٹیے اور چار قدم آگے بڑھیے اور جھک کر آداب بجا لائیے۔

عجائب خاں: (آواز دے کر) ادھر آؤ (نوکر کے قدم) استاد ذرا آداب کا قاعدہ اسے سمجھا دو۔

بمن : حضور، رئیس کا نوکر ہوں۔ سارے قانون قاعدے مجھے زبانی یاد ہیں۔

عجائب خاں: بس تو جب مہمان آئیں تم میرے ساتھ ساتھ رہنا۔ بھول چوک پر ٹوک دینا۔ خبردار

بمن : سرکار کے بدلے حکم ہو جائے تو غلام ہی آداب بجا لائے۔

(جمن آتا ہے)

جمن : سرکار ماسٹر صاحب آئے ہیں۔

عجائب خاں: بلا لو (ماسٹر آتا ہے)

ماسٹر: میں آگیا۔ کہیے کیا شروع کیجیے گا۔

عجائب خاں: میں کیا شروع کرتا، آپ شروع کرائیے تو شروع کروں۔

ماسٹر: منطق پڑھیے گا؟

عجائب خاں: اس میں کیا ہوتا ہے؟

ماسٹر: آدمی کو ٹھیک سے بولنا آجاتا ہے۔

عجائب خاں: خوب، تو آپ سمجھتے ہیں میں اٹرم سٹرم بولتا ہوں۔ ارے صاحب پانی کو روٹی نہیں کہتا، روٹی کو پانی نہیں بولتا۔ منطق تو مجھے پہلے سے ہی آتی ہے۔ کچھ اور پڑھائیے

ماسٹر: تو پھر سائنس پڑھیے۔

عجائب خاں: اس میں کیا ہوگا؟

ماسٹر: آپ کو پتہ چلے گا کہ قدرتی چیزیں کیسے بنیں، دھاتیں کیا ہیں، جھاڑ، پہاڑ، انسان، حیوان، بجلی، تارے، اولے، پانی، برف، ہوا اور وغیرہ وغیرہ یہ سب کیا ہیں، کیوں ہیں، کب

سے ہیں۔

عجائب خاں: اوں ہوں! ماسٹر صاحب یہ تو بڑا جنجال ہے۔ مجھے تو آپ قاعدہ پڑھائیے قاعدہ پھر وہ کتاب جس میں لکھا ہو کہ مہینے کی پہلی کس تاریخ کو پڑے گی۔ چاندنی راتیں کب سے کب تک اور اندھیرا پاگ کہاں سے کہاں تک رہے گا۔

ماسٹر: ایک ایک کر کے میں آپ کو یہ ساری باتیں پڑھا دوں گا۔

عجائب خاں: ہاں سنیے۔ میں آپ سے راز میں ایک بات پوچھنا چاہتا ہوں۔ مجھے ایک نہایت شاندار اور بھاری بیگم سے وہ ہو گئی ہے جو میں آپ سے بھی نہیں کہنا چاہتا۔ انھیں ایک خط لکھنا چاہتا ہوں، اُس کا مضمون بنا دیجیے۔

ماسٹر: کچھ نہیں، محبت ہو گئی ہو گی۔ تاڑ جاتے ہیں تاڑنے والے۔

عجائب خاں: (دھیرے سے) اوہو آپ سمجھ گئے۔ پر کسی سے کہہ نہ بیٹھیے گا، ہاں تو دیکھیے مضمون ذرا رنگین ہو۔

ماسٹر: نثر میں ہو کہ نظم میں؟

عجائب خاں: نہ نہ سمجھے آپ کی نثر پھسر نہیں چاہیے۔

ماسٹر: تو پھر رہی نظم

عجائب خاں: دونوں نہیں۔

ماسٹر: ارے صاحب دونوں میں سے ایک تو ہونی ہی پڑے گی۔

عجائب خاں: وجہ؟

ماسٹر: جو نثر نہیں وہ نظم ہے، جو نظم ہے وہ نثر نہیں۔

عجائب خاں: اچھا تو آدمی بات کرتا ہے، وہ کس میں ہوتی ہے۔

ماسٹر: نثر میں۔

عجائب خاں: فرض کیجیے میں کہوں نوکر! ہمارے سلیپر لاؤ تو یہ نثر ہوئی؟

ماسٹر: اور کیا۔

عجائب خاں: اوہ! لیجیے تو میں چالیس پچاس سال سے نثر ہی بول رہا ہوں۔ ماسٹر صاحب آپ کا

احسان کہ آج یہ بھید کھلا۔ اچھا تو دیکھیے اگر یہ لکھوانا ہو کہ میری حسین بیگم تمھارے بڑے بڑے دیدے دیکھ کر میرا دم نکلتا ہے تو اسی کو ذرا رنگین بنا دیجیے۔ چاہتا ہوں کہ اس مضمون میں ذرا شوخی آجائے۔

ماسٹر: تو یوں ہوگا کہ تمھاری آنکھوں کی آگ نے میرے دل کو جلاکر بھسم کرڈالا۔

عجائب خاں: یہ کچھ نہیں جو میں کہتا ہوں وہی ہونا چاہیے میری حسین بیگم وغیرہ وغیرہ۔ اسی کو ذرا خاص انداز میں کہیے۔

ماسٹر: لیجیے۔ بیگم حسین میری۔ دیدے بڑے بڑے تمھارے۔ میرا دل نکلتا ہے دیکھ دیکھ کر۔

عجائب خاں: ان دونوں میں کون سا بہتر ہے؟

ماسٹر: آپ کا سوچا ہوا۔

عجائب خاں: واہ واہ۔ ایں۔ ارے ماسٹر صاحب۔ یہ تو لکھے پڑھے بغیر ہی رنگین بن گیا۔ بس ٹھیک ہے۔ او ہو۔ اچھا یاد آیا۔ اگر بیگم آجائیں تو ان سے کیسے پیش آؤں۔ آداب کے قاعدے قانون تو میرے نوکرنے یاد کرلیے ہیں بس اتنی کسر اور رہ گئی ہے۔

ماسٹر: یہ کیا بڑی بات ہے۔ فرض کیجیے وہ آگئیں۔ آداب کا مرحلہ گزر گیا۔ وہ ظاہر ہے کہ مسکرائیں گی۔ بس یہیں سے شروع ہو جائیے گا۔ کہیے مجھے اس بات کا شرف حاصل ہوا کہ خوش قسمتی سے آپ نے غریب خانے پر قدم رنجہ فرماکر دل محزوں کو باغ باغ کر دیا۔ زہے عزت کہ آپ کے مبارک قدم یہاں آئے۔ زمین آسمان میری قسمت پر رشک کر رہے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ لہجہ نرم ہو۔ آواز میں درد ہو، ہاتھ جڑے ہوں، آنکھیں نیچی اور کبھی کبھی ہلکی آہیں کھنچتی جائیں وغیرہ وغیرہ۔ بس اب مجھے اجازت دیجیے۔

ببن: (آتے ہوئے) حضور کا نیا جوڑا آگیا۔

عجائب خاں: دعوت کا وقت بھی قریب ہے۔ چلو پہناؤ۔ استاد آپ لوگ بیٹھیں، میں آتا ہوں۔

(فیڈ آؤٹ)

(پردہ اٹھتا ہے)

ببن: (زور زور سے مسلسل قہقہے لگاتا ہے)

عجائب خاں: اے بے ادب یہ کیا بدتمیزی ہے۔

ببن: سرکار ..... (پھر قہقہے لگاتا ہے)

عجائب خاں: نہ چپ ہوا تو؟

ببن: (ہنستے ہوئے) حضور کیا کروں ہنسی نہیں رکتی (ہنستا ہے)

عجائب خاں: بس خاموش۔ اب ہنسا اور میں نے تیرا گلا گھونٹا۔

ببن: (منھ کو دبا کر ہنستا ہے)

عجائب خاں: کیوں ہنستا ہے بتا؟

ببن: (ہنستے ہوئے) میاں یہ کپڑے پہن کر تو آپ نرے سرنگ دکھائی دیتے ہیں۔ ہی۔ ہی۔ ہی۔

عجائب خاں: گستاخ، تو یوں نہ مانے گا۔ دیکھو اب ہنسا اور پٹا۔

ببن: مار لیجیے۔ ہنسی تو آئے گی ہی (ہنستا ہے)

عجائب خاں: تو لے (مارتا ہے) اور ہنسے گا؟

ببن: (ہنس کر) میں کوئی آپ سے ہنستا ہوں۔ آپ ہنسواتے ہیں تو رکا نہیں جاتا۔

(ہنسی)

عجائب خاں: (مارتے ہوئے) دور ہو۔ نکل جاؤ ہمارے سامنے سے۔

ببن: جاتا ہوں۔ اور (دبی زبان سے) بیگم صاحبہ کو دکھائے دیتا ہوں کہ آپ یہاں کن رنگ رلیوں میں پڑے ہیں (فیڈ آؤٹ) جمن آتا ہے۔

عجائب خاں: نالائق، ناکارہ، ناہنجار

جمن: حضور میری خطا؟

عجائب خاں: اچھا تو ہے! کچھ نہیں۔ کیا ہے؟

جمن: نواب صاحب آئے ہیں۔

عجائب خاں: (گھبرا کر) اوہو! دیکھو تو کپڑے ٹھیک ہیں نہ؟ اکیلے ہیں یا وہ مطلب کر وہ۔

جمن: یہ وہ کوئی نہیں اکیلے ہیں۔

عجائب خاں: اکیلے۔ خدا خیر کرے۔ جا بلا لو (جمن فیڈ آؤٹ)

نواب: تسلیمات عرض کرتا ہوں۔ اللہ اللہ۔ بڑے ٹھاٹ کر رکھے ہیں آپ نے تو۔ ہاں صاحب کیوں نہ ہو۔ دعوت بھی کس کی ہے۔ ماشاء اللہ (ہنس کر) اُس وقت تو آپ بھی... اب میں کیا عرض کروں۔ نظر لگتی ہے۔

عجائب خاں: وہ ہیں کہاں؟ تشریف نہیں لائیں؟

جمن: (آتے ہوئے) حضور خاصا تیار ہے۔

عجائب خاں: کیوں بدتمیز دوسرا نوکر کہاں گیا۔ چلو دونوں مل کے جاؤ اور خاصے کی اطلاع کرو۔

ببن، جمن: (مل کر) حضور خاصا تیار ہے۔

عجائب خاں: گنوار۔ شہر کی تہذیب چھو کر نہیں گئی۔ چلو نواب صاحب ذرا دسترخوان دیکھ آؤں (نوکروں سے) سازندے تیار ہیں؟

جمن: تیار

عجائب خاں: دوسرا پھر سے بولا

ببن، جمن: حضور تیار ہے (اور ساز چھیڑنے کی آواز)

عجائب خاں: نواب معاف کرنا، میں ابھی آیا۔ دسترخوان کی سجاوٹ دیکھ لوں (فیڈ آؤٹ)

(دوسرے کمرے میں فیڈ ان)

بھئی۔ آپ لوگ ہمارے دسترخوان پر بیٹھتے ہی کام شروع کر دیں۔ مہمان آ چکے ہیں۔

گویا: اللہ سلامت رکھے۔

عجائب خاں: (نواب کے کمرے میں آتے ہوئے) سارا معاملہ چوکس ہے۔ صرف ان کی کسر ہے (پکار کر) کوئی ہے؟

ببن: (آتے ہوئے) حاضر حاضر

عجائب خاں: (دھیرے سے) تم میرے پاس رہو۔ بیگم کے آتے ہی آداب وغیرہ کرنا ہے۔ چپکے چپکے مجھے بتا دینا۔ چوکے اور....

جمن: (اچانک گھبراتے ہوئے) بیگم صاحبہ، بیگم صاحبہ سرکار آ گئے (چپکے سے) برقعے میں ہیں۔

نواب: (ہنس کر) بھئی آپ کے نوکر بھی کیا سہلول ہیں۔ سرکار کی جگہ بیگم بہت خوب۔

عجائب خاں: (جمن سے) چلو دروازہ کھولے کھڑے رہو۔ مہمان کے آتے ہی گردن جھکا لو (کسی کی آہٹ)

جمن: (چپکے سے) جھکی ہے۔

عجائب خاں: ہوں!

جمن: (چپکے سے) اور جھکیے۔

عجائب خاں: جھک نکلا جاتا ہے آگے بول۔

جمن: آداب بجا لائیے

عجائب خاں: آداب بجا لاتا ہوں (چپکے سے) بھول رہا ہوں جلدی بول!

جمن: (چپکے سے) چار قدم پیچھے چار قدم آگے آداب بجا لائیے۔

عجائب خاں: کورنش ہے۔

جمن: میاں آگے مجھے بھی یاد نہیں۔

عجائب خاں: ہائے کمبخت کیا وقت پر دغا دی۔ خیر یاد آگیا (قدم قدم پر) آداب، تسلیمات، مجرا کورنش، بندگی وغیرہ وغیرہ (نواب کی ہنسی)

نواب: کچھ کہیے گا یا آداب اور مجرگی میں رہیے گا۔ کھڑے کھڑے بیگم تھک رہی ہیں۔

عجائب خاں: دیکھیے یاد کر رہا ہوں۔ ہاں بعد آداب وغیرہ کے کے عرض ہے۔ دل بار بار آپ کی خوش قسمتی میں محزون کر دیا۔ قدم رنجہ پر غریب خانہ فرما کر شرف کو یہ بات حاصل ہوئی کہ زمین آسمان کے مبارک قدم یہاں آئے وغیرہ وغیرہ رشک کر رہے ہیں میری خوش قسمتی پر۔ دیکھیے لہجہ نرم ہے، آواز میں درد بھی ہے، ہاتھ جڑے ہیں۔ آنکھیں نیچی اور ہلکی ہلکی آہیں بھر رہا ہوں۔ فقط

بیوی: (بگڑ کر) ہوں تو یوں دماغ بگڑا ہے۔

عجائب خاں: ک ک ک ک کون؟

بیوی: کون! جی وہ جسے اس کے اور آپ کے ماں باپ نے دو گواہوں کے سامنے ٹوکری بھر مہر کے بدلے آپ کے نکاح میں باندھا تھا۔ آپ کی بیاہتا بیوی زینت بیگم۔

عجائب خاں: یہ کیسے ہو سکتا ہے۔

بیوی: یہ ایسے ہو سکتا ہے (برقعہ کی نقاب الٹ دیتی ہے) دیکھا آپ نے؟ ایسے ہو سکتا ہے۔ آپ سمجھ رہے تھے کہ میں بے خبر ہوں۔ بزرگوں کی گاڑھے پسینے کی کمائی یوں اڑائی جا رہی ہے۔ شرم، شرم۔

نواب: تو میں اب اجازت چاہتا ہوں۔

بیوی: جائیے شوق سے جائیے۔ مگر بائیں ہاتھ سے وہ ہیرے کی انگوٹھی یہاں رکھتے جائیے۔ مجھے منھ دکھائی میں ملی تھی۔ ان بدنصیب کی بدولت مجھے غیر مرد کے سامنے نقاب الٹنی پڑی۔ اللہ معاف کرے۔

جمن: سرکار وہ سارنگیے، طبلے والے اپنا مجرا مانگ رہے ہیں۔

عجائب خاں: دینا ہی پڑے گا! (فیڈ آؤٹ)

عنوان چشتی

یادوں اور یادداشتوں کا منظرنامہ

یادوں کا تعلق انسان کی جذباتی زندگی یا سائیکی سے ہوتا ہے جب کہ یادداشتوں کا تعلق اس کی ذہنی اور شعوری زندگی سے۔ جذبہ وفکر، وجدان وشعور، اور محبت و ذہانت کی آمیزش سے "یادوں کے اجالے" کا تانا بانا تیار ہوا ہے۔ اس کو خودنوشت یا آپ بیتی قرار دینا اس کے تخلیقی حسن کو محدود کرنا ہے۔ "جو کہا جو کچھ تو ترا حسن ہو گیا محدود"۔ جب ہم صنفی یا ہیئتی نقطۂ نظر سے کسی تخلیق کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم شعوری یا غیرشعوری طور پر کچھ میکانکی اصولوں کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ اور پھر ان ہی کی روشنی میں تخلیق کا تجزیہ کرتے اور نتیجہ نکالتے ہیں۔ ان اصولوں کی روشنی میں جو کچھ نظر آتا ہے، یا ان پر جو کچھ پورا اترتا ہے، اس کو قبول کر لیتے ہیں اور باقی حصہ کو نظرانداز کر دیتے ہیں یا ایسا کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ کبھی کبھی تخلیق کا نظرانداز کیا ہوا حصہ ہی اہم ہوتا ہے۔ اس لیے میں نے یادوں کا اجالا کو کسی صنفی یا ہیئتی اصول کی روشنی میں نہیں دیکھا بلکہ اس کو ایک آزاد اور تخلیقی فن پارے کی حیثیت سے پڑھا اور پرکھا ہے۔ یوں بھی اس میں "خودنوشت" کے میکانکی یا صنفی عناصر کی تلاش اور ان کی تکمیل کی جستجو، اندھیرے میں کالی بلی کی تلاش کے مصداق ہے۔ اس کے باوجود بھگوان سنگھ کی یادوں کا اجالا ان کی "یادوں اور یادداشتوں" کی ایک دلنواز اور نظرافروز قوس قزح ہے۔

یادوں کا اجالا میں بعض ایسے حصے ہیں، جہاں یادوں کی پرچھائیاں اپنی پوری توانائی اور تابناکی کے ساتھ رقص کرتی ہیں۔ ایسے حصے بھگوان سنگھ کی سائیکی کا دلکش جمالیاتی اظہار ہیں۔ اس

پروفیسر عنوان چشتی بی ۱۱/۷، جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

(نوٹ) یہ مقالہ ۶ر جنوری ۱۹۸۷ء کو یادوں کا اجالا کے جشن اجراء میں (جامعہ میں) پڑھا گیا

میں انھوں نے ماضی کی ایسی یادوں کی بازیافت کی ہے، جو ان کے تحت الشعور میں ڈوبتی اور ابھرتی رہتی ہیں۔ وہ گورنمنٹ اسکول آگرہ کا ذکر کرتے ہیں تو آگرہ ان کی ذہنی فضا پر چھا جاتا ہے۔ ان کی یادیں جملوں کا روپ اختیار کر کے ان کی ذہنی سطح پر برسنے لگتی ہیں۔ وہ اپنی تحریر میں آگرے کی ازسرِ نو تخلیق کرتے ہیں۔ یہ تخلیق دو سطحوں پر ہوتی ہے۔ ایک طرف ماضی کا آگرہ، یا آگرے کا ماضی تحریر میں ہنسنے گانے لگتا ہے۔ دوسری طرف بھگوان سنگھ کے تاثرات کی تجسیم ہونے لگتی ہے۔ یہ دونوں عمل ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ ایک دوسرے کا تکملہ کرتے ہوئے باہم پیوست ہو جاتے ہیں۔ اور بھگوان سنگھ کا قلم نشہ و نشاط میں صفحۂ قرطاس پر رقص کرتا رہتا ہے۔

یا دش بخیر ـــــ جب بھگوان سنگھ آگرے کا ذکر کرتے ہیں تو لگتا ہے کہ "اک تیر میرے سینے پہ مارا کہ ہائے ہائے"۔ انھوں نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "آگرے کی آواز مجھے جامع مسجد کی اذان کی طرح کھینچتی ہے"۔ اور اس کشش کا کرشمہ ہے کہ ان کی تحریر میں آگرے کی گلیاں، بازار اور محلے ایک ایک کر کے سامنے آتے جاتے ہیں۔ یہ نائی کی منڈی ہے، جس میں غالب پورہ ہے۔ یہ ماموں بھانجے کی گمٹیا ہے، جس سے جامع مسجد چند قدم پر ہے۔ یہ ہینگ کی منڈی ہے، جہاں سے سیو کا بازار اور کناری بازار کا چولی دامن کا رشتہ ہے ـــــ یادوں کا اجالا میں تاریخی عمارتیں اپنی پوری عبرت سامانی کے ساتھ نظر آتی ہیں۔ آگرے میں تاج محل مسکراتا ہے۔

دیکھ کر اپنا عکس جمنا میں حسن مستی میں سو گیا جیسے
یا فلک سے زمیں پہ آ کر چاند سنگ مرمر کا ہو گیا جیسے

یہاں تاج محل ہی کیا، ہر تاریخی نقش اپنی کہانی آپ سناتا ہے۔ یہ پرانا قلعہ ہے جو عظمت رفتہ کی یاد دلاتا ہے۔ قاضی شستری کا مزار تاریخ کی گمشدہ کڑی کی یاد دلاتا ہے۔ شیخ سلیم چشتیؒ کا آستانہ اکبر کی عقیدت اور جہانگیر کی ولادت کی یاد دلاتا ہے۔ دیال باغ کے نیم تعمیر شدہ مندر، نئے طرز تعمیر کی روشن علامت ہیں۔ یہ سب کچھ ہے۔ مگر بھگوان سنگھ صاحب کو ایک ایسی عمارت متوجہ کرتی ہے، جو مغل دور کی تاریخ کی امین ہے لیکن جدید ہندوستان کی تاریخ کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ یہ عمارت نئے ہندوستان کے معمار پنڈت جواہر لال نہرو اور لیڈی ماونٹ بیٹن کی گہری دوستی کی یاد بھی دلاتی ہے مصنف نے اس نکتہ کی طرف اہم اشارے کیے ہیں۔ اس عمارت کا نام ہے "اعتماد الدولہ"۔ اعتماد الدولہ

کا مقبرہ طرزِ تعمیر کے نقطۂ نظر سے بہت اہم ہے۔ لیکن اس کی حیثیت کسی شاہراہ پر کھڑے ہوئے اس لاوارث درخت کی سی ہے، جس کو "شتر بے مہار" کی طرح ہر راہ گیر نوچ لیتا ہے۔ اس لیے "اعتماد الدولہ" کی تاریخی عمارت کا رنگ روغن اور جلال و جمال "نذرِ بے توجہی" ہو چکا ہے۔ اب وہ فن کا نادر نمونہ نہیں، بلکہ کھنڈر معلوم ہوتا ہے۔ بھگوان سنگھ نے اس عمارت کا حسرت ناک مرقع اس طرح کھینچا ہے :

"اس کے خوبصورت جسم میں ہزاروں گھاؤ ہیں۔ کوئی پینل ایسا باقی نہیں ہے جہاں سے چاقو اور چھری کے گہرے گھاؤ دکھائی نہ دیتے ہوں"۔

بھگوان سنگھ کی یہ محبت ہر جگہ جادو جگاتی ہے۔ اور ہمیں اپنے تاریخی سرمائے اور تہذیبی ورثے کی قدر دانی پر مائل کرتی ہے۔

یادوں کا اجالا پڑھ کر محض آگرے کے در و دیوار ہی سے ہماری ملاقات نہیں ہوتی بلکہ آگرے کی ان شخصیتوں سے بھی شناسائی ہو جاتی ہے جو آگرے کی تعلیمی، ثقافتی اور ادبی زندگی میں رنگ بھرتی رہی ہیں۔ ان میں وہ لوگ بھی ہیں، جنھیں بھگوان سنگھ نے درس گاہوں کے احاطہ میں دیکھا، وہ بھی ہیں جنھیں زندگی کے دوسرے میدانوں میں برتنا اور پرکھا۔ ان میں اساتذہ بھی ہیں اور احباب بھی۔ 'یادوں کا اجالا' میں ہندی ادب کے ممتاز نقاد بابو گلاب رائے، تہذیبی اور سماجی سرگرمیوں کے روحِ رواں پنڈت راج ناتھ کنزرو، سیاست کے مردِ میدان سیٹھ اچل سنگھ اور ان کی اہلیہ شریمتی بھگوتی جین اپنی اپنی انفرادی خوبیوں کے ساتھ جلوہ گر ہیں۔ رام سرن سنگھ، ڈوری لال اگروال اور اسی نوع کے دوسرے افراد سے تعارف ہو جاتا ہے۔ لیکن جس شخص کا نام آتے ہی بھگوان سنگھ کی وہ حالت ہو جاتی ہے جو پیمانہ و صہبا سے غالب کی ہو جاتی تھی وہ ہیں ل۔ احمد اکبرآبادی۔ عام طور پر لوگ ل۔ احمد کو ایک ادیب اور مترجم کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے ادب لطیف کی تحریک کو پروان چڑھانے میں اپنا خونِ جگر صرف کیا ہے۔ اردو میں دوسری زبانوں کے شاہکاروں کے تراجم کرنے میں اپنی آنکھیں ٹپکائی ہیں اور ادب کی کئی نثری اصناف کو سرسبز کیا ہے۔ لیکن بھگوان سنگھ نے ل۔ احمد کی زندگی کے ایک بیحد اہم گوشے کو منور کیا ہے۔ یعنی ان کی انقلابی سرگرمیوں کی یاد تازہ کی ہے اور حب الوطنی کی داستان دہرائی ہے۔ بھگوان سنگھ نے ل۔ احمد کی نرم رو اور خنک خطابت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری اگر آگ کا دریا تھے تو لطیف الدین احمد جمنا کی لہر"

آگ کا دریا اور جمنا کی لہر کے استعاروں سے دونوں شخصیتوں کے مزاج کے امتیاز کو واضح کر دیا ہے۔ آگ کا دریا اور جمنا کی لہر میں جو فرق ہے، وہی مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری اور ل احمد کی شخصیتوں میں ہے۔ یہ انداز بیان کسی مزاج داں کا ہی ہو سکتا ہے۔

ل۔ احمدؔ ایک مدت تک آگرے میں حب الوطنی کا جادو جگاتے رہے۔ انقلاب کے گیت گاتے رہے، غلامی سے نجات اور آزادی کے خیر مقدم کا نعرہ لگاتے رہے۔ مگر

یکساں کبھی کسی کی نہ گزری زمانے میں
یاد ش بخیر بیٹھے تھے کل آشیانے میں

ل۔ احمد اکبرآبادی سے کلکتے چلے گئے۔ زمانہ بہت تیز رفتار ہے۔ ہر چیز وقت کی گرد میں اٹ جاتی ہے۔ آگرے والے ل۔ احمدؔ اور ان کی تمام خدمات کو بھول گئے۔ ایک مدت کے بعد ل احمد آگرے آئے تو در و دیوار اور چہرے مہرے سب نئے تھے۔ وہ اپنے وطن میں اجنبی بن کے رہ گئے۔ آخری عمر میں، انھیں ادب کے ٹھیکہ داروں اور سماج اور تہذیب کے تاجروں نے بہت نظر انداز کیا۔ ان کی زندگی کا آخری دور بہت پرآشوب گزرا ہے۔ بھگوان سنگھ نے ل۔ احمد کی سیاسی اور ادبی خدمات بھی دیکھی تھیں اور ناقدری اور عدم توجہی کا یہ دور بھی دیکھا۔ چنانچہ بھگوان سنگھ کے اندر کا معصوم، مہذب اور دردمند انسان تڑپ اٹھا۔ انھوں نے بڑے کرب انگیز لہجے میں لکھا۔

"مجھے لطیف الدین احمد کو دیکھ کر ایسا لگا کہ آگرہ جو اپنی وطن پرستی کے لیے مشہور رہے، مجاہدوں کا گہوارہ، انسانیت کی مجسم تصویر، تاج محل کا آگرہ، برج ولیں کی دولت کا گہوارہ اس کی چاندی کی صورت میں کالا دھبہ ہے۔"

افسوس یہ ہے کہ اس دور میں تیزی سے اخلاقی اور روحانی قدروں کا زوال ہو رہا ہے۔ جنگ زرگری، مفاد پرستی اور عصبیت نے چاندسی صورت کو بگاڑنے کے لیے "کالے دھبے" کو وسیع کرنا شروع کر دیا ہے۔ اگر یہ لے تیز ہوتی رہی تو ایک دن کان پڑی آواز سنائی نہیں دے گی۔ آوازوں کے جنگل میں تہذیب و شرافت کی ہر صدا گم ہو جائے گی۔ کاش انسان کا ایمان زر کی تہذیب سے زیادہ تقوے کی شرافت پر تازہ ہو جائے۔ خیر تو ذکر ل۔ احمد کا تھا۔ بھگوان سنگھ نے ل۔ احمد کی خستہ حالت: دیکھ کر اس طرح خون کے آنسو بہائے ہیں:

میرا دل بھر آیا۔ میری آنکھیں قابو میں نہ تھیں۔ مگر پلکیں نم تھیں اور گلا بھاری۔ میں نے ان کے دونوں نرم نرم، ہلکے ہلکے ہاتھوں کو اپنے ہاتھوں میں بھینچ لیا اور کہا آپ کی زبان میں آج بھی وہی مٹھاس ہے جو آگرے کی جمنا ریت میں پکے ہوئے تربوزوں میں ہمیشہ سے رہتی آئی ہے اور آپ کی کلاہ میں وہی بانکپن ہے، جو اس وقت تھا جب آپ برطانیہ سرکار کو آگرے کے جلسوں کے محاذ سے للکارا کرتے تھے۔

اس ردعمل میں ایک طرف ل۔ احمد اکبرآبادی کی قومی خدمات کا اعتراف ہے۔ دوسری طرف بھگوان سنگھ کے مزاج کی دردمندی جھلکتی ہے۔ یہ بات اہم ہے کہ حکومت کی فوج اور انتظامیہ کا ایک رکن اتنا جذباتی اور حساس ہوسکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جہاں بھگوان سنگھ کی جذباتی اور ذہنی وابستگی ہوتی ہے، ان کے اندر کا اخلاقی، جذباتی اور روحانی انسان باہر نکل آتا ہے۔ اور عالمگیر انسانیت، دردمندی اور اخلاص کا پرچم لہرانے لگتا ہے۔ سر چھوٹو رام، رفیع احمد قدوائی، پنڈت جواہر لال نہرو کے تذکروں میں بھی اسی نوعیت کا ردِعمل سامنے آتا ہے۔ بھگوان سنگھ کی یادوں اور یادداشتوں کے یہ حصے تخلیقی اور جمالیاتی ہیں اور ایک اخلاقی، روحانی اور وجدانی انسان کے باطن کے لازوال نقوش ہیں۔

یادوں کا اجالا میں ایک بات کھٹکتی ہے اور وہ ہے ذکرِ میکش کا فقدان۔ حالانکہ میکش اکبرآبادی اور آگرہ لازم و ملزوم ہیں۔ میکش اکبرآبادی عالم، صوفی اور شاعر کی حیثیت سے ممتاز مقام پر فائز ہیں۔ موصوف اگرچہ عالم طفلی میں ہی ہنگاموں سے دور رہے ہیں، لیکن ان کی خانقاہ مرجع خاص وعام ہے۔ جو شخص آگرے کا رخ کرتا ہے، وہ تاج محل کو دیکھے اور میکش صاحب سے ملے بغیر واپس نہیں جاتا۔ میکش اکبرآبادی ایک مخلص، بے لوث اور دردمند انسان ہیں، پرانی شرافتوں کا پیکر ہیں، وحدت الوجود صوفی ہیں اس لیے "وجود اور موجود" کو ایک سے زیادہ خیال نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ موجود ہی حق ہے اور سچ تو یہ ہے کہ وہم باطل بھی حق کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس نقطۂ نظر نے میکش اکبرآبادی کو ایک ایسا جامِ جہاں نما عطا کیا جس میں وہ حقیقت کے ہر جلوے کو بے نقاب دیکھتے ہیں۔ میکش اکبرآبادی نے ایک جگہ لکھا ہے:

یہ اتفاق ہے کہ میرا عقیدہ وحدت کائنات ہے۔ جس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ تمام ترقی پسند نظریات سے ہم آہنگ ہو سکتا ہے اور متضاد نظریات میں صلح کرا سکتا

ہے۔ کیونکہ یہ نظریہ تمام کائنات سے محبت کرتا ہے اور کائنات کو حسین تر بنانے کی ترغیب دیتا ہے۔

تعجب ہے کہ یادوں کا اجالا ایسے صوفی روشن ضمیر اور ایسے مرد جلیل و جمیل کے ذکر خیر سے خالی ہے۔ چلتے چلتے میکش صاحب کے چند شعر سن لیجیے جو مجھے پسند ہیں:

چھا گیا عالم پہ تیرا رنگ و بو میری طرح — ہو گیا سارا زمانہ تو ہی تو میری طرح
تیری نظروں میں تو کچھ سحر ہے ظالم، ورنہ — اپنے قابو میں کبھی مشکل ہی سے ہم آتے ہیں
وہ مجھ کو ڈھونڈتے ہیں مگر دیکھتے نہیں — پلکوں پہ اک نگاہ مکرر لیے ہوئے
یہ کائنات زمان و مکان سفر ہی سفر — نہ عاشقی مری منزل نہ حسن تیرا مقام
اب ملنے پر کیا پچھتاوا کچھ تم بھی جھکے کچھ ہم بھی جھکے — ہارے تو دونوں ہار گئے، جیتے تو دونوں جیت گئے

اب تک میں نے بھگوان سنگھ کے جذباتی اور جمالیاتی رویے کی طرف اشارے کیے ہیں۔ جس کو "یادوں کا جمالیاتی اظہار" کہا ہے۔ اب ان کے ذہنی اور تنقیدی انداز فکر کی شناخت بھی ضروری ہے۔ جس کو یادداشت کا نام دیا ہے۔ اس حصہ میں کچھ واقعی یادداشتیں ہیں۔ جن میں "دادا کی کہانی نانی کی زبانی"، "ڈائری کے کچھ ورق"، "ایک افتتاحی تقریر"، اور "الوداع" وغیرہ ہیں۔ اور کچھ تحریریں ان کی علمی بصیرت اور تنقیدی صلاحیت کی آئینہ دار ہیں۔ جن میں "سنت کبیر"، "ہندی کے مسلمان شاعر"، "رسیا" (برج کا لوک گیت) اور "فیجی ہندی یا فیجی بات" شامل ہیں۔ بھگوان سنگھ نے "سنت کبیر" میں ان کی اخلاقی اور روحانی تعلیم نیز شاعری کو مرکز توجہ بنایا ہے۔ کبیر تاریخ کے ایک خاص موڑ پر نمودار ہوئے تھے۔ انھوں نے مذہب کے خارجی، رسمی اور متضاد پہلوؤں پر کاری ضرب لگائی تھی۔ روحانیت اور باطنیت پر اصرار کیا تھا۔ اخلاقی اقدار کا پرچم لہرایا تھا اور مذہبی شدت کو نرمی اور توازن سے ہم کنار کرنے کی کوشش کی تھی۔ کبیر نے مذہب کو نظریہ کے ساتھ ساتھ عمل بنانے کی سعی جمیل بھی کی تھی۔ بھگوان سنگھ نے کبیر کے نقطۂ نظر کو پیش کرتے ہوئے لکھا ہے:

"وہ (کبیر) پرماتما کے نرگن اور نراکار روپ کے شیدائی تھے۔ وہ باطن کے اندر یعنی دل کے اندر یعنی دل ہی میں پرستش کرنے والے سچے یوگی تھے۔ دھرم کی نمائش اور دکھاوے کی باتوں یعنی تلک لگانے، مالا جاپ کرنے میں ان کا یقین نہیں تھا۔"

کبیر کے روحانی اور مذہبی نقطۂ نظر پر خیال انگیز گفتگو کرتے ہوئے، انھوں نے "الٰہیات" کے ایک اہم مسئلہ کو چھیڑا ہے۔ وہ ہے خدا کی حقیقت اور ماہیت کا مسئلہ جو روز اول سے انسان کے فکر و نظر کا مرکز رہا ہے۔ ہندوستان میں "نرگن وادی اور سرگن وادی" دونوں انداز فکر پائے جاتے ہیں۔ یہاں خدا کو "نراکار اور آکار روپوں کے شیدائی بھی ملتے ہیں۔ کبیر نرگن وادی تھے اور خدا کے نراکار روپ کے شیدائی تھے۔ اسلام نے بھی خدا کا غیر مشخص تصور پیش کیا ہے۔ اسلامی صوفیا تو موجود اور وجود کو ایک سے زیادہ تصور ہی نہیں کرتے۔ جو کچھ ہے وہی ہے، اور اس کے سوا کچھ نہیں ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ وہ وہم باطل بھی حق ہے کا نعرہ لگاتے ہیں۔ الٰہیات میں تصور ذات کا ارتقا ایک دلچسپ مطالعہ ہے ــــــ اسی طرح "ہندی کے مسلمان شاعر" میں، انھوں نے ڈاکٹر رام کمار ورما کی اس رائے کی روشنی میں اپنے خیالات پیش کیے ہیں کہ "جس زبان میں سب کا اشتراک نہیں ہوتا" وہ امتیاز کے مسند پر چاہے پہنچ جائے لیکن پتھر کی مورتی کی طرح جامد ہو کر رہ جاتی ہے" ــــــ اور اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اردو کی طرح ہندی زبان و ادب کی نشو و نما میں ہندوستان کے متعدد مذاہب کے ماننے والوں نے حصہ لیا ہے۔ خاص طور پر مسلمانوں نے ہندی زبان و ادب کی آبیاری کی ہے۔ بھگوان سنگھ کی ایسی تحریروں کے پس پردہ مشترکہ ہندوستانی تہذیب کی طاقت کارفرما ہے جس کو ہم کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت کی جلوہ گری کہتے ہیں۔

اِس سلسلہ کی ایک اور خیال افروز تحریر "فیجی ہندی" یا "فیجی بات" ہے۔ چونکہ بھگوان سنگھ صاحب فیجی میں ایک کلیدی عہدہ پر رہے ہیں اور اس سے ان کا گہرا ذہنی اور جذباتی رشتہ ہے اس لیے یادوں کا اجالا میں آگرے کے بعد سب سے زیادہ فیجی ہی نظر آتی ہے۔ ایک تو فیجی سے ان کے اجداد کا تعلق، دوسرے خود ان کا منصبی اور ذاتی رشتہ، اس لیے ان کی یادوں اور یادداشتوں میں فیجی کا کلچر، زبان اور زندگی جیتی جاگتی صورت میں نظر آتی ہے۔ فیجی زبان کے بارے میں یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ وہ ایک آزاد، خود مکتفی اور خود کار زبان ہے۔ اس کا تعلق "ہندوستانی" سے نہیں ہے جس کی دو تحریری شکلیں اردو اور ہندی کے نام سے جانی جاتی ہیں۔ لیکن بھگوان سنگھ نے دادِ تحقیق دیتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ زبان (فیجی) ہندوستانی کی ہی ایک شکل ہے۔ اگرچہ اس کے ذخیرۂ الفاظ میں انگریزی، فیجین، اردو، تمل اور پنجابی وغیرہ زبانوں کے الفاظ شامل ہیں۔ اور بعض فقرے اور جملے

قطعاً اجنبی بھی ہیں۔ مثلاً یہ جملہ "وِہا تَنا سَمادِلٌ" (میں کل ٹیلی فون کروں گا) لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ دوسری زبانوں کے الفاظ اور فقرے کسی زبان کے ذخیرے میں تو اضافہ کرتے ہیں لیکن اس کی قواعد پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ زبانوں کی لسانی اور خلقی شناخت ان کی قواعد، نیز صرف و نحو کے قاعدوں سے ہوتی ہے۔ بھگوان سنگھ نے اسی بنیاد پر لکھا ہے کہ "فیجی بات" ہندی کا ایک روپ ہے جو بھوجپوری اور برج بھاشا کے امتزاج سے وجود پذیر ہوا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ

> چونکہ (فیجی میں) ہندوستان کے بیشتر لوگ مختلف مرتبوں کے دیہاتی ماحول سے آئے تھے اس لیے گاؤں کی زبان کا مستعمل روپ فیجی کی ہندی میں گھل مل جاتا ہے۔ اُوں وہاں کے لیے، اِی یہاں کے لیے، یہاں کی جگہ اِی ہاں، اور وہاں کی جگہ اُو ہاں استعمال ہوتا ہے۔ کچھ انگریزی الفاظ بھی زبان میں داخل ہو گئے ہیں جیسے میل کی جگہ مائل، واٹ کی جگہ ویت اور سیب کی جگہ آپل۔ فیجی ہندی میں مروج ہیں۔ آپل ایپل سے بگڑ کر بنا ہے۔ ایسے ہی دوسرے انگریزی الفاظ بول چال کی فیجی ہندی میں ملتے ہیں۔ زبان کا روپ اکثر کسی عوامی ماحول میں یکساں نہیں رہتا۔ خاص طور پر گاؤں کی بولی تو الگ ہی رہتی ہے۔ لفظ بھاڑا کا ہی دوسرا روپ بھارا ہے۔ اسی طرح لفظ کیلا کا دوسرا روپ کیرا ہے۔

اس نقطۂ نظر سے چند نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ بھگوان سنگھ کو فیجی کی تہذیب و معاشرت سے لگاؤ ہے اور وہ فیجی کی زبان پر خاصا عبور رکھتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ انھوں نے فیجی کی لسانی ساخت پر غور کیا ہے اور اس کی قواعد اور ذخیرۂ الفاظ کے سرچشموں تک رسائی حاصل کی ہے اور وہ تدبھو سے تت سم تک اور عام بول چال کی زبان سے اصلی الفاظ تک پہنچے ہیں۔ تیسرے انھوں نے "فیجی بات" کی قواعد پر غور کر کے اس کو ہندوستانی یا ہندی کا ایک روپ بتایا ہے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ انھوں نے زبان اور عوام کے تعلق کو تسلیم کیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ کہا ہے کہ زبانوں کی تشکیل کے عمل میں عوام کا زبردست حصّہ ہوتا ہے۔ زبان سماج کی تبدیلیوں سے وابستہ ہوتی ہے۔ اور عوامی یا لوک زبان قواعد کی پروا کیے بغیر لسانی ترسیل کا کام کرتی ہے۔ لیکن بھگوان سنگھ نے فیجی کا رشتہ صرف ہندی سے ملایا ہے۔ انھوں نے اپنے ہندوستانی زبان کے تصور کی وضاحت نہیں کی۔ اور اس ضمن میں اردو کا کہیں تذکرہ

نہیں کیا ہے۔ حالانکہ اردو اور ہندی ایک شاخ پر کھلے ہوئے دو پھول ہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ مگر بھگوان سنگھ کے لسانی اندازوں میں "اردو" کا دور تک پتہ نہیں ہے۔

یادوں کا اجالا بھگوان سنگھ کی یادوں اور یادداشتوں کا نقش جمیل ہے۔ اس کتاب میں جہاں "یادوں" کی جلوہ گری ہے، وہاں ان کا اسلوب تخلیقی اور جمالیاتی ہوگیا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے، جیسے غزل کی زمین پر گلاب کی پنکھڑیوں کی بارش ہو رہی ہو۔ جہاں یادداشتوں کی تجسیم ہے وہاں وضاحت اور قطعیت کا عنصر غالب ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے، جیسے ہم ایک محدب شیشے کے ذریعہ اس پار کا منظر دیکھ رہے ہوں۔ یہی وہ خوبیاں ہیں، جو یادوں کا اجالا کا جواز فراہم کرتی ہیں ــــ میری نگاہ میں یہ کتاب بھگوان سنگھ کے ذہنی اور جذباتی رشتوں کا بہترین منظرنامہ ہے۔ اس کے ترجمے کے لیے شمیم حنفی صاحب اور اشاعت کے لیے شاہد علی خاں صاحب (مکتبہ جامعہ) مبارک باد کے مستحق ہیں۔

وہاج الدین علوی

جاوید نامہ

علامہ اقبال کے فکری سفر کی مختلف منزلیں اور مقامات ہیں لیکن ان کا منتہائے نظر ہر دور میں ایک ہی رہا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی فکر کو فن سے ہم آہنگ کرنے کے سلسلے میں فکری ابلاغ کے مختلف پیکر تراشتے رہے۔ لیکن تخلیق کے اس پیہم عمل میں ان کی فکر پختہ سے پختہ تر ہوتی گئی۔ "اسرار خودی" اور "رموز بے خودی" میں شاعر کی نگاہ ایک مخصوص نقطہ پر مرکوز نظر آتی ہے۔ لیکن تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں یہی نقطہ اُفق تاب بن کر ابھرتا ہے اور ایک واضح سمتِ راہ کی نشاندہی کرتا ہے۔

جاوید نامہ اس لحاظ سے بہت اہم تصنیف ہے کہ اس میں شاعر اپنے متعینہ سفر پر خود بھی گامزن نظر آتا ہے اور نئی نسل کو بھی پیغامِ حرکت و عمل دیتا ہے۔ علاوہ ازیں اقبال کے شعری سرمائے میں جو باتیں منتشر اور استعاروں میں بیان ہوئی تھیں وہ جاوید نامہ میں مبسوط اور شیرازہ بند ہو جاتی ہیں۔ اس طرح جاوید نامہ ملّی، دینی، سیاسی اور عمرانی بلکہ یوں کہیے کہ انسانی مسائل کا ایک رزمیہ ہے جس میں قیدِ زمان و مکان نہیں، ملک و قوم نہیں، بلکہ نسل انسانی کے لیے ایک منشور آگہی ہے جسے شاعر کے دل گداختہ نے شاعری، جزویت از پیغمبری، کے طور پر ہمارے سامنے پیش کر دیا ہے۔

چنانچہ اس کی اہمیت کے پیش نظر مختلف شارحین اور نقادانِ اقبال نے جاوید نامہ کی توضیح اور تشریح کی ہے۔ زیر بحث کتاب جاوید نامہ تحقیق و توضیح اس لحاظ سے قابل توجہ اور

ڈاکٹر وہاج الدین علوی شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

لائقِ ستائش ہے کہ ڈاکٹر محمد ریاض نے علامہ اقبال کے فکری سرچشموں کی تلاش و تفحص میں بڑی عرق ریزی و دیدہ ریزی کا ثبوت دیا ہے۔ لائق محقق نے جاوید نامہ کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے زیادہ تر جاوید نامہ اور اس کے مشمولات ہی کو وسیلۂ ترسیل و ابلاغ بنایا ہے۔ علوم و فنون کے گنجینہ میں معنئ اقبال کو تلاش کرنے کی کوشش نہیں کی ہے ــــ صحیح معنوں میں متنی تنقید کا یہی تقاضہ بھی ہے۔

۲۵۶ صفحات پر مشتمل یہ کتاب ڈاکٹر ریاض کی علمی متانت اور ژرف نگاہی کا ثبوت ہے۔ موصوف نے علامہ کی روح سے اکتساب سعادت کیا ہے اور یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ اگر جاوید نامہ کی تخلیق سے "علامہ کے دل و دماغ نچڑ گئے" تو اس کی توضیح و تنقید میں ڈاکٹر ریاض نے بھی غیر معمولی کاوش و تحقیق سے کام لیا ہے۔ ان کی محنت اور تحقیقی دیانت داری کو نہ سراہنا ادبی غیر دیانت داری ہوگی۔ لیکن جاوید نامہ کا افق اتنا وسیع اور اس کا منظر نامہ اتنا طویل ہے کہ اس کی تشریح و توضیح فکر ہر کس بہ ہمتِ اوست' کے مصداق ہے۔ ڈاکٹر ریاض کی پیش کردہ جاوید نامہ کی توضیح و تنقید کے بعد جاوید نامہ میں اٹھائے گئے سوالات، تخلیق کے محرکات اور سب سے بڑھ کر کہ علامہ اقبال کے مختلف نظریات کو سمجھنے میں دقت نہیں ہوتی۔ اس میں اٹھائے گئے سوالات اور فلسفیانہ نکات کی تشریح بھی لائق محقق نے کر دی ہے۔ اس فہرست میں علامہ کی ما بعد الطبیعاتی فکر۔ قدیم ایرانی اساطیر اور ان سے ماخوذ الفاظ کی تشریح امتناع خلق نظیر رحمتہ اللعالمین حقیقت محمدیہ اور اسماء الرجال وغیرہ شامل کیے جا سکتے ہیں۔ اس طرح ۴۶ ذیلی سرخیوں کے تحت ڈاکٹر ریاض نے جاوید نامہ کی تحقیق و توضیح فرمائی ہے۔

اس میں کوئی کلام نہیں کہ ڈاکٹر ریاض نے علامہ کے حرف پیچاں پیچ اور حرف نیشدار کو بڑی کاوش سے بیان کر دیا ہے۔ لیکن حرف شیریں کے لیے جاں گدازی و دل سوزی کی جو فضا اقبال نے جاوید نامہ میں پیدا کی ہے۔ اس کی وضاحت و صراحت میں نمایاں کمی نظر آتی ہے۔ جاوید نامہ کے سارے مناظر و مکالمے اور دیگر تفصیلات دراصل اس عظیم مقصد کے لیے تھیں جسے علامہ نے "سرِ دینِ مصطفےٰ" سے تعبیر کیا ہے۔ جملۂ معترضہ کے طور پر یہ عرض کر دینا بھی ضروری ہے کہ "سرِ دینِ مصطفےٰ" سے مراد بعض زعما کے نزدیک پان اسلامزم ہے۔ لیکن یہ قطعی غلط ہے کہ علامہ کسی قسم کی تنگ نظری یا تعصب کے شکار تھے یا ان کے منتہائے نظر "سرِ دینِ مصطفےٰ" کو ہم ہیومنزم

کا مترادف کہہ سکتے ہیں اور یہی مطلب اس آیتِ کریمہ وما ارسلنٰك الّا رحمۃ اللعالمین ط کا بھی ہے اور جس کے شواہد جاوید نامہ میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ بالخصوص طواسین کے تحت زرتشت، گوتم، عیسیٰؑ اور حضرت رسالت مآبؐ کی ارواح سے گفتگو کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ وہ نوجوان نسل کو یہی بات بتانا چاہتے تھے اور ملت احمد مرسلؐ کو رقص شرر سے رقص جاں کے سفر پر آمادہ کرنا چاہتے تھے جس کے لیے انھوں نے جاوید نامہ میں مختلف اقوام اور مذاہب کے فعال اور صالح عناصر کو بڑی چابک دستی سے ادبی جامہ پہنایا ہے ہر چند کہ علامہ کے مطالعے میں مختلف صوفیہ کے سفر نامے اور شعراء کے معراج نامے رہے۔ ساتھ ہی ادبی روایت کے طور پر ان کے سامنے معری کی تخلیق اور دانتے کی طربیۂ الٰہیہ موجود تھی لیکن علامہ نے ان روایات کو اپنے اندر جذب کرتے ہوئے ایک نئی راہ نکالی اور فکر و فن کے نئے پیکر میں "جاوید نامہ" بساطِ شعر و ادب میں اپنی مثال آپ بن گیا۔

ڈاکٹر ریاض نے معراج ناموں اور صوفیہ کی ان تخلیقات کی نشاندہی کی ہے جن کے اثرات جاوید نامہ میں نظر آتے ہیں۔ مثلاً فتوحات مکیہ، رسالۃ الطیر، منطق الطیر، رسالۃ الغفران وغیرہ لیکن واقعہ معراج کو فکر اقبال کے سرچشمہ یعنی قرآن کریم کی روشنی میں بہت کم دیکھا ہے۔ دوسری طرف صوفیہ نے اپنے اپنے عہد میں واقعۂ معراج کو عقلی اور وجدانی سطح پر سمجھانے کی کوشش بھی کی ہے مگر ڈاکٹر موصوف نے ان حوالوں سے صرف نظر کیا ہے۔ واقعۂ معراج پر گفتگو کے دوران وہ ان سب سے سرسری گذر گئے۔ جب کہ جاوید نامہ کے بعض اشعار بغیر قرآن کریم کے حوالے کے سمجھے ہی نہیں جا سکتے۔ مثلاً یہ اشعار۔

مرد مومن در نسازد با صفات	وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى ۔ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى ۝ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى ۝ اِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشٰى ۝
مصطفیٰ راضی نہ شد الا بذات	مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى ۝
	والنجم (۱۳-۱۷)
شوق راہ خویش داند بے دلیل	سُبْحٰنَ الَّذِيْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِيْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهٗ
شوق پروازے ببال جبریل	مِنْ اٰيٰتِنَا ۝ (سبحٰن الذی ۱)

حرف انّی جاعلٌ تفسیر او
از زمیں تا آسماں تفسیر او

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ط
إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ (الجاثیہ ۱۳)

ان اشعار کو مندرجہ بالا آیات کی روشنی کے بغیر سمجھنا مشکل ہے۔ اسی طرح واقعۂ معراج سے متعلق صوفیہ نے اپنے مکتوبات میں واضح طور پر بغیر کسی ابہام کے گفتگو کی ہے۔ حضرت احمد سرہندیؒ فرماتے ہیں۔

"شب معراج حضور کو جسم سے ہوئی اور جنت دوزخ آپ کے روبرو پیش کیے گئے اور آپ رویتِ بصری سے مشرف ہوئے اور یہ معراج حضورؐ کی ذات سے مخصوص ہے اور حضور علیہ السلام کے اولیا، کامل تابعداروں کو بھی اس میں کچھ حصہ دیا گیا ہے۔ دنیا میں رویتِ حق کا واقع ہونا آنحضرتؐ سے مخصوص ہے اور جو حیثیت آپ کے زیر قدم اولیاء کو حاصل ہوتی ہے وہ رویت نہیں بلکہ مثال ظل ہے۔

(مکتوب ۱۳۵ بنام محمد صدیق بدخشی)

اس خط سے صوفیہ کے معراج ناموں، روحانی سفر اور معراج مصطفوی کے مابین واضح خط امتیاز نظر آتا ہے۔ اسی قسم کے دوسرے خطوط اور ملفوظات بھی اس مسئلہ میں رہنمائی کے لیے نقل کیے جا سکتے ہیں۔ ایک جگہ اور لائق محقق سے دو مختلف الخیال علماء کی آراء کو پیش کرنے میں سہو ہوا ہے۔ میری مراد ہے "مسئلہ امتناع نظیر خاتم النبین" سے۔ ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں "شاہ اسمٰعیل کا موقف یہ تھا کہ رحمتہ اللعالمین خاتم النبین تھے اور کائنات کی کامل ہستی اور ان کا سا دوبارہ تخلیق ہونا محالات میں سے ہے۔" جب کہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یہ رائے مولانا فضل حق خیرآبادی کی تھی جس کی رد میں شاہ اسمٰعیل شہید نے ایک رسالہ یک روزی تحریر کیا تھا۔ اس مسئلہ کو مولانا حالی نے غالب کے اخلاق اور مسلک پر بحث کرتے ہوئے ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

"اس مسئلہ میں مولانا اسمٰعیل شہیدؒ کی رائے یہ تھی کہ خاتم النبین کا مثل ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر نہیں یعنی آنحضرتؐ کا مثل اس لیے پیدا نہیں ہو سکتا کہ اس کا پیدا ہونا آپ کی خاتمیت کے منافی ہے۔ نہ اس لیے کہ خدا اس کے پیدا کرنے پر قادر نہیں۔

برخلاف اس کے مولانا فضل حق کی رائے یہ تھی کہ خاتم النبیین کا مثل ممتنع بالذات ہے اور جس طرح خدا اپنا مثل پیدا نہیں کر سکتا اسی طرح خاتم النبیین کا مثل بھی پیدا نہیں کر سکتا۔

(ص ۶۷ "یادگار غالب")

بہر کیف یہ مسئلہ چونکہ ڈاکٹر ریاض نے اٹھایا تھا اس لیے اس بارے میں صحیح صورت حال پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے ورنہ غالب کے دور کی دلّی اس مسئلہ کو لے کر دو دھڑوں میں تقسیم ہو گئی تھی اور معاملہ مناظرے اور مناقشے تک پہنچ گیا تھا۔ دراصل یہ مسائل تو ضمنی ہیں اصل کام جاوید نامہ کے مفاہیم اور اس کے ادبی مقام کا ہے۔ ادبی اور شعری خصوصیات کا ذکر اور اس کے شعری محاسن پر بھی ریاض صاحب نے بڑے سلیقے سے روشنی ڈالی ہے۔ خود ان کے ہی الفاظ ہیں:

"جاوید نامہ اگر ایک بڑی حد تک اقبال کا حاصل حیات ہے تو اسے صرف حقائق نگاری کے لحاظ سے نہ دیکھنا چاہیے۔ اقبال اگر عظیم فلسفی و مفکر ہیں، تو وہ ایسے ہی عظیم شاعر بھی ہیں لہٰذا جاوید نامہ کی ادبی اور شعری خوبیوں کو ہر مقام پر پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ یہاں فلک قمر سے ماقبل پر حصّے پر ایک نگاہ ڈالنا ہمارا مقصود ہے"

اس نثری اقتباس کے بعد ان کے منتخب کردہ چند اشعار بھی پیش کیے جاتے ہیں۔

بحر و ہنگامِ غروبِ آفتاب
نیلگوں آب از شفق لعل مذاب

یا

روح رومی کو اقبال نے کس طرح پیش کیا ہے ملاحظہ ہو

موج مضطر خفت بر سنجاب آب — شد افق تار از زبان آفتاب
از متاعش پارۂ دزدیدہ شام — کوکبے چوں شاہدے بالائے بام
روح رومی پردہ را بر در درید — از پس کہ پارۂ آمد پدید
طلعتش رخشندہ مثل آفتاب — شیب او فرخندہ چوں عہد شباب

یہ اشعار تو نمونہ از خروارے تھے موصوف نے اقبال کے شعری محاسن کو بھی پوری طرح ابھاگر کرنے کی کوشش کی ہے جس میں وہ بڑی حد تک کامیاب نظر آتے ہیں۔

مندرجہ بالا معروضات محض اس بات کی علامت ہیں کہ ڈاکٹر ریاض کی اس گراں قدر تحقیق و توضیح نے قلب و دماغ کے اس غیر مرئی عمل کو تحریک بخشی جو ادراک کو اظہار پر مجبور کرتا ہے۔ لائق مبارک باد ہے ایسا محقق اور لائق تحسین ہے وہ کتاب جو فکر و عمل کے جذبہ کو اجاگر کرے۔ میرے نزدیک یہ ساری خصوصیات جاوید نامہ کی تنقید و توضیح میں بدرجۂ اتم موجود ہیں۔

ماہنامہ جامعہ کے چند خاص شمارے

۱۔ جشن زریں نمبر	قیمت ۱۵ روپے
۲۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری نمبر	قیمت ۸ روپے
۳۔ سالنامہ ۱۹۶۱ء	قیمت ۵ روپے
۴۔ اسلم جے راج پوری نمبر	قیمت ۱۵ روپے
۵۔ پروفیسر مجیب نمبر	قیمت ۳۵ روپے
۶۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں	قیمت ۲۰ روپے

(محصول ڈاک قیمت کے علاوہ ہوگا)

ان خاص شماروں کا اسٹاک محدود ہے۔ اربابِ ذوق فوری توجہ فرمائیں۔

ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

افغانستان کا مسئلہ

انجام کار ۱۵ر فروری ۱۹۸۹ء کو ہندوستانی وقت کے مطابق بارہ بج کر پچیس منٹ پر نو سال سے کچھ زائد مدت کے بعد پینتالیس ۴۵ سالہ روسی جنرل بورس گروموف کے دریائے آموکا پُل پار کرتے ہی غیور افغانوں کے دیس افغانستان سے روسی فوجوں کا مکمل انخلاء عمل میں آگیا۔ سوویت یونین کی یہ سپاہ ۲۷ر دسمبر ۱۹۷۹ء کو افغانستان میں داخل ہوئی تھی جب پے در پے انقلاب کے بعد عنان حکومت ببرک کرمل کے ہاتھوں میں آگئی تھی تاہم افغانستان میں اقتدار کی منتقلی کا یہ سلسلہ جولائی ۱۹۷۳ء ہی سے شروع ہو گیا تھا جب جنرل محمد داؤد خاں نے وہاں کے آخری حکمراں محمد ظاہر شاہ کا تختہ الٹ کر انھیں جلا وطن کر دیا تھا اور شہنشاہیت کو ہمیشہ کے لیے نابود کرنے کے بعد جمہوریہ افغانستان کے اولین صدر کی حیثیت سے ایک نئے نظام کو رائج کیا تھا۔ ۱۹۷۸ء میں صدارت نور احمد تراقی کو منتقل ہو گئی جنھوں نے سوویت یونین کے ساتھ بیس سالہ دوستی کے معاہدہ پر دستخط کر کے افغانستان کے لیے ایک سرپرست مہیا کر لیا مگر ستمبر ۱۹۷۹ء میں حفیظ اللہ امین نے تراقی کو ختم کر کے اقتدار پر قبضہ کر لیا تاہم اسی سال وہ بھی ایوان صدر میں قتل کر دیے گئے اور ببرک کرمل نے اقتدار حاصل کر کے روسی فوجوں کو افغانستان میں داخل ہونے کی دعوت دی۔

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائرکٹر اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

روسی فوجوں کے افغانستان میں داخلہ کے سبب صدر امریکہ نے احتجاجاً سوویت روس کے لیے اناج اور اعلاٹکنالوجی کی درآمد پر پابندی عائد کردی اور ماسکو میں منعقد ہونے والے اولمپک کھیلوں میں بھی شرکت سے انکار کر دیا۔ بعدازاں امن قیام کے سلسلہ میں کوششوں کا دور ۱۹۸۲ء میں شروع ہوا جب اقوام متحدہ کے انڈر سکریٹری دیگ کارڈو ویز نے جون میں پاکستان اور افغانستان کے درمیان بلا واسطہ مذاکرات کا آغاز کیا۔ یہ سلسلہ تین سال تک جاری رہا۔ ۱۹۸۶ء میں پانچ برس تک اقتدار پر قابض رہنے کے بعد ببرک کرمل کے پیپلز ڈیموکریٹک پارٹی آف افغانستان کی قیادت سے مستعفی ہونے کے بعد ملک کی رہنمائی کا بار ڈاکٹر نجیب اللہ کے کندھوں پر آگیا جو ۱۹۸۷ء میں صدر منتخب ہوئے۔ اسی سال دسمبر میں میخائیل گورباچیف اور صدر ریگن کے درمیان افغانستان کے مسئلہ پر گفتگو ہوئی اس کے نتیجہ میں روسی وزیر خارجہ شیورنا دزے نے اعلان کر دیا کہ ۱۹۸۸ء افغانستان میں روسی فوجوں کی موجودگی کا آخری سال ہوگا۔ ۱۴ اپریل ۱۹۸۸ء کو جنیوا میں پاکستان اور افغانستان کے درمیان ایک معاہدہ پر دستخط ہو گئے جہاں سوویت روس اور امریکہ ضامن کی حیثیت سے شریک ہوئے۔ اس معاہدہ کی رو سے یہ طے پایا کہ روسی فوجوں کی واپسی کا عمل ۱۵ مئی ۱۹۸۸ء سے شروع ہو کر ۱۵ فروری ۱۹۸۹ء کو مکمل ہو جائے گا۔ اسی سال اپریل اور مئی میں اقوام متحدہ نے پاکستان اور افغانستان میں اپنے مشاہداتی مشن قائم کر دیے اور معاہدہ کے مطابق ۱۵ مئی سے جلال آباد سے روسی فوجوں کی واپسی کا سلسلہ شروع ہوگیا جو ۱۵ فروری ۱۹۸۹ء کو تکمیل کو پہنچ گیا۔ افغانستان میں نو سالہ قیام کے دوران سوویت روس کو تقریباً پندرہ ہزار جوانوں سے ہاتھ دھونے پڑے اور اس کے بیس ہزار سے زائد فوجی معذور اور اپاہج ہو گئے۔ اس کے بہترین ہوا باز اور ہیلی کاپٹر بھی مجاہدین کے خلاف اس جنگ میں کام آئے جس میں تقریباً ایک لاکھ افغان ہلاک ہو گئے۔

درحقیقت فوجوں کی واپسی کا سہرا صدر گورباچیف کے سر ہے جن کی قیادت نے سوویت یونین کو ایک نئے نظام سے متعارف کرایا اور حقیقت پسندانہ سیاست کا آغاز کر کے ایک نئے مکتب فکر کی بنیاد رکھی۔ اب روس میں عام طور پر اس فوج کشی کو قومی المیہ سے تعبیر کیا جا رہا ہے۔ اس سے دو نتائج برآمد ہوئے ہیں۔ پہلا یہ کہ سوویت یونین میں ہر طبقہ تسلیم کرنے لگا ہے کہ سرحد پار روسی فوجوں کا بھیجا جانا ایک زبردست غلطی تھی۔ اس کے لیے اس دور کی کمیونسٹ قیادت کو ذمہ دار ٹھہرایا

جارہا ہے جس میں جنرل سکریٹری برزنیف، منگر سس لوف اور وزیر دفاع استی نوف شامل ہیں جنھوں نے دوراندیشی سے کام نہ لے کر جغرافیائی حقائق کا مطالعہ اور سیاسی صورت حال کا تجزیہ کیے بغیر اتنا اہم فیصلہ کرلیا تھا۔ یہی سبب ہے کہ موجودہ قیادت نے فیصلہ کیا ہے کہ ملک کی مقننہ یعنی سپریم سوویت ایک قانون کے ذریعے حکومت کے لیے یہ لازم کردے گی کہ اس قسم کی فوج کشی کا اقدام کرنے سے قبل وہ مقننہ کو اعتماد میں لے کر اس سے اس عمل کی اجازت حاصل کرے اور اگر کسی ہنگامی اور فوری ضرورت کے پیش نظر از خود ایسا اقدام کرنے کی نوبت آجائے تو تین ماہ کے اندر اندر مقننہ سے اس کی توثیق کرالے۔ اس اقدام کا دوسرا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ اب سوویت یونین میں افواج کی از سر نو تنظیم عمل میں آئے گی۔ اب تک وہاں فوجی افسران ہی مستقل ملازمت کے مستحق تصور کیے جاتے تھے ورنہ فوجیوں کی ایک بڑی تعداد ان لوگوں پر مشتمل تھی جو ثانوی کا امتحان پاس کرتے ہی تین سال کے لیے فوج میں داخل ہو جاتے تھے۔ اب نئی صورت حال اور تنظیم نو کے تحت مستقل طور پر ان کی فوجی ملازمت کا معاملہ نئی قیادت کے زیر غور ہے۔

روسی فوجوں کی واپسی نے جہاں دنیا کی نظروں میں سوویت روس کے وقار میں اضافہ کیا ہے وہیں پاکستان اور ایران میں قیام پذیر افغان مجاہدین کے رہنماؤں کے درمیان اختلافات کو اجاگر کردیا ہے۔ ان کی مجلس شوریٰ کے کئی اجلاس پاکستان میں منعقد ہو چکے ہیں جنھیں کبھی وہاں کے انتہا پسندوں نے تسلیم نہیں کیا تو کبھی ایران میں پناہ گزیں افغانوں نے ان کا بائیکاٹ کیا ہے۔ ان کے ایک طبقہ کا خیال ہے کہ انجینیر احمد شاہ کو وزیر اعظم بنادیا جائے جو اتحاد اسلامی گروپ کے رہنما ہیں مگر اس کی مخالفت ایران کے شیعہ طبقہ اور پروفیسر صبغۃ اللہ نے کی ہے۔ فی الحال کسی شخص پر اتفاق رائے نہیں ہوسکا ہے اور نہ ہی کوئی معاہدہ ہی عمل میں آسکا ہے۔ رہنماؤں نے ایران کے مجاہدین کو شوریٰ کی ستر نشستوں کی پیش کش کی ہے جو مسترد کردی گئی کیونکہ وہ سو نشستوں کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ جب مجاہدین نشستوں کی تعداد پر ہی متفق نہیں ہوسکے ہیں تو وہ اقتدار کے اعلا عہدوں کے لیے کیونکر اتفاق رائے کرسکیں گے؟ تاہم مجاہدین نے کابل اور دوسرے شہروں کو اپنا نشانہ بنا کر ملک پر اپنی گرفت مضبوط کردی ہے تاکہ وہ روسی فوجوں کی واپسی سے پیدا ہو جانے والے خلا کو پورا کرکے اقتدار پر قابض ہو جائیں اور ڈاکٹر نجیب اللہ کی حکومت کو کالعدم ٹھہرادیں۔

ادھر ڈاکٹر نجیب بار بار اس بات کو دہرا رہے ہیں کہ ان کی حکومت صورت حال کا سامنا کرنے کی اہلیت رکھتی ہے۔ انھوں نے ملک میں ایمرجنسی نافذ کردی ہے اور اپنی کابینہ میں رد و بدل کرکے ان وزیروں سے نجات حاصل کرلی ہے جو پیپلز ڈیموکریٹک پارٹی آف افغانستان کے رکن نہیں ہیں۔ انھوں نے سابق شاہ افغانستان محمد ظاہر شاہ سے بھی رابطہ قائم کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ مسئلہ کا حل تلاش کرنے میں ان کی امداد حاصل ہو جائے۔ بعض مبصرین کا یہ خیال بڑی حد تک درست ہے کہ موجودہ صورت حال میں ظاہر شاہ ہی وہ شخصیت ہیں جو جماعتی، قبائلی اور نسلی خطوط پر ملک کی وحدت کو برقرار رکھنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ ڈاکٹر نجیب اللہ کے لیے روسی افواج کی واپسی کا زمانہ انتہائی اہم اور نازک ہے کیونکہ انھیں ثابت کرنا ہوگا کہ روسی فوجوں پر ان کا انحصار نہیں تھا۔ دراصل وہ ایک مخلص اور فرض شناس انسان ہیں اور بڑی سوجھ بوجھ کے مالک ہیں۔ وہ مشرقی افغانستان کے ایک اہم قبیلہ احمد زئی کے فرزند اور کابل یونیورسٹی کے تعلیم یافتہ ہیں اور شہنشاہیت کے خلاف تحریک چلانے میں پیش پیش رہ چکے ہیں۔ بہرحال یہ ان کی لیاقت اور اہلیت کا امتحان ہے کیونکہ ان کی حکومت کے وزیر اعظم محمد حسن شرف اپنے عہدہ سے دستبردار ہو چکے ہیں اور مجاہدین نے جنگ کی رفتار تیز تر کردی ہے۔

ویسے صدر گورباچیف نے بھی امریکہ کے صدر جارج بش کے علاوہ پاکستان، ایران، چین، اسلامی کانفرنس اور اقوام متحدہ کو مراسلے بھیجے ہیں کہ وہ افغان مسئلہ کو حل کرنے کی جہت میں اقدام کریں تاکہ افغانستان اور اس سے ملحقہ علاقوں میں استحکام پیدا ہو۔ تاہم صدر بش نے اعلان کیا ہے کہ ان کی حکومت مجاہدین کی امداد کرتی رہے گی۔ ان کے اس بیان سے مسئلہ الجھتا نظر آتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ہندوستانی رہنماؤں سے مذاکرات کے بعد سوویت یونین کے نائب وزیر خارجہ ورنتوف نے کہا ہے کہ "وہ لوگ جو کافی فاصلہ پر ہیں اور سمندر پار رہتے ہیں وہ غالباً افغانستان میں کشیدگی کی صورت حال کو قائم رکھنے کے حق میں ہیں جب کہ اب جنگ کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔ مزید براں اب جب کہ افغانستان کی سرزمین پر ایک بھی روسی فوجی موجود نہیں رہا تو کسی اور ملک کی فوج کو بھی اس میں داخل ہونے سے گریز کرنا چاہیے کیونکہ افغان رہنما اب خود اپنی صورت حال کو سلجھا سکتے ہیں۔"

سوویت یونین کے رہنماؤں کے نزدیک کابل میں ایک قومی حکومت کی تشکیل ضروری ہے

جس میں حکومتِ افغانستان کی شمولیت لازمی ہے۔ ان کے خیال میں جنیوا معاہدہ کے تحت روسی افواج کی واپسی کے بعد تمام جمہوری قوتوں کا فرض ہے کہ وہ افغانستان میں امن کے قیام کی کوشش کریں۔

روسی فوجوں کی واپسی کے بعد مجاہدین نے پھر تشدد کا راستہ اپنا لیا ہے اور کہا جا رہا ہے کہ پاکستان کے فوجی بھی جلال آباد کی طرف پیش قدمی کر رہے ہیں۔ اس پر رائے زنی کرتے ہوئے روسی نائب وزیر خارجہ نے کہا کہ اگر پاکستان جلال آباد پر فوج کشی کر کے اسے تاراج کرنے کا ارادہ رکھتا ہے تو "ہم بھی افغان حکومت اور عالمی برادری سے مشورہ کریں گے اور اقوام متحدہ کی حفاظتی کونسل کا جلسہ طلب کر کے اس سے قیام امن کے لیے اپیل کریں گے"۔ انھوں نے متنبہ کیا کہ اگر یہی صورت حال جاری رہی تو کابل ہر فوجی حملہ کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار ہے۔ کیونکہ اس کے پاس وہ تمام جدید ترین فوجی اسلحہ جات موجود ہیں جو اب سے پہلے اس علاقہ میں کبھی استعمال نہیں ہوئے۔ افغانستان اب جدید بری اور ہوائی فوج کا حامل ہے جو میزائلوں سے مزین ہے اس لیے جو ملک بیس لاکھ کی آبادی پر مشتمل کابل کو حملہ کی زد پر لانے کی کوشش کرے گا وہ نتائج کا خود ذمہ دار ہوگا۔ انھوں نے مزید کہا ہے کہ سوویت یونین جنگ کے زخموں پر مرہم رکھنے کے لیے ہر ممکن کوشش کے لیے تیار ہے لیکن اگر افغانستان میں قتل و غارت گری کا بازار گرم کیا گیا اور خون خرابے کی کوشش کی گئی یا اس کے اقتدار اعلیٰ کو کوئی خطرہ ہوا تو "سوویت یونین بے رخی اختیار نہیں کرے گا" ؎ آگے آگے دیکھیے ہوتا ہے کیا۔

جارج بُش

۲۰ر جنوری ۱۹۸۹ء کو امریکی روایات کے مطابق جارج ہربرٹ واکر بُش نے امریکہ کے اکتالیسویں صدر کی حیثیت سے اسی انجیل مقدس پر ہاتھ رکھ کر حلف لیا جس پر ہاتھ رکھ کر دو سو سال قبل امریکہ کے اولین صدر جارج واشنگٹن نے حلف لیا تھا۔ وہ صدر رونالڈ ریگن کے بڑے معتمد نائب صدر رہے ہیں اور ایک سو باون برس میں پہلے شخص ہیں جو نائب صدر کے عہدہ سے کرسی صدارت تک پہنچے ہیں۔

صدر بُش نے اپنے افتتاحی خطبہ میں کہا کہ وہ ایسے وقت میں بہت سے وعدے کرنے کے بعد صدر

کی حیثیت سے عوام کے سامنے آئے ہیں جب ماحول بڑا پرامن ہے تاہم اسے مزید بہتر بنایا جا سکتا ہے۔

داخلی پالیسی کے سلسلہ میں انھوں نے امریکہ کو مضبوط، پرامن اور معاشی طور سے مستحکم بنانے کا عزم کیا اور خارجی معاملات میں اپنے پیش رو کی پالیسیوں پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اعلان کیا کہ ہم سوویت یونین کے ساتھ قریبی تعلقات قائم رکھیں گے جو ہمارے تحفظ اور ہماری ترقی دونوں ہی سے ہم آہنگ ہوں گے۔" انھوں نے کہا کہ صدر کی حیثیت سے ان کا پہلا فرض خدا سے یہ دعا کرنا ہے کہ وہ عوام کی خدمت کو اقتدار کا واحد مقصد تصور کریں"۔ اسی لیے انھوں نے نازک وقتوں میں وحدت، اہم مسئلوں میں کثرت اور تمام دوسرے معاملوں میں فراخدلی کو اپنی پالیسی کا جزء بنایا ہے۔

صدر امریکہ کی حیثیت سے جارج بش نے پہلے ہی دن اٹلی، مغربی جرمنی، برطانیہ، ارجنٹینا پاکستان اور ہندوستان کے رہنماؤں سے فون پر رابطہ قائم کیا۔ اگرچہ اس قسم کی گفتگو قریبی دوستوں سے تو عام بات ہے لیکن اس فہرست میں ہندوستان کا شامل کیا جانا اہم بھی ہے اور فال نیک بھی جو ہند امریکی باہمی تعلقات میں بہتری کی خواہش کی نشاندہی کرتا ہے۔

جارج بش نے حلف لیتے ہوئے ٹھیک ہی کہا کہ وہ تاریخ کے اس لمحہ میں بار صدارت سنبھال رہے ہیں جو خوش آئند امکانات کا حامل ہے کیونکہ عالمی تاریخ میں پہلی بار ایسی صورت حال پیدا ہوئی ہے جب دوسری عالمگیر جنگ کے بعد بنی نوع انسان کے خلفشار میں کمی واقع ہوئی ہے۔ ایران عراق جنگ بند ہو چکی ہے، نامیبیا کی آزادی کا سورج طلوع ہونے کے آثار ہو چلے ہیں، سرزمین افغانستان سے روسی افواج کی واپسی کا عمل مکمل ہو چکا ہے، روس اور ہندوستان کے لیے چین کے دل میں گنجائشیں پیدا ہو چلی ہیں، دنیا کے نقشہ پر فلسطین کی آزاد ریاست کا وجود ابھرنے لگا ہے اور کمپوچیا کے مسئلہ کے حل کی تلاش جاری ہے۔ تاہم رجائیت کی اس روشنی میں قنوطیت کی اس ظلمت کا سایہ بھی ہے جو مسائل کی شکل میں صدر امریکہ کی فکروں میں اضافہ کا سبب ہے۔

جارج بش داخلی میدان میں ایک دیو قامت خسارہ کے بجٹ سے مقابل ہیں جو ان کے پیش رو سابق صدر رونالڈ ریگن کی "ریگنامکس" یعنی ریگن کی معاشی پالیسیوں کا نتیجہ ہے۔ ان کے تحت ٹیکسوں میں تخفیف کر کے معیشت پر حکومت کے اثرات کو کم کرنا شامل تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امیر امیر تر ہوتے گئے اور غریب غریب تر بن گئے اور امریکہ کے بجٹ کا خسارہ بڑھتے بڑھتے دس کھرب ڈالر

تک جا پہنچا اور تاریخ میں پہلی بار وہ عظیم ملک ان اقوام کا مقروض ہوگیا جنھیں چند سال قبل وہ خود قرض دیا کرتا تھا۔

اس کے ساتھ ہی صدر بش کو اپنے حلقۂ اثر کو قائم رکھنے کے لیے جدوجہد کرنی پڑے گی، تیسری دنیا کے قرضوں کی ادائیگی اور وصولیابی کے مسئلہ کو سلجھانا ہوگا، منشیات کے خلاف جنگ کرنی ہوگی اور اسلحہ جات میں تخفیف اور پابندی کے سلسلہ میں اقدامات کرنے ہوں گے۔ کیونکہ صدر میخائیل گورباچیف نے اقوام متحدہ میں یہ مشورہ دیا تھا کہ تیسری دنیا کے قرضوں کو تقریباً ایک صدی کے لیے معرض التواء میں ڈال دیا جائے۔ انھوں نے اپنے دفاعی بجٹ میں ۲ء۱۴ فی صد کی تخفیف کر دی ہے۔ اس کے نتیجہ میں سوویت یونین میں اسلحہ سازی اور فوجی ساز وسامان کی پیداوار میں بھی ۵ء۱۹ فیصد کمی واقع ہو جائے گی۔ اس طرح بچائی جانے والی رقم فلاحی کاموں اور روسی معاشرہ کو صحت مند بنانے کے لیے استعمال ہوگی۔ اس سلسلہ میں صدر گورباچیف اعلان کر چکے ہیں کہ سوویت یونین نے دو لاکھ چالیس ہزار فوجوں کو یورپی ممالک سے، دو لاکھ فوجیوں کو مشرقی ملکوں سے اور ساٹھ ہزار جوانوں کو جنوبی علاقوں سے واپس بلا کر ان کی خدمات پرامن سرگرمیوں کے لیے حاصل کرے گا۔ دیکھنا ہے کہ صدر امریکہ کس حد تک تناؤ اور کشیدگی کے ماحول کو پرامن بنانے کے سلسلہ میں سوویت یونین کا ساتھ دیتے ہیں۔

امریکہ ایک مدت سے پاکستان کے لیے اپنے دل میں نرم گوشہ رکھتا ہے۔ اس نے جنوب مشرقی ایشیا میں تقریباً ہر معاملہ میں پاکستان کی حمایت کی ہے جو اس کے نزدیک اس علاقہ میں کلیدی سی حیثیت کا حامل ہے۔ امریکہ نے پاکستان کے لیے اسلحہ جات مہیا کیے اور ہمیشہ اس کی دفاعی اور اقتصادی ضروریات کی تکمیل میں نمایاں حصہ لیا۔ یہی سبب ہے کہ اس کے اس طرز عمل سے ہند پاک تعلقات متاثر ہوتے رہے ہیں۔ اگرچہ پاکستان میں جمہوریت کی بحالی اور بے نظیر بھٹو کی راجیو گاندھی سے ملاقات کے بعد اشتراک کے امکانات روشن ہوئے ہیں تاہم ان کا قائم اور مستحکم رہنا بھی امریکی پالیسی پر ہی منحصر ہے۔ پنجاب کے سلسلہ میں بھی صدر بش کا رویہ احتیاط طلب ہے کیونکہ امریکہ میں خالصتان کے حامیوں کی خاصی بڑی تعداد موجود ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی ایک روشن حقیقت ہے کہ جارج بش ایک ایسے زمانہ میں سی۔ آئی۔ اے کے سربراہ رہ چکے ہیں جب امریکی حلقوں میں ہندوستان

کی مخالفت اپنے عروج پر تھی۔

رونالڈ ریگن

جارج بش کے حلف لیتے ہی رونالڈ ریگن کا آٹھ برس پر محیط وہ صدارتی دور ختم ہوگیا جب عالمی سیاست میں ان کے جنبش لب سے انقلاب برپا ہوجاتے تھے اور امریکہ کی برتری کا احساس ہر ذہن پر غالب ہوجاتا تھا۔ انھوں نے اپنی وداعی تقریب میں بھی یہی کہا کہ " امریکہ کی آزادی سے زیادہ بیش قیمت کوئی اور شئے نہیں ہوسکتی کیونکہ امریکہ کی آزادی کسی ایک قوم کی آزادی نہیں بلکہ تمام اقوام عالم کی آزادی سے عبارت ہے۔" انھوں نے کہا کہ " ہم تو پوری دنیا کی آزادی کے محافظ اور علمبردار ہیں" ہم دنیا کی قیادت کرتے ہیں کیونکہ اقوام عالم میں اپنی منفرد حیثیت کے سبب ہم دنیا کے ہر ملک اور ہر گوشہ کے لوگوں کو اپنا ہمنوا بنا لیتے ہیں اور اس سے اپنی قوت اخذ کر لیتے ہیں۔" انھوں نے کہا کہ " امریکہ تلوار کی دھار پر چل کر دنیا کو آگے کی طرف لے جا رہا ہے۔"

یہ بڑی دلچسپ بات ہے کہ رونالڈ ریگن کی شخصیت بڑے تضادات کی حامل رہی ہے۔ وہ ایک اداکار تھے مگر سیاست داں بن گئے۔ انھوں نے اسٹار وار کی زبردست حمایت کی مگر بری جنگوں تک کے مخالف ہوگئے، انھوں نے سوویت یونین کو قوت بد سے تعبیر کیا مگر صدر گورباچیف کے مداح بن گئے، اسلحہ بندی کے مخالف تھے مگر تخفیف اسلحہ کے حامی ہوگئے، تنظیم آزادیٔ فلسطین کے منکر تھے مگر اس کے ہمدرد بن گئے اور اپنے دفاعی پروگرام کو ملکی معیشت پر بارگراں بنانے کے باوجود قیام امن کے زبردست حامی کی حیثیت سے اپنے عہدے سے سبکدوش ہوگئے ——— !!

عرب کوآپریشن کونسل

مغربی ایشیا کے چار ملکوں نے علاقائی تحفظ اور اشتراک کی سمت میں ایک اہم قدم اٹھایا ہے۔ عراق، مصر، اردن اور شمالی یمن کے سربراہوں نے اجتماعی طور پر اپنے وسائل کو آٹھ کروڑ پر مشتمل اپنی آبادی کے مفاد کی خاطر استعمال کرنے کا فیصلہ کرتے ہوئے عرب کوآپریشن کونسل کے قیام کو عملی جامہ پہنایا ہے۔ اس کونسل کا صدر دفتر اردن کے دارالحکومت عمان میں ہوگا۔

سیاسی یا فوجی اغراض کونسل کے مقاصد میں شامل نہیں ہیں۔ یہ کونسل اقتصادی ترقی پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے اجتماعی پروجیکٹوں میں سرمایہ لگا کر ایک مشترکہ بازار قائم کرنے کا ارادہ رکھتی ہے۔ اس سلسلہ میں چاروں ملکوں کے درمیان ویزا کے قوانین کو آسان بنایا جائے گا اور باہمی تعلقات کو مستحکم کرنے کی غرض سے تعمیری اقدامات کیے جائیں گے۔ اگرچہ کونسل فی الحال محض چار ملکوں پر مشتمل ہے تاہم اس نے دیگر عرب ملکوں کے لیے اپنے دروازے کھلے رکھے ہیں۔

عراقی صدر صدام حسین، مصری صدر حسنی مبارک، اردن کے شاہ حسین اور شمالی یمن کے صدر علی عبداللہ صالح کی کوششوں سے کونسل کا قیام عمل میں آیا ہے۔ مبصرین کا خیال ہے کہ چاروں ملک باہمی تعلقات کی قربت کے سبب ایک دوسرے کی رفاقت کا دم بھرتے ہیں۔ اور ان میں سے تینوں ملکوں نے ایران کے خلاف جنگ میں عراق کا ساتھ دیا تھا۔ اس لیے اس کونسل سے عراق ہی کو فائدہ پہنچے گا اور بڑی حد تک یہ خیال صحیح ہے۔ کیونکہ جنگ کی تباہ کاریوں کے سبب عراق کو اپنے تعمیری منصوبوں کے لیے دوسرے قریبی ملکوں کی امداد درکار ہے۔ کونسل اس کی امداد کرکے اس کی از سر نو تعمیر و تشکیل میں معاون ثابت ہوگی۔

کونسل کے قیام کو مغربی ایشیا میں اشتراک کی سمت میں ایک مثبت قدم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اب سے آٹھ برس پہلے بھی مئی ۱۹۸۱ء میں چھ عرب ملکوں نے ایسا ہی قدم اٹھاتے ہوئے ایک انجمن کی بنیاد رکھی تھی جو گلف کوآپریشن کونسل کے نام سے موسوم ہوئی۔ تبدیل پیدا کرنے والے ملکوں پر مشتمل اس انجمن میں بحرین، سعودی عرب، عمان، قطر، کویت اور متحدہ عرب امارات شامل ہیں۔ اس کونسل کی کارگردگی تمام رکن ملکوں کے لیے سود مند ثابت ہوئی ہے۔

شمالی افریقی مشترکہ منڈی

مغربی ایشیا کے ملکوں کی طرز پر افریقی ملکوں میں بھی اشتراک کے جذبہ کو تقویت پہنچ رہی ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ عرب کوآپریشن کونسل اور گلف کوآپریشن کونسل کی طرح شمالی افریقہ کے پانچ مسلم ملکوں نے ایک مشترکہ منڈی اور متحدہ گروپ یا انجمن بنانے کا فیصلہ کیا

ہے جس میں مراکش، الجیریا، تیونس، لیبیا اور ماریطانیہ شامل ہیں۔ ان ملکوں کے سربراہ گزشتہ کئی ماہ سے اس گروپ کی تشکیل اور تنظیم کے سلسلہ میں عملی طور سے کوشاں تھے تاکہ شمالی ریاستوں کی یوروپی اقتصادی برادری کے خطوط پر سیاسی اور معاشی طور سے متحد کرکے ان کا ایک مشترکہ بلاک بنایا جا سکے۔ لیبیا کے رہنما معمر القذافی نے تو اس تنظیم میں سوڈان، شاڈ، مالی اور نائیجیریا کبھی شامل کرنے کی تجویز پیش کی تھی مگر فی الحال اسے ملتوی کر دیا گیا ہے تاہم اس میں شمولیت کے لیے دیگر عرب ملکوں اور افریقی ملکوں کی راہ ہموار ہو گئی ہے۔ اس معاہدہ کی راہ میں مراکش اور نائیجیریا کے درمیان باہمی اختلافات مزاحم تھے جنھوں نے گزشتہ پندرہ سال سے سرد جنگ کی صورت اختیار کر لی تھی مگر حال ہی میں مراکش کے شاہ حسن اور نائیجیریا کے درمیان مصالحت ہو جانے سے مخالفت، موافقت میں بدل گئی اور تنظیم کا قیام عمل میں آگیا۔ اسے کبھی علاقائی تحفظ اور اشتراک کی سمت میں ایک اہم قدم سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

ہندو ویت نام تعلقات

اس بار ہندوستان کے یوم جمہوریہ کی تقریبات میں ویت نام کی کمیونسٹ پارٹی کے جنرل سکریٹری نگیوین وان لنہ نے مہمان خصوصی کی حیثیت سے شرکت کی۔ انھوں نے اخیر جنوری میں ہندوستان کے اپنے ایک ہفتہ کے دورہ کے دوران یہاں کے رہنماؤں سے ملاقاتیں کیں اور عالمی سیاست کی بساط پر چلی جانے والی چالوں کا جائزہ لیا۔ انھوں نے ہندوستان کے ساتھ مل کر کمپوچیا کے مسئلہ کے سیاسی حل کے سلسلہ میں ان مذاکرات کو جاری رکھنے پر اصرار کیا جن کے تحت کمپوچیا کی آزادی، اقتدار اعلیٰ اور ناوابستگی قائم رہ سکے۔ دونوں ملکوں کے رہنماؤں نے اس حقیقت کو تسلیم کیا کہ کمپوچیا کے عوام کو پول پاٹ سے خوف زدہ ہوئے بغیر اپنے انفرادی وجود کو قائم رکھنے اور خود اپنی قسمت کا فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے۔

ایک مشترکہ اعلامیہ میں ویت نام کے رہنما نے ہندوستان کی اہمیت کا اعتراف کرتے ہوئے اس بات کی نشان دہی کی کہ وہ کمپوچیا کے مسئلہ کو حل کرنے اور جنوب مشرقی ایشیا کو ایک پر امن، مستحکم اور اشتراک پسند خطہ بنانے کی سمت میں کلیدی کردار ادا کر سکتا ہے۔ انھوں نے تیسری

دنیا سے توقعات وابستہ کرتے ہوئے اظہار رائے کیا کہ غریب ممالک اب ترقی یافتہ ملکوں پر انحصار نہیں کر سکتے جن کی ترجیحات اب سیاسی نوآبادیاتی نظام سے مکمل اقتصادی اقتدار کی ہوس میں منتقل ہو گئی ہیں ــــ فلسطین کے بارے میں بھی دونوں رہنماؤں میں اتفاق رائے تھا کہ فلسطینی عوام کے حق کو تسلیم کیے بغیر خطہ میں امن کا قیام ممکن نہیں۔ دونوں ہی نے اس سلسلہ میں اقوام متحدہ کے ذریعہ مغربی ایشیا کے مسائل کے حل کی خاطر تنظیم آزادی فلسطین کے اشتراک سے ایک بین الاقوامی کانفرنس کے انعقاد کی اپیل کی۔

تقریباً سبھی معاملوں میں ویت نام اور ہندوستان کے خیالات کی یکسانیت کے علاوہ ایک تاریخی رشتہ بھی ہے۔ ۱۹۵۴ء میں انڈوچائنا میں امن کے منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کی غرض سے نگرانی کے لیے ہندوستان کو کنٹرول کمیشن کا چیرمین منتخب کیا گیا تھا۔ اسی طرح ویت نام کے سالار اور عظیم رہنما ہوچی منہہ کے جنازہ میں شرکت کے لیے ہندوستان میں اس وقت کے وزیر خارجہ اور موجودہ وزیر تجارت دنیش سنگھ کو نامزد کیا گیا تھا۔ ۱۹۷۲ء میں ہندوستان نے ویت نام کو تسلیم کیا اور ۱۹۷۵ء میں امریکی فوجوں کی واپسی کے بعد اس نے ویت نام کے دونوں حصوں کے اتحاد کے لیے بڑی گرمجوشی کا مظاہرہ کیا تھا۔ وزیر اعظم راجیو گاندھی کا ویت نام کا ۱۹۸۵ء اور ۱۹۸۸ء میں دوبار دورہ بھی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی کے ساتھ ہند ویت نام کمیشن کا قیام، ویت نام کے لیے ہندوستان کی امداد، اور دونوں ملکوں کے درمیان گزشتہ سال ہوئے معاہدے، تمام ایسے واقعات ہیں جنھوں نے دونوں کو اتحاد کی لڑی میں پروکر ایک کر دیا ہے ــــ !!

ہند فرانس تعلقات

فروری ۱۹۸۹ء میں فرانس کے صدر فرینکوئس متراں کا ہندوستان کا سہ روزہ دورہ بڑی اہمیت کا حامل ہے جو مستقبل میں دونوں ملکوں کے درمیان تعلقات کے استحکام کے سلسلہ میں معاون ثابت ہوگا۔ فرانس کے صدر نے بھی تسلیم کیا ہے کہ ان کے دورہ سے ان کے ملک اور ہندوستان کے درمیان مفاہمت کو استحکام حاصل ہوا ہے اور اشتراک کے کئی میدان تلاش کرنے

میں کامیابی ملی ہے۔

دونوں ملکوں کے درمیان تین معاہدوں پر دستخط ہوئے ہیں جن کا تعلق سائنس اور ٹیکنالوجی سے ہے اور جو ایک وسیع میدان کا احاطہ کرتے ہیں۔ تینوں معاہدوں میں ٹکنالوجی کی دوطرفہ منتقلی شامل ہے۔ فرانس نے ہندوستان کو دونیوکلیائی پاور اسٹیشنوں کے قیام کے سلسلہ میں امداد کی پیش کش کی ہے۔ اس معاملہ میں دونوں طرف کے ماہرین تبادلۂ خیال کر رہے ہیں۔

دونوں ملکوں کے درمیان تعلقات کے ایک نئے دور کے آغاز میں انقلاب فرانس کے دوسو برس پورے ہو جانے پر بمبئی میں منعقدہ فرانس کا فیسٹول بھی معاون ثابت ہوا ہے جو ہندوستان میں سال بھر جاری رہے گا۔ اس سے دو تہذیبوں اور دو ثقافتوں کے درمیان استحکام میں اضافہ ہوگا اور مفاہمت کے نئے دروازے وا ہوں گے کیونکہ اس سے روایتی اقدار اور ثقافتی میراث سے مربوط ہونے والی جدیدیت اور ترقیاتی سمتوں کو راہ ملے گی۔

اپنے دوران قیام میں صدر متراں نے فلمی دنیا کے عظیم ڈائرکٹر ستیہ جیت رے کو اپنے ملک کے اعلیٰ ترین سیول اعزاز یعنی "کمانڈر آف دی لیجن ڈی آنر" سے نواز کر ثقافتی اور فنی میدان میں ہندوستان کی عظمت کا اعتراف کیا ہے۔ سائنس اور ٹکنالوجی کے میدان میں تعاون سے دوسرے میدانوں میں بھی اشتراک کو تقویت پہنچے گی۔

احوال و کوائف

سہیل احمد فاروقی

فیکلٹی آف ایجوکیشن کا ایک سمپوزیم

فیکلٹی آف ایجوکیشن، جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تقریبات جشن زریں کے سلسلے میں شعبۂ اساس تعلیم کے زیر اہتمام ۳۱ جنوری ۱۹۸۹ء کو جامعہ کے کانفرنس ہال میں ایک سمپوزیم شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف صاحب کی صدارت میں منعقد ہوا جس کا عنوان "اساتذہ کے فرائض جواب دہی" تھا۔

تقریبات جشن زریں کمیٹی کے کنوینر اور شعبۂ اساس تعلیم کے استاد جناب عبداللہ ولی بخش قادری نے سمپوزیم کی کارروائی کا آغاز کرتے ہوئے موضوع کی اہمیت پر روشنی ڈالی اور جملہ حاضرین جلسہ کا خیر مقدم کیا۔ صدر شعبہ پروفیسر محمد میاں نے سمپوزیم میں حصہ لینے والے مقررین کا تعارف کراتے ہوئے حاضرین اور مقررین دونوں کو خوش آمدید کہا۔

پروفیسر امریک سنگھ نے اس موضوع پر سب سے پہلے اظہار خیال فرمایا۔ ان کے خیال میں اس مسئلہ کا براہ راست تعلق انسانی ضمیر اور ذمہ داری کے احساس سے ہے۔ 'ضمیر' کے کم بیدار ہونے پر بھی فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی آتی ہے لیکن بیشتر نااہلی کی وجہ سے ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے میں غفلت واقع ہوتی ہے۔ اساتذہ کو ہر پہلو سے اپنی ذمہ داری کے باب میں فکرمند اور سنجیدہ ہونا چاہیے تاکہ وہ اطمینان بخش طور پر سماج کی خدمت کر سکیں جس کا اعتراف خود سماج کے افراد کریں۔ پروفیسر موصوف نے اس جانب بھی اشارہ کیا کہ اساتذہ کو اپنی کارکردگی کے تعین قدر کے لیے اپنے رفقاء کار اور طلبہ کی رائے کو بھی اہمیت دینی چاہیے۔

ڈاکٹر کمار لیش چکرورتی نے اس مسئلہ کے ایک تاریک رخ کی طرف توجہ دلاتے ہوئے فرمایا کہ ایسے تلخ واقعات پیش آتے رہتے ہیں کہ بعض تعلیمی اداروں میں صریحاً اساتذہ کی حق تلفی کی جاتی ہے۔ انھوں نے ان حالات کی بھی نشاندہی کی جہاں ایک استاد بے بس ولاچار ہو جاتا ہے۔ ان کا اصرار تھا کہ یہیں یہ دیکھنا ہوگا کہ استاد کی ذمہ داریوں کی حدود کیا ہوں گی۔ ان کا عمومی تاثر یہ تھا کہ تقرر و ترقی کے مروج ضابطے اساتذہ کو محض خیالات کی ترسیل کا عادی بنادیتے ہیں اور انھیں صحیح معنوں میں علم کا جویا اور شیدائی نہیں بناتے۔ اس کے علاوہ بعض اداروں کے سربراہوں کا منفی طرز عمل بھی اساتذہ کے بلند علمی معیار کے حصول کی راہ میں حائل ہوتا ہے۔

ڈاکٹر ایم پی چھایا نے ایک استاد کی حیثیت سے اپنی تقریر میں یہ بنیادی سوال اٹھایا کہ تدریس کے پیشے سے وابستہ اشخاص سے ہی کیوں اپنی ذمہ داری اور فرض شناسی کی جوابدہی کی توقع کی جاتی ہے جب کہ یہ مطالبہ دیگر شعبہ ہائے عمل میں مصروف افراد سے بھی یکساں طور پر کیا جانا چاہیے۔ فیکلٹی تعلیم کے ایک دیرینہ اور سرگرم رکن پروفیسر سریش شکلا نے جامعہ کے تناظر میں اساتذہ کی کارکردگی کو سراہتے ہوئے ان کے فرائض کی بہتر طور پر ادائیگی سے متعلق مسائل کا جائزہ لیا اور ان کا حل تلاش کرنے کی تجویز پیش کی۔

محترم شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف صاحب نے سمپوزیم کی پوری بحث کا جائزہ لیتے ہوئے اظہار خیال فرمایا کہ اساتذہ کا اپنے فرائض کا بھرپور احساس ہی تعلیم کی اساس فراہم کرتا ہے۔ اساتذہ کی برادری اپنے فرائض کی کماحقہٗ ادائیگی کے قابل اسی وقت ہو سکتی ہے جب ان کے دلوں میں فرائض کا احساس مکمل طور پر جاگزیں ہو اور اس کے ساتھ ان فرائض کی ادائیگی کی ان کے اندر پوری اہلیت وصلاحیت بھی موجود ہو۔ کسی معاشرہ کی تعمیر میں اساتذہ کی برادری کلیدی کردار ادا کرسکتی ہے۔ انھیں اپنی یہ باوقار ذمہ دارانہ حیثیت محسوس کرنی چاہیے اور معاشرہ کے ہر فرد کو اپنی ذمہ داری کے تئیں سنجیدہ ہونا چاہیے اور ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنا چاہیے۔

سمپوزیم کا اختتام فیکلٹی کے ڈین پروفیسر پرم جیت کی طرف سے شکریہ کے کلمات پر ہوا۔

ڈاکٹر ایلس تھورنر کی جامعہ میں آمد

ڈاکٹر ایلس تھورنر کو جوان دنوں ہندستان کے مختصر دورے پر ہیں یکم فروری ۱۹۸۹ء کو شعبۂ تاریخ و ثقافت جامعہ ملیہ اسلامیہ کی دعوت پر یہاں تشریف لائیں اور اساتذہ و طلبا سے

گفتگو کی۔

موصوفہ نے اپنے ابتدائی کلمات کے دوران دوسری جنگ عظیم کے زمانے میں (۱۹۴۴ء میں) اپنے مرحوم شوہر پروفیسر تھورنر کے ہمراہ ہندوستان آنے اور یہاں قیام کرنے کا ذکر کیا۔ انھوں نے کہا کہ ہندوستان سے واپس جانے کے بعد بھی انھوں نے اس ملک کی اقتصادیاتی تاریخ میں اپنی دلچسپی ایسے وقت میں برقرار رکھی جب ہندوستانی تاریخ اور اقتصادیاتی تاریخ کو معدودے چند اشخاص ہی اپنے مطالعہ کا موضوع بناتے تھے۔ ان موضوعات سے ان کی دلچسپی امریکہ کو خیرباد کہہ کر برطانیہ میں سکونت اختیار کر لینے کے بعد بھی باقی رہی۔ ہندوستان میں عرصۂ دراز تک قیام کے دوران سرکاری مراتب پر فائز بیشتر افراد اور علمی شخصیتوں سے ان کے قریبی مراسم رہے۔ پیرس میں ان کے زمانۂ قیام میں بہت سے ہندوستانی طلبہ نے برطانیہ یا امریکہ کے بجائے وہاں رہ کر ان کی رہنمائی میں کام کرنے کو ترجیح دی۔

ڈاکٹر تھورنر نے جدید ہندوستان میں ناصنعت کاری DE INDUSTRIALISATION کے موضوع پر آر سی دت کی طرف سے اٹھائی گئی بحث کے حوالے سے گفتگو کے دوران تاریخی تحقیق کے لیے مردم شماری کی زمرہ بندیوں کی خامیوں اور اس کے حدود کی طرف خاص طور پر اشارہ کیا۔ خاص بات یہ تھی انھوں نے اپنے موقف سے اختلاف کرنے والوں کے لیے ہی نہیں بلکہ ان لوگوں کے تئیں بھی جو اس سے قبل اُن کی نکتہ چینی کا ہدف بنتے رہے۔ مثبت اور صحت مند رویہ اپنایا جو ایک تحفظات سے پاک شخصیت کی دلالت کرتا ہے۔ اساتذہ و طلبا و شعبہ کے لیے ان کے ساتھ اس گفتگو میں شریک ہونا ایک مسرت بخش تجربہ ثابت ہوا۔

ڈاکٹر وزیر آغا اور انور سدید جامعہ ملیہ اسلامیہ میں

۷ ار فروری ۱۹۸۹ء کو شعبۂ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ میں پاکستان کے دو ممتاز ادیبوں ڈاکٹر وزیر آغا اور ڈاکٹر انور سعید کے اعزاز میں پروفیسر شمیم حنفی کی زیر صدارت ایک جلسہ ہوا۔ جلسے کے آغاز میں ڈاکٹر مظفر حنفی نے معزز مہمانوں کا تعارف کراتے ہوئے کہا کہ ڈاکٹر وزیر آغا نے جس موضوع پر قلم اٹھایا اس کو سرسبز کر دیا۔ ان کی تصانیف میں اردو ادب میں طنز و مزاح، نظم جدید کی کروٹیں، تخلیقی عمل

اردو شاعری کا مزاج، آدھی صدی کے بعد خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انھوں نے وزیر آغا کی شعری انفرادیت کی طرف بھی معنی خیز اشارے کیے اور ڈاکٹر انور سدید صاحب کے تعارف میں کہا کہ انور سدید ایک طرف ڈاکٹر وزیر آغا کے شارح اور مفسر کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں اور دوسری طرف اپنی امتیازی حیثیت بھی رکھتے ہیں۔ یہ دونوں ادیب اردو دنیا کے مشہور فن کاروں میں شامل ہیں۔

ڈاکٹر وزیر آغا نے کہا کہ یوں تو میں ہندوستان میں کئی بار ادبی تقریبات میں شرکت کر چکا ہوں۔ لیکن میرا موجودہ سفر خالص نجی نوعیت کا ہے۔ میں یہاں اجنتا اور ایلورا دیکھنے اور فن کے اِن سرچشموں سے بصیرت حاصل کرنے کے لیے آیا ہوں۔ انھوں نے جمالیاتی فاصلے کو تنقید کی بنیادی صفت قرار دیتے ہوئے کہا کہ اگر ایک مخصوص تناظر میں کسی فن پارے کو دیکھا جائے تو وہ قاری یا نقاد پر اپنے معانی کی بیک وقت بہت سی تہیں کھول سکتا ہے۔ موصوف نے ادب اور تہذیب کے تخلیقی عمل میں ثنویت کی اہمیت پر زور دیا اور کہا کہ جس طرح ظاہر و باطن اور مادّہ و روح میں اسی طرح زندگی کے ہر مظہر میں ثنویت پائی جاتی ہے جو فاصلے سے قائم رہتی ہے اور وہی فاصلہ دو چیزوں کو ایک دوسرے کی طرف راغب کرتا ہے۔ دوسرے مہمان ڈاکٹر انور سدید نے کہا کہ پاکستان کی ادبی صورت حال ہندوستان کی صورت حال سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ وہاں تجریدی اور علامتی افسانے سے زیادہ ایسے افسانے لکھے جا رہے ہیں جن میں کہانی پن ہوتا ہے۔ شاعری کا ذکر کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ پاکستان میں ہیئت کے تجربے کیے جا رہے ہیں جن میں ہائیکو، ماہیہ اور دوہے کو مقبولیت مل رہی ہے۔ انھوں نے یہ بھی بتایا کہ پاکستان میں مختصر اور طویل نظمیں بھی عروج پا رہی ہیں۔ ڈاکٹر انور سدید نے انشائیے کے ارتقا اور فروغ میں رسالہ اوراق کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ اس رسالے نے انشائیے کے امکانات کو واضح کیا ہے۔

شعبۂ اردو کے استاد پروفیسر عنوان چشتی نے کہا کہ وزیر آغا عمرانی تنقید کے علمبردار ہیں۔ فلسفۂ نفسیات، عمرانیات، صنمیات، مذہبیات اور ادبیات پر یکساں دسترس حاصل ہے جو ان کی تنقید میں گہرائی کی ضامن ہے۔ ڈاکٹر انور سدید کے بارے میں انھوں نے فرمایا کہ وہ ایک شگفتہ قلم ادیب ہیں۔ انھوں نے شاعری، سفرنامے اور تنقید کے میدان کو لالہ زار بنا دیا ہے۔ پروفیسر شمیم حنفی نے ڈاکٹر وزیر آغا سے اپنے دیرینہ تعلق کے حوالے سے کہا کہ انھوں نے تنقید کے میدان میں کارہائے نمایاں

انجام دیے ہیں۔ وہ بیک وقت شاعر اور ادیب ہیں اور دونوں جگہ ممتاز اور منفرد نظر آتے ہیں۔ انھوں نے وزیر آغا صاحب کے ساتھ ڈاکٹر انور سدید کی قلمی کاوشوں کا بھی خیر مقدم کیا۔

پروفیسر عنوان چشتی صاحب کے شکریہ کے کلمات کے ساتھ یہ نشست اختتام پذیر ہوئی۔

اس میں شعبۂ اردو کے علاوہ جامعہ کے دیگر شعبوں کے اساتذہ و طلبہ نے بھی شرکت کی۔

"مولانا ابوالکلام آزاد اور فارسی ادب" پر سمینار

۱۸ فروری ۱۹۸۹ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ میں شعبۂ فارسی کے زیر اہتمام "مولانا آزاد اور فارسی ادب" کے عنوان پر ایک سمینار منعقد ہوا۔ سمینار کی افتتاحی نشست کا آغاز کرتے ہوئے صدر شعبہ پروفیسر محمد شعیب اعظمی صاحب نے موضوع کا تعارف کرایا۔ پرو وائس چانسلر پروفیسر محمد وسیم صاحب نے اپنے استقبالیہ کلمات میں مولانا آزاد کی شخصیت، ان کی علمی بصیرت پر اظہار خیال فرمایا اور فارسی زبان و ادب کے حوالے سے ان کی تحریروں کے مطالعے کو علمی تحقیق کے میدان میں ایک اہم باب قرار دیا۔ مرزا ناصرالدین محمود صاحب نے جو مولانا ابوالکلام آزاد کے پرسنل سکریٹری رہ چکے ہیں مولانا کی شخصی زندگی کے بیشتر ایسے واقعات کا ذکر کیا جن سے ان کی انسان دوست شخصیت کی بھرپور عکاسی ہوتی ہے۔ صدر جلسہ جناب مالک رام صاحب نے مولانا آزاد کے فارسی مطالعے، مراجع اور مصادر کا تفصیلی ذکر فرمایا۔

پروفیسر مجیب رضوی صاحب کی صدارت میں منعقد سمینار کی دوسری نشست میں جس کی نظامت ڈاکٹر قمر غفار صاحبہ نے کی، چار مقالے پیش کیے گئے — ڈاکٹر ستیہ نند جاوا (مولانا آزاد کی شاعری)، جناب مسیح الحسن صاحب (مولانا آزاد کے حواشی) جناب احمد جاوید، سابق وائس چانسلر کابل یونیورسٹی (مولانا آزاد اور افغانستان) اور ڈاکٹر ریاض احمد شروانی (مولانا آزاد کے ذہنی ارتقاء پر فارسی شاعری کا اثر)

صدر جلسہ پروفیسر رضوی نے اپنے صدارتی کلمات میں مولانا آزاد کی فارسی زبان و ادب پر دسترس اور دروں بینی پر سیر حاصل روشنی ڈالی نیز اس سمینار کے مقاصد اور معائب و محاسن پر بھی اپنی گرانقدر رائے کا اظہار فرمایا۔

آخری نشست پروفیسر ایمریٹس سید امیر حسن عابدی صاحب کی صدارت میں ہوئی جس کی نظامت کے فرائض ڈاکٹر ستیہ نند جاوا نے انجام دیے۔ اس میں جواہر لال نہرو یونیورسٹی کے پروفیسر عبدالودود اظہر اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کی نمائندگی کرتے ہوئے ڈاکٹر قمر غفار صاحبہ نے اپنے مقالے پیش کیے۔

سمینار میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے مختلف تعلیمی اور انتظامی شعبوں کے علاوہ دیگر اداروں مثلاً دہلی یونیورسٹی، جواہر لال نہرو یونیورسٹی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ذاکر حسین کالج اور فتحپوری مسلم ہائر سکنڈری اسکول کے اساتذہ، آل انڈیا ریڈیو کے اردو اور فارسی یونٹوں کے عملہ کے افراد اور نمائندۂ قومی آواز بھی شریک تھے۔

وفیات

۳ر فروری ۱۹۸۹ء کو اردو کے معروف شاعر اور مکالمہ نویس نیاز حیدر کا انتقال ہوگیا۔ ان کی تدفین جامعہ کے قبرستان میں ہوئی۔ اس سلسلے میں ۸ر فروری ۱۹۸۹ء کو شعبۂ ہندی میں ایک تعزیتی جلسہ پروفیسر مجیب رضوی صاحب کی صدارت میں منعقد ہوا جس میں صدر محترم نے نیاز حیدر مرحوم کی شخصیت اور فن کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی اور فرمایا کہ وہ اپنی فنی صفات کے علاوہ ایک حد درجہ دردمند انسان بھی تھے جس کا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے بعض غریب لوگوں کی کفالت کی ذمہ داری لے رکھی تھی۔ ان صدارتی کلمات کے بعد ڈاکٹر سید محمد عزیز الدین حسن نے تعزیتی قرارداد پڑھ کر سنائی جس میں مرحوم کو ہندوستانی اور غیر ملکی زبان وادب کے ماہر، راسخ العقیدہ انسان، مجاہد آزادی اور انقلابی شاعر کی حیثیت سے خراج عقیدت پیش کیا گیا اور پسماندگان سے ہمدردی کا اظہار کیا گیا۔

۸ر فروری کی صبح کو ہفتہ وار ندائے ملت لکھنؤ کے ایڈیٹر آصف قدوائی صاحب نے داعیِ اجل کو لبیک کہا۔ مرحوم ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ سے قریبی تعلق محسوس کرتے تھے۔ ادارہ ان کی مغفرت کے لیے دعاگو اور پسماندگان کے غم میں شریک ہے۔

اسلام اور بدلتی دُنیا

اسلام اور عصر جدید کے منتخب اداریے

"اسلام اور بدلتی دنیا" مدیر اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) کے ان اداریوں کا مجموعہ ہے جن میں مسلمانوں اور دنیائے اسلام کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ بلا شبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں ایک قابلِ قدر اضافہ کہی جا سکتی ہے۔

ناشر

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵-۱۱۰

قیمت: ۲۱ روپے

ایک نئی کتاب

نگارِ معنی

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا "تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خود ذاکر صاحب کی بلند شخصیت اور اعلیٰ فارسی شاعری کی جمالیات اور ان اقدارِ عالیہ میں جن کی وہ ترجمان تھی کس قدر ہم آہنگی تھی۔ شعروں کے انتخاب سے ذاکر صاحب کا ذوقِ جمال پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں ایک خاص سطح مولانا روم، سعدی شیرازی، خسرو، حافظ، فیضی، عرفی، نظیری، مرزا مظہر جان جاناں اور غالب سبھی سے آپ کی ملاقات ہوتی ہے۔

کتابت نہایت دیدہ زیب، طباعت اچھے کاغذ پر عمدہ آفسٹ، سائز $\frac{18\times22}{8}$

قیمت 35/=

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol. 86 No.3 March 1989
THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025

ماہنامہ

جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۴۲ روپے

ماہنامہ
جامعہ

اس خاص شمارہ کی قیمت
۵ روپے

جلد ۸۶ | بابت ماہ فروری ۱۹۸۹ء | شمارہ ۲

اس شمارے میں

شذرات	صغرا مہدی	۳
بحث و نظر	سید جمال الدین	۸
تاریخ		
تصادم اور تقسیم	ڈاکٹر سید عابد حسین	۱۸
ادب		
سفیر شاہ اودھ اور ان کا نادر سفرنامۂ لندن	ڈاکٹر مسعود انور علوی کاکوری	۲۸
غزل	غلام ربانی تاباں	۳۹
رابرٹ فراسٹ: دو نظمیں	ڈاکٹر انیس الرحمٰن	۴۰
نظمیں	صفدر ہاشمی	۴۴
تعلیم		
تعلیم نو	ڈاکٹر محمد اکرام خاں	۴۵
جائزے		
جامعہ میں اردو کا مقام	عبد اللطیف اعظمی	۵۶
امریکہ کا ایک سفر روداد	ڈاکٹر ماجد علی خاں	۶۰
حالات حاضرہ		
سیاسی ڈائری	ظفر احمد نظامی	۶۸
تعارف و تبصرہ		
لمحوں کی خوشبو	صادقہ ذکی	۷۶
احوال و کوائف	سہیل احمد فاروقی	۷۹
وفیات		۹۲

مجلس مشاورت

پروفیسر علی اشرف — پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر محمد عاقل — ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی — پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

مُدیرِ اعلیٰ

ڈاکٹر سیّد جمال الدّین

مُدیر

ڈاکٹر صُغرا مہدی

مشیر

عبداللطیف اعظمی

ماہ نامہ "جامعہ"

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی ۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

صغرا مہدی

دور حاضر کا المیہ یہ ہے کہ الفاظ اپنے معنیٰ کھوتے جاتے ہیں ان کا بغیر سوچے سمجھے بے محابا استعمال ہمارے دور کی خصوصیت ہے۔ اس کا احساس اس وقت خاص طور سے ہوتا ہے جب ہم کسی منفرد اور وقیع ترین ہستی کا ذکر کرنا چاہیں؛ جیسے مولانا ابوالکلام آزاد جن کی پیدائش کی صدی اس سال منائی جارہی ہے اور اسی مہینے کی ۲۲ تاریخ آپ کی تاریخ وفات ہے۔

مولانا آزاد جیسی ہمہ جہت شخصیت، ان کے گوناگوں علمی کارناموں، ان کی مذہبی فکر، ان کی صحافت اور ان کی سیاسی و ادبی حیثیت پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، لکھا جارہا ہے اور لکھا جائے گا۔ ہم یہاں ان کا ذکر اردو ادب کے تعلق سے کرنا چاہیں گے۔

مولانا آزاد کی تصانیف جن کا شمار ادب کے ضمن میں ہو سکتا ہے تعداد میں بہت ہی کم ہیں، مگر موضوعات اسلوب اور ادبی خصوصیات کے لحاظ سے اس قدر اہم ہیں؛ جن کی بدولت مولانا آزاد کا شمار اردو ادب کے صفِ اول کے انشا پردازوں میں ہو سکتا ہے کہ اگر ان کو سیاسی مشاغل سے فرصت ملتی اور وہ اس طرف اور زیادہ توجہ کرتے تو اردو ادب میں ان کا کیا مقام ہوتا!

مولانا آزاد اپنے اسلوب بیان کی وجہ سے اردو ادب میں ایک منفرد حیثیت کے مالک ہیں اور ان کی انفرادیت یہ ہے کہ وہ جس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں اس کے لحاظ سے انداز بیان اختیار کرتے ہیں، اس التزام کے ساتھ کہ ان کے اسلوب کی بنیادی خصوصیات باقی رہتی ہیں۔ ان کے اسلوب پر ان کی عربی دانی کا گہرا اثر ہے۔ فارسی شعر و ادب کی آمیزش ہے اور آخری دور میں مغربی ادب کے گہرے مطالعے کے سبب اس کے اثرات بھی واضح طور پر نظر آتے ہیں۔

ابتدا میں مضمون نگاری میں مولانا کے اسلوب میں سرسید احمد خاں اور مولانا محمد حسین آزاد کے طرز تحریر کا امتزاج ملتا ہے۔ بعد میں شبلی سے ملاقات کے بعد وہ ان کی مذہبی فکر اور سیاسی خیالات کے ساتھ ان کے اسلوب سے متاثر نظر آتے ہیں۔

اگر ہم مولانا آزاد کے اسلوب کا تجزیہ کریں تو ہمیں ان کے یہاں تین رنگ ملتے ہیں ایک وہ جو الہلال اور البلاغ کی تحریروں میں ملتا ہے، جس میں وضاحت و استدلال کے ساتھ جوش تندی و تیزی اور خطابت ہے کیونکہ یہاں وہ لوگوں کے ذہنوں کو جھنجوڑنا چاہتے ہیں یہاں ان کا قلم شرر افشانی کرتا ہے اور اس میں خود اعتمادی اس حد تک ہے کہ اس کے ڈانڈے خود پسندی سے ملتے نظر آتے ہیں۔

دوسرا وہ رنگ ہے جس میں خالص علمی نثر کی خصوصیات ہیں جس کا نمونہ ترجمان القرآن ہے فکر میں صحت ہے ہمواری ہے لفظ و معنی کا خوبصورت امتزاج ہے جس میں نہ خود پسندی ہے نہ گھن گرج بلکہ ایک خاص قسم کی دلنشینی ہے اور یہاں ان کا اسلوب حکیمانہ ہے۔

تیسرا وہ رنگ جو ہمیں غبار خاطر میں نظر آتا ہے جس میں نرم روندی کا بہاؤ ہے، شعریت ہے تخیل کی آمیزش ہے۔ یہاں ان کے قلم سے شرارے نہیں پھوٹتے شبنم کے قطرے ٹپکتے ہیں جو انشائیہ نگاری کا بہترین اسلوب ہے اور جو مغربی انشائیہ نگاری سے میل کھاتا ہے۔ غبار خاطر کے خطوط میں زیادہ تر اعلیٰ پایہ کے انشائیہ ہیں۔

اس طرح مجموعی طور پر مولانا آزاد کی تحریریں ان تینوں رنگوں کا خوبصورت ترین امتزاج ہیں اور جن سے مولانا آزاد کی قدرت کلام کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے بقول ڈاکٹر عابد حسین "اسی کی بدولت انھوں نے اپنی ادبی زندگی کی مختلف منزلوں میں خیال اور اظہار کی مختلف طرزوں کو یکساں حسن و خوبی سے برتا اس لیے ہم یہ کہیں تو بے جا نہ ہوگا کہ ابوالکلام کا لقب جو انھوں نے اختیار کیا تھا ان پر اسی طرح سجتا ہے کہ جیسے ان ہی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔"

---

۸ فروری ڈاکٹر ذاکر حسین کا یوم پیدائش ہے۔ اس موقع پر جی چاہتا ہے کہ اس قومی رہنما، ماہر تعلیم اور جامعہ کے روح رواں کی یاد کو تازہ کیا جائے۔

ذاکر صاحب کی خوبصورت شخصیت پر یہ شعر صادق آتا ہے:

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

ان کی شخصیت میں اسی نرمی و گرمی کا حسین امتزاج تھا۔

ہم جب ڈاکٹر ذاکر حسین کی شخصیت کے بارے میں سوچتے ہیں، ان کی تحریروں کو پڑھتے ہیں، ان کے بارے میں سنتے ہیں، جامعہ پر ان کے فکر و عمل کی جو چھاپ دیکھتے ہیں تو ایک بات سب سے نمایاں طور پر نظر آتی ہے کہ اس شخص میں لوگوں کو اپنے ساتھ لے کر چلنے، ان سے کام لینے، ان کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی زبردست صلاحیت تھی جبھی تو انھوں نے جامعہ میں جفاکش، باصلاحیت، دھن کے پکے قوم پرستوں کی ایک جماعت بنائی جنھوں نے جامعہ کو "جامعہ" بنایا تھا۔

ذاکر صاحب نے اپنے ساتھیوں میں سے ہر ایک کے دل میں یہ بات بٹھا دی تھی کہ جامعہ کو چلانا، اس کو ترقی دینا، اس کے مقاصد کو حاصل کرنا اصل میں اس کی ذمہ داری ہے، اور وہ خود اپنے کام کا نگراں ہے۔ بغیر کسی تفریق و امتیاز کے انھوں نے اپنے ہر ساتھی کو یہ بات باور کرائی۔ اسی کے ساتھ انھوں نے ان کو یہ بھی سکھایا کہ انسان کے مقابلے میں ادارے اہم ہوتے ہیں اس لیے ان میں ہر شخص کی کامیابی جامعہ کی کامیابی ہے۔ جامعہ ان کی ہے، وہ جامعہ کے ہیں۔ یہ سب باتیں انھوں نے ایک قائد کی طرح تقریروں میں نہیں بتائیں بلکہ ایک ساتھی، دوست اور رفیق کی طرح سے باور کرائیں۔ انھوں نے ہر ایک ساتھی کی صلاحیت کے مطابق اسے کام سونپا اور اس میں یہ خود اعتمادی پیدا کی کہ وہ اپنا محاسبہ خود کرے۔ اس کی بے شمار مثالیں جامعہ کے ماضی میں تلاش کی جا سکتی ہیں۔ اس طرح انھوں نے ان دیوانوں کے دلوں میں ایک عجیب و غریب یکجہتی کا احساس پیدا کر دیا جو شدید بے سروسامانی کے عالم میں جامعہ کے وسیلے سے ملک و قوم کی خدمت کرنا چاہتے تھے۔ ذاکر صاحب کا ایثار یہ نہیں تھا کہ انھوں نے اپنی اعلیٰ علمی قابلیت اور بے پناہ صلاحیتوں کے ساتھ "جامعہ ملیہ اسلامیہ" جیسے بے سروسامان ادارے کو خود کو سونپ دیا بلکہ ان کا ایثار تو یہ تھا کہ انھوں نے سربراہان قوم کی آواز پر جامعہ میں کیے جانے والے تعلیمی تجربوں اور قومی خدمت کے منصوبے کو ادھورا چھوڑ کر اپنے کو دوسری قومی خدمت کے لیے وقف کر دیا اور اس کی کسک ان کے دل میں ہمیشہ رہی۔ جامعہ میں انھوں نے جو کچھ کیا اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ آج اس خود پرستی، عیش و آرام اور انتشار کے دور میں ہمیں ذاکر صاحب کے دکھائے ہوئے راستے پر چلنے کی سخت ضرورت ہے۔

ذاکر صاحب کے جامعہ ملیہ اسلامیہ سے بے پناہ اظہار کی متعدد مثالوں میں سے ان کا یہ

خط بھی ہے جو انھوں نے صوبہ بہار کی گورنری کے زمانہ میں جامعہ کے ایک دیرینہ رفیق کار مجتبیٰ حسین زیدی کو لکھا جو اس وقت خازن کے عہدہ پر فائز تھے۔ ایک طرف اہم سرکاری ذمہ داریوں کی انجام دہی تھی تو دوسری طرف حقوق العباد کی ادائیگی کا احساس بھی یکساں طور پر ان کو رہتا تھا۔ جامعہ سے متعلق افراد خواہ وہ استاد ہوں یا کارکن، یا چھوٹے اور بڑے درجوں کے طلبا، انھیں کس قدر عزیز تھے اور ان کی ضروریات کا کتنا خیال تھا، اس کی بھرپور عکاسی اس خط سے ہو رہی ہے جو محترم مجتبیٰ حسین زیدی صاحب کے شکریہ کے ساتھ قارئین کی خدمت میں پیش ہے۔

راج بھون پٹنہ

۲۶ر نومبر ۱۹۵۸ء

محبی مجتبیٰ صاحب۔ تسلیم

یہ خط ایک ضرورت سے لکھ رہا ہوں۔ مدرسہ ابتدائی میں ایک بچہ ہے انور اقبال جماعت سوم میں۔ اس کے پاس جوتے نہیں ہیں۔ شاید جاڑے کے سلسلہ میں کچھ کپڑے بھی درکار ہیں۔ براہ کرم اس کے لیے یہ چیزیں فراہم کرا دیں۔ بل میں ادا کر دوں گا۔ اگر میرے اعمال نامہ میں کچھ روپیہ آپ کے یہاں ابھی درج ہو تو اس میں سے کاٹ لیجیے گا یا پھر میں ۱۲ر ۱۳ر ۱۴ر دسمبر کو دہلی میں ہوں گا۔ لیکن انتظام ضرور کرا دیں۔ میں نے وعدہ کر لیا ہے بچہ کے باپ سے کہ میں یہ کام کرائے دیتا ہوں۔

معاف کیجیے تکلیف دیتا ہوں۔ باقی عندالملاقات

آپ کا

ذاکر حسین

جامعہ کے ارتقاء کے سفر کا ایک نیا دور شروع ہی ہوا تھا کہ اچانک جامعہ میں یہ خبر نہایت دکھ اور گہرے صدمے کے ساتھ سنی گئی کہ ۲۱ر جنوری کو جامعہ کے سابق استاد پروفیسر عبدالرفیق سید نے اس عالم فانی سے عالم جاودانی کو سفر کیا۔ ان کا تعلق جامعہ کے شعبۂ سماجیات سے تھا۔ وہ ایم ایس یونیورسٹی بڑودہ میں یو جی سی لیکچرر کی حیثیت سے دہلی سے روانہ ہوئے تھے اور ان کے اس سفر کی پہلی منزل بمبئی تھی مگر دورانِ سفر ہی ان کی رحلت ہوئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ خداوند کریم ان کی مغفرت کرے اور ان کی رفیقۂ زندگی اور ان کے نوعمر بیٹے سید جاوید کو صبر جمیل عطا فرمائے۔

سید صاحب مرحوم جامعہ ملیہ میں ۱۹۵۷ء میں آئے تھے۔ ان کا تعلق اس زمانے کے جامعہ کے رورل انسٹی ٹیوٹ سے تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ جامعہ کے پاس وسائل بہت کم تھے۔ اس وقت یہاں لوگ ملازمت کے لیے نہیں خدمت کے لیے آیا کرتے تھے۔ چنانچہ سید صاحب بھی یہاں کے خدمت گار بن گئے۔ کچھ عرصے بعد اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے امریکہ تشریف لے گئے اور وہاں سے پی۔ ایچ۔ ڈی کر کے آئے تب بھی انھوں نے جامعہ ہی میں کام کرنا پسند کیا جب کہ ان کو دوسری اور اچھی ملازمتوں کی پیش کش ہوئی تھی۔

سید صاحب مرحوم کی شخصیت میں وقار، متانت اور سنجیدگی تھی۔ سب سے بڑھ کر وہ ایک دردمند انسان تھے جس کے ثبوت ان کی نجی زندگی کے بہت سے واقعات سے مل سکتے ہیں۔ وہ اپنے طالب علموں اور ساتھیوں میں بیحد مقبول تھے۔ وہ ذاکر صاحب کے اس مقولے کی جیتی جاگتی تصویر تھے کہ "استاد کی کتاب زندگی پر علم نہیں محبت کا عنوان ہوتا ہے۔" سید صاحب ایک طرف اپنے علم وفضل اور تحقیقی نظریے جامعہ اور بیرون جامعہ بلکہ بیرون ملک بھی ایک نمایاں حیثیت رکھتے تھے، مگر ان کے ساتھی اور طالب علم صرف اس لیے ان کے گرویدہ نہیں تھے بلکہ وہ ان کو اس لیے چاہتے تھے کہ وہ طالب علموں کی اولاد کی طرح سرپرستی کرتے تھے ان سے محبت کرتے تھے، اور اپنے ساتھیوں کی علمی صلاحیتوں کو سنوارنے میں کوشاں رہتے اور علمی دنیا میں انھیں اپنا ہم سفر بناتے تھے۔

سید صاحب کے اٹھ جانے سے نہ صرف ملک ایک مشہور ماہر سماجیات سے محروم ہوگیا بلکہ جامعہ نے اپنا ایک مخلص کارکن اور مثالی استاد کھو دیا۔ ان کا آخری وقت اس وقت آیا جب وہ علم کے فروغ کی راہ میں گھر سے باہر تھے۔

جامعہ برادری ان کے غم میں سوگوار ہے خاص طور پر ان کے شعبے کے رفیق اور طالب علم۔ ان کی یاد میں کئی تعزیتی جلسے ہوئے، مگر سید صاحب کو اصلی خراج عقیدت یہ ہوگا کہ ہم ان کی طرح علم سے محبت کرنا سیکھیں اور خدمت کا وہ جذبہ پیدا کریں جو انھیں ہمیشہ سرگرم سفر رکھتا تھا۔

سید صاحب جامعہ میں اپنے ساتھیوں اور طالب علموں کے دلوں میں ہمیشہ زندہ رہیں گے۔

بحث و نظر

سید جمال الدین

جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تاریخ میں ایک نیا سنگ میل ۱۹۸۸ء میں نصب ہوا اور یہ یونیورسٹیوں جیسی سنستھا نہ رہ کر مرکزی یونیورسٹی بن گئی۔ پہلے پارلیمنٹ سے 'جامعہ ملیہ اسلامیہ ایکٹ' ملا اور اب حکومت ہند کے نوٹیفکیشن کے ذریعے ۲۶ر دسمبر ۱۹۸۸ء کو اس ایکٹ کا اطلاق ہوگیا اور جامعہ ملیہ اسلامیہ نے مرکزی یونیورسٹی کا درجہ حاصل کرلیا ہے۔

یہ مطالبہ کافی پرانا تھا کہ جامعہ کو مرکزی یونیورسٹی کا درجہ حاصل ہونا چاہیے۔ لیکن اس کے پیچھے زور نہیں تھا۔ محض رسمی طور پر کہیں ادھر ادھر کہہ دیا جاتا تھا کہ جامعہ کو مرکزی یونیورسٹی بنا یا جائے۔ البتہ جناب خورشید عالم خاں صاحب نے امیر جامعہ کے منصب پر فائز ہونے کے بعد اس مطالبہ کو ایوان حکومت تک پہنچایا، انھوں نے انتہائی دانشمندی کے ساتھ ان تمام حلقوں سے حمایت حاصل کی جو قومی زندگی کی تعبیر میں، تحریک آزادی میں جامعہ کی خدمات کے معترف تھے۔ جامعہ کو اعلیٰ اور برتر حیثیت دلانے کے لیے سیکولر حلقوں کا تعاون حاصل کرنا محترم امیر جامعہ کی حکمت تھی۔ اسی تدبر کا ثمرہ تھا کہ تنگ نظر سیاست داں بھی خاموش رہے بلکہ صرف خاموش ہی نہیں رہے اُن کے دل میں بھی اگر کچھ شبہات تھے وہ دور ہوگئے اور انھوں نے بھی اس موقف کی حمایت کی۔ امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں صاحب بالخصوص مبارکباد کے مستحق ہیں۔ انھوں نے جامعہ کے وقار کی حفاظت کی کہ اس قومی سنستھا کو مرکزی یونیورسٹی بنانے کے لیے کسی ایک گروہ کا سہارا نہیں لیا بلکہ پوری قوم کو اپنا ہمنوا بنایا۔

پوچھا جا سکتا ہے کہ جامعہ کو سیکولر حلقوں کی حمایت کیوں حاصل رہتی ہے۔ اس کی بڑی وجہ جامعہ کے قیام کا تاریخی پس منظر ہے اور اس کے ساتھ جڑے ہوئے عظیم قومی رہنماؤں کے نام

ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جامعہ کے ارتقاء کے سفر میں بانیانِ جامعہ کے علاوہ جن دانشوروں نے جامعہ کی اب تک قیادت کی ذمہ داری سنبھالی انھوں نے جامعہ میں سیکولر روایات کو نہ صرف جاری رکھا بلکہ اپنی علمی اور عملی کاوشوں سے انھیں مزید قوت اور توانائی دی۔ پروفیسر محمد مجیب مرحوم، پروفیسر مسعود حسین خاں، جناب انور جمال قدوائی اور پروفیسر علی اشرف کی زیر قیادت جامعہ اپنے سیکولر مزاج کے ساتھ قوم کے روبرو سرفراز رہی۔ ایسی کوششیں وقتاً فوقتاً ہوئیں کہ جامعہ کے موڈ کو بدل دیا جائے اور اب بھی ایسے افراد موجود ہیں جو جامعہ جیسے تن آور قومی درخت پر اپنی پسند کا قلم چڑھانے کی ناکام کوشش کر رہے ہیں اور جامعہ کو 'ملت' کا مسئلہ بنانے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ ماضی میں بھی یہ کوششیں ناکام رہیں اور اس طرح کی کوششوں کا مستقبل بھی وہی ہوگا، جامعہ گنگا جمنی تہذیب کا گہوارہ ہے، اس کا اپنا مخصوص رنگ ہے اور ایسا پختہ رنگ کہ اس پر کوئی اور رنگ نہیں چڑھ سکتا

جامعہ کو مرکزی یونیورسٹی کا درجہ ملنا تحریک آزادی میں اس کی خدمات کا اعتراف ہی نہیں ہے۔ گذشتہ پندرہ برس میں جامعہ نے علمی دنیا میں باوقار حیثیت حاصل کی ہے۔ نئے شعبوں، فیکلٹیوں اور اعلیٰ مراکز کے قیام کے بعد جامعہ میں ایک علمی ماحول بنا ہے۔ دوسرے تعلیمی اداروں اور ان سے وابستہ عالموں سے قریبی دانشورانہ اور پیشہ ورانہ روابط پیدا ہوئے ہیں۔ یہاں کے فارغ التحصیل طلباء اچھی جگہوں پر فائز ہوئے ہیں۔ مذاکروں اور سیمیناروں کے انعقاد سے جامعہ میں کشادہ ذہنی کو فروغ ملا ہے۔ اگر جامعہ نے علم کی دنیا میں یہ حیثیت نہ حاصل کر لی ہوتی تو اس کی طرف کوئی عاقل توجہ نہ کرتا، بس ترس کھا کر زندہ رہنے بھر کی رقم اس کے آگے ڈالتے رہنے کے موقف کی تائید کرتا۔ اس لیے ہماری نظر میں امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں کے علاوہ پچھلے پندرہ برس میں جامعہ کے قائدین پروفیسر مسعود حسین خاں، جناب انور جمال قدوائی اور شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف کو بھی جامعہ کی حیثیت میں بہتر تبدیلی لانے کے لیے مبارکباد کا مستحق قرار دینا چاہیے۔

حکومت ہند بالخصوص وزیر اعظم جناب راجیو گاندھی اور افرادی وسائل کے وزیر جناب پی شیو شنکر کا ہم شکریہ ادا کرتے ہیں کہ ان کی کاوشوں سے جامعہ کو مرکزی یونیورسٹی کی حیثیت حاصل ہوئی۔ ساتھ ہی ان تمام خواتین و حضرات کا بھی شکریہ ادا کرتے ہیں جنھوں نے جامعہ کے کاز کی حمایت کی۔

بحث طلب بات یہ ہے کہ کیا مرکزی یونیورسٹی بننے کے بعد جامعہ کا تشخص قائم رہے گا؟ اس پر غور کریں تو کچھ سوال ابھرتے ہیں۔ ایک یہ کہ جامعہ کا تشخص کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ اس تشخص کو کیسے برقرار رکھا جائے؟ جامعہ کا تشخص اس کا تاریخی کردار ہے۔ ہندوستان کی تاریخ کے ایک اہم موڑ پر یہ سنستھا قائم ہوئی۔ اس کے روبرو قومی مسائل تھے۔ ہندوستانیوں اور بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کو قومی تعلیم اور قومی تہذیب میں ڈھالنا اس کا نصب العین تھا۔ اسی سے جامعہ کا تشخص بنا۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ یہ تشخص اب برقرار نہیں رکھا جا سکتا۔ اس وقت بھی ملک وقوم ایک بحران کے دور سے گزر رہے ہیں۔ طرح طرح کے خطرات ملک کی سالمیت اور قوم کے اتحاد کی راہ میں حائل ہو رہے ہیں مرکز اور مرکزیت سے فرار، علاقائی، مذہبی، لسانی، جغرافیائی تشخص کے نام پر علیحدگی پسندی پر اصرار، اس کے حصول کے لیے تفرقہ اور منافرت کی سیاست اور دہشت گردی۔ یہ وہ معروضی صورت حال ہے جس سے ہم سب دوچار ہیں۔ انتخاب کے لیے دو ہی راستے ہیں۔ کیا یہ صورت حال باقی رہے یا اسے تبدیل کر کے قومی اتحاد اور یک جہتی قائم کی جائے۔ جامعہ کا تاریخی کردار آخری متبادل کا مظہر ہے یہاں کی مٹی میں اتحاد اور یک جہتی کی خوشبو بسی ہوئی ہے۔ جو اس مٹی کو عزیز رکھتے ہیں ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ اسے روندنے والوں سے محفوظ رکھیں، جامعہ ہی وہ سنستھا ہے جہاں آج بھی قومی یکجہتی کے گیت گنگنائے جاتے ہیں۔ یہاں ہندوستان کا دل دھڑکتا ہے۔ یہاں مذہبی قدریں کشادہ ذہنی اور وسیع المشربی کا درس دیتی ہیں، ان سے جوڑنے کا کام لیا جاتا ہے علیحدہ کرنے کا نہیں۔ اس کے دروازے سب کے لیے کھلے ہیں۔ یہ ہے جامعہ کا تشخص۔ کسی بھی تعلیمی سنستھا کا تشخص بنتا ہے وہاں کے تعلیمی اور تحقیقی منصوبوں سے اور وہاں فروغ پانے والی تہذیب سے۔ جامعہ میں ہمیشہ تعلیم کے شعبوں میں نت نئے تجربے ہوتے رہے ہیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ انھیں اب جاری نہ رکھا جائے۔

لیکن جامعہ کو نئی سمتوں کا تعین کرنا ہوگا۔ اس میں وہ تمام شعبے اور فیکلٹیاں ہوں گی جو اور سنستھاؤں میں بھی ہیں، لیکن اس کا طرۂ امتیاز کچھ خاص شعبے ہی ہوں گے۔ ہندوستان میں عربی اور فارسی زبان وادب کا چلن رہا ہے، انھوں نے یہاں کی زبانوں کو متاثر کیا ہے اور اسی عمل میں ایک اور زبان پیدا کر دی ہے۔ لہٰذا اردو اور ہندی زبان وادب کے ساتھ ان زبانوں کو جامعہ میں فروغ ملنا چاہیے۔ اردو اور ہندی جڑواں بہنیں ہیں، ناعاقبت اندیشوں نے ان کے درمیان فاصلے

پیدا کرنے کی کوششیں کی ہیں۔ جامعہ میں انھیں قریب لانے اور رکھنے کے کام کو کیا جا سکتا ہے۔ ملی جلی تہذیب کو ملی جلی زبان ملنی چاہیے۔ قدیم طرز پر قائم مدرسوں کے مقابلے میں جامعہ میں اسلامی علوم کا مطالعہ زیادہ مؤثر ڈھنگ سے کیا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہوگا کہ اسلامی علوم سے متعلق شعبوں کا تاریخ اور سماجیات کے شعبوں سے گہرا ربط ہو۔ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز میں جو بھی علمی اور تحقیقی منصوبے مستقبل میں بنیں گے ان میں اسی ربط کو پیدا کرنے اور وسیع کرنے کے رجحان کو پیش نظر رکھا جائے۔ شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف صاحب نہ صرف اس کے مجوّز ہیں بلکہ وہ اس انسٹی ٹیوٹ کو اسی طرز پر وسعت دینے کی غرض سے عنقریب ایک ٹھوس تجویز پیش کرنے والے ہیں۔ امید ہے کہ وہ اس انسٹی ٹیوٹ سے جو امیدیں وابستہ کر رہے ہیں وہ انشاء اللہ ضرور پوری ہوں گی۔

آئندہ آنے والے برسوں میں تاریخ اور سوشلوجی کے شعبوں کو خاص رول ادا کرنا ہوگا ورنہ سائنس، کمپیوٹر اور ٹکنالوجی کی باڑھ میں انسانی قدریں بہہ جائیں گی کبھی نہ واپس آنے کے لیے۔ راقم الحروف کو علم کے ان جدید شعبوں سے کوئی بیر یا تعصب نہیں لیکن یہ علوم انسان کی ترقی کے لیے ہیں تو انھیں انسانی قدروں کی تشریح و تعبیر پیش کرنے والے سماجی علوم اور فنون و ادب سے بے بہرہ نہیں رہنا چاہیے۔ یہ کام بھی جامعہ سے شروع کیا جا سکتا ہے۔

جامعہ کے تشخص کو برقرار رکھنے کی ذمہ داری خود ہماری ہے۔ اگر ہم فکری سطح پر پس ماندہ ہوں گے تو ہمارے تشخص کو برقرار رکھنے کی ضمانت کوئی نہیں دے سکتا، خود ہم بھی نہیں۔ ہم اپنی تن آسانی کے لیے دوسروں کے سامنے دست دراز ہوں کہ وہ ہمیں تشخص عطا کریں اور پھر اسے قائم بھی رکھیں تو یہ ہماری ذہنی اور فکری پسماندگی کا بین ثبوت ہوگا۔ امید ہے جو جامعہ کے ذہنی اور فکری وابستگی رکھتے ہیں وہ ایسی ذہنیت کا مظاہرہ نہیں کریں گے۔ وہ اشخاص یا رجحانات ہماری بحث سے خارج ہیں جنھیں جامعہ کے فلسفے سے اتفاق نہیں ہے۔ جامعہ میں علیحدگی پسندی کی کوئی گنجائش نہیں۔ ہماری تمنا تو یہ ہے کہ ہم میں جب کوئی غیر آئے تو یہاں قیام کرنے کے بعد اسلام دوست بن کر جائے۔

۸ ر فروری جامعہ کے عظیم معمار ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کا یوم پیدائش ہے۔ اس موقع پر یہ عہد کرنا کہ ہم ان کی جامعہ کو اسی آتما کے ساتھ زندہ رکھیں گے جو انھوں نے دوسرے عظیم قومی رہنماؤں کے ساتھ مل کر اس کے تن میں پھونکی تھی، ان کے لیے افضل ترین خراج عقیدت ہوگا۔ ذاکر صاحب ایک اچھے استاد اور ماہر تعلیم ہونے کے علاوہ 'مردِ حق' مردِ مومن' تھے۔ یہ مردِ حق اور مردِ مومن ان کے استاد اور ماہر تعلیم ہونے سے ہم آہنگ تھا۔ تعمیر سیرت ان کے منتخب موضوع حیات تھا۔ انھوں نے سیرت کی تعمیر و تشکیل کا کام خود اپنی ذات کو سنوارنے اور نکھارنے سے کیا اور اس عمل کو کبھی مکمل تصور نہیں کیا، وہ آزمائشوں سے گزرے، دکھ جھیلے، سنکٹ میں پڑے لیکن ان سب سے جب تپ کر نکلے تو وہ ایک دردمند انسان تھے، اچھے مسلمان کا نمونہ۔ اُن کا اخلاق، ان کی سیرت اسلام کی آفاقی تعلیمات کا پرتو تھی۔ وہ ایسے انسان تھے کہ اب ہمارے خواب وخیال میں بھی ایسا انسان نظر نہیں آتا۔ ہم انسانیت سے اتنے بیگانہ ہوگئے ہیں کہ اگر کسی انسان کی داستان حیات سُن لیں تو یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ حقیقت نہیں فکشن ہے۔

شہید جستجو ذاکر صاحب کی تازہ ترین بایوگرافی ہے جسے امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں کی فرمائش پر مشفق استاد محترم پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے تصنیف کیا ہے جو جناب شاہد علی خاں صاحب کی خصوصی توجہ اور نگرانی میں مکتبہ جامعہ لمیٹڈ سے ۱۹۸۸ء میں شائع ہوئی۔ اس بایوگرافی کا انتساب جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام ہے۔ ہماری اطلاع کے مطابق اس کا رسم اجراء نائب صدر جمہوریہ ہند جناب شنکر دیال شرما صاحب کے ہاتھ سے ۷ ر فروری کو ہوگا۔ ذاکر صاحب کی بایوگرافی اور اس کے مصنف ناچیز کے استاد محترم۔ ذاکر صاحب کی صحبت کا شرف تو حاصل نہیں رہا، البتہ ان کی تحریریں پڑھی ہیں، ان کی بعض کہانیوں کو پڑھتے وقت رقّت طاری ہوتی ہے، ان کے بارے میں پڑھا ہے اور ان کی شخصیت کے سحر کا اثر دل ودماغ پر مرتب ہونے والی مختلف کیفیتوں کی صورت میں قبول کیا ہے۔

جامعہ میں اکثر جامعہ کی قدروں کی باتیں کی جاتی ہیں۔ لوگ انھیں فراموش کردیتے ہیں اور پھر پوچھتے ہیں کہ جامعہ کی قدریں کیا ہیں۔ جو جامعہ کی قدروں کے حامل ہیں ان کی طرف پشت کرکے بعض نو واردانِ چمن بھی تضحیک آمیز لہجہ میں یہی سوال دہراتے ہیں۔ شہید جستجو کی سیر کرنے والے بخوبی سمجھ لیں گے کہ جامعہ کی قدریں کیا ہیں۔ شاید اس لیے ضیاء صاحب نے اس بایوگرافی کو

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام منسوب کیا ہے۔ اسے لکھنے کی تجویز کو انھوں نے اس لیے قبول کیا کہ "یہ ایک موقع ہوگا کہ ذاکر صاحب کی زندگی کے حالات اور ان کے افکار و خیالات کے سہارے نئی نسل کو، خاص طور پر مسلمانوں کی نئی نسل کو، ان اعلیٰ اخلاقی و روحانی قدروں سے روشناس کرانے کا جو ان کی سیرت و شخصیت کے ریشے ریشے میں سما گئی تھیں اور جن کی ترجمانی و خدمت گزاری سے خود ان کی خوبصورت زندگی میں ایک نورانیت اور ایک مرد حق شناس کی زندگی کی سی گہری معنویت پیدا ہو گئی تھی۔ میں نے سوچا کہ خلوص و خدمت اور علم و عمل کے اس پیکر مجسّم کی زندگانی سے شناسا نئی نسل کو وہ "نئی نگاہ" مل جائے کہ اس کی آج کے حالات کے اندھیروں میں سخت ضرورت ہے۔" (شہید جستجو، ابتدائیہ، صفحہ ت)

سوانح نگار کا خاص موضوع تحقیق صاحب سوانح کے ذہن و فکر کا تشکیلی دور ہے جس کے توسط سے ان کی سیرت کی نشو و نما کے مختلف مرحلوں اور پہلوؤں کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ ساتھ ہی انھوں نے ذاکر صاحب کے افکار و خیالات اور طبیعت و محسوسات کے آئینے میں ان کے عمل اور ردّ عمل کو دکھایا ہے۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے تمام دستیاب مواد کو بڑی محنت سے جمع کیا اور ایسی بایوگرافی لکھ دی جس کے بارے میں وہ خود اپنے 'ابتدائیہ' (صفحہ ج) میں لکھتے ہیں "ذاکر صاحب کی زندگی کے بہاؤ اور ان کی شخصیت کے رچاؤ کو جیسا کہ میں نے دیکھا اور سمجھا ہے، اسے دیانت داری سے بیان کر دیا ہے۔"

شہید جستجو میں 'ابتدائیہ' کے علاوہ چودہ ابواب ہیں۔ پندرہواں اور آخری باب 'اختتامیہ' کی شکل میں ہے۔ اس کے علاوہ کتاب کے شروع میں چند تصاویر اور عبارتوں کے عکس اور آخر میں 'اشاریہ' بھی شامل ہے۔ اس بایوگرافی کے درمیانی ابواب (چھ تا نو) مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں سوانح نگار نے صاحب سوانح کے افکار و خیالات کو موضوع بحث بنایا ہے۔ 'سچّی مذہبیت'، 'سچّی قومیت'، کے باب میں لکھتے ہیں کہ "ذاکر صاحب شیخ الجامعہ تھے، جامعہ کے لیے مالیات فراہم کرنے کی ذمہ داری بھی انھیں کی تھی۔ لیکن اس ذمّے داری کو پورا کرنے کے لیے انھوں نے کبھی مذہب کے نام پر مسلمانوں سے چندے کی اپیل نہیں کی، انھوں نے سرمایے کی اپیل کی تو ہمیشہ جامعہ کے کام کی تعلیمی و تمدنی افادیت ہی کے نام پر کی جس میں جدید تعلیمی اصول اور مفید تعلیمی تجربوں کا خاص ذکر ہوتا تھا"۔ (صفحہ ۲۷۸)۔ اسی باب کے ایک ذیلی عنوان 'اسلام اور قومیت' کے تحت وہ لکھتے ہیں "ذاکر صاحب ایک مذہبی انسان

تھے، ذاکر صاحب ایک نیشنلسٹ مسلمان تھے، اور انھیں کبھی، زندگی کے کسی مرحلے میں بھی، قومیت اور اسلام میں کوئی تضاد نظر نہیں آیا۔ اسلامی تصور حیات پر ان کا ایمان تھا اور ان کا یہ پکّا عقیدہ تھا کہ اسلام کے بنیادی اصول اس عہد جدید میں بھی اتنے ہی سچے اور قابل عمل ہیں جیسے کہ وہ اسلام کے قرن اول میں تھے لیکن عقل، وجدان اور زمانے کے نئے مطالبوں کا تقاضا ہے کہ ان اصولوں کو آج کی ضرورتوں کو سامنے رکھ کر نئے اسلوب میں پیش کیا جائے۔" (صفحات ۲۹۲-۲۹۱) بعض روشن خیال دانشور سمجھتے ہیں کہ مذہب ترک کرکے ہی ترقی پسندی کی طرف مائل ہوا جا سکتا ہے۔ ذاکر صاحب اس ضمن میں بھی ایک مثال قائم کر گئے۔ ذاکر صاحب کے سوانح نگار لکھتے ہیں: "... مذہب اور مذہبیت، تہذیب اور قومیت کے مسئلوں کو، ہندوستان کی تاریخ اور اس کے خاص حالات میں، انھوں نے سچائی اور حقیقت پسندی سے دیکھا اور سمجھا۔ اسی لیے ترقی پسند ہوتے ہوئے بھی انھوں نے خدا اور رسول اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) سے اپنا ناتہ نہیں توڑا، مستقبل پر بھی نظر رکھتے ہوئے بھی ماضی سے اور فکر میں 'جدید' ہوتے ہوئے بھی 'قدیم' سے اپنا تعلق نہیں ختم کیا، وہ آخر تک جس طرح کھرے نیشنلسٹ رہے اسی طرح پکّے مسلمان بھی رہے۔" (صفحہ ۲۹۳)

سوانح نگار کا خیال ہے کہ "ذاکر صاحب کا سیاسی عقیدہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتا تھا کہ قوم کی ترقی کے لیے جماعتوں کو اپنی مخصوص صلاحیتوں کی مکمل نشوونما کا موقع ملنا چاہیے، انھیں کی ہم آہنگ تربیت میں قومی فلاح کا راز پوشیدہ ہے اور یہ کہ ہندوستانی تہذیب ایک مشترک کارنامہ ہے۔" (صفحہ ۲۹۳) ذاکر صاحب کا یہ عقیدہ تھا کہ انگریزوں کے چلے جانے کے بعد ہندوستان کی قومی زندگی کی تعمیر میں مسلمانوں کو ایک خاص رول ادا کرنا ہوگا۔ سوانح نگار نے اس نکتہ کی وضاحت کے لیے صاحب سوانح کی ایک طویل انگریزی تقریر کی تلخیص اپنے لفظوں میں پیش کی ہے۔ لکھتے ہیں ذاکر صاحب نے کہا کہ "مسلمان یہاں آئے تو انھوں نے اس ملک کو اپنا وطن بنا لیا جب کہ ان کے بعد آنے والی انگریز قوم نے ہندوستان کو کبھی اپنا وطن نہیں سمجھا اور تمدنی اعتبار سے خالص 'مغربی ٹائپ' ہونے کی وجہ سے انگریز اس تمدن سے باوجود قرب و صدیوں کے ربط و تعلق کے، بالکل الگ رہے جسے ہندوؤں اور مسلمانوں نے صدیوں ساتھ رہ کر تعمیر کیا تھا، اور اب جب کہ انگریزوں کا سیاسی اقتدار کمزور ہو چلا ہے، اور رفتہ رفتہ اس کی شدت اور کم ہوتی جائے گی، ہمارے ملک کی ہیئت اجتماعی کو ایک بہتر ٹائپ کی طرف نشوونما اور ترقی کے لیے جو اس کا مقدر معلوم ہوتی ہے، ایک مضبوط فعال، شجیع، لیکن ساتھ ہی ایک مذہبی اور اخلاقی عنصر کی

ضرورت ہوگی، اور میرا الیقین ہے اور مجھے پوری امید ہے کہ اس عنصر کو مسلمان ہی فراہم کریں گے۔" (صفحہ ۲۹۵)

شہید جستجو میں ذاکر صاحب کی تصویر ایک درویش صفت مرد مومن کی ابھرتی ہے جو ایک دردمند دل رکھتا تھا جسے سدا یہ جستجو رہتی کہ وہ بہتر سے بہتر انسان بنے۔ گھر میں، ساتھیوں میں، چھوٹوں میں، بڑوں میں، درس گاہ میں، ایوان حکومت میں یہ شخص اپنی تربیت آپ کرتا رہا۔ اس نے قرآن سے روشنی لی۔ رسول اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی پاک سیرت سے رہنمائی لی، عظیم مفکروں کے افکار سے وہ منوّر ہوا۔ اشعار کی گہرائیوں میں اس نے سچائی کی جستجو کی، اپنے کو تلاش کیا، تلاش و جستجو کے سفر میں وہ کبھی نہیں تھکا اور جب رکا تو سفر ہی ختم ہو گیا تھا، لیکن اس سفر نے آخری سفر کو سہل بنا دیا۔

ضیاء صاحب نے بایوگرافی کا حق ادا کر دیا۔ ان کی نظر صاحب سوانح کی زندگی کے ایسے گوشوں تک پہنچی جہاں تک دوسرے نہیں پہنچے تھے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ خود بھی مرد مومن ہیں، درویشی پر فخر کرتے ہیں۔ کوئی بھی تحریر اس معنی میں معروضی نہیں ہوتی کہ جو کچھ، جیسا کچھ ہوا ویسا ہی اس میں نظر آ جائے۔ ناظر جس طرح دیکھتا ہے اسے ویسا ہی نظر آتا ہے اور یہیں خود ناظر کا نظریہ حیات، اس کی ذہنی روش اس کی نظر کو اس کے موضوع کی طرف رخ دینے کے عمل میں شریک ہو جاتے ہیں۔ ضیاء صاحب سچے مسلمان اور پکے ہندوستانی ہیں۔ انھیں تو ذاکر صاحب کی شخصیت میں دورانِ جستجو ایک آدرش انسان مل گیا جس کی فکر و نظر سے انھوں نے پوری طرح ہم آہنگی محسوس کی۔ شہید جستجو اسی فکری ہم آہنگی سے عبارت ہے اور غالباً ضیاء صاحب کے دل میں کہیں یہ تمنّا پوشیدہ ہو گی کہ دوسرے بھی اس فکری ہم آہنگی میں ان کے ساتھ شریک ہوں۔ ہماری دعا ہے کہ ان کی یہ تمنّا ضرور پوری ہو۔ ہماری قوم کو اس کی ضرورت ہے، بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کو جو اپنا اعتماد بحال کرنے کی جستجو میں ہیں۔ ہماری دعا ہے کہ ضیاء صاحب صحت مند رہیں اور اپنی زندگی میں وہ یہ بھی دیکھ لیں۔ ان کی عمر بڑی ہو۔ آمین۔

۲ر جنوری کو دہلی کے رام منوہر لوہیا ہسپتال میں صفدر ہاشمی نے دم توڑ دیا۔ واقعہ اس طرح ہے کہ یکم جنوری کو جن ناٹیہ منچ (جنم) کا ناٹک "ہلّہ بول" کھیلنے کے لیے صفدر ہاشمی اپنے ساتھیوں کے ساتھ صاحب آباد (غازی آباد) گئے ہوئے تھے۔ صاحب آباد میں میونسپل انتخابات کی مہم زوروں پر

تھی اور صفدر صنعتی مزدوروں کے لیے سڑک پر اپنا ناٹک کھیل رہے تھے جس کا موضوع اجرت میں اضافے کے لیے مزدوروں کی جدوجہد تھا۔ اس کھیل کو میونسپل انتخابات میں مارکسی پروپیگنڈہ کی ایک مہم سمجھ کر سیاسی غنڈوں نے پہلے اسے روکنے کی کوشش کی لیکن ناٹک جاری رہا تو انھوں نے مسلح ہوکر ناٹک کھیلنے والوں پر حملہ کر دیا۔ ایک صنعتی مزدور رام بہادر جو ناٹک دیکھ رہا تھا اسی حملے کے دوران مارا گیا۔ صفدر اپنے ساتھیوں، خاص طور سے خواتین کو بچانے کے لیے سینہ سپر ہوگیا۔ شدید حملوں سے اس کا وہ سر کھل گیا جس میں ایک منصفانہ سماجی نظام قائم کرنے کا سودا سمایا ہوا تھا۔ زخم گہرے تھے اس لیے زخموں کی تاب نہ لاکر صفدر حادثے کے اگلے روز دنیا سے کوچ کر گیا۔

مرنے کے بعد بھی صفدر انسانوں کے کام آیا۔ اس نے اپنی آنکھیں عطیہ کرنے کی وصیت کی تھی۔ لہٰذا اس کی آنکھیں مرنے کے بعد بھی بند نہیں ہوئیں۔ وہ کسی بے نور انسان کو روشنی بخشیں گی

صفدر مذہبی نہیں تھا۔ بلکہ وہ مذہب اور مذہبیت سے باغی تھا۔ اُس کے سیاسی عقیدہ اور سماجی فلسفے سے قطع نظر اس کی موت ایک بڑا سانحہ ہے۔

صفدر نے دہلی یونیورسٹی سے انگریزی ادب میں ایم۔اے کیا تھا۔ وہ ابتدا ہی سے مارکسی فلسفے سے متاثر تھے۔ انھوں نے ملازمتیں کیں لیکن جلد ہی محسوس کر لیا کہ وہ ملازم رہ کر موجودہ نظام کو بدلنے میں سرگرم حصہ نہیں لے سکتے۔ لہٰذا وہ ملازمت ترک کر کے میدان عمل میں کود پڑے۔ وہ اپٹا سے بھی وابستہ رہے تھے۔ ناٹک کو انھوں نے اپنا وسیلہ بنایا۔ جن ناٹیہ منچ کے قیام میں وہ پیش پیش رہے۔ وہ اس کے کنوینر بھی تھے۔ یہی وہ تنظیم ہے جس نے نکڑ ناٹک کو فروغ دیا اور سماجی مسائل کو عام جنتا کی زبان میں ناٹک کھیل کر پیش کیا۔

صفدر کا قصور یہ تھا کہ وہ سوچتے تھے اور جس نتیجے پر پہنچتے تھے اس پر عمل کرتے تھے۔ صحت مند سماج کی تعمیر ان کا نصب العین تھا۔ ان میں صلاحیتیں کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھیں۔ وہ شاعر، ادیب، مصور اور اداکار تھے۔ ان تمام حیثیتوں کو انھوں نے سماج کے لیے وقف کر دیا تھا۔ افسوس کہ ایسا شخص ہم سے جدا کر دیا گیا۔

صفدر جامعہ برادری کے لیے اجنبی نہیں تھے۔ انھوں نے کئی بار جامعہ میں اپنے ناٹک کھیلے جو ہمیشہ مقبول ہوئے۔ ایک تعزیتی جلسے میں جامعہ کے اساتذہ اور طلباء نے صفدر کو خراج عقیدت

پیش کیا اور ان کی اہلیہ محترمہ موسے شری ہاشمی کے صبر و استقلال کو سراہتے ہوئے ان کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کیا۔

صفدر ایک تحریک ہے۔ یہ تحریک مختلف ناموں سے زندہ رہے گی۔ گو کہ اس تحریک کی فکری اساس میں مذہب کے تئیں بیزاری سے ہمیں اختلاف ہے کیونکہ مذہب اعلیٰ اخلاقی قدروں کا نقیب ہوتا ہے اور سماج میں امتیازات اور بدسلوکی کو روا رکھنا اس کا شعار نہیں۔ سماج کی تنظیم منصفانہ طرز پر ہو اس حد تک ہم ہر صفدر کے ساتھ ہیں۔

جامعہ کے شعبۂ ہندی میں ہمارے رفیق شری اشوک چکر دھر نے صفدر کی موت سے متاثر ہو کر ایک گیت لکھا ہے جس کے آخری دو بند پیش ہیں:

ہے جنگ جاری، لڑائی ابھی جاری
لاوے کی آگ کھولتی نس نس میں ہماری
سونپی ہے جو صفدر نے آگ بجھ نہیں سکتی
ہو آگ، ذرا بڑھ کے اور آگ جگاری

اس آگ کا ہی دوسرا صفدر ہے ایک نام
اس نے شروع کیے تھے جو پورے کریں گے کام
پیارے شہید ہاشمی اب تیری یاد میں
لاکھوں کروڑوں ساتھیوں کے اَن گنت سلام

سید عابد حسین

تصادم اور تقسیم

انیسویں صدی کے آخر میں جو تین تحریکیں (یعنی سیکولر فرقہ پروری، مذہبی قوم پروری اور سیکولر قوم پروری) ہندوستانی مسلمانوں میں اٹھی تھیں وہ بیسویں صدی کی پہلی تہائی میں ایک عجیب بے استقلالی کے دور سے گزریں۔ کبھی ایک دوسرے کے قریب آئیں اور کبھی دور ہٹ گئیں، کبھی ایک دوسرے کے ساتھ اور کبھی الگ الگ بلکہ بعض معاملوں میں ایک دوسرے کے خلاف کام کرتی رہیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں کا ذہن ابھی تک اپنے ملک کی آزادی اور اپنے مذہبی حقوق اور سیاسی مفاد کی حفاظت کی فکر میں بٹا ہوا تھا اور اس میں پائیدار توازن پیدا نہیں ہو سکا تھا۔ اگلے بارہ برس میں واقعات نے ایسا رخ اختیار کیا کہ آزادی کی منزل بالکل قریب نظر آنے لگی اور یہ بھی معلوم ہونے لگا کہ ہم ایک دھاوے میں وہاں تک پہنچ سکتے ہیں۔ اب مسلمانوں کی ہر جماعت یہ فیصلہ کرنے پر مجبور ہو گئی کہ اس نازک وقت میں ملک کی آزادی کو مقدم رکھے یا اپنے بعض مخصوص جماعتی حقوق کے تصفیے کو، اور رفتہ رفتہ خیالات و آراء کے الجھاؤ میں سے دو نقطۂ نظر وضاحت کے ساتھ ابھرنے لگے۔ ایک یہ کہ ملک کی آزادی کے مسئلے کو مسلمانوں کے تعلیم یافتہ اور صاحب املاک طبقہ کے مخصوص حقوق کے سوال کے ساتھ نتھی نہیں کرنا چاہیے۔ مسلمانوں کو آزادی کی لڑائی میں بغیر کسی شرط کے شامل ہونا چاہیے اور اسی کے ساتھ ساتھ یہ

زیر نظر مضمون ڈاکٹر سید عابد حسین مرحوم کی تصنیف "ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں" کے ساتویں باب "تصادم اور تقسیم" کے ابتدائی حصے پر مشتمل ہے جو قارئین کی دلچسپی کے لیے اس شمارے میں پیش کیا جا رہا ہے (مدیر)

کوشش جاری رکھنی چاہیے کہ ملک کے نئے آئین میں ان کے مجموعی، مذہبی، تہذیبی، سیاسی اور معاشی حقوق کی پوری حفاظت ہو۔ دوسرا یہ تھا کہ بحیثیت جماعت مسلمانوں کی فلاح ان مخصوص حقوق کے تحفظ پر منحصر ہے جو انگریزوں کے زمانے میں ان کے اونچے اور متوسط طبقوں کو حاصل تھیں جب تک اس مسئلے کا تصفیہ نہ ہو جائے ملک کو آزادی ملنا خطرناک ہے۔ مسلمان تعداد میں کم نیز تعلیم اور سیاسی شعور میں پیچھے ہونے کی وجہ سے آزاد جمہوری حکومت میں ان حقوق کو منوا نہیں سکیں گے۔

پہلا نقطۂ نظر ان مسلمانوں کا تھا جو کانگریس کے یا قوم پرور مسلم جماعتوں کے، دوسرا ان کا جو مسلم لیگ کے ساتھ تھے۔ پہلے کے نمائندہ مولانا آزاد تھے اور دوسرے کے جناح صاحب۔ ابتدا میں دونوں گروہوں کا مقصد ایک تھا۔ صرف طریق کار کا فرق تھا۔ رفتہ رفتہ مختلف عوامل نے مل کر ان میں مقاصد کا بنیادی اختلاف پیدا کر دیا اور وہ آپس میں اس شدت سے ٹکرائے کہ اس کے صدمے سے ملک بھی دو حصوں میں بٹ گیا اور وہ خود بھی دو ٹکروں میں کٹ گئے۔

ہندوستان کی سیاست کا یہ بحرانی دور ۱۹۳۶ء سے شروع ہوتا ہے۔ ۱۹۳۵ء میں برطانوی پارلیمنٹ میں نئے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کا پاس ہونا تاریخ کا ایک اہم موڑ تھا جس نے ملک میں ایک نیا ہیجان پیدا کر دیا۔ ایکٹ کے دو حصے تھے۔ پہلے حصے کا یہ منشاء تھا کہ مرکز میں ایک وفاقی حکومت ہو جس کی ممبر ہندوستانی ریاستیں اور برطانوی ہند کے صوبے ہوں۔ عاملہ میں چند محکمے مشیروں کے ماتحت رکھے گئے تھے جو براہ راست وائسرائے کے سامنے اور چند وزیروں کے ماتحت جو عوام کے نمائندوں کے سامنے جواب دہ ہوں مگر وائسرائے اپنے اختیار خصوصی سے وزیروں کے فیصلوں کو بھی رد کر سکتا تھا۔ دوسرے میں صوبوں کو بڑی حد تک حکومت خود اختیاری دی گئی تھی، حکومت کے سب محکمے عوام کے منتخب کیے ہوئے وزراء کے سپرد کیے گئے تھے اور انھیں منتخب شدہ مجلس وضع قوانین کے سامنے جواب دہ قرار دیا گیا تھا مگر یہاں بھی گورنروں کو مداخلت کے بہت وسیع حقوق حاصل تھے۔ پہلے حصہ کو تو ملک کی سبھی سیاسی پارٹیوں نے سراسر غیر جمہوری کہہ کر رد کر دیا اور وہ کبھی نافذ نہیں ہو سکا۔ البتہ دوسرے کو اس کی خامیوں کے باوجود احتجاج کے ساتھ قبول کر لیا گیا۔ حکومت نے دوسرے حصے کو نافذ کرنے کا فیصلہ کر لیا اور یہ اعلان کر دیا کہ ۱۹۳۷ء میں اس کے ماتحت صوبوں کی کونسلوں میں نئے انتخابات ہوں گے۔

ملک کا سیاسی نقشہ اس وقت یہ تھا کہ کانگریس ملک کی سب سے بڑی سیاسی پارٹی تھی جو

ملک کے ہر حصے اور ہر فرقے کی نمائندہ تھی مگر ہندوؤں اور مسلمانوں کی تنہا نمائندہ نہ تھی۔ ہندوؤں میں ہندو مہاسبھا اور مسلمانوں میں مسلم لیگ اس کی حریف جماعتیں تھیں۔ قوم پرور مسلمان بہت بڑی تعداد میں آزادی کی جدوجہد میں کانگریس کے ساتھ تھے مگر ان میں وہ لوگ جو صرف اسی کے ممبر ہوں کم تھے۔ بہت بڑی اکثریت کانگریس کی ممبری کے علاوہ یا اس کے بجائے مختلف قوم پرور جماعتوں جمعیتہ العلماء، شیعہ پولیٹیکل کانفرنس، بہار اور یوپی میں مومن کانفرنس، پنجاب میں مجلس احرار اور صوبۂ سرحد میں خدائی خدمتگار جماعت کی ممبر تھی۔ فرقہ پرور مسلمان جناح صاحب کی انگلستان سے واپسی کے بعد ان کی رہنمائی میں مسلم لیگ میں متحد ہو چکے تھے۔ حکومت برطانیہ ۱۹۳۲ء کے کمیونل اوارڈ کے ذریعے مسلمانوں کے لیے پنجاب اور بنگال میں کونسلوں میں آبادی کے تناسب سے کچھ کم مگر پہلے سے کہیں زیادہ نمائندگی منظور کر چکی تھی۔ ۱۹۳۴ء میں سرکاری ملازمتوں میں ان کے لیے ان کی آبادی کے "تناسب سے" ۲۵ فی صدی حصہ منظور ہو چکا تھا۔ مسلم کانفرنس نے جو حکومت کے وفادار مسلمانوں کی نمائندہ تھی ان رعائیتوں کو کم سمجھ کر احتجاج کیا۔ مگر مسلم لیگ نے جناح صاحب کی رہنمائی میں کمیونل اوارڈ کو سردست قبول کر لیا۔ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کو لیگ نے مجموعی طور پر ناقابل اطمینان قرار دیا لیکن دوسرے حصے کے بارے میں جو صوبائی حکومت خود اختیاری سے تعلق رکھتا ہے یہ فیصلہ کیا "کہ وہ جیسا کچھ بھی ہے اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے[۵]" چنانچہ اس نے انتخابات میں حصہ لینے کی تیاری شروع کر دی۔ ادھر مولانا ابوالکلام آزاد اور دوسرے کانگریسی لیڈر جو سول نافرمانی کے سلسلے میں قید میں تھے رہا ہو چکے تھے۔ کانگریس نے سول نافرمانی کی تحریک کو روک دیا تھا اور صوبائی انتخابات میں حصہ لینے کا فیصلہ کر لیا تھا۔

جناح صاحب کی یورپ سے واپسی کے بعد ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ ان کی اور مسلم لیگ کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوا ہے۔ لیگ اب نواب اسمٰعیل خاں اور لیاقت علی خاں جیسے مخلص اور پر جوش لیڈروں کے ہاتھ میں تھی جو محض کرسی نشین سیاست داں نہیں تھے بلکہ مسلم عوام تک پہنچنے اور ان کی ضرورتوں اور خواہشوں کو سمجھنے کی کوشش کر رہے تھے۔ ان لوگوں نے جناح صاحب کو بھی ان کی طبیعت اور مزاج کے خلاف اس پر آمادہ کر لیا تھا کہ عوام کے قریب آ کر ان کے مسائل میں دلچسپی لیں اور ان کے حل کرنے میں ان کی مدد کریں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ پنجاب میں مسجد شہید گنج لاہور کی ملکیت کے بارے میں سکھوں اور مسلمانوں میں ایک مدت سے نزاع چھڑی ہوئی تھی اور کشت و خون تک نوبت

پہنچ چکی تھی۔ جناح صاحب نے ۱۹۳۶ء کے شروع میں لاہور جاکر اور فریقین کو سمجھا بجھا کر عدالتی ثالثی پر راضی کرلیا۔[۲۰] عوام کے ساتھ سابقے نے ان میں بھی ایک حد تک دردمندی کا وہ جذبہ جو لیاقت علی خاں اور مسلم لیگیوں کی نئی نسل میں تھا' پیدا کر دیا تھا اور وہ اونچے اور متوسط طبقے کے مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کے ساتھ ساتھ مسلم عوام کی معاشی اور سماجی حالت سدھارنے کی ضرورت کو سمجھنے لگے تھے۔ اس کے علاوہ وہ کچھ یہ سوچ رہے تھے کہ ملک کے عام مفاد کے لیے کانگریس کے ساتھ مل کر کام کریں۔ مسلم لیگ کا جو انتخابی منشور ۱۹۳۶ء میں ان کی منظوری سے شائع ہوا اس میں پارٹی اور اس کے لیڈر کا یہ نیا رجحان صاف جھلکتا ہے۔ اس میں کہا گیا ہے :۔

" وہ بنیادی اصول جن پر عمل کرنے کی ہم مختلف آئین ساز مجلسوں میں اپنے نمائندوں سے توقع رکھتے ہیں یہ ہیں کہ (۱) موجودہ صوبائی آئین اور مجوزہ مرکزی آئین کو بدل کر ان کی جگہ پوری جمہوری حکومت خود اختیاری قائم ہونا ضروری ہے (۲) اور اس اثنا میں مختلف آئین ساز مجالس میں مسلم لیگ کے نمائندے ان مجلسوں سے یہ کام لیں گے کہ آئین سے جتنا زیادہ سے زیادہ فائدہ قومی زندگی کے مختلف دائروں میں عوام کی حالت سدھارنے کے لیے اٹھایا جاسکتا ہے اٹھائیں۔ جب تک جداگانہ انتخاب کا طریقہ موجود رہے اس کے لازمی نتیجے کے طور پر مسلم لیگ پارٹی کا بنانا ضروری ہے مگر وہ اس جماعت یا ان جماعتوں کے ساتھ جن کے مقاصد اور نصب العین قریب قریب وہی ہیں جو اس کے ہیں دل کھول کر تعاون کرے گی۔"[۲۱]

مسلم لیگ کے انتخابی پروگرام میں جو مدیں شامل تھیں ان میں صرف دو خاص طور پر مسلمانوں کے حقوق سے متعلق تھیں اور وہ بھی مستقل حقوق کے مالک طبقوں سے نہیں بلکہ عوام سے ـــــ مسلمانوں کے مذہبی حقوق کی حفاظت کرنا اور ان کی عام حالت کو سدھارنے کی تدبیریں اختیار کرنا۔ باقی سب عام قومی فلاح کی باتیں تھیں جیسے " ان سب تجویزوں کو رد کرنا جو ہندوستان کے مفاد کے خلاف ہوں' جن سے جمہور کی بنیادی آزادیوں میں مداخلت ہوتی ہو یا ملک کا استحصال کیا جاتا ہو' مرکز اور صوبوں میں نظم ونسق کے بھاری اخراجات کو کم کرنا اور قومی تعمیر کے محکموں کے لیے معقول رقم متعین کرنا۔"[۲۲]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اب مسلم لیگ اپنی فرقہ وارانہ نوعیت کو قائم رکھتے ہوئے قومی تحریک سے زیادہ سے زیادہ قریب آنا چاہتی تھی۔ یہ صحیح ہے کہ یہ نئی پالیسی لیگ کی متفقہ رائے کو ظاہر نہیں

کرتی تھی بلکہ بڑے سخت بحث مباحثے کے بعد منظور ہوئی تھی لیکن بہرحال یہ اس کی سرکاری پالیسی تھی اور اسے جناح صاحب کی تائید حاصل تھی۔ کانگریس کی طرف سے اس کا جواب بہت افزا ملا۔ اور وہ اس پر تیار ہو گئی کہ انتخابات میں مسلمانوں کے حلقے زیادہ تر مسلم لیگ کے لیے چھوڑ دیے جائیں اس امید پر کہ انتخابات کے بعد صوبائی کونسلوں میں مسلم لیگ اس کے ساتھ عام طور پر تعاون کرے گی جس طرح مرکزی اسمبلی میں کئی سال سے کر رہی تھی۔" کانگریس اور لیگ کے بہت سے لیڈروں کا یہ خیال تھا کہ دونوں پارٹیاں ان پارٹیوں کے مقابلے میں جو بقول ان کے حکومت کے لطف و عنایت سے سرفراز تھیں ایک مضبوط حصار کا کام دیں گی۔"[۲۹]

انتخابات میں مسلم لیگ کو صرف تین صوبوں میں معقول کامیابی ہوئی۔ بنگال میں اسے مسلمانوں کی ۱۱۹ نشستوں میں سے ۴۰ نشستیں حاصل ہوئیں۔ بمبئی میں ۳۰ میں سے ۲۰ اور یوپی میں ۶۶ میں سے ۲۷۔ کانگریس مجموعی طور پر توقع سے زیادہ کامیاب ہوئی۔ سات صوبوں میں اسے قطعی اکثریت حاصل ہوئی اور باقی صوبوں میں بھی اس کے ممبر عام نشستوں سے معقول تعداد میں منتخب ہوئے۔ لیکن جہاں تک مسلمان ووٹروں کا تعلق ہے انھوں نے صوبہ سرحد اور سندھ کے سوا کہیں بھی کانگریسی یا قوم پرور مسلمانوں کو بڑی تعداد میں منتخب نہیں کیا بلکہ عام طور پر آزاد امیدواروں کو یا ہندو مسلمانوں کی مخلوط زمین دار پارٹیوں کو اور کہیں کہیں مسلم لیگ کو ووٹ دیا۔

انتخابات کے دوران میں مسلم لیگ اور کانگریس میں سب سے زیادہ قریبی تعلق اور تعاون یوپی میں رہا تھا۔ یہاں کانگریس نے مسلمانوں کے ۹ حلقوں میں اپنے امیدوار کھڑے کیے تھے اور باقی ۵۷ مسلم لیگ کے لیے چھوڑ دیے تھے۔ لیگ کے امیدواروں میں سے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ۲۷ چنے گئے لیکن کانگریس کا کوئی مسلمان امیدوار بھی کامیاب نہ ہو سکا البتہ کچھ دن بعد ایک ضمنی انتخاب میں رفیع احمد قدوائی منتخب ہو گئے۔ کانگریس کو کئی اور صوبوں کی طرح یہاں بھی اکثریت کی پارٹی کی حیثیت سے وزارت بنانے کی دعوت دی گئی جسے اس نے چھ مہینے کی طویل گفت و شنید کے بعد اس شرط پر منظور کیا کہ گورنر وزیروں کی آئینی کارروائیوں میں مداخلت کرنے کے بارے میں اپنے خصوصی اختیارات سے کام نہیں لیں گے اور ان کے مشورے کو نظر انداز نہیں کریں گے"۔ کانگریس کے پارلیمنٹری بورڈ نے یہ طے کیا کہ چھ وزیروں کی کابینہ بنائی جائے جس میں دو مسلمان ہوں۔ مسلم لیگ نے اس سمجھوتے کی بنیاد پر جو اس میں اور کانگریس کے مقامی لیڈروں

میں الکشن سے پہلے ہوا تھا یہ مطالبہ کیا کہ اس کے دو نمائندے کابینہ میں لیے جائیں۔ کانگریس اس خیال سے کہ قوم پرور مسلمانوں کے ایک نمائندے کو لینا بھی ضروری ہے مسلم لیگ کا صرف ایک وزیر لینے کو تیار تھی مگر لیگ کو اپنے دو ممبر لیے جانے پر اصرار تھا۔ آگے چل کر کانگریس نے یہ طے کیا کہ وہ محض اپنی کابینہ کی پارٹی بنائے گی اور اس میں مسلم لیگ کے ایک نمائندے کو اس شرط پر شامل کرے گی کہ وہ کانگریس پارٹی کے عہدنامے پر دستخط کر کے اس کا باضابطہ ممبر بن جائے۔ لیگ نے اس شرط پر کابینہ میں شرکت کرنے سے قطعاً انکار کر دیا۔ اسے یہ محسوس ہوا کہ کانگریس نے طاقت کے نشے میں نہ صرف بدعہدی کی بلکہ اسے کمزور سمجھ کر اس کے ساتھ ذلت کا برتاؤ کیا۔ اس وقت سے کانگریس اور لیگ میں وہ کڑی اور کڑوی مخالفت شروع ہوگئی جس کے نتیجے ملک کے لیے مہلک ثابت ہوئے۔

یوپی کانگریس نے اس موقع پر دو افسوس ناک غلطیاں کیں۔ ایک یہ کہ لیگ سے بدمعاملگی کر کے اپنی اخلاقی پوزیشن کو کمزور کر لیا۔ دوسرے اس نے لیگ کی موجودہ طاقت کا اندازہ اس کی پچھلی تاریخ کی بنا پر اصلیت سے بہت کم لگایا، اس بات کا لحاظ نہیں کیا کہ نئے حالات میں لیگ اور اس کے لیڈر جناح صاحب کا اثر مسلمانوں میں بڑھنے کا کتنا قوی امکان ہے۔

نئی صورت حال کو سمجھنے کے لیے اس بات کو مدنظر رکھنا چاہیے کہ مسلمانوں میں سیکولر فرقہ پرور لوں کی جماعت شروع سے دو عناصر پر مشتمل تھی۔ ایک جاگیردار طبقہ جو اپنے مستقل حقوق کی حفاظت کے لیے انگریزی حکومت کی حمایت اور کانگریس کی جمہوری قومی تحریک کی شدید مخالفت کر رہا تھا۔ دوسرا جدید تعلیم یافتہ متوسط طبقہ جو آئین ساز مجلسوں اور سرکاری ملازمتوں میں معقول حصہ پانے کی شرط پر کانگریس سے مل کر کام کرنے کو تیار تھا۔ ۱۹۰۶ء میں لیگ کی تاسیس سے لے کر ۱۹۱۲ء تک حکومت کا حامی گروہ لیگ پر حاوی تھا۔ لیکن ۱۹۱۳ء میں نئے تعلیم یافتہ گروہ کی قوت اتنی بڑھ گئی تھی کہ اس نے ملک کی آزادی کی کشمکش میں کانگریس کے ساتھ تعاون کو لیگ کی پالیسی کے ایک اہم جز کے طور پر تسلیم کر لیا تھا۔ اسی سال جناح صاحب لیگ میں شامل ہوئے اور بہت جلد اس کے سب سے بڑے لیڈر بن گئے۔ ۱۹۲۰ء تک انھوں نے کانگریس اور لیگ کو جوڑنے میں ایک مضبوط کڑی کا کام دیا تھا۔ ۱۹۲۰ء میں جناح صاحب کے کانگریس کے چھوڑنے کے بعد سے لیگ کانگریس سے دور ہٹنے لگی اور حامی حکومت عنصر نے اس کے اندر رفتہ رفتہ اپنی طاقت بڑھالی اور اس میں اور ترقی پسند عنصر میں کشمکش شروع ہوگئی یہاں تک

کہ آخر لیگ دو انجمنوں میں بٹ گئی۔

لیکن اب لیگ ایک متحد اور منظم جماعت تھی۔ اس میں ان لوگوں کی اکثریت تھی جنھیں حکومت کے حامی جاگیردار طبقے کے مقابلے میں ترقی پسند کہا جا سکتا تھا اور اس کے لیڈر بلا اختلاف جناح صاحب تھے۔ اب ان کے رفیقوں میں بہت سے ایسے لوگ تھے جو تحریک آزادی میں کانگریس یا خلافت کے ساتھ عوام کا کام کر چکے تھے اور اگر مزدوروں اور کسانوں تک نہیں تو نچلے متوسط طبقے تک پہنچ چکے تھے۔ اس لیے وہ مسلم لیگ کو ایک محدود معنی میں عوامی تحریک بنانا چاہتے تھے اور بنا سکتے تھے۔ پچھلے الکشن میں وہ کچھ اس وجہ سے کہ وہ مسلم لیگ کی نئی تنظیم کے بعد انھیں تیاری کا بہت کم موقع ملا تھا اور کچھ مالی وسائل کی کمی کی وجہ سے بڑے مسلمان زمینداروں کے مقابلے میں جو تمام مذہبی اختلافات کو آسانی سے بھول کر ہندو زمینداروں کے ساتھ اپنے مشترک مفاد کے لیے تعاون کر رہے تھے کچھ زیادہ کامیابی نہیں حاصل کر سکتے تھے لیکن انھیں یقین تھا کہ تھوڑے دن میں مسلمان ووٹروں کو ایک خوش آئند معاشی پروگرام کے ذریعے سے زمینداروں کے اثر سے نکال کر اپنی طرف کر لیں گے۔ تاہم کانگریس اور اس کے حلیف نیشنلسٹ مسلمان ابھی اسی خیال میں تھے کہ ۱۹۳۷ء کی مسلم لیگ وہی پرانی لیگ ہے جس میں کرسی نشین سیاست داں سال میں ایک بار جمع ہو کر رزولیوشن پاس کر دیا کرتے ہیں۔ نیشنلسٹ مسلم لیڈروں کا دعویٰ تھا کہ مسلمان عوام ان کے ساتھ ہیں۔ یہ بات اس لحاظ سے صحیح تھی کہ شہروں میں نچلے متوسط اور دیہات کے ان سے بھی زیادہ غریب طبقہ عموماً قوم پرور مسلمان جماعتوں خصوصاً جمعیتہ العلماء اور مجلس احرار کے اثر میں تھے لیکن اس وقت جب کہ حق رائے دہی ایک چھوٹے سے حلقے تک محدود تھا۔ یہ لوگ ابھی تک ووٹ سے محروم تھے۔ قومی آزادی کی تحریک میں اس دور میں جو ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۵ء تک رہا۔ ان غریبوں کی بڑی اہمیت تھی اس لیے کہ یہی سول نافرمانی کی تحریک کے روح رواں تھے جو لاٹھیاں اور گولیاں کھاتے تھے اور جیلوں کو بھر دیتے تھے۔ مگر اب بظاہر آئینی سیاست کا دور شروع ہو گیا تھا جس میں ووٹ کے حق دار نہ ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کو کوئی نہیں پوچھتا تھا۔ اب تو سیاسی قدر و قیمت دراصل ووٹ دینے والے اونچے طبقوں اور اونچے متوسط طبقوں کی تھی جو مسلمانوں کی کل آبادی کے دس فی صدی سے بھی کم تھے۔ مسلمان بادشاہوں کے زمانے میں اور ایک حد تک انگریزوں کے زمانے میں بھی ان طبقوں کو سیاسی اثر حاصل تھا۔ ان

کا ذریعہ معاش کم سے کم شمالی ہند میں محض سرکاری نوکری یا زمینداری تھا۔ ان کی سیاست کا محور پچھلے پچاس سال سے یہی تھا کہ انھیں سرکاری ملازمت میں معقول حصّہ ملے، ان کی جاگیریں زمینداریاں محفوظ رہیں، اور انھیں قانون ساز مجلسوں میں موثر نمائندگی حاصل ہو۔

اب تک یہ طبقے، ان چند لوگوں کو چھوڑ کر جو کانگریس اور قوم پرور مسلمان جماعتوں کے ممبر تھے، یا تو سیاست سے الگ رہے یا بڑے زمینداروں اور خطاب یافتوں کے ساتھ انگریز حکمرانوں کی کامل وفاداری کی پالیسی پر چلتے رہے مگر اب انھیں خاص کر یوپی اور اس کے ملحقہ صوبوں میں یہ محسوس ہو رہا تھا کہ انگریز ان کی نیازمندی کے مقابلے میں کانگریس کی سرکشی سے زیادہ متاثر ہوئے اور انھوں نے ان کی قسمتوں کو کانگریس کے حوالے کر دیا۔ جناح صاحب اور لیگ کے نئے لیڈر انھیں اپنے حقوق کی حفاظت کی وہ راہ دکھا رہے تھے جو بظاہر زیادہ باعزت اور اسی کے ساتھ ساتھ آسان اور محفوظ تھی۔ لیگ کی پالیسی یہ تھی کہ وہ انگریز حکمراں سے کھلم کھلا ٹکر لیے بغیر ان کی کڑی نکتہ چینی کی آزادی کے لیے کسی عملی جدوجہد کے بغیر اس کا پرزور مطالبہ کرتی رہے اور کانگریس سے ایسا سمجھوتہ کرے کہ وہ جنگ آزادی کی فتوحات میں سے مسلمانوں کو معقول حصّہ دے اور اس کے بدلے میں ان سے اخلاقی تائید سے زیادہ کی توقع نہ کرے۔ ظاہر ہے کہ یہ پالیسی متوسط طبقے کے ان مسلمانوں کے لیے جو بڑے زمینداروں کی قیادت سے عاجز آچکے تھے بڑی دلکش تھی اور انھیں لیگ کی طرف کھینچ رہی تھی۔

یہ صورت حال تھی جو کانگریس کو دیکھنی اور سمجھنی چاہیے تھی۔ اگر اسے لیگ کی پالیسی ناپسند تھی اور ناقابل قبول معلوم ہوتی تھی تو اس کے ساتھ انتخابی سمجھوتہ نہیں کرنا چاہیے تھا۔ مگر لیگ کی پالیسی کو اچھی طرح جانتے ہوئے اس سے سمجھوتہ کرنے اور یوپی لیگ کے لیڈروں کو وزارت میں شرکت کی امید دلانے کے بعد ان کو مایوس کرنا اخلاقی حیثیت سے مذموم اور سیاسی حیثیت سے مہلک قدم تھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نہ صرف لیگ کے حلقوں میں بلکہ ان کے باہر بھی مسلمانوں میں سخت بددلی پھیل گئی اور اس سے بھی برا یہ ہوا کہ جناح صاحب جو اب تک اپنے طرز میں قومی اتحاد کے حامی تھے۔ اب اس کی طرف سے قطعًا مایوس ہو گئے۔ انھوں نے ۱۵ ر اکتوبر ۱۹۳۷ء کو لکھنؤ میں اپنی ایک تقریر میں کہا:

"اکثریتی فرقے نے صاف طور پر اپنے دل کی بات ظاہر کر دی کہ ہندوستان ہندوؤں کے لیے ہے[۵۵]"

کانگریس کی موجودہ پالیسی کے ردعمل کا ذکر کرتے ہوئے انھوں نے "طبقاتی تلخی" اور "فرقہ وارانہ جنگ"

جیسے الفاظ استعمال کیے جو اس سے پہلے کبھی ان کی زبان یا قلم سے نہیں نکلے تھے۔ کانگریس نے اس تقریر کو جس سے جناح صاحب کے ذہنی رویے میں بنیادی تبدیلی کا پتہ چلتا تھا کوئی اہمیت نہیں دی مگر گاندھی جی نے جو ملک کے ہر فرقے اور ہر جماعت کے نبض شناس تھے آنے والے خطرے کو محسوس کر لیا۔ ایک خط میں جو انھوں نے کچھ دنوں بعد جناح صاحب کو بھیجا ان کی اس تقریر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا: "جہاں تک میں سمجھتا ہوں آپ کی پوری تقریر ایک اعلان جنگ ہے یہ میں پورے خلوص نیت کے ساتھ اور درد بھرے دل سے کہہ رہا ہوں۔"[۲۶]

بہرحال کانگریس نے مستقبل کی فکر کیے بغیر کئی اور صوبوں کی طرح یوپی میں بھی اپنی حکومت بنا لی۔ ممتاز کانگریسی مسلمان رفیع احمد قدوائی جو ایک ضمنی انتخاب میں چن لیے گئے تھے اور حافظ محمد ابراہیم جنھوں نے مسلم لیگ پارٹی سے استعفیٰ دینے کے بعد دوبارہ کانگریس کے ٹکٹ پر الکشن لڑا اور جیتا تھا، یوپی کیبنٹ میں شامل کر لیے گئے۔ نئی حکومت کے ان اقدامات میں سے جو اس نے عوام کے فائدے کے لیے کیے ایک یہ تھا کہ زمینداری کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا گیا اس سے ہندو اور مسلمان زمینداروں میں ایک تہلکہ مچ گیا۔ انھیں معلوم تھا کہ خاتمہ زمینداری ایک عرصے سے کانگریس کی پالیسی میں داخل ہے اور اس وجہ سے وہ کانگریس کے اور بھی مخالف ہو گئے تھے۔ مگر انھیں شاید یہ امید تھی کہ کانگریس کی حکومت اتنی جلدی یہ انقلابی قدم اٹھانے کا خیال نہیں کرے گی اور اگر اس نے کیا بھی تو گورنر فوراً مداخلت کرے گا لیکن جب انھوں نے دیکھا کہ کانگریس نے اپنا یہ ارادہ ظاہر کر دیا اور گورنر یا حکومت ہند کی طرف سے مداخلت کے آثار نظر نہیں آتے تو اپنی حفاظت کے لیے کانگریس کی مخالف پارٹیوں کی پناہ ڈھونڈھنی پڑی۔ ہندو زمیندار ہندو مہا سبھا کی طرف اور مسلمان زمیندار مسلم لیگ کی طرف ڈھلنے لگے۔

یوپی (اور اس سے متصل صوبوں) میں زمینداری مسلمانوں کے اونچے طبقوں ہی کے لیے نہیں بلکہ ایک حد تک نچلے متوسط طبقے کے لیے بھی روزی کا سب سے بڑا سہارا تھی۔ ان خطوں میں غریب کاشتکاروں، مزدوروں اور دستکاروں کے سوا اور مسلمانوں کا ذریعہ معاش عام طور پر زمینداری یا سرکاری ملازمت تھا لیکن سرکاری ملازم طبقے کے بھی اکثر لوگ بڑے یا چھوٹے زمین داروں کے خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے اور ان میں سے بہتوں کو اپنی تنخواہوں کے

کے علاوہ اپنے حصے کی دیہی املاک سے بھی ضمنی آمدنی ہوتی تھی۔ اس لیے زمینداری کے خاتمے کی زد لاکھوں مسلمانوں پر پڑتی تھی۔ وہ گھبرا کر مسلم لیگ کی طرف دوڑے۔ لیگ کی شاخیں بڑی تیزی سے صوبوں اور ضلعوں میں قائم ہونے لگیں۔

لیکن مسلم لیگ جو اب ایک عوامی تحریک بننے کا خواب دیکھ رہی تھی اور عوام کے لیے کم سے کم ایک معاشی پروگرام بنا چکی تھی، براہ راست خاتمہ زمینداری کی مخالفت نہیں کرسکتی تھی۔ دراصل جناح صاحب اور ان کے ترقی پسند رفیق یہ چاہتے بھی نہیں تھے کہ لیگ کے پلیٹ فارم کو جاگیردار طبقے کے مفاد کے لیے استعمال کیا جائے۔ لیکن اس کے اکثر ممبروں کا، جن کے لیے زمینداری انتہائی اہمیت رکھتی تھی یہ منصوبہ تھا کہ وہ دوسرے مسئلے اٹھا کر مسلمانوں میں کانگریس کے خلاف مخالفت کی آگ بھڑکائیں اور ایسی صورت حال پیدا کریں کہ مرکزی سرکار مداخلت کرکے صوبوں میں کانگریس کی حکومت کو ختم کردے ان کا خیال تھا کہ اس طرح زمینداری کے خاتمے کا خطرہ جو ان کے سروں پر منڈلاتا پھر رہا تھا سردست ٹل جائے گا اس منصوبے کو مسلم لیگ کے ترقی پسند بازو کی بھی تائید حاصل تھی گو اس کی وجوہ دوسری تھیں۔

دوسرے مسائل جو اٹھائے گئے وہ صرف سیاسی اور معاشی نہیں بلکہ مذہبی اور تہذیبی بھی تھے۔ لیگ کے لیڈر اچھی طرح جانتے تھے کہ کونسلوں اور ملازمتوں میں مسلمانوں کی نمائندگی کا سوال زیادہ تر متوسط طبقے کے مفاد سے تعلق رکھتا ہے، عام مسلمانوں کو اس سے زیادہ دلچسپی نہیں۔ ان میں کانگریس کی مخالفت کا جوش پیدا کرنے کے لیے مذہبی اور تہذیبی احساسات کو چھیڑنا ضروری ہے۔ اور یہ کوئی مشکل کام نہ تھا۔ اس تہذیبی کشاکش کی وجہ سے جو پچھلے سو سال میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان چلی آرہی تھی بڑی آسانی سے اس کے موقعے مل گئے۔

حوالے

۱ رزولیوشن مسلم لیگ اجلاس بمبئی اپریل ۱۹۳۶ء ۲ BOLITHO; JINNAH PP 110-111

۳ RAM GOPAL; INDIAN MUSLIMS P.224 ۴ BOLITHO; JINNAH P.224

۵ IBID P.245 ۶ IBID P.115

۷ IBID P.115

مسعود انور علوی کاکوروی

سفیرِ شاہِ اودھ اور اُن کا نادر سفرنامۂ لندن

ایک تعارف

کرنل سلیمن نے اپنے مشہور و معروف سفرنامہ اودھ میں جو دو جلدوں میں شائع ہو چکا ہے، لکھا ہے "کروری (قصبہ کاکوری ضلع لکھنؤ) چھوٹا سا قصبہ اپنے علماء و فضلاء کمپنی کی حکومت میں اونچے اونچے عہدوں کو بھرنے کے لیے بجز کلکتہ کے ہندوستان کی سب جگہوں سے زیادہ ممتاز ہے وہاں کے باشندے اودھ کی دوسری جگہوں کے مقابلہ میں زیادہ امن و سکون سے رہتے ہیں جس کی وجہ وہ عزت و احترام ہے جو وہاں کی سربرآوردہ شخصیتوں کو انگریزی حکومت اور اودھ کے دربار سے حاصل تھا[1]۔"

کاکوری کی تاریخ پر نظر ڈالنے سے "سلیمن" کے مندرجہ بالا بیان کی حقیقت اور صداقت واضح ہو جاتی ہے۔ جس قدر مشاہیر، ارباب علم و فضل، صاحبانِ دولت و ثروت اور جاہ و حشم ایک زمانہ تک کاکوری میں رہے ویسے اودھ تو کیا غالباً پورے ملک میں اس زمانہ میں نہ رہے۔

مولوی حاجی مسیح الدین خاں بہادر میر منشی گورنر جنرل بہادر بھی اسی قصبہ کے ایک ممتاز علمی گھرانے کے فرد تھے۔ ان کے جدِ اعلیٰ ملا محمد غوث علوی (۱۱۱۸ھ/۱۷۰۶ء[2]) اور ان کے بیشتر بزرگ و اہل خاندان جامع فتاویٰ عالمگیری کے عہد سے برعہدۂ قضا و سفارت وغیرہ پر مامور رہے۔ ان کے والد قاضی علیم الدین خاں (۱۲۵۷ھ/۱۸۴۱ء[3])، جدِ امجد قاضی القضاۃ نجم الدین علی خاں (۱۲۲۹ھ/۱۸۱۴ء[4]) حکومت برطانیہ کے پہلے قاضی القضاۃ تھے۔

ڈاکٹر مسعود انور علوی کاکوروی، استاد شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

مسیح الدین خاں اپنی اس "رپورٹ بابتہ مسائل تعلیم مسلمانان ہند" میں جو انھوں نے سر سید احمد خاں کو بھیجی تھی رقمطراز ہیں:

"یہ وہ زمانہ تھا تین[۳]، چالیس[۴۰] برس پیشتر کا کہ صرف میرے اپنے خاندان میں سات آدمی صدر الصدور تھے اور بارہ[۱۲] منصف تھے، تین[۳] صدر امین تھے، چھ[۶] آدمی تحصیل دار تھے، اڑھائی سو روپے سے ڈیڑھ سو تک کے نوکر تھے۔ ایک میرے چچا[۵] بادشاہ اودھ کی سرکار میں چار ہزار روپے مہینے کے نوکر تھے۔ ایک میرے چچا[۶] پندرہ[۱۵۰۰] سو روپے مشاہرے کے سرکار دولت مدار کی طرف سے نواب خورد سال فرخ آباد ریجنٹ یعنی نائب مختار تھے، ان کے اختیار اور دارو مدار کی کیفیت اور میں کیا بیان کروں۔ حقیقت میں وہ خود گویا فرخ آباد کے نواب تھے۔ قریب دو اڑھائی سے آدمی کے اپنے عزیزا ور اقربا دو سو روپے درماہے سے لے کے دس[۱۰]، پندرہ[۱۵] روپے درماہے تک وہاں ان کے ساتھ بسر کرتے تھے۔ اور اس چھوٹے سے قصبہ کے بہت ہمارے بھائی بند ممتاز عہدوں پر بادشاہ اودھ کی سرکار دولت مدار انگریزی میں نوکر تھے۔ راقم خود چھ سو درماہے کا نوکر تھا۔ میرے والد مغفور اور میرے بڑے بھائی مرحوم[۷] صدر الصدور تھے۔ ایک میرے چھوٹے بھائی[۸] دو سو ماہینے کے نوکر تھے[۹]۔"

مسیح الدین خاں ۱۵ رشعبان ۱۲۱۹ھ/ ۱۸۰۴ء کو کاکوری میں پیدا ہوئے۔ ان کے عم محترم ممتاز العلماء قاضی سعید الدین خاں بہادر (۱۲۶۲ھ/ ۱۸۴۶ء) نے ان کی تاریخ ولادت یہ نکالی:

چو آں نیک طالع بہ عرشِ وجود	شدہ جلوہ آرائے چوں شہ بہ تخت
بتاریخ میلاد او از سعید	بدیہاً خرد گفت۔ بیدار بخت

مختصرات و متوسطات درسی فارسی کتابیں اخوند شیخ قیام الدین موہانی سے اور ابتدائی عربی کتب مولانا حاجی امین الدین محدث کاکوروی (۱۲۵۳ھ/ ۱۸۳۷ء) و مولوی حکیم حسن بخش سنامی سے پڑھیں۔ والد کے ہمراہ تقریباً ۴ برس آگرہ میں مقیم رہے جہاں ان سے اور مولوی سید امیر علی سے کچھ کتابیں پڑھیں۔ بعد ازاں کاکوری آکر مولوی فضل اللہ نیوتنوی (۱۲۵۶ھ/ ۱۸۴۰ء) و مولانا محمد مستعان کاکوروی (۱۲۳۷ھ/ ۱۸۲۲ء) سے اور لکھنؤ جاکر اپنے چچا مفتی خلیل الدین خاں بہادر سفیر شاہ اودھ (۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۴ء)

کے ساتھ رہ کر مولوی ظہور اللہ (۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء) و مولوی حفیظ اللہ (۱۲۷۹ھ/۳-۱۸۶۲ء) و مولانا قدرت علی تلمیذ ملاّ بحرالعلوم فرنگی محلی سے اکتساب کیا اور مرزا حسن علی محدث لکھنوی (۱۲۷۵ھ/۱۸۵۸ء) سے تکمیل کی۔ حکیم حسن بخش سنامی سے ہی فن طب کی تحصیل کی۔ کچھ خداداد ذہانت اور کچھ گھر کا علمی ماحول سو جملہ علوم و فنون میں مہارت حاصل کر لی تھی۔ تذکرۂ مشاہیر کاکوری کے مولف رقم طراز ہیں:

> "بہت بڑے فاضل معقولی و منقولی ادیب تھے۔ ریاضی داں تو خاندانی تھے۔ تمام علوم و فنون میں بے مثل قابلیت رکھتے تھے۔ تحریر بہت اچھی ہوتی تھی۔ عربی و فارسی قلم برداشتہ لکھتے تھے۔ کبھی مسودہ نہیں کرتے تھے[۱]۔"

یہاں تین سال قیام کیا اس عرصہ میں انگریزی تعلیم بھی حاصل کر لی۔ تعلیم سے فراغت کے بعد آگرہ گئے۔ کچھ عرصہ منصفی کے عہدہ پر فائز رہے۔ اس کے بعد ۱۸۳۴ء میں میر منشی محکمہ گورنری کے لیے منتخب ہوئے۔ لارڈ آکلینڈ (۱۸۳۶ء-۱۸۴۲ء) اس زمانے میں گورنر جنرل تھے۔ وہ ان کے حسن کارگزاری اور خاندانی اعزاز کی بنا پر بہت مہربان تھے۔ ۱۸۳۶ء میں انھوں نے ان کی خدمات کے صلہ میں پانچ پارچہ کا کارچوبی خلعت مع مرصع سرپیچ و مالائے مروارید و خطاب خاندانی و بہادری مع سند عطا کیا۔ ۱۸۳۹ء میں میر منشی گورنر جنرل بہادر ہو گئے جس کی وجہ سے تمام ہندستان اور دیگر ریاستوں کا انتظام ان ہی سے متعلق ہو گیا۔ انگریزی حکومت اور ہندوستان کی دیگر سرکاری ریاستوں کے درمیان ہونے والے تمام معاہدات اور جملہ امور ان ہی کے ذریعے سرانجام پاتے تھے۔ بلند مرتبہ اور اعلیٰ اعزاز کی وجہ سے فرامین وغیرہ میں بھی ان کے نام کے ساتھ "ہز ایکسیلینسی" لکھا جاتا تھا۔ جب تک آکلینڈ رہے یہ بھی ان کے ہمراہ رہے۔ بعد ازاں ان کی تبدیلی پر انھوں نے بھی استعفیٰ دے دیا۔ کاکوری واپس آگئے۔ کچھ عرصہ تجارت کی۔ اسی دوران میں حیدرآباد اور مرشدآباد سے طلبی ہوئی مرشدآباد جاکر پہلے دیوانی، پھر داروغگی۔ دیوانیات نظامت وغیرہ عہدوں پر رہے۔ ۱۸۵۴ء میں اپنے فرائض منصبی انجام دینے کے بعد کاکوری آکر خانہ نشین ہو گئے۔

جب ۷/ فروری ۱۸۵۶ء کو اودھ کی سلطنت کے انتزاع کا معاملہ پیش ہوا تو چونکہ ان کی ذہانت اور سلطنت سے واقفیت امر مسلم تھی اس لیے گفت و شنید کے لیے انھیں کلکتہ بھیجا گیا۔ وہاں سے واپسی پر ملکہ وکٹوریہ کے دربار میں انتزاع سلطنت سے متعلق استغاثہ پیش کرنے کے لیے ملکۂ کشور

(والدہ واجد علی شاہ)، مرزا جواد علی سکندر حشمت اور مرزا حامد علی ولی عہد کے ہمراہ لندن گئے۔ وہاں پہنچ کر اس سے متعلق موزوں تدابیر کیں۔ لیکن کاتب تقدیر کچھ اور ہی لکھ چکا تھا۔ اچانک ہندوستان میں ہولناک غدر چھڑ گیا۔ واجد علی شاہ نے ان سے کیے ہوئے وعدوں کی خلاف ورزی کی اور اپنی سادہ لوحی اور غدار نا عاقبت اندیش مشیروں کے بہکائے میں آکر بارہ لاکھ سالانہ قبول کر کے نہ صرف ۱۳۵ سالہ سلطنت کو ہی ختم کر دیا بلکہ ان کو بھی بذریعہ تار اپنی سفارت سے الگ کر دیا۔ اس طرح حکومت اودھ اور انگریزوں سے مفاہمت کے تمام منصوبے خاک میں مل گئے۔

سفارت سے علیحدگی کے بعد بھی یہ کئی سال لندن میں مقیم رہے۔ وہاں سے واپسی پر چند دنوں مصر و اسکندریہ میں سلطان و خدیو مصر کے مہمان ہوئے۔ اس کے بعد حرمین شریفین آکر دو سال رہے۔ اس اثنا میں دو مرتبہ حج سے بھی مشرف ہوئے۔ وہاں مولانا محمد یعقوب محدث نواسۂ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (۱۲۳۹ھ/۱۸۲۳ء) کے مکان پر قیام کیا اور وہاں کے شیوخ سے سند حدیث حاصل کرنے کے بعد وطن آگئے۔ یہاں آکر کچھ عرصہ ریاست ٹونک میں اعلیٰ عہدہ پر رہے پھر رامپور نواب کلب علی خاں کی رفاقت میں رہے اور پھر مستقل طور پر وطن آگئے۔ جہاں وہ عمر کے آخری ایام تک رہے۔ تصنیف و تالیف کے مشغلہ کے ساتھ ہی کلام پاک بھی حفظ کیا۔ حضرت شاہ میر محمد قلندر (۱۲۴۴ھ/۹-۱۸۲۸ء) برادر خرد حضرت شاہ محمد کاظم قلندر علوی (م ۱۲۲۱ھ/۱۸۰۶ء) سے بیعت ہوئے۔ ۷ محرم روز چہار شنبہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء کو کاکوری میں وفات پائی۔ مولوی محی الدین خاں ذوق کاکوروی (۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء) نے تاریخ کہی:

سال و ماہ فوت مولانا مسیح الدین خاں ۔۔۔ روز تاریکہ رفت او جانب خلد بریں
ہیں عیاں زیں مصرع و بگذار روئے اشتباہ ۔۔۔ یوم الاربعاء و بُدا زماہ محرم ہفتمیں

انھوں نے نادر و نایاب کتابوں کا ایک ذخیرہ بھی جمع کیا تھا جو افسوس ان کے بیٹے مولانا فریدالدین خاں محدث (۱۳۳۵ھ/۱۹۱۷ء) کی وفات کے بعد تلف ہو گیا۔

ان کی مندرجہ ذیل تصانیف ہیں:

۱۔ مفتاح الرشاد لکنوز المعاش والمعاد۔	فارسی	مطبوع
۲۔ تاریخ انگلستان مشہور بہ سفرنامہ لندن	اردو	غیر مطبوع

۳۔ شرح خطبۂ شقشقیہ حضرت علی مرتضیٰ رضؓ	عربی	غیر مطبوع	
۴۔ تاریخ ہندوستان و اودھ	فارسی	″	″
۵۔ شرح مکتوب حضرت صدیق اکبرؓ بنام حضرت علیؓ	عربی	″	″
۶۔ شرح الشرح لرسالہ نثر اللآلی	″	″	″
۷۔ ضوابط ستہ	فارسی	″	″
۸۔ تاریخ الخلفاء	اردو	مطبوع	
۹۔ جدول طلوع و غروب			

سخنوران کاکوری کے مولف نے ان کی ایک اور کتاب کا بھی ذکر کیا ہے جو تذکرۂ مشاہیر کاکوری میں درج نہیں ہے۔

"لارڈ ڈلہوزی نے ۱۸۴۸ء میں کرنل سلیمن کو تقرری ریزیڈنٹ کا جو خط دیا تھا اس سے سلطنت اودھ کو ضبط کر لینے کا منشا ظاہر ہوتا تھا۔ ۱۸۵۶ء میں واجد علی شاہ کو بدنظمی اور بدانتظامی ملک کا بہانہ بنا کر معزول کر دیا گیا اور انگریزی قلمرو میں شامل کر لیا گیا۔ اس وقت شاہ اودھ کے سفیر مولوی مسیح الدین تھے۔ انھوں نے ایک کتاب

OUDE : ITS PRINCESS AND ITS GOVERNMENT VINDICATED

کے نام سے لکھی جس میں ان تمام الزامات کی تردید کی جو سلطنت اودھ پر بطور حیلۂ ضبطی ملک عائد کیے تھے۔ یہ اودھ بلو بک BLUE BOOK کا جواب تھا"[13]

مولوی مسیح الدین خاں صاحب کا مندرجہ ذیل سفرنامۂ لندن جہاں ایک طرف انگریزوں سے متعلق دلچسپ معلومات کا خزینہ ہے وہاں دوسری طرف مؤلف کی وسعت معلومات، دقت نظر اور سیاسی بصیرت کا بھی واضح ثبوت ہے۔ اس میں انیسویں صدی کے انگلستان، وہاں کے باشندوں کا طرز ماندوبود، معاشرت ومعیشت، حکومت برطانیہ کے نظم ونسق، عدالتوں، حکام، مجلس قانون ساز، بادشاہوں اور ان کے اہل خاندان کے کوائف، برطانیہ کے طریقۂ تعلیم، انگریزوں کے اچھے اخلاق اور بری عادتوں کا تفصیلی بیان، ان کی کامیابی کے اسباب، حکومت اودھ کی ضبطی، انگلستان کے

دوران قیام کے اہم واقعات، مولف کے اپنے اور اہل خاندان کے کچھ حالات وغیرہ کا ذکر ہے۔

اس کا واحد قلمی نسخہ کتب خانہ انوریہ خانقاہ کاظمیہ کاکوری شریف میں محفوظ ہے جس کا ایک اجمالی تعارف ذیل میں درج ہے۔

تاریخ انگلستان بڑے سائز کے کل پندرہ سو سینتیس (۱۵۳۷) صفحات اور ایک مقدمہ، پانچ ابواب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ خط درمیانی ہے۔ ہر صفحہ میں ۱۹ سطریں ہیں۔ آخر میں مولف کی عربی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی تکمیل ۱۵ر ستمبر ۱۸۷۱ء کو ہوئی۔

مخطوطہ کے مطالعہ سے مولف موصوف کی بے پناہ معلومات اور سیاسی و علمی بصیرت کا پتہ بھی چلتا ہے۔

ان ابواب کی تقسیم اس طرح ہے کہ

باب اول ۱۷۶ صفحات پر مشتمل ہے۔

باب دوم	۳۵۷	"	"	"	"
باب سوم	۲۲۶	"	"	"	"
باب چہارم	۲۸۷	"	"	"	"
باب پنجم	۴۹۱	"	"	"	"

ابتدا اس طرح ہے:

"بعد حمد و صلوٰۃ کے ضعیف و نحیف محمد مسیح الزماں نور اللہ قلبہ بانوار جمالہ و حفظ اللہ عن وبائل سیئات اعمالہ، ہر شیخ و شاب بینندہ کتاب اور اصحاب اولی الالباب سے گذارش کرتا ہے کہ اس بے مایہ نے اپنی اوقات گراں مایہ اور اس ذرہ ناچیز نے اپنی عمر عزیز کی قدر نجانی ساٹھ برس سے زائد گزرے ہیں کہ ایسی عمدہ نعمت یزدانی اور کمال رحمت سبحانی کو عبث رائگاں کیا۔ خصوصاً اخیر کے آٹھ سات برس جو بلاد فرنگ کے حضر و سفر میں بسر ہوئے گمان باطل اور خیال لاطائل کی طرح محض بے سود و بہبود ایسی زحمت و عظمت میں گزر گئے کہ آج کچھ بھی اس کا اثر پیش نظر نہیں۔"

مقدمہ میں ان اصطلاحات اور قواعد کا بھی ذکر ہے جن سے کتاب مذکور میں درج شدہ ان سیکڑوں انگریزی الفاظ کا صحیح تلفظ ادا ہو سکتا ہے۔ یہ ۳۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ پہلا باب متحدہ برطانیہ اور آئرلینڈ کے بارے میں ہے۔ یہ بارہ فصلوں پر منقسم ہے۔

پہلی فصل برطانیہ اعظم کے محل وقوع اور اس کی شکل کے بارے میں ہے۔
دوسری فصل انگلینڈ اور ویلس کی تقسیم کے بیان میں
تیسری فصل انگلینڈ اور ویلس کے بڑے شہروں اور بندرگاہوں کے ذکر میں ہے۔
چوتھی فصل انگلینڈ اور ویلس کے قرنطینوں QUARRANTINS سے جو جزائر متعلق ہیں۔
پانچویں فصل انگلینڈ اور ویلس کے عجائب آثار قدیمہ اور عجائب خلقی کے بیان میں۔
چھٹی فصل اسکاٹ لینڈ کے ذکر میں
ساتویں فصل جزیرہ آئرلینڈ، اس کی شکل وصورت اور دیگر کوائف۔
آٹھویں فصل آئرلینڈ کے شہر اور بستیوں کا بیان
نویں فصل آئرلینڈ سے متعلق چھوٹے چھوٹے جزائر کی تفصیل
دسویں فصل اس سلطنت کے مخارج و مداخل کا ذکر۔
گیارہویں فصل قرض کی کیفیت کا بیان جو اس سلطنت پر ہے اور اس کے اسباب کا بیان ہے۔
بارہویں فصل بری وبحری افواج اور جنگی جہازوں نیز رعایا کے جہازوں کی کیفیت کے سلسلہ میں ہے۔

دوسرا باب ۲۴ فصلوں پر منقسم ہے۔ پہلی میں رومیوں کی تسخیر کا مختصر حال، دوسری میں سلطنت ولیم فتاح کا جو حکومت برطانیہ کا بانی تھا ذکر ہے، تیسری میں ولیم دوم کا حال، چوتھی میں ہنری اول، ولیم فتاح کے تیسرے بیٹے کا ذکر ہے وغیرہ۔

تیسرا باب سلطنت برطانیہ کے نظم ونسق کے مروج طریقے، عدالتوں، حکام، مجلس قانون ساز سربراہی کے اقتدار، اختیارات قانون سازی، عدالتوں کے اقتدار اور مذہبی اقتدار کا ذکر ہے۔ اس میں پانچ فصلیں ہیں۔

چوتھا باب ممالک مقبوضہ سلطنت برطانیہ اعظم کے ذکر میں ہے جو خارج ممالک اربعہ انگلینڈ اسکاٹ لینڈ، ویلس اور آئرلینڈ ہیں۔

اس باب میں سات فصلیں ہیں۔

پہلی میں تمہید ہے، دوسری میں یورپ کی کالونیوں کا ذکر ہے، تیسری میں ایشیا کے بڑے ممالک کا ذکر ہے۔ اس میں سب سے پہلے ہندوستان کا ذکر ہے۔ اسی ضمن میں اپنی اس فارسی تاریخ ہندوستان

کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ اپنے مختار بنائے جانے کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:

"اپنی والدہ ماجدہ ملکہ کشور اور مرزا حامد علی اپنے ولی عہد بیٹے کو اور مرزا جواد علی سکندر حشمت اپنے بھائی کو انگلستان کی طرف روانہ کیا اور ایک خط ملکہ معظمہ کے نام پر اس مضمون کا لکھا کہ میں نے فلانے شخص کو یعنی نامہ نگار کو اپنا وکیل اور مختار واسطے مقدمے کے پیش کرنے کے مقرر کیا اور اپنی والدہ ماجدہ کو اور بیٹے اور بھائی کو صرف ملکہ معظمہ کے دربار میں حاضر رہنے کو بھیجا ہے۔ اون تینوں کو کچھ مقدمے سے علاقہ نہیں ہے اور میں بہ ہمراہی ایکسو چالیس کے اواسط جون ۱۸۵۶ء میں بسواری جہاز بخاری روانہ ہوا۔"

مولف آٹھ برس ولایت میں مقیم رہے۔ اس عرصہ میں انھوں نے وہاں سے متعلق بے شمار چشم دید واقعات اور مستند معلومات قلم بند کیں۔ اسی باب میں غدر کے اسباب، باغیوں کی شرارتیں، انگریزوں کے مظالم، ہندوستانیوں کو پھانسی دینے وغیرہ کا بیان ہے۔ پانچویں باب میں اقوام برطانیہ کے تمدن، معاشرت اور معیشت کا ذکر ہے۔

اس میں اٹھارہ فصلیں ہیں۔ ان میں تعلیم و تعلم جُہال اور اطفال، برطانیہ میں طریقہ تعلیم، درختوں اور سبزیوں سے نفع اندوزی، حیوانات سے فائدہ اٹھانے، دستکاریوں اور صنعتوں سے حظ اٹھانے، اس فن تعمیر کے بیان میں جو سلطنت برطانیہ میں مروج تھا۔ آب پاشی کے مختلف مروج طریقے، سڑکوں و شاہراہوں، دریاؤں کے سفر، ٹیلی گراف، کاغذات اخبار، پریس، ڈاک خانے، انگریزوں کے اچھے اخلاق، برے عادات و اطوار سبھی کا چشم دید تفصیلی بیان ہے۔ جا بجا جدول بھی درج ہیں۔

خاتمہ میں اپنا اور اپنے اجداد اور دیگر اہل خاندان کا حال لکھا ہے، سلطنت اودھ کے واقعات، عہدۂ صدارت کا تفصیلی ذکر، ملکہ معظمہ سے ملکہ کشور کی ملاقات، ملکہ کشور کا ہر جمعرات کو دربار لگنا، اس میں صرف انگلستانی عورتوں کا آنا، خلوت و جلوت میں ان کا آنا جانا سب کا ذکر ہے۔ لندن پہنچنے پر لکھتے ہیں:

"چنانچہ ابتدا میں جب ہم ولایت میں گئے تھے ایک صاحب بہت جلیل القدر جو کُوْرِ دَآن کُنْطَرُوْل میں تھے کہ کمپنی کے اوپر وہ محکمہ حاکم تھا۔ انھوں نے بطرق پرائیویٹ یعنی خانگی طور پر مجھ سے کہا کہ تم نے ناحق اتنا سفر دور دراز اختیار کیا۔ اب جو یہاں آئے

ہو تو کمپنی کے ساتھ بند وبست کرلو کمپنی بہت دولتمند ہے۔ وہ تین لاکھ روپیہ بادشاہ کا دو ماہہ کر دے گی تم کو بھی تیس ۳۰ چالیس ۴۰ ہزار روپیہ کی جاگیر دے سکتی ہے۔ یہ خیال خام ہے کہ پارلمنٹ سے ظفر حاصل ہو اور چونکہ اول سلطنت کی ضبطی کے وقت ایک عہدنامہ گورنر جنرل کے بھیجا تھا اس میں لکھا تھا کہ بارہ لاکھ روپیہ نقد بادشاہ کو دیں گے اور تین لاکھ روپیہ کچھ سوار اور پیادے کی فوج جلوس کے واسطے اور کئی لاکھ روپیہ اقربا اور ملازمین کے پنشن کے لیے مقرر ہوگا اور عزت و وقعت بادشاہ کی بدستور رہے گی۔ اس کے ساتھ زبانی یہ بھی پیغام تھا کہ اگر بادشاہ اس پر راضی نہ ہوں تو اضافہ ہو جائے اور جب ہم لوگ لندن پہنچے تو کمپنی کی طرف سے یہ بھی تحریر گئی تھی کہ اگر بادشاہ چاہیں تو چھ لاک (لاکھ) روپیہ کا ملک واگذاشت کرو کہ ان کے قبضے میں رہے۔ غرض یہ تھی کہ لکھنؤ اور حوالی اس کے بادشاہ کے قبضے میں رہیں۔ مگر پہلے تو ہندوستان کے غدر نے معاملہ خراب کیا پھر بادشاہ کی بے صبری نے بالکل سب ابتر کر دیا کہ وہ عہدنامہ جو پہلے آیا تھا اس کو قبول نہ کیا اور بغیر کسی عہدنامہ کے بارہ لاکھ روپیہ قبول کر لیے جو غالباً انھیں کی ذات تک باقی رہیں گے۔"

آخر میں اپنے پردادا مولانا حمیدالدین محدث کاکورویؒ کا علم اخلاق میں فارسی رسالے کا اردو ترجمہ درج کیا ہے۔ یہ رسالہ پچیس ۲۵ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں صداقت، صلہ رحمی، حسن مکافات، الفت، تودد، تسلیم ورضا، توکل، عبادت، اصلاح ذات البین، حلم، سکون، شہامت، تواضع وغیرہ کا بیان ہے۔

آخر میں یہ عبارت ہے :-

"هذا آخر ما اردنا ايراده في هذا الكتاب. قد تم بعون الله الملك الوهاب في ضحوة التاسع والعشرين من جميدى الثانى سنة ثمانية وثمانين بعد الالف ومائتين من الهجرة النبوية على صاحبها الف الف صلوٰة وسلام وتحية وهي مطابقة لخمسة عشر من سبطمبر من الشهور العيسوية في سنتها الواحد والسبعين بعد الف و

ثمانیہ ولہ الحمد والثناء فی الاولیٰ والآخرۃ وعلیہ التکلان ومنہ
الاستعانۃ فی صفاء القلب وخلوص النیۃ"

حواشی

۱- A JOURNEY THROUGH THE KINGDOM OF AWADH, VOL 11, P-10

۲- ملاحظہ ہو مولانا حافظ شاہ علی حیدر قلندر، تذکرہ مشاہیر کاکوری، صفحات ۳۵۵-۳۵۴

۳- ملاحظہ ہو تذکرہ مشاہیر۔ صفحات ۲۹۰-۲۸۷، مسعود انور علوی، کواکب۔ صفحہ ۱۶۳

۴- ملاحظہ ہو کواکب صفحات ۱۷۶-۱۷۴، برہان، ندوۃ المصنفین مئی و جون ۱۹۸۵ء
مقالہ مسعود انور علوی۔

۵- مفتی خلیل الدین خاں (۱۲۰۳ھ/۱۷۸۸ء — ۱۲۸۱ھ/۱۸۱۴ء)

۶- قاضی سعید الدین خاں بہادر ممتاز العلما (۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء — ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ء)

۷- مولوی رضی الدین خاں (۱۲۱۶ھ — ۱۲۷۴ھ)

۸- مفتی ریاض الدین خاں (۱۲۲۹ھ — ۱۲۹۵ھ)

۹- رپورٹ بابتہ مسائل تعلیم مسلمانان ہند۔ سرسید اکاڈمی۔ علی گڑھ صفحہ ۶

۱۰- تذکرۂ مشاہیر کاکوری صفحہ ۴۰۰

۱۱- ایضاً۔ صفحہ ۴۰۳

۱۲- حکیم نثار احمد علوی کاکوری۔ سخنوران کاکوری، کراچی، صفحہ ۳۴۹

۱۳- مسیح الدین خاں صاحب کی یہ کتاب محترم ڈاکٹر صفی احمد صاحب کاکوروی نے
BRITISH AGGRESSION IN AWADH
کے نام سے مرتب کر کے میرٹھ سے ۱۹۶۹ء میں شائع کی ہے۔

مشہور مورخ پروفیسر محمد حبیب نے اس کے پیش لفظ میں اس کی افادیت واہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔ مرتب موصوف کا ایک جامع مقدمہ بھی ہے۔

پروفیسر حبیب لکھتے ہیں:

THIS BOOK FIRST APPEARED UNDER THE TITLE DUDE: ITS PRINCES AND ITS GOVERNMENT VINDICATED, BY KHAN BAHADUR MASIHUDDIN, THE AGENT OF WAJID ALI SHAH IN LONDON IN 1857, BUT MOST OF THE COPIES WERE UNDER VARIOUS LEGAL PRETEXT SEIZED BY THE BRITISH GOVERNMENT AND AS A RESULT THIS EXTREMELY VALUABLE WORK WITH ITS CLASSICAL ACCOUNT OF BRITISH IMPERIALISM (OR THE SO CALLED SUBSIDIARY POLICY) WITH REFERENCE TO UTTAR PRADESH HAS NEVER BEEN PUT BEFORE THE INDIAN PUBLIC.

DR. SAFI AHMAD HAS FOUND A COPY OF IT WITH GREAT DIFFICULTY AND IT IS BEING PUBLISHED FOR THE FIRST TIME. I AM SURE IT WILL FIND A PROMINENT PLACE IN THE HISTORICAL RECORDS OF OUR COUNTRY."

غلام ربانی تاباں

غزل

قیدِ مکاں بھی بے سروسامانیاں بھی ہیں
دشواریوں کے ساتھ کچھ آسانیاں بھی ہیں

ساحل تمام دامنِ نادار کی طرح
دریا میں کشتیاں بھی طغیانیاں بھی ہیں

موجِ نشاط، موجِ صبا، موجِ گل کے ساتھ
موسم کی دین سوختہ سامانیاں بھی ہیں

اب اس کا کیا گلہ کہ مآلِ ہوائے شوق
رسوائیاں بھی خانماں ویرانیاں بھی ہیں

تاباںؔ نویدِ غم کسی عنوان چاہیے
دل کو قبول لاکھ پریشانیاں بھی ہیں

رابرٹ فراسٹ: دو نظمیں

(۱۸۷۴ء — ۱۹۶۳ء)

تعارف و ترجمہ : انیس الرحمٰن

مشہور امریکی شاعر رابرٹ فراسٹ عام شعراء سے کئی لحاظ سے بہت مختلف ہے۔ سر پہ سفید بالوں والے اس شاعر کی تصویر اگر آنکھوں میں نقش ہو تو وہ کبھی کبھی درویشوں کی یاد دلاتا ہے اور درویش وہ یوں تھا کہ وہ دیہی زندگی کی سادگی کا آئینہ دار تھا اور فطرت کے گوناگوں اسرار سے پردہ اٹھانے کا حوصلہ رکھتا تھا۔ اپنے ہمعصر شعراء کی نظر میں اس نے دنیا سے عاشق و معشوق کا جھگڑا ہمیشہ قائم رکھا۔ اس نے اپنے زمانے کی شعریات کا کوئی اثر قبول کرنے کے بجائے روایت سے رشتہ قائم کیا اور ایک ایسی آواز کی دریافت میں کامیاب ہوا جس نے اسے جدید شعراء کی صف میں لا کھڑا کیا۔ اس کی شاعری کی شناخت وہ ہے جسے کلیشے کی زبان میں سادگی اور پرکاری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اپنی لفظیات اور غالب اثرات کے لحاظ سے وہ ایمرسن اور ورڈز ورتھ کی یاد دلاتا ہے۔

رابرٹ فراسٹ سان فرانسسکو میں پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیمی زندگی ہی میں وہ نظمیں لکھنے لگا تھا۔ کالج کی تعلیم نامکمل رہی۔ معاش کی فکر اور شعر گوئی کا شوق ہمیشہ اس کے ساتھ رہا۔ ۱۹۱۲ء میں وہ انگلستان کے لیے روانہ ہوا کہ وہاں شاعری کے نئے افق اسے دریافت کرنے تھے۔ وہیں سے اس کی پہلی کتاب A BOY'S WILL ۱۹۱۳ء میں شائع ہوئی۔ اسی کے ساتھ فراسٹ کی شہرت ادبی حلقوں میں پھیل گئی

دوسری کتاب NORTH OF BOSTON ۱۹۱۴ء میں شائع ہوئی۔
پھر وہ امریکہ واپس آگیا۔ اب وہ کالج میں پڑھانے لگا اور شعری محفلوں میں حصّہ لینے لگا۔ پھر اس کی مندرجہ ذیل کتابیں شائع ہوئیں۔

MOUNTAIN INTERVAL (۱۹۱۶ء) NEW HAMPSHIRE (۱۹۲۳ء)

A FURTHER RANGE (۱۹۳۶ء) A WITNESS TREE (۱۹۴۲ء)

STEEPLE BUSH (۱۹۴۷ء) IN THE CLEARING (۱۹۶۲ء) اور

فراسٹ نے بے شمار تمغات اور انعامات حاصل کیے۔ وہ امریکہ کی شاعری کی تاریخ میں ایک مستقل اور منفرد شناخت رکھتا ہے۔

(۱)

برف باری کی ایک شام جنگل سے گزرتے ہوئے

یہ جنگل ـــــ کس کا جنگل ہے، میں شاید جانتا ہوں
یہیں، اک پاس کے گاؤں میں شاید اس کا گھر ہے
مگر وہ بے خبر ہے میں یہاں ہوں،
سفر میں چلتے چلتے رک گیا ہوں،
سبزہ سبزہ
نرم و نازک برف کے گالے
اترتے دیکھتا ہوں

مرے معصوم گھوڑے کو یہ حیرت ہے
میں ارضِ بے اماں میں کیوں رکا ہوں
یہاں جنگل ہی جنگل ہے

کسی جانب، کوئی ٹھہری ہوئی سی، ایک یخ بستہ ندی ہے
رات، کالی رات، جیسی بے بسی ہے

مرے گھوڑے کی حیرت نے زباں پائی
گلے کی گھنٹی اس نے یوں ہلائی ــــــ
میں یہ کیا کر رہا ہوں ــــــ؟
یہاں کیونکر رکا ہوں ــــــ؟؟
یہاں جو دوسری آواز ہے، وہ تو ہوا کا ایک جھونکا ہے
وہ سائیں سائیں جنگل سے گذرتا ہے
یہاں یہ نرم و نازک برف باری کی صدائے بے صدا ہے

یہ جنگل کیا سہانا، کیسا پراسرار، کتنا بے کراں ہے
مگر اس پار کے وعدے مجھے واپس بلاتے ہیں
میں تھک کر لمبی، گہری نیند سو جاؤں ــــــ
مجھے اس نیند سے پہلے ابھی کچھ دور جانا ہے
سفر کے میل سے رشتہ نبھانا ہے،
مجھے کچھ دور جانا ہے ــــــ

(۲)

برف اور آگ

کچھ لوگ یہ کہتے ہیں:
دنیا آگ میں جل جائے گی
کچھ دوسرے کہتے ہیں:

دنیا برف میں دب جائے گی
میں، کہ جس نے ہر خواہش کا مزہ چکھا ہے
میں ان میں ہوں
آگ کے حق میں جو ہوں گے
لیکن اگر مجھے دوبارہ
کبھی فنا ہونا ہو
مجھ میں اتنی نفرت ہے، میں یہ کہہ سکتا ہوں :
سب کچھ خاکستر کرنے کو
سچ ہے برف بھی کافی ہوگی۔

صفدر ہاشمی

آزادی

کل ہی شام کو شرما جی نے
ٹوپی نئی خریدی
گھر پر ٹی۔ وی دیکھ رہے ہیں
پاپا، ممی، دیدی

لال قلعہ کے آس پاس ہے
آزادی کا میلہ
سب سے اوپر ناچ رہا ہے
جھنڈا ایک اکیلا

قدم ملاتے، بینڈ بجاتے
فوجی آتے جاتے
پورے لان میں بچے بوڑھے
چنے مُرمُرے کھاتے

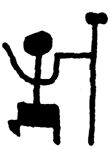
سب ہی کہتے آج کے دن
آزاد ہوا تھا دیش
آج کے دن ہی انگریزوں کا
راج ہوا تھا شیش

اپنی تو کچھ سمجھ نہ آئے
آزادی اور دیش
ہم تو چھت سے دیکھ رہے ہیں
پتنگ پتنگ کے بیچ

ہم سے کوئی پوچھے، ''بچو
آزادی کیا ہوتی ہے؟''
ہم کہہ دیں گے، ''اس دن سب کی
پوری چھٹی ہوتی ہے۔''

کتابیں

کتابیں
کہتی ہیں باتیں
بیتے زمانوں کی
دنیا کی، انسانوں کی
آج کی، کل کی
ایک ایک پل کی
خوشیوں کی، غموں کی
پھولوں کی، بموں کی
جیت کی، ہار کی
پیار کی، مار کی
کیا تم نہیں سنو گے
ان کتابوں کی باتیں؟
کتابیں کچھ کہنا چاہتی ہیں
تمہارے پاس رہنا چاہتی ہیں
کتابوں میں چڑیاں چہچہاتی ہیں
کتابوں میں کھیتیاں لہلہاتی ہیں
کتابوں میں جھرنے گنگناتے ہیں
پریوں کے قصے سناتے ہیں
کتابوں میں سائنس کی آواز ہے
کتابوں کا کتنا بڑا سنسار ہے
کتابوں میں گیان کی بھرمار ہے
کیا تم اس سنسار میں
نہیں جانا چاہو گے؟
کتابیں کچھ کہنا چاہتی ہیں
تمہارے پاس رہنا چاہتی ہیں۔



ڈرائنگ: صفدر ہاشمی

محمد اکرام خاں

تعلیمِ نو

ہمارے سامنے ایسی بہت سی مثالیں ہیں جن کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمارے تعلیمی اداروں بالخصوص سرکاری اداروں میں محض کتابی تعلیم دی جاتی ہے اور وہ بھی کچھ اس طرح کہ طالب علم کی شخصیت پر اس کا کوئی اچھا اثر نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس تعلیم سے نہ تو طالب علم کو اور نہ ہی سماج کو خاطر خواہ فائدہ ہو رہا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر بچے قبل از وقت مدرسہ چھوڑ کر دوسرے کاموں میں لگ جاتے ہیں۔ جو لڑکے اور لڑکیاں گر پڑ کر دسویں اور بارہویں جماعتوں کے امتحانات میں شریک ہوتے ہیں ان میں کامیاب ہونے والوں کی تعداد ناکام ہونے والوں کی تعداد کے مقابلے بہت کم ہوتی ہے۔ ان امتحانات میں کامیاب ہونے والے طلبہ کی بڑی تعداد مقابلے کے امتحانوں میں ناکام ہو کر ادھر ادھر ماری ماری پھرتی دکھلائی دیتی ہے۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ طلباء کی بڑی بھاری اکثریت امتحان کے دوران نقل کرنے کی کامیاب اور ناکام کوشش کرتی ہے اور امتحان کے گھرانوں اور امتحان لینے والوں کو ڈرا دھمکا کر یا بہلا پھسلا کر اچھے نمبر حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ اور اسی قسم کی اور بہت سی غیر سماجی حرکتوں کو دیکھ کر محسوس ہوتا ہے کہ تعلیم سے شخصیت کی نشو و نما میں کوئی مدد نہیں ملتی اور معیارِ تعلیم روز بروز گرتا جا رہا ہے۔

ڈاکٹر محمد اکرام خاں، اکرام ہاؤس، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

"تعلیم نو"، تعلیم اور اس کے مسائل کتاب کا پہلا باب ہے۔ کتاب زیر تصنیف ہے اور مصنف کی اس سے پہلے تعلیم سے متعلق چھ کتابیں (۱) بچوں کے جذباتی مسائل (۲) تعلیم نظریہ اور عمل (۳) تعلیم اور اس کے وسائل (۴) تعلیم اور رہنمائی (۵) تعلیم و تربیت اور والدین (۶) مشقی تدریس کیوں اور کیسے۔ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی سے شائع ہو چکی ہیں۔ — مدیر

دراصل تعلیم صرف کتاب پڑھا دینے یا لکھنا سکھا دینے کا نام نہیں ہے البتہ ان دونوں مہارتوں سے تعلیم حاصل کرنے میں مدد ضرور ملتی ہے۔ تعلیم تو فرد کی شخصیت کی مکمّل نشو ونما کے لیے ہوتی ہے اور نشو ونما بھی ایسی کہ فرد سماج کا صحیح معنوں میں سچّا خادم اور کارآمد رکن بن سکے۔ ہماری مکمّل نشو ونما سے مراد ہے فرد کی جسمانی، ذہنی، جذباتی اور جمالیاتی نشو ونما اور سماج سے مراد ہے فرد کا گھر۔ گھر بھی وہ نہیں جس میں والدین اور خاندان کے چند افراد کا شمار ہوتا ہے بلکہ وہ گھر جس کی تعریف ملک کے مایہ ناز ماہر تعلیم ڈاکٹر ذاکر حسین نے یوں کی ہے:

"گھر آدمی کے لیے رنگ رنگ کے معنی رکھتا ہے۔ بچّے کا گھر اس کی ماں کی گرم گرم پیار سے بھری گود ہوتا ہے۔ بچّہ بڑھتا ہے تو ماں باپ کی جھونپڑی ہو یا محل وہی اس لڑکے لڑکی کا گھر ہو جاتا ہے۔ پھر ہوتے ہوتے سارا محلّہ یا گاؤں گھر لگنے لگتا ہے۔ پھر آس پاس کی بہت سی چیزیں، لہلہاتے درخت، چہچہاتے پرندے، جانے پہچانے آدمی اور جانور سب ہی اس گھر کا سامان بن جاتے ہیں۔ آہستہ آہستہ اشیاء سے بڑھ کر یہ گھر اپنے اندر خیالات اور نظریات یعنی وچاروں اور آدرشوں کو سمیٹ لیتا ہے۔ سنسکرتی جس پر گوناگوں اشخاص اور بھانت بھانت کے افراد نے اپنی دماغی اور روحانی شکتیاں لگا دی ہیں۔ مذہبی باتیں، فنون، ادب، تاریخ، ماضی کی باتیں اور اگلوں کے کام کی یادیں اور نہ جانے کیا کیا اس گھر کا سامان بن جاتا ہے۔ گھر کا آنگن رفتہ رفتہ سارے دیش کو گھیر لیتا ہے۔ سارے ہی ملک کے باشندے اپنے ہی گھر کے رہنے والے بن جاتے ہیں۔ ملک کا سیاسی نظام انصاف اور نیکی کے راستے پر چلنے والی حکومت اپنی تمام تر رنگا رنگی دولت کے ساتھ، اپنی تہذیب کے سارے قیمتی خزانوں کے ساتھ، اپنے بزرگوں کی ساری بڑائیاں اور اپنے اچھوں کی ساری خوبیاں اس گھر کا حصّہ بن جاتے ہیں۔ ماں کی گود سے گاؤں اور محلّہ، قریب والا ٹیلہ، اور نزدیک سے گزرنے والا نالا، پھر صوبہ، پھر بھاشا بولنے والے، ایک دھرم پر چلنے والے سب ایک گھر میں آ جاتے ہیں۔ اور پھر رفتہ رفتہ اس گھر میں کیا نہیں سمٹ آتا۔ ہمالیہ اور وندھیاچل، گنگا اور جمنا، برہم پتر، کرشنا اور کاویری، بدری ناتھ اور رامیشورم، دوارکا اور جگن ناتھ پوری، رام اور کرشن، گوتم بدھ اور بھگوان مہاویر، شنکرا چاریہ اور

راما نج، اشوک اور اکبر اور گوبند سنگھ، معین الدین اجمیری اور خواجہ نظام الدین اولیاء، سورداس اور تکارام اور میرا بائی، کالی داس اور تلسی داس، غالب اور انیس، ٹیگور اور گاندھی، ابوالکلام اور جواہر لعل نہرو ــــ یہ تمام اور بہت سے دوسرے، ان کے نام اور ان کے کام سب اپنا گھر بن جاتے ہیں۔ ان سے وہی آرام اور سکھ ملتا ہے، وہی گرمی حاصل ہوتی ہے، وہی سہارا ملتا ہے، وہی طاقت ملتی ہے جو پہلے پہل ماں کی گود سے ملی تھی۔ اس وسیع گھر سے وہی محبت اور وہی تعلق خاطر ہو جاتا ہے جو اس گود سے تھا۔ اس کی خدمت اور اس کی حفاظت کی وہی لگن دل میں پیدا ہو جاتی ہے جیسے ماں کی خدمت اور ماں کی حفاظت کی ۔۔۔"[1]

رہبرانِ قوم مادرِ ہند کو آزادی ملنے کے بعد سے مسلسل یہ کوشش کر رہے ہیں کہ اس کے نونہالوں اور نوجوانوں کی تعلیم زندگی سے مربوط ہو۔ تعلیم ایسے بامقصد اور بارآور کام کے ذریعے ہو جس میں ہاتھ کے ساتھ دماغ کو بھی کام کرنا پڑے اور تعلیم کے ذریعے ایسے شہری پیدا کیے جائیں جو جسمانی، اخلاقی اور ذہنی اعتبار سے معیاری اور مثالی ہوں۔ یعنی ان میں اپنی روزی کمانے کی قوت اور صلاحیت ہو۔ وہ دوسروں کا پیٹ کاٹ کر اپنی جیب بھرنے سے نفرت کریں۔ وہ منصف مزاج ہوں اور دیانت دار، وہ حق گو ہوں اور انسان دوست۔ ان میں خود اعتمادی ہو اور دوسروں کی خدمت کا شوق۔ ان میں پاس وضع داری ہو اور احساس ذمہ داری۔ یہ اور اسی قسم کی بعض دوسری صلاحتیں اور اقدار پیدا کرنے میں تعلیم سے زیادہ کوئی دوسرا وسیلہ موثر اور کارآمد ثابت نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ اپنا پورا اثر اسی وقت دکھا سکتی ہے جب تعلیم دینے والوں اور تعلیم دلانے والوں یعنی مدرسے اور سماج کے درمیان صحیح طور پر تال میل ہو، حکومت اور سماج کے درمیان گہرا رشتہ ہو۔ ابھی تو صورت حال کچھ ایسی ہے کہ سماج کو اپنے حقوق اور فرائض کا پورے طور پر علم ہی نہیں۔ دیہاتوں میں جہاں ہندوستان کی کل آبادی کا تقریباً اسّی فی صد حصہ رہتا ہے عوام ابھی تک خواب غفلت میں پڑے ہیں۔ انھیں متعلقہ رہنماؤں اور افسروں کے ذریعے ترقیاتی پروگرام کے تحت جو کچھ ملتا ہے وہ اسے دینے والوں کی طرف سے ایک قسم کی ذاتی دین سمجھ کر مگن ہو جاتے

---

[1] ذاکر حسین۔ تقریر مطبوعہ پنجاب اردو اکادمی چنڈی گڑھ ۱۹۶۷ء

ہیں ۔ ان کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنا اور فرائض و حقوق سے آگاہ کرنا بھی تعلیم ہی کی ذمے داری سمجھی جاتی ہے۔ تعلیم کی اس ذمے داری کو پورا کرنے کے لیے حکومت تعلیمی اداروں اور سماج کو ایک دوسرے کی مدد اور تعاون کی اشد ضرورت ہے۔ جب تک یہ تینوں ادارے کھوے سے کھوا ملا کر تعلیمی اور سماجی اصلاح اور بہتری کے لیے کام نہیں کریں گے اچھی اور سچی تعلیم نہیں ہو سکے گی۔

ہم حکومت، تعلیمی اداروں اور سماج کے باہمی رشتے سے متعلق مسئلے پر بحث کرنے سے پہلے یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ کیا ہمارا مروجہ نظامِ تعلیم اتنا خراب اور ناقص ہے کہ اس کے تحت جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب غلط ہے ؟ نہیں ایسا تو نہیں ہے ۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ جو کچھ ہو رہا ہے وہیں پر انگشت نمائی کرنے یا اعتراض کرنے کی اچھی خاصی گنجائش ہے۔ ابھی حال میں ہمارے وزیر اعظم شری راجیو گاندھی نے کلکتہ میں یکم نومبر ۱۹۸۸ء کو اپنی تقریر کے دوران یہ فرمایا ہے " ہمارا نظامِ تعلیم ہمارے نونہالوں اور اور نوجوانوں کی ذہنی تربیت کے کام میں ناکام ہے۔ موجودہ نظامِ تعلیم محض کتابی ہے۔ اس میں طالب علم کی تخلیقی اور تعمیری صلاحیتوں کا بالکل خون کر دیا جاتا ہے" (ماخوذ از ہندوستان ٹائمس ۲ر نومبر ۸۸ء)

نظامِ تعلیم کی اصلاح کے سلسلے میں ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی روز افزوں ترقی کی بنا پر ہمارے یہاں بھی زراعت اور صنعت و حرفت میں خوب سے خوب ترقی ہو رہی ہے اور اس تیز رفتار ترقی کی بدولت سماج کی ہر چیز جس تیزی سے بدل رہی ہے اس کے پیشِ نظر اس سے زیادہ کوئی اور بہتر صورت نظر نہیں آتی کہ اس وقت جو نظامِ تعلیم جس حالت میں ہے اسے اسی حالت میں رکھا جائے اور پھر یہ سوچا جائے کہ اسے کس طرح زیادہ سے زیادہ کارآمد بنایا جا سکتا ہے یا یہ کہ ہم اپنے خراب سے خراب تعلیمی اداروں کو کس طرح زیادہ سے زیادہ موثر اور مفید بنا سکتے ہیں۔ بس یہی ایک مسئلہ ہے جسے ہم سب کو مل جل کر حل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے اور ہر صورت حال میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جن صلاحیتوں اور اقدار کو آپ آج اچھا سمجھتے ہیں ہو سکتا ہے کہ وہ بدلتے ہوئے حالات کی بنا پر کل اتنی اچھی نہ سمجھی جا سکیں۔ البتہ ایسی اقدار کو مطلق نظر انداز نہ کیا جائے جو ہر جگہ اور ہر دور میں قابلِ قدر سمجھی جاتی ہیں۔ مثلاً نیکی اور شرافت کا ساتھ دینا اور برائی اور بے انصافی سے دور بھاگنا۔ غریبوں کی خدمت کو اپنی نجات کا ذریعہ سمجھنا اور امیروں کی صحبت کو مقبولیت، شہرت اور عزت کا وسیلہ نہ بنانا۔ جھوٹ سے نفرت کرنا اور سچ اور صاف گوئی سے کام لینا حقوق طلبی

سے زیادہ فرائض ادا کرنے کی فکر کرنا وغیرہ۔ چنانچہ ہمیں ایک ہی وقت میں دو سطحوں پر کام کرنا ہوگا۔ ایک قلیل مدت کی سطح پر دوسرے طویل مدت کی سطح پر۔ یعنی پہلے یہ کہ جو کچھ ہو رہا ہے اسے تسلیم کرنا اور اس کو بہتر بنانے کے لیے اصلاحی تدابیر سوچ کر ان کو عملی جامہ پہنانا۔ دوسرے یہ کہ پورے نظام تعلیم کو ضروری اغراض و مقاصد اور سماجی حالات کی روشنی میں وسائل کے مطابق بدلنا۔ مقاصد اور وسائل میں مطابقت ہونا ضروری ہے۔

اصلاحات کے سلسلے میں متعدد تجاویز سامنے آتی ہیں۔ مثلاً بنیادی طور پر یہ بات بالکل واضح ہے کہ استادوں کی تعلیم و تربیت میں کوئی اصلاح یا کوئی تبدیلی یہ طے کیے بغیر نہیں لائی جا سکتی کہ آپ اپنے اسکولوں کو کس قسم کا بنا دینا چاہتے ہیں۔ وہ کیسے ہیں اور انھیں کس طرح کا ہونا چاہیے۔ چنانچہ استادوں کی تعلیم کو بہتر بنانے کے لیے ہمیں اپنا کام اسکولوں کی سطح سے شروع کر کے استادوں کی تعلیم تک آنا ہوگا۔ اسکولوں کی سطح پر کام کرنے وقت یہ طے کرنا ہوگا کہ وہاں کس جماعت میں لامحدود علم کا کتنا حصہ پڑھانا چاہیے کس طرح پڑھانا چاہیے اور اس پورے علم کے پڑھانے کا کیا مقصد ہونا چاہیے۔ پھر ان تینوں کاموں کے متعلق صحیح فیصلہ کرتے وقت نہایت غور و خوض کے بعد یہ طے کرنا ہوگا کہ ان کے ذریعے طالب علم کی شخصیت کی ہمہ جہت نشو و نما میں کس طرح اور کس حد تک مدد مل سکے گی۔ یعنی تعلیم کے ذریعے طالب علم کے کردار کو بنانے اور سنوارنے کی کوشش کرنی ہوگی۔ مطلوبہ سماجی اور اخلاقی اقدار اور عام تعلیمی مقاصد کے پیش نظر نفس مضمون (مواد تعلیم) طریقۂ تعلیم اور تدریسی مقاصد کا تعین کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ ہم جو کچھ پڑھاتے ہیں اس کی جھلک ارادی یا غیر ارادی طور پر ہمارے اس نظریے میں ضرور نظر آتی ہے کہ ہماری زندگی کا کیا مقصد ہے، ہماری مراد اچھے آدمی سے کیا ہے اور ہم کس قسم کے سماج کو اچھا سماج کہتے ہیں۔

ہمیں تعلیمی مسائل پر غور و خوض کرتے وقت اپنی توجہ محض اسکولوں اور کالجوں تک ہی محدود نہیں رکھنی چاہیے اس لیے کہ تعلیم اور خواندگی دو مختلف چیزیں ہیں۔ تعلیم صرف اسکولوں اور کالجوں میں حاضری دیتے رہنے سے حاصل نہیں ہوتی۔ بچے اور بڑے اسکول ہی میں نہیں بلکہ اسکول سے باہر کی دنیا میں رہ کر بھی بہت سا علم حاصل کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ ہم اسکولوں کی اہمیت کے معترف نہیں ہیں۔ اسکول تو مقامی صوبائی یا مرکزی حکومت کے زیر اہتمام عوام کی تعلیم کے لیے ہی کھولے جاتے ہیں۔

یہاں لامحدود علم کے ضروری حصے سے طالب علم کو مالامال کرنے کی بتدریج کوشش کی جاتی ہے۔ اسکولوں کا مقام اپنی جگہ پر تسلیم کرتے ہوئے ہم ان تمام اداروں کی اہمیت کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جن سے بچوں اور بڑوں کی تعلیم و تربیت میں بے ضابطہ طور پر مدد ملتی ہے مثلاً ریڈیو، ٹیلی ویژن، فلم، اخبارات، سماجی خدمات کے ادارے، میوزیم، تاریخی عمارتیں اور لائبریریاں وغیرہ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ افلاطون کے زمانے سے لارڈ میکالے اور لارڈ کرزن اور لارڈ کرزن سے مہاتما گاندھی، خواجہ غلام السیدین اور ڈاکٹر ذاکر حسین تک جن فلسفیوں اور ماہرین تعلیم نے تعلیم کے متعلق جو کہا اور لکھا ہے اس میں یہ مانا گیا ہے کہ تعلیم کمیونٹی اور سماج کے ذریعے ہوتی ہے اور اسکول کے لیے ان کا تعاون اشد ضروری ہے۔ یعنی تعلیم حاصل ہوتی ہے سماج کی مختلف چیزوں اور مختلف اشخاص کے طرز عمل اور طرز معاشرت سے۔ چنانچہ ہمارے طلبہ اسکول کے مقابلے سماج سے زیادہ سیکھ رہے ہیں اور اسکول اور سماج کے درمیان بڑی وسیع خلیج حائل ہے۔ ہمارے طلبہ کا کردار ہمارے سماج کی غمازی کرتا ہے۔ جیسا سماج ہے ویسی ہی تعلیم و تربیت ہو رہی ہے۔ بس ہماری تعلیم کی بڑی خرابی اور کمزوری یہی ہے کہ سماج جس کے لیے اسکول کھولے جاتے ہیں اسکولوں سے دور کا بھی واسطہ نہیں رکھتا۔

ضروری ہے کہ ہندوستانی نظام تعلیم کے مطالعے اور اصلاح کے لیے ہندوستانی سماج اور تمدن کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا جائے اور دیکھا جائے کہ تعلیم ہمارے معاشرے اور سماج کو سنوارنے میں مددگار ثابت ہو رہی ہے یا سماج کی زبوں حالی اور سماجی بدنظمیوں کی وجہ سے تعلیم میں خرابیاں پیدا ہوتی جا رہی ہیں۔ اس کے بعد یہ سمجھ میں آسکے گا کہ ہمارے مفکرین اور ماہرین تعلیم کا تعلیم کے سلسلے میں سماجیت پر زور دینے کا کیا منشا اور مقصد ہے۔ ہمیں اس سلسلے میں ان ہزاروں اور لاکھوں رسم و رواج اور طریق ہائے معاشرت کا مطالعہ کرنا ہوگا جن کے مجموعی اثرات ہماری معاشرتی زندگی میں مختلف موقعوں پر مختلف رنگوں میں نظر آتے ہیں اور جن سے سماج کا ہر فرد متاثر معلوم ہوتا ہے۔

اس تناظر اور صورت حال میں تعلیم کی یہ تعریف بالکل صحیح معلوم ہوتی ہے "کہ تعلیم دراصل نام ہے کسی قوم کی روحانی اور تہذیبی قدروں کو اس کی نئی نسل تک اس طرح پہنچانے کا کہ وہ اس کی زندگی کا جزو بن جائیں۔ یہ قدریں مجسم شکل میں قوم کی تہذیبی میراث کے مختلف شعبوں میں موجود ہوتی ہیں جیسے مذہب، اخلاق، علم اور آرٹ وغیرہ"[1]۔ اسی طرح تعلیم کی تعریف میں یہ کہنا بھی بجا ہے کہ تعلیم نام ہے کسی قوم کی اس

---

[1] ڈاکٹر سید عابد حسین، مسلمانوں کی تعلیم اور جامعہ ملیہ ۱۹۲۸ء صفحہ ۱۳

سوچی سمجھی اور بامقصد کوشش کا جس کے ذریعے طالب علم کو معلومات، صلاحیتوں، مہارتوں اور اخلاقی اقدار سے متعارف کرایا جاتا ہے۔ یہاں سوچی سمجھی اور بامقصد کوشش کے ذکر کا مطلب یہ ہے کہ انسان محض غیرارادی اور اتفاقی عمل آموزش سے اچھا شہری نہیں بن سکتا۔ اچھا انسان اور اچھا شہری بننے کے لیے ارادی اور اتفاقی دونوں قسم کی کوششوں سے استفادہ کرنا ہوتا ہے اور اس کوشش میں سب سے زیادہ متعلم کی ذاتی دلچسپی اور خواہش کو دخل ہوتا ہے اور اسے اپنی دلچسپی اور خواہش کو بجا طور پر پورا کرنے کے لیے رہنمائی اور نمونہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ تعلیم کا بامقصد ہونا ضروری ہے۔ یہ بات اور ہے کہ وہ مقاصد کیا ہونے چاہئیں جن کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے۔ اب دور حاضر میں تعلیم کے اعلیٰ مقاصد پر بات چیت کرتے وقت زبان میں لغزش پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ ہمارے اسکولوں اور کالجوں کے فارغ التحصیل طلبہ کے طرز عمل اور کردار کو دیکھ کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاید تعلیم کا مقصد اسی قسم کے طرز عمل اور کردار کو پیدا کرنا سمجھ لیا گیا ہے جس کا مظاہرہ آئے دن ہوتا رہتا ہے۔ ماہرین تعلیم اور مفکرین تعلیم کے بیانات اور منتظمین اور معلمین کے طریقہ کار میں زمین آسمان کا فرق نظر آتا ہے۔ ایک گفتار کا غازی معلوم ہوتا ہے تو دوسرا فرسودہ طرزِ عمل اور طریقہ کار کا پیرو۔ اس صورت حال کو دیکھ کر کہنے والے یہ کہتے ہیں کہ میاں جو کچھ ہو رہا ہے وہ ٹھیک ہے۔ اس لیے تعلیم کے اعلا مقاصد کی بحث بے وقت کی راگنی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس بحث کو نظر انداز کرنا عقل کے منافی ہے۔

فلسفیانہ بحث میں تعلیمی مسئلہ ہو یا کوئی اور مسئلہ کبھی بھی مسئلہ کا کوئی دائمی حل نہیں نکلا۔ اسی لیے مقصد تعلیم کا مسئلہ زیر بحث آتا رہے گا۔ البتہ ہمیں اپنے علم، تجربے اور مشاہدے کی روشنی میں اس مسئلہ کا حل تلاش کرنے کی کوشش جاری رکھنی چاہیے اور عین ممکن ہے کہ ہم جس مقصد تعلیم کی تائید کریں اس سے ہمارے قارئین بھی متفق ہو جائیں۔ ہمارا خیال ہے کہ تعلیم کا اصل مقصد فرد کی شخصیت کی ہمہ جہت نشو و نما بالخصوص ذہنی نشو و نما کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس وقت ہمارے معاشرے میں سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کی بدولت زندگی کے مختلف شعبوں میں بڑی تیزی سے تبدیلیاں آ رہی ہیں۔ اخلاقی اور سماجی قدریں روز بروز بدلتی جا رہی ہیں۔ ایسی صورت میں ہمیں اپنی رہنمائی کے لیے مہذب اور آزاد خیال دانشوروں کی اشد ضرورت ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہ زرعی اور صنعتی معاشرے کی

وجہ سے دانشوروں کے مقابلے میں محض پڑھے لکھے لوگوں کی بہت زیادہ ضرورت ہے۔ یعنی ہمارے یہاں عوام کے پڑھے لکھے ہونے یا تعلیم یافتہ ہونے اور ان کو راہ مستقیم پر چلنے میں رہنمائی کرنے کے لیے حسب ضرورت دانشوروں کی ضرورت ہے۔ بقول پروفیسر آل احمد سرور:

دہ دانش وری اس ذہنی صلاحیت کا نام ہے جو جذبے یا احساس یا احساس کے بجائے عقل کو اپنا رہبر بناتی ہے۔ دانش ور کے لیے ایک ایسا ہنر اور منظم علم ضروری ہے جو زندگی کے تضادات اور عجائبات میں ایک تنظیم کرتا ہے اور بنیادی اور فروعی باتوں میں فرق کر سکتا ہے۔ شو لر جیسے ماہر سماجیات ہر قسم کا دماغی کام کرنے والے کو دانشور کہتے ہیں، اور اس لحاظ سے طالب علم اور استاذ، وکیل اور ڈاکٹر سب دانشور ہیں، لیکن میرے نزدیک دانش وری روشن خیالی کا دوسرا نام ہے۔ یہ سمجھنا بھی صحیح نہیں ہوگا کہ دانش ور صرف نظری معاملات سے سروکار رکھتا ہے۔ عمل کی دنیا سے اس کا کوئی گہرا تعلق نہیں ہوتا یا یہ کہ وہ صرف قلم کا مردمیدان ہے، عملی آدمی نہیں۔ سچی دانش وری علم اور عقل کو رہنما بناتی ہے اور اس علم اور عقل کو عملی معاملات میں برتتی ہے۔ یہ جذبے اور احساس سے عاری نہیں ہوتی، جذبے اور احساس کو لگام دیتی ہے اور اس کی طاقت سے بھی کام لیتی ہے مگر اس کے بے جا استعمال پر روک لگاتی ہے۔ اسے "ہے" سے "چاہیے" تک لے جاتی ہے۔ اسے انسانی تہذیب، اخلاقی معیار، سماجی نصب العین عطا کرتی ہے۔ دانش وری آدمی کو انسان بنانے کا دوسرا نام ہے۔ یہ گزری ہوئی دنیا کی معنویت، حال کی افراتفری میں صلابت اور مستقبل کے دھندلکوں میں روشنی کی کرنیں تلاش کرتی ہے۔ دانش وری کی کوئی مسلسل روایت ہی سماج کی ذہنی صلاحیت، علمی معیار اور بالآخر ترقی کی پہچان ہے۔[۳]

تعلیم یافتہ سے مراد وہ لوگ ہیں، جو نہ صرف ذہین اور حساس ہوں بلکہ جو اپنے سوچے ہوئے خیالات اور ارادوں کو عملی جامہ پہنانے کی صلاحیت بھی رکھتے ہوں۔ یعنی وہ قوت حس کے ساتھ قوت فکر و عمل بھی

۳۔ پروفیسر آل احمد سرور "ذاکر صاحب کی دانشوری" اسلام اور عصر جدید۔ جلد نمبر ۷، شمارہ نمبر ۳۔ جولائی ۱۹۸۷ء

رکھتے ہوں۔ ہندوستانی معاشرے کو ایسے لوگوں کی ضرورت نہیں جو صرف سوچنے اور بولنے کے ماہر ہوں بلکہ زیادہ سے زیادہ ضرورت ہے ایسے لوگوں کی جو ذہین ہوں، حسّاس ہوں اور تندرست ہوں۔ ضرورت ہے ایسی متوازن شخصیتوں کی جو گفتار سے زیادہ کردار کے غازی ہوں۔

جمہوری حکومت کی کامیابی منحصر ہوتی ہے جمہور کے تعلیم یافتہ ہونے اور ان کی صحیح رہنمائی کے لیے آزاد خیال دانشوروں پر۔ ان کی قلت اور عدم موجودگی سے بسا اوقات قوموں کی تہذیب اور تمدن کو زبردست نقصان پہنچتا ہے۔ ملک تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔ اس بیان کی تفصیل کے لیے ہٹلر کے زمانے کے جرمنی اور ٹینگ TANG اور سینگ SANG کے چین کے زمانے کے حالات تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہیں نہیں یہ دیکھنے اور سمجھنے کے لیے زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہیں کہ خالی ذہنی نشو و نما سے کس قسم کا انسان بنتا ہے اور سماج کے لیے وہ کتنا مفید یا مضر ثابت ہوتا ہے۔ اپنے گرد و پیش کی دنیا کے حالات کا مشاہدہ اور مطالعہ کرنے کے بعد ہر شخص نہایت آسانی سے یہ سمجھ سکتا ہے کہ ڈاکو ذہین ہوتا ہے لیکن حساس نہیں ہوتا۔ غیر سماجی حرکتیں کرنے والے عام طور سے ذہین ہوتے ہیں لیکن ان میں دوسروں کی "تکلیف" دوسروں کے دکھ درد اور دوسروں کی ترقی اور بھلائی کا احساس برائے نام بھی نہیں ہوتا وہ بالکل خود غرض ہوتے ہیں اور بے حس۔ ان کی ذہنی صلاحیت اور قوت صرف اپنا پیٹ بھرنے کے کام آتی ہے۔ بقول مہاتما گاندھی اور ڈاکٹر ذاکر حسین اچھا انسان بنانے کے لیے ضروری ہے کہ تعلیم کے ذریعے متعلم کے ذہن کو تعمیری اور تخلیقی کاموں کے لیے فروغ دیا جائے۔ ان میں سوچنے، محسوس کرنے اور خود کو بار آور تصور کرنے کی صلاحیتیں پیدا کرائی جائیں۔ ان میں خود اعتمادی ہو وہ دوسروں کے دکھ اور درد کو دیکھ کر خود کو دکھ اور درد میں محسوس کریں اور یہ محسوس کریں کہ مستقبل میں وہ سماج کے ذمے دار رکن بنیں گے۔ جو مفکر با مقصد اور بار آور کام کے ذریعے تعلیم کے اس مقصد کو حاصل کرنے کے حامی ہیں وہ یہی کہتے ہیں کہ شخصیت کی نشو و نما کے لیے ضروری ہے کہ ذہن اور ہاتھ دونوں ساتھ ساتھ کام کریں۔ دونوں میں ایک خاص قسم کا رابطہ قائم کرایا جائے اور سماجی خدمت اور سماجی علوم کے مطالعے سے سماجی خدمت اور سماجی زندگی کا شعور پیدا کرایا جائے۔ جو شخص عقل کو سماجی بہبود اور بھلائی کے کاموں میں استعمال کرتا ہے اس کے اندر انسانیت اور شرافت کے جذبات بیدار رہتے ہیں۔ اچھا انسان ہر صورت حال میں عقل کو دل کا

پاسبان بنائے رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ہٹلر کے دور حکومت کے مطالعے سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ انسان کو ذہین ہونے کے علاوہ حساس بھی ضرور ہونا چاہیے۔ قوت حس کے بغیر عقل اور عقل کے بغیر قوت حس بے معنی اور بیکار ہوتی ہے۔ دراصل سمجھ دار انسان وہی سمجھا جاتا ہے جس میں خود سے سوچنے سمجھنے، واقعات اور حالات کے اچھے اور برے اثرات کو محسوس کرنے اور ان کا مقابلہ کرنے کے لیے قوت عمل ہوتی ہے یعنی جس کی شخصیت، عقل، دل اور قوت عمل سے مرتب ہوتی ہے۔

بلاشبہ تعلیم ایک اخلاقی، ذہنی اور جمالیاتی عمل ہے۔ پروفیسر جان ڈیوی نے ہر مضمون کی تدریس میں اخلاقی مقصد پر زور دیا ہے۔ ان کے خیال کے مطابق یہ کہنا بجا ہے کہ جو استاد اخلاقی مقصد سے غافل رہتے ہیں وہ تعلیم دینے کے بجائے بے مقصد طریقے پر متعلقہ مضمون کی کتاب پڑھاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ تعلیم کو صرف اخلاق آموز بنا دیا جائے یا اسے محض اخلاق آموز ہونا چاہیے۔ دراصل اخلاقی نظریات اور اخلاقیات کے درمیان زبردست فرق ہے۔ اخلاقیات کو صرف اصولی طور پر پڑھا دینا کافی نہیں۔ اخلاقیات کی تعلیم سے اخلاقی نظریہ کو طالب علم کی شخصیت کا ایسا موثر جزبن جانا چاہیے کہ وہ زندگی میں قدم قدم پر ان نظریات اور اصولوں کو عملی جامہ پہناتا چلا جائے۔ جس طرح علم کو بغیر عمل کے عذاب الٰہی مانا جاتا ہے اسی طرح اخلاقیات کی تعلیم بغیر عمل کے بیکار اور بے سود ہوتی ہے اسے مفید اور کارآمد بنانے کے لیے استادوں کو اپنی زندگی کو نمونہ کی زندگی بنانا ہوتا ہے اور بقول شخصے تعلیمی عمل میں معلم کا کام یہ ہے کہ اخلاقی قدروں کو پہلے خود اپنائے اور پھر اپنے شاگردوں کو ان کے حاصل کرنے میں مدد دے۔ قدروں کے حصول کا موثر ذریعہ صرف "عمل" ہے۔ یعنی مذہب صرف مذہبی علم سے اور اخلاق صرف اخلاقی سلوک سے، علم صرف علمی تجربے سے اور آرٹ صرف آرٹ کی مشق سے حاصل کیا جاتا ہے۔

مشکل تو یہ ہے کہ اس وقت ہمارا جو سماجی ڈھانچہ اور نظام تعلیم ہے اس میں ہر جگہ علم اور عمل میں زمین و آسمان کا فرق نظر آتا ہے۔ ہم جتنا کہتے ہیں اس کا عشر عشیر بھی اپنے عمل سے ثابت نہیں کرتے۔ شخصیت کی تعمیر اور تعلیمی معیار کی بہتری کی راہ میں چند انتظامی دشواریاں بھی روڑا بن کر سامنے آتی ہیں مثلاً ۳۳٪ نمبر حاصل کرنے پر کامیابی کا سرٹیفکیٹ دے دینا، ذہانت کی باقاعدہ جانچ کیے بغیر محض عمر کے اعتبار سے جماعت بندی کرنا، طلبہ کی انفرادی دلچسپیوں اور صلاحیتوں کو

نظر انداز کر کے صرف من مانے طریقے سے پڑھانا بھی سماجی علوم کو محض نظری طور پر پڑھا کر مطمئن ہو جانا، والدین کا بچوں کی تعلیم و تربیت کی طرف سے غافل رہنا وغیرہ وغیرہ۔

بہرحال درس و تدریس اور تعلیمی مقاصد سے متعلق بحث سے ہمارا یہ مقصد بالکل نہیں کہ ہر ایک تعلیمی قدم فلسفۂ تعلیم کی روشنی میں اٹھایا جائے۔ ہم تو صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تعلیم کے ذریعے اخلاقی، ذہنی اور جمالیاتی اقدار پیدا کرنے اور شخصیت کی مکمل نشو و نما کے لیے ضروری ہے کہ تعلیم کے لیے مدرسے، گھر اور سماج کے پورے ماحول کو سازگار بنایا جائے۔ محض اصولوں کی تبلیغ اور کتابوں کی تعلیم سے کردار کے بنانے، اقدار کو اپنانے اور ذہن کو فروغ دینے میں کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔ ہم تو یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے طلبہ اچھے انسان اور اچھے شہری بن کر اپنے سماج کو بہتر بنائیں اور دنیا میں مادر وطن کا نام روشن کریں۔ اس کام میں سب سے زیادہ مدد ملے گی اپنے اسکولوں کو بہتر اور موثر بنانے سے۔ مانا کہ ہمارے نظام تعلیم اور نظام تدریس میں بہت سی خامیاں اور کمزوریاں موجود ہیں اور تعلیم کی جملہ خوبیوں اور کمزوریوں کا نزلہ غریب استادوں پر گرتا ہے اور وہ بیچین اور غیر مطمئن رہتے ہیں۔ ان استادوں میں زیادہ تر ایسے ہوتے ہیں جو دوسرے پیشوں میں داخل نہ ہونے کے بعد معلمی کے پیشے کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔ لیکن ہمارے بعض اسکولوں میں ایسے مشیر تعلیم نگراں اور استاد بھی موجود ہیں جو نہایت ذہین اور سمجھ دار ہیں۔ درس و تدریس کے طریقوں سے نہ صرف واقف بلکہ اسے اچھی طرح استعمال بھی کرتے ہیں۔ وہ دیانت دار بھی ہیں اور صاحب کردار بھی لیکن سماجی ڈھانچے اور انتظامیہ کی خرابی نیز کمیونٹی کی اسکول کی طرف سے بے اعتنائی اور غیر دلچسپی کی وجہ سے وہ اپنے فرائض کو بحسن و خوبی انجام دینے میں ناکام رہتے ہیں۔

مختصر یہ کہ معیار تعلیم کے ناقابل اطمینان نہ ہونے کے بڑے اسباب یہ ہیں (۱) طریقۂ تدریس کی خرابی (۲) سماجی ڈھانچے کی بے ربطی (۳) عوام کی جہالت اور اسکول اور کمیونٹی کے درمیان بے تعلقی۔ تدریس کو بہتر کرنے، سماجی ڈھانچے کو یک رنگ بنانے، عوام کی جہالت کو دور کرنے اور اسکول اور کمیونٹی کے درمیان قریبی رشتہ قائم کرنے والی کوششیں ہی تعلیم کو بہتر بنانے کی کوششیں ہوں گی۔

عبداللطیف اعظمی

جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اردو کا مقام

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے بانیوں اور معماروں کا خیال تھا کہ تعلیم کا بہترین اور کامیاب ترین طریقہ وہ ہے جو مادری زبان میں دی جائے اسی لیے جب جامعہ ملیہ قائم ہوئی تو ابتدائی سے لے کر اعلیٰ تعلیم تک اردو کو ذریعۂ تعلیم بنایا گیا۔ بظاہر یہ ایک معمولی فیصلہ تھا، مگر اس وقت کے حالات وکوائف کو دیکھتے ہوئے جب انگریزی زبان کا دور دورہ تھا، تمام یونیورسٹیوں میں انگریزی زبان ذریعۂ تعلیم تھی اور اعلیٰ تعلیم کے لیے درسی کتابیں اردو میں موجود نہیں تھیں، یہ بڑا اہم اور دور رس فیصلہ تھا۔ جامعہ سے کچھ ہی عرصہ پہلے حیدرآباد میں جامعہ عثمانیہ قائم ہوئی تھی، جس کا ذریعۂ تعلیم اردو تھا، مگر اس نے ایک مالدار ریاست کی کوکھ سے جنم لیا تھا، اس لیے وہاں دارالترجمہ قائم کر کے درسی کتابوں کا مسئلہ بڑی حد تک حل کر لیا گیا تھا، مگر جامعہ کے وسائل محدود تھے، اسی لیے فوری طور پر اس کی ضروریات پوری نہیں ہوسکتی تھیں، لہٰذا وقتی طور پر دارالترجمہ کی کتابوں سے کام چلانے کی کوشش کی گئی، مگر تجربے کے بعد معلوم ہوا کہ یہ ترجمے زبان اور اسلوب کے لحاظ سے طالب علموں کے لیے بہت کارآمد نہیں ہیں، اس کے علاوہ جامعہ عثمانیہ کے برعکس یہاں ابتدائی سے لے کر اعلیٰ تعلیم تک کتابوں کا انتظام کرنا تھا۔ اس وقت بچوں کے لیے اردو میں جو کتابیں لکھی اور شائع کی گئی تھیں وہ جامعہ کے ذوق اور جدید اعلیٰ تعلیمی نقطۂ نظر سے بہت فروتر تھیں، اسی لیے جامعہ کو اپنے

میرا یہ مضمون اس لحاظ سے نامکمل ہے کہ جامعہ نے آزادی سے قبل اردو کی جو خدمات انجام دی ہیں صرف انھیں کا ذکر ہے، حالانکہ آزادی کے بعد بھی اس نے اردو کی شاندار خدمت انجام دی ہے۔ انشاءاللہ اس کے بارے میں پھر کبھی لکھنے کی کوشش کروں گا۔ (عبداللطیف اعظمی)

ذوق اور نقطۂ نظر کے مطابق کتابیں لکھنا اور شائع کرنا تھا' چنانچہ اس مقصد کے لیے بہت جلد مکتبہ جامعہ اور اردو اکادمی قائم کی گئیں اور اعلیٰ علمی و ادبی مضامین کی اشاعت کے لیے ماہنامہ جامعہ اور بچوں کے لیے ایک پندرہ روزہ رسالہ پیام تعلیم جاری کیا گیا جو بعد میں ماہنامہ ہو گیا۔ مگر ان اداروں اور رسالوں میں صحیح معنوں میں جان اس وقت آئی جب ۱۹۲۶ء میں جرمنی سے اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد ڈاکٹر ذاکر حسین' ڈاکٹر سید عابد حسین اور پروفیسر محمد مجیب جامعہ تشریف لائے۔ ان بزرگوں کی کوششوں سے جامعہ سے جو کتابیں شائع ہوئیں' ان سے اردو ادب میں ایک نئے رجحان اور اعلیٰ معیار کا آغاز ہوا' یہ کتابیں صرف اپنے موضوعات اور زبان و اسلوب کے لحاظ سے ہی بہتر اور معیاری نہ تھیں بلکہ شکل و صورت اور حسن طباعت کے لحاظ سے بھی امتیازی حیثیت کی حامل تھیں۔

وسائل کی کمی کے باوجود' ملک کی آزادی یا آزاد ہندوستان کی حکومت کی امداد سے قبل' جامعہ نے اردو زبان اور علم و ادب کی جو شاندار اور ناقابل فراموش خدمات انجام دی ہیں' وہ اردو ادب کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ اساتذۂ جامعہ نے نہ صرف طبع زاد کتابیں لکھیں بلکہ دوسری زبانوں سے ترجمہ کر کے اردو ادب میں مزید اضافے کیے۔ شروع میں دار الترجمہ کا ذکر آیا ہے' اگر اس کے اور جامعہ کے ترجموں کا موازنہ کیا جائے تو دونوں میں بہت زیادہ فرق نظر آئے گا۔ اول الذکر کے ترجموں میں الجھاؤ' تعقید اور زبان و اسلوب میں غیر ہمواری محسوس ہو گی کہ یہ کتابیں طبع زاد نہیں کسی اور زبان سے ترجمہ کی گئی ہیں۔ مثال کے طور پر تلاش حق (دو جلدیں)' میری کہانی (دو جلدیں)' جگ بیتی (ایک جلد)' تلاش ہند (دو جلدیں) اور عنفوان شباب کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے جگ بیتی اور تلاش ہند کے علاوہ تمام کتابیں ڈاکٹر سید عابد حسین کی ترجمہ ہیں۔ جگ بیتی کا ترجمہ جامعہ کے ایک ہونہار جامعی جناب محمود علی خاں نے کیا اور تلاش ہند کے مترجمین میں سے بیشتر جامعہ کے اساتذہ ہیں اور عابد صاحب نے اس کی نظر ثانی کی ہے۔

جامعہ سے قبل اردو میں سوشل سائنسز کے موضوعات پر اچھی اور معیاری کتابیں نہ ہونے کے برابر تھیں۔ جامعہ نے پہلی مرتبہ پوری سنجیدگی اور ایک منصوبے کے تحت اس طرف توجہ کی اور اس کے اساتذہ نے ایسی ٹھوس اور معیاری کتابیں لکھیں جو یورپ کی ترقی یافتہ زبانوں کے معیار سے کسی طرح کم نہ تھیں اور آج بھی ایسی بلند پایہ کتابوں سے اردو کا دامن خالی ہے۔ مثال کے طور پر چند نام

ملاحظہ ہوں: مبادی معاشیات از ذاکر صاحب، مبادی عمرانیات از عابد صاحب تاریخ تمدن ہند، (عہد قدیم) تاریخ فلسفہ سیاسیات، دنیا کی کہانی اور روسی ادب از مجیب صاحب۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ مختلف موضوعات اور فنون کے ایسے منتخب اساتذہ جمع ہو گئے تھے جو اپنے اپنے میدان میں یگانۂ روزگار تھے، یہی نہیں کہ یہ اساتذہ صرف اپنے مخصوص مضمون ہی میں بلند حیثیت کے مالک تھے، بلکہ ان کا مطالعہ اتنا گہرا اور ان کی صلاحیت اتنی وسیع تھی کہ جب وہ دوسرے موضوعات پر لکھتے تھے تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ یہ موضوع بھی ان کے مخصوص مضامین میں شامل ہے۔ مثلاً ذاکر صاحب کا خصوصی مضمون معاشیات، مجیب صاحب کا تاریخ ہند، ڈاکٹر عابد صاحب کا فلسفہ، پروفیسر محمد عاقل صاحب کا معاشیات، پروفیسر محمد سرور صاحب کا تاریخ اسلام اور مولانا اسلم جیراجپوری صاحب کا تاریخ اسلام تھا مگر ان بزرگوں کی تصانیف اور ترجموں پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ وہ علم کا ایسا دریا ہیں جس کا کوئی ساحل نہیں۔ اسی لیے ان کی علمی و ادبی خدمات کا دائرہ بہت وسیع اور غیر محدود ہے۔

رسالہ جامعہ اور پیام تعلیم اپنے دور کے بہترین رسالوں میں سے تھے۔ رسالہ جامعہ نے علمی و ادبی حلقوں میں اور پیام تعلیم نے بچوں کے ادب میں جو مقبولیت اور شہرت حاصل کی اس کی مثال آج بمشکل مل سکے گی۔ ماہنامہ جامعہ کو غیر معمولی شہرت حاصل ہوئی، بنیادی طور پر اس کی دو وجہیں تھیں، ایک یہ کہ علم و ادب اور تاریخ و معاشیات پر جو مستند اور معیاری مضامین شائع ہوتے تھے، اس کی مثال اردو کے کسی اور رسالے میں نہیں ملتی تھی۔ دوسری خصوصیت یہ تھی کہ اس میں حالاتِ حاضرہ پر ایسے تبصرے شائع ہوتے تھے جو انگریزی کے بیرونی رسالوں کے گہرے مطالعے کے بعد لکھے جاتے تھے، اس کے لکھنے والوں میں ذاکر صاحب، مجیب صاحب اور عاقل صاحب جیسی عظیم شخصیتیں شامل تھیں۔

اردو زبان و ادب کی خدمت جہاں جامعہ کے اساتذہ نے کی ہے وہاں جامعہ کے طلبائے قدیم نے بھی اردو صحافت اور اردو زبان و ادب کی قابل تعریف خدمت کی ہے۔ اگرچہ ایسے طلبائے قدیم کی تعداد بہت زیادہ نہیں ہے لیکن اگر کمیت کے لحاظ سے غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان تھوڑے سے جامعیوں نے اردو زبان و ادب کی جتنی خدمت انجام دی ہے، اس کی مثال دوسری یونیورسٹیوں

کے طلبائے قدیم میں نہیں ملے گی جن کی تعداد ہزاروں میں ہے۔ جامعہ کے دوراول کے جن طلباء نے اپنے طور پر علمی وادبی اور صحافتی خدمات انجام دی ہیں ان میں سے حسب ذیل نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ڈاکٹر عبدالعلیم سابق وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی اور چیرمین ترقی اردو بورڈ حکومت ہند، پروفیسر محمد سرور، ناظم بیت الحکمت جامعہ اور پاکستان کے متعدد موقرا خبارات کے اڈیٹر، ڈاکٹر یوسف حسین خاں سابق وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی اور متعدد وقیع کتابوں کے مصنف، ڈاکٹر محمود حسین سابق وائس چانسلر کراچی یونیورسٹی، ڈاکٹر کنور محمد اشرف، نذیر نیازی جو ماہرین اقبال میں ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔ معین الدین حارث اڈیٹر و بانی روزنامہ اجمل بمبئی اور مولانا عبدالباقی جنھوں نے اردو صحافت کی گراں قدر خدمت انجام دی ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ دوراول میں، یعنی آزادی سے قبل جامعہ نے اردو ادب کی جو عظیم الشان خدمت انجام دی، دراصل اس سے جامعہ کو وہ شہرت حاصل ہوئی جس کی بنا پر آج ملک و قوم میں اس کو عزت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، مگر آزادی کے بعد اس نے جو خدمات انجام دی ہیں اور دے رہی ہے اس میں پہلے سے کہیں زیادہ وسعت، تنوع اور ہمہ گیری پیدا ہوگئی ہے۔ اس کی وجہ ہے، پہلے صرف بی۔ اے تک تعلیم ہوتی تھی، اور طلباء کی تعداد بہت کم تھی، اب تقریباً سبھی مضامین میں پوسٹ گریجویٹ تعلیم کا انتظام ہے اور ریسرچ کے دروازے کھل گئے ہیں جس کی وجہ سے علم و ادب کی خدمت کے میدان میں پہلے کے مقابلے میں کئی گنا اضافہ ہوگیا ہے۔ مگر اسی کے ساتھ ایک ایسی تبدیلی آگئی ہے جسے کسی حد تک افسوس ناک کہا جاسکتا ہے وہ یہ کہ جامعہ کی دفتری اور مراسلات کی زبان انگریزی ہوگئی ہے۔ شروع میں میں عرض کر چکا ہوں کہ جامعہ کا ذریعۂ تعلیم اردو تھا اور اس کی دفتری اور مراسلات کی زبان بھی اردو تھی مگر اب نئے حالات میں ذریعہ تعلیم کے لحاظ سے بھی اردو کی حیثیت قریب قریب ختم ہوگئی ہے۔ اب اردو کے حوالے سے صرف مڈل اسکول اور ہائر سکنڈری سے جامعہ پہچانی جاتی ہے۔ مگر مراسلات اور دفتری کاموں میں اردو غالباً اب کہیں برائے نام باقی ہو تو ہو ورنہ ختم ہوگئی۔ اس افسوس ناک صورت حال کی وجہ کچھ حالات کی مجبوری ہے اور بڑی وجہ ہمارے حوصلوں کی پستی اور عزم کی کمزوری ہے۔

ماجد علی خاں

شکاگو اور آئیوا اسٹیٹ یونیورسٹی (امریکہ) کی کانفرنس

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی المنی ایسوسی ایشن آف گریٹر شکاگو امریکہ کی مسلم تنظیموں میں ایک فعال تنظیم ہے۔ خاص طور پر اس کے صدر ڈاکٹر محمد مظفر الدین فاروقی صاحب ایک خاموش طبع لیکن بہت ہی سرگرم کارکن ہیں جو بنیادی طور پر ہندستان کے مردم خیز شہر حیدرآباد سے تعلق رکھتے ہیں اور بیس سال سے زیادہ عرصے سے امریکہ میں مقیم ہیں۔ انھوں نے علی گڑھ سے بائیو کیمسٹری میں پی۔ ایچ ڈی کی ہے اور اس رشتے سے علیگ برادری کے ایک فرد ہیں۔ شکاگو میں علیگ برادری کی یہ ایسوسی ایشن ان ہی کی سعی و کوشش کا نتیجہ ہے۔ یہ ایسوسی ایشن اس سے قبل مشاعرے کراتی رہی لیکن پہلی بار اکتوبر ۱۹۸۸ء میں اس نے ایک بین الاقوامی مسلم تعلیمی کانفرنس کا انعقاد کیا۔ ڈاکٹر مظفر فاروقی صاحب سے میرا پہلے سے تعارف نہیں تھا۔ لیکن وہ مجھے میری تصانیف کے حوالے سے جانتے تھے۔

ڈاکٹر فاروقی صاحب نے مجھے امریکہ میں مسلمانوں کی اسلامی تعلیم کے بارے میں کافی تفصیلات فراہم کیں اور فرمائش کی کہ میں امریکہ میں مسلم اداروں کے اسلامیات کے نصاب تعلیم پر اپنا مقالہ لکھوں جس کا عنوان تھا "اسکول کے مختلف مدارج اور یونیورسٹی کے طلباء کے لیے اسلامیات کے بنیادی نصاب کی تشکیل" لہٰذا تعمیل ارشاد میں میں نے ایک طویل مقالہ اس موضوع پر تیار کر کے موصوف کو بھیجا جس کو وہاں پسند کیا گیا اور بالآخر

ڈاکٹر ماجد علی خاں ریڈر شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی المنی ایسوسی ایشن کی دعوت پر مجھے شکاگو کی اس کانفرنس میں شرکت کا موقع ملا۔ کانفرنس میں جانے سے چند روز قبل معلوم ہوا کہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے سابق وائس چانسلر جناب سید حامد صاحب اور منظور احمد صاحب ایڈمنسٹریٹر، پنجاب وقف بورڈ بھی اس کانفرنس میں شرکت کریں گے۔ اتفاق سے میرا اور منظور احمد صاحب کا سفر ایک ساتھ ہوا اور سید حامد صاحب تین دن بعد تشریف لے گئے۔

کانفرنس شکاگو کے امریکن اسلامک کالج میں ہوئی۔ یہ کالج ۱۵ ستمبر ۱۹۸۱ء کو قائم ہوا تھا۔ کالج کی بلڈنگ امریکہ کی مشہور جھیل مشیگان لیک (شکاگو) کے پاس شکاگو کے مرکزی حصہ (ڈاؤن ٹاؤن) میں تقریباً ساڑھے تین ایکڑ زمین میں بنی ہوئی ایک چار منزلہ بلڈنگ میں واقع ہے جس کا کل فلور ایریا تین لاکھ اسکوائر فیٹ ہے۔ اس میں ایک وسیع آڈیٹوریم ہے جس میں علی گڑھ المنی نے یہ کانفرنس منعقد کی تھی۔ یہ کالج ایک خود مختار ادارہ ہے جس کو امریکہ کی اسٹیٹ آف الینوائے کی طرف سے خصوصی طور پر اسلامک اسٹڈیز اور عرب اسٹڈیز میں بی اے کا نصاب پڑھانے اور اس میں ڈگری دینے کا قانونی حق حاصل ہے۔ کالج کے پرنسپل جس کو وہاں پریزیڈنٹ (یا صدر) کہتے ہیں، ڈاکٹر اسد حسین صاحب ہیں جن کا تعلق ہندستان کے صوبہ بہار سے ہے۔ امریکہ میں گریجویٹ ڈگری کا ایک خاص انداز ہے۔ یہ چار سالہ کورس ہوتا ہے۔ شروع کے دو سالوں میں متفرق قسم کے مضامین لیے جا سکتے ہیں۔ اس کالج میں شروع میں سوشیالوجی، بیالوجی، کیمسٹری، ریاضی، نفسیات، فلسفہ، سیاسیات، میڈیا اسٹڈیز، کمپیوٹر سائنس اور جغرافیہ و تاریخ پڑھانے کا انتظام ہے۔ ان میں سے بعض مضامین "نان ڈگری پروگرام کے تحت پڑھائے جاتے ہیں اور کچھ ذیلی مضامین کے طور پر پڑھائے جاتے ہیں۔

مذکورہ بالا بین الاقوامی مسلم تعلیمی کانفرنس کے سلسلہ میں وہاں پر کافی جوش و خروش تھا۔ عام طور پر اس قسم کی علمی کانفرنسوں میں نہ صرف امریکہ میں بلکہ ہندستان میں بھی لوگ کم تعداد میں شرکت کرتے ہیں۔ لیکن اس کانفرنس میں مسلمانوں نے بڑی تعداد میں شرکت کی۔ میں نے اپنا مقالہ پہلی نشست میں پڑھا جس کو شرکا نے بڑی دلچسپی سے سنا اور اس پر سنجیدہ گفتگو ہوئی۔

یوگوسلاویہ کے ڈاکٹر مصطفٰے سیرک کا مقالہ میرے بعد تھا۔ جس کا موضوع تھا کہ مسلمان کس طرح اپنے ہی ذرائع و وسائل سے مسلم اداروں میں سرمایہ لگائیں۔ انھوں نے یوگوسلاویہ کے مسلم

اداروں کو اس سلسلہ میں بطور مثال پیش کیا۔

ڈاکٹر عابد اللہ غازی جو اپنے زمانہ طالب علمی میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی اسٹوڈنٹس یونین کے صدر رہ چکے ہیں ان کا مقالہ بچوں کے اسلامی ادب پر تھا۔ انھوں نے اوران کی اہلیہ ڈاکٹر تسنیمہ غازی صاحبہ نے اس سلسلہ میں شکاگو میں زبردست خدمات انجام دی ہیں اور جدید خطوط پر بچوں کے لیے اسلامی کتابوں کے سیٹ تیار کیے ہیں۔ ان دونوں نے وہاں پر بچوں میں دینی شعور اور بنیادی دینی تعلیم کے جذبے کو فروغ دینے کے لیے اقراء ایجوکیشنل فاؤنڈیشن کے نام سے ایک ادارہ بھی قائم کیا ہے جو بچوں کے اسلامی ادب کی نشرواشاعت کرتا ہے۔ ڈاکٹر غازی نے اس ادارہ کا تعارف بھی کرایا۔

کالج میں ایک مسجد بھی ہے جس میں نماز باجماعت پڑھنے کا انتظام ہے۔ رات کو کالج کے ایک دوسرے بڑے ہال میں، جو کہ کالج کا جمنازیم ہے، عشائیہ تھا۔ اس میں سید حامد صاحب مہمان مقرر کی حیثیت سے مدعو تھے۔ اس عشائیہ میں شکاگو اور امریکہ کے دوسرے حصّوں سے آئے ہوئے تقریباً تین سو حضرات نے شرکت کی۔ کھانے کے بعد پہلے مقامی لوگوں میں سے امریکن اسلامک کالج کے صدر، ڈاکٹر اسد حسین صاحب، الیسٹ ویسٹ یونیورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر محمد وسیع اللہ خاں صاحب، مسلم کمیونٹی سینٹر شکاگو کے صدر ڈاکٹر محمد قیصر الدین صاحب اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی المنی ایسوسی ایشن کے صدر ڈاکٹر محمد مظفر الدین فاروقی صاحب وغیرہ کی تقاریر ہوئیں۔ بعد میں مہمان خصوصی سید حامد صاحب نے بہت ہی پر مغز تقریر کی جس میں موصوف نے مسلمانوں کے تعلیمی مسائل کو بتاتے ہوئے ان کا حل پیش کیا۔ سید حامد صاحب کی تقریر بہت پسند کی گئی۔ جلسہ کے آخر میں علی گڑھ کا مشہور ترانہ ہوا جس میں پوری علیگ برادری نے شرکت کی۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا یہ ترانہ اس تاثر کی بھرپور عکاسی کرتا ہے کہ علی گڑھ سے اٹھا ہوا یہ علم کا بادل دنیا کے ہر خطّے کو سیراب کر رہا ہے اور کرتا رہے گا۔ اس جگہ ایک واقعہ درج کرنا بے محل نہ ہوگا۔ سید ہاشم علی صاحب (موجودہ وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) نے سید حامد صاحب کو امریکہ کی اس انجمن کے لیے علی گڑھ تحریک پر ریکارڈ کیے گئے کیسٹ دیے تھے۔ ان کو ایک مخصوص مجلس میں سنا گیا۔ ان کیسٹوں میں ایسی کشش ہے کہ سامعین میں سے کئی ایک حضرات کے آنسو نکل آئے۔ علیگ برادری کو جس طرح اپنی مادر علمی سے محبت ہے اس

کی نظیر مشکل سے ملے گی۔

کانفرنس کے دوسرے دن یعنی اتوار کو منظور احمد صاحب وقف بورڈ نے ہندوستانی مسلمانوں کے تعلیمی مسائل سے متعلق اپنا مقالہ پیش کیا جس کا عنوان تھا۔" ہندوستانی مسلم معاشرہ کا تعلیمی پس منظر" اس میں موصوف نے ہندوستانی مسلمانوں کے تعلیمی مسائل کو بڑے اچھے انداز میں اظہار خیال کیا۔ اس مقالہ کو بھی کافی پسند کیا گیا۔ اسی موضوع پر امریکن اسلامک کالج کے ڈاکٹر اسلم عبداللہ صاحب کا مقالہ بھی تھا۔ اسلم عبداللہ صاحب ہندوستان ہی شاید دہلی کے رہنے والے ہیں اور آج کل امریکن اسلامک کالج میں صحافت کے لکچرر ہیں۔

اس کے علاوہ شمالی امریکہ کے مسلمانوں کے تعلیمی مسائل سے متعلق جن حضرات نے شمالی امریکہ میں مسلم نوجوانوں کی تعلیمی حالت کے" موضوع پر اظہار خیال کیا ان میں نیویارک اسٹیٹ یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر الیاس با یونس، جناب امتیاز احمد صاحب اور جناب آفتاب خاں صاحب کے نام قابل ذکر ہیں۔

کانفرنس کے اس دوسرے دن کا افتتاح دارالعلوم دیوبند کے شعبہ قرات کے سابق صدر قاری مولانا عبداللہ سلیم صاحب کی پر اثر قرات سے ہوا تھا۔ مولانا عبداللہ سلیم صاحب شکاگو میں مقیم ہیں اور گرانقدر دینی خدمات میں مشغول ہیں۔ شکاگو کی ایک اہم اور مرکزی مسجد کے جو مسلم کمیونٹی سینٹر آف شکاگو میں واقع ہے، مولانا عبداللہ سلیم صاحب خطیب ہیں اور اسی سینٹر میں واقع "دارالعلوم" کے بانیوں میں سے ہیں۔ " دارالعلوم" میں فی الحال ابتدائی قرآنی تعلیم دی جاتی ہے۔ تفسیر قرآن کے باقاعدہ کلاسیں ہوتی ہیں نیز بچوں کو حفظ قرآن کرایا جاتا ہے۔ شاید شمالی امریکہ کی تاریخ میں پہلی بار ایک بچہ نے ۲۵ سیپارے حفظ کر لیے ہیں۔ کئی اور بچے حفظ قرآن مجید کے مختلف مراحل میں ہیں۔

اگلے ہفتہ آئیوا اسٹیٹ یونیورسٹی میں جو امریکہ کے معروف تعلیمی اداروں میں سے ہے ایسوسی ایشن آف مسلم سوشل سائنٹسٹس (سماجی علوم کے مسلم ماہرین اور دانشوروں کی ایک انجمن) کی کانفرنس تھی۔ اس میں ہم تینوں کو خاص طور پر مدعو کیا گیا تھا۔ مجھے اور سید حامد صاحب کو شکاگو سے بذریعہ کار لے جایا گیا۔ ڈاکٹر عبداللہ احسن صاحب اور شکاگو کے ڈاکٹر امیر علی صاحب نے باری باری کار چلائی۔ ڈاکٹر عبداللہ احسن صاحب امریکہ کی ایک یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی ہیں۔

بنگلہ دیش کے رہنے والے ہیں اور آج کل اسلام آباد کے کسی تحقیقی ادارہ سے وابستہ ہیں، ڈاکٹر امیر علی صاحب بائیو کیمسٹری میں پی۔ایچ ڈی ہیں لیکن موصوف نے اپنی ملازمت چھوڑ دی ہے اور شکاگو میں نومسلموں کی تعلیم و تربیت کے لیے ایک ادارہ قائم کیا ہے جس کو رابطہ اسلامی (مکہ مکرمہ) سے گرانقدر امداد ملتی ہے۔ ہمارے تیسرے ساتھی منظور احمد صاحب شکاگو سے واشنگٹن چلے گئے تھے جہاں سے وہ براہ راست بذریعہ طیارہ آئیوا اسٹیٹ یونیورسٹی تشریف لائے تھے۔

اس کانفرنس میں کراچی یونیورسٹی کے وائس چانسلر جناب منظور الدین احمد صاحب کراچی یونیورسٹی کے ڈین فیکلٹی آف آرٹس پروفیسر منظور احمد صاحب، شاہ عبداللطیف خیر پور (یونیورسٹی (پاکستان) کے وائس چانسلر جناب رشید احمد صاحب اور انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد (پاکستان) کے نائب صدر جناب ڈاکٹر انیس احمد صاحب کے علاوہ عرب ممالک کے بھی کئی پروفیسر تھے۔ امریکہ کی مختلف یونیورسٹیوں میں مختلف شعبوں سے وابستہ سماجی علوم اور زبان و ادب پر عبور رکھنے والے مسلم پروفیسر بھی بڑی تعداد میں شریک تھے۔ دراصل یہ کانفرنس ان ہی کی تھی۔ اس کے علاوہ واشنگٹن کے نزدیک ورجینیا اسٹیٹ میں قائم انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک تھاٹس (امریکہ میں اعلیٰ سطح پر اسلامی فکر کی تعلیم و مطالعہ کی بین الاقوامی درسگاہ) کے ڈائرکٹر سید محمد سعید اور اسی انسٹی ٹیوٹ کے محمود رشدان اور عبدالحمید ابو سلمان بھی تھے۔ عبدالحمید ابوسلیمان صاحب اس ایسوسی ایشن کے صدر تھے۔ یہ مکہ مکرمہ کے رہنے والے ہیں اور آئی۔آئی۔ آئی ٹی کے کرتا دھرتا ہیں۔ ان کے علاوہ انگلینڈ، ٹرینیڈاد، ویسٹ انڈیز اور دوسرے ممالک سے بھی مندوبین شریک تھے۔ ہم لوگوں کو ایک فائیو اسٹار ہوٹل، ہولی ڈے اِن میں ٹھہرایا گیا تھا۔

ایک ہی وقت میں کانفرنس کے کئی اجلاس مختلف کمروں میں ہوتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ مقالہ پڑھنے والے کافی لوگ تھے اور وقت کم تھا۔ میرا مقالہ بہ عنوان "اسلام میں عورت کا مقام" کافی پسند کیا گیا اور اس پر اچھی بحث بھی رہی۔ اس کے علاوہ میرا اسلامی نصاب تعلیم پر شکاگو والا مقالہ بھی پڑھوایا گیا۔ ہمارے دوسرے ساتھی جناب منظور احمد صاحب نے کانفرنس کے ایک جلسے کی صدارت کی اور سید حامد صاحب نے اختتامی اجلاس میں ہندوستان میں مسلمانوں کے نظام تعلیم پر تقریر کی۔ اس کانفرنس میں پڑھے گئے مقالات کی فہرست بڑی طویل ہے۔ چند اہم مقالات

کے عنوانات حسب ذیل ہیں:

۱۔ عورتوں کے مسائل اور مسلم خواتین کے لیے ان کے مضمرات کا جائزہ

۲۔ مشرق اوسط میں عورتوں کے مسائل کے عمرانیاتی مطالعے۔

۳۔ مغربی روایات اور اسلامی دانشوری کا احیاء

۴۔ مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان مفاہمت

۵۔ پاکستان ضیاء الحق کے بعد، جدید اسلامی تحریک کا مسئلہ عصری تناظر میں

۶۔ مسلمان بحیثیت اقلیت ــــ ہندوستانی تناظر میں

۷۔ مسلم ممالک میں تعلیم کی صورت حال پر ایک نظر

۸۔ علم کو اسلامی رنگ دینے کی کوشش؛ ورکشاپ ــــ اسلامی سیاسی افکار؛ اسلامی سماجی نظریہ کے بنیادی لوازم۔

تین روزہ اس کانفرنس کا اختتام اتوار ۳۰ راکتوبر کو ہوا۔ سنیچر اور اتوار کی درمیانی شب میں ہولی ڈے ان فائیو اسٹار ہوٹل میں ایک شاندار عشائیہ ہوا جس میں کئی یونیورسٹیوں کے مسلم وائس چانسلروں کی تقاریر ہوئیں۔ ان حضرات نے عالمی سطح پر مسلمانوں کو درپیش معاشرتی، معاشی اور تعلیمی مسائل پر روشنی ڈالی اور ان تمام مسائل کا حل بنیادی طور پر اسلام میں تلاش کرنے پر زور دیا۔ یہ کہا گیا کہ اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جو تاقیامت ہر دور میں بالعموم انسانوں کو پیش آنے والے اور بالخصوص مسلمانوں کو درپیش مسائل کا حل بتاتا ہے اور ہدایت کی روشنی عطا کرتا ہے۔

امریکہ کے سفر کی یہ مختصر روداد نامکمل رہے گی اگر اس میں دو مسلم اداروں کا تعارف نہ کرایا جائے۔ ایک شکاگو کی ایسٹ ویسٹ یونیورسٹی ہے اور دوسرا انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک تھاٹس (آئی۔آئی۔آئی۔ٹی)۔

ایسٹ ویسٹ یونیورسٹی ۱۹۸۰ء میں شکاگو میں قائم ہوئی تھی۔ یکم نومبر ۱۹۸۸ء کو اس کی دسویں سالگرہ منائی گئی جس میں رابطہ عالم اسلامی، مکہ مکرمہ کے جنرل سکریٹری، ڈاکٹر عبداللہ نسیف صاحب بھی شامل ہوئے تھے۔ اس کی بلڈنگ کالج کی بلڈنگ سے چھوٹی اور مختصر

ہے۔ لیکن طلبہ کی تعداد زیادہ ہے۔ اس وقت یونیورسٹی اسلامک اسٹڈیز کے علاوہ دو یا تین دیگر مضامین میں بھی بی۔ اے کی ڈگری دیتی ہے اور تقریباً ایک سو ساٹھ طلبہ اس میں داخل ہیں۔ اس یونیورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر وسیع الدین خاں صاحب ہیں جو ایک فعّال شخصیت کے حامل ہیں۔ یہ یونیورسٹی شمالی امریکہ میں مسلمانوں کی اعلیٰ تعلیم کا پہلا ادارہ ہے۔ اس کو (غالباً) رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ اور اسلامک ڈولپمنٹ بنک سے کافی امداد ملتی ہے۔ اسی امداد کے سہارے یونیورسٹی چل رہی ہے۔

انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک تھاٹس (آئی۔آئی۔آئی۔ٹی) واشنگٹن کے قریب ورجینیا اسٹیٹ میں قائم ہے۔ یہ بہت مالدار ادارہ ہے۔ ایک روایت کے مطابق اس کا نقد سرمایہ ایک ارب ڈالر سے زیادہ ہے (واللہ اعلم)۔ اس کا کام مختلف اسلامی علوم میں تحقیقی مطالعہ اور دوسرے محققین کی کتابیں شائع کرنا ہے۔ اس ادارہ کا مقصد ہے علم کو اسلامی شکل دینا یعنی دوسرے علوم کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں پیش کرنا۔ چنانچہ انھوں نے اسلامی انتھروپولوجی، اسلامی اکونومکس، اسلامک بینکنگ جیسے موضوعات پر بڑی اچھی کتابیں معیاری طباعت کے ساتھ شائع کی ہیں۔ آئیوا اسٹیٹ یونیورسٹی میں منعقدہ کانفرنس کے اخراجات برداشت کرنے والے اداروں میں آئی۔آئی۔آئی۔ٹی بہت آگے تھا۔ دراصل اسی ادارہ کے کندھوں پر یہ کانفرنس ہوئی تھی۔ اس ادارہ نے ہمیں ورجینیا چلنے کی دعوت دی۔ لیکن ہمارے پاس وقت کم تھا اور دیگر مصروفیات تھیں اس وجہ سے معذرت کرنی پڑی۔ آئی۔آئی۔آئی۔ٹی کی طرف سے ان کی مطبوعات کا ایک سیٹ مجھے عطا کیا گیا اور چند اہم مطبوعات کا ایک دوسرا سیٹ سید حامد صاحب کی خدمت میں پیش کیا گیا۔ اس کانفرنس میں ہماری میزبانی بھی اسی ادارہ نے کی تھی۔

امریکہ (یو۔ایس۔اے) کے مسلمانوں کو درپیش مسائل میں ایک زبردست مسئلہ اس مسلم نسل کی دینی و تہذیبی بقا ہے جو اس وقت اسکولوں اور کالجوں میں تعلیم پا رہی ہے۔ میں نے اپنی تقاریر اور نجی گفتگو میں اس طرف توجہ دلائی اور کہا کہ اگر یہ نسل دینی اعتبار سے محفوظ رہی تو آئندہ آنے والی نسلیں بھی اس سرزمین میں محفوظ رہ سکیں گی۔ میرے اس خیال کی تائید وہاں کے معزز حضرات نے کی۔ یہ حضرات اس سلسلہ میں کافی سعی اور جدوجہد کر رہے ہیں۔ چنانچہ تقریباً چار سو ویک

اینڈ اسکول (ہفتہ واری اسکول) امریکہ کے مختلف اسلامی یا مسلم سینٹروں میں قائم ہیں جہاں پر مختلف شعبوں میں کام کرنے والے مسلمان سنیچر و اتوار کو بچوں کو دینی تعلیم دیتے ہیں ان معلّمین میں آپ کو انجینیر بھی مل جائیں گے اور ڈاکٹر بھی، سائنس داں بھی مل جائیں گے اور پروفیسر بھی، تاجر بھی مل جائیں گے اور ملازمین بھی۔ یہ سب حضرات ایک ہی مقصد کے تحت اپنی نئی نسل کو ان کے دین و تہذیب سے آگاہ کرتے ہیں۔ ان میں سے اکثر اسکول میں نے دیکھے۔ مسلم کمیونٹی سینٹر آف شکاگو کا اسکول بہت بڑا اور معیاری ہے جس میں کئی سو بچے (ویک اینڈ (سنیچر اتوار) میں تعلیم پاتے ہیں۔ ان اسکولوں میں ابھی تک کوئی باقاعدہ نصاب تعلیم نہیں ہے۔ راقم السطور کا پیش کردہ نصاب تعلیم اس طرح کا پہلا نصاب تعلیم تھا۔ امید ہے کہ یہ حضرات اس کو رائج کریں گے۔ میری ملاقات ان معلمین سے بھی کرائی گئی۔ سید ہاشم علی صاحب (وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) کی صاحبزادی سیما صاحبہ اور داماد رحیم اللہ صاحب بھی ایک ویک اینڈ سینٹر میں فی سبیل اللہ یہ خدمت انجام دیتے ہیں۔ رحیم اللہ صاحب نے بتایا کہ تاریخ اسلام میں وہ خلفاء راشدین پر میری انگریزی تصنیف پڑھاتے ہیں اور اسی کتاب کے ذریعہ وہ مجھ سے متعارف ہوئے۔ انھوں نے مجھے اور سید حامد صاحب کو ایک پرتکلف عشائیہ پر مدعو کیا۔ صاحبۂ خانہ نے ازراہ خلوص تمام کھانے خود ہی پکائے تھے۔

غرض شکاگو اور آئیوا اسٹیٹ یونیورسٹی میں منعقدہ یہ کانفرنس اپنے مقصد میں بہت کامیاب رہیں۔ امید ہے کہ وہاں کے مسلمانوں کے تعلیمی، تہذیبی، سماجی اور دینی مسائل ان کے نتیجہ میں کافی حد تک حل ہوں گے۔

ظفر احمد نظامی

سیاسی ڈائری

عالمی سیاسی رفتار

دوسری عالمگیر جنگ کے اختتام کے بعد غالباً پہلی بار گزشتہ سال عالمی سیاست نے جو دلچسپ رخ اختیار کیا اس کی نظیر تاریخ کے صفحات پر بہت کم ملے گی جب کش مکش اور تناؤ کے ماحول میں اقوام کی اکثریت نے جنگ جوئی اور فوج کشی سے کنارہ کشی اختیار کر کے امن و آشتی کی منزل کی جانب گامزن ہونے ہی میں اپنی عافیت سمجھی جس سے بین الاقوامی تعلقات کے سلسلہ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ مذاکرات نے تصادم کی جگہ لے لی، فاصلے نزدیکیوں میں بدل گئے اور تنگ ذہنی فراخدلی سے مغلوب ہو گئی۔

سوویت روس میں میخائیل گورباچیف نے اصلاحی اقدامات سے تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا جس سے بین الاقوامی صورت حال کی شکل ہی بدل گئی اور روس و امریکہ کے مابین تعلقات نے ایک نئے دوستانہ دور کا آغاز کیا۔ اس سے تخفیف اسلحہ کا خواب شرمندۂ تعبیر ہوتا نظر آتا ہے۔ روس اور چین کے تعلقات میں بھی بہتری متوقع ہے کیونکہ گورباچیف اور ڈینگ ژیاؤ پنگ کی ملاقات کے لیے فضا سازگار ہو گئی ہے۔ ماسکو اور ٹوکیو کے درمیان سرد جنگ بھی آخری سانسیں لے رہی ہے، افغانستان سے روسی فوجوں کی واپسی کا سلسلہ جاری ہے، سری لنکا سے ہندوستانی فوجیں واپس ہو رہی ہیں، کمپوچیا سے فوجوں کا انخلا شروع ہو گیا ہے، پرنس سہانوک نے ہن سین سے ملاقات کو عملی جامہ پہنایا ہے، عراق اور ایران کے

ڈاکٹر ظفر احمد نظامی، ڈائرکٹر، اکیڈمک اسٹاف کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

درمیان آٹھ سالہ خلیجی جنگ کا خاتمہ ہوگیا ہے، نکاراگوا کے خلاف پیش قدمی کا سلسلہ اپنے اختتام کو پہنچا ہے، شاڈ اور لیبیا کے مابین تنازعہ کا حل تلاش کر لیا گیا ہے۔ نامیبیا کی آزادی کے لیے راہیں ہموار ہو گئی ہیں، پاکستان میں فوجی آمریت کو جمہوریت نے شکست دے دی ہے، یاسر عرفات نے ایک آزاد فلسطینی ریاست کے قیام کا اعلان کر دیا ہے جسے بشمول ہندوستان اسّی سے زائد ملکوں نے تسلیم کر لیا ہے، امریکہ بھی تنظیم آزادی فلسطین سے گفتگو کرنے کے لیے رضامند ہو گیا ہے اور عرب ممالک بھی تل ابیب کے ساتھ براہ راست مذاکرات کے لیے تیار نظر آنے لگے ہیں۔ قیام امن کے سلسلہ میں اس پر امید ماحول میں ہند چین تعلقات میں بہتری کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔

ہند چین تعلقات

دسمبر ۱۹۸۸ء کا تیسرا اور چوتھا ہفتہ ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں اہم ترین ثابت ہوا جب وزیراعظم راجیو گاندھی نے چین کا سرکاری دورہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ جواہر لال نہرو پہلے اور آخری وزیراعظم تھے جنھوں نے ۳۴ برس قبل ۱۹۵۴ء میں چین کا دورہ کر کے ایشیا اور عالمی امن کے قیام کا خواب دیکھا تھا اس سے ایک ایسی خوشگوار فضا پیدا ہوئی تھی جسے "ہندی چینی بھائی بھائی" کے نام سے موسوم کیا جانے لگا۔ دراصل پنڈت نہرو نے ہندوستان کے تحفظ کی خاطر چین کے ساتھ دوستی کا ہاتھ بڑھایا تھا اور چاؤ این لائی نے بھی اس کا جواب بڑی گرمجوشی سے دیا تھا کیونکہ ان دنوں انھیں بھی غیر اشتراکی ملکوں تک پہنچنے کے لیے کسی دوست کی تلاش تھی تاہم دونوں ملکوں کے درمیان دوستی کا یہ ماحول زیادہ عرصہ تک قائم نہ رہ سکا کیونکہ ۲۲ اکتوبر ۱۹۶۲ء کو چین نے ہندوستان کی ہمالیائی سرحد پر جارحانہ حملہ کر کے پنچ شیل کے ان اصولوں کو زبردست صدمہ پہنچایا جنھیں نہرو اور چاؤ این لائی نے امن وسلامتی کے منشور کی حیثیت سے تسلیم کیا تھا۔ تب سے اب تک یہ سرحدی تنازعہ التوا کا شکار رہا۔ اگرچہ اس کے حل کے لیے وقتاً فوقتاً اقدامات کی کوشش کی گئی تاہم اعلیٰ سطح پر کوئی مثبت قدم نہیں اٹھایا جا سکا۔

قیام امن کے سلسلہ میں بین الاقوامی صورت حال کو سازگار بنانے کی سمت میں وزیراعظم راجیو گاندھی نے ۱۹ ر سے ۲۳ ر دسمبر ۱۹۸۸ء تک چین کا سرکاری دورہ کر کے دانشمندی کا ثبوت دیا۔ انھوں نے اپنے پانچ روزہ دورہ میں سے تین روز چینی رہنماؤں کے ساتھ مذاکرات میں صرف

کیے جو تقریباً دس گھنٹوں پر مشتمل تھے۔ انھوں نے مذاکرات کا سلسلہ بیجنگ میں اپنی آمد کے دو گھنٹوں کے اندر اندر شروع کر دیا تھا۔ ان ملاقاتوں میں چینی ریاست کی نمائندگی یانگ شانگ کن نے کی جب کہ چینی حکومت کے نمائندہ کی حیثیت سے وزیراعظم لی پنگ شریک ہوئے۔ اگرچہ چینی کمیونسٹ پارٹی کے جنرل سکریٹری ژہاؤژیانگ کے لیے لازمی نہ تھا کہ وہ وزیراعظم راجیو گاندھی سے ملاقات کرتے تاہم انھوں نے بھی ہند کے معزز مہمان کے اعزاز میں خصوصی طور پر ضیافت کا اہتمام کیا۔ اس کے علاوہ سب سے اہم بات یہ ہوئی کہ چین کے عظیم اور اعلیٰ ترین رہنما ڈینگ ژیاؤ پنگ نے بھی راجیو گاندھی سے ایک خصوصی ملاقات کی۔ ضعیف العمر ڈینگ نے دیر تک راجیو گاندھی سے گرمجوشی کے ساتھ مصافحہ کیا اور اپنے "نوجوان دوست کو خوش آمدید" کہا۔ انھوں نے اپنے مہمان سے ماضی کو بھلا کر دوستوں کی طرح تعلقات کو دوبارہ استوار کرنے، دوستی کی فضا کو قائم رکھنے اور پنچ شیل کے پرامن بقائے باہمی کے اصولوں پر مبنی ایک نئے بین الاقوامی سیاسی نظام کے قیام پر اصرار کیا۔ چین کے اخبارات نے ان دو رہنماؤں کے طویل مصافحہ کو "دوسرے" مصافحہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔ ان کے نزدیک پہلے مصافحہ کی ابتدا ۱۹۵۴ء میں نہرو اور چاؤ کے درمیان ہوئی تھی۔ وزیراعظم راجیو گاندھی نے اپنی ملاقاتوں کے دوران چینی رہنماؤں پر واضح کیا کہ ہندوستان اور چین اپنی آبادی کے اعتبار سے نوع انسانی کے مستقبل پر اثرانداز ہو سکتے ہیں اس لیے لازم ہے کہ بے تعلقی کا دور ختم ہو، ان کے درمیان مفاہمت کا آغاز ہو اور باہمی اشتراک کے میدان تلاش کیے جائیں۔

وزیراعظم راجیو گاندھی کے چین کے قیام اور چینی رہنماؤں سے ان کی گفتگو کے نتیجہ میں تین معاہدوں پر دستخط ہوئے جو دونوں ملکوں کے درمیان تجارت کے فروغ، ہوائی سفر کے آغاز اور ثقافتی تبادلوں سے متعلق تھے۔ دورہ کے اختتام پر دونوں قوموں کے رہنماؤں کی جانب سے جاری شدہ مشترکہ اعلامیہ میں کہا گیا ہے کہ وہ ہر معاملہ اور مسئلہ کو "پرامن اور دوستانہ اشتراک" کے ذریعہ باہمی طور پر منظور شدہ حل، کو مقصد قرار دیں گے اور اس سلسلہ میں مثبت قدم اٹھائیں گے۔ اعلامیہ میں سرحد کے تنازعہ کو حل کرنے کی غرض سے ایک ورکنگ گروپ کی تشکیل کا فیصلہ کیا گیا ہے جس کی سربراہی ہندوستان کے امور خارجہ کے سکریٹری اور چین کے خارجی معاملات کے نائب وزیر کے ذمہ ہوگی۔ اعلامیہ میں اشتراک و تعاون کی فضا کو سازگار بنانے کا عزم بھی شامل ہے تاکہ پنچ شیل کے اصولوں پر عمل پیرا ہو کر جنوبی ایشیا کے مسائل کو حل کیا جا سکے۔

وزیراعظم راجیو گاندھی کے دورۂ چین نے وہاں کے رہنماؤں اور عوام پر بڑے اچھے اثرات مرتب کیے ہیں۔ چین کے رہنماؤں نے پنچ شیل کے بقائے باہمی کے اصولوں کی بنیاد پر دونوں ملکوں کے درمیان دوستانہ تعلقات کو فروغ دینے کے لیے رضا مندی پر مسرت کا اظہار کیا ہے کیونکہ اس سے رفاقت اور بہتر ہمسائیگی کے معاملات میں اصلاح ہوگی اور نہ صرف تحفظ، استحکام اور اقتصادی ترقی کے لیے راہیں ہموار ہوں گی بلکہ علاقائی سلامتی اور عالمی امن کے لیے بھی ماحول سازگار ہوگا۔ چین کے اخبارات نے بھی پنچ شیل کی بنیاد پر مسائل کو سلجھانے کی سمت میں اس دورہ کو ایک مثبت قدم سے تعبیر کیا ہے۔

ہندوستان کے کچھ مبصروں کا خیال ہے کہ چین کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھا کر ہندوستان نے تاریخ کو دوہرایا ہے۔ اس سے ہندوستان چین کے حلقۂ اثر میں محصور ہو جائے گا۔ مگر ان کا خیال مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ اب حالات میں تبدیلی رونما ہو چکی ہے۔ ہندوستان کو فوجی اور دفاعی استحکام حاصل ہے اور ان ملکوں کی حمایت بھی جو عالمی سیاست میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ چین کو بھی اپنے پچھلے رویّہ اور فوجی اقدام کی بے ثمری کا احساس ہے۔ اسے یہ بھی احساس ہے کہ اقتصادی طور پر ترقی یافتہ ملک بننے کے لیے امن کا خوشگوار ماحول درکار ہے اور اس پر منکشف ہو چکا ہے کہ ہندوستان مختلف میدانوں میں نمایاں کامیابی حاصل کر کے دنیا کی نظروں میں ایک اہم ملک بن چکا ہے۔ اس لیے مسائل کا حل جارحانہ حملہ آوری سے نہیں بلکہ پرامن طریقوں سے ہونا چاہیے۔ یہی سبب ہے کہ اس نے جس اعلامیہ پر دستخط کیے ہیں وہ عموماً ایسی دستاویزوں پر دستخط نہیں کرتا۔ امریکہ اور جاپان کے ساتھ مشترکہ اعلامیہ پر دستخط کرنے کے بعد غالباً یہ تیسرا اہم اعلامیہ ہے جو اس نے ہندوستان کے وزیراعظم کے دورہ کے اختتام پر مشترکہ طور سے جاری کیا ہے جو پوری دنیا کے لیے ایک مشترکہ پیغام کا درجہ رکھتا ہے کیونکہ ان دونوں ملکوں میں کرۂ ارض کی تقریباً ایک تہائی آبادی رہتی ہے۔

جو مبصر یہ کہتے ہیں کہ ہندوستانی وزیراعظم کا دورہ سرحد کے تنازعہ کو حل کرنے کے سلسلہ میں ناکام رہا تو انھیں سوچنا چاہیے کہ تیس برس کے طویل عرصہ پر محیط مخاصمت اور رقابت کو جس میں ایک سرحدی خونی جنگ بھی شامل ہے ایک پیچیدہ بین الاقوامی فضا میں محض چند روز میں کس طرح ختم کیا جا سکتا ہے۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ ذہن صاف ہو رہے ہیں۔ شکوک و شبہات کی دھند چھٹ رہی ہے اور اعتماد بحال ہو رہا ہے جسے ہم فال نیک سے تعبیر کر سکتے ہیں!!

سارک

علاقائی اشتراک کے سلسلہ میں دنیا کی دوسری انجمنوں کے مقابلہ میں "سارک" جو جنوبی ایشیا کے ناوابستہ ممالک پر مشتمل ہے، سب سے کم عمر انجمن ہے۔ اس کا قیام بنگلہ دیش کے سابق صدر ضیاء الرحمٰن کے ایماء پر موجودہ صدی کی آٹھویں دہائی میں عمل میں آیا تھا۔ بنگلہ دیش، بھوٹان، پاکستان، سری لنکا، مالدیپ، نیپال اور ہندوستان پر مشتمل یہ انجمن رکن ملکوں کے لیے ایک ایسا پلیٹ فارم مہیا کرتی ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے مشترکہ مسائل کا حل تلاش کرنے کے لیے یکجا ہو سکیں۔ اس کے مقاصد میں امن و سلامتی، سیاسی اقتدار اعلیٰ، مساوات اور اجتماعی خود کفالت پر مبنی ایک نئے عالمی نظام کا قیام شامل ہے۔ یہ اقتصادی، سماجی اور ثقافتی میدانوں میں ترقی کے لیے علاقائی اشتراک میں یقین رکھتی ہے اس میں جان بوجھ کر دوطرفہ معاملات کو مقاصد کے دائرہ سے باہر رکھا گیا ہے تاکہ یہ سیاست کا شکار نہ ہو جائے۔ اس انجمن کا منشور اقوام متحدہ کے چارٹر کی پرزور حمایت، ناوابستگی کی بے پناہ موافقت اور طاقت کے استعمال کی شدید مخالفت کرنا ہے۔ یکے بعد دیگرے اس کی چوٹی کانفرنسیں علی الترتیب ڈھاکہ، بنگلور، کھٹمنڈو میں ہونے کے بعد دسمبر ۸۸ء میں اس کی چوتھی کانفرنس کا انعقاد اسلام آباد میں عمل میں آیا۔

اس کانفرنس کی خصوصیت یہ تھی کہ اس کا انعقاد ایک ایسی فضا میں ہو رہا تھا جب ہندوستان اور پاکستان صدق دل اور نیک نیتی کے ساتھ ایک دوسرے کے ہمدرد بن کر اس میں شریک ہوئے تھے اور مسلسل کئی برس کی جدوجہد کے بعد عام انتخابات کے نتیجہ میں پیپلز پارٹی کو اقتدار حاصل ہوا تھا اور مسز بے نظیر بھٹو وزارت عظمیٰ کے منصب پر فائز ہو کر "سارک" کی سربراہی کے فرائض انجام دے رہی تھیں۔ کانفرنس کے افتتاحی اجلاس سے اختتامی اجتماع تک عوام کی نگاہیں بے نظیر بھٹو اور راجیو گاندھی پر ہی جمی ہوئی تھیں۔ نئی فضا میں وہ ان سے بہت سی توقعات وابستہ کر رہے تھے۔ مسز بھٹو نے اپنی افتتاحی تقریر میں انجمن کے اغراض و مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے بڑے دکھ بھرے لہجہ میں کہا کہ "تنازعات باہمی شبہات اور رقابتوں نے ماضی میں ہمارے ملکوں کو تقسیم کر دیا تھا اور ہمارے عوام کی بہتری کے لیے اجتماعی کوششیں کرنے کی غرض سے قریب آنے سے باز رکھا تھا"۔ اس لیے وزیر اعظم راجیو گاندھی نے سارک کے اراکین سے اپیل کی کہ وہ عالمی نظام میں جدید سیاسی ماحول کو خوش آمدید کہیں اور اپنے اشتراک سے

ایک مثبت رویہ اپنائیں۔ انھوں نے جہاں اقتصادی میدانوں میں باہمی تعاون کی وکالت کی وہیں یہ بھی واضح کردیا کہ دوسروں کو نقصان پہنچا کر ہندوستان کوئی ناجائز فائدہ نہیں اٹھائے گا بلکہ وہ اپنے ہمسایہ ملکوں کے لیے مددگار ثابت ہوگا۔ دراصل ہندوستان نے محض زبانی جمع خرچ سے کام نہیں لیا بلکہ سری لنکا اور مالدیپ کو پرخلوص امداد دے کر اس کا عملی ثبوت بھی پیش کردیا۔

انجمن نے اختتامی اجلاس میں ایک اعلانیہ جاری کیا جس میں وہی باتیں دہرائی گئی تھیں جو ڈھاکہ، بنگلور اور کٹھمنڈو کی کانفرنسوں کے اختتام پر کہی گئی تھیں۔ تاہم اسلام آباد میں جاری شدہ اعلانیہ میں کچھ نئی باتیں بھی کہی گئیں مثلاً ۲۰۰۰ء تک ایک علاقائی منصوبہ کے تحت علاقہ کی تقریباً ایک ارب آبادی کے لیے مکان اور تعلیم کی فراہمی، دہشت پسندی کا خاتمہ، نشیلی ادویات کے خلاف جنگ، قومی عدلیہ اور مقننہ کے اراکین کی سارک ملکوں میں بغیر ویزا کے آمدورفت ایسی باتیں ہیں جو ساتوں ملکوں کو قریب تر کرنے میں معاون ثابت ہوں گی۔ ان ملکوں کے سربراہوں نے علاقائی عوام کی بہتری کے لیے جو لائحہ عمل تجویز کیا ہے اس کا خیر مقدم کیا جانا چاہیے۔ نئے حالات کی روشنی میں اب رکن ملکوں پر واضح ہوگیا ہے کہ وہ اپنی خارجہ پالیسی میں تبدیلی کریں اور یہی سبب ہے کہ ہند و پاک کے درمیان تین معاہدوں نے جنم لیا۔ اسلام آباد میں منعقدہ کانفرنس جہاں دوسری باتوں کے لیے یاد رکھی جائے گی وہیں یہ بھی یاد رکھا جائے گا کہ اس کا انعقاد جمہوریت کی فضا میں ہوا تھا۔

ہند پاک تعلقات

ہند چین تعلقات میں بہتری کے ساتھ ہی ہند پاک تعلقات نے بھی ایک انقلابی رخ اختیار کیا ہے یہ بھی دسمبر ۱۹۸۸ء ہی کی دین ہے جس نے ہندوستان کے وزیر اعظم راجیو گاندھی کے لیے سارک میں شرکت کے توسط سے پاکستان کی پہلی خاتون وزیر اعظم بے نظیر بھٹو سے ملاقات کا موقع فراہم کیا۔ دراصل ۱۶ نومبر پاکستان کی تاریخ میں ایک انتہائی اہم دن تھا جب عام انتخابات میں پاکستان پیپلز پارٹی نے دیگر جماعتوں کے مقابلہ میں سب سے بڑی جماعت کی حیثیت سے حکومت سازی کا حق حاصل کیا اور وہاں جمہوریت بحال ہوئی۔ نتیجہ میں اس کی رہنما بے نظیر بھٹو نے وزیر اعظم کی حیثیت سے دسمبر کے اوائل میں وزارت عظمیٰ کا قلمدان سنبھالا اور بعد ازاں اعتماد کا ووٹ بھی حاصل کرلیا۔ وہ نہ صرف عالم اسلام

کی پہلی خاتون وزیراعظم ہیں بلکہ دنیا بھر میں سب سے کم عمر خاتون سربراہ حکومت بھی ہیں۔ ان کا انتخاب ہندوستان کے لیے بڑی اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اب دونوں ہمسایہ ملکوں کے تعلقات ان کی خارجہ پالیسی پر منحصر ہیں۔ اگر حصول آزادی کے بعد پاکستان فوجی اثرات سے آزاد رہ کر جمہوریت کی نعمتوں سے ہمکنار رہتا تو دونوں ممالک بہت سی مشترک اقدار کے حامل ہوتے۔ بہرصورت اب بے نظیر بھٹو پاکستان میں جمہوریت پسند عوام کی نمائندگی کرتی ہیں جنھیں گیارہ سال کی طویل جدوجہد کے بعد شاندار کامیابی حاصل ہوئی جو جنرل ضیاء الحق کے ہوائی حادثہ میں فوت ہوجانے کے بعد عام انتخابات کا نتیجہ ہے۔

مسز بے نظیر کے دل میں راجیو گاندھی کے لیے بڑا احترام پایا گیا جو غالباً اندرا گاندھی کے تدبّر کا نتیجہ ہے۔ جب ذوالفقار علی بھٹو قید تھے اور جیل کی کال کوٹھری میں اپنی موت کے منتظر تھے تب مسز گاندھی ہندوستان میں حزب مخالف کی رکن تھیں۔ اگرچہ وزیراعظم مرارجی ڈیسائی نے اس وقت بھٹو کی سزا میں تخفیف کے لیے جنرل ضیاء سے رسمی طور پر اپیل کرنے سے انکار کر دیا تھا کیونکہ ان کے نزدیک یہ عمل ہمسایہ ملک کے داخلی معاملات میں مداخلت کے مترادف تھا۔ تاہم مسز گاندھی نے کئی ریاستوں اور حکومتوں کے سربراہوں کو جنرل ضیاء سے ذوالفقار علی بھٹو کے لیے اپیل کرنے کے سلسلہ میں ذاتی خطوط لکھے تھے۔ اسی طرح ۱۹۸۰ء میں جب مسز گاندھی دوبارہ اقتدار میں آئیں تو انھوں نے پیپلز پارٹی کے بہت سے کارکنوں کو ہندوستان میں سیاسی پناہ دینا منظور کیا تھا۔ ان کے یہ جذبات راجیو گاندھی کے لیے معاون ثابت ہوئے اور وزیراعظم پاکستان نے ان کی بڑی قدرومنزلت کی۔ ویسے ہی وزارت عظمیٰ کے منصب پر فائز ہونے کے بعد بے نظیر بھٹو کو راجیو گاندھی نے گرمجوشی کے ساتھ مبارکباد دیتے ہوئے دونوں ملکوں کے درمیان تعلقات کی بہتری کی آرزو کا اظہار کیا تھا۔ اس کا اثر وزیراعظم پاکستان پر اچھا مرتب ہوا اور انھوں نے سارک کے اجلاس میں ان سے مذاکرات کے لیے ملاقات کی خواہش ظاہر کی تھی۔

اگرچہ دونوں وزرائے اعظم سارک کے جلسوں میں بے پناہ مصروف تھے تاہم اس شدید مصروفیت کے باوجود انھوں نے دونوں ملکوں سے متعلق مسائل پر تبادلہ خیالات کرنے کے لیے نہ صرف وقت نکالا بلکہ مختلف موضوعات پر تقریباً آٹھ گھنٹوں تک گفتگو کی۔ دونوں رہنماؤں نے بین الاقوامی سطح پر رونما ہونے والی انقلابی تبدیلیوں کو ایک ہی نظر سے دیکھا اور یکساں طور سے پارلیمانی جمہوریت کی زبان استعمال

کی۔ دونوں ہی نے محسوس کیا کہ ہندوستان اور پاکستان کے داخلی مسائل بھی یکسانیت کے حامل ہیں اور دونوں ہی یکساں خطروں اور اندیشوں سے دوچار ہیں۔ اس لیے ضروری تھا کہ عالمی سیاسی تناظر میں دونوں ہی کو اپنے گردوپیش کا جائزہ لے کر ازسرنو اپنے تعلقات قائم کرنے چاہئیں۔

مختلف موضوعات پر نظریات کی یکسانیت نے ہندوستان اور پاکستان کے درمیان تین معاہدوں کو جنم دیا جن میں ایک دوسرے کے نیوکلیائی مرکزوں پر حملہ آور نہ ہونا، دوہرے ٹیکس عائد نہ کرنا اور ثقافتی میدانوں میں اشتراک کرنا شامل ہیں۔

اگرچہ دونوں وزرائے اعظم کی یہ ملاقاتیں بڑے دوررس نتائج کی حامل ہیں۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ مسز بے نظیر بھٹو کو ہندوستان کی رفاقت اور حمایت سے فائدہ ہی ہوگا۔ اس سے نہ صرف ان کی حکومت مستحکم ہوگی بلکہ ان کی سیاسی زندگی کی مدت بھی طویل ہوجائے گی۔ ان کی راہ میں خاصی دشواریاں مزاحم ہیں۔ ان کا سامنا افسرشاہی سے بھی ہے اور فوجی حکام سے بھی۔ ان کا ملک اقتصادی بحران کا شکار ہے، مرکز اور صوبوں کے تعلقات مکمل طور سے استوار نہیں ہیں، افغانستان کا مسئلہ ان کی راہ میں حائل ہے اور انھیں اپنے انتخابی منشور میں کیے ہوئے وعدوں کی تکمیل کرنا بھی لازمی ہے۔ یہی سبب ہے کہ وہ ہندپاک سرحد پر امن کے قیام کی خواہش مند ہیں تاکہ فوج پر سے ان کے انحصار میں کمی آجائے اور وہ داخلی مسائل کو سلجھانے کے لیے خود کو وقف کرسکیں اور یہ کام ہندوستان کی مدد کے بغیر ممکن نہیں۔

ویسے پاکستان کے طلائی تمغہ یافتہ عالمی شہرت کے مالک ایک نامور منجم نے بھی پیش گوئی کی ہے کہ بے نظیر بھٹو اور راجیوگاندھی دونوں ہی کا ستارہ زہرہ ہے اس لیے دونوں ممالک کے مابین تعلقات میں بہتری یقینی ہے۔ بقول غالب ؎

اک برہمن نے کہا ہے کہ یہ سال اچھا ہے!!!

تبصرہ و تعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کی دو جلدیں آنا ضروری ہے)

لمحوں کی خوشبو (شعری مجموعہ)

مصنف: ڈاکٹر تنویر احمد علوی
تقسیم کار: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵
قیمت: ۴۵ روپے

ڈاکٹر تنویر احمد علوی موجودہ دور کی ایک ایسی علمی شخصیت ہیں جن کے تحقیقی اور ادبی کاموں کی اپنی ایک شناخت ہے۔ جس طرح اردو اور فارسی کے کلاسیکی ادب پر ان کی گہری نظر ہے اسی طرح عربی اور ہندی کے قدیم شعری سرمایہ سے انھیں تحقیقی دلچسپی رہی ہے۔ لمحوں کی خوشبو علوی صاحب کی نظموں اور چند غزلوں پر مشتمل شعری مجموعہ ہے جو ان کی شخصیت کے ایک نئے پہلو کا بھرپور تعارف بھی ہے۔ اس مجموعہ میں بطور مقدمہ ایک تفصیلی سوانحی مضمون بھی شامل ہے جس سے علوی صاحب کے شعری محرکات اور نظریہ شعر و ادب کی تفہیم میں مدد ملتی ہے۔ لمحوں کی خوشبو میں ۱۹۴۵ء سے ۱۹۸۵ء تک کے درمیانی عرصے کی ان کی شعری تخلیقات شامل ہیں۔ کتاب کے آخر میں گلِ خوشبو کے عنوان کے تحت فارسی کلام بھی شامل ہے اس مجموعے میں عموماً گذشتہ انسانی تہذیب کے حسن کو شاعر نے اپنی تاثر انگیز فکری تخلیق کا موضوع بنایا ہے۔ اس میں اگر قدیم ہند کے فنی کارناموں پر نظمیں موجود ہیں تو عالمی نوعیت کے مصورانہ کارنامے بھی موضوع تخلیق ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر تنویر احمد علوی کو فنون لطیفہ میں سنگ تراشی، مصوری، شاعری اور رقص سے دلچسپی رہی ہے۔ انھوں نے اجنتا، ایلورا، کھجوراہو، نقش نالندہ اور بنگلور پر نظمیں کہی ہیں تو سالومی اور قلوپطرہ جیسے عالمی نوعیت کے مصورانہ کارناموں کو بھی شعری پیرایۂ اظہار دیا ہے۔ اسی طرح اگر آئن اسٹائن اور محبوب الٰہی سے عقیدت کا اظہار کیا گیا ہے تو دیگر شخصیات کے فکر و فن پر بھی نظم میں اظہار موجود

ہے۔ انسانی تہذیب کی بعض متنوانترالمناکیوں کو انھوں نے "کسبی" اور "باندی" جیسی کامیاب نظموں میں پیش کیا ہے۔ حیات و کائنات کے موضوع پر بھی فکر انگیز نظمیں کہی گئی ہیں۔ اس قسم میں مدارج حیات، تضاد کائنات اور رسم رشتہ تخلیق جیسی نظمیں کہی گئی ہیں۔ ان کے علاوہ نذرشباب، لمحوں کی خوشبو، فراق، لمس، بساط شب، چاند، پیکر ادا اور نگار شب کے عنوانات جمالیاتی اور رومانی اظہار کی نمائندگی کرتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ نظمیں بھی فکری نوعیت سے الگ نہیں ہیں۔ یہ دونوں دھارے شروع ہی سے بہتے نظر آتے ہیں۔

لمحوں کی خوشبو میں وقت کا احساس قدر مشترک کے طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے۔ کائنات پر شاعر کی حکیمانہ نظر کا یہ سفر اس شعوری منزل سے شروع ہوتا ہے جسے دور شباب کہا جا سکتا ہے اور مجموعے کے آخری صفحات تک جاری و ساری رہتا ہے۔ ان نظموں سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ حیات و کائنات کی رنگارنگ حقیقتیں ایک طے شدہ نظام کے تحت وجود پا رہی ہیں مثلاً

سایہ و نور ملتے رہتے ہیں
وقت کے پھول کھلتے رہتے ہیں
ریت کے حرف مٹ گئے جیسے
دھوپ ہے جو سمٹتی جاتی ہے
دامن زندگی سے وقت کی گرد
سائے بن کر لپٹتی جاتی ہے (مدارج حیات)

ہے یہ تخلیق کا مقصد کہ کبھی موت کا ہاتھ
بزم ہستی کے چراغوں کو بجھا ہی نہ سکے

کتاب کے اوراق پر اکثر اس نوعیت کے شعر نظر آتے ہیں۔

دراصل فن کار کا تخلیقی ذوق زنجیر ایام کے بعض قیمتی لمحات کو ابدی اور آفاقی بنا دیتا ہے اور تب انسان کا ذوق جمال اس کی آرزومندی اور اس کا مکمل وجود بیتے لمحات کی تاریخ بن جاتا ہے۔ شاعر کو یہ آفاقیت جہاں بھی نظر آئی ہے وہ اس کے اپنے مخصوص پیرایۂ اظہار کے پیکر میں ڈھل گئی ہے۔ فکر کی جولانی کے ساتھ تشبیہات اور استعارات کی تازگی بھی محل نظر ہے۔ حیات و کائنات اور

تہذیبی موضوعات پر یہ نظمیں اردو نظم کی سنجیدہ روایت کا پروقار حصّہ ہیں۔ لمحوں کی خوشبو کے لیے خود ڈاکٹر تنویر احمد علوی کی شعری زبان میں کہا جا سکتا ہے:

نقش ہے ایک لطف موسیقی ہر صدا رنگ و بو کا پیکر ہے
کتنی صدیاں ہیں نقش اس میں بحر لمحات کا سمندر ہے

(ایلورا)

ڈاکٹر علوی کا یہ شعری مجموعہ تخلیقی ادب میں ایک اہم اضافہ ہے۔ تہذیبی سرمائے کو شعر کے قالب میں محفوظ کر کے انھوں نے ادب میں جمالیات کے لیے وسیع مواقع جس حسن و خوبی کے ساتھ پیدا کیے ہیں وہ ایک قابل قدر کوشش ہے۔

—— صادقہ ذکی

ماہنامہ جامعہ کے چند خاص شمارے

۱. جشن زریں نمبر	قیمت: چار روپے
۲. ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی یاد میں (خصوصی نمبر)	قیمت: چھ روپے
۳. اسلم جیراجپوری نمبر	قیمت: بارہ روپے
۴. پروفیسر محمد مجیب نمبر	قیمت: پینتیس روپے
۵. امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں	قیمت: بیس روپے

یہ خصوصی شمارے بہت محدود تعداد میں دستیاب ہیں، ارباب ذوق فوری توجہ فرمائیں۔ محصول ڈاک اس کے علاوہ ہوگا۔

احوال وکوائف

سہیل احمد فاروقی

حلقۂ مطالعہ

۱۴ر جنوری کو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز میں حلقۂ مطالعہ کی چوتھی نشست منعقد ہوئی جس میں فیضان احمد، متعلم ایم۔اے (تاریخ) سال اوّل نے 'حقیقت توحید' کے موضوع پر مضمون پڑھا۔ نشست میں شریک طلبہ اور ریسرچ اسکالرز نے بحث میں حصہ لیا۔ محمد عرفان، محمد اسحاق اور سہیل احمد فاروقی نے بعض تشنہ گوشوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اصلاحات تجویز کیں۔

ساتواں مختار احمد انصاری میموریل لکچر

ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی یاد میں جو بانیانِ جامعہ میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبۂ تاریخ میں ہر سال ایک میموریل لکچر کا انعقاد ہوتا ہے۔ اس سلسلہ کا ساتواں لکچر ۲۷ر دسمبر ۱۹۸۸ء کو

شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف صاحب کی زیرِ صدارت جامعہ کے کانفرنس ہال میں منعقد ہوا جس میں کلکتہ یونیورسٹی میں تاریخ کے پروفیسر اور نیشنل لائبریری کلکتہ کے ڈائرکٹر پروفیسر اشین داس گپتا نے گاندھی جی کے خیالات اور فکر و عمل پر اپنا اس سال کا خصوصی فکر انگیز خطبہ پیش کیا۔ گاندھی جی کے بچپن کے زمانے سے متعلق انھوں نے کہا کہ اگرچہ ان پر اپنے خاندان اور سماجی رسوم کے گہرے اثرات تھے لیکن زندگی اور معاشرہ کے مختلف پہلوؤں سے متعلق افکار و نظریات خالصتاً ان کے تھے جنھیں افریقہ کے زمانۂ قیام کے دوران پوری طرح پختگی حاصل ہوئی۔

۱۹۰۹ء میں ہند سوراج کی اشاعت میں ان کے خیالات کا کوئی حصّہ کبھی عوام کے سامنے نہیں لایا گیا۔ گاندھی جی ذاتی طور پر کٹر مذہبی انسان تھے۔ وہ رام کو اپنا ذاتی خدا تصور کرتے تھے۔ اور یہ تصور آخری وقت تک ان کا ساتھی بنا رہا۔ دوسری سطح پر گاندھی جی ایک ایسے مذہب میں یقین رکھتے تھے جو خود مذہب سے عمیق تر اور بالا تر تھا۔ ستیہ گرہ اور عدم تشدد میں گاندھی جی کا یقین و عقیدہ محض سیاسی فتح تک محدود نہیں تھا۔ وہ محسوس کرتے تھے کہ تشدد درحقیقت ردعمل کی پیداوار ہوتا ہے اور انسان کو انسان سے جدا کرتا ہے۔

پروفیسر داس گپتا نے سامعین کی توجہ اس جانب مبذول کرائی کہ گاندھی جی نے اصولِ صحت، صفائی سے لے کر غذا تک انسان کی روزمرہ زندگی اور عادات پر بہت کچھ لکھا ہے اور اس پر گفتگو بھی کی ہے۔ وہ "اپنی مدد آپ" کے قائل تھے اور اس پر خصوصی زور دیتے تھے کہ ہمیں جسمانی ریاضت کا کوئی کام ضرور کرنا چاہیے۔ جوہانسبرگ میں ان کا "ٹالسٹائی فارم" اسی مقصد کی نمائندگی کرتا تھا۔ اپنے سیاسی طریقۂ کار میں بھی انھوں نے محترم اور غیر محترم کے درمیان فرق روا رکھنے سے احتراز کیا اور کسانوں اور مزدوروں کے درمیان علاقائی روابط استوار کرنے کی سعی کی۔ ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا ستیہ گرہ کا طریقۂ کار چھوٹے گروہوں کے لیے ہی کارآمد تھا۔

انھوں نے گاندھی جی اور سبھاش چندر بوس کے درمیان نظریاتی اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ ۱۹۳۰ء میں جب گاندھی جی نے محسوس کیا کہ قوم ابھی ستیہ گرہ پر آمادہ نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے خوف و ہراس، پاکستان کے قیام کا مطالبہ اور اس کے

متوازی خود کانگریس کے اندر عہدے اور مراتب حاصل کرنے کی خواہش کا صحیح طور پر اندازہ نہ کر سکے۔ کانگریس جو گاندھی جی کا آلۂ کار تھی اس نے اب ان کی باتوں پر سنجیدگی سے غور کرنا چھوڑ دیا تھا اور ان کے نزدیک وہ ختم ہو چکی تھی۔ اور لگتا ہے کہ جواہر لال نہرو بھی ستیہ گرہ کا مفہوم پوری طرح نہیں سمجھ سکے۔ حالانکہ وہ گاندھی جی کے زیر اثر سچے ستیہ گرہی تھے۔ لینن کے برعکس جنھوں نے ایک مربوط پارٹی بنانا پسند کیا تھا۔ گاندھی جی نے ایک وسیع تنظیم کی تشکیل کے لیے کام کیا جس میں وہ کامیاب نہ ہو سکے۔ ملک کی آزادی سے متعلق ان کے تمام تر تصورات کا محور آزادی کا حصول ہی نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر ایک متبادل تہذیب کا قیام تھا لیکن جس انداز سے آزادی ملی اس میں کسی متبادل صورتِ حال کے انتخاب کی گنجائش ان کے لیے بہت کم تھی۔

ڈاکٹر فرزانہ شیخ کا توسیعی لکچر

۱۲ر جنوری ۸۹ ۱۹ء کو شعبۂ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں کیمبرج یونیورسٹی سے تشریف لائی ہوئی ڈاکٹر فرزانہ شیخ کے ایک لیکچر کا انعقاد ہوا جس میں انھوں نے بیسوی صدی کے دوران ہندوستانی مسلمانوں کے تصور نمائندگی پر اظہار خیال کیا۔ پہلی بات تو یہ کہ یہ اصطلاح بڑے ہلکے انداز میں استعمال کی گئی جس کا کوئی معروف پس منظر نہ تھا۔ علماء دیوبند کے نزدیک یہ تصور فرد اور اس کے برتاؤ کی اصلاح کو مرکزی اہمیت دیتا ہے جس سے مسلمانوں کو بہتر مسلمان بنانے اور اس طرح پوری مسلمان قوم کی ترقی میں مدد ملے گی۔ پھر نمائندگی کا یہ تصور سر سید احمد خاں اور ان کے ہمعصروں کی نظروں میں اس اعتبار سے 'وفاداری' کے مترادف ہے کہ اس کو سرکاری طور پر اعتراف اور عزت و احترام کی توسیع سے تعبیر کیا جانے لگا۔

نمائندگی کے اس تصور پر برطانوی سرکاری پالیسی کے اثرات بھی نمایاں ہیں۔ ان کے خیال میں ہندوستانی معاشرہ پوری طرح منقسم تھا اور نمائندگی کی صحیح ترین صورت روایتی درباروں کے ذریعے ہی ممکن تھی۔ جس میں مغل تہذیب کے عناصر پیوستہ تھے اور ایک مسلمان لیڈر کے لیے اپنے آباء و اجداد کی روایات کو قائم رکھنا مال و دولت کا مالک ہونا اور اعلیٰ مقام پر فائز ہونا ضروری سمجھا جاتا تھا۔ یہ بھی عام خیال تھا کہ کسی حکومت کے مؤثر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں اس طرح کے بارسوخ لوگ ہوں سر سید جیسے تاریخ نگاروں نے ہندوستانی عوام کی بعض عیاریوں کے بجائے ایسی باصلاحیت حکومت

کے تنزل کو ۱۸۵۷ء کے غدر کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔

اساتذۂ شعبہ اور طلباء نے لکچر میں شرکت کی اور اس لکچر پر علمی گفتگو میں بھی حصہ لیا۔

انڈین نیشنل مومنٹ ورکشاپ

ہندوستان جیسے وسیع ملک میں اعلیٰ تعلیم کے نظام سے وابستہ اساتذہ، محققین اور طلباء کو یکجا ہو کر آپس میں تبادلۂ خیال اور اپنی اور دوسروں کی کارگزاریوں کا جائزہ لینے کی غرض سے ۲۶ دسمبر ۸۸ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبۂ تاریخ و ثقافت کے زیر اہتمام انڈین کونسل آف ہسٹوریکل ریسرچ کے مالی تعاون سے انڈین نیشنل مومنٹ کے موضوع پر ایک بارہ روزہ ورکشاپ کا آغاز ہوا۔ جس میں افتتاحی خطبہ نہرو میموریل میوزیم و لائبریری کے ڈائرکٹر پروفیسر روندر کمار نے پیش کیا اور ہریانہ، راجستھان، مدھیہ پردیش اور دہلی کی ریاستوں کے تقریباً چالیس اساتذہ، دہلی کی تین یونیورسٹیوں کے علاوہ پٹیالہ اور کلکتہ یونیورسٹی کے ۳۲ مقررین نے شرکت کی جن میں اصغر علی انجینئر اور چندرن مترا بھی تھے۔ قومی تحریک کے وسیع موضوع کے تحت سیاسی سرگرمیوں کے علاقائی اسباب، مختلف قوموں کے داخلی نظریات، معاشی نیشنلزم، سرمایہ داروں اور انڈین نیشنل کانگریس کے باہمی روابط اور ادب اور نیشنلزم پر بھرپور گفتگو ہوئی۔

پروفیسر روندر کمار کا افتتاحی خطبہ قومی تحریک کی تاریخ نگاری کے مختلف پہلوؤں سے متعلق تھا۔ انھوں نے ایک سطح پر موضوع کی مناسبت سے تقسیم بندی کی مثلاً سوانحی تاریخ نگاری، کسی جماعت یا فرقہ کا تاریخی مطالعہ اور کسی ادارہ کا مطالعہ۔ دوسری سطح پر ان کی گفتگو کا موضوع وہ بنیادی رجحان اور نظریے تھے جن کا اظہار کیمبرج اسکول، آر۔ پی۔ دت اور اے۔ آر۔ ڈیسائی کے کانگریس کے سماجیاتی مطالعوں اور آگے چل کر رنجیت گپتا کی تحریروں میں ہوتا ہے۔ اپنے خطبہ کے آخری حصے میں انھوں نے اس بات کی وضاحت فرمائی کہ علاقائی مطالعے کو بھی تاریخی تصانیف کے ضمن میں بڑی اہمیت حاصل ہے

پروفیسر بپن چندر نے تاریخ دانوں کے معروف امپیریلیسٹ، نیشنلسٹ اور مارکسسٹ مکاتیب فکر کی روشنی میں استعماریت اور اس کے تضادات، نیشنل مومنٹ کا سماجی کردار اور کانگریس قیادت کی حکمت عملی کا جائزہ لیا۔ کیمبرج اسکول یا دیگر سامعین کی طرف سے کیے گئے سوالات پر انھوں

نے اس پختہ یقین کے ساتھ گفتگو کی کہ قومی تحریک دراصل بورژوا قیادت کی رہنمائی میں چلائی جانے والی سامراج مخالف اور عوامی تحریک تھی۔

انھوں نے کسی خود اختیاری شعور یا خود اختیاری عوامی تحریک کے وجود سے انکار کیا۔ اس پر ڈاکٹر مردولا مکرجی نے SUBALTERN مکتب فکر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہوئے کہا کہ ان تحریکوں نے کیا شکل اختیار کی کہ اس کو موضوع بحث بنانے کے بجائے SUBALTERN چاہیے کہ وہ ان کی سماجی تشکیل، ان کے اسباب اور مقاصد کا بغور جائزہ لیں۔ بہرکیف ان کا مدعا SUBALTERN کے عوامی تاریخ مرتب کرنے کے دعوے کی طرف اشارہ کرنا تھا۔ کیونکہ اس موضوع پر کام پہلے بعض مورخین جیسے اے۔ آر۔ ڈیسائی اور دوسرے لوگ کر چکے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ مارکسسٹ طرز پر تاریخ نگاری کے SUBALTERNS کے دعوے کے باوجود ان میں سے بیشتر مثلاً پارتھا چٹرجی نے اس مسئلہ کے مطالعہ کا قطعاً مختلف انداز اپنایا ہے اور اس کے علاوہ بعض افراد جیسے ونیش چکرورتی نے طریقۂ استدلال کے ان اختلافات کی تعریف تک بیان نہیں کی۔ تجرباتی علاقائی مطالعہ کی بنیاد پر بعض مقررین نے اپنے مقالوں میں مختلف صوبوں کے کسانوں اور ان کے مسائل کو مرکزی اہمیت دی جن میں یونائٹڈ پروونس پرکپل کمار، گجرات پر سری پرکاش، بہار پر جی شرما اور آندھرا پردیش پر انتوری مرلی کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان مقالوں کا مرکزی خیال ان کسان تحریکوں کی نیشنل موومنٹ سے ربط و تعلق کی وسعت و نوعیت تھا۔ آخرکار بہار اور یوپی میں اور کسی حد تک آندھرا میں بھی ان تحریکوں کے قومی سیاست میں ضم ہونے سے پہلے قوم پرست لیڈروں نے مقامی اداروں کو کانگریس تنظیم میں شامل کرنے اور پارٹی کے لیے انھیں استعمال کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ کسانوں کے مطالبات کی آواز کانگریس کی قراردادوں اور قوانین تک محدود رہی۔ مقامی لیڈروں مثلاً بابا رام چندر اور سہجانند نے کانگریس کی حمایت اور اس سے اتحاد نہیں چاہا تھا۔ اور وہ کا کسان طبقہ کانگریس کے پیچھے تھا تاکہ اس کے ذریعہ کام کر سکے۔ حزب مخالف اگرچہ بہار میں نسبتاً مضبوط تھی لیکن یوپی میں تقریباً بے وجود تھی۔ آندھرا میں لے دے کے صرف این جی رنگا راؤ تھے جو ذاتی لیڈرشپ کی سطح تک ہی اٹھ پائے تھے۔

تاہم ڈاکٹر سری پرکاش نے کہا کہ گجرات کا کسان طبقہ ۱۹۲۰ء کے دہے میں کٹر قوم پرست

ہو گیا اس کے باوجود کہ لگان اور ٹیکس کی شرح مقابلتاً کم ہو گئی تھی۔ اس کی وجہ وہ طریقہ کار تھا جو زرعی محصول کے نظام کو نئے سرے سے ترتیب دینے کے لیے اختیار کیا گیا تھا جس میں خشک سالی کے دوران بھی کوئی رعایت نہیں دی جاتی تھی۔ اس جگہ گاندھی اور عوامی قومی سماج کا اثر جو وہ قائم کرنا چاہتے تھے جو براہ راست نظر آتا ہے جس نے سول نافرمانی میں حصّہ لینے کے لیے بہت سے کسانوں کو آمادہ کیا۔ علاقائی مطالعوں کے ضمن میں دو اور مباحثے مشرقی یو پی اور بہار میں ہندوستان چھوڑو تحریک اور مکل کیشون سے ۱۹۳۰ء اور ۱۹۴۰ء کے دہے میں یو پی کی مسلم سیاست پر بالترتیب چندر منترا اور مکل کیشون نے پیش کیے۔ چندر منترا نے بہار اور یو پی میں اس انتشار کا جائزہ واضح تصورات اور عملی رویوں کی روشنی میں لیا۔ اگرچہ اقتصادی مسائل واقعتاً پس پشت نہیں ڈال دیے گئے اور کانگریس پر دپیگنڈے میں اس کو امیر اور تاجر طبقہ کے ہاتھوں اناج کی ذخیرہ اندوزی میں اضافہ کی حیثیت حاصل رہی تاہم غالب جذبہ ہندوستان سے برطانوی حکومت کے خاتمہ کا تھا۔ اور یہی جذبہ تحریک کے آئندہ دنوں میں شدت پکڑتا گیا۔ برطانوی قوت و اقتدار کے تمام خارجی مظاہر اور خود انگریزوں پر بھی جارحانہ حملے ہوئے۔ نیشنل موومنٹ میں افواہوں کے غیر واضح عنصر نے بھی جو اکثر موضوع بحث رہا منترا کے خیال میں ۱۹۴۲ء کے واقعات کی طرف عوام کی توجہ اور ان کے ردعمل کی تکوین میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ طرح طرح کی افواہیں برطانوی حکومت کے زوال کی طرف ہی اشارہ کرتی تھیں۔ کانگریس لیڈرشپ کے سوال پر منترا نے اس جانب توجہ دلائی کہ بیشتر اوقات خود گاندھی جی نے ان واقعات پر کوئی رائے زنی کرنے سے انکار کر دیا کہ ہجوم بے قابو ہو رہا ہے۔

یو پی میں سیاسی تصادم کے موضوع پر مکل کیشون نے اپنے مقالہ میں مسلمانوں کی حمایت حاصل کرنے میں کانگریس کی ناکامی اور مسلم لیگ کی کامیابی کے سوال کا جائزہ پیش کیا۔ مسلم لیگ نے ہندوستانی مسلمانوں کے موقف کی بہ زور تائید ۱۹۴۰ء کے بعد کے دہے میں ایک علیحدہ ملک پاکستان بنانے کی شکل میں کی۔ لیکن اس کے ساتھ مکل کیشون نے کانگریس کو ملک کو دو حصّوں میں منقسم کرنے سے کانگریس کو بری الذمہ نہیں کیا۔

سرنجن داس نے اپنے مقالہ میں جس کا موضوع تھا "بنگال تقسیم ملک کے پس منظر میں" ۱۹۴۶ء میں کلکتہ کے قتل عام اور اس کے بعد نواکھالی اور اس کے اطراف میں فرقہ وارانہ فسادات پر اظہار خیال کرتے

ہوئے کہا کہ فسادات کے طرز اور طریقۂ کار میں ۴۷-۱۹۴۶ء میں ایک تبدیلی واقع ہوئی۔ اس سے قبل کے فسادات کا ایک جماعتی کردار ہوتا تھا جو کم و بیش غیر منظم ہوتے تھے۔ ۱۹۴۶ء سے ان فسادات نے فرقہ وارانہ صورت اختیار کرلی جن کا تعلق منظم سیاست سے ہوتا تھا اور اس طرح ان سے ایک عبوری صورت حال سامنے آتی ہے۔

اقتدار کی منتقلی کے موضوع پر کی گئی تقاریر کے دوران پروفیسر بی۔ ایس گپتا نے ۱۹۱۹ء سے ۱۹۴۷ء تک کے زمانے کا آزادی کے حصول کے نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ برطانوی حکومت سے اقتدار کی منتقلی کے زاویۂ نگاہ سے جائزہ لیا۔ انھوں نے مورلی منٹو ریفارم، ۱۹۱۹ء اور ۱۹۳۵ء کے ایکٹ، حیس مشن کو، اگست آفر، اور کیبنٹ مشن تجویز جیسی ہندوستان پر تسلط اور ایک سماجی گروپ کے دوسرے سماجی گروپ یعنی کانگریس اور مسلم لیگ کے مقابل توازن برقرار رکھنے کی برطانوی کوششوں اور پالیسیوں کا احاطہ کیا۔ اس پوری مدت میں ۱۹۴۷ء تک آزادی کا حصول اور ملک کی تقسیم کے اسباب کا تعلق سیاسی اور فوجی عوامل سے تھا۔

اس موضوع پر بعض روایتی نقطہ ہائے نظر کا ناقدانہ جائزہ لیتے ہوئے اندپور کانٹے کار نے اس صدی کی پانچویں دہائی اور اقتدار کی منتقلی کو ملک کی بحرانی صورت حال کے حوالے سے اس کی تعبیر و توضیح کرنے کی کوشش کی جو نہ صرف برطانوی حکومت اور کانگریس کے مابین بلکہ حکومت اور معاشرہ کے درمیان بھی دیکھی جا سکتی تھی۔ جب ۱۹۴۲ء میں حکومت عوام کے حملوں کا نشانہ بنی ہوئی تھی تو اس کے استحکام کو برقرار رکھنے کے لیے فوجی طور پر مضبوط کیا گیا اور آخر کار منقسم کر دیا گیا۔

پروفیسر بمل پرساد نے ہندوستانی قوم پرستی کے پس پردہ کارفرما مختلف قوتوں پر گفتگو کرتے ہوئے یہ انکشاف کیا کہ ۱۹ویں صدی میں متعدد مصنفوں اور مصلحین نے ہندو مسلم شناخت پر خصوصی زور دیا جو بیسویں صدی کے ابتدائی دور میں سیاسی ترقی سے مربوط ہو گئے۔

ان موضوعات کے علاوہ پروفیسر ڈی۔ ان پانیگرہی نے ہندوستان کے نسبتاً کم معروف نیشنلسٹ لیڈر گووند ولبھ پنت کی زندگی اور کارناموں کا ذکر کرتے ہوئے الموڑہ کے علاقہ میں گزارے ہوئے زندگی کے ابتدائی دنوں کا خصوصی جائزہ لیا جب انھوں نے جنگل ستیہ گرہ، اچھوتوں کے مندر میں داخلہ اور دیگر سماجی و قانونی اہمیت کے مسائل کے حل کے لیے جد و جہد کی۔ قومی سیاست

میں کانگریس کے ساتھ ان کی شمولیت کے ضمن میں ان کا کردار ایک معروف مقامی لیڈر کا تھا۔ اگرچہ انقلاب کے تئیں ان کے نزدیک نظریاتی مفروضے بہت تھے۔ تاہم جب انقلابی مقاصد کا مسئلہ اٹھایا گیا تو انھوں نے کانگریس کے ساتھ مل کر اس کی حمایت کی۔

ایک اور سوانحی مقالہ میں پروفیسر وی۔ این دتا نے انڈین نیشنل موومنٹ میں مولانا ابوالکلام آزاد کے رول پر بحث کی۔ ابتدائی زندگی سے ہی قوم پرستی یا نیشنلزم سے گہری وابستگی کے باوجود کانگریس اور مسلم لیگ کے لیڈروں سے ان کے بنیادی اختلافات کبھی ختم نہ ہو پائے۔ چوتھی دہائی کے اواخر میں ہندوستان کے سیاسی افق پر وہ خود کو کافی تنہا محسوس کرنے لگے تھے اور پروفیسر دتا کے خیال میں وہ واقعتاً کچھ نہیں رہ گئے بلکہ المناک ناکامی سے دوچار ہوئے۔

تحریک پاکستان سے متعلق اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے پروفیسر اعجاز احمد نے یہ خیال ظاہر کیا کہ قیام پاکستان کو فرقہ وارانہ انداز میں دیکھنا اور تاریخی اعتبار سے انڈین نیشنل موومنٹ یا سامراج مخالف تحریک کے تناظر میں سمجھنا انصاف پر مبنی نہیں ہے۔ کانگریس حد درجہ غالب درمیانہ طبقے، کسانوں اور اُن کے اداروں کو نمائندگی دینے میں ناکام رہی اور یہی سبب ہے کہ وہ پاکستان تحریک کی حمایت میں مسلم لیگ کے ساتھ اٹھ کھڑے ہوئے۔

پروفیسر ایس بھٹا چاریہ نے بھی اپنے مقالہ میں صنعت کاری اور اقتصادی قوم پرستی پر تاریخی بحث و گفتگو کا جائزہ لیا۔ انھوں نے کہا کہ بعض اقتصادی نیشنلسٹ مثلاً رانیڈے، آیر، گوکھلے اور آر۔ سی۔ دت کو بعد از قومی اقتدار کی خامیاں ان کے موقف میں نظر آ گئی تھیں۔ انھوں نے خارجی طاقتوں کے ہاتھوں ہندوستان کے استحصال کا پردہ فاش کیا۔ ان کا ہندوستانی صنعت کی تباہی کا تجزیہ درآمدی اعداد و شمار اور مردم شماری کے اعداد پر مبنی تھا جو پوری طرح نہ قابل یقین تھا اور نہ ہی ان نتائج تک رہنمائی کرتا تھا جس تک قوم پرستوں کی رسائی ہو چکی تھی۔ یہ بتانے کے لیے کہ بڑی بڑی تکنیکی تبدیلیاں اس وقت فی کس خرچ بڑھ جانے کے ساتھ واقع ہو چکی تھیں کاٹن انڈسٹری کی مثال پیش کی۔ اس کے علاوہ یہ کہ اگرچہ ان کی خامیاں خواہ کچھ بھی ہوں اُن کے اقدامات چالبازی اور بیشتر اوقات شدید تعصبات سے مغلوب ہوتے تھے۔

ڈاکٹر آدتیہ مکھرجی اور پروفیسر ڈی ترپاٹھی دونوں حضرات نے ہندوستانی تاجر طبقہ کے

کانگریس سے تعلقات اور نیشنل موومنٹ میں اس کے رول سے بحث کی۔ ڈاکٹر مکھرجی نے بالکل ابتدا ہی میں اپنی پوزیشن واضح کرتے ہوئے اس کا اعتراف کیا کہ وہ کہانی کو پیچھے کی طرف لے جا رہے ہیں اور کہا کہ بہت سے مورخین کے نقطۂ نظر کے برعکس ہندوستانی سرمایہ دار طبقہ جس کا آزادانہ ارتقاء ہوا تھا اور جو غیر ملکی سرمایہ کے تابع نہ تھا، اصولاً نہ ہی اس نے جاگیردارانہ مفادات سے خود کو وابستہ کیا اور نہ ہی حزب مخالف کی کسی خامی کو قبول کیا۔ دوسرے یہ کہ اس طبقہ کو کلی طور پر کانگریس کی حیثیت سے شناخت کرنا غلط ہوگا۔ کیونکہ ان کے مفادات کے ذریعہ کانگریس کے موقف کی مکمل نمائندگی نہیں ہوتی تھی۔ پروفیسر ڈی۔ ترپاٹھی نے یہ خیال ظاہر کیا کہ ایک طرف کانگریس اور سرمایہ داروں کے درمیان تعلقات کا تعین بڑی حد تک سرمایہ داروں کے مفادات سے ہوتا تھا اس لیے ان کی حب الوطنی سے یکسر انکار کر دینا بھی نامناسب ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے کانگریس کی پالیسی پر اثر انداز ہونے کی کوشش کی اور اسے چندہ بھی دیا لیکن پارٹی کی تصادمانہ سرگرمیوں میں کسی طرح کی شمولیت سے اجتناب کیا۔ بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ انھوں نے خود اور کانگریس و برطانوی حکومت دونوں کے درمیان یکساں فاصلہ برقرار رکھا۔

مسٹر اصغر علی انجینئر نے ۱۹ ویں صدی میں اقتصادیات اور سماج میں وقتی تبدیلیوں کا جائزہ لیتے ہوئے سر سید احمد خاں اور علماء دیوبند سے جناح تک کے افکار، فرقہ واریت کی ابتداء یا فرقہ وارانہ مفادات کی نشوونما اور پھر تقسیم ہند کی تاریخ پیش کی۔ انھوں نے اس یقین کا اظہار کیا کہ اگر تعلیم، روزگار اور سیاسی نمائندگی سے متعلق بعض معاملات حل کر لیے جاتے تو پاکستان بننے کی نوبت نہ آتی۔ جہاں تک موجودہ زمانے کا تعلق ہے خود کو نمایاں کرنے کے بڑھتے ہوئے رجحان نے جماعتی شناخت کی ذہنیت کو تقویت دی۔ سماجی مرتبے کو جمہوری نظام میں مراعات سے منسوب کر دیا گیا اور بعض گروہ دوسروں سے خائف رہنے لگے۔

ڈاکٹر مجیب اشرف نے ۱۹ ویں صدی میں برطانوی حکومت کے تئیں مسلمانوں کے رویہ کے موضوع پر اپنے مقالہ کی ابتداء ہی میں اس طرف توجہ دلائی کہ مسلمانوں کو یک رنگ قوم سمجھنا غلط ہے اور دوسری غلط فہمی یہ ہے کہ صرف مسلمان ہی برطانوی حکومت کے خلاف باغیانہ رجحان رکھتے تھے۔ حالانکہ دیانند سرسوتی اور ان کے متبعین جیسے کٹر ہندو بھی برطانوی حکومت کو باطل

اور گناہ سے کم نہ گردانتے تھے۔ اس کے علاوہ اگرچہ مسلمانوں کو مغربی تعلیم و تہذیب اپنانے میں قدرے تکلف اور تامل ہوتا تھا مگر وہ اس کے یکسر مخالف نہیں تھے۔

ڈاکٹر سید جمال الدین نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی نشوو نما کو خلافت اور عدم تعاون تحریک کا نتیجہ قرار دیتے ہوئے کہا کہ اس کی بنیادیں ایک خود مختار تعلیمی ادارے کے قیام کے تصوّر میں تلاش کی جا سکتی ہیں جو ۱۹ ویں صدی میں حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور ڈاکٹر ذاکر حسین جیسے قائدین نے قوم کو دیا تھا کہ جامعہ مذہبی اخلاقیات اور سماجی علوم سے ہم آہنگ تعلیم کا ایک خود مختار ادارہ ہوگا۔

پروفیسر ایس گریوال نے اپنی تقریر میں نوآبادیاتی ہندوستان میں سکھوں کے مقام کو بحث کا موضوع بنایا۔ ان کے مطابق سکھ ملک کی دوسری جماعتوں کی طرح کسی بھی طور پر یک رنگ جماعت نہیں تھے۔ یہ ضرور ہے کہ ان کی درجہ بندی سماجی اور نظریاتی بنیادوں پر کی جا سکتی تھی۔ یہ کہنا کسی حد تک درست ہوگا کہ وہ وفاداری کے نظریہ کے حامی تھے۔ لیکن ان کو پنجاب میں ہندوؤں خصوصاً امیر طبقہ کی بڑی تعداد کی حمایت حاصل تھی۔ پانچویں دہے کے دوران اکالی دل سکھوں کی نمائندہ معروف ترین پارٹی کی حیثیت سے ابھر کر سامنے آئی اور اسی وقت سے ان میں ایک منفرد قوم ہونے اور پاکستان کے مطالبہ کا احساس پنپنے لگا۔

پروفیسر اند و بانگا نے ' پنجاب میں ہندوؤں میں بیداری کے شعور کی نشوونما کو آریہ سماج کے اثر سے منسوب کیا اور کہا کہ دیوناگری رسم الخط کے ساتھ ہندی زبان ہندوؤں کی شناخت بن گئی اور دوسری قومیں اس کے تابع ہوگئیں۔ سماج وادیوں کا خیال تھا کہ انگریز اور دیگر غیر ملکی باشندے اگر دیدک دھرم اختیار کرلیں تو وہ اس نظام میں جگہ پا سکتے ہیں۔ کچھ دنوں تک پنجاب کا ہندو طبقہ کانگریس کو ایک خطرہ تصور کرتا تھا۔ کیونکہ کانگریس نے LAND ALIENATION ACT کے مسئلہ پر ان کی حمایت سے انکار کر دیا تھا۔ لالہ لاجپت رائے جیسے لیڈر بھی کانگریس سے بددل ہو چلے تھے۔ تقسیم ملک کی مخالفت کرنے والوں کو کانگریس کے پلیٹ فارم سے ایسا کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس ہوتی تھی۔ پنجاب کے ہندوؤں کو گروہ یا جماعت اور ملک کے مفاد کے درمیان کوئی تضاد نظر نہیں آتا تھا۔ صرف وہ لوگ جو باضابطہ طور پر

کانگریس میں شامل تھے ملک و قوم کے مفاد کو فوقیت دیتے تھے۔

ڈاکٹر کملیش موہن نے آریہ سماجی نظام، اکالی دل، کانگریس اور انقلابیوں کی روشنی میں پنجاب کی سیاست سے متعلق مختلف مباحث پر اظہار خیال کیا۔ انھوں نے موخرالذکر کا سامراجی دور میں پنجاب میں دہشت گردانہ تشدد کی افزونی کے سیاق میں تجزیہ کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ ان کو صرف دہشت گرد کا نام دینا غلط ہے۔ کیونکہ ان کا نعرہ صرف لاقانونیت کی علامت نہیں ہے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ اگرچہ سماج وادی انقلابیوں نے پنجاب میں اپنے حامی نہیں پیدا کیے۔ ان کے خیالات سے بہت سے ادیبوں اور فنکاروں کو تربیت ملی۔ تاہم انھیں کانگریس کا نعم البدل ڈھونڈھ نکالنے میں ناکامی ہوئی۔

ڈاکٹر اپرنا باسو نے تعلیم اور قومی بیداری، پر اپنے مقالے میں ہندوستانی معاشرہ پر مغربی تعلیم کا جائزہ لیتے ہوئے اس خیال کا اظہار کیا کہ مغربی تعلیم کی طرف سب سے پہلے تعلیم یافتہ طبقہ مائل ہوا جس کے نتیجے میں وہ سامراجی نظام حکومت میں ہی ملازمت سے لگنے کے قابل ہوئے اور بہت سی تعلیمی اور سیاسی تنظیمیں وجود میں آئیں۔ بعض لوگوں کے نزدیک اس سے نان کنفارمزم کو تقویت ملے گی۔ تعلیم سے علیحدگی پسندی کا رجحان بھی پروان چڑھا کیونکہ اس سے بعض جماعتی اور ذات پات کی تفریق کو بڑھاوا ملا۔

ڈاکٹر ایس آر قدوائی نے انیسویں صدی سے آزادی تک کے زمانہ پر محیط اردو ادب کے ارتقاء پر اپنے مقالہ میں بتایا کہ ۱۹ویں صدی کے اوائل کے انتشار کی جھلک غالب اور ان کے معاصرین میں پائی جاتی ہے۔ ترقی پسند ادیبوں نے قدیم روایات کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور نہ صرف اصلاح بلکہ انقلابی قوتوں کی کھل کر حمایت کی اور ایسی دانستہ کوششیں کیں کہ ادب میں ایسا طرز نگارش اختیار کیا جائے جو ہندوستانی معاشرہ میں موجود استحصالی ذہنیت اور عام انسان کے دکھ درد کا نمایاں اظہار کرے۔

ڈاکٹر نامور سنگھ نے اپنے مقالہ میں ۱۹ویں صدی سے لے کر بھارتندو ہریش چندر کے زمانہ تک کے ہندی ادب کے ارتقاء کی تاریخ پر گفتگو کی جن کے یہاں مرکزی خیال بشمول ان کے ہمعصروں کے فرد کی شناخت کی تلاش ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز کے زمانے میں بعض اوقات

قوم پرستی میں ایک طرح سے فرقہ وارانہ رجحان کی آمیزش پائی جاتی ہے جیسا میتھلی شرن گپت کے یہاں دیکھا جا سکتا ہے۔

لٹریچر کے موضوع پر ایک اور مقالہ ڈاکٹر سدھیر چندر کا تھا جنھوں نے ادب کے مطالعہ میں اعتدال پسند، انتہا پسند، فرقہ پرست اور قوم پرست وغیرہ جیسی اصطلاحات کے استعمال سے پیدا ہونے والی غلط فہمیوں کی جانب توجہ دلائی نیز یہ کہ ادب کو ایک تاریخی ماخذ کی حیثیت حاصل ہے اور چونکہ افسانہ اور حقیقت کی ایک مخلوط شکل عوام کے ذہن میں رہتی ہے اس لیے کسی حد تک وہ تاریخی عمل کو متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

ڈاکٹر ہری واسودیون نے ہندوستانی قوم پرستی پر انقلاب روس اور روسی ادب کے اثرات کے حوالہ سے ان عوامل پر بحث کی جن کے ذریعے ادیبوں اور انقلابیوں نے بیسویں صدی میں ہمارے نیشنلسٹ لیڈروں کے خیالات کو نمایاں تبدیلی سے ہمکنار کیا۔ ایم۔ این۔ رائے کمیٹی سے ان کے روابط کو انھیں اثرات کی زیریں رو سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

انڈین نیشنلزم کے شہری پس منظر پر واحد مقالہ ڈاکٹر نارائن گپتا کا تھا جس میں شہری تاریخ پر دستیاب ادب کا جائزہ لیتے ہوئے انھوں نے سیاسی تنظیموں کی مقامی جڑوں اور فسادات اور سنیہ گرہ جیسے بحران کے زمانوں پر ناقدانہ نظر ڈالی۔ انھوں نے تفصیلی مطالعہ کے ذریعے مقامی اور قومی مسائل کے درمیان روابط کا پتہ لگانے کے امکانات کی طرف بھی اشارہ کیا۔

ڈاکٹر اوما چکرورتی نے کہا کہ انگریز مستشرقین کی زمانۂ قدیم کی معیاری ہندو عورت کے تصور کو جو ازمنہ وسطیٰ میں بری طرح ظلم وستم کا شکار رہی نیشنلسٹ حضرات نے منقبد کر کے رکھ دیا جس کا مقصد آدرش ہندو عورت کا پروپیگنڈا کرنا تھا جس کی مثالیں دیانند، آر سی دت، اور بنکم چندر کی تحریروں میں مل جائے گی۔

مجموعی حیثیت سے نیشنل موومنٹ کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر مقالات اور خیالات پیش کیے گئے جس سے تاریخی تحقیق و مطالعہ کی نئی جہتیں سامنے آئیں۔ پروفیسر انور جمال قدوائی، چیرمین ماس کمیونیکیشن اینڈ ریسرچ سینٹر، جامعہ ملیہ اسلامیہ کی زیر صدارت منعقد اختتامی تقریب میں پروفیسر اقبال نرائن نے اپنے خطبہ میں اس امر کی جانب بجا طور

پر توجہ دلائی کہ نہ صرف اساتذہ اور طالب علم بلکہ اوروں کے لیے بھی ماضی کی تفہیم موجودہ دور کے سیاسی عمل واقفیت کے لیے ضروری ہے اور اسی طرح قومی تحریک کا مطالعہ اور اس پر بحث و گفتگو صرف تاریخ نگاروں کے لیے ہی نہیں بلکہ دیگر علوم و فنون کے حصول میں منہمک طالب علموں کے لیے بھی یکساں طور پہ سودمند ہے۔

بشکریہ: شیلجا سین، ریسرچ اسکالر شعبۂ تاریخ و ثقافت

افسانوی ادب پر نشست

۲۴ر جنوری ۱۹۸۹ء شعبۂ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اردو کے افسانوی ادب پر پروفیسر شمیم حنفی صاحب کی صدارت میں ایک جلسہ منعقد ہوا۔ پروفیسر عنوان چشتی صاحب نے مہمانوں کا خیر مقدم کرتے ہوئے بیریندر ناتھ ظفر پیامی کی صحافتی علمی ادبی اور تخلیقی خدمات کا تفصیلی ذکر کیا۔ نیز اردو میں رام پور کی روایت کے تعلق سے خیال رام پوری صاحب کے کلام پر بھی اظہار خیال کیا گیا۔ اس جلسہ میں ڈاکٹر عظیم الشان صدیقی صاحب نے آزادی کے بعد اردو افسانے کے رجحانات پر اپنا پُر مغز مقالہ پیش کیا۔ مہمان خصوصی جناب بیریندر ناتھ ظفر پیامی صاحب نے اپنی ایک غیر مطبوعہ تازہ کہانی "شب شہر یاراں" پڑھی جو پسند کی گئی۔ خیال رام پوری صاحب نے اپنے کلام سے سامعین جلسہ کو نوازا۔ پروفیسر شمیم حنفی صاحب نے ظفر پیامی صاحب کی کہانی کے موضوع اور فکر و فن پہ اظہار خیال کیا۔ نیز انھوں نے اپنے حالیہ دورۂ پاکستان کے تاثرات بھی پیش کیے۔ شعبے کی استاد ڈاکٹر صادقہ ذکی صاحبہ نے ظفر پیامی صاحب کی کہانی "شب شہر یاراں" کا فنی تجزیہ پیش کیا۔ ڈاکٹر مظفر حنفی صاحب نے جلسے کی نظامت کے فرائض انجام دیے اور ظفر پیامی صاحب کی مجموعی شخصیت اور خیال رام پوری کے کلام پہ خیالات کا اظہار فرمایا۔

بشکریہ۔ جمیل احمد
اسسٹنٹ سکریٹری۔ بزم ادب۔

وفیات

جامعہ مڈل اسکول کے سابق استاد جناب تصدق حسین خاں صاحب (پیدائش: ۱۰ر جون ۱۹۲۴ء) کا اچانک حرکت قلب بند ہونے سے دسمبر کو جامعہ اسکول کیمپس میں انتقال ہوگیا جہاں وہ ایک تقریب کے انتظامات کی نگرانی فرما رہے تھے۔ مرحوم نے ایک طویل عرصے تک جامعہ مڈل اسکول میں حرفہ کے استاد کی حیثیت سے خدمت انجام دی اور مختلف انتظامی امور بھی ان سے وابستہ رہے۔ انھوں نے ۱۶ر جولائی ۱۹۵۳ء کو جامعہ میں اپنی ملازمت کا آغاز کیا اور ۳۰ر جون ۱۹۸۴ء کو اس سے سبکدوش ہوگئے۔ وہ اپنی نرم خوئی اور سادہ مزاجی کے لیے اہل جامعہ میں مقبول تھے۔

ماہ دسمبر ہی میں ۱۹ر تاریخ کو جامعہ کے سابق کارکن جناب غفور علی صاحب (پیدائش: ۲۱ نومبر ۱۹۲۷ء) کا سٹرک کے حادثہ میں انتقال ہوگیا۔ مرحوم غفور صاحب یکم ستمبر ۱۹۵۵ء کو بحیثیت مالی یہاں ملازم ہوئے اور ۳۰ر نومبر ۱۹۸۷ء کو ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری سے اٹنڈنٹ کے عہدے سے سبکدوش ہوئے۔ لائبریری کے دروازے پر وہ آنے والوں کا تپاک سے خیر مقدم کرتے۔ مرحوم میں بڑی وضعداری تھی، ہمیشہ چہرہ پر ایک مسکراہٹ رہتی تھی جو ان کی نیک دلی اور باطن کی پاکیزگی کی علامت تھی۔

یہ خبر ہم انتہائی دکھ کے ساتھ شائع کر رہے ہیں کہ شعبۂ سوشلوجی کے استاد پروفیسر عبدالرفیق سید (پیدائش: یکم فروری ۱۹۳۱ء) کا اچانک ۲۰ر جنوری کو سفر کے دوران جب وہ دہلی سے بمبئی تشریف لے جا رہے تھے انتقال ہوگیا۔ جامعہ میں ہر آنکھ اشکبار ہوئی جس سے ان کی ہر دلعزیزی کا اندازہ ہوتا ہے۔ سید صاحب مرحوم کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لیے تین تعزیتی جلسے منعقد ہوئے۔ پہلا تعزیتی جلسہ ۲۳ر جنوری کو سوشل سائنس بلاک کی عمارت میں ہوا جس میں سید صاحب

مرحوم کا شعبہ واقع ہے ۔ یہ جلسہ انجمن اساتذہ کی جانب سے منعقد ہوا جس میں تمام فیکلٹیوں کے اساتذہ صاحبان، اراکین انتظامیہ اور طلباء نے شرکت کی اور شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف صاحب اور مسجل جناب خواجہ شاہد صاحب بھی اپنا خراج عقیدت پیش کرنے کے لیے تشریف لائے ۔ اس جلسے میں انجمن اساتذہ کے صدر جناب اسد علی صاحب، پروفیسر موہنی انجم، پروفیسر محمد ظہیر خاں، پروفیسر محمد ذاکر، پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی، پروفیسر ابوبکر اور پروفیسر علی اشرف نے مرحوم سید صاحب کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں، ان کے اپنے مضمون میں گہری نظر، شعبہ کی تعمیر اور ادارہ کی ترقی میں ان کے مثبت رول پر روشنی ڈالی۔ شیخ الجامعہ نے اظہار افسوس کرتے ہوئے فرمایا کہ اب جب کہ جامعہ کو مرکزی یونیورسٹی کا درجہ ملا تھا، ادارہ کو مرحوم سید صاحب کی زیادہ ضرورت تھی ۔ آخر میں انجمن اساتذہ کے سکریٹری اے ۔ ایس کہلی صاحب نے تعزیتی قرار داد پیش کی جس کے بعد شرکاء جلسہ نے دو منٹ خاموشی اختیار کرکے مرحوم کو خراج عقیدت پیش کیا۔

دوسرا تعزیتی جلسہ ادارہ کی جانب سے ۲۴ جنوری کو کانفرنس ہال میں منعقد ہوا جس میں جامعہ کے تعلیمی اور انتظامی شعبوں کے اراکین نے شرکت کی ۔ پروفیسر موہنی انجم نے سید صاحب مرحوم کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ ان کے اچانک ہمیشہ کے لیے جدا ہونے کے بعد شعبہ میں اور یونیورسٹی کی تعلیمی فضا میں جو خلاء پیدا ہوگیا ہے اسے پُر نہیں کیا جا سکتا۔ شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف نے، جو صدر جلسہ بھی تھے، فرمایا کہ ہم ابھی تک اپنے کو اس صدمے سے آزاد نہیں کر پائے ہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ سید صاحب جامعہ کی بہتری کے لیے ہمیشہ سوچتے تھے، انھیں درس و تدریس کے علاوہ ادارہ کو بہتر بنانے کے لیے موقع ملنا چاہیے تھا، ایسا نہیں ہوا یہ صدمے کی بات ہے۔ شیخ الجامعہ نے سید صاحب کی یاد کو تازہ رکھنے کی ہدایت کی کہ جو چیزیں ان کی فکر سے جڑی تھیں انھیں فراموش نہیں کرنا چاہیے، انھیں مل جل کر آگے بڑھائیں تو یہ سید صاحب کے لیے خراج عقیدت ہوگا۔ انھوں نے بیگم سید اور بیٹے جاوید سید کے ساتھ اظہار ہمدردی کرتے ہوئے مزید فرمایا کہ ہم سب ان کے پریوار کے ساتھ پہلے سے بھی زیادہ خلوص سے پیش آئیں ۔ دعائیہ کلمات پر انھوں نے اپنی تقریر ختم کی جس کے بعد مسجل جناب خواجہ شاہد صاحب نے مندرجہ ذیل قرار داد پیش کی ۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا یہ جلسہ جناب عبدالرفیق سید صاحب، پروفیسر شعبہ سماجیات، جامعہ

کے اچانک سانحۂ ارتحال پر اپنے گہرے اور دلی رنج و غم کا اظہار کرتا ہے۔

مرحوم سید صاحب استاد کی حیثیت سے جامعہ رول انسٹی ٹیوٹ سے متعلق ہوئے۔ سنہ ۱۹۶۸ء میں انھوں نے امریکہ سے سماجیات میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی اور سنہ ۱۹۷۰ء میں بحیثیت لکچرر دوبارہ اس ادارہ سے متعلق ہو گئے۔ تب سے وہ جامعہ کے شب و روز کی تمام تر سرگرمیوں میں بھرپور حصہ لینے لگے۔ انھوں نے پروفیسر، ڈین، رکن مجلس تعلیمی، رکن مجلس منتظمہ اور قائم مقام شیخ الجامعہ کی حیثیت سے اس ادارہ کی خدمت کی۔ ان کی خدمات سے شعبۂ سماجیات، جامعہ کا وقار نہ صرف ہندوستان میں بلکہ بین الاقوامی سطح پر بلند ہوا۔

مرحوم ہمہ گیر دلچسپیاں رکھتے تھے۔ وہ اچھے طالب علم، اچھے استاد، اچھے ساتھی اور شفیق بزرگ کا درجہ رکھتے تھے۔ وہ ہمہ وقت اپنے گردوپیش کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش میں مصروف رہتے تھے۔

مرحوم سید صاحب ایم۔ ایس۔ یونیورسٹی، بڑودہ کی دعوت پر ۱۵ یوم کے لیے بحیثیت وزٹنگ پروفیسر، بیگم کے ہمراہ بمبئی جا رہے تھے۔ سفر کے دوران دل کی تکلیف کے سبب راہی جنت ہوئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے اور ان کے مراتب بلند سے بلند تر کرے، ان کے اعزہ و احباب کو صبر جمیل عطا فرمائے اور ہم سب کو اس کی توفیق دے کہ ہم ان کی مثال کو سامنے رکھ کر جامعہ اور ملک و ملت کی خدمت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر سکیں۔

تعزیتی جلسہ شعبہ سوشلوجی کے زیر اہتمام ۲۵ر جنوری کو کانفرنس ہال میں منعقد ہوا جس میں امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں، شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف، تعلیمی فیکلٹیوں اور انتظامی شعبوں کے اراکین کے علاوہ دہلی یونیورسٹی اور جواہر لال نہرو یونیورسٹی کے ممتاز ماہرین سماجیات نے شرکت کی۔ پروفیسر موہنی انجم ڈاکٹر وکرم نندہ (جامعہ) دہلی یونیورسٹی کے ڈاکٹر بویسکر اور پروفیسر اے۔ ایم۔ شاہ، جواہر لال نہرو یونیورسٹی کے پروفیسر ٹی۔ کے اومین اور پروفیسر یوگندر سنگھ نے سید صاحب مرحوم کو خراج عقیدت پیش کیا۔ انھوں نے جس طرز پر شعبۂ سوشلوجی کی تعمیر کی اور اسے ایک تشخص دیا اُسے بالخصوص سراہا گیا۔ اس کے علاوہ سید صاحب کی کشادہ ذہنی، وسیع القلبی اور ہر دم سرگرم رہنے کی عادت کا سب ہی نے ذکر کیا۔ شیخ الجامعہ نے فرمایا کہ سید صاحب نے علمی دنیا میں

ایک بڑا مقام حاصل کیا تھا اس لیے آج دہلی کی دوسری یونیورسٹیوں کے ماہرین سماجیات بالخصوص انھیں خراج عقیدت پیش کرنے یہاں جمع ہوئے ہیں۔ امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں نے فرمایا کہ سید صاحب کی شخصیت میں بڑی دلکشی تھی۔ ان کو جامعہ کے متعلق فکر رہتی تھی کہ اسے کیسے بڑھائیں، ان کو جستجو رہتی تھی کہ کچھ اور نیا کام کریں جس کے لیے ادارہ، ملک اور سماج کی ضرورت ہو۔ امیر جامعہ نے اعلان فرمایا کہ وہ شعبۂ سوشلوجی میں بہترین طالب علم کے لیے سید صاحب مرحوم کے نام پر ڈاکٹر ذاکر حسین ٹرسٹ کی جانب سے ایک سالانہ انعام قائم کروائیں گے۔ انھوں نے فرمایا بیگم سید اپنے کو تنہا نہ سمجھیں، ہم ان کے غم میں شریک ہیں۔ اس کے بعد شعبہ سوشلوجی کے استاد جناب محمد طالب نے فیکلٹی آف انجینئرنگ کے استاد جناب آفاق صدیقی کا منظوم خراج عقیدت پیش کیا جو ذیل میں درج ہے:

آج سید مکین جنت ہے
اس کا غم جامعہ کی قسمت ہے
دوست ہم سب کا پیارا سید تھا
علم اور فن میں اپنے جید تھا
نیک خصلت تھا، پاک طینت تھا
بامروت تھا، ابر رحمت تھا
روح اس کی بہشت میں ساکن
اس کا اخلاص اس کا ہے ضامن
جامعہ کا سلام سید کو
غمزدوں کا سلام سید کو

آخر میں دہلی یونیورسٹی، جواہر لال نہرو یونیورسٹی اور جامعہ کے سوشلوجی کے شعبوں کی جانب سے موصول تعزیتی قراردادیں بھی پیش کی گئیں اور اس کے بعد حاضرین جلسہ نے دو منٹ خاموشی اختیار کرکے مرحوم سید صاحب کو خراج عقیدت پیش کیا۔

ادارہ مرحومین کے لیے دعائے مغفرت کرتا ہے اور پسماندگان کے غم میں برابر کا شریک ہے۔

ایک نئی کتاب

نگارِ معنی

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا "تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خود ذاکر صاحب کی بلند شخصیت اور اعلیٰ فارسی شاعری کی جمالیات اور ان اقدارِ عالیہ میں جن کی وہ ترجمان تھی کس قدر ہم آہنگی تھی۔ شعروں کے انتخاب سے ذاکر صاحب کا ذوقِ جمال پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں ایک خاص سطح پر مولانا روم، سعدی شیرازی، خسرو، حافظ، فیضی، عرفی، نظیری، مرزا مظہرِ جان جاناں اور غالب سبھی سے آپ کی ملاقات ہوتی ہے۔

کتابت نہایت دیدہ زیب، طباعت اچھے کاغذ پر عمدہ آفسٹ، سائز $\frac{18\times22}{8}$

قیمت =/35

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol. 86 No. 2 February 1989
THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025

A SHERVANI ENTERPRISE

Every product speaks of quality

Geep Industrial Syndicate Limited
B-11/2, OKHLA INDUSTRIAL AREA PHASE-II
NEW DELHI-110 020
TEL. : 633548

ماہنامہ

جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۲۴ روپے

ماہنامہ
جامعہ

قیمت فی شمارہ
دو روپے

جلد ۸۶	بابت ماہ جنوری ۱۹۸۹ء	شمارہ ۱

اس شمارے میں

شذرات	صغرا مہدی	۳
بحث و نظر	سید جمال الدین	۱۰
تاریخ		
تقسیم ہند کا پس منظر	پروفیسر محمد مجیب	۱۷
مولانا محمد علی اور قومی تحریک	مجیب اشرف	۳۰
ادب		
حزنِ اختر: ایک منظوم خود نوشت	وہاج الدین علوی	۳۸
جان بیری مین: دو نظمیں	انیس الرحمٰن	۴۸
غزل	مظفر حنفی	۵۱
جائزے		
جامعہ: ایک تعلیمی تجربہ گاہ	پروفیسر مجیب رضوی	۵۲
المجمع العلمی العربی: عربی زبان وادب کا ایک اہم ادارہ	فیضان احمد	۵۹
تعارف و تبصرہ		
ویدک دھرم سوامی دیانند سرسوتی کی نظر سے	س۔ ا۔ ف	۶۶
احوال و کوائف	سہیل احمد فاروقی	۶۷

مجلس مشاورت

پروفیسر علی اشرف — پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر محمد عاقل — ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی — پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

مُدیرِ اعلیٰ

ڈاکٹر سیّد جمال الدّین

مُدیر

ڈاکٹر صُغرا مہدی

مشیر

عبداللطیف اعظمی

ماہنامہ ”جامعہ“

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی ۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

صغرا مہدی

قارئین جامعہ کو نیا سال مبارک۔ ہر سال کی طرح ایک سال اور گزر گیا اور ۱۹۸۹ء اپنے دامن میں بہت سی امیدیں لے کر آ پہنچا۔ نئے سال کا خیر مقدم کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک تو یہ کہ سال شروع ہونے پر نئے نئے پروگرام بنائے جائیں، خود سے اور دوسروں سے نئے نئے وعدے کیے جائیں اور جس طرح آہستہ آہستہ سال پرانا ہوتا جائے ہم بھی ان سب باتوں کو بھلا دیں اور بس! دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم گزشتہ سال کے کاموں پر نظر ڈالیں، اپنا محاسبہ کریں اور اگر کچھ خرابیاں اور کوتاہیاں پائیں تو کوشش کریں کہ نئے سال کو ان سے محفوظ رکھیں۔ ہم اسی موخر الذکر طریقے سے آنے والے سال کو خوش آمدید کہنے کے حق میں ہیں۔

ہم نے بھی اپنا محاسبہ کرنے کا ارادہ کیا اور دوسری بہت سی باتوں کے علاوہ یہ بھی محسوس کیا کہ ہم اردو والے 'اردو بچاؤ اردو بچاؤ' کا نعرہ لگانے میں جتنا وقت ضائع کرتے ہیں اگر اس کا ایک چھوٹا سا حصہ بھی خود اردو بچانے میں لگائیں تو پھر اس نعرے کو بلند کرنے اور دوسروں کے آگے ہاتھ پھیلانے کی نوبت ہی نہ آئے۔ اسی بات کو لے کر ہم نے ارادہ کیا ہے کہ دوسروں کو اردو کی حمایت پر آمادہ کرنے سے قبل اپنے گریبان میں جھانک کر دیکھیں۔ اس سے قبل ۱۹۶۲ء میں ماہنامہ جامعہ کا ایک خاص شمارہ شائع کیا گیا تھا جس میں "۱۹۶۱ء کے اردو ادب کا جائزہ" لیا گیا تھا مگر مضمون نگاروں کی عدم دلچسپی بلکہ بے اعتنائی کے باعث اور بعض دیگر

وجوہات کی بنا پر یہ سلسلہ جاری نہ رہ سکا۔ اب جہاں تک ہم سمجھ پائے ہیں اردو ادیبوں اور مضمون نگاروں کے رویہ میں کسی قدر تبدیلی آئی ہے اور اسی امید پر ہم نے ۱۹۶۲ء سے ۱۹۸۰ء تک کے اردو ادب کا جائزہ لینے کے لیے ماہنامہ جامعہ کے خصوصی شمارے کی اشاعت کا ارادہ کیا ہے۔ فی الحال مضمون نگاروں سے رابطہ قائم کیا جارہا ہے اور بعض کی جانب سے ہمّت افزائی بھی ہوئی ہے، توقع ہے کہ جلد ہی ہم اس کی تاریخ اشاعت سے آپ کو مطلع کر پائیں گے فی الحال اسی سال اس شمارہ کی اشاعت کا ارادہ ہے۔ فتوکلت علی اللہ

خدا بخش لائبریری کے علم دوست فعال ڈائرکٹر ڈاکٹر عابد رضا بیدار ایک عرصے سے مختلف طریقوں سے ادب و تحقیق کے میدان میں ٹھوس اور اہم کام انجام دے رہے ہیں۔ کبھی دانشوری کی روایت پر مذاکرے کراتے ہیں، کبھی علمی اور تحقیقی موضوعات پر سمینار منعقد کرتے ہیں تو کبھی علماء کو توسیعی خطبات دینے کے لیے مدعو کرتے ہیں۔ وہ علمی اور تحقیقی کتب بھی شائع کرتے ہیں۔ ابھی حال میں ان کے یہاں سے ایک بہت اچھی کتاب وردِ مسعود شائع ہوئی ہے۔ یہ مشہور ماہر لسانیات محقق اور عالم پروفیسر مسعود حسین کی خودنوشت سوانح ہے۔

اردو میں اچھی سوانح عمریاں ہی بہت کم ہیں، اور خودنوشت سوانح عمریاں اس سے بھی کم۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ خودنوشت لکھنا خاصا کٹھن کام ہے۔ اس میں مصنّف خود ہیرو ہوتا ہے اور اس سے اس کی گہری شناسائی ہوتی ہے۔ وہ اپنے بارے میں چھوٹی چھوٹی باتوں کا علم رکھتا ہے اور ان باتوں کو دوسروں تک زیادہ سے زیادہ پہنچانے کا شوق بھی۔ ایک اچھے خودنوشت لکھنے والے کو یہ انتخاب کرنا ہوتا ہے کہ کن باتوں کا ذکر کرے اور کن کو چھوڑ دے۔ اس کو ان واقعات و حالات کو بیان کرنا ہوتا ہے جو اس کی زندگی کی صحیح عکاسی کرنے میں معاون ہوں۔ اس کو اپنی کمیوں کا اعتراف بھی کرنا ہوتا ہے۔ اس کو یہ خیال بھی رکھنا پڑتا ہے کہ وہ اپنے ساتھ پورا انصاف بھی کرے اور غیر جانبدار بھی رہے اور اپنی ذات اور واسطے والوں سے غیر جانبدار رہنا کس قدر مشکل ہے! پھر اس کو یہ بھی جاننا چاہیے کہ وہ اپنی داستان حیات کو کس طرح بیان کرے جو دوسروں کے لیے دلچسپی کا باعث ہو۔ ہمارے یہاں جو سوانح عمریاں لکھی گئی ہیں ان میں زیادہ تر مصنّف کی اپنی "فتوحات" کا ذکر ہے اور اگر کمزوریوں کا اعتراف بھی ہے تو وہ بھی اپنی عظمت کا سکّہ بٹھانے کی خاطر۔ یا پھر اپنی زندگی کے ان واقعات کا ذکر ہوتا ہے جو عام روش سے ہٹے ہوئے

ہوتے ہیں یا سماج کے مروجہ اصول، اخلاقی قیود کے خلاف ہوتے ہیں اور ان کے بیان کا مقصد لوگوں کو چونکانا ہوتا ہے۔

ورودِ مسعود ایک کامیاب خود نوشت ہے جس میں یہ خامیاں نہیں ہیں۔ اور اس کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کا مصنف راست گو ہے اور اس نے اپنی داستان حیات اس طرح بیان کی ہے کہ نہ تو اس کی ذات واقعات، ماحول، مقامات اور فضا کے بیان میں گم ہو جاتی ہے اور نہ اس قدر نمایاں کہ محسوس ہو کہ اس کتاب کے لکھنے کا مقصد خود اپنے کو خراج عقیدت پیش کرنا ہے۔ تین سو چار صفحات کی یہ کتاب ہے جو سترہ ابواب پر مشتمل ہے۔ ہر باب کا ایک عنوان ہے جن میں سے اکثر خوبصورت اور معنی خیز ہیں۔ مثلاً حیدرآباد کے زمانۂ قیام سے متعلق باب کا عنوان ہے "دکن ملک بھوز بیچ اے" بنگال کے دوران قیام سے متعلق باب کو "بنگلہ دیش ایک رنگ بھون" اور کشمیر سے متعلق باب کو "رخت کاشمیر کشا" کے عنوان دیے ہیں۔

مسعود صاحب نے اپنے وطن قائم گنج، وہاں کے رہن سہن بولی ٹھولی اپنے خاندان اور اس کے علاوہ وہاں کی دلچسپ شخصیتوں کا ذکر بہت پر لطف انداز میں کیا ہے اور چونکہ موصوف ماہر لسانیات ہیں اس لیے وہاں کی زبان اور محاورات پر خاص توجہ دی ہے اور یہ چیز ضروری بھی تھی کہ قائم گنج اپنی معاشرت اور زبان وغیرہ کے معاملے میں ہندوستان میں ایک الگ نوعیت کا حامل ہے۔ اپنے بزرگوں اور خاندان کے بارے میں بھی موصوف نے نہایت معروضی انداز بیان اختیار کیا ہے۔ یہاں تک کہ ڈاکٹر ذاکر حسین جو ان کے چچا تھے اور ان کی تعلیم و تربیت میں جن کا نمایاں حصہ تھا اور جو اس قدر دلکش اور جادوئی شخصیت کے مالک تھے کہ غیر سے غیر بھی ان کا ذکر کرتے ہوئے عقیدت میں ڈوب جاتے ہیں، مسعود صاحب سنبھلے رہے ہیں اور ورودِ مسعود میں ذاکر صاحب کی جو تشبیہ ہے اس میں حقیقی رنگ ہیں۔

پہلے باب کے بعد اس کتاب کا وہ باب بہت دلچسپ ہے جس میں مسعود صاحب نے اپنے زمانۂ طالب علمی کی "جامعہ ملیہ اسلامیہ" کا نقشہ کھینچا ہے۔ اپنے اساتذہ، اپنے ساتھی، جامعہ کی فضا ان سب کو بہت خوبی سے بیان کیا ہے کہ اس وقت کی جامعہ کی جیتی جاگتی تصویر ہمارے سامنے آجاتی ہے۔ حیدرآباد، علی گڑھ اور اس وقت کی جامعہ ملیہ اسلامیہ، جب وہ یہاں بحیثیت شیخ الجامعہ آئے تھے ان سے متعلق واقعات سے بعض حضرات کو بجا طور پر اختلاف، اعتراض یا ناگواری ہو سکتی ہے

جو اس کا حصہ تھے۔ مگر یہ بات پیش نظر رکھنا چاہیے کہ یہ مصنف کے اپنے خیالات ہیں اور ان واقعات کو اس نے اپنے زاویۂ نظر سے دیکھا ہے اور اسی کے مطابق اس سے نتائج اخذ کیے ہیں۔

وردِ مسعود ایک ایسی خود نوشت ہے جس میں مصنف نے اپنا "کچا چٹھا" بیان کر دیا ہے، اپنی کمزوریاں، اپنی خوبیاں، اپنی کامیابیاں، اپنی ناکامیاں، اپنے عشق، جو ناکام تھا اور جس کی ناکامی میں موصوف کی بزدلی کا دخل تھا اور وہ عشق جو کامیاب ہوا جس میں انھوں نے جرأتِ رندانہ سے کام لیا۔

وردِ مسعود کا مصنف ایک سچا کھرا پٹھان ہے، جو دروغ مصلحت آمیز کا بھی قائل نہیں اور جسے مغربی تعلیم اور تہذیب نے کسی قدر نرم رو بنا دیا ہے۔ وہ سچا عالم ہے اور علم اس کا اوڑھنا بچھونا ہے۔ وہ ایک ناکام شاعر ہے، جس کا احساس اس کو قدم قدم پر ہوتا ہے اس لیے وہ اپنی شاعری کا ذکر کر کے خوش ہوتا ہے اور کبھی شاعری کو اپنا فن نہ بنانے کا یہ جواز پیش کرتا ہے کہ جو شاعری کی دیوی کا ہوا وہ کسی اور کام کا نہ رہا۔

جن مشاہیر سے مصنف کا تعلق رہا ہے ان کے بارے میں بھی انھوں نے ساری عقیدت اور محبت کے باوجود بے لاگ رائے دی ہے اس حد تک کہ کہیں کہیں بات منبر کی طرح روکھی ہو گئی ہے۔ کمیونسٹوں سے موصوف کو جو ایک تعصب ہے اس کا اظہار بھی برملا کیا گیا ہے اور بار بار کیا گیا ہے۔ مسعود صاحب کی زبان اس کتاب میں فکشن سے زیادہ قریب ہے۔ چھوٹے چھوٹے جہاں تہاں مزاحیہ اور طنزیہ جملوں نے اس کو اور پر لطف بنا دیا ہے۔ مثلاً موصوف نے بحیثیت شیخ الجامعہ، جامعہ میں اپنے آنے کا ذکر یوں کیا ہے "جامعہ ملیہ اسلامیہ مدرسہ ثانوی کا فرار شدہ طالب علم چالیس سال کے وقفہ کے بعد ۳ نومبر ۱۹۷۳ء کو اس کے سربراہ کی حیثیت سے پہنچا"۔ یا مدرسہ ثانوی میں اپنے ایک کلاس فیلو کا ذکر یوں کرتے ہیں "جوڑ توڑ سے خود فوڈ مانیٹر بن جاتے تھے اور مجھے کہہ سن کر پریفیکٹ مانیٹر بنوا دیتے تھے۔ انھیں اپنی دنیا اور میری عافیت کا بہت خیال رہتا تھا"۔ یا بچپن میں ملائی چرا کر کھانے کا ذکر اس طرح کرتے ہیں "مجھے بچپن سے ملائی کا چسکا پڑا ہوا تھا۔ میں بھی کرشن کنھیّا کی طرح مکھن چور تھا۔ فرق یہ تھا کہ میں خود نہیں چراتا تھا بلکہ دوسروں کی خدمات حاصل کرتا تھا" اور چوری پکڑے جانے پر "میّا میں نہیں کھایو ماکھن روٹی کی صفائی پیش کرنا ہوتی۔"

کتاب کے نام سے متعلق یہ وضاحت بہت ضروری اور بامعنی ہے۔ "اپنے مکان سے مجھے محبت

ہے ہیں نے اس کا نام اپنے بیٹے کے نام پر جاوید منزل رکھا ہے اس کا دوسرا نام جو اس وقت میرے ذہن میں تھا وہ ورود مسعود تھا۔ اب یہ اس خود نوشت کا رکھ دیا گیا ہے۔ یہ کلمۂ توصیفی نہیں کلمۂ اضافی ہے۔"

ماہنامہ جامعہ دسمبر ۸۸ء کا شمارہ طباعت کے لیے پریس جا چکا تھا کہ اچانک معلوم ہوا کہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے بزرگ استاذ اور متبحر عالم مولانا ابوالعرفان خاں صاحب ندوی کا ۷ ارنومبر ۱۹۸۸ء بوقت ۳ بجے صبح انتقال ہوگیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

اس افسوس ناک حادثہ سے نہ صرف ندوہ غم واندوہ میں ڈوب گیا بلکہ مولانا کے لواحقین کے ایک وسیع حلقہ کا دل بھر آیا جو اندرون ملک اور بیرون ملک ان کے شاگردوں، عقیدت مندوں، دوستوں اور ان کی تحریر و تقریر سے متاثر افراد پر مشتمل ہے۔ مولانا ندوہ کے ان چند متبحر علماء دین میں سے تھے جو قدیم وجدید علوم پر نظر رکھتے ہیں۔ ان کی زندگی نہایت سادہ اور تکلف سے پاک تھی۔ وہ اپنی ابتدائی تعلیم اپنے والد محترم مولانا دین محمد مرحوم سے حاصل کرنے کے بعد دارالعلوم دیوبند چلے گئے۔ پھر ۱۹۳۹ء میں دارالعلوم ندوۃ العلماء میں داخلہ لیا اور وہیں ندوہ سے فراغت کے بعد مدرس ہو گئے اور زندگی کے آخری مرحلہ تک درس و تدریس کے اس منصب پر فائز رہے۔ کم وبیش ۴۹ برس تک ندوہ میں علم و ادب کی خدمت کرتے رہے۔ ان کو علامہ سید سلیمان ندوی کی نگرانی میں رہ کر اپنے علم کے دائرہ کو وسیع کرنے کا بھی بیش بہا موقع ملا تھا۔ ندوہ کا اردو ترجمان پندرہ روزہ تعمیر حیات مولانا محمد الحسنی مرحوم اور اسحاق جلیس ندوی مرحوم کے بعد ان ہی کی نگرانی میں نکل رہا تھا۔ ندوہ میں طلبہ برادری کے ساتھ ساتھ اساتذہ اور انتظامیہ میں بھی وہ مقبول تھے اور ان کو عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ ان کا مزاج خالص علمی اور مطالعہ بہت وسیع تھا۔ اسلامی علوم کے علاوہ فلسفہ اور تاریخ کے مطالعہ نے ان کے اندر وسیع النظری پیدا کر دی تھی اور اس وسعتِ مطالعہ نے انھیں معروضی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرنے کا عادی بنا دیا تھا۔

مولانا مرحوم نے امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے حالات زندگی پر مشتمل ائمہ اربعہ نامی کتاب لکھی جو ۱۹۷۷ء میں مکتبہ جامعہ سے شائع ہوئی۔ مولانا سید عبدالحی الحسنی

کی معرکۃ الآراء عربی کتاب الثقافۃ الاسلامیۃ فی الھند کا اردو ترجمہ اسلامی علوم و فنون ہندوستان میں

انھوں نے ہی کیا۔ ان کے علاوہ علم کلام اور فلسفہ بھی ان کی تصنیفات میں اہمیت کی حامل ہیں۔

مولانا مرحوم یونیورسٹیوں اور دوسرے علمی اداروں کے علمی مذاکروں اور سیمیناروں میں جب شریک ہوتے تو سامعین ان کے علمی وزن و وقار کو محسوس کیے بغیر نہ رہتے۔ مولانا کا حافظہ چونکہ بہت قوی تھا اس لیے وہ علمی مجلسوں میں اپنی بلا کی یادداشت کی بنیاد پہ اپنا مقام خود بنا لیتے تھے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے متعدد علمی مذاکروں میں مولانا نے شرکت کی بہت سے مقالے پیش کیے اور بارہا تقریریں کیں۔ جامعہ اور جامعہ والوں سے ان کا تعلق بہت گہرا تھا۔ ۳۰/اکتوبر ۱۹۸۵ء کو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے زیر اہتمام جامعہ میں "مسلمانوں کے ملی تشخص کا مسئلہ" کے عنوان پر ایک مذاکرہ منعقد ہوا تھا۔ اس مذاکرہ میں مقالہ پڑھنے والے دانشوروں میں مولانا مرحوم بھی شامل تھے۔ انھوں نے اس موضوع پر ایک نہایت وقیع مقالہ پیش کیا۔ یہ مقالہ انسٹی ٹیوٹ کے ترجمان اسلام اور عصر جدید اپریل ۱۹۸۶ء کے شمارہ میں شائع بھی ہوا۔ مولانا نے اپنے اس مقالہ میں نہایت مدلل نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر ان کی یاد میں اس مقالہ کا ایک اقتباس نقل کیا جائے۔ تہذیب کے سلسلہ میں انھوں نے فرمایا تھا:

"۔۔ تہذیبیں بنتی اور بگڑتی ہیں لیکن بنائی اور بگاڑی نہیں جاتیں۔ تہذیب کی تبدیلی کا کام بہت آہستہ اور خاموش ہوتا ہے۔ انفرادی زندگی میں جس طرح ایک بچّہ کی عمر اور سن و سال کے بڑھنے سے اس کے اعضاء اور اس کی شکل و صورت میں غیر محسوس اور خاموش تبدیلی ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کو روز دیکھنے والے اس تبدیلی کو محسوس نہیں کر پاتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ بچہ سن و سال کے مختلف منزلیں طے کرتا ہوا جوانی اور جوانی سے کہولت اور کہولت سے شیخوخت کے عہد میں داخل ہوتا ہے تو وہ اپنی ہیئت اور شکل و صورت میں بدل چکا ہوتا ہے۔ اور جدید تحقیقات تو یہ ہیں کہ بیس سال کے بعد جسم انسانی کا ہر حصّہ اور اس کا ہر عضو بالکلیہ بدل جاتا ہے ٹھیک اس طرح جس طرح کوئی شخص نئی سائیکل خریدتا ہے تو جب وہ مرمت کے مرحلہ میں داخل ہوتی ہے تو بتدریج اس سائیکل کا ہر پرزہ بدل چکا ہوتا ہے لیکن بہرحال اس کو وہی سائیکل کہا جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہی مثال تہذیب کے ان حصّوں کی ہے جو

بنتے اور بگڑتے ہیں۔ جس طرح شخصی زندگی میں عمر کے مختلف مراحل میں شکل وصورت کی تبدیلی کا عمل اندر سے ہوتا ہے کسی عمل جراحی سے باہر سے نہیں لادا جاتا ہے۔ یہی معاملہ تہذیب کا بھی ہے۔ رہے ملی تشخصات جو میرے نزدیک تہذیب کے وسیع معنی کا جزو اہم ہیں ان کی تبدیلی کا مطلب اور اس کا نتیجہ بتدریج دینی اور مذہبی تبدیلی کی طرف پہنچاتا ہے۔ ہر ملت جس طرح اپنا مذہب رکھتی ہے اسی طرح اپنی ایک تہذیب بھی رکھتی ہے اور اس تہذیب کے اجزائے ترکیبی کچھ تو مذہب سے لیے جاتے ہیں جو ہر عہد میں موجود اور قائم رہتے ہیں اور کچھ اس ماحول اور اس آب وہوا سے لیے جاتے ہیں جس میں وہ امت اور ملت زندگی بسر کرتی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ عہد اموی کی تہذیب کچھ اور تھی، سامانیوں کی تہذیب کچھ اور تھی، غزنویوں کی اور سلجوقیوں کی تہذیب کچھ اور تھی اور ہندوستان میں مسلمانوں کی تہذیب کچھ اور ہے تو اس سے مراد تہذیب کا وہ حصہ ہوتا ہے جو جغرافیائی اور ملکی ماحول اور آب و ہوا کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے ۔۔۔"

افسوس صد افسوس! ہم میں سے ایسا شخص اٹھ گیا جسے جب بھی جامعہ میں بلایا جاتا اپنی اہم مصروفیات میں سے وہ جامعہ کے لیے کچھ نہ کچھ وقت ضرور نکال لیتا۔ اس کی باوقار شخصیت، علمی متانت اور سنجیدگی سے جامعہ کے مذاکروں کی وقعت بڑھ جاتی۔ ادھر عرصہ سے وہ مستقل بیمار چلے آرہے تھے۔ ان کو پہلے ذیابیطس کا عارضہ ہوا پھر "انجائنا" کی شکایت ہوئی اور ان کی صحت خراب ہوتی چلی گئی۔ بالآخر ۱۷ر نومبر کو ۳ بجے صبح لکھنؤ کے اسپتال میں حرکت قلب بند ہو جانے سے وہ ہم سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہو گئے۔ ادارہ ماہنامہ جامعہ اس حادثہ پر سوگوار اور دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ پس ماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے اور مرحوم کو اپنی رحمتوں میں ڈھانپ لے (آمین)

دسمبر ۸۸ء کے شمارہ میں ہم نے لکھا تھا کہ پروفیسر محمد عاقل نے اپنا سارا اثاثہ جامعہ کو نذر کر دیا ہے۔ اس تحریر میں بعض وجوہ سے لغزش قلم ہو گئی۔ معذرت کے ساتھ ہم یہ تصحیح کر رہے ہیں کہ پروفیسر محمد عاقل کا اثاثہ جامعہ کو نذر نہیں ہوا ہے۔

بحث و نظر

سید جمال الدین

مولانا ابوالکلام آزاد کے یوم پیدائش کی صد سالہ تقریبات کے دوران نومبر ۸۸ء کے پہلے ہفتے میں ان کی آٹو بایوگرافی انڈیا ونس فریڈم کے وہ "تیس صفحات" منظر عام پر آئے جو تیس دہوں سے مہر بند تھے. معاہدہ کے مطابق مولانا آزاد کی مکمل آٹو بایوگرافی اورینٹ لانگمین نے شائع کی۔ لیکن اس کے اجراء سے ایک ہفتہ قبل ہی انڈیا ٹوڈے نیوز میگزین نے ڈیوڈ دیوداس کے "تکلیف دہ انکشافات" کے زیر عنوان تجزیہ کے ساتھ "تیس صفحات" شائع کر دیے تھے بس ایک طوفان امنڈ آیا۔ اس سے قبل جب پروفیسر ہمایوں کبیر نے مولانا آزاد کے انتقال (۱۹۵۸ء) کے قریب ایک سال بعد ان کی آٹو بایوگرافی شائع کی تھی تو اخبارات میں نقد و تبصرہ اور تنقید و تنقیص کا ایک طوفان آگیا تھا۔ اس طوفان کے تھمنے کے قریب آٹھ سال بعد، ۱۹۶۷ء میں مولانا آزاد کی آٹو بایوگرافی کی صحت اور عدم صحت کو لے کر ایک بحث مجلہ صبح (بابت جنوری و فروری) اور رسالہ جامعہ (بابت جون و دسمبر) میں خوب گرم رہی۔ اس بحث کے شرکاء تھے مولانا غلام رسول مہر، جناب عبداللطیف اعظمی اور جناب مہر محمد خاں شہاب مالیر کوٹلوی۔ اب جب کہ انڈیا ونس فریڈم اپنے مکمل متن کے ساتھ شائع ہوئی ہے. ایک مرتبہ پھر بحث کا سلسلہ شروع ہو چکا ہے۔ دانشور مختلف زاویوں سے اس کا تجزیہ کر رہے ہیں اور نت نئے طریقوں سے ادھیڑ بن اور بخیہ دری کا عمل جاری ہے۔

پروفیسر ہمایوں کبیر نے انڈیا ونس فریڈم کے دیباچے میں لکھا ہے کہ مولانا آزاد "اپنی سرگذشت کو جیتی جاگتی تصویر بنا دیا کرتے تھے۔" اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ جب کبھی ماضی میں جھانکتے ہوں گے تو گزرے ہوئے واقعات کا نقشہ ایک مرتبہ پھر نظروں میں گھوم جاتا ہوگا، البتہ یہ نقشہ وہی ہوتا ہوگا

سے موضوع بحث بنایا گیا لیکن اس سے ہوا یہ کہ خود مبصرین کی بصیرت رسوا ہو گئی۔ کیونکہ مولانا آزاد کی نفسیاتی گرہیں تو کھولی جا سکتی ہیں، ان کا کردار اور ان کی گفتار مخفی نہیں، لیکن موجودہ دور کے مبصرین کس طرح کی نفسیاتی کش مکش کا شکار ہیں اس بحث کو ابھی چھیڑنا مناسب نہیں۔ اتنا کہنا کافی ہوگا کہ مولانا آزاد نے تو تقسیم ہند کی ذمہ داری اپنے معاصرین ہی کے دوش پر رکھی، جس سے ہمیں اتفاق نہیں۔ کیونکہ دیگر تاریخی شواہد اس کی تردید کرتے ہیں، لیکن مولانا آزاد کے موجودہ "ناقد" تاریخ میں کافی پیچھے جا کر تقسیم ہند کی تخم ریزی کا ذمہ دار سر سید احمد خاں کو قرار دے رہے ہیں جب کہ ان کے دور میں تقسیم کا مسئلہ تو درکنار تحریک آزادی کے خدوخال بھی طے نہیں ہوئے تھے۔

ہم نے کوشش کی کہ جامعہ میں ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ کے زیر اہتمام مولانا آزاد کی سرگزشت کے "تیس صفحات" پر ایک مذاکرہ منعقد کرایا جائے جس میں سنجیدہ دانشور صحیح تاریخی پس منظر میں اور تحقیق کے جدید اصولوں کی بنیاد پر بحث کا رخ صحیح سمت میں کریں۔ یہ مذاکرہ ۵ دسمبر ۸۸ء کو منعقد ہوا جس کی رپورٹ اسی شمارہ کے آخر میں "احوال وکوائف" میں شامل ہے۔

مولانا آزاد کا اپنی سرگزشت بیان کرنے میں مقصد کسی کی دل آزاری نہیں تھا، نہ ہی خود ستائی تھا۔ پروفیسر ہمایوں کبیر اس سرگزشت کی ترتیب کے حوالے سے اپنے دیباچے میں لکھتے ہیں: "مولانا اپنی وضع کے مطابق اپنے ذاتی معاملوں کا ذکر کرنے سے سختی کے ساتھ انکار کرتے رہتے، لیکن تمام پبلک مسئلوں پر انھوں نے کھلے دل اور مخلصانہ انداز سے گفتگو کی۔"

مولانا آزاد کی مکمل آٹو بایوگرافی ایک بڑے مقصد کے لیے تھی جس کا ذکر ان کے 'ناقل' پروفیسر ہمایوں کبیر نے اپنے دیباچے میں اس طرح کیا ہے:

> میں نے اس کتاب کے سلسلے میں جو کچھ کیا ہے، شوق اور محبت میں کیا ہے اور مجھے خوشی ہوگی اگر یہ کسی قدر بھی اس مقصد کو حاصل کرنے میں مدد دے، جو مولانا آزاد کو دل سے عزیز تھا۔ یہ مقصد تھا ہندوستان کی مختلف دینی جماعتوں میں مفاہمت پیدا کرنا اور اسے فروغ دینا اور دنیا کی قوموں میں بہتر مفاہمت پیدا کرنے کی راہ میں اس قومی منصوبے کو پہلا قدم بنانا۔
>
> وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ ہندستانی اور پاکستانی ایک دوسرے کو دوست اور پڑوسی سمجھیں۔
>
> وہ انڈین کونسل فار کلچرل ریلیشنز کو اس مقصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ تصور کرتے تھے

مدراس کونسل کے خطبہ صدارت میں، جو ان کی تیار کردہ آخری مطبوعہ تقریر تھی۔ انھوں نے ان دونوں ریاستوں کی آبادی کے درمیان جو دس برس پہلے تک ایک ملک کی حیثیت رکھتی تھیں، مفاہمت اور ہمدردی کے رشتوں کو مضبوط کرنے کے لیے ولولہ انگیز اپیل کی تھی۔

امید ہے مولانا آزاد کی سرگذشت کو لے کر ہم اختلافات کھڑے کرنے کے بجائے مفاہمت کی فضا قائم کریں گے۔

تقسیم ہند کے سلسلے میں مولانا کے تجزیے اور تبصروں کو صحیح طور سے سمجھنے کے لیے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم دوسرے معاصرین کی تحریروں کو بھی دیکھیں جنھوں نے اسی موضوع پر اپنے خیالات و تاثرات قلمبند کیے ہیں۔ ایسی ہی ایک تحریر پروفیسر محمد مجیب مرحوم کا وہ مضمون ہے جس کا اردو ترجمہ ماہنامہ جامعہ کے جولائی ۱۹۶۷ء کے شمارہ میں زیر عنوان "تقسیم ہند کا پس منظر" شائع ہوا تھا۔ قارئین کی دلچسپی کے لیے اس شمارہ میں اسے دوبارہ شائع کیا جارہا ہے۔

• خاتون مشرق، بیگم بے نظیر بھٹو پاکستان کی نئی وزیر اعظم منتخب ہوئی ہیں۔ وہ کسی بھی مسلم ملک کی پہلی خاتون وزیر اعظم ہیں۔ پاکستان ہمارا پڑوسی ملک ہے، ہمارا تہذیبی ورثہ مشترک ہے۔ پڑوسی ملکوں میں مفاہمت کی فضا پیدا ہو اور دونوں ملک اقتصادی اور سماجی ترقی کے کاموں میں باہمی اشتراک و تعاون کے لیے صادق جذبے کے ساتھ کوشش کریں اور کامیاب ہوں۔ یہ وہ امیدیں ہیں جن کا اظہار ہمارے ملک سے شائع ہونے والے اخباروں اور رسالوں میں کیا گیا ہے اور ہم بھی اس میں شریک ہیں۔

بیگم بے نظیر بھٹو نے پاکستان میں ایک نئی ذمہ داری سنبھالی ہے۔ انھیں بڑا اعزاز ملا ہے۔ یہ اعزاز وہ کرسی یا عہدہ نہیں جس پر وہ فائز ہیں۔ یہ اعزاز ان کے ملک کے عوام کا ان پر اعتماد کرنا ہے۔ اس لیے ہم انھیں مبارکباد کہتے ہیں۔ امید ہے وہ اپنے عوام کا اعتماد قائم رکھیں گی۔ دنیا ان کی طرف دیکھ رہی ہے کہ ان کی قیادت میں پاکستان کی بین الاقوامی سطح پر کیا پالیسیاں رہیں گی اور ان کی داخلی پالیسیاں کس حد تک خارجی اثرات قبول کریں گی یا ان سے آزاد رہیں گی۔ وہ داخلی اور خارجی پالیسیوں کو اپنے ملک و قوم کے مفادات کو پیش نظر رکھ کر طے کریں گی تو لازمی طور پر ان کے پڑوسیوں سے تعلقات بھی خوشگوار رہیں گے۔ برصغیر تقسیم کے بعد بھی کئی لحاظ سے ایک اکائی ہے۔ اس اکائی کا اعتراف تاریخ نے کیا ہے

امید ہے بیگم بے نظیر بھٹو اس اکائی کو قوی بنائیں گی۔

بیگم بے نظیر بھٹو کی قیادت سے امیدیں وابستہ کرنے کی وجہ ہے۔ پاکستان کے فرزند برصغیر میں مفاہمت پیدا کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے یا انھوں نے اس طرف توجہ نہیں کی، یا اس کی طرف سے بے اعتنائی برتی، یا اس کے خلاف کام کیا۔ البتہ وہ پاکستان کے اس فرزند کی دختر ہیں جس نے 'شملہ معاہدہ' کو ہند و پاک دوستی کی بنیاد قرار دیا۔ امید ہے یہ دختر اپنے ورثے کی حفاظت کرے گی۔

بیگم بے نظیر بھٹو کے ناقدین نے انتخابی مہم کے دوران اور اس سے کافی قبل بھی یہ سوال اٹھایا کہ وہ ایک خاتون ہیں اس لیے وہ اسلامی ملک کی قیادت نہیں کر سکتیں۔ تاہم ان کی قیادت میں پاکستان پیپلز پارٹی انتخابات کے بعد پارلیمنٹ میں سب سے بڑی سیاسی جماعت بن کر آئی اور وہ اس کے سربراہ کی حیثیت سے وزیر اعظم منتخب ہو گئیں۔ آخر کیوں؟ دراصل 'فرزندوں' سے پاکستانی عوام مایوس ہو چکے تھے اس لیے انھوں نے بیگم بے نظیر بھٹو کا انتخاب کیا۔

بیگم بے نظیر بھٹو کے پاکستان میں برسر اقتدار آنے پر برصغیر کی تاریخ کا ایک واقعہ یاد آتا ہے جسے گزرے ہوئے تقریباً ساڑھے سات سو سال ہو چکے ہیں۔ واقعہ اس طرح ہے کہ جب سلطان شمس الدین التتمش نے اپنی بیٹی رضیہ سلطان کو ولی عہد مقرر کیا اور اس مقصد کے لیے تحریر مرتب کی جانے لگی تو مقربین بارگاہ حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ "جوان بیٹوں کے ہوتے ہوئے، جو حکمرانی کے قابل ہیں، بادشاہ اسلام نے بیٹی کو ولی عہد بنایا، اس میں کیا حکمت ہے اور بادشاہ کی نظر کس مقصد پر جمی ہوئی ہے؟ نیازمندوں کو تو یہ معاملہ ٹھیک نہیں معلوم ہوتا۔ یہ پیچیدگی ہمارے دل سے دور کر دیجیے۔ سلطان نے فرمایا: میرے بیٹے عیش و عشرت اور جوانی کی رنگ رلیوں میں مشغول ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی ملک داری نہیں کر سکتا اور وہ سلطنت کو سنبھال نہ سکیں گے۔ میرے مرنے کے بعد تم لوگوں پر روشن ہو جائے گا کہ اس بیٹی سے بڑھ کر ولیعہدی کے لائق کوئی نہ تھا۔" ہمعصر مورخ منہاج سراج اس پر یوں تبصرہ کرتا ہے: "سچ یہ ہے کہ حقیقت حال وہی تھی جو اس بادشاہ سعید و دانشمند نے واضح فرما دی۔" اب مستقبل ہی بتائے گا کہ ایک خاتون کو حکومت کی سربراہی سپرد کرنے کا پاکستانی عوام کا فیصلہ کس قدر دانشمندانہ تھا۔

پاکستان میں انتخابات اور ان کے نتائج پر تبصرے اخباروں اور رسالوں میں خوب آ رہے ہیں اس موضوع پر شعبۂ تاریخ میں ۸ر دسمبر ۸۸ء کو نیویارک یونیورسٹی میں انگریزی ادب کے پروفیسر اور

اس وقت ہندوستان میں آئی۔سی۔سی۔آر سے وابستہ مہمان پروفیسر جناب اعجاز احمد نے تقریر کی جس کا خلاصہ اسی شمارہ میں "احوال وکوائف" کے باب میں شامل ہے۔

پی۔ایل۔او کے سربراہ جناب یاسر عرفات نے اس وقت پوری دنیا کو چونکا دیا جب نومبر ۸۸ء کو انھوں نے الجزائر کی سرزمین سے فلسطینی ریاست کے قیام کا اعلان کر دیا۔ ہم فلسطینی عوام اور ان کے قائدین بالخصوص یاسر عرفات کو مبارک باد کہتے ہیں اور ساتھ ہی ان شہداء کو خراج تحسین پیش کرتے ہیں جو اس اعلان کی تمنا لیے ہوئے دنیا سے رخصت ہو گئے لیکن اپنے خون سے وہ سیاہی نذر کر گئے جس سے یہ اعلان تحریک آزادی فلسطین کے آغاز کے تقریباً ستر سال بعد لکھا گیا۔ ہندوستان دوسرا ملک ہے جس نے اس اعلان کا خیر مقدم کرتے ہوئے فلسطینی ریاست کے قیام کو سرکاری طور پر تسلیم کیا۔ اگر یہ اعلان الجزائر کی سرزمین پر نہ ہو کر فلسطین ہی کی سرزمین پر ہوتا تو یقیناً ہندوستان ہی فلسطین کی ریاست کو تسلیم کرنے والا پہلا ملک ہوتا۔

امریکہ نے ایک مرتبہ پھر اپنی تنگ نظری اور فلسطینیوں کے خلاف بلکہ تمام دنیا کی حریت پسند اقوام اور تحریکوں کے خلاف تعصب کا اظہار کیا جب امریکی صدر ریگن نے اقوام متحدہ کے پلیٹ فارم سے نئی قائم شدہ ریاست فلسطین کے سربراہ مملکت یاسر عرفات کو اقوام عالم سے خطاب کرنے سے روکنے کے لیے امریکہ میں داخل ہونے کا ویزا دینے سے انکار کر دیا۔ اس لیے اقوام متحدہ کا خصوصی جلسہ جنیوا میں منعقد ہوا۔ اور اب جب کہ اس جلسہ میں یاسر عرفات نے اپنا تین نکاتی امن پروگرام پیش کر دیا ہے تب بھی امریکہ کو گفتگو کا دروازہ کھولنے میں ابتداءً کافی تامل رہا کیوں کہ وہاں اس واضح اعلان میں بھی کچھ پیچیدگیاں نظر آئیں۔ دراصل پیچیدگیاں خود امریکہ کے رویّہ میں ہیں اور یہ کوئی نئی بات نہیں۔ چونکہ جو کچھ یاسر عرفات نے کیا وہ امریکہ اور صدر ریگن کی منشا کے خلاف ہے یا ان کی منشا لیے بغیر کیا گیا ہے لہٰذا کوئی بات پسند نہیں کی جا رہی ہے۔

اقوام متحدہ کے جنیوا میں منعقد خصوصی اجلاس میں یاسر عرفات کے تین نکاتی امن منصوبہ کو امریکہ نے اپنے فوری ردّ عمل میں "ناکافی" قرار دیا تھا۔ لیکن اس کے چوبیس گھنٹے بعد ہی امریکہ کے سکریٹری آف اسٹیٹ جارج شلٹز نے ایک پریس کانفرنس میں پی۔ایل۔او سے گفتگو کرنے کے لیے امریکہ کی آمادگی

جو ان کی اپنی نظروں نے کبھی دیکھا تھا اور جن کا عکس ان کی یادداشت میں محفوظ ہو گیا تھا۔ ان کی اپنی نظر تھی اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور ان کی آٹو بایوگرافی ان ہی کی نظر سے عبارت ہے۔

اپنے مخصوص طرز کی وجہ سے آٹو بایوگرافی تاریخ نہیں لیکن تاریخ کی تشکیل میں یہ ممد و معاون ضرور ہوتی ہے۔ آٹو بایوگرافی میں تاریخی حقائق و واقعات کے ساتھ ساتھ تجربات و شواہد، لطیف احساسات، نفسیاتی کیفیات، تمنّائیں اور امیدیں، عزائم، زمانہ کی ہوا، کامرانیاں اور پسپائیاں غرض فرد کی زندگی کا مکمل مرقع نظر آتا ہے۔ اس مرقع میں دوسرے افراد کی زندگیاں بھی نظر آ سکتی ہیں کیونکہ کوئی بھی فرد تنہا زندگی نہیں گزارتا، اجتماعی زندگی گزارتا ہے۔ کہاں وہ فرد واحد ہوتا ہے اور کب اجتماعی زندگی کا خلاصہ، یہ طے کرنا مشکل کام ہے۔ اس نظر سے دیکھیں تو مولانا آزاد کی آٹو بایوگرافی ان کے دور کی کہانی ہے، یہ ان کی کہانی ہے جو متحد، مضبوط اور مستحکم ہندوستان دیکھنا چاہتے تھے۔

افسوس یہ ہے کہ ہندوستان تقسیم ہو گیا۔ ٹوٹے ہوئے ہندوستان میں مولانا آزاد نے جب پیچھے پلٹ کر دیکھا ہو گا تو وہ کرب کی کیفیات سے گزرے ہوں گے۔ ذہن پر بار پڑا ہو گا اور دل بھاری ہوا ہو گا۔ اس طرح کی کیفیت میں انھوں نے بے لاگ تبصرے کیے۔ ضرورت ہے کہ ان تبصروں کو صحیح تاریخی سیاق میں اور دیگر شواہد کی روشنی میں دیکھا اور سمجھا جائے۔

کہتے ہیں تصنیف پڑھنے سے پہلے مصنف کے ذہن کو سمجھ لینا چاہیے۔ مولانا آزاد نے اپنی سرگذشت قلم بند کراتے وقت تقسیم ہند سے قبل کی ملکی سیاست میں واقع ہونے والے تاریخی حقائق اور ان کے ضمن میں قومی رہنماؤں کے آپسی اختلافات، ان سے سرزد ہونے والی غلطیوں یا ان کے آخری فیصلوں میں کوتاہیوں کو جب تقسیم اور اس کے بعد پیش آنے والے واقعات کے پس منظر میں، جس میں ایسے متعدد سانحے موجود تھے جن پر انسانیت آج بھی شرمندہ ہے، یاد کیا ہو گا تو وہ تڑپ گئے ہوں گے۔ کیا یہ تڑپ، یہ کرب، یہ سوز تاریخ کا حصہ نہیں۔ "تیس صفحات" اوّل تو آٹو بایوگرافی کے باقی متن سے جدا نہیں اور نہ جدا کر کے پڑھے اور سمجھے جا سکتے ہیں لیکن اگر پورے متن کے سیاق میں بھی ان کو پڑھا جائے تو دراصل عبارت میں پوشیدہ انسانی احساسات کو محسوس کرنے کی ضرورت ہے مگر اس کے لیے بھی قاری کے دل میں دردمندی کا احساس لازم ہے۔

"تیس صفحات" کو لے کر رسالوں اور اخباروں میں مولانا آزاد کی سیاسی بصیرت کو خاص طور

کا اعلان کر دیا۔ صدر ریگن اور صدر منتخب جارج بُش نے اس فیصلے کی توثیق کر دی ہے۔ لہٰذا اب یہ امید کی جا سکتی ہے کہ نئے سال میں نئے امریکی صدر کو مغربی ایشیا میں امن کے قیام میں نمایاں حصہ لینے کے اہم مواقع ملیں گے۔

یاسر عرفات جنیوا میں ایک پریس کانفرنس میں اعلان کر چکے ہیں کہ پی۔ ایل۔ او، اقوام متحدہ کی قرارداد ۲۴۲، ۳۳۸۔ اور اسرائیل کا اپنا وجود قائم رکھنے کا حق تسلیم کرتا ہے نیز دہشت گردی کو ترک کرتا ہے۔

اسرائیل کا ردّعمل افسوس ناک ہے۔ امن کے قیام کے لیے امریکہ کی آمادگی کے اعلان کو وہاں افسوس ناک فیصلہ بتایا گیا ہے۔ یاسر عرفات باہمی گفتگو کے لیے جو پیش کش کر چکے ہیں اس کے علاوہ تو ان کے بقول ان کے کپڑے ہی اتارے جا سکتے ہیں۔ اسرائیل کو چاہیے کہ وہ بین الاقوامی رائے کا احترام کرتے ہوئے مغربی ایشیا میں امن کی کوششوں میں تعاون کرے۔

ہم دعا کرتے ہیں کہ مغربی ایشیا میں امن قائم ہو۔ اسرائیل بھی ٹھنڈی سانس لے اور فلسطینی عوام اور دیگر عرب اقوام بھی چین سے رہیں۔

پروفیسر محمد مجیب

ترجمہ: پروفیسر انور صدیقی

تقسیم ہند کا پس منظر

۱۹۳۵ء کے ابتدائی دنوں کی بات ہے۔ جامعہ نے ڈاکٹر اقبال کو ایک ایسی نشست کی صدارت کے لیے مدعو کیا تھا جس میں ایک ممتاز ترک مہمان کو تقریر کرنی تھی۔ اس موقع پر اقبال مرحوم سے ایک بحث ہوئی ــــ انتہائی بے تکلفی کے ماحول میں۔ بحث ہندوستانی مسلمانوں کے مقدر اور مستقبل کے سلسلے میں تھی۔ ڈاکٹر اقبال نے کوئی پانچ سال پہلے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ مسلمانوں کا اپنا ایک الگ علاقہ اور اپنا ایک الگ وطن ہونا چاہیے جس میں وہ شریعت کے مطابق زندگی گزارنے کا تجربہ کر سکیں۔ جس تصور پر جامعہ کی اپنی اساس تھی اس سے یہ نظریہ کسی طرح میل نہیں کھاتا تھا۔ یہاں جو تصور کارفرما تھا وہ یہ تھا کہ ہندو اور مسلمان مل کر کام کریں اور زندگی گزاریں ــــ شہریت اور ثقافت کے مشترک مقاصد کے لیے۔ ڈاکٹر اقبال سے ہماری بحث طویل بھی تھی اور دلچسپ بھی۔ اس میں اس تلخی کا نام و نشان بھی نہیں تھا جو بعد میں مسلم لیگی مسلمانوں اور قوم پرستوں کے درمیان ہر گفتگو اور ہر بحث کا حصہ بن گئی تھی۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ ڈاکٹر اقبال اس اصول کو رد نہ کر سکے جس پر جامعہ کار بند تھی، انھوں نے صرف اپنے مخصوص نقطۂ نظر پر زور دیا اور اس گفتگو میں یہ بات بھی صاف ہو گئی کہ ان کے ذہن میں صرف پنجابی مسلمان تھے جن کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ اتنے کمزور ہیں کہ اپنے پیروں پر کھڑے نہیں ہو سکتے، اس کے لیے ضروری ہے کہ ان کے ہاتھوں میں سیاسی اقتدار آئے تاکہ وہ سماجی اور اقتصادی حیثیت سے سربلند ہو سکیں۔

ڈاکٹر اقبال سے گفتگو میں جو دو نقطۂ نظر سامنے آئے تھے آج بھی موجود ہیں، وہ علاقہ جس میں مسلمان شریعت کے مطابق زندگی گزار سکیں، 'پاکستان' ہے۔ جامعہ وہیں ہے جہاں پہلے تھی اور

اور اپنے مقاصد کے حصول کے لیے کام کر رہی ہے۔ ۱۹۴۶ء میں جامعہ ملیہ کانگریس اور مسلم لیگ دونوں کے ممتاز اکابرین کو ایک ہی پلیٹ فارم پر مجتمع کرنے میں کامیاب ہوئی تھی اور اسی جلسے میں دونوں سرکردہ سیاسی جماعتوں کے رہنماؤں نے ان سیاسی مذہبی و ثقافتی مقاصد کا اعتراف کیا تھا جو جامعہ کو عزیز تھے اور جن کے حصول کے لیے وہ سرگرم عمل تھی۔

میں نے یہ باتیں تمہید کے طور پر کہی ہیں صرف اس مسئلے کو پیش کرنے کے لیے کہ کیا ملک کی تقسیم اس وجہ سے ضروری تھی کہ مسلمانوں کو اسلامی آدرشوں کے مطابق زندگی گزارنے کا موقع فراہم ہو سکے۔

ہندوستان پر اسلامی حکومت کے ماضی کا تذکرہ پریشان کن ہوگا، اسلام کے روحانی آدرشوں کے مطابق زندگی گزارنے کی تمنا یا آرزو صرف چند افراد تک محدود رہی ہے، سیاسی اقتدار اقلیت کے ہاتھوں میں تھا جو اخلاقی اصولوں سے زیادہ کہیں سیاسی مصلحتوں پر یقین رکھتی تھی۔ مسلمان دین و سیاست کی یک رنگی اور یکجائی کی بات چھیڑتا ہے تو اس کے لیے شواہد پیغمبر اسلام اور ان کے پہلے دو خلفاء کے دور سے ڈھونڈھ کر لاتا ہے اور پھر دین و سیاست کی اس دوری پر لعنت بھیجتا ہے جو پہلے دو خلفاء کے دور کے بعد سے اس کے اپنے دور تک کی تاریخ میں نمایاں رہی ہے۔ لیکن مذہبی روح کی بیداری کے لیے تاریخ کی حمایت ضروری نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ احیائی تحریکوں کا ظہور ہوا یہ تحریکیں بنیادی طور پر دینی اور فقہی نوعیت کی تھیں۔ وہابیوں اور فرائضیوں میں سیاسی عمل کی طرف رجحان ضرور تھا۔ لیکن ان کے رہنماؤں میں سیاسی تصورات کی سوجھ بوجھ اور سیاسی طریقہ کار سے آگہی کی کمی تھی۔ ان تحریکوں کے جماعتی تعصبات ایک ایک کر کے نمایاں ہوئے اور یہ تحریکیں اتحاد سے زیادہ انتشار کا سبب بنیں۔ بریلویوں نے وہابیوں کی مذمت و مخالفت کی۔ اہل حدیث نے احادیث کو فکر و عمل کی رہنمائی کا ذریعہ قرار دیا اور فقہ کے چاروں مکاتب فکر کی تردید کی۔ اہل قرآن نے قرآن کے سوا عمل و رہنمائی کے تمام سرچشموں سے انکار کیا۔ یہ تمام تحریکیں بالکل دینی تحریکیں تھیں اور اپنے عمل میں گروہ بندی کا رجحان ظاہر کرتی تھیں۔ انھوں نے اسلامی تعلیمات کو بندھی ٹکی رایوں اور اسلامی اعمال کو صرف فروعی معاملات میں بہترین اور معتبر سندوں تک محدود کر دیا۔ مذہبی رہنماؤں کے مقابلہ میں سرسید کا زندگی سے متعلق جو تصور تھا وہ زیادہ وسیع تھا۔ ہمیں ان کا ممنون ہونا چاہیے کہ انھوں نے مذہبی افکار

ومباحث میں عقل سلیم کو اس کا جائز مقام عطا کیا۔ ڈاکٹر اقبال ایک عظیم شاعر اور مفکر تھے مگر روایتی معیار کے مطابق نہ وہ مذہبی زندگی گزار سکتے تھے اور نہ ہی انھیں مذہبی رہنما بننے کی تمنا تھی۔ مولانا آزاد کا حقیقی کارنامہ یہ تھا کہ انھوں نے فعال سیاسی زندگی کے اسلامی آدرش پیش کیے جس کے پس پشت بلند ترین روحانی اور اخلاقی اقدار کی کارفرمائی ہے۔ ترجمان القرآن کے بعض مقامات پر ان اصولوں کی نشاندہی کی گئی ہے مگر بالعموم لوگوں کی نظریں ان کے کارناموں کے اس پہلو کی طرف نہیں جاتیں۔

حالیہ مذہبی تحریکوں میں جماعت اسلامی اور تبلیغی جماعت قابل ذکر ہیں۔ جماعت اسلامی کی طرف سے جو مطبوعات چھپتی ہیں ان میں واضح طور پر ایسی باتیں ملتی ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ سماجی اور سیاسی تنظیم کے دوسرے تمام اصولوں اور مظہروں کے مقابلے میں اسلامی شریعت کو زیادہ اہمیت دیتی ہے، جماعت اسلامی کے لٹریچر میں جو کشش ہے اس کی وجہ وہ خطیبانہ تردید یا تکذیب ہے جس کا ہدف مغربی تہذیب کو بنایا گیا ہے۔ جماعت اسلامی نے اسلامی ریاست کا بھی ایک تصور پیش کیا ہے جس کی رو سے کوئی بھی مسلمان خواہ وہ کہیں ہو اس ریاست کا شہری بن سکتا ہے یہ ریاست ایسی ہوگی جس میں حکمرانی کا بہترین معیار ملے گا صرف اس وجہ سے کہ اس میں متقی اور ایمان دار مسلمان ہی بڑے عہدوں پر قائم کیے جائیں گے اور ایسے ہی مسلمانوں کو اس ریاست کی مشاورتی مجالس کی رکنیت دی جائے گی۔ تبلیغی جماعت کے بانی مولانا الیاس مرحوم تھے۔ اس جماعت کا مقصد یہ تھا کہ جو اشخاص اسلامی عقائد اور اعمال کے بارے میں تھوڑی سی بہت بھی جانکاری رکھتے ہوں ان لوگوں پر تبلیغ کریں جو یا تو ان باتوں کے بارے میں کم جانتے ہیں یا سرے سے جانتے ہی نہیں، یہی وہ واحد دینی تحریک ہے جو نہ تو فقہی ہے اور نہ ہی اس میں جارحیت کا کوئی عنصر ہے۔ اس تحریک میں ہر طبقے کے لوگ شامل ہیں اور انھیں ایک مشترک عقیدے اور طریق کار پر یقین ہے۔ اس کے کارکن اپنے آپ کو ایک مخصوص برادری کا فرد سمجھتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ انھیں ان تمام عقائد اور اعمال کی پیروی کرنا چاہیے جو ان کی تنظیم اور برادری کی اساس ہیں۔

چونکہ ہم ان اسباب کا تجزیہ کر رہے ہیں جو تقسیم ملک کی وجہ بنے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس سوال پر بھی غور کریں کہ آیا مسلمانوں میں مذہبیت کے کسی بھی اظہار کی غیر مسلموں نے مخالفت کی یا اس مذہبیت میں مسلمانوں کے اقلیت میں ہونے کی وجہ سے کوئی کمی یا کمزوری پیدا ہوئی۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ مسلمانوں کی دینی تحریکوں کی مخالفت غیرمسلموں نے نہیں کی بلکہ خود مسلمانوں نے کی۔ گاؤکشی پر ہندوؤں کے اعتراضات یا مسجدوں کے سامنے باجا بجانے پر مسلمانوں کے اعتراضات دراصل شرپسندوں کی ایجاد تھے اور ان شرپسندیوں کے اثرات بھی مقامی اور وقتی تھے۔ صوفیوں اور ان کے مزارات کو ہندو بھی قابل احترام سمجھتے تھے۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ بہار میں تشدد آمیز فسادات کے فوراً ہی بعد میں ایک صوفی کے مزار پر گیا جو گنگا کے قریب ہی تھا، درگاہ میں رہنے والے سارے مسلمان سراسیمگی کے عالم میں وہاں سے بھاگ چکے تھے اور وہاں ویرانی خیمہ زن تھی لیکن جلد ہی مجھے ہندو عورتوں کا ایک گروہ نظر آیا، انھوں نے مزار کا طواف کیا اور جبیں سائی کی اور ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے کوئی ایسی بات نہ ہوئی ہو جس کی وجہ سے مسلمان صوفی کے مقبرے سے ان کی عقیدت میں کوئی کمی آئے۔ اسلام کے روحانی اور اخلاقی آدرشوں کو حاصل کرنے کی اگر مسلمانوں کو پوری آزادی ہوتی تو بھی مسلمان اسلامی ریاست کی تخلیق کی کوشش کرتے اور اس ریاست کے وجود کو انتہائی ضروری سمجھتے اور وہ ایک ایسے علاقے کا بھی مطالبہ کرتے جس میں ایسی ریاست قائم ہوسکتی۔ میرا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ اسلامی ریاست کا تصور ہر مسلمان کے ذہن میں ہونا چاہیے اور اس تصور کو اس کے سیاسی اعمال کی تصحیح اور رہنمائی کرنی چاہیے۔ مجھے انتر پردیش کے مسلم لیگی کیمپ میں کوئی بھی شخص ایسا نہیں ملا جس کے ذہن میں یہ تصور رہا ہو۔ دراصل وہ ایسے لوگ تھے ہی نہیں جو اسلامی تصور ریاست کے تجزیے کا علمی کام انجام دے سکتے، اس تصور سے ان کی وابستگی صرف زبانی تھی، انھیں سنجیدگی اور علمیت سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ میں جب بھی ان سے اسلامی ریاست کے سیاسی ڈھانچے کے بارے میں سوالات کرتا تو ان کا بالعموم صرف ایک ہی جواب ہوتا اور وہ یہ کہ جب پاکستان بن جائے گا تب ہم اس مسئلے پر غور کریں گے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ لوگوں نے اسلامی ریاست کے کئی آئین بھی مرتب کرلیے تھے جن میں سے ایک آئین میرے پاس بھی جانچ پڑتال کے لیے بھیجا گیا تھا۔ اسے پڑھنے کے بعد مجھے یہ محسوس ہوا کہ جس شخص یا جن لوگوں نے اسے تیار کیا تھا وہ علم سیاست اور حکومتوں کے چلنے کے ابتدائی اصولوں سے بھی نابلد تھے۔ ایسا ہونا ناگزیر بھی تھا۔ جو لوگ اسلامی ریاست بنانا چاہتے تھے انھیں ایک لمحے کے لیے بھی یہ احساس نہیں ہوا کہ وہ جو کچھ بنا رہے ہیں وہ خلاء میں بنا رہے ہیں اور یہ کہ ریاستیں سیاسی اور سماجی تصورات اور عادات کی بنیادوں پر جنم لیتی ہیں، انھیں یہ بات بھی سمجھ میں نہ آئی کہ ریاست تکمیل ہوتی ہے ان تمام کوششوں کی جو ایک

خاص مقصد کے حصول کے لیے کی جاتی ہیں، نیز یہ کہ اسے سیاسی اور مذہبی مہم جوئی کا ابتدائی نقطہ نہیں بننا چاہیے۔

سب سے بڑی کمی یہ تھی کہ ایسے اطوار و رجحانات موجود نہیں تھے جو اسلامی ریاست کے سیاسی ڈھانچے کی نہیں تو کم از کم اخلاقی اساس کا کام دیتے، اس کی تلافی کسی نہ کسی حد تک مذہبی عقیدے کے احیا سے ہو سکتی تھی لیکن مجھے اس عقیدے کی گرمی ان لوگوں میں محسوس نہ ہوئی جنھیں میں جانتا تھا۔ اتر پردیش کی مسلم لیگ کے ممتاز افراد صرف عوامی جلسوں میں نماز کی پابندی کرتے اور اس کی بھی وجہ وہ مخالفت تھی جو ان کے قول و عمل کے تضاد کے سلسلے میں کی جا رہی تھی۔ ان پر سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ وہ نمائندگی تو اسلام کی کرتے ہیں مگر اسلام کے بنیادی فرائض کی انجام دہی سے گریز کرتے ہیں لیکن روزہ نماز ایسے سماجی فرائض کی صورتیں ہیں جن کی پابندی اس بات کا قطعاً ثبوت نہیں ہے کہ ان کے پیچھے کوئی زبردست مذہبی جذبہ بھی کارفرما ہے۔ اگر ان لیگی رہنماؤں کا مذہبی جذبہ صادق ہوتا تو ان رفاہی اداروں، یتیم خانوں، اسکولوں اور کالجوں کو ضرور فیض پہنچاتے جنھیں مسلمان چلا رہے تھے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اقتصادی امداد تو دور رہی اخلاقی مدد سے بھی ایسے ادارے محروم رہے۔ برخلاف اس کے دیوبند کے دینی مدرسے کو انھوں نے سیاسی وجوہات کی بنا پر بالکل عاق کر دیا تھا اور جامعہ ملیہ کو بھی ناپسندیدگی اور شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ جامعہ سے ان کی بدگمانی کی وجہ یہ تھی کہ یہ ادارہ بنیادی تعلیم کے نظریے کا موافق اور حامی تھا اور مہاتما گاندھی کا قدرداں (یاد رہے کہ مہاتما گاندھی ہی تنہا وہ شخص تھے جنھوں نے مسلمانوں کو مسلم لیگ کے بے سہارا کر دینے کے بعد سہارا دیا۔) نومبر ۱۹۴۶ء میں مسٹر جناح کی جامعہ ملیہ کی جوبلی میں شرکت کا سہرا ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے سر ہے، انھوں نے اپنی ترکیب اور کسی کو راضی کر لینے کی غیر معمولی صلاحیت کے بل پر مسٹر جناح کو شریک ہونے پر آمادہ کر لیا، اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ جامعہ سے متعلق مسلم لیگ کے رویہ میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی ہو گئی تھی۔

یہاں تک تو گفتگو مسئلے کے مذہبی پہلو سے متعلق تھی۔ اب ہمیں پاکستان کے مطالبے اور دو قومی نظریے کا جائزہ لینا ہے، کیا یہ مطالبہ یا یہ قومی نظریہ علامت تھی کسی متحرک اور بیدار سیاسی شعور کی؟ کیا اس مطالبے میں مسلمانوں کی ضرورتوں کا کوئی گہرا احساس تھا جو صرف مسلمانوں کے مشترک

سیاسی عمل کے ذریعے پوری ہو سکتی تھیں ؟ اور پھر کیا کچھ مثبت اور عمومی مقاصد ایسے بھی تھے جنھیں منطقی نتیجہ قرار دیا جائے ان خاص مقاصد کا جو پورے ہو چکے تھے ؟

میں اس مسئلے پر اتر پردیش اور دہلی کے مسلمانوں کے حوالے سے روشنی ڈالوں گا، اور ایسا صرف اس وجہ سے کروں گا کہ میں ان دونوں علاقوں کی مسلم لیگی قیادت سے ذاتی طور پر واقف ہوں ۔

کچھ ضرورتیں ضرور تھیں جنھیں ان علاقوں کی مسلم آبادی کی مخصوص ضرورتوں سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ دہلی کے مغرب میں میوات کے علاوہ مسلم کاشت کاروں کی تعداد نہ کہیں اتنی زیادہ تھی اور نہ کسی ایک علاقہ میں اتنی بڑی تعداد مسلمان کاشتکاروں کی آبادی تھی۔ مولانا محمد الیاس کی تبلیغی سرگرمیوں کا ان میواتیوں کی تعلیم اور اصلاح سے بہت گہرا تعلق تھا۔ وہاں مسلم سیاسی قیادت نے کوئی بھی تعمیری کام نہیں کیا بلکہ تقسیم سے چند برسوں پہلے اس علاقے میں میواتیوں کے نئے دینی جذبے کو استعمال کرنے کی خاطر مسلم لیگی قیادت میدان میں اتری۔ اس نے اس بات کی بھی کوشش کی کہ میواتیوں اور ان کے پڑوسیوں میں نا چاقی پیدا ہو جائے اور ظاہر ہے کہ اس نا چاقی کا نتیجہ میواتیوں کی تباہی کے سوا اور کچھ نہ ہوتا۔ اتر پردیش کے دیہی علاقوں میں چھوٹے موٹے زمین داروں کی ایک بڑی تعداد آباد تھی، ان زمین داروں کو ان کی فضول خرچیوں نے قلاش بنا کر رکھ دیا تھا۔ انھیں کو آپریٹیو بینکنگ کی مشترک کوششوں، بیج کی فراہمی اور آب پاشی وغیرہ کے لیے نئے سرے سے آباد کاری کا مسئلہ درپیش تھا۔ شریفانہ اور باضابطہ زندگی گزارنے کی تربیت کے لیے ان چھوٹے زمینداروں کو ذرائع کی تلاش تھی، یہ تعلیم اور یہ تربیت مسلم لیگ ہی کر سکتی تھی جو بیک وقت مذہبی جماعت بھی تھی اور سیاسی بھی۔ اس کے بجائے ان کی مایوسیوں کو بھی مسلم لیگ نے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا جس سے انھیں کوئی فائدہ نہ پہنچا البتہ ان کی زندگیاں اور جائدادیں مسلم لیگ کے پروپیگنڈے کی وجہ سے مزید خطرے میں پڑ گئیں۔

شہروں میں کاریگروں کا طبقہ بھی تعلیم اور تنظیم کی ضرورت محسوس کر رہا تھا۔ اس بیسویں صدی میں مسلمانوں کا تاجر اور کاریگر طبقہ اپنے کو اقتصادی حیثیت سے اتنا پس ماندہ نہ سمجھتا اگر مسلم قیادت اس کی تعلیم کی طرف اس توجہ اور کوشش کا صرف نصف حصہ صرف کرتی جو اس نے مسلمانوں کے اونچے طبقہ کو انگریزی تعلیم کی طرف متوجہ ہونے کے سلسلے میں کی۔ مسلم دستکاری کا خاص وقار

تھا۔ رفتہ رفتہ مشین سے بنی ہوئی چیزوں کے مقابلے کی وجہ سے اس کا چلن کم ہوتا گیا۔ لیکن بعد میں اس دقت اسے پھر کسی حد تک وقعت نصیب ہوئی جب یوروپ والوں میں ہاتھ کی بنی ہوئی چیزوں کو مشین کی چیزوں پر ترجیح دینے کا فیشن شروع ہوا۔ مسلم بنکروں، کڑھائی کا کام کرنے والوں، لوہاروں، سناروں، جوتا سازوں اور اس طرح کے دوسرے پیشے والے تعلیم سے بے بہرہ تھے اور ان کی نظر محدود تھی۔ فضول خرچی کی عادتوں کی وجہ سے ان کی زندگی افلاس کا شکار تھی۔ ان پر بھروسہ بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ لیکن ایک طرف تعلیم کا کام کرنے والوں کی توجہ کہیں اور تھی تو دوسری طرف واعظوں نے اس سے زیادہ کچھ نہ کیا کہ خاص موقعوں پر وعظ کہہ دیں۔ ان دستکاروں کا نہ تو نظریہ بدلا اور نہ ان کی عادتوں میں کوئی تبدیلی رونما ہوئی اور اپنی فکری صلاحیتوں کے باوجود وہ وقت سے بہت پیچھے رہ گئے، نتیجہ یہ ہوا کہ معاشی اعتبار سے ان کے تحفظ کی کوئی ضمانت نہ رہی۔

اتر پردیش اور دہلی میں (ملک کے دوسرے حصّوں میں صورت حال مختلف تھی) جو تاجر خوشحال تھے وہ عموماً درآمد کی ہوئی چیزیں بیچتے تھے اور ان کی تجارت کا انحصار حکومت کی لبرل درآمدی پالیسی پر تھا۔ اگرچہ صنعت کی راہ میں بڑے خطرات ہیں پھر بھی تجارت کو فروغ دینے کے لیے کارخانے کھولنے کی طرف بالکل ہی توجہ نہ دی گئی۔ یہ صحیح ہے کہ صنعت کے میدان میں مسلمانوں کو شدید مقابلے کا سامنا کرنا پڑتا پھر بھی اس کے علاوہ کوئی اور چارۂ کار نہ تھا، مسلمانوں کے سامان تجارت سے فیض یاب ہونے سے ہندو بھی گریز نہ کرتے۔ چند برسوں تک میرے ذہن میں یہ خیال رہا کہ مسلم خریداروں کو مسلم تاجروں سے سامان خرید کر ان کی مدد کرنی چاہیے چنانچہ میں نے طے کر لیا کہ اپنی ضرورت کی چیزیں پرانی دلی کی مسلم دوکانوں سے خریدوں گا۔ مسلمانوں میں اچھے دوکاندار بھی تھے اور برے بھی۔ اچھے دوکانداروں کی دکان پر خاصی بھیڑ رہتی اور اس بھیڑ میں مسلمانوں کی تعداد بہت معمولی ہوتی۔ جب میں نے گھر والوں میں اپنے اس خیال کا چرچا کیا تو عورتوں کی طرف سے خاصی مخالفت کی گئی اس لیے کہ زیادہ تر عورتیں ہی خریداری کرتی تھیں اور ان کی رائے یہ تھی کہ مسلم دکانوں پر بکنے والا مال گھٹیا ہوتا ہے اور پھر وہ مسلم دکانداروں کے طور طریقے اور بات کرنے کے ڈھنگ سے خاصی غیر مطمئن تھیں۔

میرے خیال میں اب یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی ہے کہ جن ضروریات کو سیاسی اہمیت

دی گئی وہ پورے مسلم فرقے کی ضروریات نہ تھیں بلکہ صرف ایک طبقے کی ضروریات تھیں۔ اسے ہم چھوٹے بڑے زمینداروں اور ان وکیلوں، ڈاکٹروں اور سرکاری ملازموں کا طبقہ کہہ سکتے ہیں جو عام طور پر زمینداروں کے خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ اگر تاجر اس طبقے سے متعلق نہ ہوتے تو انھیں تسلیم نہ کیا جاتا۔ علماء کا بھی اس طبقے سے کوئی تعلق نہ تھا، جب بھی مسلمانوں میں مساوات پر گفتگو ہوتی تو اس طبقے کو نظر انداز کر دیا جاتا۔ اس کے علاوہ اس طبقے میں اتنا انتشار تھا کہ بعض وقت اس کے عدم وجود کا گمان گزرتا۔ اگر مجھ سے جذبات کے
۳۱ ابال کی خاص وجہ پوچھی جائے جو آخر ملک کی تقسیم کا سبب بنا تو میں کہوں گا کہ یہ جمہوریت کی حقیقتوں کے خلاف اس طبقہ کا ردعمل تھا۔

میں خود اسی طبقے سے تعلق رکھتا ہوں۔ مجھے اپنا وہ ردّعمل یاد ہے جب میں اتر پردیش اسمبلی میں گیا۔ جہاں تک مجھے یاد آتا ہے یہ افتتاحی سشن کا موقع تھا، ایک بھیڑ تھی جو وزیٹرس کی گیلریوں اور ہال میں جمع تھی لیکن اس بھیڑ میں ایک بھی صورت ایسی نہ تھی جو مجھے شناسا معلوم ہوتی۔ میں نے کمال معصومیت کے ساتھ ایک شخص سے پوچھا جو میرے پاس کھڑا تھا کہ وزیر اعلیٰ کہاں ہیں، اس نے بڑے نادیبی انداز میں جواب دیا۔ ”دیکھتے نہیں ہو کہ وہاں بیٹھے ہوئے ہیں“ میں بے انتہا پریشان ہوگیا، مجھے کوئی شخص ایسا نظر نہ آیا جو میرے ہی جیسے کپڑے پہنے ہوئے ہو اور وہاں جو زبان بولی جا رہی تھی وہ اردو نہیں تھی جسے میں لکھنؤ کی زبان سمجھتا تھا۔ لکھنؤ اتر پردیش کا تہذیبی دارالخلافہ تھا لیکن اس مجلس میں ایک بھی شخص ایسا نظر نہ آیا جسے میں گفتگو کے قابل سمجھتا، چنانچہ میں سراسیمگی اور نفرت کے ملے جلے جذبات لیے ہوئے اسمبلی سے باہر نکل آیا لیکن یہ میری خوش نصیبی تھی کہ میں معلّم تھا، اس وجہ سے مجھے وہاں دوبارہ جانے کا اتفاق نہ ہو سکا۔ میں نے اپنے آپ کو سیاست سے دور رکھا۔ اسی وجہ سے مجھے وہ سکون نصیب ہوا جس کی بدولت میں خود اپنی تعلیم کی طرف توجہ کر سکا۔ اس اسمبلی کے ۶۶ مسلم ممبروں کا جن میں ۲۹ ممبر مسلم لیگ کے تھے کیا حشر ہوا ہوگا آپ سے پوشیدہ نہیں، وہ میری پیروی میں اسمبلی سے باہر نہ آسکے۔

۱۹۳۵ء کے ایکٹ کے تحت یو پی میں انتخابات سے پہلے کانگریس اور مسلم لیگ نے ایک طرح کا معاہدہ کر لیا تھا اور یہ دونوں تنظیمیں ان لوگوں کی مخالف تھیں جو انگریزوں کے حامی تھے یا ایسے نیشنلسٹ تھے جن پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا تھا اور جن کا تعلق کسی سیاسی جماعت سے نہیں

تھا اور وہ ذاتی اثرات کی بنا پر الکشن جیت کر اپنا سیاسی کیریر بنانا چاہتے تھے۔ مسلم لیگ کو نمایاں کامیابی حاصل نہیں ہوئی اور وہ ۶۶ نشستوں میں سے صرف ۲۹ جیت سکی۔ کانگریس کی بھاری جیت ہوئی اور وہ اس قابل تھی کہ کسی پارٹی یا آزاد ممبروں کی مدد کے بغیر وزارت بنالے۔ کانگریسی قیادت کا رویہ رفتہ رفتہ بدل گیا اور جب معاملہ مسلم وزراء کی تقرری کا آیا تو یہ بات اور بھی کھل کر سامنے آگئی کہ کانگریس اس معاملے میں من مانی کرے گی اور معاہدے کی تمام شرائط اپنی طرف سے پیش کرے گی۔ اس زمانے میں میں اپنے وطن لکھنؤ میں تھا جب کہ معاہدے کا وہ مسودہ جسے کانگریس کی طرف سے مولانا آزاد نے پیش کیا تھا خلیق الزماں صاحب کو بھیجا گیا تھا۔ اسے پڑھنے کے بعد میرا فوری ردّ عمل یہ تھا کہ گویا کانگریس مسلم لیگ سے یہ مطالبہ کر رہی تھی کہ وہ اپنی تنظیمی حیثیت کو فنا کر دے، یہ تجویز نہ صرف یہ کہ ان لوگوں پر ایک وار تھا جو وزیر بننا چاہتے تھے بلکہ اس پورے طبقے پر ایک ضرب تھی جس نے بڑی مشکل سے اپنی تنظیم کی تھی اور جس کی بنیادیں ابھی کمزور تھیں۔ مسٹر نہرو نے معاملہ اور بھی بگاڑ دیا جب انھوں نے مسلم لیگ کے صدر کو لکھا کہ ملک میں صرف دو ہی طاقتیں ہیں ـــــ برطانوی سامراج اور ہندوستانی قومیت "مسلم لیگ مسلمانوں کے صرف ایک گروہ کی نمائندہ ہے جس میں بلاشبہ کئی "بہت زیادہ قابل احترام" لوگ ہیں لیکن ان کا حلقہ کار اوپری متوسط طبقے تک محدود ہے اور اس کا تعلق مسلم عوام اور مسلم نچلے متوسط طبقے سے قطعاً نہیں ہے"[1]۔ جیسا کہ میں نے ابھی بتایا ہے کہ میرا بھی نقطۂ نظر یہی تھا چونکہ میں خلیق الزماں صاحب اور مسلم لیگ کے دوسرے لیڈروں کو اچھی طرح جانتا تھا، اس وجہ سے میری خواہش یہ ہوتی کہ عبارت سے "بہت زیادہ قابل احترام" کا ٹکڑا نکال دیا جائے۔

لیکن کمزور سیاسی تدبر نے ایک یا دو وزارتی عہدوں کے سلسلے میں پیدا ہونے والے اختلاف کو ایک قومی مناقشے میں بدل کر رکھ دیا جس میں ایک طبقہ اپنی بقا کے لیے جان کی بازی لگائے ہوئے تھا۔ نہرو جی کی عزت میں کوئی کمی نہ آجاتی اگر ایک آدھ وزارتی عہدہ مسلمانوں کو اور مل جاتا؛ اگر خلیق الزماں صاحب کو وزیر بنا دیا گیا ہوتا تو کم سے کم اتر پردیش سے مسلم لیگ کا خود بخود خاتمہ ہو جاتا۔ خلیق الزماں صاحب بڑی ہی دلکش شخصیت کے مالک تھے اور بڑے ہی اچھے مقرر، لیکن وہ

---

[1] رام گوپال: ہندوستانی مسلمان، ایشیا پبلشنگ ہاؤس، بمبئی، صفحہ ۲۵۱

اس مخصوص طبقے کے فرد نہ تھے جس کا مسلم لیگ کے سلسلے میں اوپر ذکر ہوا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ جائداد کی کمی کی وجہ سے اس طبقے کے رکن ہو ہی نہیں سکتے تھے۔ اگر ان کا تقرر ہو جاتا تو اس طبقے کی طرف سے ان کی ضرور مخالفت ہوتی جو انھیں باہری آدمی سمجھتا تھا۔ ایسی صورت میں انھیں یا تو استعفیٰ دینا پڑتا یا پھر انھیں اس طبقے کے خلاف کام کرنا پڑتا جس کی نمائندگی اور رہنمائی انھوں نے اپنا مشن یا مقصد بنالیا تھا۔ پنڈت جواہرلال نہرو اور مولانا آزاد نے خلیق الزماں صاحب کو یقیناً ایک مجروح اور ضرب توہین سے بپھرے ہوئے فرقے کا جیالا سورما بنا دیا۔

مسلم لیگ اور کانگریس کی کشاکش میں اتنی تلخی پیدا نہ ہوتی اور اس کی سطح بھی بلند رہتی اگر کانگریسی حکومتیں عوامی ہیجان کی عکاسی نہ کرتیں۔ نئے رہنماؤں میں بیشتر ایسے تھے جن سے مسلمان واقف نہیں تھے، ان کے لیے یہ لوگ صرف 'ہندو' تھے اور کچھ بھی نہیں۔ جواہرلال کا تعلق یقیناً اسی طبقے سے تھا مگر انھوں نے بڑی حد تک عوام سے ایک طرح کی ہم آہنگی پیدا کر لی تھی۔ انھوں نے اس کلچر کے وجود سے بھی انکار کر دیا جس پر اس طبقے کے افراد کو بڑا ناز تھا۔ نہرو جی کے ان خیالات سے یہ طبقہ متاثر نہیں تھا۔ اسے کسی علمی بات سے دلچسپی نہیں تھی۔ بس کبھی کبھی گفتگو میں یہ علمی رنگ پیدا کر لیتا اور کبھی کبھی سچائی سے زیادہ اصطلاحوں کو پسند کرتا۔ یہ اس چیز سے بھی زیادہ متاثر نہ ہوتا جسے کانگریسی قربانی کا نام دیتے اس لیے کہ وہ دکھ جھیلنے کو اپنے مشرب کے منافی سمجھتا تھا اور بالخصوص کسی مقصد کے لیے دکھ جھیلنے کو۔ انگریزوں نے ہندوستان پر صرف بہتر عسکری قوت کی وجہ سے قبضہ کرنے میں کامیابی حاصل کی تھی ــــ اور اس بات کو بھی ایک زمانہ ہو گیا تھا۔ کانگریس نے حکومت کرنے کا حق کسی بہتر ذہانت کے مظاہرے کی وجہ سے حاصل نہیں کیا تھا بلکہ صرف عدم تشدد کی وجہ سے، یہ تصور بھی اسے متاثر نہ کرتا تھا اس لیے کہ یہ اس کی روایتوں سے ہم آہنگ نہ تھا۔ لہٰذا اس طبقے کے افراد بغیر کسی ہچکچاہٹ کے عام ہندوؤں کو بھی برا بھلا کہتے اور ان ہندوؤں کو بھی جنھیں کانگریس نے اعلیٰ منصب بخشے تھے۔

بہت سی باتیں کہنے کے لیے اس طبقے کو خود کانگریس والوں نے جواز فراہم کر دیے تھے۔ کانگریس کے بہت نشینوں کے برتاؤ میں بھی نو دولتیوں کے انداز تھے، یہ کانگریسی کارکن جب باتیں کرتے تو یوں محسوس ہوتا گویا وہ خود حکومت بھی ہوں اور ملک بھی۔ شرافت و شائستگی کے تمام

معیاروں کو ایسے قوانین کا درجہ دیا گیا جس کی خلاف ورزی کرنے والوں کے لیے کوئی بھی سزا نہ ہو۔ بجائے ایک اردو کو اس کی جائز قانونی حیثیت سے محروم کر دیا گیا اور اس کی جگہ ایسی زبان لائی گئی جو موسیقی کی نرمی اور آہنگ سے یکسر محروم تھی اور اس میں ایسے لفظوں کی کثرت تھی جو شاید ہی ان کی زبان نے آج سے پہلے بولے ہوں۔ جہاں ایک طرف اکثریت کی رائے کو فیصلہ کن قرار دیا گیا وہیں دوسری طرف کانگریس نے اس طبقے اور مسلم عوام کے درمیان ایک طرح کی خلیج بھی حائل کرنے کی کوشش کی۔ اگرچہ کانگریس کی مجوزہ زمینی اصلاحات LAND REFORMS کا مقصد کاشتکاروں کو فائدہ پہنچانا تھا۔ پھر بھی اس اقدام سے چھوٹے زمینداروں کے اس طبقے نے یہ محسوس کیا کہ کانگریس ان کے ذرائع حیات سے محروم کرنے کی سازش کر رہی ہے۔ چنانچہ اس طبقے کا انتقام لینا لازمی تھا ــــ پوری شدت اور زہرناکی کے ساتھ!

جنھوں نے خلافت کے دور کا جوش و ولولہ دیکھا ہے انھیں اس بات کا یقیناً احساس رہا ہوگا کہ یہ طبقہ کس طرح مسلم عوام کے جذبات کو ابھار سکتا ہے۔ ہندوستانی مسلمان جب بھی اسلام کے خلاف کسی قسم کے اقدام کی خبر سنتا ہے یا اس قسم کے اقدام کی نیت کا اسے شبہ ہو جاتا ہے تو اس پر ہیجانی کیفیت طاری ہو جاتی ہے (ظاہر ہے کہ افواہوں پر لوگ زیادہ آسانی سے یقین کر لیتے ہیں بہ نسبت کسی استدلالی اظہار واقعہ کے)۔ ایسے موقعوں پر مسلمان کسی بیان کی تصدیق نہیں کرتا۔ اس کا ذہن غصہ سے مغلوب ہو جاتا ہے اور اس کیفیت کے زیر اثر وہ بھیانک خبروں کے سلسلے میں زیادہ زود اعتبار ہو جاتا ہے، خبر جتنی ہی خطرناک ہوگی اس کے لیے اتنی ہی صحیح ہوگی۔ اس کے اندر ایک رجحان ہوتا ہے ایسے کام کرنے کا جو اتنے نمایاں ہوں کہ دوسروں کو متاثر کر سکیں۔ جب کچھ مسلمان ناقدوں کی نظر ابتدائی قومی تعلیم کے نصاب پر پڑی جس میں سفارش کی گئی تھی کہ بچے موسیقی کی دھنوں پر رقص کریں یا یہ ہدایت کی گئی تھی کہ بچوں کو رقص کی ابتدائی صورتوں کی تعلیم کو صحت کی تعلیم کا لازمی جزو بنا یا جائے تو انھوں نے فوراً یہ نتیجہ نکال لیا کہ ان نئے اسکولوں میں مسلمان بچیوں کو رقص سیکھنے پر مجبور کیا جا رہا ہے۔ اس اسکیم کی اس سے زیادہ مضحکہ خیز تشریح ممکن ہی نہیں۔ نتیجے کے طور پر بیسک اسکول کی پوری اسکیم کو نہ صرف یہ کہ مسلم کلچر پر حملہ تصور کیا گیا بلکہ اسے شرافت و شائستگی کے منافی بھی قرار دیا گیا۔ تقریباً اسی زمانے میں سی پی (آج

کے مدھیہ پردیش) کے وزیر اعلیٰ نے اسکولوں کا ایک نیا نظام رائج کیا تھا۔ اس میں یہ ضروری قرار دیا گیا تھا کہ جو لوگ بھی ان اسکولوں سے فیض یاب ہوں وہ ان اسکولوں کی اقتصادی طور پر مدد کریں یا زمین کی صورت میں کچھ دان دیں۔ ان اسکولوں کا نام ودّیا مندر رکھا گیا تھا۔ وزیر اعلیٰ کی اس اسکیم کا تعلق نہ تو قومی پالیسی سے تھا اور نہ ہی کانگریسی حکومتوں سے۔ لیکن مسلمانوں نے یہ کہا کہ یہ اسکولوں کو مندر میں تبدیل کرنے کی کوشش ہے۔ یہ وہ چند بڑے مظالم تھے (جن میں کچھ اوروں کا بھی اضافہ ہوا) جنھوں نے آتش گیر مادّے کے فیتے میں آگ لگائی اور جب یہ آتش گیر مادہ پھٹا تو ہمارا ملک مشترک دو حصّوں میں تقسیم ہو چکا تھا — ہندوستان اور پاکستان!

جس اصول پر ملک کی تقسیم ہوئی ہے اسے دو قومی نظریے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، یہ نظریہ اس نفرت اور دوری کی آخری شکل کی حیثیت رکھتا ہے جس نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے الگ رکھا۔ مسلمانوں نے جس شدت اور جذباتیت کے ساتھ ۱۹۴۰ء کے بعد اس نظریہ کو عام کیا اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ نظریہ مسلم تنگ نظری کی پیداوار ہے۔ حالانکہ یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ ۱۹۳۷ء میں جناب وی۔ ڈی۔ ساورکر نے ہندو مہاسبھا کے سالانہ اجلاس کے صدارتی خطبے میں فرمایا تھا کہ ہندوستان میں صرف دو قومیں رہتی ہیں۔ اس بیان کے تین سال بعد مسلم لیگ نے یہ نعرہ بلند کیا اور پھر دسمبر ۱۹۳۹ء میں مہاسبھا کی طرف سے یہی بات پھر کہی گئی۔ اس کے تین مہینے بعد مسلم لیگ نے تجویز پاس کی۔

مسلم لیگ نے صرف یہی نہیں کیا کہ اس نے کانگریسی مظالم اور ہندو تنگ نظری کی مثالیں اکٹھا کیں اور انھیں بڑھا چڑھا کر پیش کیا۔ اس پر اس کے مخالفوں اور حامیوں دونوں کی طرف سے کچھ نہ کرنے کا بھی الزام تھا۔ کیونکہ اس کے پاس مسلمانوں کی اقتصادی حیثیت سے مضبوط بنانے کا کوئی منصوبہ نہ تھا اور نہ ہی وہ اپنے آپ کو منظم سیاسی جماعت کے طور پر پیش کر سکتی تھی اس میں جس طرح کے افراد تھے ان کے مزاج کی تشفی کا سامان بھی فراہم کرنا تھا۔ ان باتوں کے پیش نظر مسلم لیگ مجبور تھی کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جس سے لوگ حیرت میں پڑ جائیں۔ اسے ایک مناسب موقع ہاتھ آ گیا۔ وائسرائے نے بغیر کانگریس والوں سے مشورہ کیے جرمنی کے خلاف جنگ کا اعلان کر دیا۔ اس بات پر بطور احتجاج ملک کی تمام کانگریسی وزارتوں نے استعفیٰ دے دیا۔ مسلم لیگ نے اس موقع

ہند وراج سے یوم نجات کی حیثیت سے منانے کا فیصلہ کرلیا۔ اس تقریب کو مذہبی اور سیاسی رنگ دے دیا گیا، ہر وہ مسلمان جو دکھی تھا جسے شکایتیں تھیں اسے ایک طرح کی اجتماعی تفریح کا موقع ہاتھ آگیا ـــــ ہر مسلمان ایسے ہی موقع کی تلاش میں تھا۔ اس تقریب کے بعد مسلمانوں میں عام طور سے تسکین وتشفی کا جذبہ پیدا ہوگیا۔ ایسا محسوس ہورہا تھا جیسے ایک عرصے کے بعد جذبات کی نکاسی کا موقع ملا ہو۔ یہ جذبات کے اظہار کی پہلی منزل تھی، اس اظہار کی دوسری منزل تشدد کی منزل تھی ـــــ زبانی تشدد کی بھی اور عملی تشدد کی بھی۔

اس مقالے کا مقصد تقسیم ہند سے پہلے کے واقعات کو مسلسل یا مربوط انداز سے بیان کرنا نہیں ہے۔ میں آخر میں یہ کہنا ضروری سمجھتا ہوں کہ تقسیم ہند کے مطالبے سے مسلم عوام کی جذباتی وابستگی کے بعد مسلم لیگی قیادت کے لیے یہ ضروری نہیں رہ گیا تھا کہ وہ اپنے مقاصد کی تشریح کرتی یا یہ بتاتی کہ پاکستان بننے کے بعد اس کے کیا منصوبے ہوں گے، اس کے علاوہ یوپی کا جو طبقہ مسلم لیگ سے وابستہ تھا اس میں ایسی ذہنی اور اخلاقی صلاحیت نہیں تھی کہ وہ اکثریتی فرقے کی حکومت سے نجات حاصل کرنے کے بعد کوئی متبادل منصوبہ کار پیش کر سکتی۔ جب تقسیم کا حشر آفریں حادثہ ہوا تو خود اس کے ممبروں ہی میں ایک ذہنی اور جذباتی کش مکش شروع ہوگئی، کچھ تو سراسیمگی میں بھاگے، کچھ نے شعوری طور پر ترک وطن کیا اور بعضوں نے جس میں خود میرا خاندان بھی شامل ہے بلا وجہ وطن چھوڑا۔ کچھ یہیں رہ گئے کیونکہ ان کے لیے وطن چھوڑنا ممکن نہ تھا اور کچھ ایسے بھی تھے جنھوں نے سرے سے ہی جانا پسند نہ کیا۔ اگر ہم آج ماضی کے پس منظر میں یہ کہیں کہ تقسیم ہند و مسلم مسئلے کا حل تھی تو یہ معلوم ہوگا کہ یا تو سرے سے کوئی مسئلہ ہی نہیں تھا اور اگر مسئلہ تھا بھی تو اسے حل کرنے کا اس سے بالکل مختلف طریقہ بھی تھا۔

مجیب اشرف

مولانا محمد علی اور ہندوستان کی قومی تحریک

ہندوستان کی تاریخ میں چند ایسی ہستیاں بھی گزری ہیں جنھوں نے قومی مقاصد کے حصول کی خاطر اپنی ذاتی خوشیوں کو قربان کیا اور اپنی جان تک کی بازی لگادی۔ مولانا محمد علی (۱۸۷۸ء — ۱۹۳۱ء) ان ہی چند بزرگ ہستیوں میں سے تھے۔ انھوں نے ایک سچے مسلمان اور ایک سچے ہندوستانی کی طرح نہ صرف ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد میں حصہ لیا بلکہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے آپسی اتحاد پر بھی بے حد زور دیا۔ ان کی تحریک خلافت کو جو قومی تحریک میں ہندو مسلم یگانگت کا بہترین وسیلہ ثابت ہوئی مورخین نے شدید تنقید کا نشانہ بنا لیا ہے۔ اس تحریک کی ناکامی ان کی ناکامی سے منسوب کر دی گئی۔ یہاں تک کہ بعض مورخین نے ان کے سیاسی خیالات کو مبہم، غیر معتبر اور موہوم قرار دیا۔[1]

اگرچہ مولانا محمد علی نے علی گڑھ کالج اور آکسفرڈ میں تعلیم حاصل کی تھی قرآن اور حدیث کے گہرے مطالعہ نے اُن کے ذہن پر اسلام کی خیر وبرکت کی مہر ثبت کر دی تھی جس کے نتیجہ میں وہ یقین محکم اور عمل پیہم کے منصوبے پر عمل پیرا ہوکر دنیا میں حکومت الٰہی کے قیام کا خواب دیکھنے لگے تھے۔ مسلم حکومتوں کے حالات کے پیش نظر ان میں باہمی اتحاد پیدا کرنے کے لیے انھوں نے خلافت تحریک شروع کی تھی۔ دنیا کے مسلمانوں کو متحد کرنے کا اس وقت یہی ایک مناسب ترین طریقہ تھا جو عین اسلامی اصول

ڈاکٹر مجیب اشرف، ریڈر، شعبۂ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

[1] ملاحظہ ہو پروفیسر محمد حبیب کا مقدمہ، معین شاکر، خلافت ٹو پارٹیشن، صفحہ ۱۱ – X

کے مطابق تھا۔

مولانا کے ذہن میں حکومت الٰہی کا خاکہ بن چکا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ کل کائنات کا نظام خدا کے ماتحت ہے۔ انسان دنیا میں محض خدا کے خلیفہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ خدا نے انسان کو فطری طور پر آزاد پیدا کیا ہے۔ اس لیے سوائے خدا کے انسان کو کسی دوسرے انسان کی محکومی اور غلامی برداشت نہیں کرنی چاہیے۔ خدا نے مختلف خطّوں میں انسان کی ہدایت کے لیے مذاہب اور پیغمبر بھیجے اور اسلام آخری مذہب ہے جو متوازن نظام حیات پیش کرتا ہے۔ اس لیے اس مذہب کو ایک عالمگیر مذہب کی حیثیت حاصل ہے۔ قرآن مجید ایک دوامی سچّائی (PERENNIAL TRUTH) ہے جو انسانی زندگی کے ہر پہلو کو روشنی بخشتا ہے۔ قرآن مجید اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں اسلامی زندگی کے قوانین اور ضابطے بنانے کے اصل ذرائع ہیں۔[1]

مولانا محمد علی شاہ ولی اللہ اور سر محمد اقبال کی طرح اسلام میں اجتہاد کے اصول کی بڑی اہمیت سمجھتے تھے۔ اس اصول کے ذریعہ ہر زمانے میں نئے حالات کے پیش نظر اسلام کے بنیادی اصولوں میں بغیر کسی ترمیم و تبدیلی کے اسلامی زندگی کے طور طریق میں تبدیلی لائی جا سکتی تھی۔ وہ سرسیّد کی طرح یہ بھی محسوس کرتے تھے کہ موجودہ حالات کے تحت مسلم قوم کے مسائل حل کرنے کے لیے اسلام کی ازسرِنو تشریح کی ضرورت ہے۔ وہ یہ ضروری نہیں سمجھتے تھے کہ صرف سند یافتہ مولوی ہی اس کام کو انجام دے سکتے ہیں۔ ان کے بقول ہر وہ شخص جو مکمل طور پر عالم ہو یہ کام انجام دے سکتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ سائنس کی تعلیم کے مخالف نہیں تھے۔ لیکن اس کو مذہبی تعلیم پر فوقیت دینا مناسب نہیں سمجھتے تھے۔[2] علاوہ ازیں ان کا یہ بھی خیال تھا کہ اسلام غیر قوموں کے ساتھ رہنے پر کوئی پابندی نہیں لگاتا ہے۔ اس بشارت کے بعد ان کی زندگی کا مقصد یہی بن گیا کہ اسلام کے پیغام کو دنیا کے کونے کونے میں پھیلایا جائے اور خاص طور سے یورپ کے باشندوں کو اس کی نوعیت اور اہمیت سے واقف کرایا جائے۔ ان کا پیغام نہ صرف مسلمانوں کے لیے بلکہ پوری نوعِ انسانی کے لیے یہ تھا کہ دنیا سے ہر طرح کی نفس پرستی

---

[1] محمد علی، مائی لائف، اے فریگمینٹ۔ صفحات ۹۶۔۹۵

[2] مائی لائف... صفحات ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۶۵ ــ ۱۵۵

کو دور کیا جائے۔ مولانا اپنے ایک شعر میں نفس پرستی کی برائی کو اس طرح واضح کرتے ہیں:

خواہشیں نفس کی کرتے تو ہو پوری لیکن

اس سے بہتر نہیں آلہ کوئی شیطان کے پاس[۱]

مولانا محمد علی کے مذہبی جذبے میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مذہبی جذبے کی جھلک نظر آتی ہے۔ مولانا محمد علی کہتے تھے کہ "میں اپنے ذاتی عناد کے باعث تو ایک مچھر کو بھی نہیں مار سکتا لیکن اپنے خدا کے واسطے میں سب کو قتل کر دوں گا' میں اپنے بھائی کو ذبح کر ڈالوں گا' اپنی پیاری بوڑھی ماں' اپنی بیوی اور بچوں کو بھی ذبح کر سکتا ہوں"[۲]

تحریر و تقریر اور مختلف تحریکوں کے ذریعے مولانا نے اسلام کے پیغام کو عوام تک پہنچایا۔ "تحریک خلافت"، "میڈیکل مشن"، "تنظیم خدام کعبہ" اور "تطہیر حجاز کیمپین" ان تمام تحریکوں میں ان کا حکومت الٰہی کا پیغام محرک نظر آتا ہے۔ خلافت کے اختتام پر مولانا نے ابن سعود سے یہ توقع کی کہ وہ حجاز کی فتح کے بعد وہاں اسلامی جمہوریت قائم کریں گے۔ مولانا نے ۱۹۲۷ء میں مکہ کانفرنس میں شرکت بھی کی لیکن وہاں بھی انھیں مایوسی ہوئی۔ دراصل مولانا محمد علی کی تحریک خلافت کو ہمہ گیر تحریک سمجھنا مناسب نہیں کیونکہ اس میں مسلم ممالک کے تعاون کا فقدان تھا۔ اور یہی اس کی ناکامی کی وجہ بھی تھی۔ دراصل اس کو مولانا کا محض ایک پیغام سمجھا جائے تو بہتر ہے۔ مولانا نے کہا تھا کہ ترکی کے خلیفہ سے ان کی ہمدردی کی بنیاد سیاسی نہیں تھی بلکہ مذہبی تھی، کیوں کہ خلافت کا منصب عین اسلامی اصول کے مطابق تھا۔

بالآخر خلافت ختم ہوگئی لیکن تحریک خلافت کا ایک اچھا نتیجہ یہ نکلا کہ اس کے ذریعہ سے مولانا محمد علی اور ان کے ساتھیوں نے گاؤں گاؤں اور شہر شہر اسلام کی اہمیت کا پیغام پہنچا دیا۔ مزید یہ کہ اس تحریک کے وسیلے سے پہلی بار ہندوستانی مسلمان متحد ہو کر انگریزوں کے خلاف ہندوستان کی

۱؎ محمد طارق فاروقی، "محمد علی مرحوم"، آگرہ اخبار آگرہ، صفحات ۳۷-۳۸

۲؎ ایضاً، صفحہ ۴۴

قومی تحریک میں ہندو بھائیوں کے شانہ بشانہ شامل ہو گئے۔ مولانا محمد علی مسلم لیگ کے قیام کے محرک تھے اور اس کے صدر بھی بنائے گئے لیکن اپنی روشن خیالی کی بنا پر نہ صرف مسلم لیگ کو بلکہ تمام مسلمانوں کو کانگریس کے پلیٹ فارم پر لے آئے۔ انھوں نے کانگریس پارٹی کا اتنا اعتماد حاصل کیا کہ انھیں ایک بار کانگریس کا صدر بھی چنا گیا۔ [1]

انھوں نے مسلمانوں کو قومی تحریک میں شامل ہونے کی تلقین حب الوطنی کی بنیاد پر کی تھی۔ سیاست بعض لوگوں کے لیے دنیاوی فائدے اور ذاتی خواہشات کی تکمیل کے لیے ہوتی ہے، جب کہ مولانا کے لیے یہ ایک مذہبی فریضہ تھا۔ وہ ایسی سیاست کے حامی نہیں تھے جس کا انحصار اخلاقی قدروں پر نہ ہو۔ [2] یہ خوبی انھوں نے صرف مہاتما گاندھی میں پائی جس کے باعث دو مختلف مذاہب کے سچے پیرو آپس میں سچے دوست بن گئے۔

ہندوستان میں جب دستوری ارتقاء شروع ہوا تو مسلمانوں کو جمہوری دستور سے کچھ خطرے لاحق ہوئے۔ دیگر مسلم رہنماؤں کی طرح مولانا محمد علی بھی نئے نظام کے امکانات کے پیش نظر مسلم اقلیت کے حقوق کی حفاظت کے لیے فکر مند تھے۔ لیکن ان کا یقین تھا کہ یہ مسئلہ مشکل ہونے کے باوجود حل ہو سکتا ہے بشرطیکہ مسلمان ہندو بھائیوں پر بھروسہ کریں اور ہندو مسلم بھائیوں کے تئیں کشادہ دلی دکھائیں۔

وہ جمہوریت پسند تھے لیکن ہندوستان میں جمہوریت قائم کرنے کے لیے ضروری سمجھتے تھے کہ مسلم اقلیت کے شکوک رفع کر دیے جائیں اور ان کے حقوق کے تحفظ کے لیے کوئی جائز حل تلاش کیا جائے۔ وقتی طور پر وہ مسلمانوں کے لیے جداگانہ انتخاب کے اصول کے حامی تھے۔ حالانکہ یہ اصول بہت اچھا نہیں تھا، لیکن کسی بڑے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے کسی معمولی مفاد کو قربان کر دینا عین مصلحت ہوتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ جب ہندو اور مسلمان امن سے رہنا سیکھ جائیں گے تو اس اصول کو چھوڑا بھی جا سکتا ہے۔ [3]

---

[1] ۱۹۱۷ء میں مسلم لیگ کے صدر بنائے گئے اور ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے صدر چنے گئے۔

[2] افضال اقبال، لائف اینڈ ٹائمس آف مولانا محمد علی صفحہ ۴۰۳

[3] دی کامریڈ، ۱۱ر جنوری، ۲۹ر جنوری ۱۹۱۳ء۔

۱۹۱۱ء میں بنگال کی تقسیم کی منسوخی سے ۱۹۲۴ء تک مولانا محمد علی قومی تحریک میں ہندو مسلمانوں کے درمیان اتحاد کی انتھک کوشش کرتے رہے۔ ہندو مسلم اتحاد کا نعرہ مولانا کے لیے کوئی سیاسی چال نہیں بلکہ اسلامی اصول کے تقاضے کے مطابق تھا۔ مولانا کی پیشین گوئی تھی کہ ایک دن ہندوستان مختلف مذاہب کا سنگم بن جائے گا۔[۱] ان کا خیال تھا کہ ذاتی پیمانے پر ہندو مسلمانوں کے تعلقات میں استواری پیدا کی جا سکتی ہے۔ ایک دوسرے کے گھر جائیں، تیوہاروں میں شرکت کریں۔ اس طرح آپسی تعلقات اور دوستی سے نہ صرف فرقہ پرستی کم ہوگی بلکہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گی[۲] مولانا نے دونوں قوموں پر یہ واضح کر دیا کہ کسی ایک کا یہ سوچنا کہ ہندوستان میں صرف ایک قوم رہے اور دوسری بالکل نکل جائے خام خیالی پر مبنی ہے۔ ہندو یہ موقع اس وقت کھو چکے جب محمد بن قاسم نے سندھ فتح کیا، اور مسلمان اپنی آٹھ سو سالہ حکومت میں یہ موقع کھو چکے ہیں۔ انھوں نے یہ بھی واضح کیا کہ جن معاملات پر ہندو مسلم فرقہ وارانہ جھگڑے ہوتے ہیں وہ بالکل فروعی اور سطحی ہیں اور ان کا اصل مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مسجد کے سامنے سے جلوس نکالنا، محرم کے موقع پر پیپل کا درخت کاٹنا ایسے مسئلے نہیں جن پر آپس میں خون بہایا جائے۔ انھوں نے کہا کہ جب قسمت نے مسلمانوں اور ہندوؤں کو ایک جگہ رہنا قرار دیا ہے تو پھر کیوں نہ امن اور دوستی سے رہیں۔ مولانا محمد علی نے مسلمانوں کو تلقین کی کہ اگر ہندو آزادی کی لڑائی سے گریز بھی کریں تب بھی مسلمانوں کو جد و جہد جاری رکھنی ہے۔[۳]

مولانا محمد علی ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۴ء تک مہاتما گاندھی کے ساتھ ترکِ موالات اور خلافت تحریک میں پیش پیش رہے۔ اس دور میں یہ دونوں ہستیاں قومی تحریک کی روح رواں سمجھی جاتی تھیں۔ لیکن افسوس کہ دستوری جینفلش اور قومی تحریک پر فرقہ پرست عناصر کے بڑھتے ہوئے اثرات نے ان دونوں کے درمیان اختلاف پیدا کر دیا۔ مہاتما گاندھی کانگریس کو ہندو فرقہ پرستی کے اثر سے نہیں بچا سکے۔ مدن موہن مالویہ کا اثر کافی بڑھ گیا۔ حتیٰ کہ موتی لال نہرو بھی اس اثر سے نہ بچ سکے۔[۴] مولانا محمد علی کو کانگریس کی

---

[۱] محمد طارق فاروقی، ایضاً، صفحہ ۴۵

[۲] ساربان، جولائی ۱۹۳۸ء

[۳] ایضاً

[۴] سمت سرکار، موڈرن انڈیا، صفحات ۲۳۶-۲۳۷

پالیسی سے اختلاف کی وجہ سے کنارہ کشی اختیار کرنی پڑی۔ آخر میں مولانا محمد علی کو نہرو رپورٹ کی سفارشات سے بھی اختلاف ہوا جس میں خاص طور سے مسلم اقلیت کے جداگانہ انتخاب کے اصول کو بھی منسوخ کر دیا گیا تھا۔ مولانا محمد علی نے بہت کوشش کی تھی کہ سوامی سرودھانند اور دیگر ہندو رہنماؤں سے گفت وشنید کے لیے ایک فارمولا بھی پیش کیا جو 'محمد علی فارمولا' کے نام سے مشہور ہوا۔ آخر کار مولانا نے محمد علی جناح کے ۱۴ نکات کا سہارا لیا۔ لیکن مولانا کی ان کوششوں کا کانگریس کے لیڈروں پر کوئی اثر نہیں ہوا۔[1] یہ قومی تحریک میں ایک بہت بڑا المیہ ثابت ہوا۔ اگر یہ کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا کہ نہرو رپورٹ کی جوائنٹ الیکٹریٹ کی سفارش نے دو قوموں کو متحد کرنے کے بجائے ہمیشہ کے لیے جدا کر دیا۔

مولانا محمد علی حالانکہ اس خیال کے حامی تھے کہ آزادی ملنے سے پہلے ہی ہندوؤں اور مسلمانوں کے سیاسی جھگڑے کا سدباب ہو جانا چاہیے، جب اس وقت کی کانگریس نے کوئی لچک نہیں دکھائی تو پھر مولانا ہی نے اپنی دریادلی کا ثبوت دیا۔ انھوں نے لندن میں منعقد پہلی راؤنڈ ٹیبل کانفرنس (۱۹۳۱ء) میں تقریر کرتے ہوئے کہا کہ "پہلے ہمیں آزادی دے دیجیے۔ ہم اپنے آپسی جھگڑے خود طے کر لیں گے۔" انھوں نے کہا کہ "میں غلام ہندوستان میں واپس نہیں جاؤں گا" یا تو آپ کو آزادی دینی پڑے گی یا میری قبر کے لیے اپنے ملک میں دو گز زمین" انگریز ابھی آزادی دینے کے حق میں نہیں تھے، خدا نے مولانا کی لاج رکھ لی اور ان کی روح کو ہندوستان واپس ہونے سے پہلے ہی لندن میں جسمانی زنجیروں سے آزاد کر دیا، مولانا کی خواہش کے مطابق انھیں غلام ہندوستان میں نہیں لایا گیا اور ان کے جسد خاکی کو یروشلم میں دفن کر دیا گیا۔[2]

مولانا محمد علی ایک عوامی مصلح کی حیثیت سے اسلام کے بنیادی تصورات آسان زبان میں عوام تک پہنچانا چاہتے تھے۔ وہ جدید علوم اور سائنس کی تعلیم کے حامی تھے۔ مگر ان کا خیال تھا کہ ہندوستانیوں کو انھیں کی زبان میں اپنے مذہب اور کلچر کی تعلیم کے ساتھ ساتھ جدید علوم کی تعلیم دی جانی چاہیے ان کی نظر میں تعلیم کا مقصد دین و دنیا کا متوازن فروغ تھا۔ ان کا خیال تھا کہ تعلیم کسی مخصوص طبقے کی

---

[1] سید محمد حادی، 'علی برادران'، ص ص ۱۳۱، ۱۵۰ تا ۱۵۸، ۲۹۲ - ۲۹۳

[2] افضال اقبال، 'لائف اینڈ ٹائمس آف محمد علی'، ص ۴۰۴

اجارہ داری نہ ہو بلکہ سبھی لوگ بلاتفریق تعلیم حاصل کر سکیں۔ ہندوستان میں بالعموم اور مسلم قوم میں بالخصوص اس طرح کے تعلیمی اداروں کا فقدان تھا۔ مولانا محمد علی سرسید کی بہت سی باتوں کی قدر کرتے تھے لیکن وہ سرسید کے نظام تعلیم اور فکر کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔ سرسید کے علی گڑھ کالج میں دینی اور مذہبی تعلیم کو نظر انداز کر کے امیر طبقے کے لیے مغربی تعلیم حاصل کرنے اور اس طرح دنیاوی خوشحالی حاصل کرنے پر بہت زور دیا گیا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ مولانا محمد علی نے علی گڑھ ہی میں علم بغاوت بلند کر دیا' اور ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو ایک قومی ادارے کی بنیاد ڈالی جس کا نام جامعہ ملیہ اسلامیہ رکھا گیا۔ اس ادارے کا مقصد مندرجہ ذیل آیت قرآنی اور فارسی کے قول سے ظاہر ہے۔

ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار

"از کلید دیں در دنیا کشاد" [۱۵]

جامعہ ملیہ اسلامیہ مولانا محمد علی کی تعلیمی تحریک کا وہ حصہ تھی جس کی بنیاد پر مولانا محمد علی کا نام تاریخ میں جلی حروف میں لکھا جا سکتا ہے۔

یہ مسئلہ بھی بحث طلب ہے کہ مولانا محمد علی کی تحریکوں کی بظاہر ناکامی کو کیا مولانا کی زندگی کی ناکامی سمجھا جائے؟ دراصل مولانا بذات خود دنیاوی زندگی کی کامیابی کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے۔ یہ بات ان کے چند مندرجہ ذیل اشعار سے ثابت ہوتی ہے:

سوز دروں سے جل بجھو لیکن دھواں نہ ہو
ہے دردِ دل کی شرط کہ لب پر فغاں نہ ہو

ہے خود عزم عشق اپنی کامیابی کی دلیل — نام بھی لینا نہ ہرگز کوشش برباد کا

دراصل مولانا محمد علی نے مسلمانوں کے لیے، ہندوستانیوں کے لیے اور دنیا بھر کے انسانوں کے لیے ایک راہ عمل کی نشان دہی کی جو نہ صرف موجودہ زندگی سنوارنے کے لیے تھی بلکہ مستقبل میں بھی مشعل راہ بن سکتی تھی۔ اگر مولانا کی زندگی کا بغور مطالعہ کیا جائے تو ان کی قومی زندگی کو دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور ۱۹۱۹ء سے پہلے کا اور دوسرا دور ۱۹۱۹ء کے بعد کا جب انھوں نے

۱۵۔ عبدالمجید زبیری "مولانا محمد علی مرحوم اور جامعہ ملیہ اسلامیہ" ملاحظہ ہو' نظر برنی' مولانا محمد علی' شخصیت اور خدمات' صفحات ۱۴۰-۱۳۹

قرآن اور حدیث کا بغور مطالعہ کر لیا تھا۔ پہلے دور میں استقلال اور جوش کی کمی نظر آتی ہے۔ دوسرے دور میں استقلال آیا تو جوش اتنا بڑھا کہ کامیابی کے لازمی جزء کی پرواہ نہیں کی۔ مذہبی جوش میں ہر وہ کام جس سے ان کا خدا خوش ہو کرنے تھے چاہے اس میں انھیں کامیابی حاصل ہو یا نہ ہو۔

اگر مولانا کی زندگی کا نفسیاتی جائزہ لیا جائے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کی زندگی میں تربیت کی کچھ ایسی کمی رہ گئی تھی کہ وہ آزاد خیال ہونے کے باوجود کسی سہارے کے بغیر کوئی کام نہیں کر سکتے تھے۔ مولانا کے والد کے انتقال کے بعد ان کی والدہ اور بڑے بھائیوں کا بے پناہ پیار ملا اور اس طرح وہ بیجا سہاروں کے عادی ہو گئے۔ ابتدائی دور والدہ اور بڑے بھائی شوکت علی کے زیر سایہ گذرا۔ چنانچہ سیاسی تحریکوں میں دونوں بھائی اس طرح ایک جان دو قالب نظر آتے ہیں کہ یہ کہنا مشکل تھا کہ کس تحریک کا کون بانی تھا۔ ۱۹۱۹ء سے مولانا محمد علی کو مہاتما گاندھی کا سہارا مل گیا تھا۔ ۱۹۲۴ء کے بعد جب یہ تمام سہارے ضعیف ہو گئے تو مولانا محمد علی نے اپنے آپ کو اکیلا محسوس کیا اور مایوسی میں محمد علی جناح کی طرف مائل ہو گئے۔ تحریک خلافت، میڈیکل مشن، تنظیم خدام کعبہ وغیرہ کے صرف مولانا محمد علی ہی سرگرم کارکن نہیں تھے، بلکہ شوکت علی، مولانا عبدالباری، ڈاکٹر انصاری بھی اس میں پیش پیش تھے۔ اسی طرح خلافت اور ترک موالات کی تحریک میں اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام میں مولانا محمد علی کے ساتھ مہاتما گاندھی، ڈاکٹر انصاری، حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر ذاکر حسین نے بھی نمایاں خدمات انجام دی تھیں۔

مولانا محمد علی کے بارے میں ایک بات یقینی طور پر کہی جا سکتی ہے کہ وہ مصلحت پسند سیاست داں نہیں تھے جو وہ سمجھتے اور محسوس کرتے تھے اس کا اظہار بے جھجک کر دیتے تھے۔ چنانچہ کئی تقریروں میں ہندو مسلم تعلقات پر انھوں نے کئی ایسے بیانات دیے جو حالات اور تقریر کے صحیح سیاق و سباق میں نہ سمجھنے کی وجہ سے غلط پروپگنڈے اور غلط فہمیوں کا نشانہ بنے۔

مختصراً مولانا محمد علی کی زندگی اور خدمات کا غیر جانبدارانہ جائزہ لیا جائے تو ان کے طریقۂ کار پر تو کسی حد تک تنقید کی جا سکتی ہے مگر جہاں تک ان کے پیغام کی صداقت اور جد و جہد کی اہمیت کا سوال ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ مصلح دین ہونے کے ساتھ ساتھ ایک پر جوش مجاہد آزادی اور ہندو مسلم اتحاد کے پیغامبر تھے۔

وہاج الدین احمد علوی

حزنِ اختر ۔ ایک منظوم خود نوشت

نواب واجد علی شاہ اختر کی شخصیت لکھنوی تہذیب و تمدن کی جیتی جاگتی تصویر تھی، وہ بیک وقت شاعر، سپاہی، ماہر رقص و موسیقی اور خدا ترس انسان تھے۔ اپنی ذات میں انجمن ہونے کے محاورے کا اطلاق صحیح معنوں میں انھیں جیسی شخصیت پر کیا جا سکتا ہے۔ لیکن مرحوم بادشاہ نے اپنی کوئی تصنیف یا تخلیق یادگار کے طور پر نہیں چھوڑی جس میں ان کی متنوع شخصیت کا عکس دیکھا جا سکے۔ انھوں نے صرف فارسی نثر میں اپنی نجی زندگی کے وہ معاملات بیان کیے جن کا تعلق ہوا و ہوس سے ہے۔ اس فارسی تحریر کا ترجمہ تحسین سروری نے "پری خانہ" کے عنوان سے شائع کیا ہے، یا پھر انھوں نے نظم میں اپنی خود نوشت مثنوی حزن اختر تخلیق کی ہے۔ سر دست یہی منظوم خود نوشت ہماری بحث کا موضوع ہے۔

مثنوی "حزن اختر" کلکتہ میں بادشاہ نے قید فرنگ کے دوران نظم کی ہے۔ یہ مثنوی ۳ ذی قعدہ ۱۲۷۳ھ تا ۷ ذی الحجہ ۱۲۷۵ھ کے حالات پر مشتمل ہے۔ یہ مثنوی پہلی بار مطبع سلطانی کلکتہ سے ۱۲۷۶ھ میں شائع ہوئی۔ مثنوی کے کل اوراق ۱۵۷ ہیں اور ہر صفحے کے حاشیہ پر نئی وضع کی بیل ہے۔ اس وقت میرے پیش نظر ۱۹۲۲ء میں طبع شدہ حزن اختر کا وہ نسخہ ہے جس کی اشاعت ادارہ ادبیات لکھنؤ سے ہوئی ہے۔ اس میں عبدالحلیم شرر کا لکھا ہوا مقدمہ اور بادشاہ واجد علی شاہ کے بڑھاپے کی تصویر بھی شامل ہے۔ کتاب کا سائز "۴×۸" ہے۔ کل صفحات ۱۳۹ ہیں، جن میں ۲۶ اوراق پر مشتمل مقدمہ بھی ہے۔

حزن اختر بھی عام مثنویوں کی طرح حمد، نعت اور منقبت سے شروع اور مناجات پر ختم ہوتی ہے۔ دوسری مثنویوں میں بادشاہ وقت کی شان میں قصیدہ ہوا کرتا تھا لیکن حزن اختر کرنل کو نیا کی

ڈاکٹر وہاج الدین احمد علوی، ۱۰۸، جوگا بائی، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

شان میں کہے گئے مدحیہ اشعار پر مشتمل ہے۔ اس مدح کا آخری شعر دعائیہ ہے۔ دعائیہ اشعار کے بعد تمہید کے طور پر چند اشعار قلم بند کیے گئے ہیں جس کو پیش لفظ یا مقدمہ کے طور پر سمجھنا چاہیے۔ ان اشعار میں اس بات کا ادعا ہے کہ جو قصہ سنایا جارہا ہے وہ بالکل سچ ہے اور بغیر کسی ایجاز و اختصار کے قلم بند کیا گیا ہے:

وہ قصہ سنا جو سراسر ہو سچ — نہ اپنی طرف ہو نہ غیر دل کی اپچ

وہ قصہ سنا جو بہت ٹھیک ہو — ذرا بھی نہ سچھر اس میں تشکیک ہو

مذکورہ بالا اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ مثنوی میں بادشاہ نے یہ التزام رکھا ہے کہ واقعات اور باتیں صحیح و بے لاگ نظم کی جائیں۔ اگرچہ نظم میں واقعیت پر اتنا زور نہیں دیا جا سکتا جتنا کہ نثر میں ضروری ہے لیکن سچ کی حکمرانی بادشاہ کے نزدیک ضروری ٹھہری۔ گویا بادشاہ اس بات سے واقف تھا کہ خود نوشت میں سچائی کی بڑی اہمیت ہے اور واقعات بے کم و کاست تحریر ہونے چاہییں۔

اس تمہید کے بعد آپ بیتی کا آغاز انتزاع سلطنت اودھ سے ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ بیان خود نوشت نگار کی آپ بیتی کا حصہ ہے لیکن تاریخی اعتبار سے اس کی اہمیت مسلّم ہے کیونکہ ان اشعار سے بادشاہ کی معزولی، جنرل اوٹرم اور لارڈ ڈلہوزی کے خیالات کا اندازہ ہوتا ہے:

یہ واجد علی ابن امجد علی — سناتا ہے اب داستان رنج کی

کہ جب دس برس سلطنت کو ہوئے — جو طالع تھے بیدار ہونے لگے

ہوا حکم جرنل گورنر یہ یار — کرو سلطنت کو خلا ایک بار

جو تھے ملک میں بیٹھنے سے کروڑ — اسی کی تھی یہ بادشاہی یہ زور

جفاکش کا شاہِ اودھ نام ہے — حکومت کا آخر یہ انجام ہے

جو وہ لاٹ ڈلہوزی اس وقت تھے — مضامین انھوں نے یہ خط میں لکھے

رعایا بہت تم سے ناراض ہے — تمہاری ریاست سے بدنام شے

رعایا نہ دیکھیں گے ہرگز نباہ — فقط نام کے تم رہو بادشاہ

مہینہ ہر اک ماہ اک لاکھ کا — ملے گا تمھیں کچھ نہیں تنگ ذرا

رزیڈنٹ جنرل اوٹرم جو تھے — گورنر کا خط مجھ کو وہ دے گئے[1]

---

[1] نواب واجد علی شاہ، حزن اختر، ادارہ ادبیات لکھنؤ ۱۹۲۳ء، صفحات ۳۷-۳۶

گورنر جنرل کے اس فرمان کے بعد بادشاہ ۷ / رجب ۱۲۷۱ھ بروز پنجشنبہ حکومت سے معزول کردیا گیا:

ولا بست و ہفتم تھی اس ماہ کی | چھٹی سلطنت جس میں مجھ شاہ کی
الکھتر تھے سن بارہ سو پر زیاد | تو میری زباں سے رکھو اب اس کو یاد
وہ دن پنجشنبہ کا تھا اسے عزیز | نہ باقی رہی کچھ "ریاست" کی چیز[1]

بادشاہ نے ۱۲۷۱ھ کی تاریخ پر زور دیا ہے جب کہ مسعود حسن رضوی نے بحوالۂ قیصر التواریخ اور دوسرے حوالوں سے ۱۲۷۲ھ لکھا ہے بادشاہ نے اپنی پوری مثنوی میں اس بات کو ملحوظ رکھا ہے کہ ۱۲۷۱ھ میں سلطنت ان سے لی گئی۔ چنانچہ اپنے غسل صحت کے باب میں تحریر کرتے ہیں:

مگر سن پلٹ کر بہتّر ہوئے | کہ ہم تندرست اور بہتر ہوئے

یہ کلکتہ میں بیماری کے بعد کا واقعہ ہے اور بادشاہ تپ محرقہ میں کم و بیش ڈیڑھ ماہ مبتلا رہے۔ گویا رمضان کی ساتویں تاریخ کو کلکتہ پہنچے اور شوال کی ۲۳ / تاریخ کو جشن غسل صحت ہوا۔ ان بیانات سے پتہ چلتا ہے کہ مصنف اپنی بات پر مضبوطی سے اٹل ہے۔ لہٰذا ہم اس کی بات کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں تا وقتیکہ خود اس کی کوئی تحریر اس کو رد کردے۔

بہرکیف اس مثنوی میں بادشاہ نے زوال سلطنت سے لے کر کلکتہ پہنچنے اور پھر قید ہونے تک کے حالات بڑی تفصیل سے قلمبند کیے ہیں جن کو پڑھ کر ایک طرف تو ہم تاریخی واقعات سے آگاہ ہوتے ہیں تو دوسری طرف واجد علی شاہ کی طبیعت اور مزاج کا حال بھی ہم پر کھلتا ہے۔ اس مثنوی کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ بادشاہ سلطنت کے زوال کے بعد چاہتے تھے کہ ملک چلا گیا تو جانے دو، بیٹھ کر سکون سے زندگی گزاری جائے۔ لیکن متعلقین اور مصاحبین نے آمادہ کیا کہ لندن چل کر ملکہ سے عرض کی جائے۔ اس غرض سے ۵ / رجب ۱۲۷۱ھ کو لکھنؤ سے اپنی والدہ کشور صاحبہ، بھائی مرزا سکندر حشمت، ولی عہد مرزا محمد حامد علی، اور پانچ چھ بیویوں کے ساتھ لکھنؤ سے روانہ ہوئے، کانپور میں رجب بھر برنڈن کے بنگلے میں رہے۔ پھر الہ آباد میں ایک ہفتہ رہے۔ بنارس

---

[1] حوالہ سابق، صفحہ ۳۸

آکر راجہ کی دعوت پر چودہ دن وہاں قیام کیا۔ بنارس سے ۱۹ دن کے سفر کے بعد ۷ ر رمضان ۱۲۷۱ھ کو کلکتہ پہنچے۔ کلکتہ پہنچنے پر طبیعت بہت خراب ہوئی۔ لندن جانے کی کوئی صورت نہ پیدا ہوئی تو اپنے بیٹے، بھائی اور والدہ کو لندن کے لیے روانہ کر دیا:

غرض ماہ شوال جب آگیا — یہ بندہ علالت سے گھبرا گیا
جو تاریخ اس کی ہوئی چودھویں — کیا بیٹا ماں بھائی رخصت وہیں[1]

والدہ وغیرہ کو رخصت کر کے خود کلکتہ میں مقیم ہوئے۔ ناسازیٔ طبع بڑھتی چلی گئی۔ الغرض شاہی طبیبوں کی دوا سے افاقہ ہوا۔ جشن صحت منایا گیا اور اسی رات کی صبح کو انگریزوں نے چاروں طرف سے ان کے محل کو گھیر لیا اور لارڈ کے سکریٹری نے بادشاہ کو سرکاری حکم پہنچایا:

سکرتر جو تھے لاٹ کے پیشکار — وہ کہنے لگے مجھ سے اے شہریار
کہ چلیے میرے ساتھ یہ حکم ہے — نہ کیجے سوا اس کے اب کوئی شے
کہا میں نے کیا وجہ فرمائیے — قصور آپ بندے کا بتلائیے
کہا حکم سرکار ہے یہ ہوا — کہ کچھ شبہ سرکار کو آگیا[2]

اس کے آگے بادشاہ نے اپنے اور سکریٹری کے مکالموں کو نقل کیا ہے جس سے مثنوی میں ایک قسم کا ڈرامائی انداز پیدا ہو گیا ہے۔ اشعار کے مفاہیم اور الفاظ کے معنی میں پوشیدہ التجا سے قاری کو اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ الفاظ کسی بادشاہ کے نہیں بلکہ ایک عام آدمی کے ہیں جو مصیبت کے وقت جابر کے سامنے منت سماجت کر کے اپنی گلو خلاصی چاہتا ہے:

مفصّل تو بتلائیے اس کا حال — مجھے رنج ہے اس سخن سے ال
کہ مجھ سے الٰہی ہوئی کیا خطا — ہوئے لاٹ صاحب جو مجھ سے خفا
انھوں نے کہا اتنا معلوم ہے — کہ غیروں کی شرکت کی کچھ دھوم ہے
میں کھانے لگا رو کے قسمیں شدید — کہ یہ افترا وہم سے ہے بعید[3]

الغرض بحکم گورنر جنرل بادشاہ کو قلعی دروازہ میں آٹھ دن تک قید رکھا گیا اور شرط یہ تھی کہ بادشاہ اپنے

---

[1] حوالۂ سابق۔ صفحہ ۱۴ [2] حوالۂ سابق صفحہ ۴۴ [3] حوالۂ سابق۔ صفحہ ۴۵

ساتھ صرف آٹھ اشخاص بمع مصاحبین رکھ سکتے ہیں۔ اس طرح آٹھ دن کے بعد قلعہ کی ایک کوٹھی میں بادشاہ بمع تینتیس آدمیوں کے قید کر دیے گئے۔ بادشاہ نے تینتیس[۳۳] ناموں کو گنوایا ہے۔ چند نام یہ ہیں (۱) مجاہد الدولہ (۲) دیانت الدولہ (۳) فتح الدولہ (۴) مہتمم الدولہ (۵) شاہی طبیب، طبیب الدولہ (۶) کاظم علی سوار (۷) باقر علی و محمد جان چوبدار (۸) حب دار خاں کنول بردار (۹) جمال الدین چپراسی (۱۰) شیخ امام بخش قلیاں بردار (۱۱) امیر بیگ خواص ولی محمد بولدان بردار۔ (۱۲) محمد شبیر خاں گول انداز (۱۳) عبدالرزاق آرام گوش (۱۴) کریم بخش آبکش (۱۵) حاجی قادر بخش کہار (۱۶) امام گاڑی پونچھ۔ خادماؤں میں سے (۱) داروغہ راحت السلطان خاصہ بردار (۲) کربلائی آب خاصہ بردار (۳) حسینی خاصدان بردار (۴) محمدی خانم پوشاک دوز وغیرہ وغیرہ۔ ایک جگہ بادشاہ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ محلّات، اولاد اور وابستگان دامن کا شمار پانچ سو کے قریب تھا۔ ان میں بادشاہ نے ان محلّات کے نام گنوائے ہیں۔ (۱) نواب خاص محل صاحبہ (۲) نواب معشوق محل صاحبہ (۳) نواب دلدار محل صاحبہ (۴) عاشق سلطان محل صاحبہ (۵) نواب ممتاز محل (۶) نواب اختر محل صاحبہ (۷) نواب قیصر بیگم (۸) نواب خجستہ محل (۹) جعفری بیگم صاحبہ۔ مثنوی کی تصنیف کے وقت تک بادشاہ کے جو بیٹے اور بیٹیاں تھیں ان کے نام بھی تحریر کیے ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بادشاہ کے یہاں آٹھ شہزادے اور پانچ شہزادیاں ہوئیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) نوشیرواں قدر فاتر العقل و مصروع تھے جو لکھنؤ میں مارے گئے۔ (۲) صاحب عالم کیواں قدر مرزا حامد عالی (۳) صاحب عالم فریدوں قدر۔ مرزا محمد ہزبر علی بہادر جرنیل صاحب (۴) صاحب عالم مرزا برجیس قدر (۵) صاحب عالم مرزا قمر قدر محمد عابد علی بہادر (بادشاہ کے بعد جانشین ہوئے) (۶) آسماں جاہ صاحب (۷) فراحین مرزا (۸) چھوٹے مرزا۔ شہزادیوں کی تعداد پانچ بتائی ہے جو اس طرح ہے۔ (۱) شہر آرا نواب اکبری بیگم (۲) سر پر آرا نواب زینب بیگم (۳) تخت آراء نواب شہر بانو بیگم (۴) نگین آراء نواب رقیہ بیگم (۵) دیہیم آرا نواب بنت السلطان بیگم۔ آخری تینوں شہزادیاں اس وقت تک وفات پا چکی تھیں۔

اولاد، بیگمات اور نوکروں کے علاوہ بادشاہ کی لکھنؤ کی زندگی کی جھلکیاں بھی جابجا نظر آتی ہیں۔ بادشاہ نے اپنے ملازموں کی تعداد میں ۱۷۰۰ اہل قلم، ۵۰۰ طبیب، ۱۵۰۰ چوبدار اور ستّر کے قریب محلات کا ذکر کیا ہے۔

ان ساری تفصیلات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ بادشاہ کے ہاتھ میں صرف قلم رہ گیا تھا اور

سیف بالکل چھوٹ چکی تھی۔ بادشاہ ذہنی طور پر فنون لطیفہ میں دلچسپی اور نشاط اندوزی کے سوا کچھ نہیں کرتا تھا۔ بادشاہ نے اپنی منظوم خودنوشت میں اپنی داد و دہشت کے واقعات بھی درج کیے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بیک وقت گیارہ اور بارہ ہزار تک روپے بیگمات کو اور دیگر متعلقین کو دیا کرتے تھے۔ لندن میں اپنی والدہ اور بھائی وغیرہ کو جو روپے بتدریج بھیجے وہ بھی تحریر کر دیے ہیں:

چہل پنجہزار اور پھر چار سو — کرو بیس زائد تو گنتی ہو طے
پھر اک دفعہ ہفتا دو نہ الف یار — کرو تین سو زائد اس میں شمار
یہ بار دگر بھیجا لندن میں زر — کہ کھاؤ اسے جب تلک بیٹھ کر

اس طرح یہ امر تاریخی اعتبار سے پایۂ ثبوت تک پہنچ جاتا ہے کہ بادشاہ نے اپنی والدہ اور بھائی وغیرہ کے لیے ایک معقول رقم لندن بھیجی۔ کل ملا کر تقریباً سوا لاکھ روپیہ لندن بھیجا۔ خجستہ محل کو ایک ہزار، نواب خاص محل کو پانچ ہزار چار سو، جعفری بیگم کو چھ ہزار، مجاہد الدولہ کو گیارہ ہزار اور نواب اختر محل کو تیس ہزار بیک وقت عطا کیے۔ ان رقوم کو نقل کرتے ہوئے بادشاہ نے یہ بھی تحریر کیا ہے کہ ان کی عادت نہیں کہ حساب کتاب رکھیں لیکن یادداشت کے طور پر لکھے گئے روپے ہیں۔ ان رقوم کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ جب کلکتہ سے چلے تو ایک زر کثیر ساتھ لائے تھے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ بادشاہ فیّاض و دریا دل تھے۔ ایّام قید میں بھی دس ہزار روپیہ ہر ماہ تنخواہوں کے دیتے تھے اور مثنوی کی تصنیف کے وقت ان کے پاس صرف ایک لاکھ طلائی سکے بچے تھے اور ان کو یہ فکر لاحق تھی کہ باقی ایام کس طرح بسر ہوں گے۔ چنانچہ یہ اشعار اسی کے آئینہ دار ہیں:

نہیں صورت آمد اے یار اب — اسی کا بہت ہے الم اور تعب
بلیں گی یہ کس طرح جانیں جو ہیں — کھنچیں گی یہ کیوں کر کمانیں جو ہیں

غرض کہ بادشاہ کو فکر معاش بھی دامن گیر تھی لیکن ان دو شعروں کے علاوہ کہیں بھی بادشاہ فکر مند یا غمگین نظر نہیں آتا۔ اس مثنوی کی حد تک یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ بادشاہ کو ملک و جاہ چھننے کا اس قدر رنج نہیں تھا جتنا ہونا چاہیے۔ اس کو فکر صرف یہ تھی کہ اس کے اخراجات پورے ہوں، عیش میں کوئی کمی نہ ہو۔ خواہ صاحب بہادر کی شان میں قصیدہ خوانی کرنی پڑے یا شاہِ شطرنج

ہی بن کر رہنا پڑے۔ انگریزوں کے وہ فرماں بردار رہنا چاہتے تھے اور جنگ آزادی کو فتنہ و فساد سے کم نہیں جانتے تھے۔ چنانچہ جب اودھ میں جانبازوں اور سورماؤں نے برجیس قدر کو اپنا بادشاہ منتخب کر لیا اور یہ خبر بادشاہ تک پہنچی تو بادشاہ نے حمیت وحریت کے اس اقدام کو ان الفاظ میں یاد کیا:

وہ مرقبضۂ مفسداں میں ہے آہ　　　بنایا ہے اپنا اسے بادشاہ

ہو سکتا ہے کہ انگریزوں کی قید میں ہونے کے سبب وہ حریت پسندوں کو مفسد اور شر پسند ظاہر کرتے رہے ہوں اور اندر سے متنفر ہوں لیکن اس مثنوی میں انگریز بیزاری کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ بادشاہ کی سپر اندازی اور بے پروائی کو دیکھتے ہوئے شاید انگریزوں نے ان کے اعزاز و اکرام کو برقرار رکھا جس کا تذکرہ بادشاہ نے اپنی مثنوی میں کیا ہے:

بوقت حکومت جو تھا رسم یار　　　وہ آداب والقاب ہے برقرار
جو تھا خلد اللہ میں ملکہٗ　　　وہ بدلہ ہوا دام مجدہٗ
سنو تمغۂ مہر بھی ہے بجا　　　وہ فرمان پر ہوتا ہے بید غدفا[1]

مثنوی کے مطالعہ سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ بادشاہ کو فنِ شاعری میں درک اور فنِ موسیقی میں خاصی مہارت تھی۔ یہ مہارت صرف کتابی نہیں تھی بلکہ سُروں اور ان کے ماتروں کا عملی تجربہ بھی تھا۔ مثنوی میں بادشاہ نے جن سازوں کا تذکرہ کیا ہے ان میں ہندی اور ایرانی ساز شامل ہیں جن میں سے چند کے نام ہیں سارنگی، رود، سرود، طنبورہ، چکارا، پکھاوج، دوتارا۔ شُرسنکھار۔ منجیرے۔ کنارہ۔ دف چنگ۔ مرچنگ۔ جل ترنگ۔ خنجری۔ ستارا۔ کرتال۔ ہڑک۔ جھانجھ۔ ترم پٹ۔ تونبیا۔ ناسا۔ تماشہ بیلا۔ بیانہ وغیرہ۔ ان سازوں کو نہ صرف بیان کیا گیا ہے بلکہ ان کی آواز کی مناسبت سے شعر میں آہنگ کا لحاظ بھی رکھا گیا ہے۔ راگوں کے اقسام اور ان کی کیفیت وکیمت پر بھی بڑے ہی شاعرانہ انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ چھ راگ چھتیس راگنی کا اصول بھی پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ ساتوں سروں کی آمیزش کی مثال کے طور پر مثنوی کے یہ اشعار لائق توجہ ہیں:

لگا سات سر اس طرح کھینچ کر　　　کہ زہرا کو ہو آسماں پر خبر

---

[1] حوالۂ سابق۔ صفحہ ۱۰۲

رکھب اور سُراس طرح سے لگا | کہ گندھار کا ننگ ہو حوصلہ
وہ مدھم وپنچم و دھیوت لگے | نکھاد فلک جس پہ تحسین کرے
کل اور پترا ور سا بھار جبین | کف غم ہراک راگ جس سے ملیں
شرت ہوئے بائیس سولہ کلا | دکھا لحنِ داؤد کا معجزہ
چھ راگ اور چھتیس ہوں راگنی | ہراک اپنی انگلی پہ ہیں نے گنی

اگرچہ بادشاہ نے منظوم خودنوشت تحریر کی ہے لیکن مثنوی کے لوازمات کو بھی ہاتھ سے جانے نہیں دیا ہے۔ ہر نیا مضمون ساقی نامہ سے شروع ہوتا ہے اور مثنوی مناجات پر ختم ہوتی ہے:

پئے سید الساجدیں اے خدا | مجھے جلد کر اس قفس سے رہا
امام رضا کے لیے اے خدا | مجھے اب چھڑا۔ اب چھڑا۔ اب چھڑا
ہوئی مثنوی اس سخن پر تمام | سلام علیکم علیک السلام[1]

مثنوی کا آغاز حمد سے اور اختتام مناجات پر ہوا ہے۔ گویا بادشاہ باوجود اپنی عیش پسندی اور بے اعتدال طبیعت کے خدا کو نہ ہی بھولا تھا اور نہ ہی اس کا ذہن مذہبی فکر سے آزاد تھا۔

یہ مثنوی غالباً اردو ادب کی پہلی منظوم آپ بیتی ہے۔ ہیئت کے اعتبار سے بھی اس کا تقدم برقرار ہے۔ اس لیے اس نامکمل اور مختصر خودنوشت کو اردو ادب میں ایک مقام حاصل ہے جیسا کہ عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ نثر کی خصوصیت قطعیت اور صراحت ہے اور نظم کا انداز رمزیہ اور ایمائیت کا ہوتا ہے اور بڑی حد تک یہ بات صحیح بھی ہے لیکن اس منظوم خودنوشت کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ نظم میں بھی مفصل اور بے کم و کاست واقعات بیان کیے جا سکتے ہیں۔ بادشاہ نے اپنی مثنوی کے لیے خود ہی کہا ہے:

مگر با وہ گوئی نہیں میرا کام | بھرا استعاروں سے ہے یہ کلام
پئے رنگ کچھ کچھ جوڑی ہے بہار | وہ ہے داخل شاعری اے نگار[2]

واقعی بادشاہ نے اپنی مثنوی میں باوہ گوئی سے کام نہیں لیا ہے لیکن استعاروں سے کلام کا بھرا ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ واقعات کو اتنے شرح و بحث کے ساتھ نظم کیا گیا ہے کہ وہاں استعاروں کی گنجائش کہاں

---

[1] حوالۂ سابق۔ صفحہ ۱۳۹ [2] حوالۂ سابق صفحہ ۹۷

رہ جاتی ہے۔ اگر استعارہ سازی کی جاتی تو واقعات کی حقیقت شاعرانہ غلو کی نذر ہو جاتی۔ ہاں شاعری کی بحر اور آہنگ کو برقرار رکھنے کے لیے بادشاہ نے کہیں کہیں الفاظ اور ناموں کو مشدد اور ترتیب بدل کر نظم کیا ہے:

وہ منکوحہ دویم مری بی بی ہے — علیِ نقی خاں کی وہ بیٹی ہے
مشدد نہیں یا علیؑ ٹھیک ہے — نقی خاں کے ہمراہ ہے خوب شے
بہ مجبوری یا مشدد ہوئی — نہ یوں وزن اشعار میں آسکی[1]

یہاں علی کو مشدد محض وزن کے لیے باندھا ہے ورنہ وزن ساقط ہو جاتا ہے۔ عام طور پر بادشاہ نے جو واقعات نظم کیے ہیں وہ بالکل سادہ اور صاف محاورے میں ہیں اور اپنی تفصیل کی بنا پر نثر معلوم ہوتے ہیں۔ بادشاہ کے استاد فتح الدولہ برق کہا کرتے تھے کہ میں تو آپ کے دروازے سے مر کر اٹھوں گا۔ چنانچہ قلعہ میں قید کے دوران ان کا انتقال ہو گیا۔ واجد علی شاہ اس واقعہ کو یوں نقل کرتے ہیں:

صفر کے مہینے میں وہ مر گئے — جو کہتے تھے منھ سے وہی کر گئے
وہ تھی بست و ہفتم صفر کی مہیں — ہوئے فتح الدولہ جنت نشیں[2]

اوپر کے دونوں شعروں میں واقعات من وعن بیان کیے گئے ہیں بلکہ انتقال کی تاریخ اور مہینہ بھی درج ہے۔ بادشاہ نے استعاروں اور تشبیہات سے بھی کام لیا ہے لیکن اس شاعری کو واقعات سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ جہاں پر ساقی نامہ شروع ہوتا ہے یا پھر کسی معشوق پری تمثال کا ذکر آتا ہے تو وہاں وہ یہ انداز اختیار کر لیتے ہیں۔ اختر محل کے حسن وجمال کی تعریف یوں کرتے ہیں:

کشادہ جبیں اختر صبح ہے — وہ ابرو ہر اک خنجر صبح ہے
چمن روئے گلرنگ سے شرمسار — فدا خالِ عارض پہ مشکِ تتار[3]

یا

ساقی نامہ در انتظار جواہر گفتار در بے وفائی صاحب محل در قید

سرنوک خامہ چلک رنج سے — نکل مار قارون زر اگنج سے

---

[1] حوالۂ سابق۔ صفحہ ۷۲ [2] حوالۂ سابق۔ صفحہ ۵۹ [3] حوالۂ سابق۔ صفحہ ۷۳

ابھرا ہے دل سادہ نازک مزاج اٹھا افسر خسروانی کو آج
چہک بلبلِ لکھنؤ باغ میں یہاں میں رکھا فرق اور زاغ میں[1]

مندرجہ بالا اشعار صنعت استعارہ اور تشبیہ کے ہیں۔ لیکن یہ صرف ساقی نامہ میں پائے جاتے ہیں۔

واجد علی شاہ کی اس منظوم خود نوشت کو پڑھ کر یہ بات تسلیم کی جاسکتی ہے کہ اگر قادر الکلام استاد نظم میں بھی چاہے تو اپنی حیات کو قلم بند کر سکتا ہے اور نہ صرف قلم بند کر سکتا ہے بلکہ جزئیات کو بغیر ابہام ئیت اور استعارہ سازی کے قاری تک پہنچا سکتا ہے۔

عبدالحلیم شرر نے اپنی اس مثنوی کے مقدمہ میں بادشاہ اور ان کی تصنیف سے متعلق اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ " واجد علی کی ذات میں اگلی اسلامی معاشرت کی اصل تصویر نظر آتی تھی جو انگریزیت کے غارت کرنے والے اثر سے بالکل معرا تھی"[2] شرر کی رائے کے آخری جز سے بالکل اتفاق کیا جا سکتا ہے کہ واجد علی شاہ کی تہذیب و معاشرت انگریزیت سے کوسوں دور تھی۔ ان کی رائے کا پہلا جز قطعی قابل قبول نہیں ہو سکتا کیونکہ جسے وہ اسلامی معاشرت کہتے ہیں وہ کہیں سے اسلامی نظام سے میل نہیں کھاتی۔ بلکہ وہ نواب شاہی یا محمد شاہ رنگیلے کی ایجاد کردہ معاشرت تھی۔ ایسا لگتا ہے کہ بادشاہ سے حد درجہ عقیدت نے انھیں شاہی معاشرت اور اسلامی معاشرت میں فرق نہ کرنے دیا، ورنہ شرر اسلامی معاشرت اور شاہی معاشرت کا فرق بخوبی جانتے تھے۔ اسی مقدمہ میں آگے چل کر شرر نے بہت نکتہ کی بات کہی ہے "نہ دراصل بادشاہ کو دو ہی ذوق تھے ایک ادب کا دوسرا موسیقی کا۔ ان کی اس رائے سے ہر ایک کو اتفاق ہو سکتا ہے اور اس کے شواہد کی کمی نہیں۔

مجموعی طور پر "حزن اختر" ایک ایسی منظوم خود نوشت ہے جو نامکمل اور مختصر ہونے کے باوجود اپنی رنگینی اور اسلوب کے لحاظ سے قابل توجہ ہے۔ اس کے اندراجات ایک تاریخی دستاویز اور لٹے ہوئے بادشاہ کے درون دل کی عکاسی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اردو کی منظوم خود نوشتوں میں تاریخی اہمیت اور زبان و بیان کی ندرت کے لحاظ سے یہ مثنوی خاصے کی چیز ہے۔

---

[1] حوالہ سابق۔ صفحہ ۱۱۲ [2] عبدالحلیم شرر، مقدمہ حزن اختر، حوالہ سابق، صفحہ ۱۰

تعارف و ترجمہ

انیس الرحمٰن[۱]

جان بیری مین: دو نظمیں

جان بیری مین (John Berryman) ۱۹۱۴ء میں امریکہ میں پیدا ہوا۔ اپنے عہد کے کئی دوسرے شعراء کی طرح سماجی اور سیاسی بحران کے جان لیوا تجربوں سے وہ بھی گزرا اور اٹھاون برس کی عمر میں ۱۹۷۲ء میں اس نے خودکشی کی اور یوں اپنے دکھوں کا آخری اظہار کر گیا۔ اس نے ایک بار کہا تھا کہ اس کی دلچسپی ان لوگوں میں ہے جو دکھوں میں جیتے اور مرتے ہیں۔ یہ اعتراف اس کے زمانے اور خود اس کی زندگی کی اداس کیفیتوں کی تاویل ہے

بیری مین نے کولمبیا اور کیمبرج میں تعلیم حاصل کی۔ پہلی بار اس کا کلام ۱۹۴۰ء میں شائع ہوا۔ چوتھے دہے میں یونیورسٹیوں میں تعلیم دینے کے ساتھ وہ نظمیں بھی لکھتا رہا۔ Homage to Mistress Bradstreet (۱۹۵۳ء) کی اشاعت کے ساتھ اسے شہرت حاصل ہوئی۔ پھر ساتویں دہے میں Dream Songs کی اشاعت نے اسے امریکی شاعری کی تاریخ میں ایک مستقل مقام عطا کیا۔ اس مجموعے میں تین سو پچاسی نظمیں شامل ہیں۔ ان نظموں میں وہ اپنی ذات کا احاطہ کرتا ہے — کبھی خود کلامی کی صورت، کبھی ہنری کی ذات میں روپوش ہو کر جو دراصل اس کی اپنی ہی ذات ہے۔ بیری مین کے دوسرے شعری مجموعے Love and Fame اور Delusions ہیں۔ اس نے ایک سوانحی ناول بعنوان Recovery بھی لکھا تھا۔ آخر الذکر دو کتابیں اس کی موت کے بعد شائع ہوئیں۔

ذیل میں اس کی دو نظموں کے ترجمے پیش کیے جاتے ہیں۔ یہ نظمیں اس کے مجموعے خواب نغمہ (Dream Songs) سے لی گئی ہیں۔

---

[۱] ڈاکٹر انیس الرحمٰن، شعبۂ انگریزی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

خواب نغمہ

(۱۶)

"زندگی بہت اُکتا دینے والی ہے"
دوستو، ہمیں ایسا نہیں کہنا چاہیے
آخر آسمان تو روشن ہے، عظیم سمندر ٹھاٹھیں مارتا ہے
اور خود ہم بھی تو کیسے خوش ہیں
کیسے موج در موج رواں دواں ہیں!
جب میں ایک چھوٹا بچہ تھا، میری ماں مجھ سے کہتی تھی
(اکثر مجھ سے کہتی تھی)
اگر کبھی تم نے یہ کہا کہ تم اُکتا گئے ہو
تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تم اندر سے خالی ہو چکے ہو۔
اب میں یہ سوچنے لگا ہوں
کہ میرا اندر خالی ہو چکا ہے، کیونکہ میں بہت اُکتا گیا ہوں
میں لوگوں سے اُکتا گیا ہوں۔
ادب سے اکتا گیا ہوں، خاص طور پر بڑے ادب سے،
ہنری سے اکتا گیا ہوں،
اس کے حال سے اور اس کی ڈکار سے اکتا گیا ہوں
جیسے اشیلس (Achilles) ٹراجن کی جنگ سے اکتا گیا تھا۔
ہنری تو لوگوں سے محبت کرتا ہے
فنون رعنا میں اسے دلچسپی ہے
لیکن میں ان سب سے اکتا گیا ہوں۔
یہ پرسکون پہاڑ مجھے بے حس نظر آتے ہیں

اور ان حالات میں نہ جانے کیسے ایک کتا اپنی دم سلامت لیے
پہاڑوں، آسمانوں اور سمندروں کی طرف
بچ کر نکل گیا ہے
اور پیچھے مجھے چھوڑ گیا ہے،
اپنی دُم ہلانے کے لیے۔

(۱۷۲)

خودکشی! میری میز سے تمھارا چہرہ جھانک رہا ہے
غم غصّے کے جذبے جب سرد پڑے
تم پر زور آندھی کی طرح میرے حواس پر چھا گئیں
پہلے نام تمہارا تھا ـــــ سلویا پلا تھ،
پھر نام بدل کر تم مسز ہیوز ہو گئیں اور وہیں سے پچھلی بھولیں
اور تم نے ہر طرف سے محاصرہ کر لیا۔
اور تندور تمھیں سب سے مناسب جگہ معلوم ہوئی
جب تک میں اجازت نہیں دیتا کہ تم ہمیں چھوڑ کر جاؤ
میں اپنا سر اوڑھے ہوئے
تمھارے چہرے پر غور کرتا ہوں، غم کے جغرافیہ پر سوچتا ہوں۔
گرچہ یتیم بچوں کی چیخیں مجھے روکتی ہیں۔
تمہارا ستم یہاں بہت مختصر تھا
اور تمھیں رخصت ہوئے بہت دن ہو گئے ہیں۔
ہر ایک خودکشی دوسری خودکشی پر
سنبھال کر رکھ دی گئی ہے
اور ہنسری
جو اپنے بھائیوں اور بہنوں کے ساتھ
گھبرا کر یہاں سے فرار ہو چکا ہے
اب اس بات پر حیرت کرتا ہے کہ آخر
مخالف رَو کے خلاف صرف وہی سینہ سپر کیوں ہے!

مظفر حنفی

غزل

تارے مقابلے میں ندامت اٹھائیں گے
ذرّے بپھر گئے تو قیامت اٹھائیں گے

دشمن ہوئے تو گرد اُڑائیں گے راہ میں
احباب ہیں تو سنگِ ملامت اُٹھائیں گے

اب پارسائیوں کا زمانہ نہیں رہا
اب میگسار بارِ امامت اٹھائیں گے

عظمت نہیں ملی نہ سہی، یہ شرف تو ہے
محفل سے ہم بساطِ قدامت اُٹھائیں گے

ہر سمت ہے حصارِ تمنّا کھنچا ہوا
وہ کس طرف نگاہِ کرامت اٹھائیں گے

نازک ہے فنِّ شعر، مگر طرزِ نو کے ساتھ
ہم اس حباب کو بھی سلامت اٹھائیں گے

ڈاکٹر مظفر حنفی، استاد شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

پروفیسر مجیب رضوی

جامعہ : ایک تعلیمی تجربہ گاہ

جامعہ کی رگوں میں سیاست کا خون رواں دواں تھا۔ وہ ملک کی آزادی میں اتحاد و اتفاق کے دور کی پیداوار تھی۔ پنڈت نہرو کے الفاظ میں وہ خلافت تحریک کی صحت مند اولاد تھی۔ لیکن اپنے قیام کے بعد وہ کبھی بھی براہ راست سیاسی تحریکوں میں شامل نہیں ہوئی۔ اس میں کام کرنے والے اساتذہ اور اس کے طالب علم ضرور انفرادی طور پر جیل جاتے اور جیل سے باہر آتے رہے۔ ۱۹۲۸ء میں جامعہ نے خود کو بالکل ہی سیاسی خیمے سے الگ کر لیا۔ اصل میں جامعہ کی تاریخ ۱۹۲۶ء سے ہی شروع ہوتی ہے۔ اس سے قبل وہ ایک سیاسی پہاڑی چشمہ تھی جس میں ابلنے کا جوش تھا، بہنے کی تمنا تھی۔ لیکن اسے بہنے کا راستہ معلوم نہیں تھا۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن نے اپنے خطبۂ تاسیس میں اس میدان کی دھندلی سی نشاندہی ضرور کی تھی جس میں اس چشمے کو میدانی ندی کی سی متانت اور وسعت کے ساتھ بہنا تھا۔ انھوں نے کہا تھا :

"اب یہ فیصلہ ہونا چاہیے کہ ہم اپنے کالجوں میں سستے غلام پیدا کرتے رہیں بلکہ ہمارے کالج نمونہ ہونا چاہییں بغداد اور قرطبہ کی یونیورسٹیوں کے اور ان عظیم الشان مدارس کے جنھوں نے یورپ کو اپنا شاگرد بنایا اس سے پیشتر کہ ہم اس کو اپنا استاد بناتے۔"

ذاکر صاحب اس دھندلے خاکے میں رنگ بھرنے کے لیے جرمنی سے آگئے اور اپنے ساتھ لائے پروفیسر مجیب اور ڈاکٹر عابد حسین کو۔ نقشے کے خد و خال ابھرنے لگے اور ۲۰ سال کے قلیل عرصے میں جامعہ

پروفیسر مجیب رضوی، شعبۂ ہندی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵..۱۱

"ملک میں اصلاح تعلیمی کا نقیب سمجھا جانے لگا اور ملک کے باہر بھی لوگوں کی نظریں اس پر پڑنے لگیں"
(ذاکر صاحب)

سیاست سے جامعہ کی یہ دامن کشی صبر طلب تعمیری کام کے لیے تھی۔ جنگ آزادی کے سپاہی آزادی کے لیے لڑ رہے تھے اور جامعہ آزاد ہندستان کی تعمیر کے نقشے مرتب کر رہی تھی۔ دونوں باتیں لازم و ملزوم تھیں اسی لیے دونوں کے تانے بانے کہیں نہ کہیں مل ضرور جاتے تھے۔ سیاست سے علیحدگی کے بارے میں ذاکر صاحب کا ذہن بالکل صاف تھا۔ سلور جوبلی کے موقع پر ۱۹۳۰ء میں انھوں نے کہا تھا۔ سیاست سے ہماری یہ دامن کشی نہ بزدلی ہے اور نہ بے ایمانی۔ بلکہ ایک صبر طلب تعمیری کام کے تقریباً منطقی تقاضوں میں سے ہے۔" سیاست اور تعلیم کے تعلق کو نہرو اور جناح جیسے سیاست دانوں کی موجودگی میں انھوں نے دلکش اور زوردار انداز میں واضح کیا تھا۔" سیاست خصوصاً ہمارے ملک میں ایک پہاڑی نالہ ہے۔ آناً فاناً چڑھتا ہے اور دیکھتے دیکھتے اتر جاتا ہے۔ تعلیمی کام ایک دھیمے دھیمے بہنے والا میدانی دریا ہے جو برسات ہی میں نہیں بہتا، گرمیوں میں بھی پہاڑوں کے برف جیسے دل کو پگھلا کر اپنی روانی کا سامان پیدا کر لیتا ہے۔ سیاست استحکام کے وجود قومی کی تمنا ہے، فطرتاً بیتاب، تعلیم اقدار مطلقہ کی عاشق ہے، لازماً صبر طلب ہے۔ تعلیم ان اعلیٰ اقدار کو تازہ اور شاداب رکھتی ہے.... سیاست ان کی تنظیم کرتی ہے اور حفاظت۔ اس لیے وہ مخدوم ہے یہ خادم، سیاست شدت چاہتی ہے تعلیم مدت، سیاست کے پروگرام آئے دن بدلتے رہتے ہیں، تعلیم کا پہلا منصوبہ ہی اتنا ہمہ گیر ہے کہ کبھی ختم نہیں ہوتا۔ اس کی منزل پہنچنے کے لیے نہیں ہے، راہ رو کا رخ متعین کرنے کے لیے ہے"۔ راہ رو کے رخ کا تعین یہ حدیث کر رہی تھی جس کا حوالہ ڈاکٹر پی۔ سی رائے نے اپنے خطبۂ تقسیم اسناد میں ۱۹۲۸ء میں دیا تھا:

"علم حاصل کرو کیونکہ جو خدا کی راہ میں تحصیل علم کرتا ہے وہ پرہیزگاری کا کام کرتا ہے جو علم کی چرچا کرتا ہے وہ خدا کی حمد و ثنا کرتا ہے اور جو اس کی جستجو کرتا ہے وہ خدا کی عبادت کرتا ہے، جو علم سکھاتا ہے صدقہ دیتا ہے، اور جو ان لوگوں کو تعلیم دیتا ہے جو اس کے اہل ہیں وہ خدا کی راہ میں جاں نثاری کرتا ہے...
طالب علم کی روشنائی شہید کے خون سے زیادہ مقدس ہے، جو طلب علم میں سفر

کرتا ہے اسے خدا بہشت کی راہ دکھاتا ہے۔"

جامعہ کی پرانی تاریخ کے اوراق پر یہی عبارت کندہ ہے اور اس میں حقیقت کا رنگ بھرنے کے لیے اس نے سائنسی برش کا استعمال کیا تھا۔ اس سائنسی نظریے کی وضاحت بھی ڈاکٹر پی۔ سی رائے نے اپنے خطبے میں کی تھی۔ انھوں نے کہا تھا "میرا خیال ہے کہ تہذیب و تمدن کی خاطر سائنس کی سب سے بڑی خدمت، سب سے بہتر اور سب سے مستقل خدمت تحکم و جبر دت سے بغاوت، صداقت کی جستجو اور معقولیت کی حمایت رہی ہے۔"

جامعہ اپنے پہلے ۲۵ سالہ دور میں اسی راہ پر چلتی رہی ہے اور "سیاسی غلامی کی فضا میں ذہنی آزادی برقرار رکھنے" کی کوشش کرتی رہی ہے۔ اس نے ان برسوں میں گھٹ گھٹ کر کے "آزاد تعلیم کا تجربہ" کیا تھا، اسے آزاد ہندستان کے تقاضوں سے ہم آہنگ کیا تھا، اسے ایک نئی معنویت اور نئے طریقہ کار سے روشناس کرایا تھا۔ ذاکر صاحب کے الفاظ ہیں "ہم نے کوشش کی ہے کہ یہ صحیح تعلیم اور صالح تربیت کا پرچم بن جائے یعنی انفرادی استعدادوں کو کھلے بغیر سیرت میں یکسوئی اور شخصیت میں پختگی پیدا کرنے کا پرچم بن جائے، دماغ کی روشنی اور دل کی گرمی کا پرچم بن جائے، کام کو عبادت کی طرح انجام دینے کا پرچم بن جائے، یا نیں بنا کر جھکتی سہولتوں کے بجائے جانیں کھپا کر زندگی بنانے کا پرچم بن جائے، قوت، پاکی، زیبائی کا پرچم بن جائے، ہمت اور استقامت کا بے ڈر اخلاقی جرأت اور بے باک صداقت کا، عدل اور حق کی حمایت میں سینہ سپر ہونے کا، ہر ہنگامہ بے تمیزی میں متانت اور شرافت کا پرچم بن جائے۔"

جامعہ نے توقع کی تھی کہ اس پرچم کے سایہ میں پلنے والے نوجوان علم کو ترقی پذیر زندگی کا سہارا سمجھیں گے، زندگی کے میدان میں بھی علم کو ساتھ رکھیں گے۔ اُن کی سندیں ہنڈی نہیں ہوں گی جسے وہ روزگار دفتروں کے کاؤنٹروں پر بھناتے پھریں گے۔ اُن میں "سوجھ بوجھ پیدا ہوگی۔ قوت فیصلہ میں توازن ہوگا، قرائن اور شہادتوں کو اچھی طرح سمجھ سکیں گے، ہر سیاسی طلسم میں پھنس نہ جائیں گے اور سونے اور ملمع میں تمیز کرنا سیکھ جائیں گے، ہتھیلی پر سرسوں جمانے والے شعبدہ بازوں کی چالیں سمجھیں گے، قریب پر نظر ہوگی مگر دور کو بالکل نظر انداز نہ کر دیں گے؛ جامعہ کے پیرِ مغاں نے طلبہ سے خطاب کرتے ہوئے اس خدشے سے بھی انھیں آگاہ کر دیا تھا: "کہیں یہ نہ ہو کہ آپ کی سند کے حاشیے پر ایک ایسی تحریر

ہو جیسے چاہے دوسرے پڑھ پائیں یا نہ پڑھ پائیں آپ کبھی کبھی پڑھ سکیں اور اس میں لکھا ہو کہ "وہ یہ پڑھے لکھے نوجوان ضرور ہیں، مضمون بھی لکھتے ہیں، کتابیں لکھنے کا حوصلہ بھی رکھتے ہیں، تقریر بھی لچھے دار کر لیتے ہیں مگر خود غرضی ہیں کوتاہ اندیش ہیں۔ کوئی بات ان کے موافق ہو تو اسے جھٹ مان لیتے ہیں جو ذرا اُن کے خلاف پڑتی ہو اس کی کسی نہ کسی بہانے سے مخالفت کرتے ہیں۔ جماعتی معاملات میں بھی ان کی رائے ان کی غرض کی پابند ہوتی ہے۔ ہر نئے تجربے سے ڈرتے ہیں کہ نہ جانے اُن پر کیا اثر ہو۔ بہتر دنیا کا خواب تک نہیں دیکھتے۔ اس کو وجود میں لانے کے لیے جن اخلاقی قوتوں کی ضرورت ہے، ان کے پیدا کرنے کا تو ذکر ہی کیا ہے۔"

ہم اپنا تجزیہ نفس کریں تو اپنی سندوں اور اپنے اعمال نامے کے حاشیوں پر یہی سب کچھ لکھا ہوا ضرور پائیں گے۔ سوال آج یہ ہے کہ ہم اس تحریر کو مٹا کر کوئی اور عبارت لکھنا چاہتے ہیں کہ نہیں؟ ذاکر صاحب نے ۱۹۴۳ء میں ہی اس نئی تحریر کا مسودہ تیار کر دیا تھا۔ آئیے اسے ایک بار پھر پڑھ لیں۔ "ہم اس ملک میں اپنے لیے سربلندی چاہتے ہیں، سرداری چاہتے ہیں۔ لیکن یہی خدمت کی سربلندی، ظلم و جبر کی سربلندی نہیں۔ ہم وہ سرداری چاہتے ہیں جو اس ملک کے سب باشندوں کے لیے رحمت بن کر ہمیں ملے جو اس کے توہمات باطل، اس کے افکار فاسد، اس کی خود غرضیاں، اس کے ظلم، اس کے مفلسوں کی بپتا مٹانے میں، سب سے آگے ہونے پر ہماری ہو۔"

ذاکر صاحب کی روح ہم سے جواب طلب کرتی ہے کہ ہم نے یہ سرداری، یہ سربلندی حاصل کی یا نہیں؟ اس شیریں کے وصل کی تڑپ بھی ہم میں رہ گئی ہے یا نہیں، اب بھی ہمارا شعار کوہ کنی ہے کہ نہیں آیا ہم بھی "سرکاری یونیورسٹیوں" کی قطار میں کہیں جا کر دست بستہ کھڑے ہو گئے ہیں۔

جامعہ کا آغاز ہندو مسلم اتحاد کی فضا میں جاں فروشی اور سرفروشی کے ماحول میں ہوا تھا۔ ملک کا آسمان خون سے ابر آلود اس وقت بھی تھا۔ لیکن یہ خون شہیدوں کا تھا، جلیانوالا باغ کے دلیروں کا تھا، قوم کے دلیروں کا تھا اور اسے بہا رہی تھیں انگریزوں کی سنگینیں۔ لیکن جب جامعہ نے اپنا پہلا ۲۵ سالہ دور پورا کیا بھی تو خون کی ہولی کھیلی جا رہی تھی۔ اتحاد مفقود تھا اور نااتفاقی کا دور دورہ تھا۔ حاکم کا خنجر خاموش تھا اور محکوم و غلام ایک دوسرے سے گتھم گتھا تھے، بھائی بھائی کا خون بہا رہا تھا۔ سیاست جسے ذاکر صاحب نے علم کے محافظ کا درجہ دیا تھا خود اپنی حفاظت نہیں کر پا رہی تھی۔ ایسے ماحول میں جامعہ قومی زندگی کی تاریکی میں امید کی ایک کرن تھی، کمزور سی کانپتی ہوئی کرن اور

کچھ سرپھرے اب بھی اسے اپنی محنت اور محبت، اپنے استقلال اور ہمت سے آفتاب بنانے کا خواب دیکھ رہے تھے۔ وہ ایسی جامعہ کا خواب دیکھ رہے تھے جو زندگی کے تمام شعبوں میں روشنی بھی دے سکے اور گرمی بھی۔

جامعہ کا دوسرا ۲۵ سالہ دور آزاد ہندستان کے پرچم کے تلے شروع ہوا۔ اسی خواب میں رنگ بھرنے کی کوشش تو جامعہ پچھلے ۲۵ برسوں سے کرتی آئی تھی لیکن آزاد ہونے پر معلوم ہوا کہ ملک کو ان رنگوں کی، ان خاکوں کی ضرورت نہیں ہے۔ اسے ملکی نہیں بلکہ یورپ اور امریکہ کا تعلیمی نمونہ درکار ہے۔ جامعہ کی سندوں کو حکومت ہند نے ۱۹۴۵ء میں بھی تسلیم کرلیا تھا، آزادی کے بعد حکومت اس کی مالی امداد بھی کرنے لگی تھی۔ لیکن آزاد ہندستان میں جامعہ کی ذہنی آزادی اور تجربہ کرنے کی آزادی چھنتی چلی گئی۔ جامعہ کے پاس عزم اب بھی تھا، منصوبے بھی بہت سے تھے لیکن حکومتی نانا شاہی اسے پیسے کی قینچی سے کتر بیونت کر رکھ دیتی تھی۔ قواعد وضوابط کی زنجیر میں اس آزاد منش کو جکڑا جارہا تھا۔ غلامی کے دور میں جامعہ نے اپنی ذہنی اور تخلیقی آزادی کو برقرار رکھا لیکن دور آزادی میں یہ دیا مخالف ہواؤں کی زد میں آنے لگا۔ تجربہ کسی خواب کی تعبیر کے لیے کیا جاتا ہے جب اس کے شرمندۂ تعبیر ہونے کے لیے کوئی جگہ ہی نہ ہو تو تجربہ لاحاصل ہے، محض تضیع اوقات ہے۔ لیکن تجربہ کرنا زندگی کی حرکت کی دلیل ہے۔ ذاکر صاحب نے بالکل ٹھیک کہا تھا کہ "قومی وجود اور قومی تہذیب کا تحفظ صرف اسے بگڑنے سے بچا کر نہیں ہوسکتا بلکہ اسے بنائے رہنے کا طالب ہوتا ہے، آزادی ہو یا نمو پذیر حیات تمدّنی، یا اقدار عالیہ مطلقہ، یہ صرف ایک بار حاصل کرنے اور سینت کر رکھ دینے کی چیزیں نہیں ہیں، یہ انھیں کو ملتی ہیں اور انھیں کے پاس رہ سکتی ہیں جو ہردم اُن کے ازسرِنو حصول اور ہردم ازسرِنو تخلیق کی دشواریاں انگیز کرنے پر تیار رہوں۔" آزاد ہندستان کو بھی تجربوں کی ضرورت محسوس ہوتی رہی اور جامعہ تجرباتی اداروں کو اپنی بستی میں سموتی رہی۔

جامعہ کا دوسرا ۲۵ سالہ دور اپنے وجود کو برقرار رکھنے کا دور تھا، ہندستان کے تعلیمی نقشے پر قائم رہنے کا دور تھا۔ جامعہ گھٹ گھٹ کر تی رہی۔ اُس نے ہمت نہیں ہاری، حوادثات کے سامنے منھ نہیں موڑا۔ کمزور کرن کالے بادلوں اور اندھیروں سے لڑتی رہی۔ ایسے دور میں پرچم تھامے کھڑا رہنا یقیناً بہت بڑی بات تھی۔

اکثر پوچھا جاتا ہے کہ جامعہ کا نصب العین کیا ہے؟ جامعہ کا نصب العین اُس کے آغاز سے سنہرے حروف میں اس کے سیاسی دستور اور اُس کے نصابوں میں درج ہے۔ اس کے مقاصد ہیں تعلیمی تجربہ کرنا، اردو کی خدمت کرنا، متحدہ قومیت اور گنگا جمنی تہذیب کو پروان چڑھانا، جامعہ کو ایسا وسیع اور بسیط ادارہ بنانا جس میں ملک کے ہر کونے اور ہر قریہ کی تعلیمی درسگاہیں ملحق ہو سکیں۔ اپنے پہلے دور میں اسے درس گاہوں کو ملحق کرنے کا اختیار حاصل تھا۔ ۱۹۲۴ء میں جامعہ سے ۱۷ اسکول ملحق تھے جن میں دو غیر مسلم اسکول بھی تھے۔ یہ اسکول گجرات سے رنگون تک اور پشاور سے ہردوئی اور جھانسی تک پھیلے ہوئے تھے۔ لیکن آزاد ہندستان کی سکہ بند تعلیمی پالیسی نے جامعہ کو اپنی تجربہ گاہوں سے محروم کر دیا۔ جامعہ کے تیسرے ۲۵ سالہ دور میں جامعہ کا کمھلایا ہوا پودا پھر سرسبز ہونے لگا، اس میں کلیاں لگنے لگیں لیکن کلیوں کو پھول بننے میں وقت تو لگتا ہے۔ آج سے ۵ سال بعد جامعہ کا یہ دور بھی ختم ہونے والا ہے۔ جامعہ اپنے وجود کے ۷۰ سال اب پورے کر چکی ہے۔ اس میں ہر قسم کے شعبے کھل چکے ہیں۔ اور عمارتیں کھڑی ہو گئی ہیں اور کھڑی ہوتی جا رہی ہیں۔ پیسے کی بھی بظاہر کوئی کمی نہیں ہے۔ اپنے دوسرے ۲۵ سالہ دور کے لیے جامعہ نے جو منصوبے بنائے تھے وہ دیر سے سہی لیکن اُس سے کہیں زیادہ پورے ہو چکے ہیں۔ جشن سیمیں کے موقع پر جامعہ نے صنعتی مدرسہ یعنی پولی ٹکنیک کے قیام کا خواب دیکھا تھا۔ اب نہ صنعتی مدرسہ قائم ہو چکا ہے بلکہ انجینیرنگ کی پوری فیکلٹی وجود میں آگئی ہے۔ لیکن لمحۂ فکریہ یہ ہے کہ کہیں اس تن وتوش کی فربہی کے نیچے جامعہ کی روح تو دب نہیں گئی؟ اصل میں اُس روح کو زندہ رکھنا بہت ضروری ہے، اس کی تڑپ کو باقی رکھنا لازمی ہے۔ جامعہ کی روح صحیح تعلیم اور صحیح تمدنی اقدار کا نقیب بننا ہے، اسے بچھ لگوا اور مقلّد نہیں بننا ہے، مشعل لے کر کاروان علم اور تہذیب کی رہنمائی کرنا ہے۔ اگر یہ قطب نما ہمارے ساتھ ہے اور ہمارے ہر کام اور ہر ترقیاتی منصوبے کا اگر اس پر انحصار ہے تو ہم اپنی منزل سے کبھی بھٹک نہیں سکتے۔ اگر اس ہرن تارے کو ہم گم کر بیٹھے تو بقول ذاکر صاحب "وہ سب کچھ یوں ہی ہوتا رہے گا جیسا ہو رہا ہے، ہمارے ارادے کا اس میں دخل روز بروز کم ہوتا جائے گا۔ بہت سے دوسرے اداروں کی طرح جامعہ بھی اس لیے چلتی رہے گی کہ کسی کو بند کرنے کا خیال نہ آئے گا اور چلتی ہوئی چیز کا قاعدہ ہے کہ کوئی مانع حالات یا ارادہ راہ میں نہ آئے تو چلتی ہی رہتی ہے۔ جامعہ والوں کو جامعہ کے ایسے ہی چلتے رہنے پر راضی نہ ہونا چاہیے۔"

جامعہ کے اس طرح چلتے رہنے میں ہمارے ارادے کا دخل تبھی ہو سکتا ہے جب آنے والے ۲۵ سالہ چوتھے دور کے لیے ہم ابھی سے جامعہ کا کوئی واضح دِرسکّہ بند یونیورسٹیوں کی ڈگر سے ہٹ کر خاکہ مرتب کریں اور اُس میں رنگ بھرنے کے لیے خود میں جوش جنوں پیدا کریں، تعلیم کے میدان میں مصلح ہو کر اٹھیں اور تہذیب کے میدان میں ۲۱ ویں صدی کی تہذیبی اقدار کا نقیب بن کر ابھریں اور آنے والے مستقبل سے خوف زدہ دنیا امید کی کرن پانے کے لیے ہماری طرف دیکھے۔

جامعہ جب چھوٹی تھی تو اس میں بڑے بھاری بھرکم لوگ تھے، اس لیے جامعہ بہت بڑی تھی۔ دنیا کی نظریں اس کی طرف تھیں۔ مصر کے ڈاکٹر طٰہٰ حسین، ایران کے علی اصغر حکمت، امریکہ کے عالمی شہرت کے ماہر تعلیم پروفیسر جان ڈیوی، پروفیسر ولیم کلپیٹرک، انگلستان کے وزیر تعلیم ایس ایچ ووڈ، ترکی وزیر تعلیم حسن علی یوسل جامعہ کے کاموں کو مدح و ستائش کی نظروں سے دیکھ رہے تھے۔ اس وقت ملک کے جید عالم اور دنیا بھر کے مفکّر جامعہ کی بستی میں آتے تھے، ٹھہرتے تھے، اپنے خیالات سے اساتذہ اور طلبہ کو نوازتے تھے۔ لیکن اب جامعہ بڑی ہو گئی ہے تو کیا ہم چھوٹے نہیں ہو گئے۔ دنیا کو چھوڑیے ملکی علماء اور فضلاء بھی کیا ہماری طرف پلٹ کر دیکھتے ہیں۔ جامعہ میں شعبے بڑھ گئے ہیں اور بڑے ہو گئے ہیں۔ لیکن کیا دنیا کے جانے پہچانے عالموں سے ہمارا رابطہ بالکل ہی نہیں ٹوٹ گیا؟ کیا ایسے لوگوں سے تبادلۂ خیال کے مواقع کم سے کم تر نہیں ہوتے چلے گئے؟ جب ہم چنگاری تھی تو بین الاقوامی آسمان پر چمک رہے تھے اور اب جب شعلہ بن گئے ہیں تو ہماری گرمی قومی حدود میں بھی کیوں نہیں پھیل رہی ہے؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ ہم خود دوسروں کی خوشہ چینی پر اتر آئے ہیں اور جامعیت کو فراموش کر بیٹھے ہیں! اپنی منزل اور اپنی راہ کو گم کر بیٹھے ہیں، معلمی کو خیرباد کہہ چکے ہیں اور صرف مدرس ہو کر رہ گئے ہیں۔ کہیں ڈگری بانٹ تعلیمی تمغوں کی چکاچوند میں جامعہ کی ندرت اور تخلیقی قوت نقالی کی تاریکی میں تو گم نہیں ہو گئی ہے! اور ہم صرف پدرم سلطان بود کی صدا لگاتے ہی رہ گئے ہیں؟۔

فیضان احمد

المجمع العلمی العربی

عربی زبان و ادب کا ایک اہم ادارہ

متمدن ممالک میں فرانس پہلا ملک ہے جہاں علمی اور تحقیقی اکیڈمیوں کی بنا سب سے پہلے پڑی۔ سترہویں صدی عیسوی میں پیرس میں ایک علمی اکیڈمی کی بنیاد پڑی جس کا بنیادی مقصد فرانسیسی زبان کی تعمیر و ترقی، اس کے اصول و مبادی پر غور و فکر، اس کے ادباء و شعراء کی لسانی اور لغوی تصحیح اور ایک ایسی لغت کی تدوین تھا جو تمام لوگوں کے نزدیک مسلم و مستند ہو۔ سترہویں صدی عیسوی سے آج تک فرانس میں علم و تحقیق کی یہ شمع روشن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فرانسیسی زبان بہت جلد مشرق و مغرب میں سیاست اور تجارت کی زبان بن گئی۔[1]

اٹھارہویں صدی عیسوی میں مصر کی عنان حکومت جب نیپولین نے سنبھالی تو اس نے ایک اکیڈمی "المجمع المصری" کے نام سے قائم کی۔ انیسویں صدی میں جب شام اور مصر میں سیاسی بیداری آئی تو دونوں ممالک میں بے شمار علمی اور لغوی اکیڈمیوں کی بنا پڑ گئی، مگر جیسا کہ اہل مشرق کی عادت ہے کہ عوامی اداروں کو وہ اپنی جاگیر سمجھنے لگتے ہیں اور اجتماعی مفادات کو ذاتی مفاد کی خاطر قربان کر دیتے ہیں دوسرے مناصب اور صدارت کے لیے دوڑ اتنی تیز ہوتی ہے کہ اس کا حصول ہی اصل مقصد ہو جاتا ہے۔ نتیجتہً یہ علمی ادارے بھی اہل مشرق کی اس عمومی عادت کی زد میں آکر کچھ دنوں بعد اپنی افادیت کھو بیٹھے۔[2]

فیضان احمد، ریسرچ اسکالر، شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

شام میں عربی حکومت کے قیام کے بعد فیصل بن حسین نے ۱۹۱۸ء میں ایک شعبہ تالیف و ترجمہ کا قائم کیا۔ پھر یہی شعبہ ۱۹۱۹ء میں "دیوان المعارف" میں تبدیل کر دیا گیا اور کرد علی کو اس کا سربراہ بنایا گیا اور اسی سال کے آخر میں اس کو "المجمع العلمی العربی" کی شکل دے دی گئی، جس کے ذمہ لسانی اور لغوی اصلاحات، جدید اصطلاحات کو وضع کرنا اور اسلاف کے علمی آثار کی محافظت تھی المجمع کی تاسیس کے وقت اس کے آٹھ ممبر منتخب کیے گئے جن میں سعید الکرمی، انیس سلوم، عبدالقادر مغربی، عیسیٰ اسکندر معلوف، طاہر جزائری قابلِ ذکر ہیں۔ کرد علی نے یورپی ممالک کا بڑے پیمانے پر دورہ کیا، وہاں مدتوں قیام کیا، وہاں کی تہذیب و تمدن اور علمی ترقی کا بذاتِ خود مشاہدہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ المجمع العلمی العربی کو انھوں نے مغربی سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی اور اس کے لیے اسی طریقۂ کار کو زیادہ مفید پایا جو فرانسیسیوں نے اپنی اکیڈمیوں کے لیے اختیار کر رکھا تھا۔ اس کا اظہار وہ یوں کرتے ہیں: "ہمارا مجمع بھی پورے طور پر پیرس کے مجامع کے طرز پر قائم ہوا ہے۔ اپنے منصوبے، پلاننگ اور طریقۂ کار کے لیے اس نے پیرس ہی کو نمونہ بنایا ہے[3]"، المجمع العلمی کو کرد علی کی ذات سے کسی صورت میں بھی علاحدہ نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ کرد علی ہی اس کے بانی مبانی اور رکن رکین تھے اور تقریباً چالیس سال تک اس کو اپنے خونِ جگر سے سینچا، اس کے ذریعہ انھوں نے عربی زبان اور اسلامی آثار کے احیاء کی جو خدمت انجام دی ہے اس کو کسی صورت میں بھی فراموش نہیں کیا جا سکتا ہے، خود کرد علی کی تحقیقی اور تاریخی زندگی کا آغاز بھی اسی مجمع سے ہوتا ہے۔ اس طرح مجمع کو ان کی زندگی کو نیا رخ اور نیا موڑ دینے میں بہت بڑا ہاتھ ہے۔

چالیس سال کے طویل عرصے میں سیاسی سطح پر ملک میں نہ جانے کتنے تغیرات آئے، کتنے ہی حوادث اور واقعات رونما ہوئے جنھوں نے ملک کی چولیں ہلا دیں، لیکن کرد علی نے اس علمی ادارے کو ان تمام تغیرات و حوادث اور گروہی و مسلکی اختلافات سے دور رکھا اور اپنی ذات، اپنی محنت اپنا مال غرضیکہ ہر چیز اس کے لیے وقف کر دیا۔ ان کے صبح و شام اس کی نذر تھے، وہی ان کی قوت اور زندگی تھا اور وہی ان کے دست و بازو، ایک طرف وہ مجمع کی مجالس میں شریک ہوتے اور اس کی صدارت کرتے، دوسری طرف مضامین اکٹھا کرتے، مخطوطات اور قدیم علمی اور ادبی آثار کی تصحیح اور توضیح کے کام کرتے، مستشرقین کے پاس خطوط بھیجتے، سائلین کے جواب دیتے، اس طرح صبح و شام

اس کی نذر ہو جاتے، اور رات اس کی ترقی اور آگے بڑھانے کی فکر میں گزر جاتی تھی۔ دوسری طرف مخالفین تھے جو بغض و حسد کی وجہ سے طرح طرح کے الزام اور بہتان لگاتے، مختلف شکلوں سے طنز و تعریض کرتے، یہی نہیں بلکہ سیاسی اور حکومتی سطح پر بھی ان کو مزاحمتوں اور مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا، لیکن کرد علی کے عزم و حوصلے نے ان سب کو علم و ادب کی خدمت کے نام پر برداشت کیا۔[5] تعجب کرد علی پر ہوتا ہے کہ وقت کا ایک صحافی جس کا قلم ہمیشہ وقت کے اہم مسائل، ملکی اور غیر ملکی سیاست کی بھول بھلیوں میں الجھا رہا ہے وہ مجمع کی ادارت کے بعد ان چیزوں سے ایسا علاحدہ ہوا جیسا اس کا ان چیزوں سے کبھی کوئی تعلق ہی نہ تھا۔ یہ غایت درجہ اپنے مقصد سے لگن اور عشق کی علامت ہے، ٹھوس تحقیقی اور علمی کام کے لیے اسی انہماک، یکسوئی اور عشق کی ضرورت ہے۔ اگر کرد علی دونوں کشتیوں پر ایک ساتھ سوار ہوتے تو ناممکن تھا کہ انھیں کسی ایک میں بھی کامیابی حاصل ہوتی۔

المجمع کے بنیادی مقاصد:۔

۱۔ جدید و قدیم علوم و فنون کے متعلق بحث و تحقیق کرنا اور عربوں کے علمی آثار جو مخطوطات کی شکل میں مختلف علوم و فنون کے متعلق ہیں افادۂ عام کے لیے ان کی توسیع و اشاعت۔

۲۔ زبان عربی کے متعلق علوم کی بحث و تحقیق، فصیح و بلیغ زبان کی محافظت اور جدید تحقیقات اور انکشافات کی روشنی میں اس کے دائرہ عمل کو وسیع کرنا۔

۳۔ عربوں کی تاریخ، ان کے تاریخی آثار، ان کی تہذیب و تمدن اور مختلف قوموں سے ان کے ثقافتی اور معاشرتی تعلقات اور اس کے اثرات پر علمی انداز میں بحث و مباحثہ کرنا۔

۴۔ درسی کتابوں پر از سر نو غور و فکر، نصاب کو جدید علوم و فنون سے ہم آہنگ کرنا۔

کرد علی نے مجمع کے دائرہ عمل کو وسیع کرنے کی غرض سے اس کو کسی ایک خطہ یا قوم کے افراد تک محدود نہیں رکھا تاکہ وہ علاقائی، قومی اور لسانی تعصب کا شکار نہ ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے ارکان کی جو مختلف سطحیں ہیں ان میں مختلف ممالک، اقوام اور زبانوں کے بولنے والے افراد شامل ہیں، جہاں بھی عربی زبان کی تعلیم و تدریس ہوتی تھی وہاں کے ممتاز علماء و ادباء کو اس کا رکن بنا لیا جاتا تھا۔ کرد علی کا دوسرا اہم کارنامہ المجمع العلمی کے ترجمان کا اجراء ہے

جو علمی اور تحقیقی اعتبار سے اہل علم میں مقبول رہا ہے۔

ابتدا میں اس مجمع کے تحت علمی مجالس اس کے سیمنار ہال میں پندرہ روز میں ہوا کرتی تھیں، پھر ہفتہ میں ایک بار لیکن بعد میں لوگوں کے ذوق وشوق کے پیش نظر ان مجالس کو ہفتہ میں کئی مرتبہ کرنا پڑتا تھا[۷] اور لوگوں کی تعداد اتنی زیادہ ہونے لگی کہ سیمینار ہال تنگ ہونے لگا اور مجبوراً لوگ دروازوں اور کھڑکیوں کے پاس کھڑے ہوکر سننے کی کوشش کرنے، سامعین کی تعداد چھ سو سے بھی متجاوز ہوتی تھی[۸]۔ اس کے قیمتی مقالات اور بیش بہا مباحث کی قدردانی نہ صرف مشرق میں بلکہ مغرب میں بھی ہونے لگی، مغرب کے قابل ذکر مستشرقین اور مشرقی علوم وفنون کے فضلاء نے اس پر کرد علی کو دلی مبارک باد دی۔

مجمع کی مقبولیت جوں جوں بڑھتی گئی، کرد علی اس کے دائرہ کار کو وسیع کرتے گئے، موضوعات کے اندر تنوع آگیا، ہر موضوع پر تحقیقی لکچرز کا اہتمام ہونے لگا۔ اس کی مقبولیت کا یہ حال ہو گیا کہ اس میں شائع شدہ مضامین اور تنقید وتبصرے علمی دنیا میں قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے، اہم اخبارات ورسائل اس پر تقریظیں لکھنے اور اس کے قیمتی مباحث کو اپنے پرچوں میں بڑے فخر سے جگہ دیتے، شعراء مجمع کی تعریف وتوصیف میں قصیدے کہتے[۸]۔ بڑے بڑے شرفاء وفضلاء اس بات کی کوشش کرتے کہ اس کی علمی مجالس میں مقالات پڑھنے اور گفتگو کرنے کا موقع مل جائے، ساتھ ہی اس کے اراکین میں شمولیت کے خواہش مند ہوتے، بعض اس کے لیے جوڑ توڑ بھی کرتے اور کامیابی نہ ملنے کی صورت میں کرد علی کے دشمن ہو جاتے[۹]۔

المجمع العلمی نے ایک اہم اور تاریخی کارنامہ جو انجام دیا ہے وہ یہ کہ اس نے عربی زبان کو عجمی اثرات سے پاک وصاف کرکے اس کو حقیقی شکل میں پیش کیا۔ اس کے قیام کا ایک بنیادی مقصد یہ بھی تھا کہ زبان عربی سے عجمیت کو خارج کرکے اس کو خالص اور حقیقی رنگ وروپ میں پیش کیا جائے۔ مجمع نے سب سے پہلے علمی، طبی، سائنسی اصطلاحات کو عربی مشتقات کے مطابق وضع کرنے کا اہتمام کیا، دوسرے اسالیب بیان اور طرز نگارش کو خالص عربی رنگ وآہنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح اس نے زبان عربی کو عجمیت سے پاک کرنے کے لیے انقلابی نوعیت کی مہم کا آغاز کیا[۱۰]۔ یہ حقیقت ہے کہ مجمع وہ پہلا ادارہ ہے جس نے لسانی اور لغاتی اصلاح

اصلاح کا بیڑہ اٹھایا اور قدماء و اسلاف کی کتابوں کو فصیح و بلیغ زبان میں پیش کر کے ایک تاریخی کارنامہ انجام دیا۔[11]

المجمع العلمی کا ایک اور اہم کارنامہ سوریہ یونیورسٹی (الجامعۃ السوریہ) کا قیام ہے۔ ۱۹۲۳ء میں اس یونیورسٹی کا قیام مجمع کے اشتراک عمل سے معرض وجود میں آیا۔ ابتداء میں اس یونیورسٹی کے تحت دو کالج ایک طب اور دوسرا قانون کے متعلق کھولے گئے، دونوں کالجوں میں ذریعۂ تعلیم عربی بنایا گیا، ابتداء میں اساتذہ کو قانون و طب خالص عربی میں پڑھانے میں کافی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کی دو وجوہات تھیں۔ ایک تو بیشتر اساتذہ ترکی میں استنبول سے فارغ التحصیل تھے جو ترکی زبان کی طرح عربی زبان میں دسترس نہیں رکھتے تھے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ رازی سے لے کر ابن سینا تک عربی میں جو طبی اصطلاحات تھیں وہ طب کے بڑے پیمانے پر ارتقاء کی وجہ سے جدید طبی اصطلاحات کے لیے ناکافی تھیں۔ لیکن اس مشکل کو رفع کرنے کے لیے علماء اور ادباء نے جدید اصطلاحات وضع کرنے اور جدید طبی لغات کی تحقیق اور تدوین کا آغاز کیا اور بہت جلد صورتِ حال پر قابو پا لیا گیا، اس طرح عالم عرب کی یہ پہلی یونیورسٹی تھی جہاں جدید طب اور قانون کی تعلیم خالص عربی زبان میں دی جاتی تھی[12]۔ اس یونیورسٹی کی کامیابی کے بعد عربی زبان کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا اور طلبہ صحیح عربی لکھنے اور پڑھنے کی طرف مائل ہو گئے۔ دوسری طرف علوم کے دوسرے شعبے مثلاً انجینیرنگ، ایجوکیشن، ریاضی وغیرہ کی تدریس کا آغاز بھی عربی زبان میں ہونے لگا۔ اس طرح عربی زبان نے سرکاری، تعلیمی و ثقافتی اور عوامی زبان کا مقام مجمع کی بدولت دوبارہ حاصل کر لیا[13]۔ مجمع نے جدید اور قدیم کے رشتہ کو مضبوط اور مستحکم کرنے کے لیے اسلاف کے بیش قیمت مخطوطات جو مختلف علوم و فنون کے متعلق تھے شائع کرنے کا اہتمام کیا اور خود المجمع کے ارکین نے مختلف علمی اور تحقیقی موضوعات پر تالیفات اور تراجم کے عمل کو سرگرمی سے جاری رکھا۔ اس طرح لسانی، ادبی، علمی اور تحقیقی ترقی یکساں رفتار اور سطح پر ہونے لگی اور عربی زبان ایک متمدن اور ترقی یافتہ زبان کی شکل اختیار کر گئی۔ مجمع اپنے مقاصد میں کہاں تک کامیاب ہوا اس پر شام کے مشہور ادیب اور مورخ سامی کیالی یوں روشنی ڈالتے ہیں "المجمع العلمی کا قیام سوریہ کی فکری تاریخ کا ایک تابندہ باب ہے۔ کرد علی کا نام بحیثیت صحافی، مولف اور اسکالر کی حیثیت سے بلادِ شام اور عرب ممالک سے

ہو کر مغرب میں مستشرقین اور مشرقی علوم کے فضلاء کے حلقے میں متعارف ہو چکا تھا، انھوں نے اس کی ذمہ داری قبول کرنے کے بعد ادبی، فنی اور لغوی آثار جو مخطوطات کی شکل میں تھے اور دوسرے تاریخی اور اسلامی آثار جو مصنوعات کی شکل میں تھے ان کی حفاظت کے لیے عملی اقدام کیا جس کی وجہ سے تھوڑے ہی عرصے میں مخطوطات اور دوسرے قیمتی آثار کا ایک اچھا خاصہ ذخیرہ ہو گیا۔ ابھی اس کے قیام کو ایک سال کا بھی عرصہ نہیں گزرا تھا کہ اس نے عرب ممالک کے علاوہ مغربی دنیا کے اہل علم حضرات کو اپنی طرف متوجہ کر لیا اور لوگ اس میں اپنے مضامین کے چھپنے اور اپنی کتابوں پر تبصرے کو باعث افتخار تصور کرنے لگے۔ یہی وجہ ہے کہ علمی حلقوں کے اکابرینِ علم و فن اپنے مضامین، کتابوں اور مخطوطات کو اس ادارے کے حوالہ کرنے میں کسی قسم کے اندیشہ میں مبتلا نہ ہونے تھے۔[۱۴] مجمع کے ہال میں علمی اور ادبی موضوعات پر جو محاضرات (لکچرز) پیش کیے گئے ہیں اس میں شرکت کے لیے علمی حلقوں کے بڑے بڑے اکابرین فن کے علاوہ عربی ادب کے اونچے درجات کے طلبار بھی آتے تھے۔ ان محاضرات نے ملکی سطح پر سیاسی ہمہ ہمہ آرائیوں کے درمیان علم و ادب کی ایک خوشگوار فضا قائم کی اور نئی نسل کو علمی اور ثقافتی سانچے میں ڈھالنے کا فریضہ انجام دیا۔ اس کے علاوہ مجمع کے تحت زبانوں کے اہم شہ پاروں کو عربی زبان میں منتقل کیا گیا جس کی وجہ سے مغربی ادب و ثقافت سے عربی ادب کو قریب سے واقف ہونے کا موقع ملا اور باہم ثقافتی لین دین کا سلسلہ شروع ہوا۔ مجمع کی حیثیت ایک سرکاری ادارے تک محدود نہ تھی جہاں صرف تحقیق و تالیف کا کام ہوتا تھا بلکہ وہ حکومت اور عوام کے درمیان ادبی اور ثقافتی رشتے کو مضبوط کرتا تھا، اس طرح وہ تحقیقی اور تخلیقی عمل کے ساتھ ساتھ تعمیری فرائض کو بھی پورا کرتا تھا۔ اس کے ذریعہ وزارت تعلیم، اسکولوں، کالجوں، ادیبوں اور مصنفوں کے درمیان ایک محکم ربط پیدا ہو گیا۔

حوالے

۱۔ کرد علی، اعمال المجمع العلمی العربی، دمشق ۱۹۲۲ء، صفحہ ۲

۲۔ ایضاً، صفحہ ۳

۳۔ مجلۃ المجمع العلمی العربی، ج ۲، دمشق، ۱۹۵۸ء، صفحہ ۳۵۴

۴۔ کرد علی، المذکرات، ج ۱، دمشق، ۱۹۴۸ء، صفحہ ۲۸۵

۵۔ کرد علی، المذکرات، ج ۳، دمشق، ۱۹۴۸ء، صفحات ۷۲۹-۷۹۱

۶۔ کرد علی، اعمال المجمع العلمی العربی، حوالۂ سابق، صفحہ ۷

۷۔ ایضاً، صفحہ ۴۰

۸۔ کرد علی، المذکرات، ج ۳، حوالۂ سابق، صفحہ ۷۸۲

۹۔ رفیع الہاشمی، من ذکریات الحرکۃ القومیۃ، مصر، ۱۹۷۱ء، صفحات ۸-۳

۱۰۔ کرد علی، خطط الشام، ج ۴، دمشق، ۱۹۲۵ء، صفحہ ۸۶

۱۱۔ سامی الکیالی، الادب العربی المعاصر فی سوریہ، دارالمعارف مصر، ۱۹۵۹ء، صفحہ ۱۶

۱۲۔ ایضاً، صفحہ ۱۷

۱۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۳

۱۴۔ مجلۃ المجمع العلمی العربی، ج ۳، دمشق، ۱۹۵۹ء، صفحہ ۵۴

تعارف وتبصرہ

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

ویدک دھرم سوامی دیانند سرسوتی کے نقطۂ نظر سے

مصنف: خالد حامدی

ناشر: ادارہ شہادتِ حق، پوسٹ بکس ۹۷۰۲
جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

قیمت: پانچ روپے

زیرِ تبصرہ کتاب خالد حامدی کی تصنیف ہے جن کی تحریریں اس سے قبل عربی زبان وادب کے علاوہ اسلام اور دیگر مذاہب سے متعلق مختلف موضوعات پر بھی منظرِ عام پر آچکی ہیں۔ آٹھ ابواب پر مشتمل ۶۸ صفحات کی اس کتاب میں ویدک دھرم یا عرفِ عام میں آریہ سماج کے بانیٔ اعلیٰ سوامی دیانند سرسوتی کے حالاتِ زندگی، علمی تربیت اور فکر کے اجمالی تعارف کے ساتھ ساتھ ویدک دھرم کے اہم ماخذ، اس کی بنیاد، اس میں خدا، عبادات اور منازلِ حیات (چار آشرم) کے تصور، ورسماجی وسیاسی نظام کا سوامی دیانند کی تصنیف ستیارتھ پرکاش، اور دیگر مستند کتب کی روشنی میں بھرپور جائزہ لیا گیا ہے۔ انھوں نے مخصوص علمی اور سنجیدہ انداز میں ان عوامل کی نشاندہی کی ہے جن سے سوامی دیانند اور ان کے بعض پیشروؤں کو ویدک دھرم کی تبلیغ واشاعت کی تحریک ملی نیز بیسویں صدی کے ابتدائی دہوں میں ہندوسماج پر ویدک دھرم کی تبلیغ کے اثرات اور اس کے نتائج سے بھی بحث کی ہے۔ توحید، رسالت اور مساوات کے نظریات سے متعلق ویدک دھرم اور اسلام کے درمیان مماثلتی پہلوؤں کی جانب اشارہ علم داں طبقہ کو دعوتِ فکر دیتا ہے۔

بہت معمولی ہدیہ میں ۶۸ صفحات کا علمی مواد فراہم کرنا یقیناً ناشر کی فراخدلی کا ثبوت ہے۔ اس کے علاوہ اپنے سرورق اور زبان وبیان کے اعتبار سے یہ ایک اچھی پیش کش ہے جو نہ صرف اسلام بلکہ دوسرے مذاہب کے ذخیرۂ معلومات میں بھی اضافہ کرتی ہے۔

(س۔ ا۔ ف)

احوال وکوائف

سہیل احمد فاروقی

مولانا آزاد کے تیس صفحات پر سمپوزیم

نومبر ۱۹۸۸ء کے پہلے ہفتہ میں مولانا آزاد کی خودنوشت سوانح حیات انڈیا ونس فریڈم اورینٹ لانگ مین نے شائع کی۔ اس کتاب میں وہ تیس صفحات بھی شامل کیے گئے جو اب تک مہر بند تھے۔ یہ مہر بندی فروری ۱۹۸۸ء میں کھلنی تھی لیکن بعض وجوہ سے یہ کام التوا میں پڑا۔ بہرکیف، اس کتاب کے منظر عام پر آنے کے بعد رسالوں اور اخباروں میں طرح طرح کے تبصرے آنے لگے۔ بحث کو علمی سطح پر لانے کی غرض سے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز میں ایک علمی مذاکرہ بعنوان "مولانا آزاد کی خودنوشت سوانح حیات کے تیس صفحے" ۵ردسمبر ۱۹۸۸ء کو زیر صدارت شیخ الجامعہ جناب پروفیسر علی اشرف صاحب منعقد ہوا۔ اس مذاکرہ کے شرکاء تھے پروفیسر ایمیریٹس جناب وی۔ این دتّا (کروکشیتر یونیورسٹی)، پروفیسر بمل پرساد (سنٹر فار ساؤتھ ایشین اسٹڈیز، جواہرلال نہرو یونیورسٹی)، پروفیسر رویندر کمار (ڈائرکٹر نہرو میموریل میوزیم لائبریری) اور پروفیسر مشیرالحسن (صدر شعبۂ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ)۔

ابتدا میں ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے ڈائرکٹر ڈاکٹر سید جمال الدین نے مذاکرہ کے موضوع کا تعارف کراتے ہوئے حاضرین نشست کی توجہ اس جانب مبذول کرائی کہ جامعہ میں مولانا آزاد کی خودنوشت پر ۲۱ سال پہلے بھی ماہنامہ جامعہ کے شماروں میں ۱۹۶۷ء میں بحث ہوئی تھی۔ دراصل اس بحث کا آغاز جناب چودھری غلام رسول مہر نے، جو مولانا آزاد کے رفیق تھے، مجلہ صبح (دہلی) کی جنوری۔ فروری ۱۹۶۷ء کی اشاعت میں اپنے اس دعوے سے کیا کہ مولانا آزاد کی کتاب 'ہماری آزادی' مولانا کی تصنیف نہیں جس کا جواب مجلہ صبح (دہلی) میں ماہنامہ جامعہ کے موجودہ مشیر جناب عبداللطیف اعظمی صاحب نے دیا۔ اس کے بعد یہ بحث رسالہ جامعہ کا موضوع بنی جس

میں قلمی حصّہ جناب غلام رسول مہر اور جناب مہر محمد خاں شہاب مالیر کوٹلوی نے لیا۔ نیز ڈاکٹر سید جمال الدین نے تقسیم ہند کے پس منظر میں مولانا آزاد کے بعض تبصروں کے سلسلے میں یہ نکتہ بھی پیش کیا کہ مولانا آزاد کے علاوہ دیگر معاصرین کی آراء کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اس کی وضاحت کے لیے انھوں نے رسالہ جامعہ بابت جولائی ۱۹۶۷ء میں پروفیسر محمد مجیب کے مضمون کے اردو ترجمہ "تقسیم ہند کا پس منظر" سے ایک اقتباس پڑھ کر سنایا۔

مذاکرے کے پہلے مقرر پروفیسر وی۔ این دتا صاحب نے کہا کہ زیر بحث تیس صفحوں میں کوئی بہت حیرت ناک باتیں نہیں ہیں۔ کچھ نئی باتیں جو سامنے آئی ہیں وہ مولانا آزاد کے سید محمود اور ڈاکٹر راجندر پرساد سے متعلق چند جملے اور پنڈت جواہر لال نہرو کے خلاف کچھ سخت الفاظ ہیں۔ موصوف نے یہ بھی کہا کہ ہم کسی شخص کو اس کا ذہن سمجھے بغیر نہیں سمجھ سکتے۔ انھوں نے چار سوالات اٹھائے اور ان کی وضاحت کی۔ ان کا پہلا سوال تھا کہ کیا مولانا کی خود نوشت ان ہی کی مستند تحریر ہے، دوسرا سوال یہ کہ کیا یہ خود نوشت ہمایوں کبیر کے قلم کی وساطت سے مولانا آزاد کے خیالات کی تفہیم و تعبیر کی حیثیت رکھتی ہے۔ تیسرا سوال یہ کہ کیا ہمایوں کبیر نے اپنے خیالات کو اس خود نوشت میں اپنی طرف سے شامل کر دیا ہے۔ چوتھا سوال یہ کہ کیا یہ خود نوشت مولانا آزاد اور ہمایوں کبیر کی مشترک قلمی کاوش ہے۔ اس آخری سوال کے سلسلے میں انھوں نے یہ بھی نوٹ کیا کہ اگر یہ مشترک قلمی کاوش ہے تو یہ جاننا مشکل ہے کہ کون سی عبارت مولانا آزاد کی ہے اور کون سی ہمایوں کبیر کی۔ ان کی گفتگو کا خلاصہ یہ تھا کہ اس خود نوشت میں ہمایوں کبیر غالب ہیں چونکہ اس میں جو ذہنی کیفیات اور نتائج اخذ کرنے کے طریقے اختیار کیے گئے ہیں وہ مولانا آزاد کی خصوصیات نہیں البتہ جنھوں نے ہمایوں کبیر کے مجموعہ مضامین "مسلم پالیٹکس" کا مطالعہ کیا ہے وہ اس تجزیہ سے اتفاق کریں گے کہ "انڈیا ونس فریڈم" میں نہ ہی لب و لہجہ حتیٰ کہ بعض جگہ الفاظ بھی وہی ہیں جو "مسلم پالیٹکس" میں استعمال کیے گئے ہیں۔

مذاکرے کے دوسرے مقرر پروفیسر بمل پرساد نے فرمایا کہ مولانا نے جس وقت اپنی زندگی کے واقعات ہمایوں کبیر کو انگریزی میں قلم بند کرنے کی غرض سے سنائے تو اپنے حافظے پر ہی اکتفا کرتے تھے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کا حافظہ کچھ زیادہ ساتھ نہیں دے رہا تھا۔ وہ کئی جگہ چوکے ہیں

جس کی وجہ سے بعض عبارتیں ہماری رہنمائی نہیں کرتیں۔ مثال کے طور پر سید محمود کو صوبہ بہار کے وزیر اعلیٰ نہ بنائے جانے پر اعتراض کا جو جواز انھوں نے نکالا اس کی توقع مولانا جیسے سیاسی بصیرت رکھنے والے شخص سے نہیں کی جا سکتی۔ بات دراصل یہ ہے کہ سید محمود کو وزیر اعلیٰ کا منصب نہ دیے جانے کی وجہ جاننے کے لیے ملک کی آزادی سے قبل صوبائی خود مختاری کے نفاذ، ۱۹۳۷ء میں پہلی بار وزارتوں کی تشکیل، کانگریسی قیادت اور عام سیاسی تناظر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ اول تو یہ کہ سید محمود کا بہار سے براہ راست تعلق نہیں تھا، البتہ بالواسطہ تعلق یہ تھا کہ وہ بہار کے معروف کانگریسی مسلم رہنما مولانا مظہر الحق کے داماد تھے۔ صوبہ بہار سے تعلق رکھنے والے ممتاز اور سرکردہ رہنماؤں میں اس وقت ڈاکٹر راجندر پرشاد کے علاوہ شری کرشن سنہا، مولانا مظہر الحق اور برج کشور پرساد قابل ذکر تھے۔ لہٰذا فیصلہ یہ ہوا کہ چونکہ ڈاکٹر راجندر پرساد پہلے ہی سے ملک گیر سطح پر نمایاں مقام حاصل کر چکے تھے لہٰذا صوبہ بہار میں ان کے بعد ممتاز ترین رہنما شری کرشن سنہا تھے جن کو بہار کے وزیر اعلیٰ کے عہدے کے لیے منتخب کیا گیا۔

مذاکرے کے تیسرے مقرر پروفیسر رویندر کمار نے اپنی تقریر کے آغاز میں فرمایا کہ گاندھی جی کے گرد جو لوگ جمع تھے ان میں سے تین یا چار کی حیثیت ستون جیسی ہے جن میں سے ایک مولانا آزاد ہیں۔ ان کی نظر میں وہ کسی مخصوص کمیونٹی کے قائد ہونے سے کہیں زیادہ ایک عظیم ہندوستانی تھے۔ انھوں نے مذاکرے کے پہلے مقرر پروفیسر ورما سے اختلاف کرتے ہوئے مولانا آزاد کی خود نوشت کو مستند تصنیف قرار دیتے ہوئے اس پر اصرار کیا کہ اس خود نوشت کو دوسرے شواہد کے پس منظر میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ موصوف کی تقریر کا محور وہ تین مسائل تھے جن پر مولانا نے بے لاگ تبصرے کیے ہیں: پہلا اتر پردیش میں ۱۹۳۷ء میں مخلوط حکومت کا قیام، دوسرا کیبنٹ مشن پلان سے پیدا شدہ مواقع گنوا دینا، تیسرا مولانا آزاد کی سبکدوشی کے بعد انڈین نیشنل کانگریس کے صدر کی حیثیت سے جواہر لال نہرو کا انتخاب۔ پروفیسر موصوف نے ان تینوں نکات کا بھرپور جائزہ لیا۔

مذاکرے کے آخری مقرر پروفیسر مشیر الحسن نے مولانا آزاد کی خود نوشت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کتاب میں مولانا نے جن قابل ذکر باتوں کے اظہار سے قصداً گریز کیا ہے وہ بھی معنی خیز ہیں۔ مثلاً خلافت تحریک کا ذکر نہ کرنا جب کہ وہ اس تحریک کی نظریاتی تشکیل میں پیش پیش تھے۔

انھوں نے بعض ایسے معاصر کے ذکر سے بھی اجتناب برتا جو جنگِ آزادی میں ان کے شانہ بشانہ کھڑے تھے جیسے مولانا محمد علی، ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور رفیع احمد قدوائی۔ قومی تحریک میں نیشنلسٹ مسلمانوں کے حصہ سے مولانا کی چشم پوشی مناسب نہیں معلوم ہوتی۔ پروفیسر موصوف نے یہ سوال بھی اٹھایا کہ کانگریس میں رہتے ہوئے داخلی طور پر وہ ایسے متبادل کیوں نہیں تلاش کر سکے جس سے مسلمانانِ ہند ان کی ہمنوائی کرتے ہوئے ان کی زیرِ قیادت آجاتے۔ کیبنٹ مشن پلان سے ملنے والے مواقع گنوا دینے پر مولانا آزاد کے اعتراض کے سلسلے میں انھوں نے مزید کہا کہ یہ احساس کہ ایک موقع گنوا دیا گیا اصل واقعہ کے بہت بعد کا ہے۔

صدرِ جلسہ شیخ الجامعہ جناب پروفیسر علی اشرف صاحب نے مولانا آزاد کی خودنوشت پر سیر حاصل بحث کو اختتام تک پہنچاتے ہوئے اس تمنا کا اظہار کیا کہ کاش مولانا نے اپنی خودنوشت اردو میں قلم بند کی ہوتی۔ انھوں نے فاضل دانشوروں کا خصوصی شکریہ ادا کیا جنھوں نے مذاکرے میں حصہ لیا تھا اور شرکاءِ جلسہ کا بھی۔ اس موقع پر انھوں نے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز سے وابستہ اپنی توقعات کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ یہ انسٹی ٹیوٹ مستقبل میں علوم اسلامی میں اعلیٰ تحقیقی مرکز کی حیثیت سے ضرور نمایاں خدمات انجام دے گا۔

حلقۂ مطالعۂ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

آج کل طالب علم سماجیات کی بہ نسبت سائنسی اور پیشہ ورانہ تعلیم کی طرف زیادہ راغب نظر آتے ہیں۔ یہ رغبت اس بات کی نشاندہی بھی کرتی ہے کہ اب تعلیم کا مقصد معاشرے کی اخلاقی ضروریات کو پورا کرنے کے بجائے اس کی معاشی ضروریات کو پورا کرنے میں تبدیل ہو رہا ہے۔ اگرچہ یہ ایک تدریجی عمل ہے اور ہندوستان اس سمت میں ابھی بہت دور تک نہیں گیا ہے لیکن ایک بات بہرحال سامنے آچکی ہے وہ یہ کہ تعلیم کے ایک پیشے میں تبدیل ہو جانے کے ساتھ ساتھ اس میں وہ تمام خرابیاں بھی پیدا ہونے لگی ہیں جو خالص کاروباری ذہن کی پیداوار ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اس کا نتیجہ معاشرے کے اخلاقی تنزل کی شکل میں سامنے آرہا ہے۔ ہندوستان تنہا ایسا ملک نہیں ہے جو اس تعلیمی بحران سے دوچار ہو بلکہ اور بہت سے ممالک بھی اس میں مبتلا ہیں۔ دوسری طرف ایسے

لوگ بھی ہیں جو تعلیم کے اخلاقی پہلو کی اہمیت سے ابھی مایوس ہونے کو تیار نہیں ہیں اور موجودہ صورت حال کے سد باب کے لیے اپنے اپنے طور پر کمر بستہ ہیں۔ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے بھی اس خطرہ کو محسوس کیا اور پایا کہ ہمارے ملک میں طلبار کی ایک بڑی تعداد کی علمی اور تخلیقی صلاحیت کے زوال کا اصل سبب صحت مند علمی ماحول کا فقدان ہے۔ طلباء علمی میدان میں اس لیے پیچھے رہ جاتے ہیں کہ وہ صحیح رہنمائی سے محروم رہتے ہیں۔ وہ پڑھتے ہیں لیکن غور وفکر سے ہٹتے رہتے ہیں، لکھتے ہیں لیکن کسی علمی موضوع پر نہیں۔ ان کے ذوق علمی کی صحیح تربیت نہ ہونے کی وجہ سے وہ آہستہ آہستہ اپنی صلاحیتوں سے مایوس ہو جاتے ہیں اور صرف امتحان میں کامیابی کی حد تک پڑھنے لکھنے سے ان کا واسطہ رہ جاتا ہے۔

اسی ضرورت کے پیش نظر نوجوان طلباء کی فکری اور علمی تربیت کے لیے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز میں حلقۂ مطالعہ کا قیام عمل میں آیا ہے۔ اس کا مقصد اردو زبان میں ایسا سماجی اور تہذیبی مواد فراہم کرنا ہے جس سے اسلامی اور ساتھ ہی ساتھ ہندوستانی تہذیب کے مختلف النوع گوشے سامنے آئیں اور طلبار کو علمی اور تحقیقی تربیت کا صحت مند ماحول بھی میسر آئے۔ توقع ہے کہ اس طرح ان طلباء کی یقیناً حوصلہ افزائی ہوگی جو اس جہت میں اپنی علمی صلاحیت بڑھانا چاہتے ہیں۔ حلقۂ مطالعہ کی نشستوں میں طلبار کے مقالے پڑھنے کا خاص اہتمام ہوگا جس سے ایک طرف نو آموز مقالہ نگاروں کی تحریری اور علمی تربیت ہوگی تو دوسری طرف اردو زبان کی ترویج اور طلبار کے لہجے کی اصلاح بھی ہوگی۔ بنیادی زور اس پر ہوگا کہ معاشرے کے اخلاقی انحطاط کے سد باب کی کوششوں کو تیز کیا جائے اور تہذیب و تمدن پر سوچنے اور سوچتے رہنے کا جذبہ زندہ رہے۔

نومبر ۸۸ء میں حلقۂ مطالعہ کے قیام کے بعد سے اب تک اس کی تین نشستیں ہو چکی ہیں جن میں طلباء نے کافی دلچسپی کا مظاہرہ کیا ہے اور اسی کے ساتھ بعض بزرگ ادیبوں اور مضمون نگاروں کا تعاون بھی ملا ہے۔ خدا کرے ہمارے یہ حوصلے برقرار رہیں اور کسی مثبت نتیجہ کے حامل ہوں۔

تربیت اساتذہ کے چھٹے پروگرام کا انعقاد

اکیڈمک اسٹاف کالج جامعہ ملیہ اسلامیہ میں چھٹے یک ماہی تربیتی پروگرام کا آغاز ۱۱ر نومبر ۸۸ء کو

ہوا جو ۹ ردسمبر ۸۸ء کو اختتام پذیر ہوا۔ اس میں ملک کی سات ریاستوں یعنی تامل ناڈو، کیرالا، بہار، اترپردیش، مدھیہ پردیش، ہریانہ اور پنجاب کے کالجوں کے تیس اساتذہ نے شرکت کی۔

اس پروگرام کے مقرروں میں پروفیسر جلال الدین جوائنٹ ڈائرکٹر این۔سی۔ای۔آر۔ٹی (نئی تعلیمی پالیسی) آئی۔این۔تواری، صدر شعبۂ سیاسیات میرٹھ یونیورسٹی (انڈین پولیٹیکل سسٹم) ڈاکٹر گوپال سنگھ، گورنر گوا، (مذہب اور سماج) مسز تارکیشوری سنہا، سابق مرکزی وزیر (غریبی اور بے روزگاری)، مسز کرن بیدی، آئی۔پی۔ایس، ڈپٹی ڈائریکٹر نارکوٹکس کنٹرول بیورو (خواتین کی حیثیت)، پروفیسر ترلوک سنگھ، سابق ممبر پلاننگ کمیشن (زرعی اصلاحات) پروفیسر اے۔کے۔ دامودرن، سابق سفیر چین (بین الاقوامی صورت حال) پردیپ بوس، جرنلسٹ (سوشلزم) پروفیسر۔ٹی۔کے۔اومن، جواہر لال نہرو یونیورسٹی (سماجی اقتصادی تکثیریت) پروفیسر۔اے۔آر۔سید، جامعہ ملیہ اسلامیہ (جدیدیت) پروفیسر حسین لیسین صدیقی، جامعہ ملیہ اسلامیہ (نوجوانوں کے مسائل) اور ڈاکٹر نفیس احمد صدیقی، پرنسپل بھگت سنگھ کالج دلی یونیورسٹی (طلباء اور اساتذہ کے تعلقات) کے نام خصوصی طور پر قابل ذکر ہیں۔

بتاریخ ۹ ردسمبر ۸۸ء کالج کے چھٹے تربیتی پروگرام کے اختتامی جلسہ کو شیخ الجامعہ جناب پروفیسر علی اشرف صاحب نے مخاطب کیا اور ان کے شرکاء کو سرٹیفکیٹ اور انعامات سے نوازا۔ اس موقع پر یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے جوائنٹ سکریٹری مسٹر بی۔آر۔ کوانترا بھی موجود تھے۔

ریاست فلسطین کے قیام پر سمینار

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے اکیڈمک اسٹاف کالج کی جانب سے فلسطین کی آزاد ریاست کے قیام کے سلسلہ میں پی۔ایل۔او کے چیئرمین یاسر عرفات کے تاریخی اعلان پر ایک سیمینار کا انعقاد بھی عمل میں آیا جس کا افتتاح شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف صاحب نے کیا اور صدارت کے فرائض ہندوستان میں متعین پی۔ایل۔او کے سفیر ہز ایکسی لینسی خالد الشیخ نے انجام دیے۔ سیمینار سے متعلق اپنے تمہیدی الفاظ میں اسٹاف کالج کے ڈائرکٹر ڈاکٹر ظفر احمد نظامی نے یاسر عرفات کے اس تاریخی اعلان کو دنیا کے جغرافیائی نقشہ میں تبدیلی کا ایک زبردست واقعہ قرار دیا اور فلسطین سے متعلق ہندوستان کی حمایت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔ اپنی افتتاحی تقریر میں شیخ الجامعہ جناب پروفیسر علی اشرف نے اس تاریخی اعلان اور اس کے ذر

قائم ہونے والی آزاد فلسطینی ریاست کو تاریخ کے ایک سنہرے باب سے تعبیر کیا۔ صدر جلسہ سفیر فلسطین ڈاکٹر خالد الشیخ نے، جو خود الجیریا میں منعقد ہونے والی فلسطینی نیشنل کاؤنسل کے تاریخی اجلاس میں شرکت کر چکے تھے، وہاں کے چشم دید واقعات کی تفصیل بیان کی اور فلسطین کی گذشتہ تاریخ اور خوش آئند مستقبل پر تقریر کی۔ الجیریا کے سفارت کار نے اس تاریخی اعلان کے پس منظر پر تقریر کرتے ہوئے بتایا کہ ان کے ملک نے ہی سب سے پہلے اس نئی ریاست کو تسلیم کیا اور فلسطین کی آزاد ریاست کے پہلے سفارتخانہ کا سنگِ بنیاد الجیرس میں یاسر عرفات کے ہاتھوں رکھا گیا۔ سمینار میں اکیڈمک اسٹاف کالج کے مسٹر ڈی کے گری، جامعہ ملیہ کے شعبہ سیاسیات کے پروفیسر سید جعفر رضا بلگرامی، سیکولر ڈیمو کریسی کے اڈیٹر مسٹر۔ ڈی۔ آر گوئیل، سامپر دائکتا ورودھی کمیٹی کی بانی اور سابق ممبر پارلیمنٹ مسز سبھدرا جوشی اور دلی یونیورسٹی کے شعبہ سیاسیات کے پروفیسر زیڈ ایم قریشی نے حصہ لیا۔ اور سیر حاصل گفتگو کی۔

سمینار میں تقریباً دس ملکوں کے سفراء اور سفارت کار شریک ہوئے جن میں الجیریا، شام، لیبیا، اردن، سعودی عرب وغیرہ کے نمائندوں کے نام قابل ذکر ہیں۔

"قومی اتحاد اور پس ماندہ واقلیتی نوجوانوں کا کردار" کے موضوع پر سمینار

شعبۂ نفسیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ۲۹ و ۳۰ نومبر ۱۹۸۸ء کو "قومی اتحاد اور پس ماندہ و اقلیتی نوجوانوں کا کردار" کے موضوع پر شیخ الجامعہ جناب پروفیسر علی اشرف صاحب کی صدارت میں ایک دو روزہ بین الاقوامی سمینار منعقد ہوا جس کا افتتاح عالیجناب رفیق عالم صاحب مرکزی وزیر مملکت برائے ٹیکسٹائل نے کیا۔ سمینار کے کنوینر ڈاکٹر محمد غالب حسین، صدر شعبۂ نفسیات نے مہمان خصوصی، دنیا کے مختلف ممالک اور ہندوستان کی مشہور یونیورسٹیوں سے تشریف لائے ہوئے ماہر نفسیات اور دیگر حاضرین کا خیر مقدم کرتے ہوئے سمینار کے موضوع کا تعارف کرایا۔ انھوں نے قومی اتحاد کی راہ میں حائل رکاوٹوں جیسے مواقع کی کمی، احساس کمتری، مختلف سطحوں پر ناانصافی اور تفریق کے سدّباب کی جانب توجہ دلائی۔

اپنی افتتاحی تقریر میں عالیجناب رفیق عالم صاحب نے پس ماندگی اور اقلیتی مسائل کا ذکر کرتے ہوئے فرنگی سامراج کے ہاتھوں ملک میں اندرونی انتشار کے حوالے سے فرمایا کہ اس ملک کی فلاح و بہبود اسی میں ہے کہ ہر طبقہ اور قوم کے لوگ شانہ سے شانہ ملا کر چلیں اور اپنے آپ کو اچھا شہری ثابت کریں۔

ملک اور بیرون ملک کے مختلف اداروں سے وابستہ ماہرین نے اس موضوع پر اپنے مقالے اور خیالات پیش کرتے ہوئے اس پہلو پر خصوصی طور پر روشنی ڈالی کہ ہندوستان کے معاشرتی اور معاشی نظام میں قومی اتحاد کے فروغ اور اس جذبہ کی نشوونما کے مقصد کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ اقلیت کو عموماً اور اس کے نوجوانوں کو خصوصاً ایسی مراعات وسہولیات فراہم کی جائیں جس سے صحیح معنوں میں ان کی حوصلہ افزائی ہو اور ان کے ذہن قومی اتحاد وہم آہنگی کی اہمیت کو دل سے قبول کرتے ہوئے خود کو اس سمت میں مثبت اقدام کے لیے آمادہ کر سکیں۔

شیخ الجامعہ محترم جناب پروفیسر علی اشرف صاحب نے اپنے صدارتی کلمات میں پسماندگی کے ساتھ ساتھ سماجی مراتب اور سیاسی مفادات کے غلط طریقوں اور ان کے بیجا استعمال کو بھی قومی اتحاد کی کمی کا ذمہ دار قرار دیا۔

شعبۂ نفسیات کے اساتذہ، تحقیقی عملہ اور طلباء نے اس موضوع پر بحث میں سرگرم حصہ لیا نیز ان کے تعاون سے یہ سمینار بحسن وخوبی انجام پذیر ہوا۔

پاکستان میں انتخابات پر پروفیسر اعجاز احمد کی تقریر

شعبۂ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ۸ر دسمبر ۱۹۸۸ء کو نیویارک یونیورسٹی میں انگریزی کے پروفیسر جناب اعجاز احمد نے جو ان دنوں ہندوستان میں آئی۔سی۔ایس ایس آر کے مہمان فیلو کی حیثیت سے مقیم ہیں۔ پاکستان میں حالیہ انتخابات کے موضوع پر تقریر فرمائی جس میں انھوں نے انتخابات کے پس منظر میں نمایاں تبدیلیوں اور رجحانات کا تجزیہ پیش کیا۔ تبدیلیوں کے ضمن میں انھوں نے اس جانب توجہ دلائی کہ پاکستان میں حالیہ انتخابات کے نتائج سے تین باتیں واضح ہوگئی ہیں۔ جمہوریت کی بحالی، سیکولر نظام کی کامیابی اور جدید بورژوا طبقہ کا برسر اقتدار آنا۔

حال میں واقع ہونے والی تبدیلیوں میں نوجوان نسل کا منظر عام پر آنا قابل ذکر ہے۔ کابینہ نوجوانوں پر مشتمل ہے۔ حزب مخالف سے تعلق رکھنے والے نمایاں قائدین میں زیادہ تر نوجوان ہیں اور وہ آج کے پاکستان کی نمائندگی کرتے ہیں۔ پروفیسر موصوف نے اس طرف بھی اشارہ کیا کہ انتخابات میں شکست کا منھ دیکھنے والے لوگوں میں خصوصاً وہ ہیں جو کسی طرح فوج سے وابستہ رہے

ہیں۔ وہ سیاسی جماعتیں، بالخصوص جماعت اسلامی جو مذہب کی بنیاد پر سیاسی نظام قائم کرنا چاہتی ہیں ان کو بھی شکست کا سامنا کرنا پڑا اور اس کے خلاف زمین دار طبقہ کا بھی یہی حشر ہوا۔ اس طبقہ کے صرف دو بڑے اشخاص انتخابات میں کامیاب ہوئے۔ فاضل مقرّر نے اس الکشن کے بین الاقوامی مضمرات کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ پاکستان کی خارجہ پالیسی میں امریکہ نوازی ایک اہم عنصر رہا ہے اور سابق حکومت کے وزیر خارجہ صاحب زادہ یعقوب کو اسی وزارت میں بحال رکھنے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اس علاقے میں امریکہ کے مفادات محفوظ رہیں گے۔ انھوں نے مزید کہا کہ پاکستان کے آئین میں مرحوم صدر ضیاء الحق نے اہم ترمیمات کے ذریعہ صدر کو بہت وسیع اختیارات دے دیے تھے اور خصوصًا اسے یہ حق دیا گیا کہ وہ حکومت کو کسی بھی وقت توڑ کر کسی بھی شخص کو نئی حکومت کی تشکیل کی دعوت دے۔ یہ اختیار نوجوان وزیر اعظم بیگم بے نظیر بھٹو کو اپنے دائرہ کار سے تجاوز نہ کرنے سے آگاہ کرتا رہے گا۔ اس کے علاوہ یہ حقیقت کہ بیگم بے نظیر بھٹو کو پارلیمنٹ میں مطلق اکثریت حاصل نہیں ہے بہتر صورت حال کی ضمانت دیتی ہے۔

نارتھ زون انٹر یونیورسٹی باسکٹ بال ٹورنامنٹ

جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ۲۳ تا ۲۷ نومبر نارتھ زون کا انٹر یونیورسٹی باسکٹ بال ٹورنامنٹ (طلبا) ۸۹-۱۹۸۸ء منعقد ہوا جس میں ملک کی اکیس یونیورسٹیوں نے حصّہ لیا جس کے آرگنائزنگ سکریٹری کے فرائض جناب نور محمد ڈائرکٹر فزیکل ایجوکیشن نے انجام دیے۔ ٹورنامنٹ کے انتظامات میں ان کی معاونت جناب غفران احمد قدوائی، جناب نعمت اللہ خاں، جناب رضی احمد کمال اور سریندر سنگھ راوت نے کی

لیگ کی اسٹیج تک جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی یونیورسٹی، پنجابی یونیورسٹی، پٹیالہ اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی ٹیمیں پہنچیں۔ لیگ کا آخری میچ جامعہ ملیہ اسلامیہ اور دہلی یونیورسٹی کے درمیان ۲۸ نومبر کو کھیلا گیا۔ دونوں ٹیمیں صلاحیت کے اعتبار سے برابر کی تھیں اور میچ کے نصف اوّل کے آخر تک یہ پیشین گوئی کرنا مشکل تھا کہ کون سی ٹیم فاتح قرار پائے گی۔ لیکن میچ کے نصف آخر میں جامعہ کے کھلاڑیوں نے واضح برتری حاصل کر لی نیز اپنے دفاع اور مخالف ٹیم پر جوابی حملوں میں اپنی بہترین صلاحیتوں کا مظاہرہ کرتے ہوئے فتح حاصل کر لی۔ واضح رہے کہ گزشتہ سال انٹر یونیورسٹی کھیلوں میں پہلی مرتبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے

باکسر اجیت چودھری نے کل ہند سطح پر منعقدہ مقابلوں میں طلائی تمغہ حاصل کیا تھا اور اس سال پہلی بار جامعہ کی کسی ٹیم نے نارتھ زون انٹر یونیورسٹی کھیلوں میں اول مقام حاصل کیا ہے جس کے لیے ٹیم کے کھلاڑی اور اس کے کوچ مبارکباد کے مستحق ہیں۔

۲۸ر نومبر کو ٹورنامنٹ کی اختتامی تقریب میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے رجسٹرار جناب خواجہ محمد شاہد صاحب نے انعامات تقسیم کیے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی یونیورسٹی اور پنجابی یونیورسٹی کو بالترتیب اول، دوم اور سوم انعامات تمغوں کی صورت میں تقسیم کیے گئے۔ موصوف نے جامعہ کے کھلاڑیوں، مہمان ٹیموں اور اس سے متعلق اسپورٹس افسروں کی کارکردگی کی تعریف کرتے ہوئے کھیل کود کے جذبہ کو فروغ دینے کے لیے ان کی حوصلہ افزائی کی اور منتظمین کا شکریہ ادا کیا جنھوں نے اپنی بہترین صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اس ٹورنامنٹ کو کامیاب بنایا۔ انھوں نے اس توقع کا بھی اظہار کیا کہ آئندہ بھی جامعہ اسلامیہ میں اس طرح کے مقابلے منعقد ہوں گے جس سے کھیل کود کے مقصد کو فروغ ملے گا۔

جامعہ اسٹوڈنٹس یونین کے انتخابات

۹ر دسمبر ۸۸ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طلباء کی یونین کا انتخاب بڑی گہما گہمی کی فضا میں عمل میں آیا۔ فیکلٹی آف ہیومنیٹیز اینڈ لنگویجیز میں جہاں پولنگ بوتھ بنایا گیا تھا صبح سے رات دو بجے تک پرجوش طلباء کا ہجوم میلے کا سماں پیش کر رہا تھا۔ ان کے فطری اضطراب اور صبر کو مدِنظر رکھتے ہوئے ریٹرننگ آفیسر ڈاکٹر محمد صدیق اور دیگر مستعد اساتذہ و کارکنانِ انتظامیہ نے نہایت تن دہی سے اسی روز ووٹوں کی گنتی مکمل کر کے نتائج کا اعلان کر دیا جو واقعی قابلِ تحسین ہے۔ یونین کے مختلف عہدوں کے لیے مندرجہ ذیل طلباء منتخب ہوئے ہیں:۔

شعیب دانش متعلم ایم۔ اے سال اول (اسلامک اسٹڈیز)	پریزیڈنٹ
فیروز خاں متعلم بی۔ ایس ڈبلیو سال دوم	وائس پریزیڈنٹ
سریندر سنگھ متعلم بی۔ اے سال دوم۔	جنرل سکریٹری
یامین چودھری متعلم ڈپلوما ان سول انجینیرنگ	جوائنٹ سکریٹری

ان کے علاوہ دس طلباء ہاؤس کونسلر کے عہدوں کے لیے بھی منتخب ہوئے ہیں۔

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol. 86 No. 1 January 1989
HE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025

GEEP
A SHERVANI ENTERPRISE

Every product speaks of quality

Geep Industrial Syndicate Limited
B-11/2, OKHLA INDUSTRIAL AREA PHASE-II
NEW DELHI-110 020
TEL. 633548