

سلسلہ مطبوعات انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی نمبر ۲۴۰

ادبِ اچھائی

(از استاد ڈاکٹر ظہ حسین المصری)

مترجم

جناب مولوی محمد رضا انصاری صاحب

شائع کردہ

انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی

قیمت مجلد معہر بلاجلد ملے

۱۹۲۶ء

طبع اول

Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ

سلسلہ مطبوعات انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی نمبر ۲۴

ادبِ اجمالی

(از استاد ڈاکٹر حیدر حسین المصری)



مترجم

جناب مولوی محمد رضا انصاری صاحب

شائع کردہ

انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی

قیمت مجلد معہ بلا جلد ۷

۱۹۴۶ء

پہلے اول

132428

دیال پرٹنگ پریس دہلی

فہرست مضامین

نمبر شمار	صفحہ	نمبر شمار	صفحہ
الف۔ انتساب	۷۱	ج۔ ادبی کسوٹی	۷۱
ب۔ فہرست		۸۔ عربی ادب کی تاریخ کب وجود	
ج۔ مقدمہ		۷۹ { میں آئے گی؟	
۱۔ پہلا باب		۹۔ ادب اور آزادی	۸۴
ادب اور تاریخ ادب		۲۔ دوسرا باب	
۱۔ مصر میں ادب کی تعلیم	۱	۱۔ تمہید	۹۲
۲۔ اصلاح کا طریقہ	۱۲	۲۔ طریقہ بحث	۱۰۴
۳۔ ادب اور علمی ذہنیت	۲۱	۳۔ آیام جاہلیت کی تصویر قرآن میں	۱۰۹ {
۴۔ ادب؟	۲۷	ڈھونڈنا چاہیے موجودہ جاہلی ادب میں نہیں	
۵۔ ادب اور تاریخ کا باہمی تعلق	۴۵	۴۔ جاہلی ادب اور زبان	۱۳۲
۶۔ انشائی ادب اور وصفی ادب	۴۷	۵۔ جاہلی اشعار اور مقامی لہجے	۱۵۳
۷۔ تاریخ ادب کی کسوٹیاں		۳۔ تیسرا باب	
الف۔ سیاسی کسوٹی	۵۲	الحاق اور اضافے کے اسباب	
ب۔ علمی کسوٹی	۶۳	۱۔ الحاق و اضافہ عرب قوم کے	۱۸۸ {
		ساتھ مخصوص نہیں ہے	

نمبر شمارہ	صفحہ	نمبر شمارہ	صفحہ
۲- سیاست اور الحاق	۱۹۴	ج- معانی کا بدویانہ انداز	۴۷۳
۳- مذہب اور الحاق	۲۲۸	د- ایک مرکب معیار	۴۷۷
۴- داستانیں اور الحاق	۲۵۵	۴- ادس بن حجر، زہیر، حطینہ	
۵- شعوبیت اور الحاق	۲۷۵	کعب بن زہیر اور نابغہ	۴۸۳
۶- راویان کلام اور الحاق	۲۹۰	۶- چھٹا باب	
۴- چوتھا باب		شعر	
شاعری اور شعرا		ماہیت شعر اور اس کی تعریف اور اقسام	
۱- تاریخ اور داستان	۳۰۰	۱- عربی شعر کی تعریف	۵۶۵
۲- شعرا کے بھن	۳۰۹	۲- ہمارے معاصرین اور عربی شاعری	۵۷۳
۳- امرؤ القیس، عبید، علقمہ	۳۳۹	۳- عربی شاعری کی نوعیت	۵۸۲
۴- عمرو بن قیس، مہملہ، جلیلہ	۳۷۲	۴- فنون شعر	۵۹۰
۵- عمرو بن کثوم، حارث بن حلزہ	۳۸۷	۵- اوزان شعر	۵۹۲
۶- طرفہ بن العبد، المتلس	۴۰۳	۷- ساتواں باب	
۷- الاعشى	۴۱۵	جاہلی نثر	
۵- پانچواں باب		۱- نثر کی ابتدا	۵۹۵
قبیلہ مضر کی شاعری		۲- جاہلی نثر اور ہم	۶۰۰
۱- مضر کی شاعری اور الحاق	۴۴۲	۳- جاہلی نثر کی مختلف شکلیں	۶۰۳
۲- شعراے مضر کی کثرت	۴۵۶		
الف- داخلی تنقید	۴۶۲		
ب- الفاظ کا شکل ہونا	۴۶۴		

”انتساب“

جدی و اُستادی مولانا مولوی محمد عنایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نام — جن کا اچانک سانحہ ارتحال اس دورِ قحطِ الرجال میں فرنگی محل کے لیے شخصی نہیں اجتماعی زیاں ثابت ہوا۔
وما کان قیس ہلک ہلک واحدٍ و لکن بنیان قوم تھد ما

اور

اپنی مرحوم بیوی حمیرا انصاریہ کے نام — جو ایک مختصر عرصے کے لیے میرے افقِ حیات پر چمک کر ہمیشہ کے لیے غروب ہو گئی۔
المت فحیت ثم قلمت فودعت فلہا تولت کادت النفس تزہق

(مترجم)

————— ❦ —————

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عرض مترجم

الحمد لله وكفى والسلام على عبادة الذين اصطفى

زیر نظر کتاب، مصر کے مشہور مادرزاد نابینا مصنف ڈاکٹر طحسین کی تصنیف 'الادب الجاہلی' کا اردو ترجمہ ہے۔ ڈاکٹر طحسین کا نام علمی حلقوں میں کسی تعارف کا محتاج نہیں، اردو داں طبقے میں بہت پہلے ان کی ایک تصنیف 'ابن خلدون ترجمہ ہو کر شائع ہو چکی ہے۔

مصنف کی ایک کتاب جو 'الادب الجاہلی' سے پہلے کی تصنیف تھی جس کا نام 'الشعر الجاہلی' ہے، بعض قابل اعتراض باتوں کی وجہ سے مصری حکومت کے قوانین کے ماتحت ضبط ہو چکی ہے، یہ کتاب میں نے نہیں دیکھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کتاب میں مصنف نے قرآن پر اعتراضات کیے ہیں اور اُسے قدیم عربی شاعری سے ماخوذ قرار دیا ہے۔

مصنف کی ایک اور کتاب 'ذکری ابی العلاء' کے نام سے بہت زمانہ ہوا چھپ چکی ہے، غالباً یہ مصنف کی پہلی تصنیف ہے۔ عربی زبان کے مشہور فلسفی شاعر ابو العلاء المعری پر۔ جس کا علامہ اقبال مرحوم نے اپنی ایک نظم کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معری پھل پھول پہ کرتا تھا ہمیشہ گزراوقات میں ذکر کر کے اس دور کی "مشرق بیزار" نسل سے بھی تعارف کرا دیا ہے۔

یہ ایک تحقیقی مقالہ ہے (جس کا اردو ترجمہ شائع کرنے کا ارادہ ہے۔ مترجم)

ابھی حال میں ”مسری کلچر کے مستقبل“ کے نام سے مصنف کی ایک معرکہ آرا تصنیف اور شائع ہوئی ان تصانیف کے علاوہ، مصنف کی دوسری کتابیں بھی چھپ چکی ہیں جو انشا پر دازی اور عربی شاعری کے انتخاب وغیرہ پر مشتمل ہیں۔ حق یہ ہے، جو دادِ تحقیق مصنف نے اپنی تنقیدی کتابوں میں دی ہے وہ آج کل کی عربی دنیا میں بالکل انوکھی چیز ہے۔

مصنف نے اپنی ان تصانیف کے ذریعے ”معقولیت پسندی“ کی جو رُوح مصر کے مُردہ جسم میں پھونکی ہے اُس کے احسان سے عربی دنیا عرصے تک سبک دوش نہ ہو سکے گی۔ جس شخص نے مصنف کی تمام تصانیف کا مطالعہ کیا ہے وہ ایک ”تنقید نگار“ کے اس قول کی یقینی تائید کرے گا :-

”موصوف عربی کے سب سے مشہور لکھنے والے ہیں، اور شاید یہ کہنا بے جا

نہ ہو کہ مصر کا یہ مادر زاد اندھا ادیب عربوں کی نئی نسلوں کا قافلہ سالار ہے“

ڈاکٹر طہ حسین، جامعہ مصریہ کے پرنسپل کی حیثیت سے ہزاروں نوجوانوں میں آزاد خیالی اور صحیح تنقیدی ذوق پیدا کر کے نئی نسل کے ”قافلہ سالار“ کہے جانے کے صحیح معنوں میں مستحق ہو چکے ہیں۔

مصنف کی علمی اور ادبی سرگرمیاں یقینی سزاوار تحسین و آفرین ہیں، لیکن اس تحسین و آفرین کے ساتھ ساتھ اگر کسی درد مند دل سے ایک آہ بھی نکل جائے تو تعجب نہ ہونا چاہیے۔ کاش مصنف نے اپنی تشکیک اور اپنے ”انکار“ کے متعدی مرض سے قلم و قریظ اس کی حفاظت کی ہوتی تو آج ان کی تصانیف عربی جاننے والے تمام حلقوں میں مزید پسندیدگی کی مستحق قرار پاتیں۔

”الادب الجاہلی“ جس کا اردو ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے، عربوں کے دورِ مہابلیت

کے ادب پر ایک مفید "تبصرہ" ہے، میں 'تبصرہ' کا لفظ عمداً استعمال کر رہا ہوں۔ اگر اس کتاب کو جاہلی ادب کی تاریخ کہتا تو غلط ہوتا، کیوں کہ تاریخ کے لیے جو اور بہت سی چیزیں ضروری ہیں ان سے یہ کتاب خالی ہے۔ اور نہ شعرائے جاہلیت کا تذکرہ، کہنا صحیح ہوگا کیوں کہ ہر دور سے صرف ایک ایک نمائندہ شاعر لے کر مصنف نے اس کے حالات سے بحث کی ہے۔۔۔ اردو میں اگر کوئی ایسا مناسب نام جو کتاب کی نوعیت اور اس کے حدود واضح کر دیتا ہو رکھا جائے تو وہ "جاہلی ادب پر ایک نظر" ہو سکتا ہے۔

مصنف نے اس کتاب میں قدیم تذکروں اور قدیم تنقید نگاروں کی خرابیاں واضح کی ہیں اور 'جدید' کے نام سے جو تنقید مغربی بارگاہوں سے "گم راہان ادب" کی رہنمائی کے لیے 'ناز رونا شرور' سموتی ہے اس کا بھی خوب خوب مذاق اڑایا ہے۔ پھر تیسرا راستہ کون سا ہے؟

اس سوال کا جواب کتاب میں آپ کو ملے گا جیسا کہ مصنف نے ایک جگہ خود کہا ہے :-

"مجھے آپ کے اس سوال سے ذرا بھی ناگواری نہ ہوگی بلکہ موضوع کے سلسلے میں آگے جو کچھ میں لکھوں گا وہ دراصل اسی سوال کا ایک مفصل جواب ہے۔" دراصل اس کتاب میں مصنف نے ایک راستے کی طرف رہنمائی کی ہے جس پر چل کر آنے والی نسلیں صحیح جاہلی ادب اور اس کی صحیح تاریخ کی دشوار گزار منزل تک پہنچ سکتی ہیں۔

اردو زبان میں عربی ادب کے متعلق کسی قسم کے بھی معلومات نہیں ملتے

ہیں، جو دو ایک کتابیں ادب العرب کے موضوع پر اردو میں ملتی ہیں ان کی حیثیت 'داستان' سے زیادہ نہیں۔

اردو زبان کو کیا ہے؟ خود عربی زبان میں مستشرقین کی تصانیف کو چھوڑ کر، اس موضوع پر کم ہی کتابیں ایسی ملیں گی جن میں افسانے اور داستان کا عنصر کم اور حقیقت کا پہلو راجح ہو،

مدرسہ نظامیہ (فرنگی محل) میں جب میں حماسہ اور سبعمہ معلقہ پڑھتا تھا تو ان شعرا کے حالات معلوم کرنے کے شوق میں اپنی استعداد بھر عربی کی کتابیں دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کیا کرتا تھا مگر بڑی محنت اور جستجو کے بعد ایک آدمی بات اپنے کام کی نکال پاتا تھا۔ اسی وقت سے مجھے یہ خیال پیدا ہو گیا تھا کہ اگر کوئی صاحب علم 'شعرانجم' کی طرح شعر العرب یا ادب العرب پر اردو میں کوئی تصنیف پیش کرتا تو بڑا اچھا ہوتا۔

اور جب لکھنؤ یونیورسٹی کے شعبہ السنہ مشرقیہ کے امتحانات میں شرکت کا موقع ملا تو وہاں ایک خاص پرچہ تاریخ ادب کا بھی تھا اور جو کتابیں اس پرچے کی تیاری کے لیے منظور کی گئی تھیں ان میں ایک ادب العرب (مرتبہ ڈاکٹر تبید احمد) تو اردو میں تھی باقی سب کتابیں عربی میں۔ ادب العرب کی تالیف میں لائق مصنف نے شاید زیادہ توجہ سے کام نہیں لیا، بلکہ سرسری طور پر مختلف کتابوں سے مواد لے کر انھیں یکجا کر دیا۔ اس لیے وہ زیادہ مفید تو نہ بن سکی مگر ان تمام خرابیوں کی حامل ہو گئی جو کتاب کو واقعیت سے نکال کر داستان کی منزل میں ڈال دیتی ہیں۔ اس وقت مجھے اس قسم کی کتاب کی ضرورت اور زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہونے لگی۔

اس موضوع پر کسی جدید تصنیف پیش کرنے کا مجھے اپنے متعلق تو خیال

ہو نہیں سکتا تھا، اگر سوچتا تھا تو یہ سوچتا تھا کہ اگر کوئی ایسی کتاب مل جائے جو موجودہ تعاضلوں پر بھی پوری اُترتی ہو اور زیادہ سے زیادہ مفید بھی ہو تو اس کا ترجمہ کر ڈالنا چاہیے۔ چنانچہ ترجمے کے لیے میں نے اس کتاب کو منتخب کیا، اور انجمن ترقی اُردو سے بات چیت شروع کی کہ اگر اس کتاب کا ترجمہ کر دیا جائے تو وہ چھاپ سکے گی؟ وہاں سے جواب ملا کہ انجمن ترجمہ چھاپنے پر تیار ہے۔

پھر کبھی مجھے اپنے انتخاب کتاب پر یہ بھروسہ نہیں تھا کہ اس کا ترجمہ اُردو دنیا حلقوں میں ضرور مقبول ہوگا، اس لیے پہلے میں نے اس کے ایک منتخب باب کا ترجمہ بطور نمونہ رسالہ اُردو (جولائی سنہ ۱۹۲۳ء) میں چھپنے کے لیے بھیج دیا تھا، جس کا نام 'جاہلی ادب نئی روشنی میں' تھا۔ اب یہ پوری کتاب کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے، شاید اس سے اُردو ادب کے ایک خاص شعبے میں جو کمی تھی وہ کسی حد تک پوری ہو جائے۔

ترجمے کے متعلق ایک بات کہ دینا ضروری ہے :

آپ دیکھیں گے کہ پورے ترجمے میں جو ایک قسم کی یکسانی اور یک رنگی ہونا چاہیے وہ یہاں کسی حد تک مفقود ہے۔ یہ ترجمے کا ایک نقص ہے مگر اس کی ایک خاص وجہ تھی۔

ترجمے کا کام شروع کیے مشکل سے دس پندرہ دن گزرے ہوں گے کہ اچانک مجھے مدرسہ نظامیہ (فرنگی محل) کی ملازمت سے مستعفی ہو جانا پڑا، اب مجھے ترجمے کے ساتھ اس کے معاوضے کی فکر بھی رہنے لگی ہوتا یہ تھا کہ میں ایک قسط ترجمے کی بھیج کر جب اُس کا معاوضہ حاصل کر لیتا تب آگے ترجمہ کرنے کے لیے حالات سازگار ہوتے تھے۔ اگرچہ انجمن ترقی اُردو (بہند) اس طریقہ کار پر عام

ررت میں عمل نہیں کرتی ہو اور نہ اتنے بڑے ادارے کے لیے اس پرنٹل درآمد آسان ہو مگر میں انتہائی ممنون ہوں انجمن کے نائب معتمد اور اپنے محسن خاص جناب مولوی سید ہاشمی صاحب فرید آبادی کا، جنہوں نے یہ حالات مذکورہ اس رعایت کو ملحوظ رکھ نہ صرف تریبے کا کام جاری رکھنے میں مدد فرمائی بلکہ مجھے بہت سی اچھنوں سے بچا لیا۔

ترجمے کو بالاقساط بھیننے سے یہ نقصان ہوا کہ بیچ بیچ کے وقفے سے ذہنی تسلسل قائم نہ رہ سکا۔ اب ہر دفعہ ذہن کو ترجمے کے کام سے ماٹوس کرنے کے لیے وہی سب جتن کرنا پڑتے جو کتاب شروع کرتے وقت کرنا پڑے تھے۔ اور ان درمیانی وقفوں کے اندر ذاتی حالات میں جو کچھ آثار چڑھاؤ ہوتے رہے ان کا اثر خواہ نہ خواہ ترجمے کے مزاج میں نفوذ کرتا چلا گیا۔

سب جب مسودے پر نظر ڈالتا ہوں تو اس نقص کا احساس ہوتا ہے، مگر تبرکمان سے نکل چکا ہے۔ اچھا ہے، بلا ارادہ و محنت، میری پریشان خاطر کی ایک اچھی غاصی یادگار تیار ہو گئی جسے اب طوعاً یا کرہاً عزیز رکھنا چاہتا ہوں۔

جب ترجمہ شروع کیا تھا تو میرے پیش نظر یہ اصول تھا۔۔۔ جسے اُس وقت میں بالکل صحیح سمجھتا تھا۔۔۔ کہ مستشف کی عبارت میں کسی قسم کا تصرف خواہ وہ کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو، نہ کرنا چاہیے۔ چنانچہ میں لفظ کی پابندی کرتے ہوئے، ان حضرات کے نام اُسی طرح تریبے میں درج کر دیتا تھا جس طرح مستشف نے اپنی 'آزاد خیالی' اور 'لاذینی' کے ماتحت کتاب میں لکھے تھے (مثلاً 'دعوت' نے کہا، 'نبی نے کہا' وغیرہ وغیرہ) مگر اُس ذہنی تبدیلی کی وجہ سے جو دورانِ

میرے اندر رونما ہوئی، یہ طریقہ مجھ سے گوارا نہ ہو سکا، اس لیے آخر

میں کہیں کہیں میں نے صحابہ کرامؓ اور پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اسمائے مقدسہ کے آگے درجہ تعظیمی الفاظ خطوط و حرانی کے اندر بڑھا دیے ہیں، اور بوقسطیں بھیج چکا تھا اُس میں یہ نہ ہو سکا، وہاں پڑھنے والے اضافہ کر لیں!

اصل کتاب بہت صاف اور عمدہ کاغذ پر مصری ٹائپ میں چھپی ہوئی ہے، گنان بھی نہیں ہو سکتا تھا کہ جو کتاب اتنی دیدہ زیب ہو اس میں طباعت کی بے شمار غلطیاں نکلیں گی۔ کسی غلط عبارت کے حل میں امکان بھر کوشش کرنے کے بعد جب اپنے اساتذہ ادب جناب مولانا سید علی زینبی صاحب امر وہوی رسالہ لکچر لکھنؤ یونیورسٹی، مہتمم حال مدرسہ عالیہ فرقانیہ لکھنؤ، یا جناب مولانا سید علی نقی صاحب کونوی، جمہور العنصر (لکچر لکھنؤ یونیورسٹی) سے رجوع کرتا تو طباعت کا نقص معلوم ہوتا، اور ایک دفعہ کے تجربے کے بعد تو سر دشواری کو انہی حضرات کی مدد سے حل کیا، مجھے خوشی ہو کہ اس تجربے کی بدولت استاد اور شاگرد میں وہ رشتہ پھر قائم ہو گیا جو شاید یوں تازہ نہ رہتا۔

یہ میری پہلی کوشش ہے جس کو کتابی شکل میں انجمن ترقی اردو کی وساطت سے پیش کر رہا ہوں اس کے لیے ارباب انجمن کا شکر گزار ہوں۔

محمد رضا انصاری

فرنگی محل لکھنؤ

۲۰ رجب ۱۳۶۵ھ

۲۱ جون ۱۹۴۶ء

جمعہ

ترجمہ

ادبِ اچھاہلی

پہلا باب

ادب اور تاریخِ ادب

۱۔ مصر میں ادب کی تعلیم

۱۹۱۵ء کے اسی مہینے میں، ذکری ابوالعلا کے لیے مقدمہ لکھتے ہوئے میں نے بتایا تھا کہ زعم میں ادب کی تعلیم و تدبیر کے سلسلے میں دو طریقے رائج تھے۔ ایک تدا کا طریقہ تھا جس کی نمائندگی محترم پروفیسر سید المرصفی کرتے تھے۔ موصوف جامع الزہر میں 'دیوانِ حماسہ' کا کتاب لکھا یا کتاب الامالی کا درس دیتے ہوئے علمائے قدیم کا طرزِ نقد اور قدیم اہل لغت کا طریقہ بتا کرتے تھے۔ الفاظ کی چھان بین اور مانوس اور غیر مانوس الفاظ پر غیر معمولی توجہ کے ساتھ ساتھ صرف و نحو اور علمائے الزہر کے تالیف کردہ

عام بلاغت سے پوری بیزاری کا اظہار فرمایا کرتے تھے۔

دوسرا طریقہ اہل مغرب کا تھا، جو پروفیسر ٹلینو اور ان کے مغربی جانشینوں کی توجہ سے جامعہ مصریہ میں رائج ہوا تھا۔ یعنی عربی ادب کے پڑھانے میں نقاد اور مورخ ادبی کا وہی انداز ہوتا جو یورپ کی زندہ زبانوں کے ادب یا قدیم مغربی زبانوں کے ادب کی تعلیم میں اساتذہ یورپ کا ہوتا ہے۔ پھر میں نے بتایا تھا کہ ان دونوں طریقوں کے درمیان عظیم الشان فرق ہے اور یہ بھی عرض کیا تھا کہ اگر ہم عربی ادب کی بنیادوں کو مضبوط کرنا چاہتے ہیں اگر ہم عربی ادب کی تاریخ کو صحیح طور پر سمجھنا چاہتے ہیں اور اگر ہم طلبہ کے دلوں میں تحریر اور تنقید کا ملکہ پیدا کر کے ان کو نتیجہ خیز بحثوں کی راہ دکھانا چاہتے ہیں تو ان دونوں طریقوں کا اختیار کرنا ہمارے لیے ناگزیر ہے۔

مقدمے میں میں نے یہ بھی بتایا تھا کہ ان دونوں طریقوں کے درمیان ایک تیسرا طریقہ کار بھی جاری ہے جو لغو، ناقص اور سرتاپا شرہ اور سب سے بڑی نیکی ہوگی اگر طلبہ اور اساتذہ کو اس سے قطعاً دور کر لیا جائے۔ یعنی وہ طریقہ تعلیم جو مدرسة القضا دارالعلوم اور منہج کے تمام ثانوی مدارس میں رائج تھا جس کو نہ تو تنقید میں بزرگوں کا انداز نصیب ہوا اور نہ تحقیق میں روشن خیالوں کا اسلوب۔ یورپ سے جس چیز کو تاریخ ادب کہتے ہیں، اس میں یہ طریقہ ان کی تقلید کرتا ہے۔ شاعر، ادیب، خطیب اور اہل علم کے ناموں کا سہارا لے کر ان کے کچھ حالات لکھ دیتا ہے۔ تذکروں کی مختلف کتابوں سے حالات اخذ کر کے ہر ایک کے ذکر کے ساتھ اس کے اشعار یا اس کی نثر کا نمونہ یا اس کی تقریر (خطبے) کا اقتباس دے دیتا ہے اس کے بعد ادب کے مختلف ذروں میں سے ایک ایک دور پر الگ الگ نگاہ منظر انداز ڈالتے ہوئے کچھ

مطالب یہاں سے کچھ معافی دہاں سے بٹور کر، بغیر ادراک و شعور کے بے سمجھے بوجھے اور بلا وقتِ نظر کو کام میں لائے ہوئے ان سب چیزوں کو ایک دوسرے میں ملا کر ایک معجونِ مرکب تیار کر دیتا ہے اور اپنے اس چوں چوں کے مرتبے کو کبھی 'ادب اللغۃ العربیہ' کے نام سے یاد کرتا ہے اور کبھی 'تاریخ ادب اللغۃ العربیہ' کے نام سے۔

یہ ایک عادت تھی جو برابر چلی جا رہی تھی کہ ادب کے پڑھانے والے اپنے شاگردوں کے لیے اسی نمونے کی چیزیں تیار کر کے ان میں تقسیم کر دیا کرتے تھے اور طلبہ اس کو اس مقصد سے یاد کر ڈالتے تھے کہ امتحان دینے میں آسانی ہو۔ ادھر امتحان سے فراغت ہوئی اور اُدھر جو کچھ یاد کیا تھا وہ بھلا دیا گیا یا جو کچھ یاد کیا تھا وہ خود ذہن سے نکل گیا۔ طلبہ کو اس سے ذرا سا بھی فائدہ نہیں پہنچ پاتا تھا نہ تو وہ اس سے تحقیق اور تنقید کا انداز سیکھ سکتے تھے اور نہ ان میں ادبی مذاق یا ادبی مذاق سے ملتی بُلتی کوئی چیز پیدا ہو پاتی تھی۔ ہاں! ان کے اندر یہ خیال خام ضرور پیدا ہو جاتا تھا، اور وہ اپنے متعلق محسوس یہی کرتے تھے کہ عربی ادب کے ہر دور کے ساتھ جب سے اللہ تعالیٰ نے اُسے پیدا کیا ہے اور آج کے دن تک، وہ گہوم بچکے ہیں۔ ان کے سینے سارے علم کا ملجا اور ماوا ہیں۔ کوئی چھوٹا بڑا نکتہ ایسا نہیں ہے جو ان سے چھوٹ گیا ہو اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو ان کے علم سے ماورا ہو! اور اسی معصوم فریبِ خیال کی بنیاد پر، یہ لوگ ازہر کے طلبہ اور اساتذہ کا مذاق اڑاتے تھے اس لیے کہ "انہوں نے عربی زبان کی "تاریخ" نہیں پڑھی ہے"، "وہ جاہلیت کے دور سے اچھی طرح واقف ہیں نہ اشعار سے شعرا کا حال احوال اخذ کر سکتے ہیں اور نہ قبائل عرب میں شاعری کے درجہ بہ درجہ منتقل ہونے کی تاریخ سے واقفیت رکھتے ہیں"، "یہ لوگ

اموی دور کو جانتے ہیں نہ جریر اور فرزدق کے معرکوں، اور نئے علوم کی پیدائش کا حال جانتے ہیں۔ "یہ لوگ نہ عباسی دور کا علم رکھتے ہیں اور نہ ان خصوصیتوں سے واقفیت رکھتے ہیں جو اُس عہد کی پیداوار ہیں مثلاً شاعری میں صفائی اور نفاست اور نثر میں روانی اور لطافت کا پیدا ہو جانا، نیز یونانی فلسفے اور دیگر یونانی علوم کا عربی زبان میں ترجمہ ہو جانا۔" یہ لوگ عربی ادب کے اُس انحطاط سے جو تاتاریوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی کے بعد شروع ہوا اور اُس ارتقا سے جو مصر میں محمد علی الکبیر کی حکومت کے قیام کے بعد شروع ہوا، ناواقف ہیں۔

یہ صورت حال تھی موجودہ صدی کے شروع میں سرکاری مدارس کی جامعہ مصریہ نے اس ڈھرتے کو بدلنے کا قصد کیا اور اس میں بنیادی تبدیلی کی ابتدا کی۔ اُس نے دونوں طریقوں کی طرف آن واحد میں اپنی توجہ مبذول کر دی۔ ادب کی تعلیم کو مرحوم حفنی ناصف اور اُن کے بعد شیخ مہدی کے سپرد کیا اور تاریخ ادب پڑھانے کا کام پہلے استاد جویدی پھر استاد نلینو اُن کے بعد استاد ویت کے سپرد کر دیا۔ ایک طرف اول الذکر حضرات عربی ادب اور اس کے مختلف شاہکاروں کو تنقید و تحلیل اور ایسے تجزیے کے ساتھ پڑھاتے تھے جس میں نحو، صرف، لغت اور معانی بیان پر کافی سے زیادہ توجہ ہوتی تھی اور اس طرح طلب کے اندر نہ صرف قدیم ادب کی محبت، اس کے پڑھنے کا شوق اور مختلف ادبی حصوں میں سے بہتر کے انتخاب کی رُوح پھونک دیتے تھے بلکہ اُن کے دلوں میں صحیح ادبی مذاق کے ساتھ ساتھ تحریر کا بھی بلکہ پیدا کر دیتے تھے، دوسری طرف موخر الذکر بزرگ عربی ادب کی تاریخ اور نظری طریقے سے پڑھاتے تھے۔ اس طرح طلبہ کو سکھایا گیا تھا کہ کس طرح عربی ادب کی جاتی ہے، کس طرح مختلف اور متضاد واقعات کے ساتھ ساتھ یہ جڑ کر اُن سے نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔

ان دونوں طریقوں میں سے ہر ایک دوسرے کے نقائص کو دور کرتا اور اُس کے اثر میں تقویت پیدا کر دیتا تھا اس طرح طالب علم کا ایک ایسا صاف اور سیدھا علمی اور ادبی مزاج تیار ہو جاتا کہ وہ عربی ادب کی موجودہ شکل اور موضوع میں ایسا انقلاب کرنے کا مجاز ہو جاتا جس سے وہ ایک منضبط قاعدے اور قانون کی شکل میں آجائے۔

جامعہ مصریہ قطعی طور پر سزاوار تھی کہ مذکورہ بالا نتیجے تک پہنچ جائے اور اپنی منزل مقصود کو حاصل کرے اگر جنگِ عظیم کی بدولت اس کے ارادوں کو ایسا شدید دھچکا نہ لگتا اور اُسے مالی دشواریاں نہ پیش آجاتیں اور ارکانِ مجلسِ جامعہ کے درمیان اختلافِ رائے ہو کر اخراجِ جاتے، میں احتیاط اور میانہ روی کا رجحان غیر معمولی طور پر نمایاں نہ ہو جاتا۔ جامعہ مصریہ طوعاً یا کرہاً اساتذہ یورپ کو مدعو کرنے سے معذور ہو گئی اور تاریخِ ادب کے درس کو ادب کے درس کے ساتھ بلا دینا پڑا۔ مرحوم شیخ مہدی کسی طرح موبخ ادبی نہیں بن سکتے تھے، وہ ادیب آدمی تھے۔ وہ یہ کر سکتے تھے کہ کوئی عربی نصیذہ پڑھیں اُسے سمجھیں اور طلبہ کو اُسے سمجھنے میں مدد دیں اور کبھی اُن سے اس سمجھنے میں بھول چوک بھی ہو جاتی تھی۔

کیسے بھولوں؟ مرحوم شیخ کے اُس درس کو میں کبھی نہیں بھول سکتا جس میں میں نے شرکت کی تھی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ تاریخِ ادب پڑھانے کا بار اُن کے سر ڈالا جا چکا تھا، وہ "انس میں عربی ادب کی تاریخ" پر درس دے رہے تھے۔ میں اُستاد نلینو کے حلقہ درس سے نیا نیا نکلا تھا۔ نیز فرانس سے فرانسیسی ادب کا درس حاصل کر کے تازہ دم واپس ہوا تھا۔ میں اپنے آپے میں نہیں رہا، جو کچھ مرحوم نے فرمایا اُسے میں کسی طرح درست نہیں سمجھ سکتا تھا۔ ان کے حلقہ درس سے نکلتے ہی ایک اخبار میں، میں نے ایسی سخت تنقید پھیرائی

کہ اُستاد مرحوم حد سے زیادہ برہم ہو گئے اور جامعہ مصریہ کی مجلسِ ادارت میں میرے خلاف رپوٹ کر دی، اور ایسی سخت سزا کی فرمائش اور اس پر اصرار کیا جو کسی طرح جامعہ کی طرف سے فرانس بھیجے جانے والے تعلیمی وفد سے میرا نام نکال دینے سے کم نہ ہو۔ مجلسِ ادارت اس معاملے میں دو حصوں میں بٹ گئی اور 'صاحبانِ خیر' معاملے کو یک سو کرنے اور اُستاد مرحوم کی برہمی کم کرنے نیز دوبارہ میرے فرانس جانے کو ممکن بنانے میں بڑی مشقت اور جدوجہد کے بعد کامیاب ہو سکے۔

جامعہ مصریہ ادب کی تعلیم میں اسی روش کی طرف لوٹ گئی جس پر مدرسہ لفقنا اور دارالعلوم گام زن تھے۔ آج سے دس سال پیش تر ذکرِ ابی العلاء پر مقدمہ تحریر کرتے وقت میں نے اپنی اس تمنا کا اظہار کیا تھا کہ جامعہ کے حالات پھر سازگار ہو جاتے اور ادب اور تاریخ ادب کی تعلیم میں وہ اپنے مستند اور مفید طریقے کو پھر سے زندہ کر سکتی۔ افسوس آج تک جامعہ اپنے طریقہ کار کو زندہ کرنے کے قابل نہ بن سکی۔

رہ گئے دارالعلوم اور مدرسہ القضا اور مصر کے ثانوی مدارس، تو ان اداروں سے کوئی توقع ہی قائم نہیں کی گئی تھی اور نہ اداروں سے واقعی امید تھی کہ عربی ادب کی تعلیم کے سلسلے میں اپنی روش میں کوئی تبدیلی کریں گے۔ امید ہوتی بھی کیسے؟ جب کہ ان مدرسوں اور اداروں کے دروازے کھڑکیاں اور روشن دان تک مضبوطی سے بند کر دیے گئے ہیں تاکہ تازی ہوا کا اندر گزر بھی نہ ہو سکے۔ ان کے اور اس روشنی کے درمیان جو قوتِ حرکت اور زندگی کی پیغام بے ہی، دیواریں سائل ہیں۔ ان کی جو ابتدا ہی وہی انتہا ہی اور جو انتہا ہی وہی ابتدا تھی۔ ہر سال انھی باتوں کو دہرایا جاتا ہے جو سالِ گزشتہ دہرائی جا چکی ہیں۔ اساتذہ بھی اس ابتدا اور اس تکرار سے شاد اور مطمئن ہیں اور طلبہ بھی ان 'یادداشتوں' سے

خوش و خرم ہیں جن کو وہ آسانی سے یاد کر لیتے ہیں اور امتحان کی کاپیوں پر اس کے نقوش ثبت کر آتے ہیں۔ ایک دفعہ اور مجلسِ ممتحنہ کے سامنے اُن یادداشتوں کو دہرایا جاتا ہے۔ امتحان سے فراغت کے بعد یہی طلبہ، اساتذہ اور معلمین ہو جاتے ہیں اور اُستادِ معلم ہو کر اپنے شاگردوں کے لیے اپنے اُستادوں کی لکھائی ہوئی یادداشتوں کو اور مختصر کر ڈالتے ہیں اور یہ نئے شاگرد اُن کو یاد کر لیتے اور کاپیوں پر اُس کے نقوش ثبت کر آتے ہیں اور آخر کار ڈگریاں پا جاتے ہیں۔

غرض سرکاری مدارس میں ادبی تعلیم کے طریقے میں تبدیلی کی نہ کوئی توقع تھی اور نہ اُن سے تبدیلی کی آس لگائی گئی تھی۔ چند مہینے ہوئے ہیں اسی قسم کی ایک یادداشت کا مطالعہ کر رہا تھا، جو دارالعلوم کے طلبہ میں آج کل مقبول ہے، بالکل وہی چیز ہے جو دس پندرہ برس سے میں دیکھتا چلا آ رہا ہوں۔ اس میں ذرہ برابر تبدیلی نہیں ہوئی ہے۔ استغفر اللہ! تبدیلی ہوئی کیوں نہیں ہے! طلبہ کے لیے امتحان کی مہم کو آسان بنانے کے خیال سے، ازراہ مہربانی مرتب نے اسے اور مختصر کر دیا ہے!

ادھر یہ مدارس اپنے بے نتیجہ طریقہٴ تعلیم پر بہ رضا و رغبت عامل تھے اُدھر 'جامعہ ازہر' بھی اس بے نتیجہ طریقہٴ کار پر دل و جان سے فریفتہ تھا۔ اور کیوں نہ ہوتا؟ جامعہ ازہر اپنے نظام میں اس بات کا متمنی اور خواہش مند رہا کرتا ہے کہ اُس کے طلبہ دارالعلوم اور دارالقضا کے طلبہ کی مثل ہوں۔ شاید وہ بھی اُن مقاصد کے حصول میں کامیاب ہو سکیں جن پر ان دونوں اداروں کے طلبہ فائز رہتے ہیں یعنی حکومت کی رضامندی اور عوام کی خوش نودی ایسی صورت میں مدرسۃ القضا اور دارالعلوم کے نظام اور طریقہٴ کار کو جامعہ ازہر میں منتقل ہونا چاہیے ہی تھا اور وہ کُلًّا یا جزاً منتقل ہوا بھی، مگر انتہائی بھدے طریقے سے!

جامع ازہر نے ایک عجیب و غریب چیز ایجاد کر ڈالی جس کو 'ادب اللغۃ' کہا جاتا ہے جو سیکڑوں ہزاروں گنا ان چیزوں سے بدتر ہے جنہیں دارالعلوم اور دارالقضا نے پیش کرنے کا شرف حاصل کیا ہے۔

آپ ہی بتائیے وہ ادب، ادب کہا جاسکتا ہے جس کو پڑھانے والے وہ لوگ ہوں جن کا ادب سے کسی قسم کا بھی تعلق نہ ہو اور جو یہاں بھی ویسی ہی تقلید روا رکھتے ہوں جیسی تقلید فقہ میں کی جاتی ہے بلکہ فقہ میں تو تقلیدِ علم فقہ سے واجبیت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور ادب میں تقلید کی بنیاد جہالت اور ادب سے نادانیت پر ہوتی ہے۔

وہ منظر کس قدر دردناک اور اذیت بخش تھا میرے لیے جب کہ استاد سید المرصفی کو میں نے دیکھا کہ وہ ادب اللغۃ کے موضوع پر کچھ درسی کتابیں تلاش کر رہے ہیں کہ انھیں پڑھ کر نئے طریقے سے پڑھانا سیکھیں اس لیے کہ جامع ازہر کی نئے نظام پر عمل پیرا ہونے کی خواہش اور شیفتگی کو عملی جامہ پہنا سکیں حال آن کہ یہ نیا نظام اور نام نہاد ترقی جو دراصل 'تنزل اور پستی' کے ہوا کچھ نہیں ہے اور جس کے بارے میں ہم خلوص دل سے آرزو مند ہیں کہ بہت جلد جامع ازہر اس سے نجات پا جائے۔

سرکاری مدارس میں ادب کی تعلیم میں کوئی ترقی تو ہوئی نہیں، جامع ازہر میں تعلیم کا معیار اور پست ہو گیا۔ انھی سب باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ آپ ہمارے مدرسوں کو دیکھیے کہ مختلف زیر دراز، علوم و فنون سب کے سب کم و بیش آگے بڑھے ہیں اور مصر دانوں کے ان علوم سے بہت سے معقول فوائد بھی حاصل لیے ہیں۔ سوائے ایک نظم کے جو ایک انج بھی آگے نہیں بڑھا ہے بلکہ جس کے متعلق بلاشبہ نہیں کہہ سکتا ہوں کہ وہ اسے پانو کچھ واپس ہی ہوا ہے۔

میرا مطلب ہے عربی ادب سے۔ وہ اُستاد جس نے اس سال ادب کا درس دینا شروع کیا ہے اور وہ جو پندرہ برس سے درس دے رہا ہے دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ طلبہ جنہوں نے اس سال ثانوی سند حاصل کی ہے اور وہ جو پندرہ سال پہلے حاصل کر چکے ہیں دونوں کے درمیان کوئی امتیاز نظر نہیں آسکتا۔ ان باتوں کا ثبوت اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا کہ جس وقت ثانوی سند یافتہ طلبہ کو یونیورسٹی (جامعہ جدیدہ) میں ہم ادب پڑھانے بیٹھتے ہیں تو بجائے آگے پڑھانے سکے ہمیں مجبوراً درس کی ابتدا بالکل شروع سے کرنی پڑتی ہے اور ادب کے ساری اہم نکتے نہ صرف، بلاغت اور تاریخ کی ابتدائی باتیں انہیں پہلے بتانی پڑنی ہیں۔

اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مصر میں ادب نے کوئی ترقی نہیں کی ہے مطلب یہ ہے کہ سرکاری مدارس میں اور ان مدارس میں جنہوں نے سند اور سارٹی فکیٹ حاصل کرنے کے لیے سرکاری مدارس کی تقلید اختیار کر لی ہے اور اسی راستے پر کام زور میں۔ ادب نے کوئی ترقی نہیں کی ہے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ مصر اور اردن میں مصر کے درمیان بہت فرق ہے۔ اس دوران میں کہ مصر زندہ ہو رہا ہے اور جتنا جتنا زمانہ گزرتا جاتا ہے زندگی سے اُس کی نفع اندوزی کا تناسب بڑھ رہا ہے اور اس دوران میں کہ مصر اور یورپ کے درمیان روابط وسیع اور قریب زیادہ ہوتی جاتی ہے اور وہ اس اتصال کو محفوظ اور پائیدار بنا رہا ہے اور زندگی کے مختلف شعبوں میں فائدے اٹھا رہا ہے مدارس مصر کی وہی حالت ہے جو جنگِ عظیم سے پہلے تھی، خصوصاً عربی ادب میں وہی حالت ہے جو برطانوی حمایت سے پہلے، استقلال سے پہلے اور آئین کے نفاذ سے پہلے تھی۔ اس کی وجہ جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں یہی ہے کہ ان مدارس کی راہیں اس طرح مسدود ہیں کہ اندر تازی

ہوا اور روشنی پہنچ ہی نہیں سکتی ہے۔

تعجب تو یہ ہے کہ حکومت ہر سال تعلیمی و فوڈ یورپ بھیجا کرتی ہے اور ارکانِ وفد کی واپسی پر سرکاری مدارس میں مختلف علوم و فنون کی تعلیم ان کے سپرد کردی جاتی ہے مگر حکومت کو اس کا خیال بھی کبھی نہیں آتا کہ اس قسم کے وفد بھی بھیجے جو یورپ سے ادب کی تعلیم حاصل کر کے دارالعلوم اور دارالمعلمین میں اور دیگر سرکاری مدارس میں ادب کی از سر نو تنظیم کا کام اپنے ذمے لے سکے۔ بہر حال مصر اپنے راستے پر زندگی، طاقت، حرکت اور یورپ کے تعلقاً

سے مستفید ہوتا ہوا گام زن ہے اور ان تمام باتوں کا کھلا ہوا اثر عربی ادب کی زندگی پر بھی پڑا ہے مگر مدارس کے اندر نہیں، مدارس کے باہر جہاں ہوا روشنی ہے اور آزاد فضا ہے جہاں لوگ بغیر کسی زحمت اور مشقت کے جو چاہیں بولیں بات کریں، لکھیں پڑھیں، ان پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ اگر آپ عربی ادب کو اس عربی ادب کو جس میں زندگی، صلاحیت اور امنگ پائی جاتی ہے، ڈھونڈنا چاہتے ہیں تو اس کو روزانہ اخبارات، ماہانہ رسائل، جدید مطبوعات اور انجمنوں اور باہمی گفتگو میں تلاش کیجیے آپ کو کافی سے زیادہ ایسا ادب مل جائے گا جس میں تازگی ہے، انفرادیت ہے اور ترقی کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

جب ہمارے مدارس کی حالت یہ ہو رہی ہے ان مدارس میں ادب ایسی گراں بہہ زنجیروں اور بیڑیوں میں جلاڑا ہوا ایسے گروہ کی بارہ داری میں مبتلا ہو جو تجدید اور احیاء کی صلاحیت نہ رکھتے ہوئے فطرتاً سکون اور جمود — بلکہ نہیں تو کہوں گا کہ موت — کی طرف مائل ہو تو پھر ادب میں یہ صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی کہ وہ زندگی سے اپنا حصہ حاصل کرے، اور عربی زبان اس قابل ہی نہیں ہو سکتی کہ قوت اور توانائی پا کر صحیح معنوں میں ایک زندہ علمی

زبان بن جائے۔

اگر یہی حالت جو آج ہے، اور برقرار رہی تو لازمی بات ہے کہ ہماری ساکن اور جامہ ادبی زندگی اور ہماری بڑھتی ہوئی علمی سیاسی اور اجتماعی ترقیوں کے درمیان توازن برقرار نہ رہے اس لیے کہ ادبی زندگی کے لیے جو میدان موزوں ہے، وہ میدان جس پر قومیں اپنے ادب اور اپنی زبان کے سلسلے میں بھروسہ کرتی رہی ہیں، روزانہ اخبار اور ماہانہ رسائل نہیں بلکہ ”تعلیم گاہیں“ ہیں جہاں شباب پروان چڑھتا ہے جہاں صلاحیت اور معقولیت نشوونما پاتی ہے اور جہاں زندگی کی جدوجہد میں شریک ہونے کے لیے نئی نسلیں تیار کی جاتی ہیں۔ زندگی کے کسی ایک شعبے میں بھی اگر آپ قوم کی ترقی کے خواہش مند ہیں تو پھر ”تعلیم گاہ“ کی طرف آئیے۔ صرف یہیں آپ کو ترقی کا سب سے مناسب سب سے روشن اور سب سے زیادہ ٹھوس راستہ ملے گا۔

اکثر دیش ترم شکایت کرتے رہتے ہیں کہ ’عربی زبان تعلیمی زبان نہیں ہے‘ اور بارہا ہم اُجھن محسوس کرتے ہیں کہ اعلیٰ تعلیم میں غیر زبانوں کو مجبوراً اختیار کرنا پڑ رہا ہے مگر عربی زبان کو تعلیمی زبان بنانے میں ہماری کوششیں کس قدر کم صرف ہوتی ہیں؟ سچ تو یہ ہے کہ بالکل ہی نہیں! عربی زبان تعلیمی زبان کیسے ہو سکتی ہے جب کہ مدارس مصریہ ہی میں وہ پڑھائی نہ جاتی ہو۔۔۔ بے شک عربی زبان ہمارے مدرسوں میں نہیں پڑھائی جاتی ہے، بلکہ اس کی جگہ ایسی عجیب و غریب چیز پڑھائی جاتی ہے جس کا زندگی سے دور کا بھی لگاؤ نہیں ہے۔ طالب علم کی عقل، شعور اور جذبات سے اُسے ذرا سا بھی واسطہ نہیں ہوتا۔ اور اس کا بیہی ثبوت یہ ہے کہ آپ ثانوی مدارس یا اعلیٰ مدارس کے طلبہ میں سے کسی کا امتحان لیجیے، ان سے کہیے کہ اپنے خیالات، احساسات اور جذبات کا، جس

طرح وہ محسوس کرتے ہیں، سادہ اور سلیس عربی میں نقشہ کھینچ دیں۔ اگر ان سے پوچھنے میں آپ ذرا بھی کام یاب ہو گئے تو آپ سچے اور میں جھوٹا آپ ان سے پوچھنے میں ذرا بھی کام یاب نہیں ہوں گے یا بہ الفاظ دیگر طلبہ کی اکثریت سے آپ کو کچھ حاصل نہ ہو سکے گا اور جو چند طلبہ آپ کو معقول قسم کے ملیں گے تو اس میں مدرسے کا کچھ احسان نہیں ہو۔ یہ اخبارات، رسائل اور سیاسی و ادبی محفلوں کا طفیل ہے۔

۲۔ اصلاح کا طریقہ

ان حالات میں اصلاح ایک ناگزیر امر ہے جس سے سفر ممکن نہیں، مگر اصلاح کا راستہ کیا ہو؟ دراصل اسے ہو سکتے ہیں۔

پہلا عنصر طفل تسلی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی طرف ہمیں مجبوراً جانا پڑے گا اس لیے کہ سردست اس سے بہتر طریقہ ممکن نہیں ہے۔ ناچار اسی سے دل بہلانا چاہیے تا آن کہ ہم دوسرے مستحکم اور نتیجہ خیز راستے تک پہنچ جائیں۔

پہلی صورت تو یہ ہے کہ حتی الامکان ہم اعلیٰ مدارس اور ابتدائی اور ثانوی مدارس کے طلبہ کو ادبی تحریروں کے پڑھنے اور سمجھنے کی رغبت دلائیں، ادبی شہ پاروں کو طلبہ کے مذاق کے قریب لائیں۔ ان چیزوں کو اس خوب صورتی کے ساتھ چن کر ان کے سامنے پیش کریں کہ ان پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے کہ عربی ادب اس طرح کا خشک کھوکھلا ناقابل قبول اور عیسراہضم نہیں ہے جیسا کہ ان کے محترم اساتذہ ان کے سامنے پیش کرتے رہے ہیں جو نہ اس

قابل ہو کہ اس پر کوئی نوچہ کرے اور نہ اس لائق ہو کہ کوئی شخص اس سے لطف نرود ہو سکے اس کے برعکس وہ سراسر آسان، شاداب اور دل چسپ ہے، اس میں شور کی تسکین کا بھی سامان ہے اور زبان کی ناعم داری کی اصلاح کا بھی۔ اس میں اخلاق کے درس کی قوت بھی ہے اور انسان کی انفرادی، خانگی، شہری، ملکی اور بین الاقوامی زندگی کی ضرورتوں کو پورا کرنے کی صلاحیت بھی۔

اگر ابھی تک محترم اساتذہ ہمارے طلبہ اور شاگردوں کے سامنے اس تازگی اور شادابی کے ساتھ عربی ادب کو پیش کرنے سے قاصر رہے ہیں تو کم از کم وزارتِ تعلیمی کو ایسے لوگوں سے اس بارے میں استدعا کرنا چاہیے جو ہمارے نوجوانوں کے سامنے بہ جائے اس ادب کے جو نالائق ٹھیکے داروں کے ہاتھوں مصیبت میں مبتلا ہو، شیریں اور دل آویز شکلیں ادب کی پیش کر سکیں۔

ہاں وزارتِ تعلیمی کو ایسے ہی ماہرین فن سے — ان لوگوں سے جو ادب کو اپنی ذاتی دل چسپی کے لیے اور زبان کو فہم و بصیرت کے ساتھ بڑھتے ہیں — استدعا کرنا چاہیے جو عربی ادب اور عربی زبان کے سلسلے میں اہتمام کر کے اپنے لیے روحانی لذت اور سرمایہ حیات فراہم کرتے ہیں نہ کہ دوسروں کی طرح زندگی بسر کرنے اور مہینے کے آخر میں تنخواہ وصول کرنے کا ذریعہ۔

وزارتِ تعلیمی کو ایسے ادیبوں کی خدمات حاصل کر کے ان سے استدعا کرنا چاہیے کہ وہ نوجوانوں کے لیے مختلف دوروں کے شعرا و مصنفین اور علما کے "ادبی شاہ کاروں" کا ایک انتخاب تیار کریں جس کو طلبہ مدرسوں میں بھی پڑھیں اور خود مطالعہ بھی کر سکیں۔ بلکہ ذرا نازک الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ جس سے وہ دل بہلاتے ہیں اس وقت تک جب تک کہ وزارتِ تعلیمی اس دوسرے راستے تک پہنچنے کے قابل نہ ہو جائے جو تنہا نتیجہ خیز طریقہ ہے اصلاح

ادب کا، یعنی استادوں کی تربیت اور اُن کی تیاری۔
 جی ہاں! ایسے پڑھانے والوں کی تربیت اور فراہمی جو 'عربی زبان' پڑھائیں۔
 اس لیے کہ مصر میں اس زبان کو پڑھانے والے کسی حیثیت سے بھی نہیں ملتے
 ہیں، نہ تو اس حیثیت سے کہ عربی زبان اظہارِ خیال کے ذریعوں میں ایک ذریعہ
 اور مافی الشمیر کے بیان کرنے کے وسیلوں میں سے ایک وسیلہ ہو اور نہ اس حیثیت
 سے کہ وہ تاریخی مظاہر میں سے ایک مظہر، ایک زندہ قوم کی زندگی کی آئینہ دار
 اور ایک علمی بحث کا موضوع ہو۔

مصر میں عربی 'ادب اور زبان' کے اساتذہ ہیں ہی نہیں۔ اور جو اساتذہ
 کہلاتے ہیں وہ عجیب و غریب مجموعہ اھنقاد کا درس دیتے ہیں جس کو نحو بھی
 کہا جاتا ہے حال آنکہ وہ نحو نہیں ہے، کبھی اُسے صرف کہتے ہیں درآن حالے کہ
 وہ صرف بھی نہیں ہے۔ کبھی اس کا نام بدھشت لکھا جاتا ہے اور بلاغت سے
 اس کا دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ کبھی اُس کو ادب کے نام سے پکارتے ہیں
 حال آنکہ وہ ادب قطعی نہیں ہوتا، وہ لغو اور خرافات اقوال کا ایسا مجموعہ
 ہوتا ہے کہ حافظہ اس کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور اگر قبول بھی کرتا ہے تو
 اس لیے کہ جب موقع ملے فوراً اُگل دے۔

ایسی حالت میں کون ہو گا یہ کہہ سکتا ہے کہ مصر میں عربی زبان و ادب
 کے پڑھانے والے پائے جاتے ہیں! آپ قانونی طور پر ان اساتذہ کی خانہ تلاشی
 لیجیے جو عربی زبان و ادب کے اجازہ دار بنے ہوئے ہیں تو ان میں مشکل سے
 کوئی ایسا ذہن سکے گا جو ادبی ذوق اور نفی بہیرت کے نام ہی سے واقف
 ہو یا ان چیزوں سے اس کی واقفیت کا امکان نظر آتا ہو۔ چہ بنائے کہ اس
 گروہ میں ادیب، شاعر اور ناقد کے وجود کا امکان ہے۔ اس گروہ میں ایک

شئس بھی تو ایسا ہوتا جو اصنافِ کلام، علومِ ادب یا اسالیبِ بیان میں نئی
 راہ ڈھونڈنے پر قادر ہوتا؟ یہی گردہ ہی جو نصفِ صدی سے زبان و ادب
 کی تعلیم و تدریس کا اجارہ دار بنا ہوا ہے۔ آج تک انھوں نے زبان اور
 ادب کے سلسلے میں کوئی نئی بحث یا کوئی ٹھوس کتاب پیش کی ہو؟

آئیے! زبان و ادب کے سلسلے میں ان لوگوں کے آن تک کے 'علمی
 کارناموں' کا پتا لگائیں۔ اُس دن سے لے کر کہ جس روز مصر میں شہری تعلیم کا
 نظام رائج ہوا ہے آج تک ان کی کئی کائنات 'نحو و صرف' کی ایک درسی
 کتاب ہو جس کے ناقص، خشک اور مردہ ہونے کے بارے میں آج کسی کو
 بھی شک نہیں ہو۔ اُس سے صرف و نحو کی ضرورت بالکل پوری نہیں ہوتی ہو
 طلبہ تھوڑی سی بھی مشکل عبارت نہ تو پڑھ سکتے ہیں اور نہ صحیح طور پر سمجھ سکتے
 ہیں اور علمِ بلاغت پر ایک درسی کتاب جسے بلاغت کہنا ہی بہت بڑا جرم
 ہے جس میں ایسے خوش گوار اور لطیف فنونِ ادیبہ کو جو طلبہ کے لیے لذت
 اور دل چسپی کا باعث ہوتے الجبرا اور جامیٹری کے ایسے مشکل اور خشک اصول
 میں ڈھال دیا گیا ہو۔ مگر الجبرا اور جامیٹری کے اصول ایک ٹھوس علم کی طرف
 اشارہ کرتے ہیں اور بلاغت کے خود ساختہ اصول دلالت کرتے ہیں جمود اور

فطری آہنج کی موت کی طرف اور دو ایک کتابیں ادب پر ——— خدا
 نظر بد سے انھیں بچائے ——— ان کتابوں کا طلبہ کے سامنے نام
 لے لینا ہی کافی ہے آپ خود ان کے چہروں پر تنفر، تکدر، کوفت اور عربی
 زبان و ادب کے پڑھانے والوں سے بیزارگی کی علامتیں دیکھ لیں گے۔

اور؟ ان کے ماسوا کچھ یادداشتیں ہیں جو اعلیٰ مدارس کے طلبہ میں مقبول
 ہیں۔ ان کے مرتب انھیں کتاب کہہ کر شائع کرتے شرماتے ہیں اور ان یادداشتوں

سے بہتر کوئی چیز پیش کرنے سے قاصر ہیں تو ما ذکر یا ایسی ہی یادداشتیں مرتب کرتے ہیں اور مجبوراً طلبہ انہیں یاد کرتے ہیں۔

اور؟ اس کے علاوہ قدیم ادب اور قدیم علما پر چھاپا مارنا اور اس کا سب سے بڑا کارنامہ ہے جس کو کبھی 'اختصار' کبھی 'انتخاب' اور کبھی 'از سر نو ترتیب' کا نام دیا جاتا ہے۔ حال آں کہ وہ ان میں سے کوئی چیز بھی نہیں ہے۔ وہ دراصل نسخہ آمیزش، قطعہ دہریہ اور اسی قسم کے نقصان رساں عناصر سے مرکب ایک مجموعہ ہے جن کے متعلق ملاحظہ سے نقل کر کے طاقت نے اپنی کتاب 'معجم البلدان' کے شروع میں تفصیلات بیان کیے ہیں۔

یہ ہی کارنامہ قوم کا جو پچاس یا تقریباً پچاس برس کے طویل عرصے میں اُس نے پیش کیا ہے! کیا آپ کے خیال میں یہ کارنامہ 'مصریوں کی ایسی قوم کے شایانِ شان ہے؟ وہ قوم جو ابتدائے تاریخ سے ادب اور ثقافت (پہلے) کا لہجہ اور ماواری ہے۔ وہ قوم جس نے یونانی ادب کو بربادی سے بچایا اور جس نے عربی ادب کو عجمی اقتدار اور ترک و تاتار کے غلبے سے پناہ دی۔ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ یہ کارنامہ ان لوگوں کے فخر کے لیے کافی ہے اور اس بنا پر وہ یہ حق جتا سکتے ہیں کہ سرکاری مدارس میں عربی ادب و زبان کی تعلیم جب سے رائج ہوئی اور جب تک رائج رہے گی اس کی اجارے داری کرتے رہیں گے؟

میں تو سمجھتا ہوں کہ یہ کارنامہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ لوگ ذہنی افلاس میں مبتلا ہیں اور مصر کے ایسے شہر میں عربی زبان کی کفالت کا بار اٹھانے میں سب سے زیادہ لاچار اور مجبور ہیں۔

خیر یہ لوگ تو بے کار ہو ہی چکے ہیں ان کے ساتھ ان کا علمی ادارہ بھی

بے کار ہو گیا ہے جو ایک خاص ضرورت کی پیداوار تھا، جب ضرورت ختم ہو گئی تو اس کا ختم ہو جانا بھی ضروری ہے اور وزارت تعلیمی کے لیے بڑی ہی اگروہ عربی زبان کی ضرورتوں کا احساس رکھتی ہے، کہ دارالعلوم کو معطل کر دے۔ اور ایک طرف مدرسۃ المعلمین (استادوں کا مدرسہ) پر اور دوسری طرف جامعہ ریونیورسٹی) پر اعتماد کرے کیوں کہ یہی دونوں ادارے صرف عربی زبان کی ضرورتوں کا احساس اور ان کو انجام دینے کی قدرت رکھتے ہیں۔ صرف یہی دونوں ادارے یورپ کی علمی زندگی اور مغربی ادب کے ساتھ قریبی اتصال اور وابستگی رکھتے ہیں۔ اور یورپ کی علمی زندگی اور مغربی ادب ہی سے وہ اپنے ادب کو اس قابل بنانے پر قادر ہو سکتے ہیں کہ وہ نفع بخش، نتیجہ خیز اور زندہ جاوید ہو جائے۔

درآں حالے کہ دارالعلوم مغربی ادب اور مغربی زندگی سے ایسے چند مبہم تصورات کے علاوہ کچھ نہیں واقفیت رکھتا جو اگر مضر نہیں تو منہج بھی نہیں ہو سکتے۔ کسی ایسے استاد کا آپ تصور بھی کر سکتے ہیں جو عربی زبان اور ادب کا درس دیتا ہو۔ درآں حالے کہ اس نے کسی دوسری زبان و ادب کا مطالعہ کیا ہے اور نہ کر سکتا ہے، اور زبان کی تاریخ اور ادب کے مختلف دوروں کے متعلق مختلف طریقہ بحث سے واقفیت رکھتا ہے؟

کسی ایسے معلم ادب عربی کا تصور کیجیے جو ان مختلف نتائج علمیہ سے کچھ بھی واقفیت نہ رکھتا ہو اور نہ ان سے واقف ہونے کا اس کے لیے کوئی امکان نکلتا ہو، جہاں تک مشرقی ادب اور اس کی تاریخ اور مشرقی زبانوں کی تحقیق کے سلسلے میں انگریز پہنچ چکے ہیں۔۔۔ انہی لوگوں کے پاس آج کل غلم کو تلاش کرنا چاہیے اور اس وقت تک ان لوگوں سے اسناد علم ضروری ہے جب تک ہم خود اس قابل نہ ہو جائیں کہ اپنے پیروں پر آپ

کھڑے ہو سکیں، اپنے بازوؤں سے پرواز کر سکیں اور اپنے علوم اپنے ادب اور اپنی تاریخ کے سرمایے کو واپس لے سکیں جن پر آج دوسرے لوگ قابض ہیں۔

پھر کسی ایسے عربی ادب کے معلم کا تصور کیجیے جو عربی ادب ہی سے نادر واقف ہو، نہ اُسے سمجھ سکتا ہو اور نہ اُس کے اسرار و نکات تک پہنچنے کی صلاحیت رکھتا ہو چہ جائے کہ ان اسرار و نکات کے سمجھنے میں طلبہ کو مدد دینا۔

اس بارے میں آپ میری موافقت ضرور کریں گے کہ اس گروہ کے پاس کوئی صلاحیت نہیں، اور ہمیں اس گروہ کو چھوڑ کر دوسروں کی طرف جانا ضروری ہے۔۔۔۔۔ دارالعلوم سے قطع تعلق کر کے مدرستہ المعلمین اور جامعہ مصریہ کی طرف جانا ضروری ہے بشرطے کہ یہ دونوں ادارے 'عربی ادب' پر اُس سے زیادہ توجہ صرف کریں جتنی کہ آج کل وہ کر رہے ہیں۔۔۔۔۔ اور عربی ادب کے طریقہ درس میں جامعہ مصریہ قدیمہ کے اسنول کو برتنا شروع کر دیں۔ طریقہ تعلیم وہی ہو جس طرح قدما لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، الفاظِ غریبہ اور عروض و قافیے پر پوری توجہ کرتے ہوئے ادب کا درس دیتے تھے۔ اور جس طرح جدید خیال کے لوگ ادب کی تعلیم دیتے ہوئے ادب اور قوم کے درمیان، ادب اور عقلی، در شعوری زندگی کے مختلف مظاہر کے درمیان اور عربی ادب اور دوسری مختلف قوموں کے ادب کے درمیان جو روابط اور تعلقات ہیں اُن کی تفصیل اور ایک زبان کے ادب کے دوسری زبان کے ادب سے متاثر ہونے کے متعدد امکانات کے سمجھنے میں پوری طاقت صرف کر دیتے تھے۔

یہ دونوں ادارے رمدیہ المعلمین اور جامعہ مصریہ جدیدہ (عربی ادب کی تعلیم اس طرح پر دیں کہ سامی زبانوں اور ان کے ادب، یونانی اور لاطینی زبانوں اور ان کے ادب، اسلامی زبانوں اور ان کے ادب اور جدید مغربی زبانوں اور ان کے ادب پر پورا عبور رکھتے ہوں۔

جو شخص آپ سے یہ کہتا ہو کہ عربی ادب مذکورہ چیزوں کے بغیر حاصل کرنا اب بھی ممکن ہو وہ یا تو فریب خوردہ ہو یا بازی گر۔

کون سا راستہ غربی ادب سے صحیح طور پر واقف ہونے کا بغیر عربی زبان و ادب نیز عربی ادب اور سامی ادبوں کے مادی اور معنوی روابط کے سمجھے، نکل سکتا ہو؟

کیا کوئی شکل ممکن ہو کہ بغیر تورات اور انجیل پڑھے عربی ادب سے کماحقہ واقفیت ہو جائے؟ اور مسرکے سر بر آوردہ اساتذہ ادب میں سے کسی ایک کے متعلق بھی آپ یہ گمان کر سکتے ہیں کہ وہ تورات یا متعدد انجیلوں میں سے کسی ایک انجیل کو پڑھ چکا ہو؟

اور کیا کوئی صورت ایسی ممکن ہو کہ غربی ادب سے صحیح طور پر واقفیت ہو جائے بغیر اس کے کہ یونانی اور لاطینی زبان اور ادب سے واقفیت بہم پہنچائی جائے۔ اور بغیر اس کے کہ یونان اور روم کے تمدنوں کے ان اثرات کے حدود متعین کیے جائیں جن سے ہمارے علوم، ہمارا ادب اور ہمارا فلسفہ متاثر ہوا ہو اور بغیر اس کے کہ یونانی اور لاطینی ادب کے مقابلے میں ہمارے عربی ادب کا جو درجہ ہو وہ متعین کر لیا جائے؟ اور مصر میں ممتاز اساتذہ میں سے کتنوں کے متعلق آپ یہ حُسن ظن قائم کر سکتے ہیں کہ انہوں نے ہومر کی ایلید اور فرجیل کی اینیادہ پڑھی ہوگی۔ چہ جائے کہ ڈرامہ نویسوں کے ڈرامے

گائے والوں کے نئے خطیبوں کی تقریریں اور زبان دانوں کی گفتگوئیں پڑھی ہوں؟ کیا ایسے اساتذہ ادب مصر میں نہیں پائے جاتے ہیں جو آج بھی اپنے شاگردوں کو بتاتے رہتے ہیں کہ اہل حجاز کی طرح یونانیوں کے پاس بھی ادب، شعر، اور خطابت کا کوئی ذخیرہ موجود نہیں رہا ہے؟

نیز کیا کوئی صورت ایسی ممکن ہو کہ عربی ادب کا بہ خوبی مطالعہ کیا جاسکے بغیر اس کے مختلف اسلامی زبانوں یا مخصوص فارسی زبان سے کچھ بھی واقفیت ہو اور بغیر اس کے کہ یہ واقفیت ضروری ہو کہ ان اسلامی زبانوں نے اور ان کے ادب نے ہمارے اُس عربی ادب پر کیا اثر ڈالا ہے جو ہاتھی دانت کے گنبد میں پروان نہیں چڑھا ہو بلکہ مختلف ادبوں سے متاثر ہوا ہے اور بہتوں پر اپنا اثر بھی ڈالا ہے؟ کیا مصر کے اساتذہ ادب میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی آپ یہ خیال قائم کر سکتے ہیں کہ اس نے فردوسی کا 'شاہ نامہ' یا 'عمر خیام' سعدی اور سادفہ کے کلام کا کچھ بھی مطالعہ کیا ہوگا؟ اور کیا کوئی صورت ایسی ہو سکتی ہے کہ عربی ادب کا مطالعہ کیا جائے اور آں حالے کہ یورپ کی زندہ زبانوں سے یک سرنا واقفیت ہو، اور یہ بھی علم نہ ہو کہ ان زبانوں نے ہمارے جدید ادب پر کیا اثر ڈالا ہے؟

اور کیا کوئی صورت ایسی ممکن ہو کہ ہم علمی تحقیق کے جدید طریقوں کو نظر انداز کرتے ہوئے عربی ادب کا کما حقہ مطالعہ کر سکیں اور انگریزوں، فرانسیسیوں اور جرمنوں کے اُن طریقوں کو جو وہ اپنے ادب کے سلسلے میں برتتے ہیں، برتتے بغیر اپنے ادب کی ہم تعلیم کر سکیں؟

یہ سب کچھ نہیں سنے کہہ دیا ہے مگر یہاں مسئلہ زیر بحث کے بہت واضح اور بڑا ہی میں سے پیش کیے ہیں۔ صرف ان پہلوؤں کی طرف نہیں اشارہ کیا

ہر جن میں اختلاف و مخالفت کا استعمال نہیں پیدا ہوتا۔ اگر نہیں تھوڑی اور گہرائی میں جانا اور عربی زبان کے سمجھنے اور یونانی دلاطینی زبانوں کے سمجھنے کے طریقوں کے باہمی تعلقات کی طرف اشارہ کرتا تو بات طول پکڑ لیتی اور بارِ خاطر ہونے لگتی۔ میں نے صرف مختصر اشاروں پر اکتفا کی ہے جس سے بہ جا پڑنے لگے لوگوں کے عوام سے مخاطب کا شبہ پیدا ہوتا ہے مگر میں بھروسہ رکھتا ہوں کہ صرف یہی اشارے اُس بات کو صحیح ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں جس کا میں مدعی ہوں یعنی ”دارالعلوم کی موجودہ حیثیت ایسی نہیں رہی ہے کہ اُس سے عربی ادب و زبان کے اساتذہ کی تیاری کا کام لیا جائے اُس لیے دارالعلوم کو چھوڑ کر ہمیں اُن دونوں اداروں کی طرف بڑھنا چاہیے جو اس بار کو اٹھانے کی سکت اپنے اندر رکھتے ہیں۔ یعنی درستہ المعلمین اور جامعہ مصریہ۔

۳۔ ادب اور علمی ذہنیت

ایک خاص چیز کا میں نے ابھی تک ذکر نہیں کیا ہے حال آنکہ وہ سب سے پہلے ذکر کی مستحق تھی اس لیے کہ وہ صرف ادب کی تحقیق کے لیے بلکہ ہر منظم اور مستحکم علمی تحقیق کے لیے اس کی حیثیت بنیادی سی ہے۔ میرا مطلب ہے ایک ”وسیع اور پائے دار علمی ذہنیت اور وسعتِ نظر“ سے جو ادبیات کے طالب کے لیے بھی اتنی ہی ضروری اور لازمی ہے جتنی مشنریا کے ایک طالب علم کے لیے، بلکہ ہر وہ انسان جو ایک ترقی پذیر ماحول میں ترقی یافتہ زندگی بسر کرنا چاہتا ہے اُس سے مستغنی رہ کر زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ اور شاید دیگر مختلف علوم کے سلسلے میں اس کی اہمیت اتنی نہ تھی جو جتنی ادب

کی تحقیق اور تعلیم کے ضمن میں محسوس ہوتی ہو اس لیے کہ ادب فطرتاً زندگی کے مختلف اور متعدد پہلوؤں کے ساتھ، عام اس سے کہ ان کا تعلق عقل سے ہو یا شعور سے یا ہماری مادی ضرورتوں سے، وابستہ ہوتا ہے۔ نیز ادب بالطبع زندگی کے مختلف پہلوؤں میں تناسب اور توازن قائم رکھنے کا شدت کے ساتھ محتاج ہوتا ہے۔ اس لیے ادب کی گہرائیوں تک پہنچنا اس وقت تک ممکن ہی نہیں ہے جب تک ادب کا طالب اس پاسے دار، ہمسہ گیر اور گہری علمی ذہنیت اور وسعت نظر پر غیر معمولی قدرت نہ رکھتا ہو۔ عربی ادب کی تحقیق کس طرح ممکن ہے اگر اس کا طالب دیگر زبانوں کے ادب کی ان قدیم اور جدید روایتوں اور نشانیوں سے ناواقف ہے۔۔۔۔۔ جس طرح ہمارے مصر کے طلبہ اور اساتذہ ناواقف ہیں۔۔۔۔۔ جنہوں نے پوری حیات انسانی کو متاثر کیا ہے اور بن سے واقفیت آج مغربی قوموں کے ہر چھوٹے بڑے طبقے کی رگ و پپی میں سرایت کر گئی ہے۔ لیکن بہت دشوار ہے کہ مصر کے اساتذہ ادب میں ایک استاد بھی آپ ایسا نکال لیں جس نے ہومر، سوفوکل یا ارسٹوفان ہی کا مطالعہ کیا ہو چہ جائے کہ شکسپیر، طالسٹائے اور آئسپین وغیرہ یہ مرحلہ بہت زیادہ دشوار ہے اگر بالکل محال نہیں ہے۔۔۔۔۔ اس کے برعکس فرانس، جرمنی اور انگلستان میں متوسط، علمی لیاقت کا بھی کوئی نوجوان ایسا نظر نہیں آتا ہے جو بغیر ان چیزوں سے اچھی خاصی واقفیت حاصل کیے، ادب سے دل چسپی لینے یا اس کے مطالعے کا ارادہ کرے۔ اب آپ ہی بتائیے کس قدر فرق ہے دونوں میں۔

یہاں ہمیں ایک اور چیز بھی نظر آتی ہے وہ یہ کہ مصر کے معلمین ادب کا معاملہ ان کی صرف انہی کوتاہیوں پر آکر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ اس کی

انتہا تباہی اور بربادی، نیز شرم ناک اور شرانگیز حدوں پر جا کر ہوتی ہو۔ ان کی کوتاہیاں ان چیزوں تک پہنچ گئی ہیں جن کو قدام بھی ادب کے سلسلے میں ناگزیر جانتے تھے۔ غربی ادب کے اساتذہ متقدمین کا خیال تھا۔۔۔ اور مصر کے اساتذہ عال اس حقیقت سے ناواقف بھی نہیں ہیں۔۔۔ کہ ادب نام ہر چیز سے تھوڑی بہت واقفیت کا " اس کا اور کوئی دوسرا مطلب ہی نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ قدام اسی پاسے دار اور ہمہ گیر علمی ذہنیت اور وسعت نظر کو ہر نتیجہ خیز ادبی بحث کی بنیاد سمجھتے تھے۔ جاہظ ادیب تھا، اس لیے کہ وہ اہل زبان، ادیب اور مصنف ہونے سے پہلے علمی ذہنیت کا مالک تھا۔ بلاشبہ جاہظ اور اس کے ایسے بہت سے کوئی، بصری اور بغدادی ادیب جو عباسی عہد میں ہوئے ہیں اپنی قدیم علوم، لغت، ادب، فقہ اور تاریخ پر عبور رکھنے کے ساتھ ساتھ اُس زمانے کے جدید علوم میں بھی دست گاہ رکھتے تھے۔ وہ لوگ یونان کے فلسفے اور اُس کے علوم، ایران کی سیاست اور ہندستان کی حکمت پر کافی عبور رکھتے تھے وہ تاریخ سے بھی واقفیت رکھتے تھے اور جغرافیے سے بھی، وہ ہر چیز سے تھوڑی بہت واقفیت ضرور رکھتے تھے تب وہ جا کے ادیب بنے تھے اور تب وہ ایسے مصنف بن سکے کہ آنے والی نسلوں کے لیے ایسا جاودانی ترکہ " چھوڑ سکیں۔ اگر جاہظ آج ہوتا تو جس طرح اُس وقت اُس نے یونانی فلسفے پر عبور حاصل کیا تھا اسی طرح آج ہر اہل ادب فریج فلسفے پر عبور حاصل کرتا۔

لیکن کیا موجودہ اساتذہ میں سے کسی کے متعلق بھی آپ یہ گمان قائم کر سکتے ہیں کہ وہ علمی ذہنیت میں ہمارے قدیم ادیبوں کے برابر نہ سہی تو کم از کم اُن کے لگ بھگ تو مرے ہرگز نہیں! وہ کہتے ضرور ہیں کہ ادب ہر چیز سے تھوڑی بہت

واقفیت" کا نام ہے مگر ہر چیز سے تھوڑی بہت واقفیت حاصل کرنے کے عمل سے وہ سب سے زیادہ دُور ہیں۔ وہ قدیم علوم ہی سے ناواقف ہیں تو جدید کو کوٹی کیا ہے — عصر میں کتنے فضلاً ایسے ہیں جو یونانی فلسفے پر جس سے کسی اور قوم نے نہیں، عربوں ہی نے دنیا کو روزِ غناں کرایا تھا آپ سے گفتگو کر سکیں جس طرح جاہل اور اُن کے ہم عصر کر سکتے تھے؟ تو جب عربی کے قدیم علوم کے متعلق اُن کی ناواقفیت کا یہ حال ہے تو جدید مغربی علوم سے واقفیت حاصل کرنے کا اُن کے لیے کیا موقع ہو سکتا ہے۔ چہ جائے کہ قدیم یونانی، لاطینی اور سامی علوم کے تحصیل کی اُن سے کیا توقع کی جائے!

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ عربی ادب پر عبور حاصل کرنا اور اس کی تحقیق میں مفید اور نتیجہ خیز حقائق تک پہنچنا معمولی اور آسان کاموں میں نہیں ہے۔ اس سے میں علمی ذہنیت پر جس کی طرف میں نے ابھی اشارہ کیا ہے اور اُن علوم پر جن کا مختصر طور پر تذکرہ کر آیا ہوں قدرت حاصل ہونا بہت ضروری ہے۔

آپ ہمیں لے: 'بھلا کون عقل مند آدمی اسے تسلیم کرے گا کہ ایک اکیلا انسان ان تمام علوم پر قدرت حاصل کر سکتا ہے، ایک طرف وہ یونانی، لاطینی، سامی اور اسلامی زبانوں اور ادبوں پر عبور حاصل کرے۔ دوسری طرف ان تمام مختلف علوم و فنون کا ماہر ہو جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اس قسم کی شرطیں رکھنے کا مقصد اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ ایک طرف لوگوں کو مرعوب اور پست ہمت بنانا اور دوسری طرف یہ خیال دلانا کہ میں ہی وہ شخص ہوں جو تمام چیزوں سے کچھ نہ کچھ واقفیت رکھتا ہوں اس لیے میں ہی ادب کی تعلیم دے سکتا ہوں اور اس کی اجارے داری کا باز اُٹھانے کے قابل ہوں۔ کون اسے تسلیم کر سکتا ہے کہ فرانس اور انگلستان میں ادبیات کا پروفیسر فرانسسی یا انگریزی ادب کی تعلیم دینے

سے قبل دیگر علوم و فنون کی اتنی بھاری بھاری بھر کم مقدار پر عبور حاصل کر لیتا ہے؟“
آپ یہ اعتراض کریں گے اور میں یہ اعتراض شننے کا منتظر بھی تھا لیکن اس کے جواب دینے میں مجھے کوئی دشواری کا سامنا کرنا نہیں پڑے گا۔

سب سے پہلے ہمیں یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ انگریزی ادب یا فرانسیسی ادب کا ایک پروفیسر بھی، کم از کم میرے علم میں اور میرے خیال میں آپ کی نظر میں بھی۔ ایسا نہیں مل سکتا جو اس لقب کا مستحق ہو گیا ہو، بغیر اس کے کہ اُس نے یونانی اور لاطینی ادب، زبان قانون اور فلسفہ پر عبور حاصل کر لیا ہو، اس کے پہلو پہ پہلو زندہ زبانوں میں سے کم از کم کسی دو زبانوں میں اسے دست دریا ہو۔ ان چیزوں کے حصول اور علمی ذہنیت پر قدرت کے بعد وہ اپنے ادب کا کوئی ایک پہلو لے لیتا ہے جس کی تحقیق اور تفتیش میں اپنی پوری زندگی لگا دیتا ہے۔ اس کے بعد ہمیں یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اب وہ زمانہ نہیں رہا ہے جب کہ لوگ یہ بات مانتے تھے کہ ایک شخص تمام چیزوں میں منہمک رہتے ہوئے بھی انواع علوم میں سے کسی ایک خاص قسم میں وہ خاص مہارت اور ایسا عبور حاصل کر سکتا ہے کہ اُس علم میں جدتیں کر سکے اور اُس کے مطالعے اور تحقیق میں نام آور ہو جائے۔ وہ زمانہ گیا۔ اب لوگ مزدور اور پیشہ ور ہو گئے ہیں وہ اب علم و فن کے لیے بھی وہی تاثرات رکھتے ہیں جو تاثرات صنعت و حرفت کے بارے میں ہوتے ہیں، یعنی اب لوگ کالج اور یونیورسٹی میں تقسیم کار کے اصول سے اسی طرح متاثر ہو چکے ہیں جس طرح کارخانوں اور تجارت گاہوں میں۔ تاہم تقسیم کار کے اصول سے متاثر ہو جانے کے یہ معنی نہیں ہیں اب کالج اور یونیورسٹی کے لوگ ایک ایک دو دو مسائل علمی کے سوا اور تمام چیزوں سے ناواقف محض ہوتے ہیں۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہر شخص اپنے مخصوص کام کے لیے

پہلے قابل اطمینان سامان اور اسباب پیدا کرے۔ پھر اپنے کام کی مختلف شقوں میں سے کسی ایک شق پر اپنی پوری کوشش اور طاقت لگا دے جب کہ ایک دوسرا شخص ایک دوسری شق پر اپنی کوشش اور طاقت صرف کرنے میں لگا ہوا ہوگا اس طرح یہ عمل جاری رہے گا۔ تو جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ "یہ تمام مذکورہ بالا چیزیں ادب کی تعلیم کے لیے بنیادی حیثیت رکھتی ہیں، تو اس سے ہمارا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ان تمام چیزوں میں سے ہر ایک کی طرف ماہرین کے مخصوص گروہ الگ الگ توجہ کریں اور ادیب اپنی ادبی بحث میں ان علمی نتائج کے غلاموں سے کام لے اور ان پر بھروسہ کرے جہاں تک ماہرین کے یہ مختلف گروہ پہنچ چکے ہیں۔

اچھا ادب کو جانے دیجیے اور کسی ٹھوس علم کو لے لیجیے۔ بتائیے تو کیا حیوانیات اور نباتیات کا طالب علم بغیر اس کے کہ اس نے اپنے مقصد کے لیے موزوں سامان فراہم کرایا، یعنی بغیر اس کے کہ وہ فیزیکس اور کیمسٹری اور ان کی مختلف قسموں پر عبور رکھتا ہو، علم الحیوان (زیولوجی) یا علم النبات (بوٹی) کو حاصل کر سکتا ہے؟

اور کیا فیزیکس اور کیمسٹری کا طالب علم بغیر ریاضی، علم الارض (جیالوجی)

اور جغرافیہ وغیرہ پر قدرت حاصل کیے اپنا مقصد حاصل کر سکتا ہے؟

اور کیا ان تمام علوم پر اُسے بغیر اُس پائے دار، ہمہ گیر اور گہری علمی

ذہنیت پر قدرت حاصل کیے عبور حاصل ہو سکتا ہے جس کا ہر عالم ادیب اور

ہر روشن خیال آدمی محتاج ہے جیسا ہم ابھی کہ چکے ہیں؟

کیا کسی ایک بھی فرانسیسی عالم کا نام آپ بتا سکتے ہیں جس کو عالم کے لقب

کا مستحق سمجھا گیا درآں حالے کہ وہ یورپ کی زندہ اور ترقی پذیر زبانوں پر عبور نہ رکھتا

ہو اور اُسے یونانی اور لاطینی علوم اور ادب پر دست رس حاصل نہ ہو۔؟

اس کے بعد یہ بتائیے کہ کیا آپ کے خیال میں ایسا ہی ہوگا کہ یہ طالب علم جو ایسے سامان فراہم کر چکا ہے اور اتنے ہتیاروں سے لیس ہو گیا ہے تنہا اپنی کوششوں سے پورے علم الحيوان (زولوجی) یا پورے علم النبات (بوٹنی) میں دادِ تحقیق دے سکتا ہے یا اس سلسلے میں علم کیمیا (کیمسٹری) فزیکس اور ریاضی کی جو ضرورت لاحق ہوگی اُس سے خود ہی نپٹ سکتا ہے؟ ہرگز نہیں! وہ علم الحيوان کی مختلف شاخوں میں سے کسی ایک شاخ کو اپنی کوششوں کا مرکز قرار دے گا اور اپنی اس علمی تحقیق میں اُن علمی نتائج کا سہارا لیتا رہے گا جہاں تک دوسرے ارباب فزیکس و کیمسٹری پہنچ چکے ہیں ساتھ ہی ساتھ اپنے ذاتی علمی ذرائع اور وسائل کو بھی مستحکم اور مضبوط کرتا رہے گا تاکہ جہاں کہیں اُسے ان وسائل کے بارے میں شبہ پیدا ہو جائے تو اپنی ذاتی تحقیق اور ذاتی مطالعہ سے واضح کر سکے۔ ایسے ہی ادیب اور پروفیسر ہوتے ہیں یورپ میں اور ایسے ہی ادیب ہوتے ہیں مصر میں بھی چاہتے ہیں۔ بھلا یہ مقصد دارالعلوم سے کہاں حاصل ہو سکتا ہے اُسے ان باتوں سے کیا سروکار؟

۴ - ادب؟

لیکن ادب جس کے ارد گرد ابتدائے بحث سے ہم چکر لگا رہے ہیں مگر اس کی تشریح ابھی تک نہیں کر سکے۔ خود ہی کیا چیز؟ کتاب نہ ہوگا کہ ہم اُس کی تعریف کر دیں؟ تاکہ یہ حقیقت از خود منکشف ہو سکے کہ ادب کا ربط اور رشتہ ان مذکورہ بالا علوم کے ساتھ حقیقی ہے اور وزارتِ تعلیمی کی توجہ کا اُس نہج سے جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے، ادب کی طرف سے

ہیں اور انھیں اس طرح پیش کرنا چاہتا ہوں جس طرح سمجھ دار لوگ پیش کرتے ہیں۔ لفظ 'ادب' کے بارے میں زیادہ تر لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ وہ 'ادب' سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں "دعوت کا بخاوا" لفظ 'ادب' اور 'ادب' یعنی دعوت کے درمیان کھینچ تان کر نسبت ثابت کرنے کے متعلق بھی بہت کچھ کہا گیا ہے اور مختلف زمانوں میں یہ لفظ بن جن مختلف معانی پر دلالت کرتا رہا ہے اس کے بارے میں بھی بہت سے اقوال ہیں۔

میں نے کسی دوسری جگہ لکھا ہے کہ پروفیسر نلینو کی اس لفظ کے اشتقاق کے بارے میں ایک خاص رائے ہے وہ اس کو 'دب' یعنی عادت سے مشتق مانتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ 'ادب' مفرد سے نہیں بلکہ 'دب' کی جمع سے نکلا ہے 'دب' کی جمع 'ادب' ہے جو تبدیل ہو کر 'ادب' ہو گئی ہے جس طرح 'بشر' اور 'عجم' کی جمعیں 'ابار' اور 'آم' سے بدل کر 'آب' اور 'آرام' ہو گئی ہیں۔

پروفیسر موصوف کہتے ہیں کہ 'دب' کی جمع 'ادب' کا استعمال اس قدر عام ہو گیا کہ اہل عرب اس جمع کی اصل کو اور جو کچھ اس میں تبدیلی ہوئی ہے اس کو بھول گئے اور ان کو یہ غلط خیال پیدا ہو گیا کہ 'ادب' ایسی جمع ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے اور اسی جمع سے انھوں نے اس کا واحد بجائے 'دب' کے 'ادب' نکال لیا اور 'ادب' کا عادت کے معنی میں استعمال عام طور پر ہونے لگا اس کے بعد یہ لفظ اپنے اصلی معنی سے دوسرے مختلف معنوں میں منتقل ہوتا رہا۔

ظاہر ہے کہ پروفیسر نلینو کی رائے بھی دیگر اہل لغت کے قیاسات کی طرح نہ غروٹے پر مبنی ہے۔ ہمارے پاس قلمی عیاںیں یا واضح علم فریضہ

ایسے موجود نہیں ہیں کہ جس سے ہم پتا چلا سکیں کہ لفظِ ادب ' ادب بہ معنی دعوت سے مشتق ہو یا آداب جمع داب سے لیکن وہ حقیقت جس کے بارے میں ہمیں کوئی شبہ نہیں ہے یہ ہے کہ ہمیں کوئی عربی نص (عبارت) ایامِ جاہلیت کی ایسی نہیں ملتی ہے جس میں ادب کا لفظ استعمال ہوا ہو۔ اور نہ اس بارے میں کوئی شبہ کیا جاسکتا ہے کہ ادب کا لفظ قرآن میں بھی کہیں نہیں ملتا ہے۔ جب کچھ پتا ملتا ہے اس لفظ کا وہ یہ ہے کہ یہ مادہ ایک حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اس حدیث کے بارے میں محدثین اور مبصرین کی جو کچھ بھی رائے ہو بہر حال وہ اس امر کی حجت قطعی نہیں قرار دی جاسکتی ہے کہ آنحضرت نے اس مادے کا استعمال فرمایا ہے۔

حدیث کے الفاظ ہیں اَدَّبِيَّ رَبِّيْ فَاَحْسَنَ تَادِيْبِيَّ رَمِيْرٍ پروردگار نے میری تربیت (تادیب) کی اور بہت اچھی تادیب کی (اس حدیث سے اُس وقت تک کوئی لغوی اختلاف ظہور نہیں ہو سکتا جب تک یہ حدیث خود اس طرح ثابت نہ ہو جائے کہ اس کی صحت میں کوئی شک باقی نہ رہے یا کم از کم یہ بیہود راجح اور قوی نہ قرار پا جائے کہ یہ حدیث بہ لفظہ آنحضرت سے مروی ہے اور یہ دونوں باتیں ہماری دسترس سے دور ہیں، اس لیے ہم بغیر کسی تردد کے کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی صحیح اور قطعی نص ایسی نہیں ہے جو یہ بتا سکے کہ ادب کا لفظ اور اُس سے نکلے ہوئے دوسرے اسما اور افعال قبل اسلام یا عہد رسالت میں متعارف اور مستعمل تھے۔

خلفائے راشدین کی طرف بہت کچھ منسوب ہے مگر وہاں بھی اس تحقیق

کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ خلفائے اربعہ کی طرف جو کلام منسوب ہے اس میں کتنا صحیح ہے اور کتنا غلط، تو ہمارے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے قطعی

ظور پر ہم یہ معلوم کر سکیں کہ لفظ ادب اور اس کے مشتقات اُن چند برسوں میں جو وفاتِ نبیؐ سے متصل ہیں، حجاز میں رائج تھے۔

اور جب قطعی اور صریحی نصوص کے ذریعے فصیح عربی زبان میں اس لفظ اور اس کے مشتقات کی ابتدا کا زمانہ متعین کرنا مشکل ہو تو اس بات میں شک کرنا بھی جائز نہیں ہے کہ یہ لفظ بنی امیہ کے زمانے میں رائج اور شائع ہو چکا تھا۔ اگرچہ زبان میں پہلے پہل اس لفظ کے آنے کا زمانہ متعین نہ بھی کیا جاسکے لیکن اگر آپ وہ عبارتیں پڑھیں گے جن میں اس مادے کا استعمال، دورِ بنی امیہ میں ہوا ہے تو آپ مضبوطی کے ساتھ محسوس کریں گے کہ سب سے پہلے جس مفہوم میں اس کا استعمال ہوا ہے وہ "تعلیم" ہی تعلیم کا وہی مفہوم جو بنی امیہ کے زمانے میں اس لفظ سے سمجھا جاتا تھا یعنی روایت کے ذریعے پڑھانا، شعر کی روایت، حدیثوں کی روایت، اگلے لوگوں کے واقعات اور ان کے کارناموں کی اور ہر اُس چیز کی روایت جس کا تعلق دورِ جاہلیت سے ہے، نئے اور پرانے سوراؤں کی بہادری کی داستانوں کی اور ہر اُس چیز کی روایت جو اُس ثقافت کی تشکیل میں معاون ہوتی ہے جس کا ہر روشن خیال عرب متمنی رہتا تھا یعنی وہ امارت (نوابی) جس کے ہاتھ میں طاقت تھی یا وہ امارت (نوابی) جس کا خلفائے وقت احترام کرتے تھے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ یہ مادہ شروع شروع فعل یا اسم فاعل کی صورت میں استعمال ہوتا تھا۔ اہل عرب ادب کا صیغہ استعمال کرتے تھے یا ایک خاص مفہوم میں مؤدیب کا لفظ مؤدب کا لفظ ہر قسم کی روایت کرنے والوں کے لیے نہیں بولا جاتا تھا۔ حدیث کے راویوں یا مذہبی علوم کے پڑھانے والوں اور روایت کرنے والوں کو مؤدب نہیں کہا جاتا تھا بلکہ اشعار کے راویوں

اور تاریخی واقعات بیان کرنے والوں پر اور اُن لوگوں پر جو اُمراءِ حکومت کے بچوں کو اشعار و اخبار کی تعلیم دینے کا پیشہ اختیار کیے ہوئے تھے اُن پر اس لفظ کا اطلاق ہوا کرتا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ دوسری زبانوں میں بھی نہیں پایا جاتا۔ جب دیگر سامی زبانوں میں، جاہلیت کی کسی صحیح اور قطعی نص میں نیز قرآن، حدیث اور خلفائے اربعہ سے صحیح طور پر منسوب کلام میں، کہیں اس کا وجود نہیں پایا جاتا تو پھر یہ لفظ آیا کہاں سے؟

پروفیسر ٹلینو کی طرح اور دوسرے اہل لغت کے اصول پر ہم بھی اس جگہ ایک مفروضہ قائم کرنے کا حق رکھتے ہیں اور اس میں کوئی ہرج بھی نہیں ہے۔ تاہم اس مفروضے پر نہیں غیر معمولی مسرہوں اور نہ یہ کہتا ہوں کہ میں اسے مرج اور مستحکم چیز سمجھ رہا ہوں۔

یہ بات غمِ شدہ ہے کہ قریش کی زبان نے، جب کہ اسلام نے آکر اُسے سرکاری زبان کی حیثیت دے دی تھی، عرب کی تمام دوسری زبانوں پر اثر ڈالا۔ قریش کی زبان اسلام کی سیاسی، سماجی اور مذہبی زبان ہو گئی تھی۔ تمام اہل عرب کم از کم اپنے ادبی کارناموں کی حد تک تو ضرور یہی زبان استعمال کرتے تھے۔ یہ بات بھی غمِ شدہ ہے کہ قریش کی زبان اسلام کے بعد بھی، عرب کی دوسری زبانوں سے اسی طرح متاثر ہوئی ہے جس طرح اسلام سے پہلے اثر پذیر ہوئی تھی۔ مطلب یہ ہے کہ قریش کی زبان نے عرب کی دوسری زبانوں کو متاثر بھی کیا ہے اور اُن سے خود بھی متاثر ہوئی ہے۔ اس بارے میں کوئی بحث اٹھانے یا کوئی ثبوت پیش کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ یہ تو بڑی اور چھوٹی زبان ہے۔ یہ بالکل فطری بات ہے اور جہاں تک قریش کی زبان کا تعلق ہے یہ حقیقت

اور زیادہ واضح اور صاف ہے۔ جب فصیح عربی زبان، کی تدوین و تالیف کے مومنین پر آپ کتابوں کا مطالعہ کریں گے تو آپ پائیں گے کہ علمائے لغت نے اپنی کتابوں اور اپنی لغتوں (ڈکشنریوں) میں صرف قریش کی زبان ہی کو مدون نہیں کیا بلکہ بہت سے ایسے الفاظ ان کے اندر جمع کر دیے ہیں جو عرب کے دوسرے قبیلوں میں بولے جاتے تھے اور جن سے قریش بالکل ناواقف تھے۔

ہاں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ آج یہ سب بہت ڈشوار ہے کہ ان الفاظ کو جن سے لغت کی کتابیں بھری پڑی ہیں ان کے اصلی جغرافیائی وطن کی طرف واپس کر دیا جائے اس لیے کہ ان سب الفاظ کو عربی زبان میں شمار کیا جاتا ہے اور اب فصیح عربی زبان کے سر یہ الفاظ منٹھ گئے ہیں اور لوگوں نے یہ فراموش کر ڈالا کہ یہ فصیح عربی زبان قبائل عرب میں سے ایک خاص قبیلے یا ممالک عربیہ کے مختلف خطوں میں سے ایک خاص خطے حجاز کی زبان ہے۔

اس گفتگو سے ہماری غرض یہ ظاہر کرنا ہے کہ علمائے لغت نے عرب کی دوسری زبانوں کے بہت سے الفاظ جمع کر لیے ہیں، ان کی تعداد خواہ کتنی ہو پھر بھی ان الفاظ کے دیکھتے جن کو علمائے لغت نے اس بنا پر جمع نہیں کیا اور انھیں ترک کر دیا کہ ان غیر قریشی زبان کے الفاظ اور قریشی زبان کے الفاظ کے درمیان عام طور پر اور ان غیر قریشی الفاظ اور قرآن کی زبان کے درمیان خاص طور پر، بہت زیادہ دوری ہے، جمع شدہ الفاظ کی تعداد بہت کم ہے اس لیے کہ ثبوت وہ یعنی زبانیں ہیں جن کی طرف قدامت نے اشارے کیے ہیں اور جو ان کے وہ الفاظ جو قرآن میں وارد ہوئے ہیں یا وہ جو ان اشعار میں آئے ہیں جو قریشی زبان میں کہے گئے تھے، محفوظ کر لیے گئے ہیں مگر علمائے لغت نے اس بنا پر ان کی طرف خاص طور پر توجہ نہیں کی کہ ان الفاظ اور قریشی زبان کے درمیان

نحو صرف اور اصول اشتقاق میں زمین آسمان کا فرق تھا اور اب متاخرین نے ان الفاظ کو اس طرح ڈھونڈ کر الگ کیا ہے جیسے نقوش اور کتبوں کے ذریعے پڑانے حالات کی کھوج لگائی جاتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ بہت سی یعنی اور غیر یہی زبانوں کی اصلیں جن کی لغتیں اس طرح پر مرتب نہ ہو سکیں جس طرح قریشی زبان اور ان دونوں سامی زبانوں عبرانی اور سریانی کی لغتیں مرتب ہو گئی تھیں، ضائع ہو چکی ہیں۔ تو جب لفظِ اَدَب کا مادہ نہ قریشی زبان میں ہم کو ملتا ہے اور نہ عبرانی اور سریانی زبان میں تو کوئی مانع نہیں ہے اگر یہ مان لیا جائے کہ یہ لفظ قریش کی زبان میں بنی امیہ کے عہد میں، کسی ایسی عربی زبان سے منتقل ہو کر آیا تھا جو خود برباد ہو چکی ہے، مگر کس زبان سے؟

یہ ایسا سوال ہے جس کی حقیقت تک پہنچنا آسان نہیں ہے، بہر حال اس کی اصل کچھ ہی کیوں نہ ہو اور اس لفظ کا مصدر اور ماخذ کچھ بھی ہو اتنا طرہ ہے کہ بنی امیہ کے زمانے میں اس لفظ کا اطلاق اُس قسم کے علم پر ہوتا تھا جس کا کوئی تعلق مذہب اور دینیات سے نہ ہو یعنی شعر و شاعری، کہانیاں اور وہ ضمنی علوم جو شعر اور کہانی (افسانے) سے متعلق ہیں۔ نیز یہ لفظ اُن چیزوں پر بھی دلالت کرتا تھا جن کو آج روز مرہ کی عملی زندگی میں ہم اس لفظ سے مراد لیتے ہیں یعنی نیک نفسی، شرافت، حسن اخلاق اور وہ سیدھی سادی زندگی جس کے متعلق لوگوں نے طو کر لیا ہے کہ عام طور پر وہ بہتر زندگی ہے۔

لوگ اَدَبٌ فَلَا نَأْکِتے تھے اور اس سے یہ دو معنی مراد لیتے تھے: فہاں شمس کو اُس نے ادب کی تعلیم دی۔ اُس خاص قسم کے علم کی جس کا طرف ہم نے اوپر اشارہ کر دیا ہے۔ دوسرے معنی ہیں اس کو ادب اور تہذیب سکھائی۔ وہ طرزِ زندگی جس کا ابھی ہم نے تذکرہ کیا ہے۔

ادب کا لفظ انھی دونوں معنوں پر فصیح عربی زبان کے ہر دور میں دلالت کرتا رہا ہے۔ خود ان معنوں نے بہت سی کرٹیں بلیں، کبھی ان کے مفہوم میں وسعت پیدا ہوگئی اور کبھی انتہائی محدود رہا مگر ادب کا لفظ دونوں حالتوں میں انھی دو معنوں کے ساتھ چلتا رہا۔ بنی امیہ اور شروع بنی عباس کے زمانے میں ادب کا لفظ اپنے پہلے معنی کے اعتبار سے عبارت تھا اشعار، انساب اور اخبار واقعات سے، اُس کے بعد علوم لغت پیدا اور مدون ہوئے اُن کے اصول وضع کیے گئے تو یہ علوم بھی ادب میں داخل ہو گئے پھر یہ علوم ترقی کرنے لگے اور ان میں منہمک رہنے والے اس فطری قانون — تقسیم کار کے قانون سے متاثر ہوئے اور ایک ایک موضوع پر الگ الگ توجہ کی جانے لگی اور یہ علوم ایک ایک کر کے مستقل حیثیت اختیار کرتے گئے یہاں تک کہ جب تیسری صدی ہجری شروع ہوئی تو ادب اپنے مفہوم میں اس قدر وسعت اختیار کرنے کے بعد پھر محدود ہو گیا اب وہ صرف اس خاص قسم کے علم پر بولا جاتا تھا جس کے نمونے آپ کو جاحظ کی 'البیان والتبیین'، ابن سلام کی 'طبقات الشعراء' اور ابن قتیبہ کی 'الشعر والشعراء' میں مل جاتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کہ تیسری صدی ہجری میں ادب اپنے اسی مفہوم کی طرف واپس لوٹ آیا اُس مفہوم کے بہت قریب پہنچ گیا جس پر پہلی صدی میں بنی امیہ کے زمانے میں دلالت کرتا تھا یعنی شعر اور وہ علوم جو شعر سے تشریح اور تفسیر کی حیثیت سے متعلق اور وابستہ ہیں یعنی انساب، اخبار اور واقعات۔

بنی عباس کے زمانے میں اس مفہوم میں تھوڑی سی وسعت پیدا ہوگئی تھی، اور ادب کا لفظ اُس فنی عبارت آرائی پر بھی بولا جاتا تھا جو کتابت کے عام ہونے اور عربی ذہنیت کی ترقی کے بعد پیدا ہوگئی تھی، جیسا آگے معلوم ہوگا۔

اسی کے ساتھ ایک دوسری چیز کا بھی اضافہ ہو گیا تھا جو بنی اسیتہ کے زمانے میں نظر نہیں آتی ہے، یعنی وہ خاص قسم کی فنی تنقید جس کے جستہ جستہ نمونے جاحظ، مبرد، ابن سلام اور ابن قتیبہ کی مذکورہ بالا تصنیفات میں مل جاتے ہیں۔ تو اب نہ علم نحو، ادب میں شامل رہا نہ لغت کی روایتاً بہ اعتبار اپنے مواد کے ادب ہی اور نہ خبروں کی روایت اس حیثیت سے کہ وہ خبریں اور نہ ان کی روایت اس حیثیت سے کہ وہ تاریخ کا جز ہو ادب میں شامل رہ سکی۔ دراصل مانے کہ یہ سب چیزیں ایک ادیب کے لیے لازمی ہیں اور تھیں۔

ادب اپنے صحیح معنی کے اعتبار سے نام ہو گیا ان چیزوں کا جو از قسم نشر و نظم روایت کی باقی ہیں اور ان علوم کا جو نثر و نظم کے ساتھ تشریح و تفسیر اور فنی خوبیوں کی طائفا رہ نمائی کرنے کا تعلق اور ربط رکھتی ہیں۔ یہ علوم جو اس قسم کا اتصال اور تعلق نظم و نثر کے ساتھ رکھتے تھے لغت، نحو، انساب، اخبار اور کبھی کبھی فنی تنقید کے علوم سے یاد کیے جاتے تھے اور چون کہ علوم لغت، رجز، نحو اور صرف وغیرہ سب شامل ہیں، دوسری صدی ہجری سے مستقل حیثیت اختیار کرنے لگے۔ تھے اس لیے آخر میں مرتب تنقید ہی ادب سے وابستہ اور متعلق رہی یا بوں کہو کہ تیسری اور چوتھی صدی تک برابر ادب کا جز رہی اور ان دونوں صدیوں کے دوران میں وہ مکمل یا ناقص طور پر مستقل حیثیت اختیار نہ کر سکی۔ جاحظ، مبرد، ابن سلام اور ابن قتیبہ کی کتابوں میں فنی تنقید کے نمونے جو منتشر طور پر آپ کو مل جاتے ہیں وہ کسی نظام اور اصول کے ماتحت نہیں ہیں۔

چوتھی صدی بھی اس مسئلے میں تیسری صدی سے زیادہ بہتر نہیں تھی۔ اس

صدی میں ایسی کتابیں ضرور مل جاتی ہیں جن میں تنقید کا پہلا زیادہ راجح ہی بلکہ

قریب ترمیم وہ تنقید ہی کے لیے مخصوص سی ہو گئی ہیں لیکن اس کے باوجود تنقید الگ فن یا جداگانہ علم کی حیثیت اختیار نہ کر سکی اور میرے خیال میں اس قسم کے ادب کی جس میں روایت پر تنقید کا پہلو غالب ہو ابوہلال العسکری، ابوالحسن الجرجانی اور آمدی کی تصنیفات سب سے واضح مثالیں ہیں۔ ابوہلال کی تصنیفات میں سے ایک 'کتاب الصناعتین' ہمارے درمیان آج بھی موجود ہے، اس کتاب میں اُس نے نثر و نظم کے متعدد نمونے پیش کیے ہیں اور یہ کوشش کی ہے کہ ان ادبی عبارتوں کی فنی خوبیوں پر روشنی ڈالے اور اس سلسلے میں کوئی ایسی بنیادی چیز وضع کرے جو اصول اور قاعدہ کلیتہ کی طرح ہو۔ اس کی ایک دوسری کتاب 'دیوان المعالی' بھی ہمارے درمیان پائی جاتی ہے اگر 'کتاب الصناعتین' میں تنقید کا پہلو روایت پر غالب ہے تو اس کتاب میں روایت کا عنصر تنقید پر غالب ہے لیکن روایت ایک منظم شکل میں ہے جو ابواب و فصول میں منقسم ہے۔ یہی حال ابن عبد ربہ کی کتاب 'العقد الفرید' کا ہے۔

اسی چوتھی صدی میں بختری کے طرف داروں اور ابوتمام کے طرف داروں کے درمیان سخت قسم کا اختلاف رونما ہو گیا تھا اور اسی صدی میں آگے بڑھ کر متبہنی کے طرف داروں اور اس کے مخالفوں کے درمیان شدید طریقے پر ٹھن گئی تھی، اس اختلاف نے تنقید کے فن کو فائدہ پہنچایا۔ آمدی نے ایک کتاب 'الموازنہ بین الظالمین' لکھی اور جرجانی نے ایک کتاب 'الوساطہ بین المتبہنی' خصوصاً تالیف کر ڈالی۔ اس انداز کی بہت سی کتابیں لکھی گئیں اور تنقید نے مستقل فن کی حیثیت اختیار کرنے کا ارادہ کر لیا مگر یہ مرحلہ طویل بہت دشواریوں کے ساتھ ہوا۔ تنقید ایک مستقل حیثیت اختیار کرنے والی ہی تھی کہ اس پر جمود کی سی کیفیت پیدا ہو گئی اور ہر طرف سے فساد اور تباہی نے اُسے آگھیرا۔

فنِ تنقید، علمِ بلاغت کے ضمن میں مستقل ہوا۔ اور اس استقلال کی منظر
 عبدالقاہر الجرجانی کی دونوں کتابیں 'دلائل الاعجاز' اور 'اسرار البلاغۃ' ہیں، مگر
 اس استقلال نے نہ صرف یہ کہ فنِ تنقید کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچایا بلکہ اور
 اُسے موت کے گھاٹ اُتار دیا۔ یہ واقعہ ہے کہ عبدالقاہر کی دونوں کتابوں کے
 بعد فنِ تنقید یا علمِ البلاغت میں ہیں کوئی ٹھوس کتاب نہیں ملتی ہے جو کتاب
 میں وہ ناقص اور جو اصول وضع کیے گئے وہ بے لطف اور بے مزہ ہیں، جو
 اس لائق ہی نہیں ہیں کہ برگ و بار لاسکیں۔ یہ معلوم کرنے کے لیے کہ ان
 علوم نے کیا کیا زحماتیں اور کس قسم کی مشقتیں برداشت کی ہیں اتنا جاننا کافی
 ہوگا کہ اس کے آخری نتائج اُس لغویت کی شکل میں نمودار ہوئے ہیں جو آج
 جامع ازہر اور مصر کے سرکاری مدرسوں میں پڑھائے جلتے ہیں اور جن کا نام
 علومِ بلاغت رکھا گیا ہے۔

ان تفصیلات سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ دوسری، تیسری اور چوتھی صدی
 ہجری میں ادب کا لفظ، جیسا کہ ہم اوپر کہ آئے ہیں، ان چیزوں پر بولا جاتا تھا
 جو از قسم نثر و نظم مروی اور منقول ہیں اور وہ علوم جو ان سے تشریح اور تفسیر
 کا ایک حیثیت سے اور تنقید کا دوسری حیثیت سے تعلق رکھتے ہیں۔

کیا آج ادب کا اس کے علاوہ کوئی اور مفہوم ہے؟ یا اس سے زیادہ
 کسی اور وسیع مفہوم پر آج اس کا اطلاق ہوتا ہے؟ کیا ادب کا لفظ بول کر
 آج بھی آپ اُس سے، وہ کلام جو از قسم نثر و نظم منقول ہو اور وہ علوم جو
 اس کلام کے سمجھنے میں ایک حیثیت سے اور اُس سے لطف اندوز ہونے میں
 دوسری حیثیت سے مددگار ہوں، مراد نہیں لیتے ہیں؟

نیز کیا دوسری جدید یا قدیم قوموں کے نزدیک لفظِ ادب کا اطلاق اس

کے علاوہ کسی اور مفہوم پر ہوتا ہے جو ہم اس لفظ سے سمجھ رہے ہیں؟ جب ہم 'یونانی ادب' کہتے ہیں تو اس وقت ہماری مراد اسی کلام سے تو ہوتی ہے جو یونانی زبان میں از قسم نثر و نظم منقول اور مردی ہیں ہم اس سے الید اور اڈیسہ ہی تو مراد لیتے ہیں، ہمارا مطلب بندارسافو اور سیموبند کے اشعار ہی سے تو ہوتا ہے۔ ہم یونانی ڈرامہ نگاروں کے منظوم ڈرامے، ہیرو دوتا اور توسبید کی تاریخ، افلاطون اور سقراط کی نثر اور ہیریکلس اور دیوستیس کے خطبے ہی تو مراد لیتے ہیں! اسی طرح رومی ادب کا قیاس کر لیجیے اور اسی طرح پر کسی جدید ادب کو لے لیجیے 'فرانسیسی ادب' کا لفظ بھی اسی فرانسیسی کلام کے علاوہ جو از قسم نثر و نظم منقول ہے کسی اور چیز پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ ادب اپنے جوہر اور اپنی اصل کے اعتبار سے کلام منقول سے آگے نہیں جاتا۔

یہاں پر ایک اہم اور طاقتور اعتراض پیدا ہوتا ہے: آپ کسی شاعر یا ادیب کے ادبیات کو سمجھ ہی نہیں سکتے ہیں اگر آپ نے صرف انھی علوم کا سہارا لیا ہے جن کا سہارا لینے کے ہم لوگ عادی ہیں یعنی علم لغت، علم الانساب، علم الاخبار اور علم النقد وغیرہ، اس سلسلے میں آپ کو چند ایسے علوم کا بھی سہارا درکار ہوگا جن کا بہ ظاہر ادب سے کسی قسم کا بھی تعلق نہیں ہے مثال کے طور پر ایک عربی شاعر متنبی یا ابوالعلا کو ہم پیش کرتے ہیں۔ آپ نحو، لغت، انساب اور تاریخ کے سب سے زیادہ واقف کار کیوں نہ ہوں۔ آپ علوم معانی بیان، بدیع پر دنیا بھر سے زیادہ قدرت اور مہارت کیوں نہ رکھتے ہوں۔ یہ چیزیں آپ کے لیے ابوالعلا یا متنبی کے اشعار سمجھنے میں کافی نہ ہوں گی۔ نفسیات انسانی کا مطالعہ ضروری ہوگا تاکہ متنبی کے اشعار آپ سمجھ سکیں۔ طبیعیات، مابعد الطبیعیات، ہیئت نجوم بلکہ ریاضی تک سے واقفیت ضروری ہوگی تاکہ

آپ ابوالسنا کا کلام سمجھ سکیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب ہم ادب کی تعریف و کلام منقول اور علوم متعلقہ سے کرتے ہیں تو یا تو کچھ نہیں کہتے یا سب کچھ کہ دیتے ہیں۔ جب علوم متعلقہ سے ہم صرف علوم لغت مراد لیتے ہیں تو گویا ہم کچھ نہیں کہتے اس لیے کہ آپ کو بہ خوبی اندازہ ہوا ہوگا کہ شعر کے یا نثر کے سمجھنے میں اور ان سے لطف اندوز ہونے میں صرف انہی علوم سے واقفیت کافی نہیں ہے۔ تو اہل منطق کی اصطلاح میں تعریف جامع نہیں رہتی۔

اور اگر علوم متعلقہ سے، ہم ہر وہ علم مراد لیتے ہیں جس کی ضرورت پڑ سکتی ہے تو گویا ہم سب کچھ کہہ دیتے ہیں، اس لیے کہ متنبی اور ابوالعلا کے اشعار سمجھنے میں فلسفے اور اس کی مختلف قسموں سے واقفیت کی ضرورت کا ابھی ہم اڈپر اندازہ کر چکے ہیں۔ اس بارے میں تو اکیسے ابوالعلا کے مطالعے میں آپ کے لیے نہ صرف، تمام علوم اسلامیہ سے واقفیت ضروری ہوگی بلکہ نصرانیت، یہودیت اور ہندوستان کے تمام ادیان و مذاہب کا علم بھی لازمی ہوگا اس طرح تمام علوم و فنون ادب میں داخل ہو جائیں گے۔ اور اصطلاحِ منطق میں یہ تعریف مانع نہیں رہے گی۔

لیکن اس جگہ آپ کو دوبارہ اس حقیقت کو یاد کرنا چاہیے جو شروع کتاب میں قلم بند کی جا چکی ہے۔ یعنی ادب بھی دیگر علوم کی طرح مفید طور پر وجود نہیں پاسکتا ہے جب تک ایک طرف ان علوم کا سہارا نہ لیا جائے جو اس کے معین و مددگار ہیں اور دوسری طرف پائے دار ہمہ گیر اور گہری ثقافت کا مین نے علومِ طبیعیہ کی مثالیں بھی پیش کی تھیں کہ باوجود اس کے کہ یہ علوم ایک دوسرے کے محتاج ہیں مگر ایک دوسرے میں شامل نہیں ہیں مثلاً فزیکس ریاضی کی

محتاج ہو مگر نہ ریاضی فزیکس کا جُز ہے اور نہ فزیکس ریاضی کا۔۔۔۔۔ اسی جگہ ادب اور تاریخ ادب کا فرق خود بہ خود واضح ہو جاتا ہے۔ ادب تو جیسا ہم بیان کر چکے ہیں 'کلام مروی' کا نام ہے اور وہ ادیب جو ادب میں بحیثیت ادب کے مصروف ہے 'منتخب کلام' سے آگے نہیں جاتا لیکن ادب کا مورخ محض کلام مروی اور ان علوم پر اکتفا نہیں کر سکتا جو کلام مروی کے ساتھ تفسیر اور تشریح نیز لطف اندوزی کا تعلق رکھتے ہیں وہ آگے جانے پر مجبور ہے یہاں تک کہ خود انسان اس حیثیت سے اس کا موضوع بحث بن جائے گا کہ وہ ایک ایسا ناطق حیوان ہے جو اپنے مافی الضمیر کو فنی کلام میں بیان کرنا چاہتا ہے۔ تو اس طرح ایک مورخ ادبی عقل انسانی اور شعور انسانی کی تاریخ کے مطالعے پر مجبور ہے۔ زیادہ تفصیل کے ساتھ یوں کہہ سکتے ہیں کہ مورخ ادبی مجبور ہے کہ وہ علوم عقلیہ، فلسفہ، اور فنون لطیفہ کے ساتھ ساتھ اجتماعی، سیاسی اور اقتصادی زندگی کا بھی مطالعہ کرے غواہ اجمال کے ساتھ اور خواہ تفصیل کے ساتھ جیسی ضرورت ہو اور جس حد تک نثر و نظم پر ان علوم کے اثر ڈالنے یا اثر قبول کرنے کا تعلق ہو۔

یہاں سے یہ امر خود بہ خود واضح ہو جاتا ہے کہ یونانی ادب کے مورخ کو اسی حد تک اکتفا کرنا نہیں پڑے گی جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے بلکہ یونانی فلسفے کی تاریخ، یونان کی متعدد سیاسی تنظیموں کی تاریخ اور یونان کی اقتصادی زندگی کی تاریخ کا مطالعہ بھی ضروری ہوگا۔۔۔۔۔ یہ نہ خیال کیجیے گا کہ ہم مہلے سے کام لے رہے ہیں بلکہ یہ واقعہ ہے کہ بغیر ان چیزوں کے آپ ارسٹوفان (ARISTOPHANS) کی مزاسیہ کہانیوں کو اچھی طرح سمجھ ہی نہیں سکتے ہیں بلکہ جب تک پانچویں صدی قبل کی یونانی زندگی کے ان تمام گوشوں

کا واضح طور پر آپ مطالعہ نہیں کر چکے ہیں اُس کا ایک لفظ بھی آپ کی سمجھ میں نہیں آئے گا۔

یہی حال ہر دور کے ادب اور نئی پُرانی قوموں میں سے ہر اُس قوم کے ادب کا ہے جو واقعی کوئی ادب رکھتی ہے۔ ایک دوسری مثال عربی زبان سے پیش کرتا ہوں :

کیا آپ سمجھتے ہیں کہ ابونواس کا مشہور قصیدہ ہمزید دۛ عنک لوعی فان اللوم اشراء کو آپ بخوبی سمجھ لیں گے بغیر اس کے کہ آپ نظام کے متعلق خاص طور پر اور معتزلہ کے متعلق اور ان کے مذہب کی توت اور طاقت کے متعلق جو ابونواس کے زمانے میں تھی عام طور پر واقفیت نہ رکھتے ہوں؟ اس شعر کو کیسے سمجھ سکیں گے آپ؟ :-

فقل لمن يدعی فی العلم فلسفۃً

حفظت شیئاً وغابت عنک اشیاء

(اس شخص سے کہہ دو جو فلسفے کا دعوے دار ہے کہ "تم نے ایک چیز یاد کر لی اور

بہت سی چیزیں تمہاری نظر سے اوجھل ہیں)

اگر آپ کو یہ علم نہیں ہے کہ شاعر کا مطلب اس جگہ نظام سے ہے یا نہ ہے، بان لینے کے بعد کہ شاعر کا مطلب یہاں نظام سے ہے آپ کو یہ معلوم کرنا پڑے گا کہ نظام ہے کون؟ اور ابونواس نے اس پر کیوں چوٹ کی ہے؟ اُس وقت آپ کو معلوم ہوگا کہ نظام معتزلہ کے گروہ سے تعلق رکھتا ہے جن کا عقیدہ ہے کہ "گناہ کبیرہ کا ترکیب ہمیشہ جہنم میں جلے گا" اور چونکہ شراب پینا گناہ کبیرہ میں سے ہے اس لیے شراب پینے والا ہمیشہ جہنم میں جلے گا اب آپ نظام کے اور معتزلہ کے فلسفے میں آجائیں گے اور اس پہ غور کرنے پہ مجبور ہوں گے نیز اس سلسلے میں

مسئلہ توحید کا اور معتزلہ اور اہل سنت کے درمیان جو اختلافات ہیں ان کا مطالعہ کرنا بھی خمرياتِ ابونواس کے سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔

اس طرح تاریخِ ادب محض ادب کی تاریخ نہیں ہوتی بلکہ ادب کے ضمن میں ہر چیز کی تاریخ اس میں آپ کو مل جاتی ہے اور اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟ کیا سیاسی زندگی کی تاریخ صرف سیاسی زندگی کی ترجمانی تک محدود رہتی ہے؟ کیا سیاسی زندگی کے سمجھنے میں معین و مددگار کی حیثیت سے ادب، علم، فلسفہ، اقتصادیات اور دیگر فنونِ لطیفہ کا ذکر ضروری نہیں ہے؟ کیا اور دوسری صورت بھی ممکن ہے؟ انسانی زندگی خود کب ایسی جداگانہ شقوں میں بٹی ہوئی ہے کہ ایک شق دوسری شق سے مکمل طور پر بے نیاز ہو سکے؟

مورخِ ادبی تاریخِ سیاسیات و اقتصادیات سے اسی طرح بحث کرتا ہے جس طرح مورخِ سیاسیات و اقتصادیات ادب کی تاریخ سے۔ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ سیاسیات کا مورخ اصل بحث سیاسیات سے کرتا ہے اور دوسری چیزیں اصل بحث کی تکمیل کے لیے بحث میں لائی جاتی ہیں اسی طرح مورخِ ادبی زندگی سے دراصل بحث کرتا ہے اور سیاسیات کا سرسری تذکرہ اس لیے کرتا ہے کہ وہ ادبی بحث کا تہمتہ ہوتے ہیں۔

اس طرح واضح ہو جاتا ہے کہ ادب اور تاریخِ ادب کے درمیان وہی نسبت ہے جو عام اور خاص کے درمیان ہوتی ہے، کیوں کہ ادب نام ہے کلامِ منقول و مروی کا اور تاریخِ ادب اس کلامِ منقول و مروی، نیز اس کے علاوہ ان بہت سی چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے جن کے بغیر کلامِ منقول کے سمجھنے اور اس سے لطف اندوز ہونے کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے۔

اس بحث کو اختصار کے ساتھ ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ ادب اپنی

ماہیت کے اعتبار سے، وہی ہی جس کو ہم کلام منقول سے تعبیر کرتے ہیں لیکن اس کلام منقول کے سمجھنے اور اُس سے لطف اٹھانے کا ادیب اُس وقت تک متحمل نہیں ہو سکتا ہے جب تک پاسے دار اور ہمہ گیر ثقافت اور کچھ خاص خاص ضروری علوم کا سہارا نہ لے۔ تاریخ ادب ابتدا میں اسی کلام منقول اور علوم متعلقہ کی طرف توجہ کرتی ہے مگر فوراً مجبور ہو کر اُسے اپنی بحث کا میدان وسیع کرنا پڑتا ہے اور اُن چیزوں کو بھی اپنے دائرہ بحث میں شامل کرنا پڑتا ہے جن کو وہ شخص شامل نہیں کر سکتا جو ادب کو بحیثیت ادب کے تفصیل اور تشریح کے ساتھ پڑھنا اور سمجھنا چاہتا ہے۔ اگر آپ سوال کریں گے کہ تاریخ ادب سے فائدہ کیا ہوتا ہے اور اس کی اہمیت کیا ہے؟ تو آپ کو معلوم ہوگا کہ تاریخ ادب سے ہم دو ناگزیر فوائد کے متوقع ہوتے ہیں۔

ایک صرف تاریخی فائدہ ہے اور وہ یہ کہ تاریخ ادب سے ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ ادب پر کتنے مختلف دور گزرے ہیں اور ماحول اور زمانے کے اختلاف سے مختلف اور متضاد موثرات نے ادب پر کیا کیا عمل کیے ہیں۔

دوسرے یہ کہ تاریخ ادب کو ذرا آگے بڑھ کر طلباء ادب کے لیے ادب کے مطالعے اور اس میں غور و فکر کے مرحلے کو آسان کرنا ہوتا ہے تاکہ وہ لوگ اپنا قیمتی وقت اُن علوم کی تحصیل میں صرف نہ کریں جن کے مختصر مسائل سے سرسری واقفیت ہی ان کے لیے کافی ہے، خصوصاً اُن طلبہ کے لیے جو نہ تو ادب کو اپنا پیشہ بنانے کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ اُس میں امتیاز حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ تاریخ ادب، ادب کے طالب علم اور عام خوش مذاق اور روشن خیال پڑھنے والوں کو ابوالعلاء الموری کے سمجھنے میں ابن سینا کے اشارات اور شفا اور سبلو کے تراجم اور ہندوستان کے مذہب کے متعلق ضروری معلومات فراہم

کرنے کی زحمت سے بچاتی ہے، اس طور پر کہ مذکورہ بالا علوم کا خلاصہ اور نچوڑ تیار کر کے علمائے فلسفے اور علمائے ادب کی تعمیر میں ان کے اثرات کی وسعتیں بیان کر دیتی ہے۔ اب اگر پڑھنے والا خوش مذاق اور روشن خیال طبقے سے تعلق رکھتا ہے تو انہی معلومات پر اکتفا کرے گا یا ان معلومات میں سے جس حد تک وہ سمجھ پائے گا اسی پر قناعت کرے گا اور اگر اس کا تعلق اُس گروہ سے ہے جو ادب میں امتیاز حاصل کرنا اور اس کا گہرا مطالعہ کرنا چاہتا ہے تو وہ ان ٹھل خاکوں اور خلاصوں کو جو تاریخ ادب نے اُس کے سامنے پیش کیے ہیں ان نئی بحثوں کا ذریعہ اور بنیاد قرار دے گا جن کا بار وہ خود اٹھانا چاہتا ہے۔

غرض تاریخ ادب، خالص تاریخی حیثیت سے عام خوش مذاق اور روشن خیال طبقے کے لیے مفید ہے کیوں کہ وہ انھیں بہت سی زحمتوں سے بچاتی ہے اور وہ چیزیں ان کے سامنے پیش کر دیتی ہیں جن کی اس سلسلے میں انھیں ضرورت ہے۔ اور طلبہ کے لیے اس حیثیت سے مفید ہے کہ ان میں تلاش اور مطالعے کا شوق پیدا کرتی ہے اور انھیں بتاتی ہے کہ کس طرح تحقیق اور ری سرچ کرنا چاہیے۔

۵۔ ادب اور تاریخ کا باہمی تعلق

ہاں میں یہ مانتا ہوں کہ تاریخ ادب کوئی مستقل چیز نہیں ہو سکتی ایک جداگانہ علم جو قائم بہ ذاتہ ہو جس کے اور ادبی زندگی کے درمیان اسی قدر بُعد ہو جس قدر سیاسی تاریخ اور سیاسی زندگی کے درمیان ہوتا ہے۔ میں بہ خوبی واقف ہوں کہ انقلاب فزائنس ایک الگ چیز ہے اور اس انقلاب کی

تاریخ باہن دوسری چیز اور مجھے اچھی طرح معلوم ہے کہ پروٹسٹنٹ کی تحریک
 جڈا گوار چہ ہو اور نہ ہو کہ کی تاریخ جڈا گوار حیثیت رکھتی ہے۔ میں انقلابِ فرانس
 کی تاریخ کو انقلاب اور پروٹسٹنٹوں کی تحریک کی تاریخ کو تحریک کے نام سے
 یاد کرنے کی جرات نہیں کر سکتا۔ بلکہ مجھے یہ خوبی معلوم ہے کہ انقلابِ فرانس کی
 تاریخ لکھنے والے اور اسے حیاتِ پائے دار بننے والے زیادہ تر وہی لوگ ہیں جو
 انقلاب سے سمجھتے ہیں اور اسی طرح پروٹسٹنٹوں کی تحریک کی تاریخ
 لکھنے والے اور اسے تاریخی طور پر زندگی عطا کرنے والے وہی لوگ ہیں جو سب
 سے زیادہ پروٹسٹنٹوں کے نسب سے متعلق تھے۔ مگر تاریخِ ادب کا معاملہ اس
 کے برعکس ہے۔ اس لیے میں آپ میری تائید کریں گے کہ جس طرح انقلاب
 فرانس سے دور رہنے والے انقلاب کی تاریخ لکھ سکتے ہیں اور جس طرح لائڈ آسٹن
 لوگ انقلاب کی تاریخ لکھ سکتے ہیں اسی طرح ادب کی تاریخ خیر ادیب کے
 لیے لکھنا محال ہے۔ اس لیے کہ ادب کی تاریخ میں خالص علمی مباحث
 سے کام نہیں لیا جاتا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ادبی ذوق کی بھی سخت ضرورت
 ہوتی اور ان شخصوں نے اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ صلاحیت سے واقفیت لائیدی ہوتی
 ہے۔ اس لیے کہ تاریخ اور ادب کو اپنا نام دینا پڑتا ہے۔ اس اعتبار
 سے تاریخ اور ادب کے لیے ایک ہی نام دینا اور اسے ایک ہی نام دینا اور اسے
 سے لکھنے والے سے کام لینی یعنی ادبی ذوق اور ادبی نوثرات۔

تاریخ اور ادب کے لیے ایک ہی نام دینا پڑتا ہے۔ اس اعتبار سے تاریخ اور ادب کے لیے ایک ہی نام دینا اور اسے ایک ہی نام دینا اور اسے لکھنے والے سے کام لینی یعنی ادبی ذوق اور ادبی نوثرات۔

تاریخ اور ادب کے لیے ایک ہی نام دینا پڑتا ہے۔ اس اعتبار سے تاریخ اور ادب کے لیے ایک ہی نام دینا اور اسے ایک ہی نام دینا اور اسے لکھنے والے سے کام لینی یعنی ادبی ذوق اور ادبی نوثرات۔

تاریخ اور ادب کے لیے ایک ہی نام دینا پڑتا ہے۔ اس اعتبار سے تاریخ اور ادب کے لیے ایک ہی نام دینا اور اسے ایک ہی نام دینا اور اسے لکھنے والے سے کام لینی یعنی ادبی ذوق اور ادبی نوثرات۔

تاریخ اور ادب کے لیے ایک ہی نام دینا پڑتا ہے۔ اس اعتبار سے تاریخ اور ادب کے لیے ایک ہی نام دینا اور اسے ایک ہی نام دینا اور اسے لکھنے والے سے کام لینی یعنی ادبی ذوق اور ادبی نوثرات۔

خالص علم اور خالص ادب کے درمیانی ایک چیز ہے اس میں علم کی موضوعیت اور ادب کی ذاتیت دونوں پہلو پائے ملتے ہیں۔

۶۔ انشائی ادب اور وصفی ادب

میں یہاں اپنے اس قول کی طرف واپس جانا ہوں جو کسی دوسری جگہ تحریر کر چکا ہوں یعنی ادب دو قسم کا ہوتا ہے ایک ادب انشائی دوسرا ادب وصفی۔ ادب انشائی تو یہی مشہور و منظم کلام ہے یعنی قصیدہ جسے ایک شاعر کہتا ہے، رسالہ جسے ایک ادیب تحریر کرتا ہے اور کلام کے وہ نمونے جن کو پیش کرنے والا جب پیش کرتا ہے تو اس کی اصلی غرض حسن اور آرٹ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی ہے، اس کا اور کوئی مقصد نہیں ہوتا سو اسے اس سکے کہ وہ اس کیفیت کو جو اس کے ذہن میں پائی جاتی ہے اُس احساس کو جسے وہ محسوس کر رہا ہے اور اُس خیال کو جو اس کے دل میں پرورش پا رہا ہے ایسے مناسب الفاظ میں بیان کرے جو موقع کے اعتبار سے نرمی، نزاکت اور شیرینی یا درشتی، سختی اور خشونت کے اظہار کے لیے موزوں ہوں۔ وہ نمونے کلام کے جو پیش کرنے والے کی طرف سے اس طرح ظاہر ہو جاتے ہیں جس طرح پرندوں سے پہنچے، کٹیوں سے خستہ ہوا اور آفتاب عالم تاب سے روشنی بھونٹ کر نکل آتی ہو یعنی وہ فطری اور طبعی ہے جو انسانی زندگی کے کسی پہلو کی تصویر کشی کرتے ہیں اور وہ پہلو جو فنی کلام کا انداز اختیار کر لیتا ہے اس کی مثال قصیدہ کی ہے اور اسی قسم کے ان دوسرے علوم و فنون کی اسی صورت سے انداز حسن اور جمال کا پہلو نمایاں کرتے ہیں۔ یہی انشائی ادب حقیقی ادب ہے اور یہی ادب صحیح معنوں میں ادب

کہلانے کا مستحق ہے اور یہی وہ ادب ہے جو نظم و نثر کی طرف تقسیم اور تحلیل ہو جاتا ہے اور یہی وہ ادب ہے جس کو ادیب اور شاعر پیش کرتے ہیں اس لیے نہیں کہ انہیں پیش کرنے کا شوق ہے بلکہ اس لیے کہ وہ اپنی ان فنی صلاحیتوں کی بدولت جو اللہ تعالیٰ نے ان کو ودیعت فرمائی ہیں اول اول ایسے نمونہ کلام پیش کرنے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں یہ انشائی ادب ان تمام چیزوں کا اسیر اور پابند ہوتا ہے جن کے پابند ہر قسم کے فنی نمونے ہوا کرتے ہیں یعنی ماحول، سماج، زمانہ اور اسی قسم کے دوسرے عوامل اور موثرات، یہ ادب ان سے متاثر بھی ہوتا ہے اور خود ان پر اپنا اثر بھی ڈالتا ہے۔ یہ ادب جس قدر بہتر اور کامیاب ہوگا اسی قدر اپنے ماحول اور زمانے کا اور اپنے پیش کرنے والے کی زندگی کا آئینہ دار ہوگا۔ اسی بنا پر ادب کو متغیر یا تغیر پذیر کہا جاتا ہے۔ اب ہم آسانی سے ادب میں جدید اور قدیم کی تقسیم کو سمجھ سکتے ہیں اور یہ حقیقت جان سکتے ہیں کہ ادیبوں میں کچھ لوگ قدیم کے اور کچھ لوگ جدید کے حمایتی ہوں گے۔ اس لیے کہ ادب ادیب کے افتاد مزاج سے وابستہ ہوتا ہے یا اس کے افتاد مزاج کا منظر ہوتا ہے اور یہ ہم جانتے ہیں کہ لوگ اپنی زندگی اور اپنے شعور میں ازل سے تین قسموں میں بٹے ہوئے ہیں اور ابد تک بٹے رہیں گے۔ وضع کے پابند، انتہا پسند اور اعتدال پسند اول الذکر قدما کی تقلید کرتے ہیں۔ انتہا پسند جدت کی طرف قدم بڑھاتے رہتے ہیں اور اعتدال پسند دونوں کی درمیانی کڑی ہوتے ہیں، انہیں کچھ ادھر کی، نہیں پسند ہوتی ہیں اور کچھ ادھر کی قدرتا یہ ادب اچھے اور بُرے ہونے میں اور ادیب کے دلی کیفیات سے قریب اور بعید ہونے میں متفاوت اور مختلف ہوگا۔ ایک شاعر سچا، ارادے کا پکا اور اپنی شخصیت والا ہے۔ لوگوں کی رضامندی اور ناراضی کی اسے پروا کم ہے،

یقینی اُس کے اشعار اُس کے جگر کے ٹکڑے ہوں گے۔ ایک دوسرا شاعر جو لوگوں کو راضی رکھنے کا متمنی اور اُن کی ناراضگی سے دور رہتا ہو ان کو اپنے اندر جذب کرنے کے بجائے خود ان کے اندر جذب ہو جانے والا ہے۔ ظاہر ہے کہ اُس کے اشعار اُس کے خیالات کی ترجمانی کرنے سے زیادہ دوسروں کے جذبات و خیالات کی ترجمانی کریں گے، یا یوں کہو کہ اُس کے اشعار دوسروں ہی کی ترجمانی کریں گے اور خود اُس کی ترجمانی صرف اس پہلو سے ہوگی کہ وہ لوگوں کا ترجمان ہے۔ وہ گئے اُس کے ذاتی جذبات اور خیالات تو وہ کبھی ظاہر ہی نہ ہو سکیں گے۔ غرض ادبِ انشائی اُن تمام موثرات اور عوامل کا، جن کا اذپر حوالہ دیا جا چکا ہے اور اُن دیگر عوامل و موثرات کا جن کا سرِ دست ہم تذکرہ نہیں کر رہے ہیں، مطیع اور پابند ہوتا ہے۔

یہیں سے دوسرے ادب یا اُس ادب کی کیفیت ظاہر ہونے لگتی ہے جس کا نام ہم نے ادبِ وصفی رکھا ہے۔ یہ ادب اشیا کو براہِ راست نہیں چھوتتا ہے۔ فطرت اور جمالِ فطرت، جذبات اور ان کی حرارت، اینٹز لوگوں کی رضامندی اور ناراضگی، اس کے دائرہ بحث سے خارج ہوتی ہیں وہ ادبِ انشائی سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ یہ ادب مذکورہ بالا جذبات اور اشیاے کائنات کی مکمل عکاسی کرتا ہے۔ جیسا کہ عام طور پر لوگ کہتے ہیں۔ تو ادبِ وصفی ادبِ انشائی کے لیے کبھی تشریح کا فرض انجام دیتا ہے کبھی اس کی تحلیل اور تجزیے کا اور کبھی اس کی تاریخی تشریح کا، ادبِ وصفی، ادبِ انشائی کو اس طریقے سے چھوتتا ہے جس کے بارے میں لوگوں کا اتفاق ہے کہ اس طریقے کو نقد، کہنا چاہیے۔ تو ویسا کہ ہم اوپر کہ چکے ہیں ادبِ انشائی ہی صحیح معنوں میں ادب ہے اور یہاں تک ادبِ وصفی کا تعلق

ہی تو جدید خیال کے ادب آگے تازہ ادب کہنے پر مشتاق الزامے ہیں۔

ایک طرف ادب انسانی اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ پورا کا پورا فن ہی

اور اس کا علم ہونا اس کے لیے تضر ہی یا تضر ہو سکتا ہے اگر اس کے اندر

علمیت گھس گئی۔ اور دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ ادب و صنفی پورا کا پورا

علم، بننے کی کوشش کر رہا ہو مگر وہ پورا پورا علم نہیں ہو سکتا۔ تو اعتدال

پسندوں کے نزدیک وہ بھجورا علم۔ نہیں یا یوں کہو کہ کثرت و ذوق کا ایک عمدہ

مزاج بن جائے گا اور اہم پائیدار بنے ہیں کہ وہ ایک ناگزیر خرابی کا شکار ہو جائے گا

ادب و صنفی نہ کہ کئی چیزوں اور نہ ہم اسے موجودہ زمانے کی پیداوار

اور جدید عہد بیداری کا کوئی منظر سمجھ سکتے ہیں۔ یہ ادب بہت قدیم ہی اور ہم

اُس قوم میں اس کا وجود تھا جس کا کوئی انشائی ادب تھا اور جو تہذیب اور

تمدن سے کافی طور پر بہرہ یاب تھی۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ

نئے زمانے نے اس پر کوئی اثر نہیں ڈالا۔ نئے زمانے نے یوں تو ہر چیز پر

اپنا اثر چھوڑا ہے اور اس ادب و صنفی پر تو ایک خاص قسم کا اثر کیا ہے، تمام

غیر زبانوں کے ادب میں نئے زمانے نے ادب و صنفی کو نیا کر دیا ہے اور اب

ہمارے ادب میں اُس کی نئے سرے سے ترتیب چاہتا ہے۔

کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ادب و صنفی اور ادب انشائی کے درمیان

جو مناسبت اور تعلق ہو وہ اسی قسم کا ہے جو فزیکس اور ریاضی کے فنون اور

اُن کے علوم کے درمیان پایا جاتا ہے۔ لوگ ریاضی اور فزیکس کے عملی طریقوں

کو نہ صرف جانتے تھے بلکہ انہیں بستے نئے قبل اس کے کہ وہ فزیکس اور

ریاضی کے اصول اور علوم جانتے ہوں۔ وہ مسافت ناپتے تھے وہ بھاری بھاری

دبچہ اٹھاتے تھے اجسام کو ایک شکل سے دوسری شکل میں اور ایک ہیئت

سے دوسری ہیئت میں تبدیل کرتے تھے، وہ ستاروں سے دوسری کامیابی لیتے تھے درآں حالے کہ وہ ان نظریات، اصول سے ناواقف تھے جن پر ان عملی طریقوں کا دار و مدار ہے۔ بلکہ ایسی قومیں بھی پائی جاتی ہیں جو صرف عملی طریقوں کو جانتی ہیں اور ابھی تک، ان کی عقلی اور دماغی صلاح اور تندرستی نہیں ہوئی ہے کہ وہ اصول اور علوم کو جان سکیں۔ جو شکل، رنگ و دماغ ہی صورت ادب کی دو قسموں ادب، انشائی اور افسانوی کے درمیان پائی جاتی ہے شاعر اور ادیب نے شعر اور نثر میں جو چاہا، بے جا کلام اور سلیس کلام بلکہ شرف شروع بے ارادہ بھی پیش کر دیا جس طرح برصغیر ہندوستان میں چھپاتے ہیں اور کلیاں بلا ارادہ خوش ہو دیتی ہیں۔ پھر عقلی زندگی ہوئی اور فکر و نظریہ وجود آیا جس کی بدولت فنون ادیبہ میں بھی موروثی عقل کو دار ہونے لگی جو فیزکس اور ریاضی کے فنون کو پیش آئی تھی۔ عقل انسانی نے اس بات کی کوشش کی ان فنون ادیبہ سے ان کے اصول اور قواعد مستنبط کرے اور نظریات قائم کرے، اور ان کو ایک ساتھ علمی اور تعلیمی قالب میں ڈال دے۔

بے شک اگر آپ یونانی ادب کا مشرقاً مطالعہ کریں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ یونانی ادب شروع میں پورا کا پورا فن تھا یہاں تک کہ جب چوتھی صدی آئی تو علمائے اسکندریہ اور اخصائیس نے جمع ہو کر نظریات مرتب اور اصول مستنبط کرنا شروع کیے اور تفسیر و معانی بیان کے قواعد قوانین وضع کیے۔ بالکل یہی رومیوں نے کیا۔ انھوں نے پہلے انسانی ادب پیش کیا پھر اس کی خوبیاں بتائیں اور ضعفیں بیان کیں۔ پھر خود عراولہ نے کیا۔ آیام جاہلیت اور زور اسلام کے اربوں نے اس سلسلہ کی تکمیل کی اور تقریباً بنی عباسیہ کے زمانے تک تکمیل اور پورا سلسلہ جاری رہا اس کے

بعد لوگوں نے قواعد اور اصول منضبط اور مرتب کرنا شروع کیے اور ان کی بنیاد پر اپنے ادب کی ترتیب اور اس کی خوبیوں کی طرف رہنمائی کا کام شروع کر دیا۔ جاخط، مبرد ابن قتیبہ اور ابن سلام کی کتابوں میں اسی ادب وصفی کے سوا اور آپ کیا پڑھتے ہیں؟ جاخط اور اس کے ساتھی انشائی ادیب نہیں تھے وہ وصفی ادیب تھے۔ وہ شعرا اور ادبا کے مقابلے میں وہی حیثیت رکھتے تھے جو مسافت ناپنے والے کے مقابلے میں کسی ریاضی دان اور عاملِ جبرِ ثقیل کے مقابلے میں کسی سائنس دان کی ہوتی ہے۔

غرض تاریخِ ادب نہ تو کوئی نئی پیداوار ہے اور نہ ساختہ پرداختہ علم، یہ بہت پرانا علم ہے اور قدرتی بھی۔ ہاں تاریخِ ادب بھی دوسرے علوم و فنون کی طرح زمان و مکان، ماحول اور سماج سے ہم رشتہ ہے اور ان تمام موثرات اور عوامل سے متاثر ہوتی ہے جو حیاتِ انسانی پر اثر انداز ہوا کرتے ہیں۔ اسی بنا پر وہ ترقی و انحطاط اور عروج و زوال کی کیفیتوں سے متغیر اور متبدل ہوتی رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تاریخِ ادب، جو اس وقت ہماری گفتگو کا موضوع بنی ہوئی ہے، کوئی ایجاد اور اختراع نہیں ہے وہ صرف اس قدیم چیز کی اصلاح و تجدید ہے جو قدما نے ہمارے لیے چھوڑی ہے۔ مگر کس اصول کے ماتحت اور کس نہج سے ہیں اس اصلاح و تجدید میں مصروف ہونا چاہیے؟

۱۔ تاریخِ ادب کی کسوٹیاں

الف۔ سیاسی کسوٹی

اگر ہم مصر کے اساتذہ ادب کے مسک پر چسنا چاہیں اور اس مانوس

معروف ادب کی طرف جانے کا قصد کریں جو مصر کے مدارس عالیہ اور ثانویہ میں رائج ہو تو معاملہ بالکل آسان ہو۔ بھلا اس سے زیادہ آسان اور کون بات ہو سکتی ہے کہ ہم اسی روندے ہوئے فرسودہ طریقے کو اختیار کر لیں جو ایک زمانہ ہوا رائج ہو چکا ہو، اور لوگ اس کے گردیدہ بھی ہیں اور جس کے بارے میں ان کے اندر یہ خیالِ خام بھی پیدا ہو گیا ہے کہ یہ ادب میں مکمل انقلاب کر سکتا ہے اور یہی طریقہ موجودہ نسل کے لیے علمی اختراع اور جدت کے شرف کا حامل بھی ہے!

یہ طریقہ کار یہ ہے کہ ادب کو اس نقطہ نظر سے دیکھنا کہ وہ مختلف زمانے میں ان مختلف طریقوں سے ظاہر ہوا ہے اور اسی اعتبار سے اس کی زمانہ وار تقسیم کر دینا، جاہلی ادب، اسلامی ادب، عباسی ادب، دور انحطاط کا ادب اور وہ ادب جو موجودہ زمانے میں نمودار ہوا ہے۔ اس کے بعد ادب سے بحث کرنے والا ہر دور کے ادب کے پاس کچھ دیر کے لیے توقف کرتا ہے۔ اس کا یہ قیام طویل ہو جاتا ہے اگر وہ مفصل کتاب پیش کرنے کا ارادہ رکھتا ہے اور مختص ہو جاتا ہے اگر وہ مختصر کتاب لکھ رہا ہے۔ اس دوران میں اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اُس دور میں جو مختلف ادبی فنون پیدا ہوئے تھے، ان کا احاطہ کرے۔ کچھ شعر کے متعلق، کچھ نثر کے متعلق، کچھ امثال کے متعلق، کچھ خطابت کے متعلق، کچھ علم کے متعلق اور اس طرح آخر تک سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اور جب وہ ان عام اور سطحی ملاحظیات سے فارغ ہو جاتا ہے تو اُس دور کے شعرا، خطبا، ادبا اور علما کو — کم ہوں یا زیادہ — لیتا ہے اور کتاب الافغانی، یا کتاب الثعالبی یا ابن خلکان کی ایسی تذکرے کی کتابوں سے اُن کے حالات کتر بیونت، کر لکھ لیتا ہے اب اگر اس کا تعلق

قدامت کے طرف دروں سے ہی تودہ متفقاً اور صحیح عبارت آرائی کا
 دل دادہ ہوگا اور اگر وہ جدید کے حمایتیوں میں ہو تو اس کا خواہش مند ہوگا
 کہ جو کچھ اُس نے لکھا ہو اُسے فرانسیسی یا انگریزی یا جرمن طرزِ تحریر کے
 رنگ میں رنگ دے اس طرح اس کی ترویج ادب کی تصنیف مکمل
 ہو جاتی ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس سے ایک نیا علم لوگوں کے سامنے پیش
 کر دیا ہے اور ادب کی کل کائنات کو کمپسٹ کر اور ایک جگہ جمع کر کے اس
 سے اپنے پڑھنے والوں سے تحقیق اور تفتیش کی سعادت کا بار بٹکا کر دیا ہے۔
 اور کتاب کے پڑھنے والے جو اس میں مباحث کرنا شروع کریں، جب اس کتاب کا
 مطالعہ کرتے ہیں تو ان کے اندر یہ خیال تمام پیرا ہو جاتا ہے کہ پورے
 ادب کا انہوں نے مطالعہ کر لیا ہے اور سب کچھ ان کے ذہن نشین ہو گیا
 ہے۔ اور یہ بھی کیا جاتا ہے؟ وہ ایسے بیانیہ علم اور دوزخ
 انحطاط و ترقی کے ادب کو پڑھ چکے ہوتے ہیں۔ شعراء، خطباء اور ادبا کے
 نام انہیں معلوم ہوتے ہیں اور ہر ایک شاعر، ادیب اور خطیب کے اقتباسات
 انہیں زبانی یاد ہوتے ہیں! اعلیٰ ترین ادبی معلومات کی کون علم برابری کر سکتا
 ہے؟ اور جس شخص سے اتنی بڑی مقدارِ علم کی حاصل کر لی ہو اسے مزید
 تلاش و جستجو کی ضرورت بھی کیا ہے؟ مولف تاریخ ادب کو یہ اطمینان ہوتا
 ہے کہ وہ 'عالم' ہے طالب علم کو یہ تسکین ہوتی ہے کہ وہ 'فارغ التحصیل'
 ہو رہا ہے۔ اور ادب کا یہ حال ہے کہ وہ کتابوں اور ضخیم جلدوں کے
 درمیان گم نام اور مدقون پڑا ہوا ہے۔

تو جہاں تک ہمارا تعلق ہے وہیں تو یہ طریقہ انتہائی ناپسند ہے اور نہ

ہم اس مسلک کو بھی اختیار کر سکتے ہیں۔ بلکہ ہم سے تو ہٹنا ہو سکے گا اس

کے خلاف یونیورسٹی میں اخبارات میں اور رسائل میں پروپگنڈا کریں گے تاکہ نہ صرف یہ طریقہ ختم ہو جائے بلکہ اُس کے آثار و علامات تک ہمیشہ کے لیے مٹ جائیں اور اس کی جگہ ایک دوسرا واضح اور مستحکم اور سیدھا راستہ پیدا ہو جائے۔

یہ طریقہ ہمیں دو وجہوں سے ناپسند ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اس طریقے میں سیاسی زندگی ہی کو ادبی زندگی کا معیار اور کسوٹی سمجھا جاتا ہے۔ اگر سیاسی زندگی میں ترقی و عروج ہے تو ادب بھی ترقی اور شادابی کی منزل میں ہوگا اور اگر سیاسی زندگی انحطاط اور پستی کی طرف مائل ہے تو ادب میں بھی یہ جیسے ترقی کے انحطاط اور بجائے شادابی کے خشک سالی کا دور دورہ ہو جائے گا۔

اس کی مثال میں کہا جاتا ہے کہ عربی ادب دورِ بنی امیہ اور شروع زمانہ بنی عباس میں ترقی کر رہا تھا اس لیے کہ اُس زمانے کی سیاسی زندگی جیسا کہ اول نظر ہی میں معلوم ہوتا ہے ترقی اور عروج پر تھی۔ کیوں کہ عربی فتوحات پایہ تکمیل کو پہنچ چکے تھے۔ دنیائے قدیم کا بہت بڑا حصہ عربوں کے قبضہ اقتدار میں آچکا تھا۔ یہ لوگ ایرانی سلطنت کو مٹا چکے تھے اور یونان کے فرماں روا ان لوگوں سے خوف زدہ ہو رہے تھے۔ یہاں تک کہ جب عربی اقتدار گھٹنے اور عجمی اقتدار بڑھنے لگا تو عربی ادب میں بھی ضعف اور پستی کے آثار نمودار ہو گئے اور جس وقت ترکوں کا اقتدار اور تسلط پایہ تکمیل کو پہنچ گیا اس وقت عربی ادب بالکل یا قریب قریب ختم ہو چکا تھا۔ اُس کے اوپر جمود اور تعطل کا عالم طاری ہو چکا تھا۔ اسے میں محمد علی بادشاہ مصر کے تخت پر تشریف لاتے ہیں اور اُن کے ہاتھ میں جادو کی لکڑی ہوتی ہے جس سے وہ ادب کے پڑمردہ درخت کو مارتے ہیں اور اس میں جان پڑ جاتی ہے۔

شادابی آجاتی ہے اور اس کی ہری ہری شاخیں پھیلنے لگتی ہیں یہاں تک کہ پورے مشرق پر وہ درخت سایہ افکن ہو جاتا ہے۔

مگر جو لوگ اس طریقے پر عمل پیرا ہیں وہ اس حقیقت ہی سے بے خبر معلوم ہوتے ہیں کہ عربوں کی سیاسی زندگی اپنے عروج و زوال اور قوت و ضعف میں ان کے خیالِ عام کے مطابق تھی ہی نہیں۔ یہ بات قابلِ تسلیم نہیں ہے کہ عربوں کی سیاسی زندگی بنی امیہ کے زمانے میں ترقی پر تھی۔ بلکہ شاید کسی حد تک یہ خیال صحیح ہوگا کہ اس زمانے کی سیاسی زندگی ذلت اور زبوں حالی سے خالی نہیں تھی۔ بنی امیہ کے خلفا متعدد اعتبار سے قسطنطنیہ کے شہنشاہوں کے آگے جھکے ہوئے تھے! یہ بات بھی تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ بنی امیہ کے زمانے میں زندگی، امن، خوش حالی اور اطمینان کی زندگی تھی بلکہ زیادہ قرین قیاس تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بنی امیہ کا دور اکثر اوقات خوف، وحشت اور پریشانی کا دور رہا ہے۔ غرض جب یہی طرز نہیں ہے کہ بنی امیہ کے زمانے کی سیاسی زندگی خارجی حیثیت سے باوقار اور داخلی حیثیت سے پُر امن زندگی تھی تو اس عہد کی سیاسی زندگی کو ترقی پذیر نہیں کہا جاسکتا۔ اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ یہ بات بھی طرز شدہ نہیں ہے کہ سیاسی ترقی کے ماتحت ادبی زندگی میں ترقی ہوئی بلکہ قرین عقل تو یہ ہے کہ سیاسی زندگی کا اضطراب اور فساد ادبی زندگی میں فساد اور اضطراب کا باعث ہوا ہوگا۔ ہاں بنی امیہ کے زمانے میں ادبی زندگی میں یقیناً ترقی کے آثار پائے جاتے ہیں اور یہی حال بنی عباس کے زمانے کا تھا۔ اس طرح ادب کی ترقی و انحطاط کا سیاسی عروج و زوال کے تابع ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کھلی ہوئی جہالت ہی اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ”عربی ادب چوتھی صدی میں انحطاط پذیر تھا“ اسی طرح جس طرح یہ کہنا جہالت اور

کھلا ہوا فریب ہے کہ ”چوتھی صدی میں سیاسی زندگی ترقی پر تھی“
اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم ادب اور سیاست کے باہمی ربط و
تعلق کے منکر ہیں۔ ہم یہ چاہتے ہیں کہ ادب اور سیاست کے اس تعلق کو اس
کے حدود کے اندر رکھیں، اتنا نہ بڑھائیں کہ سیاست ادب کے پرکھنے کے لیے
ایک کسوٹی بن جائے نیز نہ ہم یہ چاہتے ہیں کہ سیاست کو جملہ حیثیتوں کے
ساتھ معرضِ بحث میں اس طرح ملائیں جس طرح ادب کو اس کی تمام حیثیتوں
کے ساتھ ہم معرضِ بحث میں لاتے ہیں۔ اس بارے میں شدید قسم کی احتیاط
ضروری ہے کیوں کہ ہوتا یہ ہے کہ کبھی سیاسی زندگی میں ترقی، ادبی ترقی کا باعث
ہوتی ہے اور کبھی سیاسی زندگی کا زوال ادبی ترقی کا موجب ہوتا ہے۔ چوتھی صدی
ہجری اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ادب اور سیاست کا تعلق اکثر اوقات
معکوس ہوتا ہے۔ جتنا جتنا سیاسی زندگی میں زوال ہوتا جائے گا اسی تناسب
سے ادب میں ترقی ہوتی رہے گی۔

جب عربی سلطنت کی ایسی عظیم سلطنت ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے
اور اس میں بلوک، امرا اور مفسدین کے ہاتھوں طوائف الملوک کا دور دورہ
ہو جائے تو ان تقسیم شدہ حصہ ممالک میں آپس میں رقابت کا پیدا ہو جانا،
اس رقابت کی بددلت شعراء، ادبا اور علما کی حوصلہ افزائی ہونا اور اس
حوصلہ افزائی کی بددلت شروع شروع لغو اور فضول چیزوں کا معرض وجود
میں آنا اس کے بعد ان میں اعتدال پیدا ہو کر راہِ راست کا نکل آنا اور اس کے
بعد ادبی شاہکاروں کا ظاہر ہونے لگنا ایسے امور نہیں ہیں جو قیاس میں نہ
آسکتے ہوں! بالکل یہی صورت حال عربی ادب کی چوتھی صدی ہجری میں تھی
اور اسی قسم کی صورت اہلی کے موجودہ دور بیداری میں اٹھارویں شہروں کی

رقابت کی بدولت پیدا ہوئی اور اسی قسم کی صورت حال یونان کی مملکت میں پانچویں صدی میں جو یونان کی طاقت اور عروج کا زمانہ تھا، یونانی شہروں کی آپس کی رقابت اور یونانی نوآبادیوں کی باہمی چشمک کی بدولت درپیش ہوئی تھی۔

ہاں سیاسی ترقی بھی کبھی ادبی ترقی کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ کوئی شک نہیں جو کہ عربی سیاست و ادب و علوم کے نامانوسے میں اپنے پارسے شباب پر تھی اور ادبی زندگی میں بھی اسی تناسب سے ترقی اور تازگی کے آثار نظر آتے تھے۔ شہنشاہ آگسٹس بہت طاقتور اور جدید دلا بادشاہ تھا، اس کی حکومت نے لاطینی ادب پر اثر ڈالا۔ اسی طرح رومی چہارم ہم بہت طاقتور اور نازک مزاج پرتکلف بادشاہ تھا، اس چیز نے فرانسیسی ادب کی ترقی میں سترھویں صدی ہجری میں اثر کیا۔

آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ سیاسی زندگی مطلقاً ادبی زندگی کے لیے معیار بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے بلکہ دوسرے موثرات کی طرح مثلاً اقتصادیات، اجتماعیات، علم اور فلسفہ سیاست بھی کبھی ادبی زندگی میں اُمتگ اور تنگ پیدا کرتی ہے اور کبھی اس کو جوڑ و سکوت پر مجبور کر دیتی ہے۔ اس لیے ان چیزوں میں سے کسی ایک کو ادب کی کسوٹی پر مقرر کر دینا اسی طرح ناموزوں اور غیر مناسب ہے جس طرح ادب کو ان میں سے کسی ایک کا معیار اور کسوٹی قرار دینا۔ ادب دوسرے حالات سے کتنا ہی متاثر ہو اور کتنا ہی ان پر اثر انداز ہو بہر حال اس کی ایک ایک حیثیت ہے اور اس کو ذاتی حیثیت سے لے کر اس کے خالص ادبی دور مقرر کیے جا سکتے ہیں۔ اس لیے یہی سوزوں اور مناسب ہے کہ ادب کا ذاتی حیثیت سے مقرر کیا جائے۔

ایک وجہ، اس رسمی طریقے کے ناپسند کرنے کی۔

دوسری وجہ پہلی سے زیادہ بڑی اور شہانہ کے اعتبار سے بدترین ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ طریقہ کار طویل و عریض ہونے کے باوجود گہرائی سے تہی دامن ہے۔ عام اصطلاح میں جس کو ہم سطحی کہتے ہیں۔ یہ طریقہ کار ایک طرف گمراہی اور کذب پر مبنی ہے اور دوسری طرف فریب و غفلت پر۔ یہ طریقہ اپنے لوگوں میں یہ خیال خام پیدا کر دیتا ہے کہ وہ ادب اور ادیبوں کے حالات پر حادی ہو گئے ہیں۔ درآں حالے کہ انھیں کچھ بھی آتا جانا نہیں ہے۔ وہ چند جملوں اور صیغوں اور چند الفاظ و اسما کے علاوہ کچھ جانتے ہی نہیں ہیں اس کا ثبوت یہ ہے کہ یہ جدید رواجی علم، جس کو لوگ تاریخ ادب العرب کے نام سے یاد کرتے ہیں، لوگوں کے سامنے شعراء جاہلیت یا شعراء اسلام یا شعراء عہد عباسیہ کے حالات کے سلسلے میں کوئی نئی چیز نہیں پیش کرتا۔ یہ شعراء جیسے کے تیسے رہتے ہیں! — — — نعوذ باللہ!

بلکہ ان کی شخصیتیں اور پوشیدہ اور برہم ہو کر رہ گئی ہیں۔ اس لیے کہ یہ جدید تاریخ ادب ان کی شخصیتوں کے بارے میں مختلف کتابوں سے بہت مختصر واقفیت حاصل کر کے اسی پر قناعت کر لیتی ہے۔ — — — اور اپنے پڑھنے والوں کو بھی اتنے ہی پر قناعت کر لینے پر آمادہ اور مجبور کرتی ہے۔ بلاشبہ آج کل کے تمام عربی ادب حاصل کرنے والے امرؤ القیس، فرزدق، ابو نواس اور بحرّی کے متعلق اتنا ہی نہیں جانتے جتنا پانچویں صدی اور چھٹی صدی میں ادب کے طالب علم جانتے تھے۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کا کیا ذکر! غرض اس عہدِ تاریخ ادب سنہ عربی ادب کے متعلق ہمارے معلومات میں نہ صرف یہ کہ کوئی غلط خواہ اضافہ نہیں کیا بلکہ

ادب کو اور کم زور اور تباہ کر کے قریب قریب اُسے موت کے گھاٹ اُتار دیا۔

اب یہ ایک سطحی اور رواج پذیر علم ہو کر رہ گیا ہے اس کا حال بھی علومِ بلاغت کا ایسا ہے جو ہوتے ہوئے اس منزل پر پہنچ گئے ہیں جس کا نمونہ کتاب التلخیص، یا اس کتاب میں نظر آتا ہے جو آج کل ثانوی مدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔ قدما بھی علومِ بلاغت میں تشبیہ، استعارہ، مجاز، فصل و وصل اور قصر وغیرہ کے متعلق معلومات رکھتے تھے مگر ان کی واقفیت علمی اور فنی واقفیت تھی جو ادب کے ساتھ مضبوط رشتے سے وابستہ تھی، لیکن اختصار اور تمام اصولوں کو یک جا کرنے کے شوق نے علما کے ایک گروہ کو اس بات پر آمادہ کر دیا کہ زیادہ تفصیل سے کام نہ لیا جائے۔ یہاں تک کہ یہ علوم دتعلیفیں ہو کر رہ گئے، جن کو یاد کر لینا اور زبانی سنا دینا آسان ہے۔ یاد کرنے والا جب ان کو زبانی یاد کر لیتا ہے تو اسے خیال ہو جاتا ہے کہ وہ پورے علم پر حاوی ہو گیا ہے۔ تاریخ ادب کا حال انہیں 'فنون' بیانیہ، کا ایسا ہو کر رہ گیا ہے۔ ادب کا مطالعہ کرنے والا امرء القیس کے حالات زندگی دریافت کرنے اور اس کے دیوان کے پڑھنے اور بخوبی سمجھنے کی زحمت نہیں گوارا کرتا، کیوں کہ اُسے معلوم ہے کہ "امرء القیس کا نام حندج بن جمر ہے۔ اس کا باپ ایک بادشاہ تھا جس کو بنو اسد نے قتل کر ڈالا تھا۔ امرء القیس نے قسطنطنیہ کا سفر کیا تھا۔ اور اُس کے مشہور قصیدے قذفانیک من ذکرى حبيب و منزل اور الا انعم صباحاً ایھا الطلل البالی وغیرہ ہیں۔"

لیکن قذفانیک اور الا انعم صباحاً ہیں کیا؟ ان کا موضوع

کیا ہے؟ ان کا اسلوب کیا ہے؟ ان کی قدر و قیمت کیا ہے؟ اُس نسل کے ادب میں ان کا کیا مرتبہ ہے؟ بعد کے ادب میں ان کی کیا حیثیت ہے؟ ان تصنیفوں کے اور ان کے شاعر کے درمیان کیا رشتہ ہے؟ نیز جن لوگوں کے عہد میں یہ تصنیفیں لکھی گئے تھے ان لوگوں کا ان تصنیفوں سے کیا تعلق ہے؟ یہ تمام سوالات نہ بحث کرنے والے کے دل میں پیدا ہوتے ہیں اور نہ مطالعہ کرنے والوں کے دلوں میں بلکہ اگر آپ پڑھنے والے کو ان مسائل کی طرف توجہ دلائیں گے تو شاید آپ اُس کے لیے اُلجھن اور زحمت کا باعث بن جائیں گے کیوں کہ آپ اُسے مجبور کریں گے کہ وہ اپنی کاہلی چھوڑ دے جس کی بدولت وہ آرام اور اطمینان سے زندگی بسر کر رہا تھا۔

اس قسم کی سطحی تحقیق بہت بڑی بنا ہے، اس لیے کہ وہ کاہلی کا عادی بنا دیتی ہے، گوشہ نشینی پر آمادہ کرتی ہے۔ پست ہمتی کا موجب ہوتی ہے اور ناقص و بے نتیجہ ہونے کے ساتھ ساتھ ادبی زندگی میں انحطاط کا سبب بن جاتی ہے۔ نیز ایک اور پہلو اسے بھی جو مذکورہ بالا امور سے کسی طرح کم حیثیت نہیں ہے یہ سطحی بحث منظر پڑتی ہے، وہ یہ ہے کہ اس طرح کی سطحی بحث عربی ادب کو ایک مستقل وحدت کی شکل میں دیکھتی ہے جس کی کوئی تقسیم، سولے مختلف ذروں کی تقسیم کے، نہیں ہو سکتی۔

کیا عربی ادب ایسا ہی ہے؟ یوں سمجھیے کہ کیا عربی ادب اپنی طول طویل زندگی میں ایسی وحدت رہا ہے جو کسی تقسیم کو قبول نہیں کرتی ہے؟ ہرگز نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہ صورت حال دو صدی تک رہی بلکہ شاید پوری دو صدیوں تک بھی یہ صورت برقرار نہیں رہی اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مسلمانوں کے مفتوحہ ممالک نے سرکاری عربی اقتدار کے آگے

مکمل طور پر کبھی سر نہیں جھکایا تھا کہ اُن کی انفرادیت عربی شخصیت کے اندر جذب ہو کر رہ جاتی۔ بلکہ فتح کے بعد رفتہ رفتہ مفتوحہ ممالک نے اپنی انفرادیت اور شخصیت کو واپس لوٹانا شروع کر دیا تھا اور چوتھی صدی ہجری کے آتے آتے ادب، علم، اقتصادیات، سیاسیات اور مذہبیات میں یہ شخصیتیں نمایاں ہونے لگی تھیں۔ مصر، شام، بلادِ ایران اور بلادِ اندلس میں ایک قسم کا قومی ادب نمودار ہونے لگا تھا۔ یہ ایک بدترین ادبی جرم ہے کہ دمشق اور بغداد کے ادب کو پورے عربی ادب کا معیار اور کسوٹی قرار دے دیا جائے۔ اس لیے کہ جس وقت بغداد میں ادب انحطاط پذیر تھا اس وقت قاہرہ اور قرطبہ میں اس کے اندر نئی نئی کونپلیس بھوٹ رہی تھیں اور جس وقت قاہرہ، قرطبہ اور حلب میں ادب انحطاط پذیر تھا اُس وقت بغداد میں اُس کے اندر نئے نئے شکوفے کھل رہے تھے۔ بلکہ جس وقت دمشق میں ادب روبرو زوال تھا مکہ اور مدینہ میں عروج کی طرف گام زن تھا اور جس وقت بغداد میں ادب زوال پذیر تھا اُسی وقت بصرہ اور کوفہ میں ترقی کے منازل طے کر رہا تھا۔ پھر عربی ادب ایک مستقل وحدت کیسے ہو سکتا ہے؟

اس اعتبار سے بھی سیاسی زندگی کو ادبی زندگی کا معیار قرار دے دینا

غلطی ہے۔

اسی طرح بغداد کو خلافتِ عباسیہ کے ہر دور میں محض اس لیے مسلمانوں کے ادبیات کا مرکز قرار دینا کہ وہ خلافتِ اسلامیہ کا مرکز ہے غلطی اور نادانی ہے۔ اُن ادبی ہستیوں کا کیا ہوگا جو مصر، اندلس، شام، ایران، بلخ، سبکی، درشہالی، افریقہ تک میں نمایندہ حیثیت حاصل کر رہی تھیں؟

کچھ نہیں؟ اس لیے کہ آپ کو ان کے متعلق کوئی معلومات نہیں ہیں؟
 معلومات نہیں ہیں اس لیے کہ آپ نے ان کو پڑھنے کا یا ان کے مختلف
 ماحول کے الگ الگ مطالعہ کرنے کا کبھی ارادہ ہی نہیں کیا، اور صرف
 اس رواجی مسلک سے جو سیاسیات کو ادب کا معیار قرار دیتا ہی متاثر ہو کر
 آپ نے صرف بڑے بڑے اسلامی دارالعملوں کے حالات اور ماحول کے
 مطالعے پر اکتفا کر لی ہے۔۔۔ اس غلطی سے بچنے کے لیے اب ہم اس
 رواجی مسلک کو چھوڑتے ہیں اور کوئی دوسری راہ تلاش کرتے ہیں۔

ب۔ علمی کسوٹی

فرانس میں نقاد اور مورخین ادب کا ایک گروہ ہے جو گزشتہ صدی
 میں پیدا ہوا تھا، اس گروہ کے افراد کے درمیان اتفاقِ رائے کے ساتھ
 ساتھ اختلاف بھی ہے۔ سب لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ تاریخ ادب
 کو بھی علومِ سائنس کی طرح ایک علم کی حیثیت دی جانا چاہیے لیکن اس
 مقصد تک پہنچنے کی راہوں میں اختلاف ہے۔

ان میں سب سے پہلا نام سانت بوف (SAINT-BEUVE) کا

ہو جس کا خیال یہ ہے کہ اس جدید علم کے اصول اور قواعد شعرا اور ادبا کی
 شخصیتوں کی نفسیاتی تحلیل کی تحقیق سے اسی طرح مستنبط ہونا چاہیے جس
 طرح مختلف النسل پودوں کے راج سعین کرنے میں علمائے نباتات
 کا طریقہ ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ شاعر اور ادیب کی نفسیات اور ان کے
 ذہنی اور مادی مزاج کا غیر معمولی اثر ان کے ادبی کارناموں پر پڑتا ہے۔ اس
 لیے ان کی نفسیات اور ان کے مزاج کی تحقیق ایک ناگزیر امر ہے۔ نیز
 اس کا خیال ہے کہ شعرا اور ادبا کی نفسیات اور مزاج میں باہمی اختلاف

کتنا ہی کیوں نہ ہو، آپس میں ایک مشابہت ضرور پائی جائے گی۔ ورنہ شعرا اور ادبا فن شعریات میں انشا پر توجہ کرنے میں ہرگز متحد نہیں ہو سکتے۔ ان حالات میں ان کی نفسیات اور مزاجی کیفیات کا مطالعہ کرنے کے بعد آپ اس خصوصیت کا اندازہ کر سکتے ہیں جس کی بدولت شعرا اور ادبا آپس میں ایک دوسرے سے نمایاں اور ممتاز نظر آتے ہیں یعنی وہ خصوصیت جو ان کی شخصیتوں کی تشکیل اور ان کی انفرادیت کی تحدید کرتی ہو اور جس کی بدولت ان عناصر کا احتیاط آپ بہت آسانی کے ساتھ کر سکتے ہیں جو ان سب میں مشترک طور پر پائے جاتے ہیں یعنی وہ مشترک عناصر جن کی مدد سے آپ اپنا علمی اور ادبی قاعدہ کلیہ اسی طرح اخذ کر سکتے ہیں جس طرح علما خالص علمی قواعد کلیہ نکالا کرتے ہیں۔

دوسرا نام مین (Taine) کا ہے، وہ سانت بوف سے زرا آگے تک جاتا ہے۔ وہ اس کی طرح شخصیتوں پر انفرادی طور پر مکمل بھروسہ نہیں کرتا۔ وہ کافی احتیاط اور کافی تردید کے ساتھ ان شخصیتوں کو ایک حد تک قابل اعتنا سمجھتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ جب علمی اصول اور قواعد کلیہ میں عمومیت ہوتی ہے تو ان کو بنانے اور مرتب کرنے میں بھی اسی اشیاء پر بھروسہ کرنا چاہیے جن کے اندر عمومیت پائی جاتی ہے۔

شاعر یا ادیب کی شخصیت، فی نفسہ ہی کیا؟ کہاں سے پیدا ہوئی؟ آپ سمجھتے ہیں کہ شاعر نے اسے خود پیدا کر لیا ہے؟ آپ کا یہ خیال ہے کہ اس کے ادبی کارنامے یونہی وجود میں آگئے ہیں؟ دنیا میں کون چیز سی ہے اور یونہی وجود میں آسکی ہے؟ کیا ایسا نہیں ہے کہ دنیا کی ہر چیز حقیقت میں ایک علت کا نتیجہ اور آنے والے نتائج کی علت ہوتی ہے؟ کیا اس بارے میں مادی اور روحانی (علمی) دنیا میں

کوئی فرق ہو؟ پھر شاعر اور ادیب کو شاعر اور ادیب کے اندر تلاش کرنے کے
 برائے اُن عوامل، موثرات اور حالات میں اُسے تلاش کیجیے جو شاعر اور ادیب
 کو وجود میں لاتے ہیں اور جن کی طاقت کے آگے ہر ذی روح کو جھکنا پڑتا ہو۔
 فرد کیا ہو؟ جس قوم میں وہ زندگی بسر کر رہا ہو اُس کے نتیجوں میں سے ایک
 نتیجہ! یا یوں کہیے کہ اُس جنس کا نتیجہ اور اثر جس میں شامل ہو کر اُس کے اخلاق
 عادات، ملکات اور مختلف خصوصیات کی تخلیق عمل میں آئی ہو۔

یہ اخلاق، عادات، ملکات اور خصوصیات کیا بلا ہیں؟ ان دو عظیم ترین
 موثرات کے نتائج اور اثر ہیں جن کی طاقت کے آگے ہر ذی روح کو جھکنا پڑتا
 ہے یعنی مکان — اور جو کچھ اس سے متعلق اور وابستہ ہو مثلاً آب و ہوا،
 محل وقوع وغیرہ — اور زمان — اور وہ مختلف واقعات جو اس کے
 زیر اثر وقوع پزیر ہوتے ہیں عام اس سے کہ وہ اقتصادی ہیں یا سیاسی علمی ہیں
 یا مذہبی۔ وہ واقعات جن کے آگے ہر چیز اپنے انقلاب اور الٹ پھیر میں جھکتی
 ہے۔ ایسی صورت میں شاعر یا ادیب اپنی جنس اور زمان و مکان کے اثرات
 کا ایک نتیجہ ہوا، تو دراصل ان اثرات کی تلاش اور تحقیق ہونا چاہیے۔ ادب کی تعلیم
 اور اس کی تاریخی تحقیق کی اصلی غرض اُنھی اثرات کی تحقیق اور تفتیش ہونا چاہیے
 جنہوں نے شاعر یا ادیب کو پیدا کیا ہو یا جنہوں نے شاعر اور ادیب کو ایسے ادبی
 کارنامے پیش کرنے پر آمادہ کیا ہو۔

تیسرا نام برونیتر (BRUNETIERE) کا ہے یہ اس راہ میں اپنے دونوں
 دوستوں سے آگے نکل گیا ہے۔ وہ یہاں تک کہتا ہے کہ ادب کے انواع اور
 فنون ارتقا کے نظریوں کے ماتحت ہیں۔ جیسا کہ ڈارون اور اس کے ساتھیوں
 کا خیال ہے۔ کیوں نہ ہو؟ جب کہ ہر وہ موجود جو ذی روح ہو فطرتاً تو انہیں ارتقا

اور اصول انقلاب کے تابع ہو اور ادب ذی روح موجودات میں سے ایک موجود — انسان — کا اثر اور نتیجہ ہو تو انسان کی روح ان قوانین سے ادب کا متاثر ہونا بھی لازمی ہے۔

فتوٰن ادب میں سے کسی ایک فن کو لے کر اگر آپ غور کریں گے تو آپ کو محسوس ہوگا کہ وہ پروان چڑھتا کر وٹیں بدلتا اور ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتا، ارتقا اور انقلاب کی منزلیں اس حد تک طو کر جاتا ہے کہ اس کی اصل اور فرع یعنی آخری شکل کے درمیان بون بعید اور فرقِ عظیم نظر آنے لگتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح انسان ارتقا کی منزلوں سے گزر کر اپنی اصل شکل و صورت سے موجودہ شکل و صورت میں آ گیا ہے — اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے ادب کے سمجھنے کا واقعی کوئی امکان نہیں ہے۔

گویا اس صورت میں شاعر اور ادیب کی کوئی خاص اہمیت نہیں باقی رہتی بلکہ حقیقی اہمیت ان فتوٰن ادیبہ کو حاصل ہو جاتی ہے جن کو شاعر اور ادیب زندگی بھر بتا کیے ہیں۔ یہ فتوٰن کیسے پیدا ہوئے؟ کہاں سے پیدا ہوئے؟ کس طرح ارتقا کی منزلیں طو کیں، اور ارتقا کی منزلیں طو کر کے کہاں تک پہنچے؟ مثال کے طور پر منظوم ڈرامے کو لے لیجئے، نظر دوڑائیے کہ وہ یونان میں کیسے اور کہاں سے پیدا ہوا؟ کیا یہ سیاسی، ادبی اور سماجی ضرورتیں تھیں جنہوں نے اس فن کے وجود میں عمل کیا۔ پھر یہ دیکھیے کہ کس طرح اس فن نے کروٹیں بدلیں اور کس طرح اُس میں ارتقا ہوا، یہاں تک کہ سوفوکل اور میڈا اور ارسطو فار کے ادبی کارناموں اور ان اشعار میں کتنا زیادہ فرق ہو گیا جو شروع شروع کو کس سے جشنوں میں جمع ہونے والے پیش کیا کرتے تھے۔ پھر اس پر نظر ڈالیے کہ کس طرح مختلف اور متباہن انقلابات سے ہوتا ہوا یہ

فن ستروہویں صدی عیسوی میں، فرانس میں اس منزل تک پہنچ گیا اور کس طرح اُس نے ہمیشہ اس بات کی کوشش کی کہ اُس کی زندگی اُس ماحول کے مطابق اور مناسب رہے جس میں وہ زندگی گزار رہا ہو۔ اور پھر یہ ملاحظہ فرمائیے کہ اس طرح کی تبدیلی میں وہ یہاں تک پہنچ گیا کہ جب انیسویں صدی آئی تو یہ ظاہر ہو گیا کہ اب جو ماحول اُسے مل رہا ہے اُس سے مطابقت اور مناسبت پیدا نہیں کی جاسکتی تو اس فن میں ایسا انقلاب اور تبدیلی ہوئی کہ وہ ہمیشہ کے لیے ختم یا تقریباً قریب المرگ ہو گیا۔ اب ڈرامہ لکھنے والوں نے شعر کے بجائے نثر سے کام لینا شروع کر دیا اور جو کچھ حصہ اس فن کا بچ رہا اُس نے پھر اپنے زمانے اور ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کی سعی شروع کر دی۔۔۔۔۔ اسی طرح ہمارا دوست اشخاص اور اُن کی خصوصیات کے بجائے فنون ادبیہ کی ذات سے بحث کرتا ہوا چلا جاتا ہے۔

یہ مقاصد اور نظریات جن کا اوپر ذکر ہوا ہے نتیجہ ہیں اُس طاقت اور علمی بیداری کا جو گزشتہ صدی میں ہر چیز پر طاری تھی اور جس نے مغربی عقول کو جدید اور تروتازہ بنانے کے لیے اپنی مضبوط گرفت میں لے لیا تھا، اور اُس عظیم المنفعت پھل کا جو اپنے ساتھ اتنے زیادہ اختراعات رکھتا تھا جنہوں نے انسانی زندگی میں ایسا عظیم الشان تغیر پیدا کر دیا جو بہت حد تک پایہ تکمیل کو پہنچ جانے والا ہے۔ لوگ علم کے اڈے پر فریفتہ ہو گئے اور ہر اُس چیز سے جو بیزار ہو گئے یا بیزار ہو چلے تھے جس کے اڈے پر علمی رنگ نہ چڑھا ہو۔ ادب فلسفے اور تاریخ کے لیے دوبارہ زندہ ہوئے اور اپنی زندگی اور اُس ماحول کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کے سوا کوئی چارہ ہی نہیں تھا، جس ماحول میں یہ زندگی بسر کر رہے تھے۔ غرض فلسفے، ادب اور تاریخ کو علمی رنگ میں رنگ جانا

پڑا۔ روجست کو مست نے فلسفے کو لے کر مشہور اختراعی علمی رنگ میں رنگ دیا۔ تاریخ کو اس کے ماننے والوں نے شروع شروع ایک قسم کے فلسفے کی راہ دکھائی اس کے بعد ایک قسم کے علم کی۔ آج بھی اور آج کے بعد کل بھی ان لوگوں کی یہی کوشش ہو کہ اپنی تاریخ کو دوسرے علوم کی طرح ایک علم ثابت کر دیں۔ رہ گا ادب کا معاملہ تو اس کو تینوں مذکورہ بالا اصحاب نے علمی رنگ کی طرف لے جانے میں پیش قدمی کی، اور اُسے اُس رنگ میں رنگ دینا چاہا مگر کیا وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو گئے؟ نہیں، ہرگز نہیں! نہ وہ کامیاب ہوئے اور نہ کامیاب ہو سکتے ہیں۔ کسی اور وجہ سے نہیں۔ صرف اُس ایک وجہ سے جو ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں، یعنی تاریخ ادب کسی طرح بھی محض موضوعی نہیں بن سکتی۔ وہ غیر معمولی طور پر اور پوری قوت کے ساتھ ذوق سے متاثر ہو، وہ بھی پہلے انفرادی ذوق سے اور بعد کو مذاقِ عام سے۔

آپ اُن قیمتی کارناموں کو پڑھ سکتے ہیں جو سانت بوف نے ہمارے لیے چھوڑے ہیں۔ آپ کو محسوس ہوگا کہ آپ وہ ادبی شاہکار پڑھ رہے ہیں جو فنی اعتبار سے بہت قیمتی ہیں۔ اُن میں آپ کو ویسی ہی لذت ملے گی جو موسیٰ لامار میں، یعنی اور ان اشخاص کے کارناموں میں ملتی تو جن سانت بوف نے افرایا ہو۔ ان فنی شاہکاروں کو پڑھنے وقت آپ کو اُس قسم کی "علمی لذت" سے سابقہ نہیں پڑے گا جو سزگی اور لغویت سے خالی نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ سانت بوف باوجود ارادے، کے عالم نہ بن سکا اور اصول و قواعد مستفیض نہ کر سکا۔ وہ اپنی شخصیت کو باوجود کوشش کے مشانہ سکا اور نہ اُس کے اثر کو دبا سکا۔ جو کچھ اُس نے لکھا ہے اُسے ملاحظہ فرمائیے۔ اُسے سنبے اور اس کے بارے میں تبادلہ خیال کیجیے۔ آپ اُس کے جذبات، خواہشات اور میلانات

کا، بغیر وقت اور مشقت کے، پتا چلا سکتے ہیں۔ آپ یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ یہاں پر وہ جذبہ محبت سے متاثر ہو اور اس جگہ بغض و حسد سے۔ لیکن کیا آپ کے خیال میں نیوٹن، ڈارون، اور باسٹور وغیرہ کی شخصیتوں کا اندازہ اُن کے علمی کارناموں سے اُسی طرح لگانے میں کامیاب ہو سکتے ہیں جس طرح سانت بوف کی شخصیت کا اندازہ اس کے ادبی کارناموں اور شاہکاروں سے لگا لیتے ہیں؟ کبھی نہیں! اس لیے کہ وہ لوگ عالم تھے اور یہ ادیب۔ علم اور چیز ہے اور ادب اور چیز۔

غرض ایسی کوئی صورت نہیں ہو سکتی کہ مورخ ادبی، اپنی شخصیت اور اپنے ذوق کو تاریخ ادب سے الگ کرے اور اکیلی یہی چیز تاریخ ادب کے علم بن جانے کے درمیان حائل ہونے کے لیے کافی ہو۔

فرض کر لیجیے کہ یہ ممکن ہے کہ مورخ ادبی اپنے ذوق اور اپنی شخصیت کو الگ کرے اور ادیبوں کے کارناموں سے اُسی طرح برتاؤ کرے جس طرح کیمسٹری کا طالب علم اپنی تجربے گاہ میں کیمیادی عناصر کے ساتھ برتاؤ کرتا ہے تو اس حرکت کا سب سے پہلا نتیجہ یہ ہوگا کہ تاریخ ادب ایک کھوکھلی اور قابلِ نفرت چیز ہو کر رہ جائے گی۔ اُس کے اور ادبِ انشائی کے درمیان جو نازک رشتہ ہے وہ بیک سرٹوٹا کر رہ جائے گا، اور تاریخ ادب اتنی خشک ہو کر رہ جائے گی کہ لوگوں کو ادبِ انشائی کی طرف رغبت دلانے اور اس کا ذوق پیدا کرنے میں ناکام ثابت ہوگی، بلکہ تاریخ ادب اس قدر خشک ہو جائے گی کہ لوگ اُسی کے پڑھنے کی طرف راغب نہیں ہوں گے۔ کوئی ایسا تعلیم یافتہ اور روشن خیال آپ کی نظر سے گزرا ہے جو کیمسٹری، فزیالوجی یا جیالوجی کی کتابوں کا مطالعہ اس مقصد سے کرتا ہو کہ وہ اپنا وقت صرف کر کے اور محنت سے کام لے کر اپنے علم میں اضافہ کرے گا؟

تو تاریخ ادب، کیمسٹری، فزیالوجی اور جیالوجی کی ایک قسم بن جائے گی جس پر صرف مخصوص لوگ توجہ کر سکیں گے، جو ادب کو اپنا موضوع بنائے ہوئے ہیں تعلیم یافتہ اور روشن خیال طبقہ اُس سے گریز کرنے لگے گا۔ اس احتمال کا وقوع بڑی ہونا بہت آسان ہے اگر تاریخ ادب نے اُس تنگی سے استفادہ شروع کر دیا جس کی طرف، اس کے علم بن جانے کی خواہش اُسے مجبور کر رہی ہے۔ اور ادبی کارناموں اور ادبی نتائج کی اس طرح تشریح شروع کر دی اور اس طرح اُس سے اصول مرتب کرنا شروع کر دیے جس طرح علوم طبیعیات طبعی نتائج و ظواہر کی تشریح اور ان سے استخراج اصول کا کام کیا کرتے ہیں۔

مگر تاریخ ادب اس طرح کی کوئی قابل قدر چیز پیش کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ جب کبھی ماحول، زمان اور جنس کی گفتگو آئے گی یا جب کبھی فنون ادبیہ کے ارتقا اور نشوونما کی بحث ہوگی تو تاریخ ادب کو اپنے سامنے ایسی گتھی نظر آئے گی جو سلجھ نہ سکے گی اور نہ تاریخ ادب اُسے سلجھانے میں کامیاب ہو سکے گی۔ وہ گتھی ہے ادیب یا شاعر کی انفرادی ذہنیت اور اُس ذہنیت اور اُس کے ادبی کارناموں کے درمیان ربط و تعلق کا اظہار۔

انفرادی ذہنیت ہے کیا؟ وکٹر ہیگو، وکٹر ہیگو کیسے بنا اور ایسے بہترین ادبی کار سے اُس نے کیوں چھوڑے؟ مانے کی بہ دولت؟ زلمے نے دوسرے فرزند ان فرانس کو چھوڑ کر وکٹر ہیگو کی شخصیت ہی کو کیوں منتخب کیا؟ سو انہی کی بہ دولت؟ دوسرے فرانس کے باشندوں کو چھوڑ کر سوئٹس نے وکٹر ہیگو ہی کا انتخاب کیوں کیا؟ بنس اس کا باعث ہوئی؟ جنس کی تمام خصوصیاتیں کامل یا قریب قریب مل طور پر وکٹر ہیگو ہی کی شخصیت میں

کیوں ظاہر ہوئیں۔ اُن بہت سے دوسرے اشخاص میں جو اُس سے زیادہ طاقت و طریقے سے اپنی جنس کی نمایندگی کرتے تھے کیوں نہیں ظاہر ہوئیں؟ مختصر طور پر یوں کہ لیجیے کہ تاریخ ادب، علم بن کر کسی ادیب کی مہارت کی تشریح سے کہ وہ کیوں اتنا ماہر ہوا، ہمیشہ عاجز رہے گی، کبھی کام یاب نہ ہوسکے گی۔ وہ دوسرے ہی علوم ہوں گے جو اس کی وجہ تلاش کریں گے اور اس تلاش میں کبھی کام یاب ہوں گے اور کبھی ناکام۔

تاریخ ادب مفید علم نہیں بن سکے گی، جب تک دوسرے علوم مہارت کے عقدے کو ہمارے لیے حل نہ کر دیں اور جب تک صحیح علمی طریقے سے ادبی تاریخ ہمارے سامنے ادیب کی انفرادی ذہنیت اور اُس کے ادبی کارنامے اور اُس ذہنیت کے درمیان جو ربط و تعلق ہو اس کی تفسیر نہیں کرتی اور سب تک ادبی تاریخ ادیب کی شخصیت اور اُس کے ذوق کی بحث سے اپنا دامن نہیں بچاتی وہ علم نہیں بن سکے گی۔ اور واقعہ یہ جو کہ میں ابھی تک سمجھ ہی نہیں سکا ہوں کہ آخر وہ علم بننے پر اس قدر حریف بنائے کیوں ہو۔

بہر حال کچھ بھی کیوں نہ ہو ہم اس 'علمی طریقے' سے بھی اسی طرح عدول کرنے پر مجبور ہیں جس طرح 'سیاسی طریقے' سے عدول کر چکے ہیں۔ ہمیں کوئی دوسرا طریقہ اور راستہ تلاش کرنا پڑے گا۔

ج۔ ادبی کسوٹی

نیک نہیں سمجھتا کہ ابھی تک کہاں سے اس تیسرے طریقے کا یہ خوبی اندازہ نہ کرایا ہوگا جسے ہم منتخب کرنا چاہتے ہیں اور جس کو ہم غربی ادب اور

اس کی تاریخ کی تحقیق کا ذریعہ بنانے والے ہیں، گزشتہ فصلوں میں جو کچھ میں نے کہا ہے اس سے اس طریقے اور مسلک کا نہ صرف آپ نے اندازہ کر لیا ہوگا بلکہ کسی حد تک اس سے روشناس بھی ہو گئے ہوں گے۔

ہم نہ یہ چاہتے ہیں کہ تاریخ ادب پورا کا پورا علم ہو کر رہ جائے اس وجہ سے کہ ایسی صورت میں تاریخ ادب، مؤلف کی شخصیت اور اس کے ذوق سے محروم ہو کر کھوکھلی اور بے نتیجہ ہو جانے پر مجبور ہو جائے گی ورنہ حلے کہ ہم سب سے زیادہ جس بات پر حرصیں ہیں وہ یہ ہے کہ تاریخ ادب نرمی، شادابی اور سبک سیرنی میں اس منزل پر ہو کہ ایک طرف لوگوں میں ادب کو محبوب بنائے اور دوسری طرف ادبی ظواہر و نتائج کی تشریح اور ان کے باہمی ربط کا اظہار کر سکے اور نہ ہم یہ چاہتے ہیں کہ تاریخ ادب پورا کا پورا فن ہو جائے اس لیے کہ یہ صورت تاریخ ادب میں ایسی دو چیزوں کی شمولیت میں رکاوٹ پیدا کر دے گی جن کے بغیر تاریخ ادب کا وجود محال ہے۔

ان میں سے ایک چیز ہے: میانہ روی، ایسے مورخ ادبی کے بارے میں آپ کیا رائے دیں گے جو شعرا اور ادبا کا مطالعہ تو کرتا ہے مگر اس مطالعے میں اور ان نتائج میں جو اس سلسلے میں اس کا ذہن اخذ کرتا ہے وہ صرف اپنے ذوق، اپنے رجحان اور اپنی خواہش کے ذریعے متاثر ہوتا ہے!

آپ کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص جو اکیلے اپنے ذوق کو تمام لوگوں کے مذاق کا معیار بنائے، جو صرف اپنے رجحان کو دوسروں کے رجحانات کے مثلنے کا ذریعہ قرار دے لے اور جو صرف اپنی شخصیت کو تمام دوسری شخصیتوں کے فنا کر ڈالنے کا وسیلہ سمجھ لے، کسی ادیب سے بھی مطمئن ہو سکے گا؟

آپ خیال کر سکتے ہیں کہ اس قسم کا کوئی ادبی مورخ اپنی ذات کے

رجحان اور اپنی خواہش سے الگ ہو کر تحقیق اور جستجو کا فرض نہیں ادا کر سکتا۔ اور جب کسی ادیب یا شاعر کا ذکر کرے تو بار بار اپنی شکل اپنا ذوق اور اپنا رجحان پیش کرے۔

غرض تاریخ ادب کو علم میں غرق ہو جانے سے اسی طرح پرہیز کرنا چاہئے جس طرح فن میں ڈوب جانے سے اور ان دونوں سروں کے درمیان اپنے لیے ایک درمیانی راستہ بنا لینا چاہیے۔ اس تفصیل کے باوجود میں محسوس کرتا ہوں کہ مسئلہ زیر بحث کی تھوڑی بہت وضاحت اور ضروری ہے۔

سب سے پہلے ہم کو یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ مورخ ادبی سے جس سے خالص علوم سے مستغنی نہیں ہو سکتا ہے جن میں فن کا ذرا سا بھی شائبہ نہیں پایا جاتا۔ وہ ان علوم محض پر عبور حاصل کرتے اور ان سے بہ خوبی استفادہ ہونے پر مجبور ہے۔ مثلاً وہ مجبور ہے کہ زبان (لغت) کی پرکھ میں خیر معمولی لغت رکھتا ہو۔ میں کسی ایسے ادبی مورخ کو سوچ بھی نہیں سکتا جو ذہنی زبان پر عبور نہ رکھتے ہوئے بھی مورخ بننے کا ارادہ رکھتا ہو۔ زبان پر عبور نہیں ہے اور نہ شخصی ذوق اور ذاتی خواہش کا اس میں کوئی دخل ہے۔ وہ ایک علم ہے جس کے اصول، قوانین اور طریقہ کار سب متعین ہیں — وہ مجبور ہے کہ علم نحو، صرف، بیان اور تاریخ پر عبور حاصل کرے اور ان تمام علوم پر خاص قسم کا عبور رکھتا ہو۔ وہ مجبور ہے کہ ادبی تحقیق و جستجو کے طریقوں پر عبور رکھتا ہو تاکہ اسے معلوم ہو سکے کہ کس طرح کوئی ادبی عبارت ڈھونڈ کر نکالی جاتی ہے اور ڈھونڈ نکالنے کے بعد کس طرح اسے پڑھا جاتا ہے اور کس طرح اسے محقق اور منضبط کیا جاتا ہے۔ اور جب ان امور سے فارغ ہو جائے گا تو گویا وہ سلح ہونے کے کام سے فارغ ہو گیا اور اب عمل کی اس منزل پر پہنچ گیا

ہی جو خالص ادبی ہے اور جس میں اس کا ذوق ظاہر اور اس کی شخصیت نمایاں ہو سکتی ہے۔

میں ابونواس کی شاعری کی تحقیق اور اس کا مطالعہ کرنا چاہتا ہوں، سب سے پہلے میرا یہ فرض ہو گا کہ اُس کے اشعار تلاش کروں اس قسم کی باقاعدہ تلاش کے قواعد اور اصول متعین ہیں۔ اشعار تلاش کرنے کے بعد میرا کام ہو گا کہ انہیں پڑھوں اُن کے اصل الفاظ اور اصل عبارت کا پتا چلاؤں۔ اور اُن تمام نسخوں کے درمیان جن میں یہ اشعار پائے جاتے ہیں دقیق علمی مقابلہ کروں اور جب مختلف نسخوں اور متعدد عبارتوں میں سے ایک عبارت اپنی تحقیق اور انتخاب کے بعد نکال لوں گا تو پھر مجھے اُس عبارت کو اس طرح پڑھنا ہو گا جس طرح ایک جستجو اور گریڈ نے والا پڑھتا ہے، جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اُسے سمجھے، اُس کا تجزیہ اور تشریح کرے اور شعر میں جو لغوی، نحوی یا بیانی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں اُن کو ڈھونڈ نکالے۔ جب میں ان سب کاموں سے فارغ ہو جاؤں گا تو گویا میں نے اصل عبارت ڈھونڈ نکالی۔ اُس کی تحقیق کر لی، اس کی تشریح کر چکا، اور اُس کے خصوصیات اور امتیازات جمع کر لیے اس سلسلے میں اُن مختلف علوم سے میں نے مدد حاصل کی جن کو ایک اجنبی لفظ (LERUDITION) جمع کرتا ہے مجھے نہیں معلوم کہ عربی میں اس کا کس طرح ترجمہ کروں۔ اس جگہ مورخ ادبی کی طرح میرے عمل کی خالص علمی قسم کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ اور یہیں سے فنی قسم کی ابتدا ہوتی ہے جس میں حتی الامکان میں کوشش کرتا ہوں کہ اپنی شخصیت کی تاثیر کو نشیف تر بناؤں، لیکن جس میں میرا ارادہ ہو یا نہ ہو، میں اپنے ذوق پر بھروسہ ضرور کرتا ہوں۔ یہی قسم ہے جس کا نام ہے نقد۔

خواہ میں کتنا ہی بڑا عالم بننے کی کوشش کیوں نہ کروں، خواہ میں کتنا ہی موضوعی — اگر یہ تعبیر صحیح ہو — کیوں نہ بن جاؤں۔ ابونواس کے کسی قصیدے کی اس دقت تک تحسین اور تعریف نہیں کر سکتا جب تک وہ میرے نفس کے لیے موزوں اور میرے جذبات اور خواہشات کے موافق نہ ہو اور میری فطرت پر گراں اور میرے مخصوص مزاج کے لیے باعث نفرت نہ ہو۔ میں اس وقت عالم ہوں بسبب آپ کے لیے کسی عبارت کو ڈھونڈ کر اس کی لغوی اور نحوی اعتبار سے تشریح کر رہا ہوں اور آپ کو بتا رہا ہوں کہ یہ عبارت اس وجہ سے صحیح ہو یا اس وجہ سے غلط ہے لیکن اس وقت میں عالم سرگز نہ ہوں گا جب میں اس عبارت کی فنی خوبیوں کی طرف آپ کی رہنمائی کر رہا ہوں گا اس وقت آپ پر سرگز یہ ضروری نہ ہوگا کہ جو کچھ میں کہ رہا ہوں اُسے قبول کر لیجیے اور نہ یہ مناسب ہوگا کہ اُسے رد ہی کر دیجیے بلکہ مناسب ترین بات یہ ہوگی کہ آپ اس معاہدے میں غور سے کام لیں اگر میری بات آپ کی مرضی کے مطابق ہو تو مان لیجیے اور مطابق نہیں ہو تو یہ آپ کا ذاتی ذوق ہے۔

آپ نے اندازہ کیا ہوگا کہ تاریخ ادب طبعاً دو حصوں میں بٹی ہوئی ہو (۱) علمی اور (۲) فنی لیکن یہ دونوں قسمیں آپس میں متمایز نہیں ہیں۔ ادبی تاریخ کی کتابوں میں ایک کتاب بھی ایسی نہیں ہے جو اس طرح دو حصوں میں بٹی ہوئی ہو۔ بلکہ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ علمی قسم ہی اکثر و بیش تر مستقل صورت اختیار کر گئی ہے اور ایک مخصوص گروہ علم کا انہی علوم کی تحقیق اور ان کے بارے میں کتابوں کی تدوین میں منفر د اور مخصوص ہو گیا ہے۔ بعض لوگ ان مخصوص موضوعات پر جو بہ ظاہر کم زور اور بالکل ناقابل توجہ ہیں اپنی ایسی توجہ منعطف کر چکے ہیں کہ بس انہی کو اپنا موضوع بحث بنا لیا اور ان پر مفید کتابیں تصنیف کیں۔

ایک نئے قلمی نسخوں کی تلاش اُن کی تعریف و تفصیل، اُن کی تحقیق اور ان کی تنقید خالص مادی نقطہ نظر سے کرتے ہوئے روشنائی، کاغذ اور تحریر کی خصوصیات سے بحث کی قلمی نسخوں پر اس قسم کے حاشیے ہیں؟ اُن کے اوپر کیا کیا حادثے گزر چکے ہیں؟ کن کن کتیب خانوں میں اور کس کس کی ملکیت میں یہ نسخے رہ چکے ہیں؟ دوسرا ادبی عبارتوں میں سے کسی خاص عبارت پر خالص لغوی نقطہ نظر سے توجہ کرتے ہوئے یہ پہلو سامنے لانا ہو کہ یہ عبارت زبان کے جس دور کی پیداوار کہی جاتی ہے اس سے کہاں تک مطابق ہو یا بالکل مطابق نہیں ہے؟ اس عبارت کے مصنف کو زبان سے کس حد تک واقفیت ہو اور کہاں تک۔ اُسے عبور حاصل ہے؟ دوسری زبانوں کا مصنف کی زبان پر اثر انداز ہونے کا کس حد تک امکان نکلتا ہے؟ اسی قسم کے اور بہت سے سوالات زیر بحث لئے جاتے ہیں۔ تیسرا ادیب شاعر یا عالم کی شخصیت پر بحث کرنے کا فرض انجام دیتے ہوئے مختلف راستے اختیار کرتا ہے۔ اپنے ادیب شاعر اور عالم کو پہلے اُن ادبی کارناموں میں تلاش کرتا ہے جو خود انہوں نے بطور ترکہ چھوڑے ہیں پھر اُن کے معاصرین کے ادبی کارناموں میں انھیں تلاش کرتا ہے۔ پھر اُن لوگوں کے کارناموں میں انھیں ڈھونڈتا ہے جو بعد میں آنے والے دور کی پیداوار ہیں۔ بلکہ کبھی کبھی ان لوگوں کے ادبی کارناموں میں بھی اپنے شاعر یا ادیب یا عالم کو تلاش کرتا ہے جو اُن سے پہلے گزر چکے ہیں اور جنہوں نے اس شاعر یا ادیب کے لیے راستہ صاف کیا ہے اور اُن مختلف اور متعدد موثرات کو ذرا ہم کر دیا ہے جن سے اس شاعر یا ادیب کا مزاج اور فطرت کی تعمیر عمل میں آئی ہے۔ اس کے بعد بحث کرنے والا شاعر یا ادیب اور اُس کے دور، ماحول اور جنس کے درمیان باہمی رشتے کی تحقیق میں اور شاعر

اور موثرات مختلفہ کے درمیان اثر پذیری کے باہمی تناسب کی تحقیق میں اپنی جدوجہد صرف کر دیتا ہے۔ اس قسم کی خالص علمی بحث کی مثالیں اتنی زیادہ ہیں کہ ان کا حصر و احصا آسان نہیں ہے، یہی درخشاں علامت ہے اہل زبان اور ادب و تاریخ ادب سے بحث کرنے والوں کی کوشش اور جدوجہد کی۔ اسی جدوجہد کی بنا پر جو دراصل شاداب اور سعادت بخش ہے، اور اکثر اوقات جس کا وہ لوگ مذاق بھی اڑاتے ہیں جو ان کوششوں پر فریفتہ ہیں جن کا فائدہ فوری ظاہر ہو جاتا ہے یا جو حجم اور ضخامت میں فوقیت رکھتی ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ صحیح ادبی تاریخ کی عمارت قائم ہو سکتی ہے۔

فرض کیجیے ایک فرانسیسی عالم فرانسیسی ادب پر ایک ایسی کتاب لکھنا چاہتا جو علمی اور فنی بحثوں کی تمام شرطوں کو پورا کرتی ہو تو وہ اپنے مقصد میں ہرگز کامیاب نہ ہو سکتا اگرچہ وہ اپنی پوری زندگی بے تکلف اس مقصد کے حصول میں خرچ کر دیتا اگر ان غریب علمائے جن کا اوپر میں نے ذکر کیا ہے، اُس کے لیے بحث کا راستہ صاف نہ کر دیا ہوتا اور اُس کے سامنے اُس مشکل مگر سفید تحقیق اور تلاش کے تہمتی خلاصے نہ پیش کر دیے ہوتے جن کے ذریعے سے ان علمائے فرانسیسی ادب کی زندگی کے تمام گوشوں کو، مختلف دوروں، متعدد زمانوں اور مختلف موضوعات کے اعتبار سے گھیر لیا ہے۔ ایک نے اپنی زندگی شاعر کی شخصیت کی تحقیق کے لیے وقف کر دی دوسرے نے ان ادبی شاہکاروں کے لیے جو شاعر نے یہ طور ترکہ چھوڑے ہیں۔ تیسرے نے ان ادبی شاہکاروں کی تلاش اور جستجو کے لیے اسی طرح آخر تک سلسلے وار مثال کے طور پر آپ فرانس کے ادبی رسالوں کو دیکھیے، عام اس سے کہ وہ روشن خیال عوام کے لیے شائع ہوتے ہوں جیسے 'پیرس میگزین' یا 'فرینچ میگزین'

وغیرہ یا خاص کر طبقہ علمائے کے لیے جیسے 'علماء کا رسالہ' وغیرہ آپ کو اندازہ ہوگا کہ علمائے متقدمین نے تاریخ ادب کی 'خالص علمی قسم' پر کس قدر اپنی کوششیں صرف کی ہیں۔

غرض یہ 'علمی قسم' اپنی ذاتی حیثیت سے مستقل شکل اختیار کر چکی ہے اور علمائے اس کی کافی خدمت کی ہے؛ مگر تاریخ ادبی اس سے مستفید ہو سکتا ہے اور اس میں اپنی خالص علمی اور خالص فنی کوششوں کا اور اضافہ کر سکتا ہے۔ ان تمام کوششوں کے بعد اس کی کتاب میں وہ صحیح مزاج تکمیل پا جاتا ہے جس کو ہم تاریخ ادب کے نام سے یاد کرتے ہیں اور جس کے پڑھتے وقت ایک ساتھ ہمیں دماغی فرحت اور شعوری اور وجدانی لذت محسوس ہوتی ہے۔

۸۔ عربی ادب کی تاریخ کب جوڑیں آئے گی؟

اس بحث سے آپ کو صاف صاف معلوم ہو گیا ہوگا کہ تاریخ ادب جو نہ محض علم ہے اور نہ محض فن، اس قدر آسان اور سہل نہیں ہے جتنا کہ وہ لوگ گمان کرتے رہتے ہیں جو تاریخ ادب کے عام اور خاص موضوعوں پر کتابیں تصنیف کرنے کے شوق میں مرے پڑتے ہیں اور کوشش کرتے رہتے ہیں کہ دوسروں سے آگے بڑھ جائیں یا دوسروں کو نیچا دکھادیں۔

تاریخ ادب، علاوہ اس کے کہ وہ ایسی طاقتور شخصیت کی شکل ہے جو ایک طرف ادبی ذوق کی بڑی مقدار کی حامل ہو اور دوسری طرف ان ادبی علوم سے جن کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں بہ خوبی واقفیت رکھتی ہو، اور چیزوں کی بھی محتاج ہے جو اس کے لیے بہت زیادہ ضروری ہیں۔ یعنی یہی الاعداد متفرق

علمی کوششیں جو تاریخ ادب کے لیے ابتدائی مواد — اگر یہ تعبیر صحیح ہو فراہم کرتی ہیں، — یعنی تاریخ ادب محتاج ہے ایسے افراد کی جو ادبی عبارتیں (قدیم ادبی نسخے) ڈھونڈ کر نکالیں ان کی تحقیق کریں ان کی تشریح کریں اور ان کو اس قابل بنائیں کہ وہ پڑھی اور سمجھی جاسکیں۔ اور تاریخ ادب ان افراد کی محتاج ہے جو ان مختلف علوم لغت، نحو، صرف اور بیاں کی ضرورت پوری کرسکیں چونکہ مورخ ادبی تنہا یہ پورا بوتھہ کیا اس کا ادھا بھی نہیں اٹھا سکتا ہے اس لیے لازمی ہے کہ اُس سے پہلے وہ غریب اور خاک سار مزدور اس بوجھ کو اٹھائیں جو اپنی زندگیاں کتب خانوں کی نذر کر دیتے ہیں، اور جو اُس دن سب سے زیادہ خوش قسمت اپنے کو سمجھتے ہیں جب وہ کسی نئی عبارت کی رسودے کی تلاش یا اُس کی تحقیق یا اُس کے فہم کے سلسلے میں کام یابی حاصل کر لیتے ہیں۔ اس جگہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابھی تک ایسی صحیح ادبی تصنیف پیش کرنے کا وقت نہیں آیا ہے جو ہمارے عربی ادب کے علمی اور فنی مباحث پر حاوی ہو۔ اس لیے کہ اس سلسلے میں ابھی تک "متفرق کوششیں" مرون نہیں کی گئی ہیں اور اس لیے کہ ابھی تک ان "مختلف علوم" کو صحیح علمی طور پر جانا ہی نہیں گیا ہے۔

آپ کیسے عربی ادب کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کر سکتے ہیں درآں حلے کہ آپ نے ابھی تک بہت سی جاہلیت اور اسلام کی قدیم ادبی عبارتوں یا نسخوں کو نہ تو ڈھونڈا ہے اور نہ ان کی تشریح اور تحقیق کی ہے؟

آپ کیسے عربی ادب کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کر سکتے ہیں درآں حلے کہ عربی زبان کے فہم و ادراک کے بارے میں اس طرح کی کوئی کتاب ابھی تک مرتب نہیں ہوئی ہے جس طرح دوسری قدیم اور جدید زبانوں کے اہول

مرتب ہو چکے ہیں اور نہ عربی زبان کی نحو اور صرف اُس طور پر مرتب ہوئی ہو جس طرح دوسری نئی اور پرانی زبانوں کی نحو اور صرف مرتب ہو چکی ہو، آج تک علمی بحث اور جستجو کرنے والوں نے کسی ایسی تاریخی لغت کی ضرورت کو محسوس تک نہیں کیا ہے جو صحیح ادبی عبارتوں کی روشنی میں آپ کے سامنے الفاظ کے ان انقلابات کو ظاہر کر سکے جو ان الفاظ کے مختلف معنوں پر دلالت کرنے کے سلسلے میں ہوئے ہیں تاکہ آپ ادبی عبارتوں کو صحیح طور پر اسی مفہوم کے ساتھ سمجھ سکیں جس مفہوم میں اُن کے پیش کرنے والوں نے وہ پیش کی تھیں نہ کہ اُس مفہوم میں جو موجودہ لغت کی معجون مرکب کتابوں کی روشنی میں بنی عبارتوں سے سمجھا جاتا ہے اور جن پر اپنی ادبی تحقیق کے سلسلے میں آپ بھروسہ کیا کرتے ہیں؟ نیز آپ عربی ادب کی تاریخ لکھنے کا قصد کس طرح کر سکتے ہیں۔

دعاں عالیہ کہ ادبا و شعرا اور علما کی شخصتیں آج تک ہمارے سینے بالکل غیر معروف یا قریب قریب مجہول و غیر معروف ہیں۔ ہمیں اُن کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں معلوم ہے جو کتاب الاغانی، یا تذکروں اور حقیقتاً کی دوسری کتابوں نے جمع کر دیا ہے۔؟

ہاں، عربی ادب کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کیسے تکمیل پا سکتا ہے حال اُن کہ عرب کی سیاسی اور علمی تاریخ ابھی تک مرتب نہیں ہو سکی ہے، عرب کی فنی تاریخ ابھی تک گم نامی میں پڑی ہوئی ہے۔ مذاہب کی تاریخ، کتاب المہلک والنخل اور اسی قسم کی دوسری کتابوں سے آگے نہیں بڑھ سکی ہے اور اُن بہت سے اسلامی فرقوں کا ادب جو عربی زبان بولنے لگے تھے آج تک بالکل یا قریب بالکل پوشیدہ ہے؟ اس سلسلے میں ہم کوئی استثنا نہیں کرتے سوائے اُن لوگوں کے جو نام عراق اور حجاز میں اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں تھے۔

ان تمام باتوں کی باقاعدہ علمی تحقیق ہونا ضروری ہے۔ علما کو آپس میں تقسیم کار کر کے ان فرائض کو انجام دینا چاہیے۔ جب یہ کوششیں بار آور ہو جائیں گی اس وقت مورخ ادبی کو ان کی روشنی میں ٹھوس اور مفید تاریخ لکھنا آسان ہو سکے گا۔ مورخ ادبی ان کوششوں کا خلاصہ کر کے طلباء اور تعلیم یافتہ طبقے کے لیے ایسی ادبی صورتیں پیش کر سکے گا جو ان کو ادب کا شوق دلائیں گی۔ ادب میں ان کے لیے دل چسپی کا سامان پیدا کریں گی اور انھیں ادب کے مطالعے اور تحقیق پر آمادہ کریں گی۔

جب تک یہ کوششیں صرف نہیں کی جاتیں اور جب تک یہ متفرق اور متعدد نتائج علیہ اخذ نہیں کیے جاتے اس وقت تک جو شخص بھی یہ خیال ظاہر کرے کہ وہ عربی ادب کی تاریخ — اس لفظ کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے — مرتب کر رہا ہو اُس کو آپ ہرگز تسلیم نہ کیجیے۔ اس جگہ تاریخ کے لفظ کو ہم اسی معنی میں استعمال کر رہے ہیں جس معنی میں دوسرے لوگ (HISTOIRE) کا لفظ استعمال کیا کرتے ہیں۔

اس لفظ کے اصلی معنی وصف کے ہیں۔ وصف کا وہی مطلب ہے جو ارسلو نے اپنی کتاب 'تاریخ الجیدان' کی تالیف کے وقت سمجھا تھا، تو تاریخ ادب کے معنی ہوئے ادب کی تعریف اور تفصیل علمی انداز سے، (بعض اعتبارات سے) جس طرح تاریخ طبیعی کا مطلب ہے طبیعی موجودات کی علمی تعریف۔

تو جو شخص کسی چیز کی سچی علمی اور فنی تعریف کرنا چاہتا ہے جس سے ہمارے ذہن میں ایک مشاہدہ اور اُس سے بڑھتی جلتی تصویر پیدا ہو سکے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ شخص اُس چیز سے واقفیت رکھتا ہو جس کی وہ تعریف کر رہا ہو۔ ایسے شخص

کو آپ کیا سمجھیں گے جو اس چیز کی تعریف کرنے کا ارادہ کر رہا ہے جس سے وہ خود ناواقف ہے؟ یا تو وہ جھوٹا ہے یا شیخ چلی!

سچ ہے جو لوگ عربی ادب کی تاریخ پر قلم اٹھاتے ہیں ان میں اکثر وہی تر غلط بیانی کرتے ہیں یا خیالی پلاؤ پکایا کرتے ہیں۔ غلط بیانی اس وقت کرتے ہیں جب وہ آپ کے سامنے بغداد کی زندگی کی ادبی، علمی، فنی اور سیاسی حیثیت سے تفصیل بیان کرتے ہیں۔ درآں حالے کہ اس بارے میں وہ کچھ نہیں جانتے ہیں اس لیے کہ نہ انھوں نے صحیح طور پر تحقیق کی ہے اور نہ اس کے اصلی ماخذوں کا پتا لگایا ہے انھوں نے صرف کتاب الاغانی اور اس قسم کی دوسری کتابوں کے چند صفحے پڑھ لیے ہیں اور اسی کی تقلید کرنے لگے اور اسی تقلید میں انتہا کو پہنچ گئے یا مبالغے سے کام لینا شروع کر دیا تو میلنے کو انتہا تک پہنچا دیا۔

غلط بیانی اس وقت کرتے ہیں جب کہ وہ آپ سے ایسے عام احکام بیان کرتے ہیں جو تمام ادبا و شعرا پر حاوی ہوتے ہیں اس لیے کہ انھوں نے ادبا و شعرا کا مطالعہ ہی نہیں کیا ہے، آپ اطمینان کے ساتھ میری تصدیق کر سکتے ہیں کیوں کہ یہ ہوں یا وہ جو لوگ تاریخ ادب پر مرے لٹتے ہیں اور ادب کی تعلیم اور ادبی تصنیف و تحریر کے اجارہ دار بنے ہوئے ہیں ان میں سے ایک شخص بھی ایسا نہیں ہے جس نے دیوان بختری مثلاً بالاستیعاب پڑھا ہو۔ چہ جائے کہ اس کا غائر مطالعہ اور تحلیلی تنقید۔ یہی صورت ان لوگوں کی تمام شعرا کے ساتھ ہے۔

ہمارے شعرا گم نامی میں پڑے ہوئے ہیں ہمارے ادبا گم نامی میں پڑے ہوئے ہیں اور ہمارا پورا کا پورا ادب آج تک گوشہ گم نامی میں پڑا ہوا ہے۔ اس لیے کہ وہ لوگ جو ادب کے پڑھانے اور پھیلانے کا بار اٹھانے

ہوئے ہیں وہ ادب ہی سے ناواقف ہیں، ناواقف اس لیے ہیں کہ انہوں نے ادب کا مطالعہ ہی نہیں کیا ہے اور اگر مطالعہ کیا ہو یا یوں کہیں کہ ادب میں سے جو کچھ اُن کی نظر سے گزرا ہے اس کو کما حقہ وہ سمجھ ہی نہیں سکے۔ اس دعوے میں نہ مبالغہ ہو نہ بدشگونی اور نہ حوصلہ شکنی اگر ہم یہ کہیں کہ یہ نسل جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں اس قابل نہیں ہے کہ عربی ادب کی تاریخ پیش کر سکے۔ اس سلسلے میں موجودہ نسل جو کچھ کر سکتی ہے — اور کاش وہ کرے — وہ یہ ہے کہ کلیۃ الآداب (ادبیات کا کالج) اور مدرسۃ المعلمین (اُستادوں کا مدرسہ) پر اس حد تک اپنی توجہ مبذول کرے کہ یہ دونوں ادارے ایسے کارگزاروں کے تیار کرنے پر قادر ہو جائیں جن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہم نے یہ کہا تھا کہ ایسے ہی لوگ یورپ میں پائے جلتے ہیں۔ وہ لوگ جو اپنی زندگیاں اور اپنی کوششیں زمین کو ہم وار کرنے اور اس پر تعمیر اور بنا رکھنے کے لیے مواد فراہم کرنے میں وقف کر دیں۔ جب ان لوگوں کی کوششوں سے ایک موزوں اور مناسب ماحول پیدا ہو جائے گا اس وقت تاریخ ادب کی ابتدا کی توقع صحیح اور ممکن ہو سکے گی۔

۹۔ ادب اور آزادی

ان امور کے علاوہ یہاں ایک اور بنیادی شرط کو بحث میں لانا ضروری ہے جس کے لیے میں نے ایک الگ فصل قائم کرنے کو قابلِ ترجیح سمجھا ہے۔ اس لیے کہ وہ نہ صرف تاریخ ادب کے لحاظ سے ضروری اور بنیادی ہے بلکہ وہ ادب انشائی کے لحاظ سے ضروری ہے، علم کے لحاظ سے ضروری ہے، فلسفے

کے لحاظ سے ضروری ہو، فن کے لحاظ سے ضروری ہو بلکہ یوں کہیے کہ پوری عقلی اور شعوری زندگی کے لحاظ سے ضروری اور لازمی ہو یعنی 'آزادی رائے' میں آپ کو آزادی رائے کے سلسلے میں ایسی بحث میں اُلجھا کر جو اختیار نویسیوں قانون کے پرستاروں اور سیاست دانوں کا شیوہ ہو آزر دہ اور ملول کرنا نہیں چاہتا۔ گمانِ غالب یہ ہے کہ آپ بھی میری طرح اس بحث سے واقفیت رکھتے ہوں گے، آپ بھی آزادی کا اسی طرح احترام کرتے ہوں گے جس طرح میں اور آپ بھی آزادی کو مثلاً سیاسی آزادی، سماجی آزادی وغیرہ وغیرہ کو صحیح و نساح زندگی بسر کرنے کی بنیادی شرط سمجھتے ہوں گے۔

یہاں میں اس آزادی رائے سے بحث کرنا چاہتا ہوں جس کی ضرورت اور خواہش پروان چڑھنے والے رولم کو ہوا کرتی ہے، تاکہ وہ طاقت اور نمونے کے ساتھ ساتھ زندگی سے اپنا مفنوم حصہ بھی حاصل کر سکے۔ وہ آزادی جو رولم کو یہ قدرت بخشی ہے کہ وہ اپنی ذات کو اس نظر سے دیکھنے لگے کہ گویا وہ ایک الگ وجود اور ایک مستقل یکتائی رکھتا ہے نہ کہ اپنی زندگی میں وہ دوسرے علوم و فنون اور دیگر سیاسی سماجی اور مذہبی اغراض کا زیر پارمنت ہے۔

میں چاہتا ہوں کہ ادب کو ایسی ہی آزادی حاصل ہو جائے جو اس کو اس قابل بنادے کہ وہ خود اپنی ذات کے لیے پڑھا جاسکے۔ وہ اس قابل ہو جائے کہ وہ خود مقصد بن سکے نہ کہ کسی اور مقصد کا ذریعہ کیوں کہ ادب اپنی تک ہمارے نزدیک محض ذریعہ ہے، یا یوں کہیے کہ ان لوگوں کی نظر میں جو اس کو پڑھتے اور اس کی اجارہ داری کرتے ہیں۔ ادب محض ذریعہ ہے اس وقت سے جو عقلی اور سیاسی جمود کا عہد تھا بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ عربی زبان ہی سرے سے اور وہ علوم جو زبان سے وابستہ ہیں یعنی علوم، ادب اور فنون وغیرہ ہماری نظر

میں ہمیشہ ذریعہ ہی رہے۔ کبھی خود نہ پڑھے گئے۔ پڑھے گئے تو اس لیے کہ وہ ایک دوسری غرض کی تحقیق اور تکمیل کا وسیلہ ہیں۔

ایک ہی ٹرخ سے یہ زبان اور یہ علوم محترم بھی ہوتے اور مبتذل بھی، اور حقیقت امر یہ بھی یہی کہ وہ محترم بھی تھے اور مبتذل بھی۔ عربی زبان محترم ہے اس لیے کہ وہ قرآن اور دینیات کی زبان ہے۔ قدیم ادب والوں کی رہے میں وہ اس لیے پڑھائی جاتی ہے کہ وہ قرآن اور دینیات کے سمجھنے کا وسیلہ ہے اور عربی زبان مبتذل اور بے حیثیت ہے اس لیے کہ وہ خود نہیں پڑھائی جاتی اس لیے کہ اس کا پڑھایا جانا اضافی حیثیت رکھتا ہے اور اس سے روگردانی ممکن ہو سکتی ہے اگر قرآن اور حدیث کا سمجھنا بغیر اس کی مدد کے ممکن ہو جائے! اس لیے کہ فقہ اس سے بہتر اور افضل ہے! اس لیے کہ علم کلام اس سے افضل اور برتر ہے! اور اس لیے کہ یہ مذہبی علوم حاصل کیے جاتے ہیں بہ ذاتِ خود اس لیے حاصل کیے جاتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ نے ان کے حاصل کرنے اور ان کو جاننے کا فرض لوگوں پر عائد کر دیا ہے۔ یہ علوم اس لیے حاصل کیے جاتے ہیں کہ اس سے لوگوں کو دنیا اور آخرت دونوں جگہ منافع حاصل ہوتے ہیں!! غرض ادب اور زبان محترم بھی ہیں اور بے حیثیت بھی۔

محترم ہونے کی بددلت صحیح علمی مباحث کے آگے وہ جھکائے نہیں جاسکتے۔ آپ کیسے صحیح علمی مباحث کے آگے انھیں سرنگوں کریں گے دراصل حالے کہ علمی مباحث مستلزم ہوتے ہیں نقد، تکذیب، انکار یا کم از کم شک کو؟ کیا رائے ہوگی آپ کی اس شخص کے بارے میں جو ایسی مقدس اور محترم چیزوں کو ان پڑھی بالوں کا نشانہ بنا دے؟

بے حیثیت اور مبتذل ہونے کی وجہ سے بھی آپ انھیں جدید علمی

مباحث کے سامنے نہیں لاسکتے۔ بھلا کون ایسا بے وقوف ہوگا جو ادب اور زبان اور ان سے متعلق جو علوم ہیں ان کی طرف پوری توجہ کرے گا جب کہ وہ یہ جانتا ہو کہ یہ مقصد نہیں وسیلہ اور ذریعہ ہیں! کیا اس کے لیے یہ زیادہ بہتر نہ ہوگا کہ وہ وسائل کو چھوڑ کر مقاصد کی طرف توجہ کو زیادہ سے زیادہ مبذول کر دے!

اور بھلا کون ایسا شخص ہوگا جو ادب زبان اور متعلقہ علوم کی طرف توجہ کرے گا در ان حالے کہ وہ جانتا ہو کہ یہ چھلکے ہیں وہ کیوں نہ مغز کی طرف اپنی توجہ صرف کرے!۔

اس طرح زبان و ادب کی علمی تحقیق ایک اعتبار سے خطرناک ہے اور دوسرے اعتبار سے تسخیر انگیز بھی اور توہین آمیز بھی!

میں سمجھتا ہوں کہ اب آپ اس امر میں میری تائید کر سکیں گے کہ یہ اس معنی آزادی ہماری عربی زبان میں، ادبی تاریخ کی ترقی کے لیے ایک بنیادی شرط ہے، تو میرا مقصد یہ ہے کہ میں تاریخ ادب کا مطالعہ کروں اور اسی آزادی اور وقار کے ساتھ جس طرح طبیعیات کا عالم، علم الحیوان اور علم النبات کا مطالعہ کرتا ہے۔ جس میں مجھے کسی قسم کے اقتدار اور تسلط کا خوف نہ ہو۔ میرا مقصد یہ ہے کہ زبان اور ادب کی وہی شان پیدا ہو جائے جو ان علوم کی شان اور حیثیت ہے جو اس سے پہلے آزاد ہو چکے اور مستقل حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ اور جس کی آزادی اور استقلال کا ہر قسم کے اقتدار اور تسلط نے اعتراف کر لیا ہے۔

کیا آپ سمجھتے ہیں کہ مصر میں کلیۃ الطب اور کلیۃ العلوم کو اور ان خاص خیالات کو جو ان اداروں میں پڑھائے جاتے ہیں مثلاً ارتقاء انقلاب اور نشوونما کے نظریے، نیز اسی قسم کے اور خیالات، کو کسی قسم کا بھی اقتدار اور

تسلط چھڑ سکتا ہے؟ ————— ہرگز نہیں! اس لیے کہ ان علوم نے مستقل حیثیت اختیار کر لی ہے اور دنیا کے تمام اقتدارات اور تسلطات کو اپنے استقلال کے اعتراف پر مجبور کر دیا ہے، اس لیے کہ یہ علوم بہ ذاتِ خود پڑھائے جاتے ہیں اور تمام دنیا کو مجبور کر دیا گیا کہ وہ مانے کہ یہ علوم مقاصد ہیں وسائل نہیں ہیں۔ اور یورپ میں ادب بھی اب اس منزل تک پہنچ گیا ہے۔ بڑی کوشش اور جدوجہد کے بعد وہ بھی اسی آخری زمانے میں پہنچ سکا ہے۔ بہر حال پہنچ گیا ہے اس منزل تک، اب وہ بہ ذاتِ خود پڑھا جانے لگا ہے۔ اب وہ آزادی سے اسی طرح مستفید ہوتا ہے جس طرح علم الطبعی اور کیمیا وغیرہ۔ اب وہ اس قابل ہو گیا ہے کہ اس کے حریف اداری (دارالعلوم والے) اور قضائی (مدرستہ القضا والے) ہتھیاروں سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ جیسا کہ پہلے ہوا کرتا تھا۔ بلکہ اب خالص علمی اور ادبی ہتھیاروں سے مقابلہ ہوتا ہے۔ اب اس کے حریف دلیلیں قائم کرتے ہیں اور اپنے حوصلے اور مزاج کے مطابق قوت اور ضعف، نرمی اور حدشتی سے مقابلہ کرتے ہیں۔

صرف اسی ایک شرط کی بنیاد پر عربی ادب اگر چاہے تو ایسی زندگی بسر کر سکتا ہے جو اس زمانے کے تمام تقاضوں کو جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں علمی اور فنی اعتبار سے پورا کرتی ہو۔

اور اگر ایسا نہیں ہوتا، تو پھر مجھے کیا غرض پڑی ہے کہ محض قدما کا کہا ہوا ڈھرانے کی غرض سے میں ادب کا مطالعہ کروں؟ کیوں نہ قدما کے ارشادات کی نشر و اشاعت پر اکتفا کر لی جائے؟

مجھے کیا پڑی ہے کہ اہل سنت کی مدح اور معتزلہ، شیعہ اور خوارج کی مذمت پر اپنی زندگی وقف کر دینے کے لیے ادب کا مطالعہ کروں؟ دراصل حلقے کے

مجھے ایسی تمام باتوں سے کوئی دل چسپی نہیں ہے اور نہ اس سے کوئی نفع و امانت ہے اور نہ علمی غرض !

اور کون شخص مجھے مجبور کر سکتا ہے کہ میں ادب کا مطالعہ کروں تاکہ میں اسلام کا مبلغ بن جاؤں، اور الحاد و دہریت کی یخ کنی شروع کر دوں ؟
 وہ آں حالے کہ نہ میں اسلام کا مبلغ بننا چاہتا ہوں اور نہ لمحدین سے جھگڑا مول لے لینا میرا مقصد زندگی ہے ؟ ان تمام جھگڑوں کو چھوڑ کر، مذہبی معاملات میں، میرے اور میرے خدا کے درمیان جو معاملہ ہے وہی اسی پر قانع ہوں۔

آپ میری تائید کریں گے اگر میں دوسرے پیشوں میں سے کسی بھی پیشے کو خواہ وہ کتنا ہی ذلیل اور توہین آمیز کیوں نہ ہو ادب کے پیشے پر ترجیح دوں، وہ ادب جس کو یہ لوگ جو ادب کو محض ذریعہ اور وسیلہ سمجھ کر پڑھتے ہیں، ادب کہتے ہیں۔

فرض کیجیے، سیاسی اقتدار نے مورخین ادب کو مجبور کیا کہ وہ ادب کی تاریخ سیاسی تصرف اور انقلاب کی روشنی میں لکھیں تو وہ لوگ وہ چیزیں تاریخ ادب میں لکھیں گے جن سے سیاسی اقتدار کی تائید ہوتی ہوگی ورنہ کچھ نہ لکھیں گے۔ اور تاریخ ادب میں اسی قسم کے تصرفات روا رکھے جائیں گے۔ کیا تمام مورخین کا، اگر وہ مورخ کے نام سے یاد کیے جانے کے مستحق ہیں، یہ فرض نہیں ہے کہ وہ سیاست کے ہاتھوں جو علم و اخلاق کے حق میں نہر ہو، کھلونا بننے پر سبزی اور ترکاری بیچنے کے پیشے کو ترجیح دیں ؟

غرض ادب اس قسم کی آزادی کا محتاج ہے۔ وہ محتاج ہے کہ اس کو دینی علم یا دینی علوم کا وسیلہ سمجھنے سے آزاد کر دیا جائے، وہ اس قسم کی تمام تقدیروں اور احکاموں سے آزادی کا خواہش مند ہے، وہ دوسرے علوم کی طرح اس بات کا

محتاج ہو کہ بحث، نقد، تحلیل، شک، انکار اور تردید کی بارگاہ میں سر جھکھکنے پر قادر ہو جائے اس لیے کہ یہ تمام اشیا صحیح معنوں میں حیات بخش اشیا ہیں۔ اسی طرح عربی زبان بھی اس احترام اور تقدس کی گرفت سے آزاد ہونے کی محتاج ہے۔ وہ ضرورت مند ہو اس بات کی کہ بحث و تفتیش کرنے والوں کے سامنے اسی طرح جائے جس طرح پڑھے لکھے لوگوں کی تجربے گاہ میں مادہ پیش ہوتا ہے۔

جس دن ادب اس بچھ لگوپن (اشتدا) سے آزاد ہو جائے گا اور جس دن زبان اس احترام کے پھندے سے نجات پا جائے گی اُس دن صحیح طور پر ادب استوار ہو جائے گا، صحیح طور پر لہلہا اٹھے گا اور صحیح معنوں میں قیمتی اور لطیف بھل لاسکے گا۔

آپ کو عہدِ وسطیٰ کا وہ زمانہ یاد ہوگا جب انسانی جسم کی تشریح لوگوں کے لیے جائز نہیں تھی، اس لیے کہ انسانی جسم ایک مقدس چیز تھی اُسے اس طرح نہیں چھوا جاسکتا تھا کہ اس کی توہین ہو جائے۔ اور آپ کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ علمِ تشریح الابدان، علومِ طب، اور فنِ تصویر کشی و ثبت تراشی میں انسانی جسم کا کتنا زیادہ دخل ہے۔ پھر آپ کو وہ دن یاد ہوگا جب جسمِ انسانی کو تشریح کے نام میں لانے اور دقیق اور باریک مطالعے کے سامنے اُسے پیش کرنے کی اجازت مل گئی۔ نیز آپ کو یہ بھی یاد ہوگا کہ اس اجازت نے علومِ طبیعیہ اور فنونِ طبیہ پر کس قدر اثر ڈالا اور کس طرح اس کی بدولت تصویر کشی اور ثبت گری کا مفید اور بیخبر فن استقامت حاصل کر گیا؟ — بعینہ ہی حال زبان اور ادب کا بھی ہو، ادبی اور لغوی علوم اس وقت تک نہ تو وجود میں آسکتے ہیں اور نہ ان میں صحیح استواری پیدا ہو سکتی ہے جب تک احترام اور تقدس کی گرفت سے آزاد ہو کر بحث اور تفتیش کرنے والوں کے سامنے اسی طرح نہ

آجائیں جس طرح پڑھے لکھے لوگوں کے تجربے کے سامنے مادہ آتا ہے۔

لیکن یہ آزادی جو ادب کے لیے ہم چاہتے ہیں، محض اس لیے کہ ہم اس کے طلب گار ہیں، ہمیں نہیں مل سکے گی۔ ہم تمنا کر سکتے ہیں۔ لیکن صرف تمنا کافی نہیں ہے۔ یہ آزادی ہمیں اس وقت ملے گی جب ہم خود اسے حاصل کریں گے، اور یہ انتظار چھوڑ دیں گے کہ کوئی بالادست اقتدار ہمیں یہ آزادی بخش دے۔ خدائے تعالیٰ کی مرضی بھی یہی ہے کہ یہ آزادی علم کا حق بن جائے نیز اس کی یہ بھی مرضی ہے کہ مصر ایک متمدن شہر ہو کر آئین اور دستور کے اندر آزادی سے مستفید ہو۔

تو ہمارا بنیادی اصول یہ ہونا چاہیے کہ ادب کا علم ان علوم سے نہیں ہے جو محض قرآن اور حدیث کے سمجھنے کے لیے ذریعہ اور وسیلہ ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ ایسا علم ہے جو بہ ذاتِ خود پڑھے جانے کا مستحق ہے اور جس کے مطالعے سے سب سے پہلے فنی خوبیوں سے لطف اندوز ہونے کا مقصد پورا ہونا چاہیے۔

دوسرا باب

۱۔ تمہید

یہ زمانہ جاہلیت کے شعراء ان کے ادب، ان کی زبان اور ان کی تاریخ پر ایک نئے انداز کی بحث ہو۔ ہمارے خیال میں اس سے پہلے یہ راستہ لوگوں نے کبھی اختیار نہیں کیا تھا، پھر کامل یقین ہو کہ اس کوشش پر بہت سے لوگ ناک بھریں چڑھائیں گے اور بہت سے بھاری بھاری اور بہت سے غیظ و غضب کا اظہار فرمائیں گے مگر لوگوں کے غیظ و غضب اور ناک بھوں چڑھانے کے باوجود، میں اس بحث کو عام کرنا چاہتا ہوں، یا زیادہ صحیح الفاظ میں کہیں کہ اس بحث کو کاغذ اور قلم میں محصور کرنا چاہتا ہوں، یہی الفاظ زیادہ صحیح ہوں گے کیوں کہ جہاں تک بحث کو عام کرنے کا سوال ہو زمانہ ہو گیا جب قاہرہ یونانی درستی میں اپنے طلبہ کے سامنے میں اس بحث کو عام کر چکا ہوں وہ بات راز نہیں رہ سکتی جو دوستوں سے زائد لوگوں کے سامنے کہی جائے!

میں اس بحث کے نتائج کو اس حد تک یقینی سمجھتا ہوں اور اس حد تک اس سے مطمئن ہوں کہ پوری عربی ادب کی تاریخ کے مطالعے اور اس کے مشکا مقامات کو طے کرنے کے دوران میں ایسا اطمینان اور یقینی حالت میں نے اپنے اندر کبھی محسوس نہیں کی تھی۔ اسی یقین کی طاقت نے اس بحث

محاطہ تحریر میں لانے اور اسے ابواب و فصول میں پھیلانے پر مجھے آبادہ کریند
 غنتہ کرنے والوں کا غنتہ اور ناپسند کرنے والوں کی ناپسندیدگی کا ڈر مجھے میرے
 ارادے سے باز نہ رکھ سکا۔ مجھے اطمینان اور شین ہر کہہ سکتے ہیں کہ یہ غنتہ
 بعد کچھ لوگ ناگواری کا اظہار کریں گے مگر روشن خیالوں کا وہ مختصر گروہ جو
 ہمارے مستقبل کا سہارا، حیاتِ نو کا پیغام بر، اور نئے ادب کا سرمایہ ہو اسے
 ضرور پسند کرے گا۔

ایک عزت سے لوگ "جدید اور قدیم" کی بحثوں میں اُبھے ہوئے ہیں،
 اور تکرار و تذبذب روز بڑھتی چلی جا رہی ہے کچھ لوگوں کو یہ خیال خام ہونے لگا ہے
 کہ اس بارے میں فریقین کے درمیان سمجھوتہ ممکن ہے۔ مگر میرا عقیدہ ہے کہ دونوں
 فریق اس مسئلے کے تمام پہلوؤں تک پہنچ رہے ہیں۔ ابھی ان کی
 پرواز نشرو نظم کی تقسیم، اسلوب بیان اور شاعر یا ادیب کے ان الفاظ تک
 ہو جنہیں وہ جذبات یا عقلی حقائق کی عوام کے لیے ترجمانی کے سلسلے میں منتخب
 کرتا ہے۔ دراصل اس مسئلے کا ایک اہم پہلو اور بھی ہے جس کا تعلق شاعری یا مضمون نگاری
 کی کسی صنف سے نہیں ہے۔ یہ پہلو دراصل ادب اور تاریخ اصنافِ ادب کی
 علمی تحقیق پر مشتمل ہے۔

ہمارے سامنے یہ ہے راستے ہیں جن میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا
 پڑے گا۔

پہلا راستہ اور طریقہ کار یہ ہے کہ ادب اور تاریخِ ادب کے بارے میں جو کچھ
 متقدمین نے کہا ہے اسے یہ جنسہ مان لیا جائے جس میں نقد یا جانچ پرتال صرف
 اسی حد تک ہو جو ہر بحث کے لیے ناگزیر ہوا کرتی ہے۔ یعنی ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں
 وہ یہ ہو گا کہ "اصحی نے غلط راستے قائم کی ہے" "اس معاملے میں ابو عبیدہ کی

راستے صائب ہو، یا مثلاً، کسائی کا راستہ غلط ہو۔“

دوسرا طریقہ کار یہ ہو کہ مستندین کا پورا علمی ذخیرہ تحقیق اور ”بحث“ کے لیے پیش کر دیا جائے۔۔۔ پھر سے چوک ہوئی، نہیں بحث کا لفظ استعمال کرنا نہیں چاہتا ہے اس کی جگہ ”شک“ کا لفظ رکھنا چاہتا ہوں۔ میرا مطلب یہ ہو کہ مستندین کی کوئی بات اس وقت تک رد نہیں کی جائے جب تک بحث اور بحث ثابت نہ ہو جائے کہ اس کے بعد اگر نقیض نہیں تو گمان غالب ضرور پیدا ہو جاتا ہے۔

دونوں راستوں میں زمین اور آسمان کا فرق ہے، وہی فرق جو ایمان کو سبب سکون قلب و راحت جان ہے۔۔۔ اور شک ہے سبب متحرک ہضم و جذب و باعث قلق اور بکثرت پیش آنے والا انکار کے درمیان ہوتا ہے۔

پہلا طریقہ کار مستندین کے متحرک سرمایہ علمی کو بہ نسبت برقرار رکھنا ہے کسی تبسم کا تیسرا تبسّل کرنا اور مفہم یا قابل تفہیم مقامات کو ہاتھ لگانا اس کی مشریت میں حرام ہے، ہاں تصافحت اور تبادلہ کے ساتھ آپ اگر چاہیں تو اسے سطحی طور پر چھڑ سکتے ہیں مگر دوسرا طریقہ کار قدیم علمی سرمایے کو بالکل الٹ پلٹ کر رکھ دے گا۔ مجھے دھڑکاؤ ہے کہ اگر سب کو نہیں تو اس کے پیشتر حصے کو ضرور مٹا دے گا۔

عام الفاظ میں گفتگو کرنے کے بجائے ہمیں موضوع زیر بحث کی مثالوں سے وضاحت کرنا چاہیے۔ اس وقت مثلاً ایام جاہلیت کے ادب کا مسئلہ دہلیز ہو ہم اسے سمجھنا اور اس بارے میں راہِ راست تک پہنچنا چاہتے ہیں تو جہاں تک قدامت کے طرف داروں کا تعلق ہو ان کے لیے راستہ بالکل

صاف، روشن بلکہ بنانا بوجھا بھی ہو ان کے لیے اس معانے میں کوئی دشواری کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

قدیم علمائے سراق، شام، فارس، مصر اور اندلس نے حسب ذیل باتیں کیا طی نہیں کر دی ہیں؟ :-

الف۔ شعرا کا فکاں گردہ اسلام سے پہلے کا ہو اور اس نے زیادہ شعر کہے ہیں

ب۔ شعرا کے پورے پورے نام یہ ہیں، جنہیں لوگ برابر نقل کرتے

آتے ہیں اور جن کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ج۔ شعرا کے کلام کی مقدار، تصدیق اور قطعوں کا یہ مجموعہ ہو جس

کو راویوں نے نقل کیا اور برابر لوگ دعایت کرتے رہے یہاں تک

کہ تصنیف و تالیف کا دؤر آگیا اور ان مرویات کو کتابوں میں

درج کر لیا گیا۔

د۔ اب بھی کچھ نہ کچھ درج ہونے سے رہ گیا ہے۔

تو جب علمائے قدیم نے اتنی سب باتیں طو کر دی ہیں، شعرا کے اسمائے

گراہی بتا دیے، کلام نقل کر دیا اور اس کی شرح بھی کر دی۔ تو پھر ہمارے

لیے یہی بس ایک صورت رہ گئی ہو کہ جو کچھ کہا اور لکھا گیا ہو اسے برضا و

رغبت تسلیم کر لیں۔ اور یہ فرض محال اگر ہم ہیں سے کسی کو بغیر "جانچ پرتال"

کے چین نہ پڑتا ہو تو وہ اپنی رائے بدلے بغیر بھی یہ ہوس پوری کر سکتا ہو۔

آخر علمائے قدیم نے بھی تو روایت کے بارے میں کچھ نہ کچھ اختلاف کیا

ہو! ایک کی ترتیب دوسرے کی ترتیب سے ٹھوڑی بہت مختلف بھی ہو

تو بس موازنہ کر کے ایک روایت کو دوسری پر اور ایک ترتیب کو دوسری ترتیب

پر ہم ترمیم دے سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ :-

”بصرے کے علما کی رائے مناسب ہے“ ”کوٹ کے علما غلط راہ پر ہیں“

”مبرد کا کہنا صحیح معلوم ہوتا ہے“ ”ثعلب کی رائے درست نہیں ہے“

اس طرح ادب اور اصناف ادب میں ہم کو وہی راستہ اختیار کرنا چاہیے جو فقہانے اجتہاد کا دروازہ بند کر لینے کے بعد، فقہ میں اختیار کر رکھا ہے۔ یہ وقت آتا کے طرف دایوں کا طریقہ کار اور ان کا مسلک۔ مصر میں یہی طریقہ رائج ہو وہاں کا ”رواجی مسلک“ یہی ہے، سرکاری مدارس، درسی کتب اور طریقہ درس و تدریس سب جگہ، ضمنی اور فروعی تغیر کے ساتھ یہی اصول کار فرما ہے۔

نئے نئے الفاظ جو جدید ادب میں آئے دن جگہ پاتے جا رہے ہیں۔ نئے انداز کی تالیفات جن میں ادب کی تاریخ، تصنیف و ذروں میں تقسیم کر کے پیش کی جاتی ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ ان میں کچھ نہ کچھ ترتیب اور تنظیم پیدا ہو جائے تو ان سب باتوں سے آپ کو مصر کے نئے دور کے متعلق دھوکا نہ کھانا چاہیے۔ یہ سب جھمکے اور بیدنی شکل تک محدود ہے، مغز یا اصل موضوع کو اس جدت کی ہوا بھی نہیں لگی ہے۔

آج بھی عربوں کی تقسیم عرب ہاندہ، عرب باقیہ، عرب عاربہ اور عرب مستعربہ کی طرف کی جاتی ہے آج بھی فلاں شاعر اولادِ جرہم سے تعلق رکھتا ہے اور فلاں اولادِ اسماعیل سے آج بھی امر القیس قفانہاٹ من ذکرى اور کا کہنے والا ہے اور طرہ الخولۃ اطلاق کا اور عمرو بن کلثوم الہبلی بصحنت کا کہنے والا۔ اور آج بھی جاہلیت اور اسلام کے زمانے کے کلام عرب کی تقسیم، نثر اور نظم، پھر نثر کی تقسیم نثر مرسل اور مسموع کی طرف کی جاتی ہے اور اسی طرح کا نہ معلوم کتنا کچھ کلام ہے جو قدامت پسند اپنی تصنیفات میں درج کرتے اور اپنے شاگردوں اور طالب علموں کے سامنے لکچر میں بیان کرتے رہتے ہیں۔

غرض قدامت کے طرف داروں نے ادب میں کوئی نئی بات پیدا نہیں کی، اور انصاف کی بات تو یہ ہے کہ ان لوگوں کو "نئی بات" پیدا کرنے کا حق بھی تو نہیں ہے، جب کہ متقدمین کے ارشادات کو وہ بہ رضا و رغبت تسلیم کر چکے ہیں اور اسی طرح اپنے اوپر اجتہاد کا دروازہ بند کر چکے ہیں جس طرح فقہاء اور متکلمین نے فقہ اور کلام میں۔

یہ جدید کے حمایتیوں کا معاملہ تو ان کا راستہ بے شک پیچیدہ اور ناہموار

ہو۔ یہاں لاتعداد گھاٹیاں ہیں، بے اندازہ نسیب و فراز ہیں، اس راہ سے وہ بہ آسانی نہیں گزر سکتے جب تک تھم تھم کر اور سنبھل سنبھل کر نہ چلیں۔ یہ رفتار تیزی سے دور اور اہستہ روی سے قریب ہے۔ یہ کیوں؟ اس لیے کہ اس راہ کے اختیار کرنے والوں نے اپنی طبیعتوں کو اطمینان اور ایمان بالغیب پر راضی ہونے نہیں دیا۔ یا یوں کہیں کہ اطمینان اور ایمان بالغیب کی سعادت ان کے حصے میں نہیں آئی ہے مگر فیاض کی طرف سے انھیں وہ عقلمیں عطا کی گئی ہیں جو "شک" میں لطف اور "اضطراب" میں آرام محسوس کرتی ہیں، یہ لوگ ایک قدم بھی اس وقت تک نہیں اٹھاتے جب تک اس کی جگہ نمایاں طور پر محسوس نہ ہو جائے، ان کے لیے برابر ہے کہ قدام اور ان کے حمایتی ان کی موافقت کر رہے ہیں یا دونوں کے درمیان شدید اختلاف ہو۔

ان لوگوں کا ضمیر قدام کے "فرمودات" سے مطمئن نہیں ہو جاتا۔ ہاں ایک تردد اور شبہ کے ساتھ ان فرمودات کو یہ لوگ محفوظ کر لیتے ہیں اور شاید ان لوگوں کے "تردد" اور "شبہ" میں اس وقت سب سے زیادہ افساد ہو جاتا ہوگا جس وقت متقدمین کے اقوال اور ارشادات میں سب سے زیادہ اطمینان

اور اعتماد کی جھلک انھیں نظر آتی ہوگی۔

یہ لوگ جاہلیت کے ادب کی چھان بین اور مطالعہ اگر کرنا چاہتے ہیں تو وہ متقدّمین کے تمام مفروضات اور سلّمات سے خالی النہن ہو کر بنیادی سوالات کی طرف متوجّہ ہو جائیں گے۔

الف۔ آیا درحقیقت جاہلی ادب کا کوئی تاریخی وجود بھی ہے؟

ب۔ اگر ہے تو اس تک پہنچنے کے کیا ذرائع ہو سکتے ہیں؟

ج۔ جاہلی ادب ہے کیا؟

د۔ اس کی مقدار کتنی ہے؟

۵۔ اور کن خصوصیتوں کے بنا پر جاہلی ادب کو دوسرے ادبی شاہکاروں

سے جدا کیا جاسکتا ہے؟

ان کے سامنے ایسے ایسے سوالات اُٹھنے لگتے ہیں جن کا صحیح حل

تلاش کرنے میں علاوہ تحمل و تفکر کے انفرادی "جدوجہد" کے بجائے

علمی سلقوں کی اجتماعی مساعدت و رکار ہوتی ہے۔

یہ لوگ یہ کچھ نہیں جانتے کہ عرب کی تقسیم، عرب باقیہ اور عرب ہاندہ

پہر عرب عاربہ اور عرب مستعربہ کی طرف ہوتی ہے یا فلاں جرم کی اولاد ہیں

ہے اور فلاں اسماعیل کی اولاد میں آیا امر القیس، طرفہ، ابن کلثوم اور لبید

وغیرہ مثلاً، ایسے ایسے قصیدے کہ پکے ہیں۔ ہاں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سب

معتقدین کا فرمایا ہوا ہے اور یہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ یہ دعویٰ کہاں تک صحیح اور قدر

قیس میں ہیں، درکہاں ان مفروضات میں غلطی ہو

ان لوگوں نے جو وہ انتہائی ہے اس پر گام زن ہونے کے نتائج

لازمی طور پر اہم اور خطرناک ہیں۔ یہ طریقہ کار ایک قسم کے ادبی انقلاب

ادبی بناوت سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہو اتنا سمجھ لیجیے کہ وہ تمام باتیں جنہیں
دنیا آج تک بے چوں و چرا تسلیم کرتی چلی آئی تھی وفتاً شک اور پتھے کی نظر
سے دیکھی جانے لگتی ہیں۔ وہ تمام مسلمات جو ناقابل تردید سمجھے جاتے تھے
اس راہ میں ناقابل یقین ٹھیرائے جاتے ہیں۔

معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ دوسری صدوں تک پہنچ جاتا ہے۔
زیادہ دراز اور اثر کے اعتبار سے بہت دور رس ہیں۔ یہ لوگ "تاریخ" کو پا
اس چیز کو جسے آج تک لوگ "تاریخ" کہتے چلے آئے ہیں بسنے کی منزل تک
پہنچ جاتے ہیں وہ اس منزل تک پہنچ جاتے ہیں جہاں ایسی چیزیں چشمہ نظر
آنے لگتی ہیں جن میں شک کرنا ناجائز تھا

ان لوگوں کے سامنے وہ ہی شکیں ہوتی ہیں جیسا کہ وہ اپنے ضمیر سے
علم سے، اور غلطی کی ذمہ داریوں سے انکار کر رہے ہیں تو خود بھی غلطیوں سے
اور دوسروں کو بھی آداب رہے گا۔ یا پھر اپنے ضمیر کی آواز کو پہچانیں اور غلطی کی
ذمہ داریوں کو کما حقہ ادا کریں اور ان تکلیفوں کو برداشت کرنے کے لیے
آمادہ ہو جائیں جو علمائے حق کو برداشت کرنا چاہیے۔ اور ان ناگوار دلیوں کو انگیز
کریں جو علما کو انگیز کرنا چاہیے۔

مجھے یہ غلط فہمی ہرگز نہیں ہے کہ میں علمائے حق میں سے ہوں اور
مذہب متعلق نہیں ہے یہ دیکھنا کرنا چاہتا ہوں کہ مجھے تکلیفیں برداشت کرنا
کا شوق ہے۔ بلکہ شاید یہی صحیح ہوگا کہ میں نے سکون زندگی بسر کیا ہے اور میرا
ہوں اور میری تمنا ہے کہ آداب کے ساتھ اپنی خوشی زندگی کی لذتوں سے لطف اندوز
ہوتا رہوں۔ مگر اسی کے ساتھ میں فکر بھی کرنا چاہتا ہوں۔ بحث اور تحقیق
کا شوق نہیں ہے اور بحث اور غور و فکر کے بعد جس نتیجے پر پہنچوں اسے لوگوں

کے سامنے پیش کر دینے کو بھی پسند کرتا ہوں۔ اور جس وقت اس نتیجے کا ہو
 ممکن ہو لوگوں کے لیے پسندیدہ ہو اور ہو سکتا ہو کہ ناگوار خاطر بھی ہو، میں
 اعلان کروں اس وقت مجھے اس کی کوئی پروا نہ ہو کہ لوگ مجھے اچھا کہہ رہے
 ہیں یا بُرا۔ اس وقت میرا بھروسہ خدا کی ذات پر ہوگا اور پوری تفصیل کے
 ساتھ اور نہایت دیانت داری اور صداقت سے میں گفتگو کروں گا۔ دورانِ گفتگو
 میں ان طریقوں سے احتراز کروں گا جو چالاک مستغین کا شیوہ ہیں کہ لوگوں
 کے سامنے ایسی چیز پیش کرتے وقت جس سے وہ مانوس نہیں ہیں نہ ہی،
 لالمت اور احتیاط کو بہت زیادہ کام میں لاتے ہیں۔

سب سے پہلے جو بات میں بے دھڑک کہ دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ
 ہمیشہ مجھے جاہلی ادب کی صحت کے بارے میں تردد اور شک رہا، اور برابر میں
 اپنے شک پر اصرار کرتا رہا۔ یا یوں کہیے کہ شک برابر میرے ساتھ رہنے پر
 مُصر رہا یہاں تک کہ میں نے تفکر اور بحث و تلاش سے کام لینا شروع کیا
 جس کے بعد میں ایک ایسی حقیقت تک پہنچتے ہیں کام پایا ہو گیا جو اگر
 یقینی نہیں تو یقین کی حد تک ضرور پہنچی ہوئی ہے۔

اور وہ یہ ہے کہ: "آج تک جس کو ہم جاہلی ادب کہتے رہے ہیں اس کے
 اکثر دہش تر حصے کا جاہلی ادب سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ وہ ظہورِ اسلام
 کے بعد بڑھایا گیا ہے، وہ در آلِ اسلامی ادب ہے جس میں زمانہ جاہلیت کے
 میلانات اور خواہشات سے کہیں زیادہ مسلمانوں کی معاشرت اور ان کے
 میلانات و خواہشات کی جھلک نظر آتی ہے۔ اور مجھے اس بارے میں کوئی شک
 نہ کرنا چاہیے کہ جو کچھ سرمایہ اصلی صاحبِ ادب کا باقی بچا ہے وہ اس قدر مختصر
 ہے کہ نہ تو وہ کسی قسم کی ترجمانی کر سکتا ہے اور نہ کوئی رہ نمائی۔ دورِ جاہلیت

کی ادبی زندگی کی صحیح عکاسی میں اس مختصر جاہلی ادب پر اعتماد کرنا مناسب نہیں ہے۔

اس نظریے کے خطرناک نتائج کا بہ خوبی اندازہ کرنے کے باوجود اس کے ثابت کرنے اور اُسے شائع کرنے میں مجھے ذرا بھی پس و پیش نہیں ہے۔ آپ سے اور دیگر قارئین سے اس بات کو علی الاعلان کہنے میں، میں اپنے اندر کوئی کم زدوری محسوس نہیں کرتا ہوں کہ: شعرائے جاہلیت امر القیس طرفہ اور ابن کلتوم وغیرہ کے نام سے جو کچھ آپ پڑھتے ہیں اس کا ان لوگوں سے کوئی تعلق نہیں ہے وہ رادیوں کا ذہن، اعرابوں کی ایجاد اور محدثین، مفسرین، نحویین، صرفیین نیز داستان گوئیوں کی جدت پسندی ہے۔

ہاں میرا ماننا ہے کہ زمانہ جاہلیت کا وہ دور جو زمانہ اسلام سے متصل ہے ضائع نہیں ہوا ہے اور اُس دور کی ایک واضح اور صحیح تصویر پیش کی جاسکتی ہے بشرطہ کہ اس سلسلے میں اُس زمانے کے اشعار کے بہ جائے قرآن ایک طرف ہمارا ماخذ ہو اور پڑانی کہاوتیں اور دیوالا قسم کی روایتیں دوسری طرف۔

آپ پوچھیں گے کہ "بحث و تلاش نے آپ کو اس عظیم الشان نتیجے تک پہنچایا کیسے؟"

مجھے اس سوال سے ذرا بھی ناگواری نہ ہوگی بلکہ موضوع کے سلسلے میں جو کچھ میں لکھوں گا وہ دراصل اسی ایک سوال کا مفصل جواب ہوگا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بات کہ دینا ضروری ہے کہ سوال مذکور کا ایک تشفی بخش جواب دینے کے لیے متعدد مختلف النوع مباحث کا ذکر ناگزیر ہے۔ یہ مختلف النوع مباحث آپ خود دیکھیں گے سب کے سب اسی ایک نتیجے تک جاسکے گئے۔

جس کا ابھی بھی نہیں نے ذکر کیا ہو مثلاً اس سلسلے میں عربی قوم کی اُس داخلی سیاسی زندگی کا ذکر ہو ظہور اسلام کے بعد اور پھر وہ حالتِ اسلامیہ کے ترک جانے کے بعد عام ہو گئی تھی، عروزی ہی اور اس سیاسی اصول اور اُس زمانے کے ادب کے درمیان جو ربط جو بنا چاہیے اس کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔

اور ان لوگوں کی ذاتی زندگی کو معرکے محض ہی لانے بیکر چاہہ نہیں ہو ابن کی شخصیتیں، اشاعتِ اسلام کے بعد، خصوصیات کے سلسلے میں، ایران، عراق، مصر، شام اور خود جزیرۃ العرب میں منسوب ہو کر رہ گئی تھیں، اور ان کی منسوبانہ ذہنیات سے عربی زبان و ادب کا تعلق جو اُس کے ذکر سے بھی پہلو نہیں نہیں کی جاسکتا۔

اشاعتِ اسلام کے ساتھ ساتھ ذہنی نظام اور لہجہ و سائنس کے دروازے کھل جانے سے زبان اور ادب کا متاثر ہونا فطری تھا۔ اس دور میں جس حد تک عربی ادب میں تبدیلی ہوئی اس کے بعد معلوم کرنا ضروری ہے۔ عرب کے شہروں میں اسلام کے پہلے اور اسلام کے بعد یہودیوں کے اصول زندگی، حالات معاشیت اور ان چیزوں سے اُس زمانے کے ادب کے باہمی تعلق کی داستان بیان کرنا بھی اہم ہے۔

جزیرۃ العرب میں مسیحیت کا پھیلنا، عربوں کا اپنی ذہنی، اجتماعی، اقتصادی اور ادبی زندگی میں اُس سے اثر لینا اور ان تمام اقدار کے ساتھ اُس دور کے ادب اور شعر و شاعری کی وابستگی وغیرہ کا ذکر لاپہی ہو۔ نیز جاہلیت کی عربی زندگی میں مذہبی، سیاسی، اثرات کام کر رہے تھے اور جن کا اصلی جہاں ادب اور نقلی اوقاف ادب دونوں پر کافی اثر تھا، یہ کیسے ممکن ہو کہ اس اہم تذکرے سے باز رہا جاسکے؟

غرض مذکورہ بالا مباحث اسی ایک نتیجے تک پہنچاتے ہیں جس کا تذکرہ شروع میں ہوا ہے یعنی آج تک جس چیز کو جاہلی ادب کے نام سے ہم یاد کرتے رہے ہیں اس کے اکثر و بیش تر حصے کا زمانہ جاہلیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

بات یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی، اور اس وقت بھی بات یہاں آ کر ختم نہیں ہوئی تھی جبکہ میں از خود ان مسائل میں اُلجھا ہوا تھا اور صرف اپنے اور اپنے ضمیر کے درمیان اس معاملے کو طو کر رہا تھا مجھے اُس وقت بھی آگے بڑھنا ضروری معلوم ہوا تھا اور آج بھی آپ کو اپنے ہم راہ لے کر دوسری سمت مڑنا چاہتا ہوں اور ایک اور بحث جو ذکر کی ہوئی تمام دلیلوں سے زیادہ مضبوط اور مستحکم ہو چھپر کر اپنی رائے کی مزید تائید چاہتا ہوں وہ بحث فن اور زبان سے متعلق ہے یہ بحث بھی آپ کو اسی نتیجے تک پہنچا رہی کہ یہ جاہلی ادب جو مثلاً امر القیس یا اعشی کی طرف نسبت ہو زبان اور فن کے لحاظ سے بھی ان لوگوں کا نہیں ہو سکتا۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ قرآن کے نازل ہونے سے پہلے گڑھا گیا ہو یا پیش کیا گیا ہو۔

ہاں! یہ بحث ایک اور عجیب و غریب نتیجے تک پہنچاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ: قرن کی تفسیر اور حدیث کی تشریح کے دوران میں مفسرین اور محدثین کا زمانہ جاہلیت کے اشعار و اقوال سے شہادت لانا غلط ہے بلکہ ان اشعار و اقوال کی تشریح میں قرآن اور حدیث کے الفاظ سے ثبوت فراہم کیے جاسکتے ہیں۔ بلکہ مجھے یہاں تک کہنے دیجیے کہ یہ اشعار نہ تو کسی قسم کی ترجمانی کرتے ہیں اور نہ کوئی رہنمائی۔ اور نہ قرآن و حدیث کو سمجھنے کا ذریعہ بن سکتے ہیں۔ یہ سب اختراع ہے اور من گھڑت باتیں۔ علمائے اپنی اپنی رائے کا جواز ثابت کرنے کے

بے زمانہ جاہلیت کے مشہور شعرا کی طرف یہ خرافات منسوب کر دیے ہیں۔
 تو جب مذکورہ بالا مباحث اور مسائل ہمیں اسی ایک نظریے تک
 پہنچادیں گے جس کا شروع میں تذکرہ کر چکا ہوں اس وقت ہمیں ایک دوسری
 کوشش یہ کرنا ہوگی کہ اُس ادب کا سراغ لگائیں جو واقعی زمانہ جاہلیت کا ادب
 ہے۔ اور میں تسلیم کرتا ہوں کہ یہ کام بے حد دشوار ہے اور یقینی طور پر یہ مشتبہ ہے
 کہ خاطر نواہ نتیجے تک ہم پہنچ بھی سکیں گے یا نہیں، مگر باوجود اس کے ہم
 کوشش کریں گے۔

۲۔ طریقہ بحث

میں اپنا مطلب بالکل صاف لفظوں میں بیان کرنا چاہتا ہوں تاکہ میرے
 مقصد کے متعلق کوئی غلط فہمی نہ رہے اور اس کی تشریح و تاویل میں بعد والے
 لوگ ادھر ادھر نہ بہکیں۔ اس طور پر پڑھنے والوں کو بھی زحمت سے بچانا چاہتا
 ہوں اور خود بھی اس زحمت سے بچنا چاہتا ہوں کہ جہاں جھگڑے کی کوئی گنجائش
 نہ ہو وہاں بھی سوال جواب کا دروازہ کھل جائے۔

میرا مطلب یہ ہے کہ اس بحث میں، میں وہی طریقہ کار اختیار کروں گا
 جو فلسفہ اور دیگر علوم میں روشن خیال طبقے نے اختیار کیا ہے، یعنی ایڈبی
 بحث میں بھی وہی طرز اختیار کرنا چاہتا ہوں جو زمانہ جدید کے ابتدائی دور میں
 حقیقتِ اشیا دریافت کرنے کے لیے دی کارٹ (DESCARTES) نے اختیار
 کیا تھا، اور دنیا جانتی ہے کہ ایسی بحث کا بیانیہ اصول یہی ہے کہ تحقیقات کرنے
 والا اُن تمام معلومات سے اپنے کو خالی الذہن کر لے جو موضوع سے متعلق اس

کے دماغ میں پہلے سے موجود ہیں، موضوع زیر بحث کا اس طرح سامنا کرے جیسے وہ کچھ جانتا ہی نہیں ہے۔ سب لوگ بہ خوبی جانتے ہیں کہ صرف یہی طریقہ کار ہے جو باوجود اس کے کہ اول روز سے قدامت پرستوں کا گروہ اس طرز عمل سے نالاں ہے، سب سے زیادہ مفید اور موثر ثابت ہوا ہے۔ اسی سے ایک طرف پُرانے علوم اور پُرانے فلسفے کی تجدید ہوئی اور دوسری طرف اسی طریقہ کار نے ادیبوں اور فن کاروں کا راستہ صاف کر دیا اور یہی وہ خصوصیت اور طرہ امتیاز ہے جس کی بہ دولت دورِ جدید کو برتری حاصل ہے۔

تو جس وقت ہم جاہلی ادب اور اس کی تاریخ کی تلاش و جستجو کرنا چاہیں گے اس وقت یہی راستہ اختیار کریں گے، اور اس طرح ادب اور اس کی تاریخ کا سامنا کریں گے کہ اُن تمام اقوال اور ارشادات سے اپنے دل کو اچھی طرح پاک صاف کر چکے ہوں گے جو اس سلسلے میں مشہور ہو چکے ہیں اور ان تمام گراں بار زنجیروں سے اپنے کو آزاد کر چکے ہوں گے جو ہمارے ہاتھوں، پیروں اور ذہنوں کو جکڑے ہوئے ہیں اور ہماری جسمانی حرکت اور ذہنی رفتار کی آزادی میں رکاوٹ بنی ہوئی ہیں۔

ہاں، ادب اور اس کی تاریخ سے بحث کرتے وقت سب سے زیادہ ضروری بات یہ ہے کہ ہم اپنے تمام قومی اور مذہبی جذبات کو یا اس کے برعکس جو جذبات ہیں ان کو بالکل بھول جائیں، اور سوائے علمی بحث کے طریقوں کے اور کسی چیز کا نہ اپنے کو پابند بنائیں اور نہ اُس کے آگے جھکیں اگر ہم نے ایسا نہیں کیا تو قومی اور مذہبی جذبات کی بہ دولت ہم جانب داری اور خواہشات کی رضا جوئی پر مجبور ہو جائیں گے اور ہماری عقلیں اعمق و غیر مناسب قسم کی غلامی میں گرفتار ہو جائیں گی۔ کیا متقدمین نے یہی جرم نہیں

کیا تھا؟ اور کیا اس کے علاوہ کسی اور چیز نے ان کے علمی سرمایے کو بے قیمت بنایا ہے؟ قومی اعتبار سے وہ لوگ اگر عجمی النسل ہوئے تو مخالفانہ جذبات کے ساتھ عربوں کے کارناموں کو دیکھنے لگے اور اگر عربی النسل ہوئے تو ان کارناموں پر غمگینا ضروری سمجھا۔ اسی بے راہ روی کی بدولت ان کا علمی سرمایہ نقص سے محفوظ نہ رہ سکا۔

جو لوگ عربوں کی تائید میں متعصب تھے انھوں نے ان کے فضائل و مناقب کے بیان میں انتہائی تملو سے کام لیا اور اپنے اوپر اور علم کی جان نالوں پر زیادتی کی۔

جو لوگ عربوں کے خلاف تعصب سے کام لیتے تھے انھوں نے عربوں کی تحقیر اور تذلیل میں کوئی کسر اٹھانے رکھی، اس طرح اپنی ذات کے ساتھ ساتھ علم کی ذات کو بھی نقصان پہنچایا۔

ندہبی اعتبار سے اگر قرما، مسلمان اور اسلام کی محبت میں پرٹلوں ہوں تو انھوں نے دنیا کی ہر چیز کو اسلام کے آگے، اور اسلام کے ساتھ جو ان کو محبت تھی اس کے آگے سرنگوں کر دیا۔ وہ کسی ادبی تحقیق، علمی بحث اور فنی مرثکافی کی طرف نہیں بڑھے مگر یہ کہ اس کا مقصد یہ ہو کہ مذہب اسلام کی تائید ہوتی ہو اور اس کی بڑی ثابت ہوتی ہو۔

اور اگر قرما غیر مسلم علما ہوئے۔ یہودی، عیسائی، مجوسی، لاندہب اور منافق۔ ظاہر میں مسلمان اور باطن میں مسلمانوں کی طرف سے کھوٹ کھننے والے، تو یہ لوگ بھی اپنی علمی زندگی میں اسی طرح متاثر ہوئے جس طرح پتے مسلمان۔ ان غیر مسلم علما نے اسلام کے خلاف تعصب سے کام لیا اور اپنی تحقیق و بحث میں کوئی فریضہ اختیار کیا جس سے اسلام سے بیزارگی اور

اس کی توہین کا پہلو پیدا ہوتا ہو۔ اسی طرح انھوں نے اپنی ذاتوں پر ظلم کیا، اسلام پر ظلم ڈھایا، علم کو چوٹ کیا اور اُسے والی نسلوں پر ایک عذاب مسلط کر گئے۔

علمائے قدیم کا یہ گروہ اگر "عقل اور قلب" کے درمیان فرق کر سکتا اور علم کے ساتھ اس طرح برتاؤ کرتا جس طرح آج کل کے روشن خیال کرتے ہیں، جو اس معاملے میں قومی حیثیت اور مذہبی تعصب سے اور ان خواہشات سے جو ان سے وابستہ ہیں راغبی متاثر نہیں ہوتے ہیں، تو یقیناً وہ دشواریاں پیش نہ آئیں جن سے ہر قدم پر آج سابقہ پڑتا ہو اور ہمارے ہاتھوں میں ادب کا ایک ایسا منقول سرمایہ آجاتا جو موجودہ ادب سے بہت مختلف ہوتا اور ان مشقتوں سے ہم بچے رہتے جو آج قدم قدم پر ہمیں برداشت کرنا پڑ رہی ہیں۔ مگر کیا کیا جائے؟ یہ انسانی فطرت کی کم زوریاں ہیں جن سے نجات ممکن نہیں ہو۔

یہ جو کچھ ہم نے کہا ہے وہی ہر چیز کے بارے میں آپ کہہ سکتے ہیں مثلاً "اگر فلاسفہ شروع سے دی کارٹ کا طریقہ بحث اختیار کر لیتے تو دی کارٹ کو اپنے نئے طریقے کے ایجاد کرنے کی ضرورت ہی نہ پڑتی" اگر سوزخین شروع ہی سے تاریخ کی تحریر میں سینوبوس کا ایجاد کیا ہوا راستہ اختیار کر لیتے تو اس کو اس کے رائج کرنے کی ضرورت کیوں پیش آتی؟ مختصراً یوں کہیے کہ "اگر انسان کامل اور مکمل ہی پیدا کیا جاتا تو اُسے کمال کی تمنا ہرگز نہ سنانی۔"

اس لیے یہ جیسے قدامت کو اس بات پر نسبت ملامت کرنے کے کہ وہ علمی زندگی میں غیر متعلق خارجی اشیاء سے اس حد تک متاثر رہے کہ انھوں

نے علم کو تباہ و برباد کر دیا۔ ہمیں یہ کوشش کرنا چاہیے کہ کم از کم، ہم تو اُس طرح خارجی اشیا سے متاثر نہ ہوں اور علم کی تباہی اور بربادی کے ذمے دار نہ ٹھہریں۔ اور ہم کو یہ کوشش کرنا چاہیے کہ عربوں سے محبت یا اُن سے نفرت کی پروا کیے بغیر عربی ادب کا مطالعہ کریں، نہ تو عربوں کے اور اُن علمی و ادبی نتائج کے درمیان جو بحث و فکر سے نکلیں گے، ہیں کوئی مناسبت پیدا کرنے کی فکر کرنا چاہیے اور نہ ہمیں خوف زدہ ہونا چاہیے اس وقت، جب کہ تحقیق و بحث ہمیں ایسے نتیجے تک پہنچا رہی ہو جس سے ہمارا قومی غرور اُٹکار کرنا ہو، جس سے سیاسی اغراض نفرت کرتے ہیں اور جس سے مذہبی جذبات کو ٹھیس لگتی ہو۔

اگر ہم نے اس حد تک اپنے کو آزاد کر لیا تو بے شک ہم اپنی علمی تلاش و جست و جو میں ایسے نتائج تک پہنچ سکیں گے جہاں تک قدامت نہیں پہنچ سکے، اور اس طرح بے شک و شبہ ہمیں ایسے دوستوں کی ملاقات کا شرف حاصل ہوگا جو عام اس سے کہ ہماری رائے سے اتفاق رکھتے ہو یا اختلاف، ہمارے ساتھ خلوص رکھتے ہوں گے۔ اس لیے کہ علمی معاملات میں اختلافِ رائے کبھی نفرت کا سبب نہیں بن سکتا۔ یہ جذبات اور خواہشات ہوتے ہیں جو بغض اور عداوت کی اُس منزل تک لوگوں کو پہنچا دیتے ہیں جس کے بعد زندگی کا سکون تباہ ہو جاتا ہے۔

آپ کو اندازہ ہو گیا ہوگا کہ دی کارٹ کا طریقہ کار نہ صرف یہ کہ علم، فلسفہ اور ادب کے لیے مفید ہے بلکہ اخلاقی اور سماجی زندگی کے لیے بھی کارآمد ہے، نیز آپ کو اندازہ ہو گیا ہوگا کہ اس طریقہ کار کا اختیار

کرنا صرف انھی لوگوں کے لیے ضروری نہیں ہے جو ادب کی تحقیق اور مطالعے اور اس موضوع پر تصنیف و تالیف میں منہمک رہتے ہیں بلکہ ان لوگوں کے لیے بھی یہ طریقہ ضروری اور تہی ہو جو صرف پڑھنے والے ہیں۔ آپ محسوس کرتے ہوں گے کہ میں حد سے تجاوز نہیں کروں گا جس وقت میں یہ مطالبہ کروں گا کہ وہ لوگ جو کسی طرح اپنے کو قدامت کی گرفت اور میلانات و خواہشات کی جکڑ بندیوں سے آزاد نہیں کر سکتے ہیں ان سطور کے پڑھنے کی زحمت گوارا نہ فرمائیں، ان کو ان کے مطالعے سے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا جب تک صحیح معنوں میں وہ آزاد نہ ہو جائیں گے۔

۳۔ ایام جاہلیت کی تصویر قرآن میں ڈھونڈنا چاہیے

موجودہ جاہلی ادب میں نہیں!

جو لوگ جاہلی ادب پر محنت اور وقت صرف کیا کرتے ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ واقعی جاہلی ادب، کا ایسا سرمایہ ہمارے پاس موجود ہے جو زمانہ جاہلیت کی — اس دور کی بس کا اختتام ظہور اسلام پر ہوتا ہے — عربی زندگی کی ترجمانی کرتا ہے۔ ان لوگوں کے اطمینان کے لیے میں صاف صاف کہہ دیتا چاہتا ہوں کہ یہ کتاب ان کے معتقدات کی تردید یا ان کے اور اس عربی زندگی کے درمیان رکاوٹیں پیدا کرنا نہیں چاہتی ہو، جس زندگی کی معرفت میں وہ مصروف ہیں اور جس میں ان کو ایک علمی اور فنی اہمیت محسوس ہوا کرتی ہے۔ میں اس سے بہت دور جانا چاہتا ہوں اور میرا گمان یہ ہے کہ میں

جو قبل اسلام ان کے بزرگوں کا سرمایہ افتخار تھی۔ اُس کے بعد انہوی عہد (دور ہوامینہ) کے شعرا کا کلام پڑھوں گا اس لیے کہ انہوی شعرا کے متعلق میرا خیال ہے کہ کسی قوم نے اپنی ادبی روایتوں کی اس طرح حفاظت نہ کی ہوگی جس طرح عربی قوم نے۔ اسی وجہ سے آیام جاہلیت کی زندگی کی تصویر فرزدوق جریر، ذوالرمہ اور احمل (دور بنی امیہ کے شعرا) کی شاعری میں اُس سے زیادہ جھلکتی ہے جتنی ان اشعار میں بتائی جاتی ہے جو طرفہ عنترہ، شلخ اور بشر بن ابی حازم کی طرف متسوب ہیں۔

میں نے کہا ہے ”قرآن ہی عہد جاہلیت کا سچا نقشہ پیش کر سکتا ہے“ یہ دعوا جتنا سننے میں عجیب و غریب معلوم ہوگا اسی قدر جلد اس کی باہمت تسلیم کرنا پڑے گی اگر معمولی تفکر ہی کو کام میں لایا گیا۔ اس لیے کہ یہ مان لینا کہ اہل عرب قرآن کی آیتوں کو سن سن کر مبہوت اور از خود رفتہ ہو جاتے تھے بغیر اس بات کو تسلیم کیے ہوئے مشکل ہے کہ اہل عرب اور قرآن کے درمیان کوئی رشتہ ہوگا۔ اور یہ وہی ربط اور رشتہ ہے جو فنی کمال اور ان لوگوں کے درمیان پایا جاتا ہے جو اُسے سن کر یا دیکھ کر از خود رفتہ ہو جاتے تھے۔

یا یہ مان لینا کہ اہل عرب قرآن کا مقابلہ کرتے۔ اس پر چٹیں کرتے اور اس بارے میں پیغمبر اسلام سے جھگڑتے تھے آسان نہیں ہے جس تک یہ تسلیم نہ کر لیا جائے کہ عربوں کی نظروں سے وہ حقائق اور رموز پرشور ہوتے جو قرآن پیش کر رہا تھا۔

نیز یہ مان لینا نہ صرف دشوار بلکہ ناممکن ہے کہ قرآن پورا کا پورا عربوں کے لیے نئی چیز تھا۔ اگر قرآن ان کے لیے بالکل نیا ہوتا تو وہ لوگ نہ تو اس کو یاد رکھتے اور نہ ایسا ہوتا کہ کچھ لوگ اس کا مقابلہ کرتے اور کچھ لوگ اس پر

زبان سے آتے۔

ماں قرآن عربوں کے لیے بنا تھا اپنے اسلوب بیان میں! نیا تھا اس چیز میں جس کی طرف وہ دعوت دے رہا تھا!! اور نیا تھا اس چیز کے جاری کرنے میں جو اس نے لوگوں کے لیے از قسم 'قانون دین' کے پیش کیا تھا گر تھی وہ عربی زبان ہی کی ایک کتاب، اس کی زبان وہی ادبی زبان تھی جو اس دور کے ادب میں شتمل تھی، یعنی دور جاہلیت میں۔

قرآن میں بت پرستی کے ان عقائد کی تردید ہے جو بجزیرۃ العرب میں رائج تھے، اس میں یہودیوں، عیسائیوں، مجوسیوں اور دہریوں کے عقیدوں کی بھی تردید ہے جن سے ملک عرب کو سابقہ رہتا تھا۔ قرآن صرف فلسطین کے یہودیوں، روم کے عیسائیوں اور ایران کے آتش پرستوں نیز جزیرے کے بے دینوں کی تردید نہیں کرتا ہے وہ ان عرب کے فرقوں کی تردید کرتا ہے جو بلاد عرب میں اپنے وجود کا وزن رکھتے تھے، اور اگر یہ نہ ہوتا تو قرآن کی یہ قیمت اور یہ اہمیت نہ پیدا ہو پاتی اور اس کی تائید کرنے والوں یا اس کا مقابلہ کرنے والوں میں سے ایک بھی اتنی توجہ نہ کرتا اور اس کی تائید اور تردید میں کوئی بھی جان اور مال کی ایسی قربانیاں پیش نہ کرتا۔

کیا آپ کے خیال میں ایک شخص بھی میری طرف توجہ کرے گا اگر میں بودھ مت یا ایسے ہی کسی دوسرے مذہب کی مخالفت شروع کر دوں جس کا ایک بھی ماننے والا پورے مصر میں نہیں پایا جاتا ہے؟

اس کے برعکس اگر یہودیت، عیسائیت یا اسلام کے خلاف کوئی بات منہ سے نکال دوں تو یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں کو مشتعل کر دوں گا۔ سب سے پہلے عام افراد کے غیض و غضب کا شکار ہو جاؤں گا پھر انجمنیں

جماعتیں اور مذہبی ادارے میرے لئے لیں گے اس کے بعد انہی حکومت۔۔۔
— جو تمام مذاہب کی نیابت اور ان کے ساتھ انصاف کا پرناؤ کرنے کی
دعوے دار ہے۔۔۔ قدم اٹھائے گی۔

یہ سب اس لیے ہو گیا کہ میں نے ان مذاہب کو نکالیاں دی ہیں جن
کے ماننے والے سیکڑوں کی تعداد میں مصر میں پاسے جاتے ہیں۔۔۔ عربوں کی حفاظت
کی ذمے داری حکومتِ مصر کے سر ہے۔

یہی صورت حال ظہورِ اسلام کے وقت تھی۔ بُت پرستوں کی بُرائی کی
گئی، انہوں نے مقابلہ کیا، یہودیوں کو برا بھلا کہا گیا وہ مقابلے پر اتر آئے،
عیسائیوں کو ان کی بے راہ روی بتلائی گئی انہوں نے مقابلے کی ٹھان لی۔
اور یہ مقابلے معمولی اور کستے نہیں ہوتے تھے، جس کا جہاں تک بس چلا
اُس نے اپنے سیاسی اور اجتماعی اقتدار کی پوری طاقت، اور شدت کے ساتھ
مقابلہ کیا۔

قریش کے بُت پرستوں نے رسولِ عربی کو مکہ سے نکال دیا، اور ان
کے خلاف ایک طویل عرصے تک مسرُوفِ جنگ رہے اور آپ کے اصحاب
کو ہجرت کرنے پر مجبور کر دیا گیا۔

یہودیوں نے فساد کھڑے کیے اور آپ نے عقلی جہاد شروع کر دیا جس
کی انتہا بھی جنگِ جدل پر ہوئی۔ ہاں! عیسائیوں کا مقابلہ، عہدِ رسالت
میں بُت پرستوں اور یہودیوں کا ایسا سنگین نہیں تھا، کیوں؟ اس لیے کہ
وہ ماحول جس میں پیغمبرِ اسلام کا ظہور ہوا تھا، نصرانی ماحول نہیں تھا،
بلکہ یہ بُت پرستی کا ماحول تھا اور مینہ میں یہودی ماحول۔

ہاں! اس کے برعکس اگر آں عہد میں کا ظہور نجران یا حیرہ کی سرزمین

ہیں ہوتا تو عیسائیوں کے ہاتھوں ان شہروں میں وہی سب کچھ آپ کو سہنا پڑتا جو مکہ اور مدینہ میں قریش اور یہودیوں کے ہاتھوں سہنا پڑا۔ اور سچ تو یہ ہے کہ یہودیوں پر اور مسٹرکین مجاز پر اسلام پیش کرنے کے ساتھ ہی اسلام اور عیسائیت کے درمیان بھی بھگڑا شروع ہو گیا تھا جس کی ابتدا بحث و مباحثے سے اور انتہائی سلیح سرکوں پر ہوئی۔ ابتدائی زمانہ پیغمبر اسلام کے جہد میں گزرا اور خاتمہ اس سرے کا ان کے خلفائے کے زمانے میں ہوا۔

غرض یہ آپ خود دیکھیں گے کہ قرآن جس وقت نبوت پرستوں، یہودیوں اور عیسائیوں نیز دیگر ارباب مذاہب کے بارے میں کچھ کہتا ہے تو وہ عرب سے اور اس دین اور مذہب سے متعلق ہوتا ہے جس سے ابن عرب مانوس تھے۔ ان مذاہب اور شرائع میں سے کسی کی وہ تردید کرتا ہے اور کسی کی تائید۔ جو مذہب یا جو شریعت اپنے ائمہ کے لحاظ سے اپنی طرف پر بس قدر زیادہ تسلط رکھتی، اسی لحاظ سے توجہ کے قابل سمجھی گئی۔ تو کس قدر زمین اور آسمان کا قرآن ہے جاہلی ادب کے متعلق اس تائید و نکست میں جو جاہلیت کے ادب کی طرف منسوب کلام کی جستجو سے نکلتا ہے اور ان نتائج کے بیان جو قرآن میں تلاش و تحقیق کے بعد برآمد ہوتے ہیں؟

ہمارے پاس جاہلیت کے اشعار کا جو ذخیرہ موجود ہے اس سے عربوں کی ایک ایسی زندگی کا پتا چلتا ہے جو خاموش، بے بنیاد، کھوکھلی، مذہبی احساس سے بالکل یا تقریباً بے اعتدق اور دینی جذبات سے — جو انسانی نفوس اور ان کی عملی زندگی پر حاوی ہوا کرتے ہیں — یکسر خالی ہے۔ ورنہ امر را نقیس، طرفہ اور عنترہ کی شاعری میں یہ جذبہ کیوں نظر نہیں آتا؟

کیا یہ حیرت کی بات نہیں ہے کہ جاہلیت کے اشعار اپنے زمانے کی مذہبی زندگی کی عکاسی سے عاجز ہیں؟

لیکن قرآن بالکل دوسرا ہی نسخہ پیش کرتا ہے۔ وہ عربوں کی اس طاقت مذہبی زندگی کو سامنے لاتا ہے جو اپنے ساتھیوں سے پکار پکار کر کہتی ہے "آؤ! ہمارے ساتھ اسلام کے خلاف جہاد میں شریک ہو جاؤ" اور جب یہ جہاد بے اثر ثابت ہوتا ہے تو عربوں کی مذہبی زندگی مگر و فریب پر اٹھیں جبر کرتی ہے پھر وہ لوگ ظلم کی طرف قدم بٹھاتے ہیں اور آخر میں ایسی جنگ کا اعلان کر دیتے ہیں جو نہ کچھ باقی رہے نہ کچھ چھوڑے۔

کیا آپ سوچ سکتے ہیں کہ ایک طرف تو قریش نے اپنے بھائی بندوں پر ظلم و ستم کے پہاڑ اڑ رہے ہوں، انھیں طرح طرح کے مذہب سے بہنے ہوں اور انھیں گھر سے بے گھر بنا رہے ہوں اور پھر ساہا سال تک ان کے خلاف جنگ کرتے رہے ہوں، ایسی جنگ جس میں اپنی دولت و عزت و طاقت اور زندگی تک کی پامالی لگا چکے ہوں اور ان کا مذہب و آئی سٹج پر ہو جو اس منسوب جاہلی ادب سے بھٹاتا ہے؟

ناممکن ہے! قریش کو فطرتی طور پر پختہ مذہبی اور راسخ العقیدہ تھے ان کی راسخ الاعتقادی ہی کے یہ سب کرشمے تھے کہ اسلام کی مخالفت میں یہ سب کرو دکھایا اور ایسی ایسی ظالم نشان قرآنیاں پیش کیں جو ان کے دل پر لگا کا تھا اور اسی پر ان کا اور ان کا سب کا تپا س کر لیا۔ یہ معاہد عربوں کے اسلام کی مخالفت میں مزین تھے۔

غرض قرآن ہی زیادہ سچا ترجمان ہے عربوں کی مذہبی زندگی کی عکاسی میں، اس شعر و شاعری سے جس کو لوگ جاہلیت کا ادب کہتے ہیں۔ مگر قرآن

عربوں کی صرف مذہبی زندگی ہی کی ترجمانی نہیں کرتا ہی بلکہ ایک دوسرا رخ بھی ہمارے سامنے پیش کرتا ہو جس کا پتہ اس جاہلی ادب میں ہم کو نہیں ملتا ہے، وہ عربوں کی مضبوط اور مستحکم عقلی زندگی کی ترجمانی کرتا ہو اور ان مباحثوں اور نبادوں کی تفسیر بھی بیان کرتا ہو۔ جس کی تردید میں قرآن کو غیر معمولی توجہ صرف کرنا پڑی۔

کیا قرآن نے جگہ جگہ قریش کو کی عقلی صلاحیتوں کا ذکر نہیں کیا ہے کہ وہ لوگ، رسول عربی سے پند و مباحثہ کرتے، غالب آنے اور گفتگو میں زیادتی کی کوشش کرتے رہتے تھے؟

بحث کیوں کرتے تھے؟ اور کس بارے میں؟ اور کس حاسلے میں؟
کو زیر کرنے اور اس پر غالب آنے کی کوشش کرتے رہتے تھے؟
یہ مباحث، متعلق ہوتے تھے مذہب اور اخلاقیات مذہب سے۔

وہ بہم رسائیں جن کے حل کرنے میں فلاسفہ اپنی نئی نئی توجہ دیتے ہیں اور کلام یاب نکلیں جو پاتے رہتے، حشر و نشر، کائنات کی تخلیق، خدا اور انسان کے درمیان رابطہ اور مجزے کی حقیقت وغیرہ اور اسی قسم کے دوسرے

مسائل۔ وہ قوم جو ان مباحث پر اپنی مہارت اور قوت سے طبع آزمائی کرتی ہو کہ قرآن۔۔۔ فریق مخالف۔۔۔ ان کی قوت اور مہارت کا

اعتراف کر رہا ہو کیا آپ گمان کر سکتے ہیں کہ جہالت اپنی خیالی ذہنی بے باکی اور اہمیت میں وہ قوم اسی منزل میں پہنچی جس کا نقشہ موجودہ جاہلی ادب پیش

کرتا ہے؟ ہرگز نہیں، وہ لوگ نہ تو جاہل تھے اور سنت مزاج تھے اور نہ کھوکھلے، نہ سرور کی زندگی بسر کرنے والے بلکہ یہ لوگ ذہین، سمجھ دار اور ذی علم ہونے

سے سابقہ سابقہ ذہنی اور عقلی صلاحیتوں کی زندگی کے بھی مالک تھے۔

اس موقع پر گفتگو میں احتیاط کی ضرورت ہو نہ غلط فہم پیدا ہو جانے کا امکان ہو یعنی یہ کہ تمام اہل عرب ایسے نہیں تھے، اور نہ قرآن ہی نے اتنا عام دعوا کیا ہو، بلکہ یہاں ہی دوسری جدید اور قدیم قوموں کی طرح دو طبقے پائے جاتے تھے:

۱۔ ردّیہ خیالوں کا طبقہ جو اپنے رتبے، دولت، اور غنم کی وجہ سے سربرآوردہ سمجھا جاتا تھا۔

۲۔ عوام کا طبقہ جس کا مذکورہ بالا چیزوں میں کوئی حصہ نہ تھا۔

قرآن بھی اس کی تصدیق کرتا ہے۔ کیا قرآن میں ایسے لوگوں کا ذکر نہیں ہے جو صرف سرداروں اور سربرآوردہ لوگوں کی پیروی میں کفر پر قائم تھے، نہ کہ اپنی رائے اور فکر کی وجہ سے یا حق پرستی پر بے رہنے کے شوق میں؟ یہی لوگ، اُس دن جب ان سے اسلام پر کفر کو ترجیح دینے کی وجہ پوچھی جائے گی تو قرآن کے الفاظ میں ایہ جواب نہیں دیں گے؟ کہ:-

رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا
وَكُنَّا بَنَاتُنَا فَاصْلُوْنَا
السَّبِيلَ۔

ہی پروردگار! ہم نے تو اپنے بڑوں اور سرداروں کی اطاعت کو اختیار کر لیا تھا انہی لوگوں نے ہمیں گمراہ کر ڈالا۔

کیوں نہیں! دوسری جگہ دیہاتی عربوں (گنواروں) کی درشتی، سخت مزاجی، کفر و نفاق پر ثابت قدمی اور ان نرم جذبات سے محرومی کا جو ایمان اور یقین کے معاون ہوتے ہیں، قرآن نے ان الفاظ میں تذکرہ نہیں کیا ہے؟ کہ:-

الْأَشْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ
نِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا
بِمَلَكٍ وَذَمًا أَنْزَلَ اللَّهُ
مِنْ سَمَوَاتِهِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ
يَعْلَمُونَ۔

گنوار کفر و نفاق میں بہت سخت واقعہ ہوتے ہیں، خدا کے نازل کردہ آئین و حدود سے لاعلمی ہی ان کے مناسب حال ہے۔

اور کیا نبیؐ عربی کو ان گنواروں کے رام کرنے کے لیے رُپیہ خرچ کرنے کا حق نہیں دیا گیا ہے؟ — کیوں نہیں! — غرض قرآن، عربی قوم کی ویسی ہی تصویر پیش کرتا ہے جو دوسری قدیم قوموں سے مشابہہ ہے۔ دوسری قدیم قوموں کی طرح عربی قوم میں بھی سربراہ روہ اور روشن خیالی لوگ تھے جن سے پیغمبر اسلام مباحثہ اور مقابلہ کرتے تھے، اور عربی قوم میں وہ لوگ بھی تھے جو روشن خیالی اور سرداری کی نعمت سے محروم تھے، اور انھی لوگوں کو راہ راست پر لانے کے لیے تشریح اور نبیؐ عربی میں کشاکش رہتی تھی اور یہی لوگ رسولؐ اور دشمنانِ رسولؐ کے درمیان رابہ النزاع تھے اور یہی لوگ تھے جن کی تالیفِ قلوب کے لیے رُپیہ کی ضرورت کبھی کبھی پیش آجاتی تھی۔

قرآن عربی قوم کو متمم دین اور روشن خیالی ہی نہیں بتاتا بلکہ ان کی زندگی کا ایک اور رخ بھی ایسا پیش کرتا ہے جس پر وہ لوگ چونک پڑیں گے جو زمانہ جاہلیت کی زندگی کے حدود معلوم کرنے میں موجودہ جاہلی ادب پر اعتماد کرنے کے خورگ ہو چکے ہیں۔ ان لوگوں کا ایمان ہے کہ اسلام سے پہلے عربی قوم ایک فناء بردوش اور دنیا سے الگ تھلاک قوم تھی جو میدانوں میں اپنی زندگی کے دن گزارتی تھی یہ تو وہ خود بیرونی دنیا سے واقف تھی اور نہ بیرونی دنیا اس سے ۔

اسی ایمان اور عقیدے پر یہ لوگ اپنے نظریوں اور عقیدوں کی بنیاد رکھتے ہیں، چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ جاہلی ادب ان خارجی موثرات سے بالکل مناسبت نہیں ہوا ہے جو اسلام کے بعد عربی ادب پر اثر انداز ہوئے تھے۔ روم و ایران کے تمدن کا جاہلی ادب پر کوئی اثر نہیں پڑا — اور پڑنا بھی کیسے؟ اس ادب کی تخلیق، صحرا میں تو ہوئی ہے۔ اور صحرا اور

متمدن قوموں کے درمیان کیا علاقہ قائم ہو سکتا ہے بھلا! — — — غلط دور
بالکل غلط! قرآن کا دعوا اس کے بالکل برعکس ہے وہ کہتا ہے کہ عرب قوم
اپنے گرد و پیش کی قوموں سے نہ صرف میل جول رکھتی تھی بلکہ اس میل جول
نے اپنی حدوں سے بڑھ کر تعصب کی شکل اختیار کر لی تھی جس نے عربوں
کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔

کیا قرآن نے روم اور اس لڑائی کا جو روم اور ایران کے درمیان
ہوئی تھی، ذکر نہیں کیا ہے؟ ایسی لڑائی جس نے عرب قوم کو دو حصوں میں
تقسیم کر دیا تھا، ایک روم کی خیر خواہی کا دم بھرتا تھا دوسرا ایران کی طرف داری
کا۔ اور کیا قرآن میں وہ سورت موجود نہیں ہے جو سورہ روم کے نام سے یاد
کی جاتی ہے؟ اور جو ان آیتوں سے شروع ہوتی ہے:

الذین ظلموا انفسهم	روم، پاس والی سرزمین میں مغلوب
ادنی الارض وھم من بعد غلبہم	ہو گئے، وہ لوگ شکست کھانے کے بعد
سینغلبون، فی بضع سنین.	غالب ہوں گے، چند ہی سالوں میں
لله الامر من قبل ومن بعد	اللہ کے ہاتھ میں تمام اگلے اور پچھلے کام ہیں
ویوسئیل یفرح المؤمنون	اس دن ایمان والے خوش ہوں گے۔ اللہ
بنصر اللہ ینصر من یشاء	کی مدد سے۔ وہ جس کی چاہتا ہے مدد کرتا ہے۔

غرض، موجودہ جاہلی ادب کے ماننے والوں کا یہ گمان بالکل غلط ہے کہ
عرب قوم دنیا سے بے تعلق قوم تھی آپ نے دیکھ لیا کہ قرآن ان لوگوں
کی روم و ایران کی سیاست میں دل چسپی لینے کا کس طرح تذکرہ کرتا ہے
ایک دوسری جگہ بیرونی دنیا سے ان کے اقتصادی تعلقات کو سورہ قریش
میں اس طرح بیان کیا گیا ہے:-

کلا یلاف فربیش ایلا فہمہ قریش کو متحرک رکھنے کے لیے اُن کی
رحلۃ الشتاء والصیف جاڑے اور گرمی کے سفروں پر روانگی ہے۔

یہ دونوں سفر بیرونی دنیا کی طرف ہی ہوتے تھے، ایک شام کی طرف دوسرا
یمن، ایران اور حبشہ کی طرف اور رسولؐ عربی کی سیرت بھی ہمیں بتاتی ہے
کہ عرب قوم آپنا لئے باب المندب سے ہو کر مکہ ماجیش کی طرف ہجرت
کر کے گئی تھی۔ کیا ماہرین اذہین نے ان بلاد کی طرف ہجرت نہیں کی تھی؟
نیز یہی سیرت ہمیں بتاتی ہے کہ یہ قوم حیرہ ہوتی ہوئی بلاد ایران
تک ایک طرف اور شام و فلسطین ہوتی ہوئی مہہ تک دوسری طرف پہنچ
گئی تھی۔

غرض، نبی قوم (الف) دنیا سے الگ تھلگ قوم نہیں تھی (ب)
پڑوسی قوموں — ایران، روم، حبشہ اور ہندستان کے رہنے والوں —
کے اثرات سے آزاد نہیں تھی (ج) سب کے سب اس قوم میں جاہل
اور سخت مزاج نہیں تھے (د) سب کے سب بے دین اور لاندہسپ
نہیں تھے اور (ه) دوسری قوموں کے دیکھتے؟ یہ قوم سیاسی اور اقتصادی حیثیت
سے الگ تھلگ قوم نہیں تھی۔ قرآن نے ان کی زندگی کا یہی نقشہ کھینچا ہے
اور اسی طرح اس زندگی کی عکاسی کی ہے۔ بلکہ قرآن نے ان کی زندگی کے
ایک اور پہلو کی ترجمانی کی ہے جو دوسرے مذکورہ پہلوؤں سے کم قابل لحاظ
نہیں ہے۔

قدیم و جدید قوموں کی زندگی کا صحیح کھون لگانے والے اپنی توجہ کا
میش تر حسد اسی پہلو کو جاننے میں صرف کر دینے کے خوگر ہیں، اس لیے کہ
کھون لگانے والوں کے نزدیک یہی پہلو سر قوم کی اجتماعی زندگی کی بنیاد

ہوا کرتا ہے یعنی عربوں کی زندگی کا وہ پہلو جو ایک طرف ان کی اندرونی اقتصادی زندگی سے متعلق ہے اور دوسری طرف آپس میں ایک طبقے کے دوسرے طبقے کے ساتھ اور ایک گروہ کے دوسرے گروہ کے ساتھ تعلقات کی نوعیت کو ظاہر کرتا ہے۔

امراء اقبیس کا کلام پڑھیے یا کسی اور شاعر کا — آپ پورا جاہلی ادب کا انبار، ڈالیے اس خاص موضوع — عربوں کی اقتصادی زندگی — پر ایک لفظ بھی ایسا نہیں ملے گا جو ان کے اقتصادی تعلقات کے سلسلے میں رہنمائی کر سکے۔ اور جس طرح قرآن ہی کے ذریعے آپ کو معلوم ہوا ہے کہ عربوں کی ایک خارجی تجارتی زندگی تھی جس کی بدولت دوسری اجنبی قوموں سے ان کے روابط ہو گئے تھے اسی طرح قرآن — اور صرف قرآن — ہی سے آپ یہ جان سکیں گے کہ پیغمبر اسلام کے مبعوث ہونے کے وقت عربوں کے باہمی داخلی اقتصادی تعلقات ناخوش گوار اور ناپسندیدہ تھے — شاید یہ "ناپسندیدگی" نتیجہ ہو ان بہت سی چیزوں کی "پسند" کا جن کی محبت اسلام کی وجہ سے بہت سے دلوں میں پیدا ہو گئی تھی۔

یہ تو آپ شروع سے محسوس کر رہے ہیں کہ قرآن عربی قوم کو دو طبقوں میں تقسیم کرتا چلا آ رہا ہے۔ ایک روشن خیالوں اور سربرآوردہ لوگوں کا طبقہ اور دوسرا ان پڑھ اور کم زور لوگوں کا گروہ۔ اور یہ بھی اوپر ذکر چچا ہے کہ یہی عزیز طبقہ پیغمبر اسلام اور دشمنان اسلام کے درمیان مابہ النزاع تھا۔ جب آپ قرآن کا گہری نظر سے مطالعہ کریں گے تو آپ دیکھیں گے کہ وہ عربی قوم کو دو طبقوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک امیروں، سرساروں اور مہاجنوں کا طبقہ ہے جو دولت پر نثار اور سود خواری میں منہمک رہتا ہے اور

دوسرا ناداروں اور تہی دستوں کا جو یا تو بالکل قلاجج ہو یا کم از کم اتنی دولت نہیں رکھتا ہو کہ ان ہا جنوں اور سرباے داروں سے ٹکر لے سکے یا ان سے بے نیاز ہو کر زندگی گزار سکے۔

قران نے صاف لفظوں میں ان لوگوں کی اعانت کا بیڑا اٹھایا اور پورے حرم وقوت کے ساتھ ان غریبوں اور ناداروں کی پشت پناہی کے لیے میدان میں اتر آیا۔ ان کی طرف سے مدافعت اور ظلم کرنے والوں کے مقابلے کے لیے خود سینہ سپر ہو گیا۔

اس مقابلے اور مدافعت میں اسلام نے مختلف راہیں اختیار کیں کہیں سود کے حرام کرنے اور سودی کاروبار کی روک تھام کرنے میں اُسے دُوراندیشی کے ساتھ ساتھ تشدد سے کام لینا پڑا۔

جو لوگ سودی کاروبار کرتے تھے ان کو ایسے لوگوں سے تشبیہ دی جن کے حواس کسی جن یا یریت کے لپٹ جانے سے غائب ہو جاتے ہیں۔
 جو لوگ ایمان لے آئے تھے ان کو حکم دیا کہ "خدا سے ڈریں اور جو کچھ سود رہ گیا اُس سے ہاتھ دھو ڈالیں۔"

انھیں بتایا کہ اگر ایسا نہیں کیا گیا تو "خدا اور اس کے رسول سے جنگ" کے لیے انھیں تیار ہو جانا چاہیے۔ کہیں نرمی کا راستہ اختیار کیے ہوئے خیرات کے لیے لوگوں کو آمادہ کیا، امیروں کو غریبوں کی خبر گیری کی ہدایت کی، اور اس سلسلے میں ایسی ایسی مثالیں بیان کیں کہ دولت مند اور امیر طبقہ غریبوں سے حُسن سلوک اور مہربانی کا برتاؤ کرنے کی خود ہی خواہش کیے۔
 "صدقہ اور خیرات، کو خدا کے اوپر قرض، قرار دیا جو قیامت کے دن قرض خواہوں کو ڈگنا اور چوگنا کر کے واپس کیا جائے گا۔"

اور کہیں سختی اور نرمی کا سمویا ہوا درمیانی راستہ اختیار کرنا پڑا اس طرح کہ مسلمانوں پر زکوٰۃ فرض کر دی اس بنیاد پر کہ یہ امیروں کے لیے طہارت اور صفائی کا ذریعہ ہے اور غریبوں کی ضرورتیں پوری کرنے کا وسیلہ۔ کیا آپ خیال کر سکتے ہیں کہ سود کی حرمت، خیرات کی طرف رغبت اور زکوٰۃ کی فرضیت پر قرآن نے جو اس قدر توجہ صرف کی ہے یہ بلا وجہ، اور عربوں کی اندرونی اقتصادی زندگی کی تباہ کاریوں کے بغیر ہی تھا؟

ظاہر ہے کہ ایسا خیال نہیں کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ یہ بات صراحتاً اس فساد اور اضطراب کا پتہ دیتی ہے جو عربوں کی اقتصادی زندگی میں موجود تھا۔ اچھا ذرا زحمت فرما کر اس قسم کا کوئی ذکر ذرا اپنے جاہلی ادب میں تو دکھا دیجیے! صراحتاً نہیں ضمناً سہی!!

جاہلی ادب کی نظم و نثر میں وہ کون سی جگہ ہے جہاں غریبوں اور امیروں کے درمیان طبقاتی کش مکش کی کوئی جھلک نظر آتی ہو۔ آپ ہی بتائیے وہ ادب کیسا ادب ہوگا جو ان تکالیف اور زحمتوں کی جو غریبوں کو اپنی غریبی کی وجہ سے برداشت کرنا پڑتی تھیں عکاسی نہ کرے اور جو اپنے زمانے کی تمدنی، اجتماعی اور اقتصادی زندگی کی ترجمانی سے بالکل معذور ہو؟ اور جو سرمائے دار کی سرکشی، ظلم، سختی اور غریبوں کے خون چوسنے کے واقعاتی تذکروں سے خالی ہو؟

کیا آپ کے نزدیک ان مفلس اور نادار عربوں کے طبقے میں ایک ایسا بھی ایسی نہیں تھی جو ایک ہی دفعہ اس بدترین اور ناپسندیدہ زندگی کے خلاف آواز بلند کر سکتی؟

کیا ظلم و جور میں حد سے گزر جانے والے سرمائے داروں میں ایک فرد بھی ایسا نہیں تھا جو اپنی کبریائی اور غریبوں پر اپنے تسلط اور اقتدار کے ذکر

میں صرف ایک ہی بار فخریہ زبان کھول سکے؟

یہی نہیں کہ قرآن عربوں کی صرف داخلی اقتصادی زندگی کا نقشہ نظروں کے سامنے پیش کر دیتا ہو بلکہ ایک اہم اور ان کی زندگی کا سب سے زیادہ قابلِ لحاظ رخ اور پیش کرتا ہو۔ عربوں کی زندگی کا وہ رخ جس کے لیے ہم متوقع تھے کہ جاہلی ادب کے ذریعے میں اس کا سراخ ضرور مل جائے گا کیوں کہ ادب ہی زندگی کے اس رخ کو جانتا ہے بلکہ قریب قریب اسی پر ادب کا دار و مدار ہی ہوتا ہے۔

زندگی کے اس اہم پہلو سے ہماری مراد، عربوں کی زندگی کا وہ پہلو ہے جو ”عرب اور دولت کے ارتباط“ اور باہمی تعلق اور عربوں کے دولت کے ساتھ برتاؤ پر روشنی ڈالتا ہو۔۔۔۔۔۔ یہی وہ پہلو ہے جہاں تھوڑی دیر کے تفکر اور تعمق کے بعد ہم کو اس جاہلی ادب کے متعلق یہ سوال اٹھانا پڑتا ہے کہ ”وہ تھوڑا ہے کہ سچا؟“ کیوں کہ آیامِ جاہلیت کی شاعری سے عربوں کی جو تصویر ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ لوگ بہت زیادہ سخی، دیس، دولت کو حقیر سمجھنے والے اور خرچ کرنے میں بے پروا ہوتے تھے، لیکن ہم قرآن میں بار بار بخل اور طمع کی مذمت دیکھتے ہیں اور محسوس کرتے ہیں کہ آیامِ جاہلیت کی اجتماعی زندگی اور اقتصادی زندگی طمع اور بخل کی آفتوں میں مبتلا تھی۔ اس کی تصدیق کے لیے وہ آیتیں بہت کافی ہیں جن میں یتیم کی پرورش میں رعایت کرنے اور اس کے مال میں بے جا تصرف نہ کرنے کے احکامات موجود ہیں۔ صرف ایک آیت یہاں درج کی جاتی ہے:-

إِنَّ الدِّينَ يَأْتِي الْكُلَّ نَافِلًا
أَلَيْسَ الَّذِي تَطْلُبُوا نَفْلًا يَأْتِيكُمْ
جو ننگ یتیموں کے مال کو ظلم اور زیادتی سے خورد خورد کر لیتے ہیں تو وہ یاد رکھیں

رَفِي بُطُورَهُمْ نَارًا وَا
سَيَصْلُونَ سَعِيرًا
یہ حرکت اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں رکھتی
ہو کہ وہ اپنے شکم میں آگ کے انکار سے بھرتے
ہیں اور قریب ہو کہ دوزخ میں جھوٹے جائیں گے

اس سے اور اس قسم کی اور آیتوں سے آپ کو بخوبی اندازہ ہو گیا ہو گا
کہ عرب زمانہ جاہلیت میں فیاض، دولت کو حقیر سمجھنے والے اور زہرہ ٹھٹھانے
والے نہیں تھے جیسا کہ جاہلیت کی شاعری سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ ان میں
اگر فیاض لوگ تھے تو بخیل بھی تھے۔ اگر دولت لٹانے والے تھے تو لاپرواہی
بھی تھے اور اگر مال و دولت جمع کرنے کو لا حاصل اور قابلِ نفرت سمجھنے والے
موجود تھے تو وہ لوگ بھی تھے جو شرافت، فضیلت اور جذباتِ انسانی سب
کو دولت جمع کرنے کے مقابلے میں حقیر سمجھتے تھے اور حتیٰ یہ ہو کہ عربوں کی
زندگی واقعہً تھی ہی ایسی، اور بلاشبہ قرآن سے مکہ اور مدینہ کے متمدن لوگوں
کی زندگی کی جو تفصیل پیش کی ہے وہی مناسب حال اور قابلِ قبول ہے اس
لیے کہ تجارت ہی ان دونوں متمدن شہروں کی زندگی کی اصل اور بنیاد تھی اور
قدیم قوموں میں بھی جہاں کہیں تجارت کا ذکر ہو وہاں مجبوراً اس کے ساتھ
سود، بخل، لالچ، ظلم اور اسی قسم کے انفرادی اور اجتماعی نقائص کا بھی ذکر
ہو جو دولت کی محبت اور مال کے جمع کرنے سے وابستہ ہیں وہاں جہاں کہ
جاہلی ادب میں اس کا کوئی ذکر نہیں اور قرآن نانا پروردگار نے ان کو
اور طائف کی زندگی کی ذمہ دہن سنبھالی کرتے ہوئے ان کو اس سے آگاہ کیا ہے
جو دوسرے پرانے شہروں، ایتھنس، روم اور قرطاجہ (CARTHAGE) کی
تصویروں سے ملتی جلتی ہے بلکہ قرآن نے اس سے زیادہ واضح طور پر اس
طرف رہنمائی کی ہے کہ یہ انقلاب جو اسلام اپنے ساتھ لایا تھا محض مذہبی انقلاب

تھا بلکہ مذہبی انقلاب کے دوش بہ دوش سیاسی اور اقتصادی انقلاب بھی تھا۔
 قرآن تاریخ عرب کے اس موضوع کی تفصیل میں بہت دور تک چلا
 جاتا ہے، دیکھیے وہ کس طرح قرض دار اور قرض خواہ کے تعلقات کی تنظیم میں
 وقتِ نظر کا شہساز ہے، ہوتے محکم دیتا ہے، غری اور مہربانی سے کام لیا جائے
 اور محتاج قرض دار کے صاحب استطاعت ہونے کا انتظار کیا جائے۔ اس
 کے بعد فریقین کے درمیان معاملے کو غیر مشتبہ اور صاف رکھنے کے لیے کس
 وقتِ نظر، حزمِ عدل اور توثق کے ساتھ اصول طو کر دیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ
 اس سے بہتر طور پر اور کسی دوسری جگہ آپ "عرب اور دنیا" کے باہمی
 رشتوں کی تفصیل نہیں پاسکتے۔ سنیے :-

مسلمانو! جب کبھی ایسا ہو کہ تم خاص
 مینار کے لیے ادھار لینے دینے کا معاملہ
 کرو تو چاہیے کہ اُسے قیدِ کتابت میں
 لے آؤ اور مہارت درمیان ایک کاتب
 ہو جو دیانت داری کے ساتھ دستاویز
 قلم بند کر دے۔

کاتب کو اس سے گزینے نہیں کرنا
 چاہیے کہ جس طرح اللہ نے اُسے
 دیانت داری کے ساتھ لکھنا بتا دیا ہے
 اُس کے مطابق لکھ دے اُسے لکھ دینا
 چاہیے، لکھا پڑھی اس طرح ہو کہ جس
 کے ذمے دینا ہے وہ بولتا جائے اور

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا
 تَدَايَعْتُمْ بَدِينِ إِلَىٰ أَجَلٍ
 مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ - وَلْيَكْتُبْ
 بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ
 وَلَا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ
 كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ
 سَلِيمًا الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ
 وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَخْسِفَ
 مِنْهُ شَيْئًا -
 فَمَنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ
 السُّقُوتُ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا
 يَسْتطِيعُ أَنْ يَمْلِكَ هُوَ فليَمْلِكْ

چاہتے ہیں کہ ایسا کرتے ہوئے اپنے پروردگار
 کا دامن میں خوف رکھتے، جو کچھ اُس کے
 ذمے آتا ہے اس میں کسی طرح کی کمی نہ
 کرے۔ ٹھیک ٹھیک اعتراف کرے۔
 اگر ایسا ہو کہ جس کے ذمے دینا آتا ہے
 وہ بے عقل ہو یا ناتواں ہو یا اس کی استعداد
 نہ رکھتا ہو کہ خود کہے اور لکھوائے تو اس
 صورت میں چاہئے اس کا سر پرست
 دیانت داری کے ساتھ مطلباً بولتا جائے
 اور جو دستاویز لکھی جائے اس پر اپنے
 آدمیوں میں سے دو آدمیوں کو گواہ کر لو۔
 اگر دو مرد نہ ہوں تو پھر ایک مرد کے بدلے
 دو عورتیں، جنہیں تم گواہ کرنا پسند کرو
 اگر گواہی دیتے ہوئے ایک عورت بھول
 جائے گی تو دوسری یاد دلادے گی۔ اور
 جب گواہ طلب کیے جائیں تو گواہی
 دینے سے گریز نہ کریں۔ اور معاملہ چھوڑنا
 ہو یا بڑا، جب تک یہ عباد باقی ہے، دستاویز
 لکھنے میں تاہلی نہ کرو۔ اللہ کے نزدیک
 اس میں تمہارے لئے انصاف کی زیادہ
 مضبوطی ہے شہادت کو اپنی طرح قائم

ولیمہ با احدل واستشہدوا
 شہیدین من رجالکم
 فان لم یكونا رجلین فرجل
 وامرأتان من ترضوان
 من الشہداء ان تضل
 احداہما فتذکر احدہما
 الاخری۔ ولا یأب الشہداء
 اذا ما دعوا ولا تساموا ان
 تکتبوا صغیراً او کبیراً
 الی اجلہ۔ ذلکم اقتسط عند
 اللہ واقوم للشہادۃ۔ وادنی
 الا ترتابوا الا ان تكون تجارۃ
 حاضرۃ تدیرونها بینکم۔
 فلیس علیکم جناح الا ان تلبوا
 واشہدوا اذا تبايعتم ولا
 یضار کاتب ولا شہید۔ و
 ان تفعلو فانہ فسوق
 بکم۔ و اتقوا اللہ وعلسکم
 اللہ واللہ یکل شئ علیکم
 وان کنتم علی سفیر
 ولہ تجدوا کاتباً فرضان

مقبواً ضدہ خان امنی بعضکم
 بعضاً فلیثو الذی اؤتمن
 امانتہ ولیتق الله ربہ ولا
 تکتوا الشہادۃ - من یکتہا
 فانہ اثم قلبہ واللہ بہما
 یعملون علیم۔

رکھنا ہو اور اس بات کا حتی الامکان
 بندوبست کر دینا ہے کہ (آئندہ) شک
 شبہ میں نہ پڑو۔ ہاں! اگر ایسا ہو کہ نقد
 (یعنی دین) کا کاروبار ہو جسے تم رہا تھو
 ہاتھ (یعنی دیتے دیتے ہو تو ایسی حالت میں کوئی
 مضائقہ نہیں اگر لکھا پڑھی نہ کی جائے لیکن
 (تجارتی کاروبار میں بھی) سودا کرنے ہوئے گو وہ کر لیا کرو
 (تاکہ خرید و فروخت کی نوعیت اور شرائط کے بارے میں
 بعد کو کوئی جھگڑا نہ ہو جائے) اور کاتب اور
 گواہ کو کسی طرح کا نقصان نہ پہنچا یا جائے
 (یعنی اس کا موقع نہ دیا جائے کہ اہل غرض
 ان پر دباؤ ڈالیں اور سچی بات کے اظہار سے
 مانع ہوں) اگر تم نے ایسا کیا تو یہ تمہارے لیے
 گناہ کی بات ہوگی اور چاہیے کہ اللہ سے
 ڈرتے رہو وہ تمہیں (فلاح و سعادت کے
 طریقے) سکھاتا ہے اور وہ ہر چیز کا علم رکھنے
 والا ہے۔

اور اگر تم سفر میں ہو اور ایسی حالت ہو
 کہ باقاعدہ لکھا پڑھی کے لیے (کوئی کاتب نہ
 ملے تو اس صورت میں ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی
 چیز گم ہو سکے اس کا قبضہ (قرض دینے والے

کو) دے دیا جائے پھر اگر ایسا ہو کہ تم میں
سے ایک آدمی دوسرے کا اعتبار کرے تو جس
کا اعتبار کیا گیا ہو یعنی جس کا اعتبار کر کے
گرد کی چیز اس کی امانت میں دے دی گئی ہے
وہ (قرض کی رقم لے کر مقروض کی) امانت اپنا
کردے اور اپنے پروردگار سے بے خوف نہ ہو۔

اور دیکھو ایسا کر دے کہ گواہی چھپاؤ تو کوئی
گواہی چھپائے گا وہ اپنے دل میں گنہگار ہوگا
(اگرچہ بظاہر لوگ اس کے جرم سے واقف نہ
ہوں اور اسے بے گناہ سمجھیں) اور تم بوجھ کرتے
ہو اللہ کے علم سے پوشیدہ نہیں ہو۔

لوگ کہیں گے کہ ”یہ ایک ”جدید نظام“ تھا جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر
مہربانی اور رحمت سے، ان کی مصلحتیں دیکھ کر نافذ کیا تھا“ ہم بھی اس کے مشکور
نہیں ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ واقعہ یونہی تھا مگر سود حرام
کرنا مثلاً، بندوں پر مہربانی اور رحمت نیز مصلحت دیکھ کر ”جدید نظام“ میں
ایک اہم جزو سمجھا گیا تو اسی کے ساتھ ساتھ بلکہ یوں کہو کہ اسی کے بدولت
عربوں کی اقتصادی زندگی کی اصلاح ہوئی اور ہزاروں انسانوں کی آرزووں
اور امیدوں کا مرکز اور لاکھوں انسانوں سے ظلم و ستم کے ہاتھوں کو کوتاہ
کرنے کا ذریعہ بھی یہ نظام ہو گیا۔ ورنہ پھر اس ”نظام جدید“ کی ضرورت نہ ہی کیا
تھی اگر اس کا مقصد اس تباہی کو روکنا جو عربوں کی اقتصادی زندگی میں بڑھتی
چلی جاتی تھی، اور بہتر سے بہتر طریقے سے آپس کے معاملات کا حل بتانا نہ ہوتا۔

قرآن عربوں کی اقتصادی زندگی کی ترجمانی سے بھی کٹے جاتا ہے اور ایسی بہت سی چیزوں کی طرف ہمدردی رہنمائی کرتا ہے جن کا وجود یا کم از کم ان چیزوں کی طرف اشارے ہی جاہلی ادب میں ہونا چاہیے تھے اگر حقیقت اور صداقت سے تھوڑا سا بھی تعلق اُسے ہوتا۔

موجودہ جاہلی ادب صرف دھوا اور ہادیہ کی عربی زندگی کی طرف توجہ کرتا ہے یہ توجہ بھی تمام اور مکمل نہیں ہوتی ہے۔ اور جب کبھی یہ ادب "شہری زندگی" کے اظہار کا درپے ہوتا ہے تو اس قدر سطحی طور پر اُس کو چھوتا ہے کہ اُس کا کوئی تعلق واقعیت سے نہیں معلوم ہوتا اور نہ یہ تک جاسنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ حال آنکہ اسلامی شاعری میں اس صورتِ حال سے ہمیں سابقہ نہیں پتا ہے۔

اور سب سے زیادہ تعجب اور حیرت کی بات یہ ہے کہ ہم زمانہ جاہلیت کے اشعار میں کہیں بھی نہ تو سمندر کا ذکر پاتے ہیں اور نہ اُس کی طرف کوئی اشارہ۔ اگر کہیں کہیں یہ لفظ آگیا تو اس طرح پر کہ اس سے سرسبز ناواقفیت اور جہالت ٹپکتی ہے۔ گویا اس بنیاد پر ہمیں یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب قوم حقیقتاً سمندر کے علم سے ناواقف تھی اور ان کی زندگی میں کبھی سمندر سے ان کو سابقہ نہیں پڑا تھا۔ لیکن قرآن نے عربوں پر یہ احسان رکھا ہے کہ "خدا کے تمہارے لیے سمت رکھو مستحضر اور مطلع کر دیا ہے۔ تمہارے لیے سمندر میں مختلف نیش پناہیں ہیں اور ان میں سے جہانِ بانی کو لے لیجیے تو قرآن نے

الجبوار المنشات فی البحر

ادبچے اپنے جہاز جو دریا میں پہاڑوں

کی طرف سے ہیں۔

کا اعلام

کا تذکرہ کیا ہے۔ شکار کو لپیٹے تو قرآن نے احسان دکھا ہے کہ مسمندرت سے عربوں کے لیے تازہ گوشت (مچھلی وغیرہ) حائل ہوتا ہے۔ اور موتی اور موتی نکالنے کو لے لپیٹے تو یہ صراحتاً قرآن میں مذکور ہے۔

میں یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ اس سے نتیجہ نکالنے لگوں کہ عربوں کے پاس بڑے بڑے جنگی جہاز اور تیارہنی اور جنگی کشتیاں تھیں۔ یا لؤلؤ اور مرجان (موتی اور موتی) نکالنا عربوں کی غیر معمولی دولت اور ثروت کا پتہ دیتا ہے لیکن یہ ماننا بڑے گناہ کا قرآن کا راز چھپانے کو ذکر کرنا اور پھر عربوں پر اس کا احسان رکھنا کھلی ہوئی دلیل ہے اس امر پر کہ وہ لوگ ان چیزوں سے ناواقف نہیں تھے۔ وہ جانتے تھے اور اچھی طرح جانتے تھے کہ ان کی زندگی میں یہ چیزیں کافی اشداندار بنا کرتی تھیں، ورنہ قرآن کو اس کے ذکر کرنے اور عربوں کے خلاف اس سے دلیل پکڑنے کی کیا ضرورت تھی؟

اب بتائیے کہ جاہلیت کے اشعار میں یہ چیز کہاں مل سکتی ہے؟

اس کے علاوہ ابھی گنجائش ہے کہ میں عربوں کی اقتصادی زندگی کو نہیں چھوڑ کر ان کی شہری اور خانہ بدوشی کی زندگی کے دامن سے بہت سے نقشے آپ کے سامنے پیش کروں، اور آپ کو بتاؤں کہ قرآن اس زندگی کے بارے میں جو کچھ ہمیں بتاتا ہے وہ اس جاہلی ادب میں نہیں ہے۔ اور قرآن جو نکلتے اور باریک عکاسی کے نمونے ہمارے سامنے لاتا ہے وہ یہ جاہلی ادب نہیں پیش کرتا ہے! مختصر یہ کہ جب عرب قوم صاحبِ علم اور صاحبِ دین تھی، دولت مند اور بااقتدار تھی۔ جب سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی زندگی میں دنیا کی دوسری تمدن قوموں سے ہم آہنگ تھی تو رب قوم سب سے زیادہ مستحق تھی کہ وہ سب سے زیادہ پادشہ جاہلی اور جنگی قوم کے ایک

متمدن قوم آتے تسلیم کیا جائے جو ارتقا کی منزلیں طو کر رہی ہو۔
 کوئی سمجھتا ہے کہ یہ کہہ سکتا ہو کہ قرآن کی ایسی جامع اور مکمل کتاب
 جاہلی، جہلی اور فحشاء بہ دہش قوم میں اتاری گئی تھی !
 آپ نے دیکھ لیا کہ آیات جاہلیت کی صحیح تصویر اس بے نتیجہ ادب میں
 جس کو سب لوگ جاہلی ادب کہا کرتے ہیں، ڈھونڈنے کے بجائے
 زبان میں تلاش کرنا زیادہ نفع بخش اور مناسب ہے؟ نیز آپ نے اندازہ
 کر لیا کہ اس طرح تحقیق و بحث، آیات جاہلیت سے متعلق ان روایات
 اور حالات کو بالکل بدل دے گی جن کے ابھی تک ہم عادی رہے ہیں !

۴۔ جاہلی ادب اور زبان

اس کے علاوہ ایک اور چیز ہے جو موجودہ جاہلی ادب کے پیش تر حصے
 کی نسبت تسلیم کرنے سے ہمیں باز رکھتی ہے۔ اور شاید یہی چیز ہمارے
 دماغ اور مفردات کے اثبات میں سب سے زیادہ دزنی ہوگی۔ یعنی یہ ادب
 ہمیں کے عقلمندی ہم سے نوردیکھ لیا ہے کہ وہ جاہلیین عرب کی مذہبی ذہنی
 سیاسی اور اقتصادی زندگی کی ترجمانی سے قاصر ہے۔ اس دور کی زبان کی ترجمانی سے
 بھی قاصر ہے۔ اس کے پیش کیے جانے کا دعوا کیا جاتا ہے۔
 اس جگہ صورت حال ذرا زیادہ غور و فکر کی محتاج ہے۔ کیوں کہ جس
 وقت ہم "عربی زبان" کا لفظ زبان سے نکالتے ہیں تو اس سے وہی متعین
 اور باریک معنی مراد لیتے ہیں جو لغت کی کتابوں میں زبان (لغت) کی تلاش
 کے وقت ہمیں نظر آتے ہیں۔

یعنی ہم مراد لیتے ہیں وہ الفاظ جو کسی معنی پر دلالت کرتے ہیں، جو ایک دفعہ حقیقی معنوں میں استعمال ہوئے تو دوسری دفعہ مجازی معنوں میں، اور جو زبان دانوں کی زندگی کے تقاضوں کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

ہم نے کہا ہے کہ یہ جاہلی ادب، جاہلیت کی زبان کے زبانی سے تیار ہے، ہمیں جاہلیت کی - زبان کی تعریف اور سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیے، اور یہ بتانا چاہیے کہ وہ ہے کیا؟ یا وہ کس دور میں کیا تھی جس میں راویوں کے گمان کے مطابق، یہ جاہلی ادب ظاہر ہوا تھا؟ وہ رائے جس پر راویان ادب، سب کے سب، یا تقریباً سب کے سب متفق ہیں یہ ہے کہ عرب دو قسموں میں تقسیم ہیں ایک قحطانیہ جس کا ابتدائی مسکن یمن تھا دوسرے عدنانیہ جن کا ابتدائی وطن حجاز تھا۔ سب کا اتفاق ہے اس بات پر کہ قحطانیہ، جب سے ان کو خداوند تعالیٰ نے خلق فرمایا ہے، عرب ہی ہیں۔ اور عربی زبان ان کی پیدائشی (مادری) زبان ہے تو یہ لوگ عربہ ہوئے۔

اور یہ لوگ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ عدنانیہ نے عربی زبان حاصل کی ہے، وہ پہلے کوئی دوسری زبان - عبرانی یا کلدانی - بولتے تھے۔ اس کے بعد عرب عربہ (قحطانیہ) کی زبان انہوں نے سیکھی تو ان کی پہلی زبان ان کے دلوں سے محو ہو گئی اور اس کی جگہ یہ دوسری زبان ہوئی زبان راسخ ہو گئی۔

اور سب لوگ اس پر بھی متفق ہیں کہ عدنانیہ کا جو مستقر ہے (بے ہوئے عرب) ہیں سلسلہ نسب اسماعیل بن ابراہیم سے ملتا ہے - اس سلسلے میں یہ لوگ ایسی روایت بھی بیان کرتے ہیں جو اس نظریے کے لیے اساسی حیثیت رکھتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلا انسان جس نے عربی

زبان بولی اور اپنی پوری زبان کو ٹھنڈا دیا وہ اسماعیل بن ابراہیم ہے
 مذکورہ بالا "حقائق" پر کئی راویان ادب کا اتفاق ہے۔ ان وہ ایک
 اور امر پر بھی متفق الراے ہیں جس کو تحقیقِ جدیدہ نے بھی تسلیم کر لیا ہے؛
 یعنی یہ کہ لغتِ تمیز زنجی عربی (عربی) اور لغتِ عدنان (یعنی عربِ مستعربہ)
 کی زبانوں کے درمیان سخت اختلاف تھا۔ ابو عمرو بن العلاء سے منقول ہے وہ
 کہا کرتا تھا کہ:

”عمیر کی زبان ہماری زبان نہیں ہے اور ان کا لہجہ ہمارا لہجہ نہیں ہے“
 بے شک، جدیدہ تحقیق سے اس زبان کے درمیان جس کو بلادِ عرب کے
 جنوب میں بسنے والے بولتے تھے بنیادی اختلاف ثابت کر دیا ہے۔ ہمارے
 سامنے ایسے کتبے اور ان عبارتیں موجود ہیں جو اس اختلاف کے اثبات میں
 ہوان دونوں زبانوں کے الفاظ اور دونوں کی صرف و نحو میں ہر ہمارے لیے
 آسانیاں پیدا کر دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں اس مسئلے کو حل کرنا ناگزیر ہے۔

یہ وہ لوگ اولادِ اسماعیل ہیں تھے، جنہیں ہم عربِ مستعربہ کہتے ہیں
 جنہوں نے ان لوگوں سے جن کو ہم عربِ عاریہ کہتے ہیں عربی زبان سیکھی تھی
 نو عربِ عاریہ اور عربِ مستعربہ کی زبانوں کے درمیان اتنا اختلاف اور اس قدر
 زواری کیسے ہو گئی کہ ابو عمرو بن العلاء یہ کہ سکا کہ یہ دونوں مختلف زبانیں ہیں
 اور جدیدہ تحقیق اس اختلاف کو ایسی دلیلوں کے ساتھ ثابت کرنے میں کامیاب
 ہو گئے جو شک اور اعتراض کو قبول نہیں کرتیں!

راج ہر کہ نامہ بین اور جدیدہ تحقیقین سب کے سب اس مفہوم کے حدود
 متعین کرنے میں بڑے عرب اور عربی زبان سے سمجھا جانا چاہیے، سخت پریشان
 ہیں اور یہ پریشانی اس قسم کی نہیں ہے جو کسی علمی تحقیق میں مددگار ثابت

ہوسکے اور نہ ہمیں اس لائق بنانی ہو کہ ہم اس کی بہ دولت مسئلہ زیر بحث کو جسے حل کرنا چاہتے ہیں وضاحت اور دقت نظر کے ساتھ اپنے سامنے رکھ سکیں۔ جہاں تک قدام کا سوال ہو وہ 'عرب' سے بلاد عرب کے بسنے والے مراد لیا کرتے ہیں، اگرچہ وہ لوگ بلاد عرب کے حدود کی تعیین میں متفق الرای نہیں ہیں جس طرح آج جدید جغرافیہ دان اس پر متفق ہیں۔ قدام عربی شہروں کے رہنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک جنوب کے رہنے والے بھی عرب ہیں اور شمال کے بسنے والے بھی۔

صرف عرب ہی کے معاملے میں متقدمین کا یہ حال نہیں ہو بلکہ یونان اور روم کے علمائے متقدمین کی بھی۔ یونان اور روم کی تحدید میں یہی کیفیت تھی، یمن کے رہنے والے بھی عرب تھے، اور اسباط بھی۔ ان کے نزدیک بھی اور ان کے نزدیک بھی۔

جہاں تک جدید محققین کا سوال ہو تو ایک گروہ ان کا ایسا ہی جو عرب کے لفظ کو اسی معنوں میں بولتا ہو جس معنوں میں قدام اسے استعمال کیا کرتے تھے۔ یعنی ایشیا کے ایک مخصوص کنارے کے باشندے۔ لیکن جدید محققین کا دوسرا گروہ ہے جو ان حدود سے قنوطا بہت تجاوز کرنے کی طرف مائل ہو وہ صرف یمن، حجاز اور نجد کے رہنے والوں کی عربیت پر قناعت نہیں کرتا بلکہ ان کے نزدیک نبط بھی عرب ہیں۔ بابل کے رہنے والے بھی اپنے ابتدائی دور میں عرب تھے۔ یہ لوگ عرب کے لفظ کو اتنا وسیع کرتے ہیں کہ — آپ خود دیکھ رہے ہیں۔ — بلاد عربیہ کے قدرتی حدود سے بھی بڑھ جاتے ہیں، اور اس بنیاد پر وہ عجیب و غریب نتائج نکال لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک نبطیوں کا تمدن، عربی تمدن ہو۔ بابل کے رہنے والوں کا تمدن اور ان کا آئین، جمہورانی کے زلزلے سے، بی

تمدن اور عربی آئین ہے۔

غرض عربی زبان بلاد عربیہ کے گھٹنے بڑھنے کے تناسب سے گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ میرا مقصود یہ نہیں ہے کہ اس اختلاف اور اضطراب کے پیدا کردہ اُن نتائج سے بحث کروں جو عربی تاریخ اور ان سامی قوموں کی تاریخ میں نمودار ہوئے ہوں گے جن کو قدما اور جدید محققین کبھی عربوں میں شامل کر لیتے ہیں اور کبھی عربوں کی صف سے جدا کر دیتے ہیں۔ میں تو سر نہ ان مہتمم بالشان نتائج کی وضاحت کرنا چاہتا ہوں جو اس اضطراب اور اس غلط ملط کی بدولت عربی زبان اور عربی ادب کی تاریخ میں ظاہر ہوئے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ وہ زبان جس کو آج عربی زبان کے نام سے ہم یاد کرتے ہیں اور جس کی اور جس کے ادب کی ہم تاریخ لکھنے بیٹھے ہیں، اُس کے اور اُن قوموں کی زبانوں کے درمیان جن کو قدما اور جدید محققین نے کبھی عرب کہہ کر گناہا اور کبھی خیر عرب کوئی ربط یا کسی قسم کا کوئی رشتہ ہم کو نظر نہیں آتا ہے۔ ہاں یہ سب زبانیں سامی ہیں اور اس اعتبار سے بہت سے اصول ایک زبان کے دوسری زبان سے ملتے جلتے ہیں اور آپس میں کہیں کم اور کہیں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ لیکن عبرانی زبان بھی سامی زبان ہے۔ فنیقی زبان بھی سامی زبان ہے، کلدانی زبان بھی سامی زبان ہے اور آرمیوں کے بچے بھی سامی بچے ہیں ان زبانوں کے اور عربی زبان کے درمیان اسی طرح کی کہیں کم کہیں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ جس طرح عربی زبان اور جمیری زبان، حبشی زبان، نبطی زبان، سبائی زبان اور زمانہ نموداری میں بابلیوں کی زبان کے درمیان مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس بنا پر تو انی، سریانی، کلدانی زبانیں اور آرامی بچے سب اسی طرح کیوں نہ عربی ہوں جس طرح دوسری زبانیں اور بچے ہیں؟

اور جب یہ صورت ہو کہ تمام سامی زبانیں غربی ہیں تو بہت آسانی سے اس رائے رکھنے والوں کے مفہوم کو ہم سمجھ سکتے ہیں اور جو کچھ ان کا مطلب ہو اس سے اتفاق بھی کر سکتے ہیں۔ یہ لوگ لفظ عربی کا استعمال لفظ سامی کی جگہ پر کرتے ہیں اور یہ ایک اصطلاح ہے جسے ہم ان لوگوں کے کہنے پر مان سکتے ہیں یہ شرط ہے کہ یہ چیز ہمیں اس بات کے تسلیم کرنے سے نہ روکے کہ یہ سب عربی زبانیں، آپس میں مختلف اور متباہن بھی ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کے الگ الگ خصوصیات اور امتیازات بھی ہیں، اور انھی میں سے ایک زبان یہ عینہ وہ زبان ہے جو ہماری مطمح نظر ہے۔ یعنی وہ فصیح زبان جو ہمیں قرآن میں نظر آتی ہے اور جس کے بارے میں ہم سب متفق ہیں کہ اس کو عربی ادب کے نام سے یاد کریں۔

یہ حد سے تجاوز بھی ہے اور علم و عقل کی توہین بھی کہ ہم بغیر احتیاط اور بلا تردّد کے، اطمینان کے ساتھ ان سب باتوں کو تسلیم کر لیں جن پر قدما متحد اور متفق تھے۔ یعنی یہ کہ عربی قوم منقسم ہے عرب باندہ اور عرب باقیہ کی طرف، عرب باندہ میں ہیں عاد، ثمود، طسم، جدیس اور عمالیق وغیرہ اور عرب باقیہ کی پھر دو قسمیں ہیں عرب عاربہ اور عرب مستعربہ، عرب عاربہ میں قحطان ہیں اور عرب مستعربہ میں عدنان۔

ہم نے کہا ہے کہ بغیر نقد اور احتیاط کے ان چیزوں کو مان لینا اپنی حد سے تجاوز کرنا ہے کیوں کہ نہ ہم عاد کو جانتے ہیں اور نہ ثمود کو، مگر اسی حد تک جس حد تک قرآن نے ہمیں بتایا ہے۔ ہم ان کی زبان کے بارے میں ناواقف محض ہیں اور کسی طرح بھی اس معاملے میں کوئی یقینی بات ہم نہیں کہہ سکتے ہیں، اور نہ ہم طسم کو جانتے ہیں نہ جدیس کو اور نہ عمالیق کو،

اور ان کی زبانوں کے متعلق کم و بیش کسی قسم کی واقفیت ہیں حاصل ہو مسلمان علمائے متقدمین نے پہلے ہی ان عبارتوں کی اور اشعار اور اخبار کی روایت چھوٹی دی تھی جو عاد، ثمود، طسم، جدیس اور غالیق وغیرہ کے کہے جاسکتے تھے۔ سو ان خبروں کی روایت کے جن کو قرآن نے نصیحت اور عبرت کے لیے بیان کیا ہے

تو ایسی صورت ہیں یہ تمام قبیلے اور یہ سب قومیں اور ان کی زبانیں علم اور تحقیقات کا موضوع نہیں بن سکتی ہیں اس لیے کہ ان کے بارے میں ہم پوری طرح ناواقف ہیں اور سوائے ناموں کے ان کے متعلق ہمیں کچھ نہیں معلوم ہے۔ باگہم یہ تک نہیں جانتے ہیں کہ یہ نام حقیقی طور پر کس مٹی پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن قحطان اور عدنان کے متعلق صورت حال ایسی نہیں ہے۔ یہ دونوں قبیلے ایسے ہیں جن کو تاریخ اچھی طرح جانتی ہے۔ ان کے متعلق ہم تک ایسی عبارتیں پہنچی ہیں جن میں شبہ اور اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ان عبارتوں کی ہم علمی طور پر تحقیق کر سکتے ہیں اور زبان، ادب اور تاریخ کے متعلق ان عبارتوں کی تحقیق سے مختلف نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔

ان حالات میں ان دونوں قبیلوں کے سامنے ہماری حیثیت اس حیثیت سے بالکل مختلف ہے جو عاد، ثمود، طسم اور جدیس کے سامنے ہماری ہے۔ ابھی آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ مسلمانوں کے علمائے متقدمین نے ان دونوں قبیلوں کے بارے میں دو متضاد حیثیتیں اختیار کی ہیں۔ ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں کہ قحطان اصل عربی قبیلہ ہے اور قبیلہ عدنان نے اسی سے عربی زبان سیکھی اور حاصل کی ہے۔ اور دوسری طرف وہ یہ کہتے ہیں کہ قحطان کی زبان، عدنان کی زبان سے مختلف ہے اور قحطان کا اجداد عدنان کے

لہجے سے جدا ہے۔ اور اس تضاد اور اشتباہ کو رفع کرنے کی قہمانے کوئی کوشش بھی نہیں کی ہے۔ وہ اپنے راستے پر قدم بڑھاتے ہوئے کہتے ہیں کہ "قبیلہ عدنان نے قحطانیوں سے عربی زبان حاصل کی اور یہ کہ عدنانیوں کے پاس اسی طرح شعرا اور خطبا ہیں جس طرح قحطانیوں کے پاس شعرا اور خطبا ہیں اور ان کی اور ان کی زبان ایک ہی ہے، وہی زبان جو قرآن کی زبان ہے اگرچہ قحطان کی زبان عدنان کی زبان نہیں ہے اور قحطان کا لہجہ عدنان کے لہجے سے مختلف ہے۔"

مشیتِ خداوندی کے ماتحت جدید محققین اور علماء قحطانی زبان بلکہ یوں کہیے کہ قحطانیوں کی مختلف زبانوں، حمیری زبان، سبا کی زبان اور معینی زبان کی تلاش میں کام یاب ہو گئے ہیں۔ خداوند تعالیٰ نے ان علماء اور محققین کو ان زبانوں کے پڑھنے کی توفیق بھی اسی طرح عطا فرمادی ہے جس طرح قدیم مصری زبان اور بابل اور اشوریا کے رہنے والوں کی زبانیں پڑھنے کی سعادت ان لوگوں کو حاصل ہو چکی ہے، اور دوسرے گروہ کو دوسری سامی زبانیں پڑھنے کی توفیق ہو چکی ہے۔ اور مشیتِ ایزدی ہی کے ماتحت ان جدید محققین نے حمیری زبان کی طرف اتنی توجہ صرف کی جتنی پہلی اور دوسری صدی ہجری میں مسلمان علماء نے بھی صرف نہیں کی تھی۔ تو اس توجہ اور غیر معمولی انہماک کی بدولت ان لوگوں نے حمیری زبان کی نحو و صرف نکال لی۔ اس نحو و صرف کو دوسری سامی زبانوں سے عام اس سے کہ وہ حمیری زبان سے قریب ہوں یا دور لاکر دیکھا، اور اس سلسلے کے درجہ اور اس طویل بحث و جستجو کا یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ "حمیری زبان الگ ہے اور 'شیخ عربی زبان الگ' اور 'حمیری زبان بہ نسبت عربی زبان کے قدیم حبشی زبان سے زیادہ قریب

ہو اور بہ نسبت فصیح عربی زبان کی صرف و نحو کے حبشی زبان کی صرف و نحو سے زیادہ متاثر ہو۔“

تمام باتیں تفصیل سے بیان کرنے کا یہ موقع نہیں ہو کیوں کہ حمیری زبان ایک مستقل علم کی حیثیت اختیار کر چکی ہو اور جس شخص کو اس بارے میں مزید تحقیق درکار ہو وہ ان مستشرقین کی کتابوں کا مطالعہ کرے جنہوں نے اس موضوع پر تحقیق کی ہو اور اس پر عبور حاصل کر لیا ہو۔

مگر کچھ لوگ ہیں جو اس وقت تک انکار کرتے رہتے ہیں جب تک ان کے سامنے ثبوت نہ پیش کر دیا جائے اور دلائل کے تمام تفصیلات ان کے آگے نہ رکھ دیے جائیں۔ وہ لوگ غلو اور اصرار سے کام لیتے ہوئے یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ کسی مدعی کا دعوا کرنا کہ دونوں زبانیں الگ الگ ہیں اور ان جگہوں کا نہ بتانا جہاں پر یہ اختلاف اور علاحدگی ساف ساف جھٹکتی ہو یا تو مدعی کی کوتاہی اور جہالت ہو یا لوگوں کی عقلوں کے ساتھ کھیلنا۔ گویا ہمارے اوپر یہ ذمے داری عائد ہوتی ہو کہ جس وقت ہم دعوا کریں کہ عربی زبان الگ زبان ہے اور عبرانی زبان الگ تو اس دعوے کی دلیل بھی بیان کر دیں! اور گویا حیوانیات اور کیمیا کی تاریخ لکھنے والے کے لیے حرام ہے کہ وہ حیوانیاتی اور کیمیادی نتائج کا مثلاً ذکر کرے، بغیر حیوانیاتی اور کیمیادی دلائل کی تفصیل بیان کیے!! گویا کسی پڑھے لکھے آدمی کے لیے دوسرے علوم کی تحقیقات کے ان نتائج پر اعتماد کرنا صحیح نہیں ہے جہاں تک ان علوم کے ماہرین پہنچ چکے ہیں!!!

یہ انتہا پسند اس چیز سے مطمئن نہیں ہو سکتے ہیں جس پر ابو عمرو

بن العلاء نے اطمینان ظاہر کر دیا ہے یعنی عربی اور حمیری زبان کے درمیان

بنیادی اختلاف کے واقعی وجود سے۔ اور نہ ہمارے قول کی تصدیق کرنا چاہتے ہیں جس وقت ہم ان کو بتاتے ہیں کہ جدید تحقیق کے جو کچھ ابو عمرو بن العلاء کہتا تھا اُسے صحیح ثابت کر دیا ہو۔ وہ چاہتے ہیں کہ خود تمگیری زبان کی عبارتیں پڑھیں اور خود اپنی جگہ مواضع اختلاف کو متعین کریں۔ حال آں کہ وہ یہ نہیں جانتے کہ اگر ہم ان کے سامنے تمگیری زبان کی عبارتیں بہ عینہم اسی طرح رکھ دیں جس طرح اُن کے لکھنے والوں نے اپنے رسم الخط میں انھیں لکھ کر چھوڑا ہے تو انھیں راستہ بھی نہ ملے گا کہ اُس کے پڑھنے میں ایک قدم بھی آگے بڑھ سکیں اور اگر عربی رسم الخط میں منتقل کر کے یہ عبارتیں ان کے سامنے پیش کی جائیں تو انھیں پڑھ تو لیں گے لیکن ایک حرف کے تھکے ہوئے — چہ جائے کہ اُس فرق کو نکال سکیں جو اس کی صرف و نحو میں ہے۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ اگر ہم اُن کے لیے عبارتوں کا ترجمہ کریں، اس کے بعد مواضع اختلاف پر ان کا ہاتھ بکڑ رکھ دیں تو بلا وجہ اور بے ضرورت ہم اپنا وقت اور اپنی جگہ صرف کریں گے — مگر ان تمام موانع کے ہوتے ہوئے بھی ہم اُن کے لیے بعض عبارتیں تمام ضروری تفسیحات کے ساتھ پیش کریں گے تاکہ شاید وہ لوگ پڑھیں سمجھیں اور نتائج نکالیں۔ اور پھر شاید جو کچھ ہم کہتے ہیں اُسے مان لیں۔ یعنی یہ کہ عربی زبان اور تمگیری زبان کے درمیان جو ربط اور رشتہ ہے وہ ویسا ہی ہے جیسا کسی دوسری ساہی زبان کے ساتھ عربی زبان کا ہو سکتا ہے۔

اس سلسلے میں آسان اور مشابہ قسم کی وہ تمگیری باتیں دو ایک پڑھنا

چاہئیں جو استاد جویری نے جامع قریمہ میں اپنے طلبہ کے سامنے اس ثبوت میں کہ یہ غلط ہے اس میں تفسیر اور عربی زبان میں پائی جاتی

ہی، پیش کی تھیں۔

وہجم و اخرو بنو کلبت ہتھینو ال مقہ ذہرن ذن
مزدن حجن و قہ ہن ہمسالہو لو فیکہو وسعدہو نعمتم
استاد جویدی ان الفاظ کی تشریح میں کہتے ہیں:

وہجم یعنی وہاب ایک شخص کا نام ہے۔ اکثر حمیری رسم الخط میں
کلمے کے بیچ اور آخر سے الف حذف کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح واؤ اور یا بھی؛
کلمے کے آخر میں میم کی حیثیت وہی ہے جو عربی میں تنوین کی ہوتی ہے۔

واخرو یعنی واخروا (اور اس کا بھائی) اس میں سے واؤ حذف
کر دیا گیا ہے اور آخر میں جو واؤ ہے وہ عربی کی ضمیر غائب ہو کا قائم مقام ہے۔
بنو واؤ کے ساتھ لکھا گیا ہے اس لیے کہ قبیلے کے لیے استعمال ہوا
ہو در نہ اپنا ہوا پاسبی تھا۔

کلبت یعنی کلبہ گول تاکے ساتھ۔ اس لیے کہ حمیری رسم الخط میں
گول تانا نہیں ہوتی۔ کلبہ ایک قبیلے کا نام ہے۔

ہتھینو یعنی اہتوا جو اعطوا کا مرادف ہے۔ وہ فعل جو افعال
کے ہم وزن ہو حمیری زبان میں اس کا ہمزه ہا سے بدل جاتا ہے۔ اور معتل
کے آخر سے واؤ جمع کے ملنے کے باوجود ذن عدت نہیں گرتا ہے۔

ال مقہ ان کے خداؤں میں سے ایک خدا کا نام ہے جس کی ہرانہ

اور اوام میں پرستش کی جاتی تھی

ذہرن یعنی ذوہران ذو سے واؤ گرا دیا گیا ہے اور ہران سے

الف۔ ذو کے معنی مالک یا صاحب کے ہیں، اور ہران ایک جگہ کا نام

ہے۔ یا قوت کا یہ کہنا ہے کہ ہران میں ایک برباد شدہ قلعہ ہے۔

ذن، یعنی ذان، اہم اشارہ ہے جس کے آخر میں نون بڑھا دیا گیا ہو تاکہ اشارے میں تاکید پیدا ہو جائے اور آخر سے حسب معمول الف حذف کر دیا گیا ہے۔

مزدن۔ یعنی لوح یہ حمیری زبان کا لفظ ہے۔

جب اس کے سینے میں لٹن اور بہ سبب اس لیے اور بہ دیں وجہ کے وقھسو یعنی اجابہم (ان کو جواب دیا) ہمسو جمع کی ضمیر ہے منفعول کے لیے

بمسألہ یعنی عن سوال (اس کے جواب کا)

لوی یشمو، یہ ایک فعل ہے جس سے حرف علت ہقینوا کی طرح نذنا آئیں کیا گیا ہے۔ اس کے معنی ہیں سلمہم وسعدہم یعنی وساعدہم

انعمتہم یعنی نعمتہ میم تزیین کی قائم مقام ہے۔

اس کے بعد یہ دوسری عبارت پڑھنا چاہیے جس کو استاد جویدی نے اسی غرض سے ذکر کیا ہے۔

اخذت اھمسی وشفنزم بعلتی خمتن فحلف ہجران صرب شمتی وثنن لان مقہ بعل اوم مجن وقھسو بمسالہم لو فھسو اس عبارت کی شرح میں استاد کہتے ہیں :-

اخذت اھمسی یعنی اخذت اھم یہ نام ہے۔ ہمسو عربی کی ضمیر غائب متصل کا قائم مقام ہے۔

وشفنزم نام ہے جو بوشفنزم کے زیادہ قریب ہے۔

بعلتی یعنی صراحتی

خمنن یعنی الخبز یا مخدوف ہے آخر سے، جیسا اوپر ذکر ہو چکا

ہے اور آخر کا نون عربی تعریف ال کا بدل ہے۔

بٹھائی یعنی دریا

ہجرین یعنی مدینہ۔ اس کا پورا ہجرین کے دارالسلطنت کو ہجر کہتے

ہیں نون اس میں اشارت کے لیے ہے۔

مریدب یعنی مرین، صاریب کا شہر و معروف شہر اس کا بہت قدیم

زمانے سے تیسری صدی عربیہ ہی ہو جو حمیری نام کے مطابق ہے۔

شمعی یعنی بھڑکا

والین یعنی وہاں کا نون اشارت کے لیے ہے۔

اولیٰ مفقود ذکر ہے پر گڑبڑ ہے۔

یعنی بھڑکا ہے۔

ازم یعنی اسامی کے نام ہیں اور یہی الفاظ حسب معمول حذف کر دیا گیا ہے۔

جن، قہور، سب سے پہلے اور اس کے بعد اس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

بھار گمان ہو کہ یہ لوگ اور یہاں سے الہ تم سے بگڑ کر نہ کریں گے کہ ہم

اب دو زبانوں عبارتوں اور اس قسم کی اور عبارتوں کی نشانی اور اس و

حمیری زبان کے، بیان الفاظ کے، کتب، عربی، و غیر کے اصولوں و ذیلوں

کے ایک دوسرے کے ساتھ ملنے میں بنیادی اختلافات اور عبارتوں کی

روشنی میں نکالنے کی سعی الواسع کوشش کریں، نیز یہ تفصیل بیان کریں کہ

وہ کون کون انصوں ہیں جن کی بنا پر زبانیں آپس میں قریب یا دور ہوتی ہیں

بلکہ اب ہمارا خیال ہے کہ یہ لوگ بھی سمجھ گئے ہوں گے کہ وہ اس وقت دو

مختلف زبانوں کے سامنے کھڑے ہیں، نہ کہ ایک زبان کے بعض الفاظ

کی مقاربت اور بعض قواعد صرف و ذوات مشابہت میں، جو ہمیں ہماری فصیح عربی زبان اور سریانی زبان اور عبرانی زبان کے درمیان بائیں جاتی ہو۔

اب ہم چاہتے ہیں کہ یہ عبارت اور ہم نیچے لکھ رہے ہیں اور جس کی تشریح نہیں کریں گے، دگ پڑھیں، سمجھیں اور اس کا معنی بیان کریں۔ اگر وہ ابھی تک اس خیال میں ہیں کہ حمیری اور سریانی زبان ایک ہی زبان ہو تو وہ اس عبارت کی تشریح اور تحصیل مفہوم پر قادر و بائیں گے جس طرح جاہلیین اور اسلامیین کے اشعار کو وہ پڑھتے اور سمجھتے ہیں اور نہ پھر ہماری حجت غالب اور ہمارا خیال درست ہوگا۔

نبد کلم و شعرہوا ذولی بت الہ

لعداد و بنیہمی ہنام وھعل الھت فوالد

ناو وھشینن بتمہی برت بردار حوسن وھنا

بورخ و خرق ذلثاش و سبھی و خمس مائتہ حی (ل) انتھی

یہ معاملہ واضح اور ظاہر ہو گیا ہے۔ اس بارے میں مزید تفصیلی گفتگو کرنے کی ضرورت

نہیں رہی۔ یہ طوطا بات ہوئی کہ قحطانیہ الگ ہیں، اور عذانیہ الگ حمیری

الگ زبان ہو اور عربی الگ زبان۔ وہ لوگ جو عربی ادب کی تاریخ لکھنا چاہتے

ہیں وہ حمیری ادب کی تاریخ نہیں لکھتے۔ اسی طرح جس طرح عبرانی اور سریانی

زبان کی تاریخ نہیں لکھتے۔

ان حالات میں ان بے چارے شعرا کے جاہلیین کا کیا حشر ہوگا جو

قحطان کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں جن کی اکثریت میں میں بہتی تھی،

اور کچھ لوگ ان میں سے ان قبیلوں سے تعلق رکھتے تھے جو دراصل قحطانی

تھے اور شمال کی طرف ہجرت کر گئے تھے؟

ان شعرا کے ساتھ ساتھ ان خطیوں اور کاہنوں کا انجام کیا ہوگا جن کی طرف نثر اور فصیح عبارتیں منسوب کی جاتی ہیں اور جو سب کے سب اپنی شعر و شاعری اور نثر کی عبارتوں میں اُس فصیح عربی زبان کو استعمال کرتے تھے جو آج قرآن میں ہمیں نظر آتی ہے؟

یہ کہنا کہ یہ لوگ ہماری فصیح عربی زبان میں بات چیت کرتے تھے ایک فرضی بات ہے جس کی حقیقت تسلیم کرنے کی، دور جاہلیت سے متصل زمانے میں کوئی صورت ممکن نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ وہ لوگ دوسری زبان یا دوسری زبانیں بولتے تھے، اور جو کچھ ہماری فصیح عربی زبان کے اشعار اور نثر کی عبارتیں ان کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، جس طرح عادتاً ثمود، قسقم اور جدیس وغیرہ کی عربی نثر و نظم کے اجزا منسوب ہیں، ان سب کی نسبت ان کی طرف منسوب ہے اور زبردستی یہ کلام ان کے سر منڈھ دیا گیا ہے جن کو ماننے اور جن سے مطمئن ہونے کی کوئی صورت نہیں نکل سکتی۔ کچھ لوگ یہ کہیں گے کہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قبیلہ حمیر ایک یا ایک سے زیادہ زبانیں بولتے تھے مگر اس بات کو ماننے سے کون چیز مانع ہو سکتی ہے کہ ان لوگوں نے عدنانیوں کی زبان کو اپنے لیے ادبی زبان بنا لیا ہو اور اسی میں اپنے فنی اشعار اور فنی عبارتیں پیش کرتے ہوں گے؟

ہم اس سفرِ ذہنی کو تسلیم کرتے ہیں اس بنا پر کہ یہ حق ہے اور شک و شبہ کی اس میں کوئی گنجائش نہیں نکل سکتی۔ مگر ظہورِ اسلام کے بعد!

کیوں کہ فصیح عربی زبان اس نئے مذہب کی زبان تھی، اس مذہب کی محترم کتاب کی زبان تھی اور برابر ترقی کرتی ہوئی حکومت کی سرکاری زبان تھی۔ اس طرح وہ پورے عرب کی مشترکہ زبان قرار پا گئی تھی، پھر عربوں کی

ادبی زبان قرار پائی۔ جس طرح فتوحاتِ اسلامیہ کے بعد عربی زبان پہلے تمام اسلامی ممالک کی سرکاری زبان ہوئی اس کے بعد ان کی ادبی زبان بن گئی۔ اسلامی ممالک کی مختلف نسلوں اور متعدد قبیلوں میں سے کہیں کہیں تو بالکل عربیت آگئی اور کہیں کہیں خود عرب قوم کو ان نئے مفتوحہ ممالک کی بہ دولت ایک طاقتور اقتدار اور ایک واضح تمدن کی طرف پیش قدمی کرنے کا موقع ملا۔

غرض عربی زبان، عربی ممالک اور غیر عربی ممالک کی ادبی زبان ظہورِ اسلام کے بعد بن گئی تھی لیکن قبیلِ اسلام؛ توہم و ضاحت اور تفصیل کے ساتھ جاننا چاہتے ہیں کہ کس طرح وہ زبان جو قبیلہٴ عدنان بولتا تھا، قبیلہٴ قحطان کی ادبی زبان قرار پاسکی تھی۔ ہمیں معلوم ہے کہ سیاسی اور اقتصادی برتری، جو دوسرے قبیلوں پر ایک زبان عائد کیا کرتی ہے، قحطانیوں کو حاصل تھی نہ کہ عدنانیوں کو۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ تمدن کی طاقت، جس کا کام زبان کی اہمیت کو زیادہ کرنا اور اُسے دوسرے حلقوں میں رائج کرنا ہے وہ بھی عدنانیوں کے بجائے قحطانیوں کے ہاتھ میں تھی۔ اب دوسری کون علت ہو سکتی ہے جس کی بدولت ہم اُس قوم کی زبان کو جسے نہ تو سیادت (اقتدار) حاصل تھی نہ ثروت اور نہ تمدن کی طاقت، دوسری ایسی قوم پر عائد کر سکتے ہیں جو اقتدار بھی رکھتی ہے، سرمایے دار بھی ہے اور تمدن بھی؟

آخر کیا سبب ہے کہ قحطانیوں نے عدنانیوں پر اپنی زبان عائد نہیں کی؟ حال آنکہ — — مورخوں اور راویوں کی روایت کے مطابق — — قحطانیوں نے عدنانیوں کو اپنے اقتدار کے آگے سرنگوں کر لیا تھا اور انہیں نیچا دکھا دیا تھا۔ اُس اقتدار کے آگے جو قحطانیوں کو یمن کے اطراف میں حاصل تھا عدنانی اسی طرح سرنگوں ہو گئے تھے جس طرح عدنانیوں کو

تھپانوں کے اُس گروہ نے اپنے آگے جھکا لیا تھا جو عراق اور شام کے اطراف میں ایران اور روم کے زیر سایہ اقتدار اور طاقت رکھتا تھا۔ جیسا کہ مورخین اور روایت بیان کرنے والوں کا بیان ہے!

کیا تہامت کے طرف دار ہمیں یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ نے فصیح عربی زبان کو وہ فضیلت عطا فرمائی ہے جو دوسری زبانوں کے حصے میں نہیں آتی؟ یعنی ایک ایسی قوم کی زبان ہونے کے باوجود جو اقتدار میں کم تر ہے، عربی زبان کو اُس قوم کی زبان پر برتری عطا فرما کر جو اقتدار، دولت اور سیاست میں بڑھی ہوئی ہے، اسلام کے لیے ایک قسم کا معجزہ پیش کر دیا ہے؟ اگر ان کا یہی مقصد ہے تو ان کی خاطر پھر اس معجزے کو تسلیم کرنے اور اسے ماننے پر تیار ہیں مگر اس اعتبار سے کہ یہ سبھی تبلیغ کا ایک پہلو ہونے کے لیے بنا ہے کہ یہ حقائق کلمہ میں سے کوئی مستلزم حقیقت ہے۔

خیر جب اس بات کو تسلیم کر لیں کہ وہی صورت نہیں ہے کہ تھپانوں نے عدنانیوں کی زبان کو اپنے ادبی کارناموں کے اظہار کا ذریعہ بنا لیا تھا تو پھر شعرائے قحطان کے اشعار ان کے گاہنوں کی متفقا و مستحج عباراتیں اور ان کے خطیبوں کے قرآنی زبان کے خطیبوں کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے؟ چوں کہ ظہورِ اسلام کے بعد قحطانی شعراء خطبا اور گاہنوں کی طرف بہت کچھ کلام منسوب کیا گیا ہے اس لیے اس میں قرآنی زبان کا استعمال اور نثر و جملہ میں قرآنی انداز پیدا ہو گیا ہے۔

ایک کہیں کے کہیں آپ یہ جہول جانتے ہیں کہ قحطانیوں میں

ایک ایک کردہ ثمانی بنو غریبہ کی طرف سے ہجرت لڑ کے چلا گیا تھا اور وہیں رہ پڑا تھا۔ قدیم وطن سے اس لڑد کی وابستگی تقریباً ختم ہو گئی تھی۔ ان

حالات میں کون چیز مانع ہو سکتی ہو اگر یہ کہا جاسے کہ اس گروہ نے اپنی پہلی زبان فراموش کر کے شمال کے رہنے والوں کی زبان سیکھ لی اور اسی کو اپنی بات چیت کا اور اپنے ادبی کارناموں کے اظہار کا ذریعہ بنا لیا تھا؟ ہمیں معلوم ہے کہ قبیلہ ازد شمالی عرب میں مختلف مقامات پر جا کر بس گئے تھے۔ اوس و خزرج مدینہ میں تھے اور عدنانی زبان بولتے تھے، ان کے حقیقی اشعار ایسے موجود ہیں جو ہمد رسالت میں عدنانی زبان میں کہے گئے تھے۔ خزاعہ بھی قحطانی قبیلہ تھا جو حجاز میں رہتا تھا اور عدنانی زبان بولتا تھا، یہی حال قضاعہ کا بھی تھا۔ اور اکثر قحطانی شعرا جن کی طرف جاہلی اشعار منسوب ہیں انھی قبائل سے تعلق رکھتے تھے۔ انہی شعرا میں سب سے بڑا شاعر امر القیس الکندی تھا۔ اس کا قبیلہ نج کی طرف ہجرت کر گیا تھا اور وہاں حکم راں ہو گیا تھا۔ اس کا باپ ہواسد کا بادشاہ بن بیٹھا تھا۔ اس نے نخلب میں شادی کر لی تھی۔ اس طرح امر القیس عدنانیوں کی گود میں پھلا پھولا اور پروان چڑھا۔

یہ سب کچھ کہا جاسکتا ہے بلکہ پہلے ہی یہ سب کہا جا چکا ہے، لیکن ان تمام باتوں کا دار و مدار دو ایسی مختلف بنیادوں پر ہے جن کو نہ ہم اور نہ کوئی دوسرا پڑھا لکھا آدمی پر علم کی ذمے داریوں سے باخبر ہے، قبول کرنے پر تیار ہو سکتا ہے، جب تک ایک واضح علمی دلیل اس بارے میں نہ قائم ہو جائے۔ ان دو مختلف بنیادوں میں سے ایک 'نسب' ہے۔ اس بارے میں جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ قبائل اپنے کہ قحطان کی طرف منسوب کرتے ہیں اور خود ہیں ایسا کہ قحطانی کہتے ہیں۔ اور یہی اس بارے میں کوئی تردد پیدا ہو جاتا ہے تو اس کو عدنان کی طرف نسبت دے دیتے

ہیں۔ ایک ان کون شخص ہمیں، بغیر اس دعوے کی صداقت پر برہان قائم کیے، یقین کے ساتھ بتا سکتا ہو کہ یہ قبائل قحطانی تھے یا مذہانی؟

کیا ہم وہیوں کی، ان کے اس گمان کے سلسلے میں تصدیق کر سکتے ہیں کہ یہ لوگ دراصل طرودہ کے رہنے والے ہیں جو اس وقت وہاں سے ہجرت کر کے اٹلی چلے آئے تھے جب کہ بریام پر یزانیوں کو فتح حاصل ہوگئی تھی؟

اور کیا ہم ان لیں گے، اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ یہ انگریز قوم بنی اسرائیل کی قوم ہے جو انگلستان ہجرت کر کے چلی آئی تھی؟ ان باتوں کی کیا قیمت ہو سکتی ہے جو داستان گو، ارباب ہوس اور صاحبان اغراض اپنے فائدے، یا دلچسپی کے لیے گڑھ لیا کرتے ہیں؟

دوسری بنیاد ہجرت کی رو سے داد ہے، بس کے بارے میں لوگ کہتے ہیں کہ مین کے حربوں کا ایک گروہ سیل عرم کے حادثے کے بعد ہجرت کرنے پر مجبور ہو گیا تھا۔ لیکن آج کون ہے جو یہ ثابت کر سکتا ہے کہ یہ ہجرت واقعی ہوئی تھی، اور یہ روایت ناقابل شک ہے؟

یہ روایت اس وقت تک داستان گو یوں کی داستان سے آگے نہیں بڑھ سکتی، بسبب تک اس بارے میں صحیح علمی دلائل نہ قائم ہو جائیں ہاں! قرآن نے سیل عرم کا ذکر کیا ہے اور نئی تحقیق نے بھی ثابت کر دیا ہے کہ سیل عرم کا واقعہ پیش آیا تھا!! قرآن کہتا ہے کہ سیل عرم نے "قوم سبا کو چیر کر ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا تھا" اس سے زیادہ قرآن اور کچھ نہیں کہتا ہے، نہ اس نے سیل عرم کی تاریخ متعین کی ہے نہ بتایا ہے کہ کس طرح سبا کو چیر کر ٹکڑے ٹکڑے کر دیے گئے تھے، اور نہ ان کے ہجرت کے بعد

وہ دطن ہمیں بتائے ہیں۔ نیز قرآن کے علاوہ قدیم کتبوں نے بھی ان قبائل کے نام اور ان کے وطن ہجرت کی طرف کوئی رہنمائی نہیں کی ہے۔ ایسی صورت میں نہ ہم مبالغہ کریں گے اور نہ حد سے تجاوز در نہ علم اور قرآن سے روگردانی جس وقت بڑی قوت اور سہراحت کے ساتھ ہم اعلان کریں گے کہ ان مخصوص قبائل کی ہجرت، ان مخصوص مقامات کی طرف، من گڑست داستان ہر جو بعد ظہور اسلام سنائی گئی۔ اور ان نماہن سیاسی اسباب کی بہ دولت بخصیں بہت کم لوگ جانتے ہیں، داستان گویوں نے ان قرآنی آیات میں تصرف کیا تاکہ قحطانیہ اور مسریہ قبائل کے درمیان تعلقات کے رشتے کو ثابت کیا جائے۔

ان حالات میں ہم مذکورہ بالا مفروضے کو بہرگز تسلیم نہیں کریں گے، ان ایسے کہ سردست نہ ہم نسب کی سچیت کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ اس ہجرت کی داستان سے مطمئن ہیں۔

اگر ان نکادلوں کے باوجود ہم اس مفروضے کو جو اوپر ذکر چکا ہے تسلیم کر لیں تو اس سے ایک عجیب و غریب نتیجہ نکلا جائے گا جو اس نظریے کے بالکل برعکس ہوگا جو قدامت کے نزدیک مسلمہ ہے۔ نتیجہ یہ نکلا جائے گا کہ عرب عارہ عدنان ہیں اور عرب مستعربہ جو ہیں وہ قحطانی ہیں! اور قحطانیوں نے عربی زبان اولاد اسماعیل سے سیکھی ہے جب کہ اولاد اسماعیل اولاد قحطان سے عربی زبان سیکھ چکے تھے!! اور سب سے پہلا شخص جس نے عربی سیکھی اور اپنی آبائی زبان بھلائی وہ امرؤ القیس بن حجر الکندی تھا نہ کہ اسماعیل بن ابراہیم!!!

ہیں یہ تسلیم کرنے میں ذرا بھی عذر نہیں ہو کہ عرب عارہ عدنانی ہی تھے۔

اور عرب مستعربہ قحطانی نگر مستعربہ ہوئے ہیں قحطانی اسلام کے بعد نہ کہ ظہور اسلام سے قبل۔

اس طرح ان لوگوں پر جو انہی معنی کی تحدید کرنا چاہتے ہیں جس پر عربی زبان کا لفظ دلالت کرتا ہو یہ فرض سناہ ہوتا ہے کہ معنی کی تحدید میں وہ جغرافیائی حدود پر بھروسہ کریں نہ کہ نسب پر اور پرانی داستانوں پر۔ مدینوں کا جغرافیائی وطن شمالی عرب ممالک اور خاص کر نجد ہے تو ہم ہیں۔ وقت عدنان کا ذکر کرتے ہیں، اس وقت ہماری مراد اسی متحدہ ملک کے حصے والے ہوتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم ان نسب کی محبت تسلیم کریں جو عدنان تک پہنچتے ہیں۔

اور جس وقت ہم قحطانی کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد جنوبی عربی ممالک کے بسے والے ہوتے ہیں بغیر اس کے کہ اس سلسلہ نسب کو ہماری طرف سے قبول کر لیا جائے جو قحطانی تک پہنچتا ہو۔

اس وقت ہم دونوں نواہی کے سامنے ہیں، ایک شمال میں بولی جاتی تھی اور جس کے ادب کی تاریخ لکھنا اس وقت ہمارا مقصد ہو اور دوسری زبان جو جنوب میں بولی جاتی تھی اور جس کی حمیری، سبائی اور عینی لقبے اور قدیم عبارتیں ترابانی کرتی ہیں۔ اس بنا پر ہم حد سے تجاوز کریں گے اور نہ زیادتی۔ جس وقت ہم ان چیزوں سے انکار کریں گے جو اہل جنوب کی طرف قبل اسلام نسوب کی جاتی ہیں۔

یعنی اہل شمال کی زبان میں کہے ہوئے اشعار اور نثر کی سادہ یا منفقہ مسجع عبارتیں۔ جو اہل جنوب کی طرف نسوب ہیں۔

۵۔ جاہلی اشعار اور مقامی لہجے

علاوہ اس کے یہ معاملہ قحطانیوں کے جاہلی اشعار سے گزر کر عدنانیوں کے جاہلی اشعار تک پہنچتا ہے۔ راویوں نے ہم سے بیان کیا ہے کہ قحطانیوں جب شعر و شاعری عدنانی قبائل میں منتقل ہوئی تو پہلے قبیلہ ربیعہ میں رہی، پھر قبیلہ قیس میں، اس کے بعد قبیلہ تمیم میں۔ اور ظہور اسلام کے بعد بھی قبیلہ تمیم ہی میں رہی یعنی بنی امیہ کے زمانے تک۔ جو کہ جریر اور فرزدق کے عروج کا زمانہ تھا۔

اس قسم کی باتیں سُن کر سوائے اس کے چھپ ہو جاسکتے کے اور کیا چارہ ہے! مان تو سکتے نہیں ہیں اس لیے کہ ہمیں صحیح علمی طریقے سے یہی نہیں معلوم ہے کہ ربیعہ، قیس اور تمیم ہیں کیا بلا؟ یعنی ہمیں نکل کر دنیا کم از کم ہمیں زبردست شبہ ہوان قبیلوں کے ناموں اور نسبوں کے بارے میں جو شعرا اور ان قبائل کے درمیان رشتوں کو ثابت کرتے ہیں۔ اور ہمیں یقین ہے، یا کم از کم غائبانہ طور پر یہ تمام باتیں یقینی اور واقعی ہونے کے بجائے داستان گرد سے زیادہ قریب ہیں۔

نسب کا معاملہ اور اس کی اہمیت کا ایسا سوال ہے کہ جس پر اس وقت ہم توجہ کرنا نہیں چاہتے۔ اس سے اس وقت تک کہ یہ سب کچھ ہے۔ اور یہاں کتاب کے مباشرت ذرا سے سوال کو چھوڑنے کے تقاضا ہی نہ ہوں۔ اس بارے میں ہم نے اپنی ذاتی رائے منہلاً ذکر کی ابی العلاء نے بیان کر دی ہے۔

وہ سوال جس پر اس وقت ہم متوجہ ہونا چاہتے ہیں اور اس کے بارے میں نظر نے قبائل عدنان میں قبل اسلام شعر و شاعری کے متعلق ہونے

وہ نظریے — کی قدر و قیمت سے بارے میں نہیں شک، اور شبہ پر آمادہ کر دیا ہو وہ خالص فنی سوال ہو۔

تمام راویانِ ادب کا اتفاق ہے اس بات پر کہ عدنانی قبیلہ ایک زبان اور ایک لہجہ نہیں رکھتے تھے قبل اس کے کہ اسلام نہ آئے ہو، اور مختلف زبانوں کو ایک دوسرے سے قریب کرنے اور لہجے کے اختلافات نازل کرے۔

یہ بات قرین قیاس بھی معلوم ہوتی ہے کہ قبل اسلام عدنانی قبائل کی زبان میں اختلاف اور لہجے میں تباہی پایا جاسکتا تھا۔ جیسا کہ ایسی صورت میں جب کہ وہ نظریہ بھی صحیح ہو جس کی طرف اشارہ گزر چکا ہے یعنی عربوں کے آپس میں الگ الگ رہنے کا نظریہ۔ یہ بات مسلمہ ہے کہ عرب قوم آپس میں کینے رکھنے والی اور ایک دوسرے سے دور دور رہنے والی قوم تھی۔ اس کے درمیان باہمی رابطہ و ضبط کے ایسے مادی اور معنوی ذرائع نہیں پائے جاتے تھے جن سے لہجوں کے ایک ہر جانے کا امکان پیدا ہو جاتا۔

تو جب یہ تمام امور صحیح ہیں تو پھر یقینی طور پر معقول بات یہی ہے کہ ان عدنانی قبیلوں میں سے ہر قبیلے کی اپنی زبان، اپنا لہجہ، اپنا انداز گفتگو ہو اور زبان کا اختلاف اور لہجوں کا فرق ان اشعار میں نمایاں ہو جو عرب قوم پر قرین کے ایک زبان اور متقارب لہجے عائد کرنے سے پہلے کہے گئے ہیں۔

لیکن ایسی کوئی بات ہمیں جاہلی اشعار کے اندر نظر نہیں آتی ہے۔ آپ خود ان طویل قصائد اور ان تعلقات کو پڑھ سکتے ہیں جن کو قدامت کے طرف داروں نے صحیح نمونے جاہلی اشعار کے قرار دے رکھا ہے آپ دیکھیں گے کہ ان میں سے ایک طویل معلقہ جو امر القیس کا جو کدہ —

یعنی قحطان — سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا معلقہ زہیر کا ہے نیسرا عنترہ اور چوتھا لبید کا — یہ سب شاعر قبیلہ قیس سے تعلق رکھتے ہیں۔ پھر ایک معلقہ طرفہ کا ہے اور ایک عمرو بن کلتوم کا اور ایک حارث ابن حلزہ کا۔ اور یہ تینوں شاعر بنی ربیعہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

آپ ساتوں معلقے پڑھ سکتے ہیں اس طرح کہ آپ کو محسوس بھی نہ ہوگا کہ ان کے درمیان کوئی ایسی چیز پائی جاتی ہے جو لہجے کے اختلافات یا زبان کے فرق یا انداز کلام کی عداوت کے مشابہ ہو۔

ساتوں معلقوں کی بحر ایک جیسی ہے۔ قافیے کے قواعد سب جگہ ایک ہی ہیں۔ الفاظ کا استعمال انھی معنوں میں ہوا ہے جن معنوں میں مسلمان شعرا کے یہاں آپ انہیں مستعمل پائیں گے۔ نیز طریقہ شاعری بھی ایک ہے۔ ان طویل معلقوں کی ہر ہر بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ قبیلوں کے اختلافات نے شعرا کے اشعار میں کسی قسم کی کوئی تاثیر نہیں کی۔ تو اب ہم دو نظریوں کے درمیان آہٹے آپ کو پارہے ہیں یا تو ہم اس بات کو مان لیں کہ عدنان اور قحطان کے ربی قبائل کے درمیان زبان، لہجہ اور طرز کلام میں کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جاتا تھا اور یا ہمیں صداقت لفظوں میں اس کا اعتراف کر لینا چاہیے کہ یہ اشعار ان قبیلوں سے آیام جاہلیت میں نہیں نکلے ہیں بلکہ ظہور اسلام کے بعد ان قبیلوں کے شعرا کے سر منڈھ دیے گئے ہیں۔ بہ نسبت پہلے کے ہم دوسرے نظریے کی طرف زیادہ رجحان رکھتے ہیں! اس لیے کہ برہان قاطع اس بات پر قائم ہے کہ زبان اور لہجے کا اختلاف عدنان اور قحطان کے درمیان ایک امر واقعہ ہے جس کا اعتراف خود قدامتک نے کیا ہے جیسا کہ ابو عمرو بن العلاء کے

قول سے آپ نے اندازہ کیا ہوگا، نیز جدید تحقیقات بھی اسی نتیجے تک ہمیں پہنچاتی ہیں۔

یہاں ایک دوسری دوسری بحث پیدا ہوتی ہے کاش ہمارے پاس یا کسی اور کے پاس اتنا وقت ہو کہ وہ تحقیق اور تفصیل کے ساتھ اس بارے میں بحث کر سکتا! بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ قرآن جو ایک زبان اور ایک لہجے میں پڑھا جاتا ہے یہ قریش کی زبان اور ان کا لہجہ ہے جسے مختلف قبیلوں کے قرآن قبول نہیں کر سکے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ قرآن کی قراتیں بہت اور لہجے متعدد ہو گئے جن کے درمیان باہمی فرق بہت زیادہ تھا۔ قرآن اور متاخرین علماء نے اس موضوع کی تحقیق اور ترتیب میں بہت محنت صرف کی اور اس سلسلے میں خاص عالم یا مخصوص علوم انہیں راجا کرنا پڑے۔ ہم یہاں ان قراتوں کی طرف اشارہ نہیں کر رہے ہیں جن میں آپس میں اعراب کا اختلاف ہو۔۔۔ عام اس سے کہ وہ اعراب نہیں کا ہو یا معرب کا۔ ہم قراتوں کے اس قسم کے اختلاف کی طرف اشارہ کرنا نہیں چاہتے جیسا اختلاف قرآن کی آیت

یا جبارا ادبی معہ والطیر

میں الطیر کے نصب اور رفع کے بارے میں ہے اور نہ اس اختلاف کی طرف توجہ دلانا چاہئے۔

لقد جاءک رسول من عندک

میں انفسک کی آیت کے ضمیر اور فتح کے بارے میں قرآن کے درمیان پایا جاتا ہے، اور نہ اس اختلاف کی طرف توجہ منوالف کرانا چاہئے ہیں جو قرآن کی آیت

وقالوا حجراً محجوراً

میں حجراً کے قاع کے صنمے اور کسرے کے بارے میں آپس میں ہی اور نہ ہم اس اختلاف کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو

آلم غلبت الس دم فی ادنی الارض

میں غلبت کے صیغہ مجہول یا مسرودت ہونے کے بارے میں ہی ہم اس قسم کے اختلاف سے اجتناب کرتے ہیں، ہمیں اپنا چاہتے ہیں کہ یہ بہت مشکل مسئلہ ہے۔ ہم اس وقت اس سے اجتناب سے پیدا شدہ نتائج سے بحث نہیں کریں گے۔ بہتر وقت سے ہم تاریخ قرآن کی تحقیق کر رہے ہوں گے، مسرودت تو ہم قراتوں کے اس اختلاف سے بحث کرنا چاہتے ہیں جو قرین قیاس بھی ہے اور مطابق نقل بھی۔ اور جو ان قبائل عرب کے لہجوں کے اختلافات کے بدیہی مقتضیات ہیں جو پیغمبر اسلام اور ان کے ہم قبیلہ (قریش) کی طرح قرآن کی تلاوت میں اپنے حلق، اپنی زبان اور اپنے ہونٹ کی افتاد کو بدل نہیں سکے۔ اور انہوں نے قرآن کو اسی طرح پڑھا جس طرح وہ بات چیت کرتے تھے، نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے قرآن کی تلاوت میں اس جگہ املے سے کام لیا جہاں قریش املہ نہیں کرتے تھے، اس جگہ لفظ کو کھینچ کر پڑھا جہاں قریش لفظ کو نہیں کھینچتے تھے۔ اس جگہ گڈا کر پڑھا جہاں قریش نہیں گھٹاتے تھے۔ وہاں لفظ کو ساکن پڑھا جہاں قریش متحرک پڑھتے تھے اور وہاں ادغام، تحفیف اور انتقال سے کام لیا جہاں قریش ادغام تحفیف اور انتقال نہیں کرتے تھے۔

درا ٹھیرے! اس جگہ ٹھیرنا بہت ضروری ہے۔ اس لیے کہ کچھ لوگ

جو نہ ہی ہیں یہ کہتے ہیں کہ قرآن کی سات قراتیں ہیں جو سب کی سب متواتر

طور پر پیغمبر اسلام سے مروی ہیں اور جبریل نے اسی طرح آپ کے قلب پاک پر انھیں اتارا تھا۔ ان قراتوں کا انکار کرنے والا، ان مذہبی لوگوں کے خیال میں بلا شک و شبہ کافر ہے۔ مگر اپنے اس دعوے پر یہ لوگ کوئی دلیل قائم نہیں کر سکے ہیں سوائے اس ایک حدیث کے جو صحیح بخاری میں مروی ہے کہ فرمایا ہے اے حضرت نے

انزل القرآن علی سبعة احرف قران سات حرفوں میں نازل ہوا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ان سات قراتوں کا وحی سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ان کا منکر فاسق، اور دین میں رخنہ ڈالنے والا ہے۔ یہ قراتیں ایسی ہیں کہ ان کا تعلق بجائے وحی کے لہجوں کے اختلاف سے ہے۔ لوگوں کو حق ہے کہ وہ اس بارے میں اختلاف کریں اور ایک کو قبول اور دوسروں کو مسترد کر دیں۔ اس بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے، لڑائی کی ہے اور ایک نے دوسرے کی غلطی ظاہر کی ہے، لیکن ہمیں نہیں معلوم کہ محض اس وجہ سے مسلمانوں نے آپس میں ایک دوسرے کو کافر یا فاسق کہا ہو۔ یہ قراتیں وہ حروفِ سبعہ نہیں ہیں جن پر قران نازل ہوا ہے، یہ اور چیز ہے اور حروفِ سبعہ بالکل دوسری چیز الاحرف، حرف کی جمع ہے اور حرف کے معنی ہیں لغت کے۔ انزل القرآن علی سبعة احرف کے معنی یہ ہوئے کہ قران سات ایسی لغتوں میں نازل ہوا ہے جو اپنے مادے اور لفظ میں مختلف ہیں، اور جس کی تشریح ابن مسعود کے اس قول سے بخوبی ہو جاتی ہے:

انما هو كقولك هلم، و یہ دیکھ ہی ہے جیسے تم اپنی گفتگو میں ایک

تعال و اقبل۔ مفہوم کو کسی ہم معنی الفاظ سے ظاہر کر دو۔

ماورانس بن مالک کا یہ قول مزید تشریح کرتا ہے کہ ”قران کی آیت

ان ناشبۃ اللیل ہی اشند و طاء و اصوب قبزا

میں اصوب، اقوم اور احدی ایک ہی معنی رکھتے ہیں، اور اس کی مزید تشریح ابن مسعود کی قرأت

هل ينظرون الا ذقيا واحدة بهوائے هل ينظرون الا صيحة واحدة

سے بھی ہوتی ہے تو احرف کے معنی ہیں لغات کے، جو اپنے لفظ اور مادے میں مختلف ہوں (معنی میں نہیں) لیکن یہ قرأتیں جو قصر، مد، حرکت، سکون، نقل، اثبات اور معرب کی حرکتوں کے سلسلے میں آپس میں مختلف ہیں۔ احرف (لغات) سے کوئی تعلق نہیں رکھتی ہیں کیوں کہ یہ اختلاف صورت اور شکل میں ہے نہ کہ مادے اور لفظ میں۔ مسلمان اس بات پر

متفق ہیں کہ قرآن سات حرفوں میں یعنی سات مختلف لغتوں میں نازل ہوا ہے جو اپنے لفظ اور مادے میں مختلف ہیں۔ اور مسلمان اس بات پر بھی متفق ہیں کہ اصحاب رسول ان لغتوں کے بارے میں آپس میں لڑتے جھگڑتے تھے، درآں حالے کہ پیغمبر اسلام ان کے درمیان موجود تھے۔ آپ نے ان کو جھگڑا کرنے سے منع فرمایا اور اس ممانعت پر اصرار

فرمایا اور جب پیغمبر اسلام کی وفات ہوئی تو آپ کے اصحاب نے قرآن کو انہی سات لغتوں پر پڑھنا شروع کر دیا۔ ہر پڑھنے والا اسی لغت کو پڑھتا تھا جو اس نے آں حضرت سے سنی تھی۔ اس اختلاف قرأت سے پھر جھگڑے کی شکل اختیار کر لی۔ یہ جھگڑا اس حد تک بڑھا کہ قریب تھا مسلمانوں میں کوئی فتنہ اٹھ کھڑا ہو، خصوصاً ان مسلمانوں میں جو لشکر میں شامل ہو کر مصروف جنگ تھے اور وحی کی جائے نزول اور خلافت کے مستقر سے بہت دور۔ سرحدوں پر اپنے گھر بنائے ہوئے تھے۔

صورتِ حال خلیفہ سوم عثمان بن عفان کے سامنے پیش کی گئی
 وہ بہت متفکر اور پریشان ہوئے ان کو یہ خوف لاحق ہوا کہ کہیں مسلمانوں
 کے درمیان بھی قرآن کی عبارت کے درمیان اسی قسم کا اختلاف نہ اٹھ کھڑا
 ہو جیسا عیسائیوں میں انجیل کی عبارت کے بارے میں ہو چکا ہے۔ انھوں
 نے ایک سرکاری مصحف، تیار کیا اور تمام ملک میں اُسے شائع کر دیا۔
 اس کے علاوہ جتنے اور مصحف تھے ان کے بارے میں حکم دے دیا کہ وہ
 محو کر دیے جائیں۔

اس طرح سات حرفوں میں سے چھ حرف ناپید ہو گئے اور صرف ایک
 حرف باقی رہ گیا اور یہ وہی حرف ہے جسے آج ہم مصحف عثمان، میں پڑھتے
 ہیں یعنی قریش کی لغت، اور یہی وہ لغت ہے جس میں قرآن کے لہجوں سے
 اختلاف پیدا ہو گیا۔ کوئی کھینچ کر پڑھتا ہے کوئی بغیر کھینچے کوئی لفظ کو موٹا
 کر کے پڑھتا ہے کوئی ہلکا کر کے، کوئی کسی طرح پڑھتا ہے کوئی کسی طرح۔
 تو آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ قرآن کی یہ مختلف قراتیں جو ہماری موضوع
 گفتگو اور مقصودِ اصلی ہیں صرف لہجوں کے اختلاف کے نتائج ہیں اور وہ ساری قراتیں
 جن پر قرآن نازل ہوا ہے مختلف لہجے نہیں بلکہ مختلف لغتیں تھیں جن میں
 سے چھ ناپید ہو گئی ہیں اور ایک باقی رہی۔

کچھ لوگوں نے قرآن اور رواۃ، میں سے، ان لغتوں کی تعیین اور تخصیص
 کا ارادہ کیا تھا جن پر قرآن نازل ہوا تھا۔ تو ان لوگوں نے دعوا کیا کہ:
 ان میں سے پانچ لغتیں عجزِ ہوازن کی ہیں، اور بقیہ دو قریش اور خزاعہ
 کی، مگر ثقہ اور معتبر لوگوں نے اس قسم کی بحث کو قبول نہیں کیا اور اسے
 بالکل خارج از گفتگو قرار دے دیا ہے۔

شاید ہمارے ہم قرائن میں سے ہو کہ اس جگہ ہم ان چند عبارتوں کو پیش کر دیں جو ہمارے مسلک کی تائید کرتی ہیں، اور یہ بتاتی ہیں کہ ہم نے خدا کی بتائی ہوئی حدوں سے تجاوز نہیں کیا ہے اور نہ قرأت متواترہ کے ہم منکر ہیں۔ یہ اور ہی لوگ ہیں جو وحی میں ان چیزوں کا اضافہ کرتے رہتے ہیں جن کا وحی سے کوئی تعلق نہیں ہے اور آسمان سے ایسی چیزیں نازل کراتے ہیں جو نازل نہیں ہوئی ہیں۔

اس موضوع پر جو عبارتیں ہم پیش کر سکتے ہیں ان میں شاید سب سے بہتر وہ عبارت ہو جس کو ابن جریر الطبری نے اپنی مشہور تفسیر میں درج کیا ہے وہ کہتا ہے :-

”کہا ابو جعفر نے کہ اگر کوئی کہنے والا ہم سے کہے کہ ”اں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد انزل القرآن علی سبعة حروف کی تمہارے نزدیک اگر وہی تاویل ہو جو تم نے بیان کی ہے اور بس پر تم نے شہادتیں بھی پیش کی ہیں تو قرآن شریف میں کوئی ایک حرف ایسا ہمیں بتاؤ جو سات لغتوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہو، اس طرح تمہارا دغا پایہ ثبوت کو پہنچ جائے گا۔ ورنہ اگر تم کو ایسا کوئی حرف قرآن شریف میں نہیں ملتا ہے تو تمہارے اس ثبوت سے تہی ہوتا ہونے کی بہ دولت اس شخص کی بات قرین مصلحت معلوم ہوتی ہے جو نہ کورہ بالا عبارت کی یہ تاویل کرتا ہے کہ ”قرآن سات معنوں پر نازل ہوا ہے۔ یعنی امر، نہی، وعدہ، وعید، اجل، قصص اور امثال۔“ اس طرح تمہاری تاویل کا فساد ظاہر ہو جائے گا۔ یا پھر یہ کہو کہ یہ سات حرف قرآن کی سات لغتیں ہیں (قبائل عرب کی مختلف زبانوں کی)

جو قرآن بھر میں منفرد طور پر پھیلی ہوئی ہیں (یعنی کسی ایک ہی لفظ کو سات طریقوں سے نہیں پڑھا جاتا بلکہ سات قسم کی لغتیں قرآن بھر میں کہیں کہیں پائی جاتی ہیں) جیسا کہ بعض وہ لوگ کہتے ہیں جو غور و فکر سے کام نہیں لیا کرتے۔ تو اس تاویل کی بنا پر تم ایسے دعوے کے مدعی قرار پاؤ گے جس کی مہمیت ہر سمجھ دار پر اور جس کی غلطی ہر دانش مند پر واضح ہے۔ اس لیے کہ وہ حدیثیں جن سے آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد انزل القرآن علی سبعة احرف کی تاویل کرتے ہوئے اپنے دعوے کی صحت پر تم نے حجت پکڑی ہے وہ وہ حدیثیں ہیں جن کو تم نے عمر بن الخطاب، عبداللہ ابن مسعود اور ابی بن کعب (رضوان اللہ علیہم اجمعین) سے روایت کیا ہے اور جو کچھ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے تم نے روایت کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ لوگ قرآن کی بعض آیتوں کی تلاوت کے بارے میں اختلاف رکھتے تھے۔ یہ اختلاف قرأت کے بارے میں تھا۔ آیت کی تاویل کے بارے میں نہیں تھا ایک فریق دھڑے کی قرأت کا اس دعوے کے ساتھ انکار کرتا تھا کہ وہ اسی طرح پڑھتا ہے جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلاوت فرمایا کرتے تھے۔ پھر ان لوگوں نے اپنا معاملہ آن حضرت کی خدمت میں پیش کیا، اور آن حضرت کا اس بارے میں فیصلہ یہ ہوا کہ آپ نے ہر قاری کی قرأت کی تصحیح فرمائی اور ہر ایک کو اسی طرح پڑھنے کا حکم دیا جس طرح اُسے سکھایا گیا تھا۔ یہاں تک کہ بعض دلوں میں اسلام کے متعلق شک پیدا ہو گیا، کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختلاف قرأت کے باوجود ہر قاری کی تصحیح کیسے فرمائی؟ پھر

اللہ تعالیٰ نے اُس شک کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے دُور فرمادیا کہ انزل القرآن علی سبعة اَحرفٍ تو اگر وہ حروفِ سبعہ جن پر قرآن نازل ہوا تھا، تمہارے نزدیک قرآن میں تفرقِ طور پر تھے اور آج بھی مصاحفِ اہلِ اسلام میں موجود ہیں تو ان احادیث کے مطالب غلط قرار پاتے ہیں چوتھم نے اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہیں کہ وہ کسی سورت کی قرات میں اختلاف رکھتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو انھوں نے حکم بنایا تھا اور آپ نے ہر ایک کو حکم دیا تھا کہ اسی طرح پڑھے جس طرح اُسے بتایا گیا ہو اس لیے کہ حروفِ سبعہ اگر ایسی سات لغتیں ہیں جو پورے قرآن میں منتشر طور پر پھیلی ہوئی ہیں تو ایک حرف ہی تلاوت کرنے والوں کے درمیان موجب اختلاف نہیں بن سکتا۔ کیوں کہ ہر تلاوت کرنے والا اُس حرف کو اسی طرح تلاوت کرے گا جس طرح وہ قرآن میں موجود ہے اور جس طرح وہ نازل ہوا ہے۔ اور بسبب یہ صورتِ حال ہے تو وجہ اختلاف ہی باقی نہیں رہتی، جس کی بدولت صحابہ کے متعلق یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ وہ کسی سورت کی قرات میں اختلاف رکھتے تھے، اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کے معنی کا فساد ظاہر ہو جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا، ہر ایک اسی طرح پڑھے جس طرح اُسے معلوم ہے۔ اس لیے کہ وہاں کوئی ایسی چیز ہی نہیں تھی جو الفاظ میں اختلاف یا معنی میں افتراق کی موجب ہو۔ نیز اختلاف ہو بھی کیسے سکتا تھا جب کہ ان کا معلم ایک ہی خدا ہے اور علم بھی ہر پہلو سے ایک ہی تھا۔ اور صحیح حدیث کے بارے میں جو

عہد رسالت میں حروفِ قرآن میں اختلاف کے سلسلے میں روایت کی گئی تھی کہ صحابہ نے اختلاف کیا اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنا معاملہ لے گئے تھے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ ہم نے واضح تر دلیل سے اس تاویل کی نفی کو بیان کر دیا ہے کہ ”حروفِ سبعہ سات لغتیں ہیں جو قرآن کی صورتوں میں جاہ جا پائی جاتی ہیں، نہ کہ ایک ہی لفظ میں سات مختلف لغتیں، جو آپس میں ہم معنی ہوں۔“ اس کے علاوہ بھی اگر کوئی غور و فکر سے کام لےنے والا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد انزل القرآن علیّٰ آتہ اسرہ کی باتوں کے سلسلے میں اس قائل کے قول اور اُس کے اس دعوے پر کہ ”آپ کے ارشاد کے معنی ہیں سات لغتیں جو پورے قرآن میں جاہ جا پائی جاتی ہیں۔“ خود کرے گا۔ پھر اس دعوے اور اس دعوے کے دلائل میں جن احادیث سے اس نے کام لیا ہے یعنی صحابہ اور تابعین کا یہ کہنا کہ ”یہ تمہارے قولِ تعالیٰ، ہلم اور اقبل کی طرح ہے یا عبد اللہ بن مسعود کی قرأت الا ذقیۃ اور ہماری قرأت الا صیحتہ کی طرح ہے۔“ اور اسی طرح کی دوسری دلیلوں کے درمیان مطابقت ڈھونڈے گا تو اس کو خود معلوم ہو جاگا کہ مدعی کی دلیلیں خود ہی اُس کے دعوے کو باطل کر رہی ہیں۔ اور اس کا دعوہ اس کی دلیلوں کے برعکس ہے، کیوں کہ وہ قرأت جس پر قرآن نازل ہوا ہے اُس کے نزدیک ان قراتوں صحت اور ذقیۃ یا تعالیٰ، اقبل اور ہلم میں سے ایک ہی ہے نہ کہ سب، اس لیے کہ اس کے نزدیک ساتوں مختلف لغتوں میں سے ہر لغت قرآن کے ایک ہی کلمے اور ایک ہی حرف میں پائی جائے گی ایسا کوئی کلمہ یا حرف نہ ہوگا

جس میں دوسری لغت بھی پائی جاتی ہو۔ اور جب یہ صورت ہوگی تو اس کا اس قول سے دلیل لانا کہ ”یہ تمہارے قول تعالیٰ، ہم اؤ قبل کی طرح ہے۔“ بے کار ہو جائے گا۔ اس لیے کہ یہ کلمے مختلف الفاظ ہیں جن کو تشریح اور تفسیر میں معنی واحد جمع کیے ہوئے ہو۔ تو اس دعوے کے مدعی نے اپنے قول ’سات لغتوں کا ایک لفظ میں جمع ہونا‘ سے خود اپنی تردید کر دی۔ اس تشریح سے اُس کے دعوے کی دلیلوں کو بے کار کرنے اور دلیلوں کے دعوے کی تردید کرنے کی وضاحت ہو گئی۔“

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس بارے میں قرآن کی ان دونوں شکلوں میں سے کوئی بھی شکل نہیں ہے، جو تم نے بیان کی ہے، بلکہ حروفِ سبعہ جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو نازل کیا ہے، سات مختلف لغتیں ہیں ایک ہی حرف اور ایک ہی کلمے میں، لفظ کے اختلاف اور معنی کے اتحاد کے ساتھ ساتھ، جیسے کہنے والے کا کہنا ہم، اقبل، تعالیٰ، قصدی، نحوی، قرنی اور اسی قسم کے دوسرے الفاظ جو بولتے ہیں دوسرے سے مختلف ہوں اور معنی میں متفق ہوں اگرچہ ان کو ادا کرنے وقت زبانوں میں اختلاف ہو جیسا کہ ابھی ابھی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور صحابہ سے روایت کیا ہے کہ یہ تمہارے قول ہم تعالیٰ اور اقبل کی طرح ہے اور ما یُنظرون الا شرقیة واحدة اور الا صبحۃ واحدة کا ایسا ہے۔

تو اگر کوئی شخص کہے کہ ”اچھا اگر کسی نسخے میں بھی قرآن کے، ہمیں ایک حرف ہی ایسا مل جائے گا جو سات مختلف لغتوں کے ساتھ پڑھا

جاتا ہو، جس کے الفاظ مختلف ہوں مگر معنی ایکسا ہوں تو ہم یہ تشریح اور تفسیر کی صحت کو تسلیم کر لیں گے جس کے ٹم مدعی ہو۔“

تو اُس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم یہ دعوا نہیں کر رہے ہیں کہ یہ ساتوں لغتیں آج موجود ہیں، ہمیں تو یہ بتایا گیا ہے کہ آن حضرت

کے ارشاد انزل القرآن علی سبعة احرف کے معنی ان احادیث کی روشنی میں جو ادبِ اجماعی میں ڈھی ہیں جو ہم نے

بیان کیے ہیں نہ کہ وہ جن کا دعوا ہمارے مخالفین کر رہے ہیں، اُن دعوہ سے جو ہم ادبِ اجماعی پر بیان کر چکے ہیں۔

اب اگر وہ کہے کہ ”اگر صورت حال وہی ہے جو ٹم نے بیان کی ہے کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو وہ سب لغتیں پڑھائیں

اور اُن کے پڑھنے کا حکم دیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے انھی لغتوں کے ساتھ قرآن نازل فرمایا تھا تو پھر ان بقیہ غیر موجود چھ لغتوں کا

کیا حال ہوا؟ کیا وہ سر نہ ہو کر اٹھالی گئیں تو ان کے منسوخ ہونے اور اٹھالیے جانے پر کیا دلیل ہے؟ یا امرئ مسلم نے اُن لغتوں کو بھلا دیا؟ تو یہ

بات مراد ہے اُس صورت کے کہ وہ پتیر بکرا کے یاد رکھنے کا حکم دیا گیا تھا ضائع کر دی گئی، یا اس بارے میں کوئی اور عادت پیش آیا تو وہ کیا ہے؟ تو

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہ وہ چھ لغتیں منسوخ کر کے اٹھالی گئیں اور نہ آئینِ محمدی نے انھیں بھلا دیا درآں حالے کہ وہ ان کی حفاظت

پر مامور تھی بلکہ آئینِ محمدی کو قرآن کی حفاظت کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور ساتھ ہی ان سات لغتوں میں سے کسی ایک لغت کو جو اسے پسند ہو

اختیار کرنے اور اس کی حفاظت کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ جس طرح آیت

محمدی کو تین کفاروں میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کا حکم دیا گیا تھا، جب کوئی شخص قسم کھا کر توڑ دے اور وہ دولت مند بھی ہو، (۱) غلام آزاد کرنا، (۲) دس مسکینوں کو کھانا کھلانا (۳) یا ان کے کپڑے بنانا، تو اگر پوری امت، کفارہ ادا کرنے والوں کو، بقیہ دونوں کفاروں سے روکے بغیر، کسی ایک پر اجماع کر لے تو وہ خدا سے تعالیٰ کے حکم کو صحیح طور پر سمجھنے والی اور حقوق اللہ کو صحیح معنوں میں پورا کرنے والی امت ہوگی۔ تو اسی طرح قرآن کی حفاظت اور اس کی قرأت کے بارے میں امت کو حکم دیا گیا تھا اور سات لغتوں میں سے کسی ایک لغت کو اختیار کرنے کی اجازت دی گئی تھی، تو امت نے مختلف اسباب میں سے خاص ایک سبب کی بہ دولت جو اُس کے ایک ہی لغت پر جمع ہونے کا موجب ہوا، ایک ہی لغت کو اختیار کرنا مناسب سمجھا اور بقیہ چھو لغتوں کی قرأت کو ترک کر دیا۔ اور ان لغتوں کے پڑھنے کی ممانعت بھی نہیں کی جن کی اجازت دی گئی تھی۔

اب اگر کوئی کہے کہ ”وہ کیا وجہ تھی جس نے چھو لغتوں کو چھوڑ کر،

ایک ہی پر قوم کو جمع ہونے پر مجبور کر دیا تھا؟“

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم سے احمد بن عبد الصغی نے

بیان کیا اور اُن سے عبدالعزیز بن محمد الدر اور دی نے، اور اُن سے عمارہ بن

غزیز نے اور ان سے ابن شہاب نے اور ان سے خارجہ ابن زید ابن

ثابت نے اور اُن سے ان کے باپ زید بن ثابت نے بیان کیا کہ:-

”جب یمانہ کی لڑائی میں بہت سے اصحاب رسول شہید ہو گئے

تو عمر بن الخطاب ابوبکرؓ کے پاس آئے۔

”اصحاب رسول یمانہ کی جنگ میں اس طرح بڑھ کر شہید ہوئے

ہیں جس طرح پردانے شعلے پر ٹوٹ ٹوٹ پڑتے ہیں مجھے اندیشہ ہے کہ وہ لوگ جس کسی جنگ میں بھی شریک ہوں گے یہی طرز عمل اختیار کریں گے، یہاں تک کہ شہید ہو جائیں گے۔ دریاں جلے کہ یہی لوگ حاملانِ قرآن ہیں، تو قرآن برباد ہو جائے گا اور فراموش کر دیا جائے گا اگر اسے جمع کر لیا جائے تو کیا حرج ہے؟“

ابوبکرؓ نے بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے کہا

”جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا وہ کام میں کروں!“ اس صورتِ حال پر دونوں بزرگوں نے پھر غور کیا اور ابوبکرؓ نے مجھے بلا بھیجا، زید بن ثابتؓ کہتے ہیں کہ ”میں ابوبکر کے پاس گیا وہاں عمر بن الخطابؓ بہت زیادہ خاموش بیٹھے ہوئے تھے۔“

ابوبکرؓ نے مجھ سے کہا کہ

”ان صاحب نے مجھے ایسا معانے کی طرف دعوت دی تھی اور میں نے انکار کر دیا تھا تم کاتبِ وحی ہو، اگر تم ان کی تائید کرتے ہو تو میں تم دونوں کی پیروی کریں گا، اگر تم میرے موافق نکلتے تو یہ کام ہرگز نہیں کر دیا گیا۔“

زید بن ثابتؓ کہتے ہیں کہ ”پھر ابوبکرؓ نے عمرؓ کی گفتگو بیان کی، عمرؓ اس وقت بھی خاموش ہی بیٹھے رہے۔ میں نے اظہارِ بیزاری کرتے ہوئے کہا:-“

”جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا وہ کام کیا جائے!“ یہاں تک عمرؓ نے ایک جملہ کہا ”اگر آپ دونوں یہ کام کیجیے گا تو آپ کا نقصان کیا ہوگا؟“

زید بن ثابت کہتے ہیں کہ ”پھر ابو بکرؓ نے مجھے حکم دیا اور میں نے قرآن کو چمڑے کے ٹکڑوں، پتھروں اور کھجور کی چھالوں پر لکھ لیا، جب ابو بکرؓ کا انتقال ہو گیا اور عمرؓ نے قرآن کو ایک جلد میں لکھ لیا تھا تو وہ ان کی زندگی میں ان کے پاس رہا اور ان کے انتقال کے بعد ان کی صاحبزادی ام المومنین حفصہ کے پاس رہا۔ اس کے بعد یہ ہوا کہ حذیفہؓ بن الیمان ایک جنگ سے جو آرمینیا کی خلیج میں ہو رہی تھی واپس آئے اور بہ جائے اپنے گھر جانے کے سیدھے عثمانؓ بن عفان کے پاس گئے اور کہا۔

”امیر المومنین لوگوں کی خبر لیجیے!“

عثمانؓ نے پوچھا: ”کیوں کیا بات ہو؟“

حذیفہؓ بن الیمان نے کہا کہ: ”میں خلیج آرمینیا کی جنگ پر گیا ہوا تھا جس میں اہل عراق اور اہل شام بھی شریک تھے تو اہل شام ابی بن کعب کی قرأت کے ساتھ قرآن پڑھتے ہیں جسے اہل عراق نے کبھی نہیں سنا تھا، تو اہل عراق اہل شام کی تکفیر کرتے ہیں اور اہل عراق ابن مسعود کی قرأت کے ساتھ قرآن پڑھتے ہیں جس سے اہل شام قطعاً ناواقف ہیں تو اہل شام اہل عراق کو کافر گردانتے ہیں۔“

زید بن ثابت کہتے ہیں کہ ”پھر عثمانؓ بن عفان نے مجھے حکم دیا کہ

میں ان کے لیے ایک قرآن کی جلد لکھ دوں اور فرمایا کہ

”میں تمہارے ساتھ ایک سمجھ دار اور واقف کار آدمی کو لگاتا ہوں

تم دونوں جس پر متفق ہو جاؤ اسے لکھ لو اور جس جگہ میں اختلاف

ہو تو وہ میرے سامنے پیش کرو ۵

تو انھوں نے میرے ساتھ ابان بن سعید بن العاص کو لگا دیا، جب ہم

دونوں اس آیت

ان آية مُلْكَةٍ ن ياتِكُم التَّابُوت

پر پہنچے تو میں نے کہا التابوۃ اور ابان بن سعید نے کہا التابوت

تو ہم نے معاملہ عثمان بن عفان کے سامنے پیش کیا انھوں نے

التابوت لکھ دیا، غرض جب میں کتابتِ قرآن سے فارغ ہوا

تو میں نے اس پر ایک نظر ڈالی تو

من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه

سے لے کر وما بدلوا تبديلا کی پوری عبارت اس میں مجھے

نظر نہیں آئی۔ میں اس آیت کی تلاش میں ہاجرین کے پاس گیا

ان میں سے کسی کے پاس نہیں نکلی۔ پھر انصار کے پاس گیا ان

میں سے بھی کسی کے پاس یہ آیت مجھے نہیں ملی۔ آخر میں خزیمہ

بن ثابت کے پاس یہ آیت نکل آئی اور میں نے اس کو لکھ لیا،

اس کے بعد ایک بار اور قرآن پر نظر ڈالی تو اس میں یہ دو آیتیں

لقد جاءكم رسول من انفسكم آخر سورت تک

مجھے نہیں ملی، میں نے ہاجرین اور انصار میں سے ہر ایک سے

اس آیت کے متعلق استفسار کیا مگر کسی کے پاس برآمد نہ ہو سکی

آخر میں ایک ایسے شخص کے پاس یہ آیتیں نکلیں جس کا نام بھی

خزیمہ ہی تھا۔ تو میں نے سورۃ برات کے آخر میں ان کو جگہ دے دی

اور اگر یہ پوری تین آیتیں ہوتیں تو میں انھیں ایک سورت بنا دیتا۔

اس کے بعد سبارہ میں نے نظر ڈالی تو اب کی مجھے کوئی فروگزاشت
 اس میں نہیں ملی، پھر عثمانؓ نے ام المومنین حفصہؓ سے
 کہلوا بھیجا کہ اپنا نسخہ قرآن بھجوادیں اور اس کا حتمی وعدہ کیا کہ وہ
 نسخہ ان کو واپس کر دیا جائے گا تو اس نسخے کے ساتھ میرے ترتیب
 دیے ہوئے نسخے کو بلایا گیا اور دونوں میں کوئی اختلاف نہیں نکلا۔
 ام المومنین حفصہؓ کا نسخہ قرآن ان کو واپس کر دیا گیا اور عثمانؓ
 مطمئن ہو گئے، اور لوگوں کو قرآن کی کتابت کا حکم دے دیا جب
 حفصہ کا انتقال ہو گیا تو عثمانؓ نے عبداللہ بن عمر کے پاس اس
 نسخے کے بارے میں جو حفصہؓ کا تھا سختی سے کہلوا بھیجا، عبداللہ
 بن عمر نے عثمانؓ کا پیغام لانے والوں کو وہ نسخہ حوالے کر دیا، تو
 وہ نسخہ بالکل دھوڑا لایا گیا۔“ (تفسیر طبری جلد ۱۸ ص ۲۱-۲۲ طبع بلاق)

دیکھیے طبری کس طرح ان چھو لغتوں کے بارے میں جن کو عثمانؓ نے مسلمانوں
 پر احسان کرتے ہوئے اور اس اندیشے کے ماتحت کہ کہیں اس بارے میں
 یہ لوگ فساد اور جھگڑے میں مبتلا نہ ہو جائیں جس معاملے میں کوئی فساد یا
 جھگڑا نہ ہونا چاہیے، محو کر دیا تھا، ان کی پوزیشن صاف کر رہا ہے۔ اس کے
 بعد مسئلہ زیر بحث پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے بعض اہم باتوں کی طرف
 اشارہ کرتا ہے :-

”اگر بعض لوگ جن کی علی بنیاد کم زور ہے یہ کہیں کہ ”مسلمانوں
 کے لیے ان قراتوں کا ترک کر دینا جن کو خود رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم نے مسلمانوں کو بتایا تھا اور ان کے پڑھنے کا حکم دیا تھا
 کس طرح جائز ہے؟“

تو ان کو بتایا جائے گا کہ " ان قرأتوں کے متعلق آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حکم دیا تھا وہ حکم ایجاب یا فرض کا نہیں تھا بلکہ اباحت اور رخصت کا تھا اس لیے کہ اگر تمام قرأتوں کا پڑھنا مسلمانوں پر فرض ہوتا تو ان ساتوں لغتوں میں سے ہر ایک کا جاننا قرآن کی روایت کرنے والوں کے لیے فرض ہوتا، اور اس کی خبر، امت کی قرأت سے عذر اور شک کو زائل کر دیتی۔ ان قرأتوں کے چھوڑ دینے میں اس بات کی واضح دلیل ہو کہ امت ان قرأتوں کے پڑھنے میں صاحب اختیار تھی۔ جب کہ امت محمدی میں سے منافقین قرآن میں وہ لوگ بھی تھے جن کی روایت کی بنا پر ان قرأت سب سے کا نقل کرنا واجب ہو جاتا۔ تو جب صورت حال یہ تھی تو قوم سب قرأتوں کی روایت نہ کرنے میں اس چیز کی تارک نہیں کہی جاسکتی جس کی روایت اس کے اوپر فرض تھی بلکہ اس کے اوپر وہی کام فرض تھا جو اس نے کیا۔ اس لیے کہ جو کچھ اس نے کیا وہ اسلام اور مسلمانوں کی ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے کیا۔ تو وہ فرض جو ضرورت کے ماتحت ان کے اوپر عائد ہوتا تھا اس کا پورا کرنا زیادہ ضروری تھا۔ بہ نسبت اس کام کے جس کو اگر وہ کرتے تو وہ اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ بھدائی کے بجائے ظلم اور زیادتی سے زیادہ قریب ہوتا۔"

(تفسیر طبری - جلد ۱ ص ۲۲)

اس عبارت کو ملاحظہ فرمائیے۔ اس سے وہ تمام جھگڑے رفع ہو جاتے ہیں جو ان قرأتوں کے بارے میں ہم نے پیش کیے ہیں اور جن کے

متعلق ہمارا کہنا ہے کہ ان کا سبب لہجوں کا اختلاف ہے۔ طبری کہتا ہے:-

”کسی حرف کے زیر، زیر، پیش یا کسی حرف کے ساکن اور متحرک

قرار دینے یا ایک حرف کو دوسرے حرف میں بدل دینے کے

بارے میں جو اختلاف ہو وہ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے

ارشاد امرت ان اقرأ القرآن علی سبعة احرف کے

مفہم سے الگ چیز ہو اس لیے کہ یہ بات مسلمہ ہے کہ حروفِ قرآن

میں ایک حرف بھی ایسا نہیں ہے جس کی ثرات کے بارے میں قرآن

کے درمیان اس معنی کر کے اختلاف ہو کہ علمائے امت میں ایک

عالم کے قول کے مطابق بھی اس اختلاف پر اصرار کرنے والا کافر

کہے جانے کا مستحق ہو جائے۔ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

قرآن میں اختلاف کرنے کو جو کفر بتایا ہے وہ اس لیے ہے کہ لوگ

اس کے معنی میں اختلاف اور جھگڑا کرتے تھے۔ اس سلسلے میں

آپ سے بہت سی روایتیں وارد ہوئی ہیں جیسا کہ ہم نے

شروع میں ذکر کیا ہے۔“ (تفسیر طبری جلد ۱ ص ۲۳)

اب ہم اس ضمنی بحث کو یہیں چھوڑتے ہیں اور پھر اسی سلسلے کو

چھیڑتے ہیں جس کے متعلق گفتگو کر رہے تھے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ لہجوں کے

اس قسم کے اختلاف کا طبعی اثر شعر، وزن شعر، بحر، تقطیع اور قوافی پر عام

طور پر ہونا لازمی ہے۔

ہم اس بات کے سمجھنے سے قاصر ہیں کہ باوجود زبان کے اختلاف

اور لہجوں کی علاحدگی کے تمام قبائل عرب کے لیے کس طرح شعر کے

اوزان، بحر اور قوافی اسی طرح رائج ہو گئے تھے جنہیں خلیل نے بعد میں

زبان کہا تھا، نظمِ قرآنی، جو نہ شعر ہی اور نہ اُردو یا ہندیوں کی اسیر جو شعر و شاعری کے لیے ضروری ہوتی ہیں، تمام قبائلِ عرب کے لیے ادا و اظہار کا ایسا انداز اختیار نہ کر سکی تو شعر جو بہت سی اُردو یا ہندیوں کی اسیر ہوا کرتا ہر جن سے آپ سببِ واقف ہیں، کس طرح اس کو شش میں کام آیا ہو گیا؟ کیوں اتنے مختلف لہجوں نے وزن شعر اور آں کے قائل و سر کے ٹکڑوں پر اپنا اثر نہیں ڈالا؟ یعنی کیا بات ہے کہ لہجوں کے ان اختلافات اور اُن اوزانِ شعری کے درمیان جنہیں یہی قبائلِ عرب استعمال کرتے تھے کوئی صاف اور واضح ربط نظر نہیں آتا ہے؟

آپ کہہ سکتے ہیں کہ ”لہجوں کا یہ اختلاف تو نزولِ قرآن کے بعد بھی قائم رہا اور یہ بھی واقعہ ہے کہ قبائلِ عرب نے باوجود لہجوں کے اختلاف کے، اسلام کے بعد جو شاعری کی اُس میں یہ اختلاف ظاہر نہیں ہوا۔ تو جس طرح اختلاف کے ہوتے ہوئے اسلام کے بعد اوزان و بحر کا ایک نہج بنا رہا تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم یہ تسلیم نہ کر لیں کہ زمانہ جاہلیت میں بھی باوجود لہجوں کے اختلاف کے ایک نہج مقرر تھا۔“

میں مانتا ہوں کہ اسلام کے بعد بھی لہجوں کا اختلاف ایک نشانی حقیقت ہے، مجھے اس سے بھی انکار نہیں ہے کہ باوجود لہجوں کے اختلاف کے اسلام کے بعد قبائلِ عرب کے لیے شعر و شاعری کا ایک نہج مقرر ہو گیا تھا۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ اس سلسلے میں آپ ایک ایسی حقیقت کو فراموش کیے دے رہے ہیں جو ناقابلِ فراموش ہے، اور وہ یہ ہے کہ اسلام کے بعد تمام قبیلوں نے عرب کے، ادب کے لیے اپنی زبان سے مختلف ایک دوسری زبان اختیار کر لی تھی، اور ادب کے لیے بعض ایسے قیود عائد

کر لیے تھے جو اس صورت میں جب وہ اپنی مخصوص زبان میں ادبی چیزوں کو لکھتے عائد نہ ہوتے۔ یعنی اسلام نے تمام عرب پر ایک عام زبان یعنی قریش کی زبان عائد کر دی تھی تو کوئی حیرت کی بات نہیں جو اگر ان قبیلوں نے اپنی نظم و نثر میں اور عام طور سے ادب میں اس نئی لغت کی وجہ سے کچھ تیو بڑھالیے ہوں کوئی تمسبی یا قیسی عہد اسلام میں اگر شعر کہے گا تو اشعار قسیم یا لغت قیس میں نہیں کہے گا۔ بلکہ قریش کی زبان اور قریش کے لیے یہ کہے گا۔ اس قسم کی مثالیں عربی زبان کے علاوہ دوسری قدیم اور جدید زبانوں میں نمایاں طور پر ملتی ہیں۔

یونان کے دوریوں (DORIES) کی دوری شاعری اور دوری اوزان تھے اور یونین (IONIES) کی یونی شاعری اور یونی اوزان تھے، لیکن جب ایٹھنس کا یونی شہروں پر قبضہ ہو گیا تو یونی شعر، یونی اوزان اور ایٹکی نثر تمام ملک میں عام ہو گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے بعد جو کچھ دوریوں نے از قسم نثر و نظم، ایٹھنس میں کہا، اس میں انھوں نے نثر و نظم کے وہی طریقے برتے جنہیں یونینوں نے ایجاد کیا تھا اور ایٹھنس والوں نے جنہیں مہذب طرز گفتگو بنا لیا تھا۔ یعنی دوسرے لوگ اپنی لغت، اپنے لہجے، اپنے اوزان شعر اور اسالیب بیان میں ایٹھنس والوں کے مسلک کی طرف ڈھلک گئے۔ بالکل یہی عربوں نے اسلام کے بعد کیا۔ ادبی زبان کے لیے اپنے خاص لہجے، خاص زبان اور اس کی خصیصیات کو چھوڑ کر قرآن کی زبان اور اس کے لہجے کی طرف یہ لوگ ڈھلک گئے تھے۔ یہی صورت حال آج بھی موجودہ دور کی ان بڑی قوموں میں پائی جاتی ہے، جو مختلف متضاد ملکوں کی مالک اور دوردراز خطوں کی وارث بنی ہوئی ہیں۔

اس سلسلے میں آپ سے ایک تازہ مثال سے زیادہ نہیں بیان کروں گا اور وہ فرانسیسی مثال ہو فرانس میں فرانسیسی زبان کے پہلو بہ پہلو دوسری مقامی زبانیں (خطے واری زبانیں) بھی موجود ہیں جن کی گرامر (قواعد) بھی الگ ہے اور وہ مخصوص امتیازی جوہروں کی مالک ہیں، اور ان زبانوں میں اشعار کا ذخیرہ بھی ہے ان تمام باتوں کے باوجود جب اس خطے کے لوگ کوئی زندہ علمی یا ادبی کارنامہ پیش کرنا چاہتے ہیں تو اپنی زبانوں کو چھوڑ کر فرانسیسی زبان کو اختیار کرتے ہیں۔ ایسے لوگ خال خال ہی ملیں گے جو میسٹرال کے مسلک کے حامی ہوں اور اپنی خاص مقامی زبان ہی میں کوئی ادبی کارنامہ پیش کریں۔ مجھے محسوس ہو رہا ہے کہ ایک اور ایسی مثال پیش کرنے کی ضرورت ہے جس سے وہ لوگ جو عربی ادب کے مطالعے میں مصروف رہتے ہیں چونک پڑیں گے، کیوں کہ تاریخ ادب سے بحث کرنے والوں کی زبانی وہ ایسی باتیں سننے کے عادی ہی نہیں ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ہماری موجودہ مصری زبان میں بھی مختلف لہجے اور قبائل پہلو خود موجود ہیں۔ مصر علیا والوں کا الگ لہجہ ہے مصر وسطیٰ والوں کا الگ لہجہ۔ اہل قاہرہ کی زبان الگ ہے۔ مصر سفلیٰ کا لہجہ الگ ہے۔ اور ان تمام لہجوں اور عام زبان کے درمیان جو شعر و شاعری کا سرمایہ ہے اس میں ایک بہت عام قسم کا اتحاد ہے۔ مصر علیا کے رہنے والے وہ اوزان استعمال کرتے ہیں جنہیں اہل قاہرہ اور ساحلی باشندے نہیں استعمال کرتے اور یہ لوگ وہ اوزان استعمال کرتے ہیں جنہیں مصر علیا والے نہیں استعمال کرتے۔ یہی فطرت اشیا کے لیے موزوں اور مناسب حقیقت ہے۔ کیوں کہ شعر و شاعری کا لہجہ گفتگو کے لہجے اور زبان سے باہر نہیں جاسکتا۔ لیکن اس کے باوجود جب ہم ادبی شاعری کرتے ہیں یا ادبی اور علمی نثر لکھتے ہیں تو ہم اپنی مقامی زبان اور مقامی لہجے پر

اُس زبان اور لہجے کو ترجیح دیتے ہیں جس طرف اسلام کے بعد عرب ڈھلک گئے تھے یعنی قریش کی زبان اور ان کا لہجہ بہ الفاظ دیگر قرآن کی زبان اور اس کا لہجہ۔

تو اب دریافت طلب سوال یہ ہو کہ قریش کی زبان اور اُن کے لہجے کو اسلام سے پہلے ہی ممالکِ عربیہ میں قیادت حاصل ہو گئی تھی اور نظم و نثر میں عربی قوم اس کی اطاعت کا دم بھرنے لگی تھی یا اسلام کے بعد؟

جہاں تک ہمارا سوال ہو ہم درمیانی صورت اختیار کرتے ہیں، ہمارا خیال ہے کہ اسلام سے کچھ ہی پہلے قریش کی زبان اور لہجے کو قیادت کا شرف حاصل ہوا تھا، جب کہ قریش کی شان و شوکت بڑھ چکی تھی اور مکہ رفتہ رفتہ اس غیر ملکی سیاحت کے مقابلے میں جو ممالکِ عربیہ کے اطراف میں اپنا تسلط جما رہی تھی، ایک مستقل سیاحتی مرکزیت حاصل کرتا جا رہا تھا، مگر اس وقت لغتِ قریش کی یہ قیادت اور سیادت نہ کوئی قابلِ ذکر حیثیت رکھتی تھی اور نہ حجاز کے آگے بڑھ سکی تھی۔ جب اسلام کا ظہور ہو گیا ہے اس وقت یہ قیادت اور سیادت عام ہوئی اور دینی و سیاسی اقتدار کے پہلو پہ پہلو زبان اور لہجے کا اقتدار بھی بڑھتا گیا۔

تو ہم اگر اہل حجاز کے اُن شعرا کے اشعار میں جو پیغمبرِ اسلام کے معاصر تھے، زبان اور لہجے کے اتفاق کی تفصیل بیان بھی کر سکیں پھر بھی تفصیل ان شعرا کے کلام میں جو آپ کے معاصر نہیں تھے ہم نہیں بتا سکتے ہیں۔ اور اس فصیح عربی زبان کا، جو ہمیں قرآن، حدیث اور ان عبارتوں میں نظر آتی ہے جو پیغمبرِ اسلام اور صحابہ کے دور کی پیداوار ہیں، قریشی زبان ہونا ایسی حقیقت ہے جو ہمارے خیال میں شک یا اختلاف کی متحمل نہیں ہے۔ تمام اہل عرب اور اہل اسلام کے علماء، رواۃ، محدثین اور منسخرین اس بات پر

متفق ہیں کہ قرآن قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ یا یوں کہو کہ سات لغتوں میں سے ایک لغت جو ہمارے سامنے موجود ہے، قریش کی لغت ہے۔

یہ بے بنیاد افواہ اور فتنوں کا اظہارِ لیاقت ہے کہ تمام اہل عرب تو اس بات پر متفق ہوں کہ قرآن کی زبان قریش کی زبان ہے۔ باوجود اُس نمایاں اختلاف کے، نجفی قومیت اور حمیری قومیت کے درمیان تھا، اور باوجود اُن سیاسی رقابتوں کے جو قبیلہ قریش اور قبیلہ مضر کے درمیان ہمیشہ سے تھیں، نہ تو اسلامی عہد کے ابتدائی دور میں اور نہ بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے میں ایک شخص بھی اس حقیقت سے انکار کرنے والا اور اس معاملے میں جھگڑا کرنے والا پیدا نہیں ہوا اور آج ایک صاحب یہ کہنے کے لیے کھڑے ہوتے ہیں کہ قرآن کی زبان قریش کی زبان نہیں بلکہ دوسرے قبیلے کی۔ خواہ وہ کوئی قبیلہ ہو۔ زبان ہے۔

یہ واقعہ ہے کہ ہمارے پاس جو صحیح عبارتیں موجود ہیں وہ ایسی دو مختلف زبانوں کا پتہ دیتی ہیں جو بلاد عرب میں رائج تھیں، ایک تو ان میں سے جنوبی عرب کی وہی زبان ہے جس کی بعض مثالیں ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور دوسری زبان شمالی عرب کی زبان ہے جس کی صحیح اور قطعی عبارتیں آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں، جس کی صحت کسی حیثیت سے بھی شک و شبہ کی متحمل نہیں ہے۔ اور وہ عبارتیں قرآن کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہیں، تو ہم اس اجماع کی موجودگی میں ایک طرف، پیغمبر اسلام کے قریشی ہونے کی بنیاد پر دوسری طرف، قرآن کے قریشی زبان میں بارل ہونے کی حیثیت سے تیسری طرف، قریش کے فہم قرآنی کو بغیر محنت اور مشقت کے دیکھتے ہوئے چوتھی طرف اور قرآن، قریشی نبی کے شادات اور قریشی صحابہ کی حدیثوں کے درمیان لہجے اور زبان کا اتحاد دیکھ کر

پانچویں طرف اس بات کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ قرآن کی زبان قریش ہی کی زبان ہے۔

آپ کہیں گے کہ ”لیکن یہ زبان جس کو آپ قریشی زبان کہہ رہے ہیں قریش کے علاوہ دوسرے نجد و حجاز کے قبائل میں بھی بولی اور سمجھی جاتی تھی۔ مضر، نبال جیسے تیس اور متیم بھی اسے سمجھتے تھے اور یعنی قبائل خزاعہ، ادس و خزرج، بلکہ وہ قبائل بھی اس زبان کو سمجھتے تھے جو کسی حیثیت سے عرب نہیں کہلا سکتے، یعنی وہ یہودی قبیلے جو حجاز کے شمال میں نوآبادی بنائے ہوئے تھے!“

لیکن مضر اور یمن کی طرف انتساب اور اہل عرب کے نسبوں کے بارے میں ہماری جو رائے ہو وہ آپ کو معلوم ہو چکی ہو!

پھر بھی ہم نے ابھی کہا ہے کہ قریش کی زبان اسلام سے کچھ ہی پہلے عرب کی زبانوں پر چھا چکی تھی، اگر ہم غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ زبانوں کی سیادت اور قیادت عادتاً سیاسی اور اقتصادی قیادت اور برتری کے دوش بدوش ہوتی ہے۔ تو اسلام سے کچھ پہلے شمالی عرب میں سیاسی اور اقتصادی اعتبار سے جو سوسائٹیاں ممتاز اور برسرِ اقتدار تھیں ان کی ہمیں تحقیق کرنا چاہیے۔

یہ سچ ہے کہ ہم حیرہ کی ایرانی سیادت یا اطرافِ شام کی رومی سیادت کے بارے میں غور و فکر نہیں کر سکتے ہیں کیوں کہ وہاں جو قوم اس سیادت کی ترجمانی کرتی تھی اور جس کے ہاتھ میں تھوڑا بہت اقتدار تھا وہ جہاں تک پتا چلا ہے، حجازی قوم نہیں تھی، اور ان کی معاشرت اور ان کا سماج خاصاً عربی نہیں تھا۔ وہاں ایک مخلوط تہذیب رائج تھی جو دوسروں کی بہ نسبت

عجمیت سے زیادہ قریب تھی اب چار تہذیبیں باقی بچتی ہیں۔

(۱) نجد میں مرکزی تہذیب، لیکن اگر راویوں اور مؤرخوں کا گمان صحیح ہو تو یہ تہذیب یعنی تہذیب تھی، جس کی سیادت نہ تو شوکت کے اعتبار سے نہ وسعت کے اعتبار سے اس حد تک پہنچ سکی تھی کہ شمالی عرب پر اس کا سیاسی، اقتصادی اور مذہبی اقتدار قائم ہو جاتا۔

(۲) مکہ میں قریشی تہذیب، اس کا صحیح معنوں میں سیاسی اقتدار تھا، نیز یہ تہذیب مکہ اور اطراف مکہ میں زیادہ طاقتور تھی۔ اور اس سیاسی اقتدار کی عظمت ایک بہت عظیم اقتصادی اقتدار کی وجہ سے بڑھی ہوئی تھی کیوں کہ قریش کے ہاتھ میں کاروبار تجارت کا بہت بڑا حصہ تھا، اور اس اقتصادی اقتدار کی عظمت ایک طاقتور مذہبی اقتدار سے وابستہ تھی جس کا مرکز اور منبع خانہ کعبہ تھا۔ جس کی طرف اہل حجاز اور شمالی عرب کے دوسرے عرب آکر جمع ہوتے تھے۔ اس طرح قریش کے پاس سیاسی اقتصادی اور مذہبی اقتدار تینوں آکر اکٹھا ہو گئے تھے۔ اور جس کے پاس اتنے قسم کے اقتدار جمع ہوں وہی اس کا مستحق بھی ہو کہ اپنی گرد و پیش کی آبادی پر اپنی زبان کا سکہ چلا دے۔

(۳) طائف کی تہذیب کے پاس بھی کچھ نہ کچھ اقتصادی اقتدار تھا

لیکن وہ کئی تہذیب کی برابری نہیں کر سکتی تھی۔

(۴) چوتھی تہذیب حجاز کے شمال میں تھی یعنی یثرب اور اس کے ارد گرد

کی یہودی تہذیب، ہم سمجھتے ہیں کہ کوئی ایک فرد بھی اس دعوے کے لیے

بے چین نہ ہو گا کہ ”یہ نصیح سربی زبان یہودیوں کی زبان یا ادس و خزرج

کی زبان ہو۔“ نیز یہ یہودی تہذیب اپنی قوت اور ثروت میں اس اقتدار

کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتی تھی جو قریش کو سرزمین مکہ میں حاصل تھا۔
غرض یہ فصیح عربی زبان قریش ہی کی زبان ہی جو پورے حجاز پر عائد
کردی گئی تھی اور اس میں زور اور زبردستی کا نہیں بلکہ نفع بخشی اور ایک
دوسرے کی دینی، اقتصادی اور سیاسی ضرورتوں کا ہاتھ تھا۔ اور عرب کے یہ
میلے بازار، جن کا ادب کی کتابوں میں برابر ذکر آتا رہتا ہے، حج ہی کی طرح
قریشی زبان کی سیادت منوانے کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ تھے۔

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قریش کی زبان کی اصل کیا ہے؟ کس طرح
اس کی نشوونما ہوئی؟ اور اپنے لفظ و مادے نیز اپنے ادب میں، کون کون
سے انقلابات سے گزر کر اس موجودہ شکل تک پہنچی ہے جس کو ہم آج تک قرآن
میں دیکھتے ہیں؟

یہ سب وہ سوالات ہیں جن کا اس وقت جواب دینے کی کوئی صورت
مکن نہیں ہے، بس ہم اس سے زیادہ نہیں جانتے ہیں کہ یہ زبان ایک سامی
زبان ہے جو ایشیا کے ایسے ایسے خطے میں بولی جاتی ہے اور قریب قریب اس بتا
سے ہمیں مایوسی سی نظر آ رہی ہے کہ کسی دن بھی ایک علمی تاریخ ایسی تیار ہو جائے گی
جو قبل ظہور اسلام کی عربی زبان کے بارے میں تحقیق کا فرض پورا کرتی ہو،
اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ قرآن ہی سب سے پرانی اور صحیح نص (تحریر)
اس زبان کی ہے جو ہم تک پہنچ سکی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ زبان قرآن کے
اندر کامل اور مکمل ہو کر، اور اپنے طبعی وجود سے گزر کر اس ترقی یافتہ فنی
شکل میں جلوہ گر ہے جو ادب میں ظاہر ہوتی ہے۔ سادہ خیال میں یہاں
اس حماقت آب اعتراض کے دہرانے اور اس پر وقت ضائع کرنے کی
ضرورت نہیں جو بعض قدامت کے طرف داروں کی طرف سے اکثر پیش تہ

ہوا کرتا جو وہ ہم سے پوچھتے ہیں کہ: ”یہ اسلام نے قریش کی زبان کو عرب پر کیسے نافذ کیا؟ اور اس زبان کے نفاذ کا فرمان کب نکلا تھا؟“ یہ اعتراض اپنی جگہ خود ہی واضح ثبوت ہے اس بات کا کہ معترض طبائع اشیا کے سمجھنے کی صلاحیت سے کوسوں دور ہیں۔

تو جب اسلام نے لغت قریش کو ان قوموں پر جن کا قریش سے زراہی تعلق تھا نافذ کر دیا تو لازمی بات ہو کہ ان قبیلوں پر جو قریش سے قریبی تعلق رکھتے تھے قریشی زبان کا نفاذ بہ درجہ ادلی ہوا ہوگا۔ یہ کوئی نئی بات نہیں کی تھی اسلام نے، اسلام کے قریشی زبان کو مسلمانوں میں رائج کرنے سے بہت پہلے روم نے اپنی زبان کو اپنے گرد و پیش کی سرزمین پر ماضی میں نافذ کیا تھا۔ اس کے بعد اٹلی پھر پوری روم کی شہنشاہیت پر یہ زبان نافذ کر دی گئی تھی۔ اور اس سے بھی پہلے یونان اپنی زبان کو پورے مشرق کے اد پر نافذ کر چکا تھا۔ اور ————— اتنے غرصے کے بعد بھی موجودہ قومیں زمین کے مختلف ٹکڑوں پر اپنی زبان نہ صرف یہ کہ عامہ اور نافذ کر چکی ہیں بلکہ نافذ کرتی چلی جا رہی ہیں۔

اب ہم ایک دوسرے سوال کی طرف توجہ مبذول کرنا چاہتے ہیں جو کسی طرح بھی کم اہم نہیں ہے، اگرچہ قدامت کے طرف دار اس کے سمجھنے میں دقت اور زحمت محسوس کریں گے کیوں کہ وہ علمی بحث میں اس قسم کے شبہات کے خوگر نہیں ہیں! یعنی یہ کہ ہم دیکھتے چلے آ رہے ہیں کہ علمائے کرام نے قرآن، حدیث اور اس قسم کی دوسری چیزوں کی لفظی اور معنوی تشریح میں جاہلی اشعار کو ثبوت اور شہادت کی اصل قرار دے دیا ہے۔ اور حیرت یہ ہوتی ہے کہ ان لوگوں کو اس ثبوت و شہادت کی تلاش

میں کوئی محنت اور مشقت نہیں کرنا پڑتی۔ یہاں تک کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا قرآن اور حدیث کی ضرورت اور ناپ سے جاہلی اشعار کہے گئے ہیں۔ اسی طرح جس طرح پہننے والے کی ناپ سے کپڑا بیونتا جاتا ہے جو گھٹتا بڑھتا نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہمیں بالاعلان کہنا پڑتا ہے کہ ”یہ اشیا کی فطرت کے خلاف ہے“ اور تراش و خراش کی موزونیت جو قرآن و حدیث اور جاہلی اشعار کے درمیان پائی جاتی ہے اطمینان اور سکون سے تسلیم کر لینے والی چیز نہیں ہے۔ ہاں وہ لوگ مان سکتے ہیں جنہیں بھولے پن اور سادگی کا حصہ کافی مقدار میں مل چکا ہے۔ اور جس میں سے اتفاق سے ہمارے حصے میں کچھ نہیں آیا ہے!

لازمی بات ہے کہ تراش و خراش کی یہ موزونیت ہمیں شک اور شبہ پر آمادہ کرے تاکہ ہم اپنے ہی سے سوال کریں کہ: کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ تراش و خراش میں یہ موزونیت محض اتفاق کا نتیجہ نہ ہو بلکہ ایسی چیز ہو جس میں تکلف، تصنع اور اضلف کی خصوصیتیں پائی جاتی ہوں جس کے پیچھے تکلف و تصنع کرنے والوں نے صبح کی روشنی اور رات کی تاریکی خرچ کر دی ہے؟“

ہمارے حصے میں معصومیت اور بھولا پن کافی مقدار میں آنا ضروری ہے تب جا کر ہم اس روایت کی تصدیق کر سکتے ہیں کہ:-

”ایک شخص ابن عباس کے پاس گیا، اُس کے پاس کچھ سوالات تھے، قرآن کے لغات سے متعلق، جن کی تعداد دس سو سے اوپر تھی۔ اُس نے باری باری سوال کرنا شروع کیا۔ جب ابن عباس اس کے سوال کا جواب دیتے تھے تو وہ پوچھتا تھا کہ ”اس

بارے میں آپ کو کچھ عربی اشعار بھی یاد ہوں تو سنا دیجیے “

ابن عباس کہتے ’ہاں‘ امرّ القیس کہتا ہے،... غترہ کہتا ہے

... فلاں شاعر کہتا ہے... اور فلاں شاعر کہتا ہے...“

اور ابن عباس وہ وہ اشعار سناتے تھے جن کو سن کر، اگر آپ

زرا بھی سمجھ دار ہیں تو بلاشبہ، سمجھ لیں گے کہ یہ اشعار اسی لیے کہے گئے

ہیں کہ لغاتِ قرآنی کے سلسلے میں ان سے شہادت طلب کی جائے۔

اس جگہ ہم ایک ایسی بات کہنا چاہتے ہیں جس پر قدامت کے طرفدار

ضرور چراغ پا ہو جائیں گے، لیکن ہم بغیر فریب سے کام لیے اور بغیر اپنے

فرض سے غدار کیے، اپنے راستے پر اسی طرح بڑھتے چلے جائیں گے جس

طرح شروع سے چلے آ رہے ہیں اور یہ کہیں گے کہ ”کیا ایسا نہیں ہو سکتا

کہ ابن عباس اور نافع ابن الازرق کا یہ قصہ بھی ان مختلف اعراض میں سے

کسی غرض کے ماتحت گڑھ لیا گیا ہو، جو گڑھنے اور اپنی طرف سے اضلفے

کا سبب ہوا کرتے ہیں؟ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ قرآن کے تمام الفاظ

فصح عربی زبان کے مطابق ہیں، یا یہ ثابت کرنے کے لیے کہ عبداللہ بن

عباس قرآن کی تاویل و تشریح میں نیر جاہلیت کے کلام کے حفظ میں سب

سے بڑھے ہوئے تھے؟“

یہ تو آپ جانتے ہیں کہ ابن عباس کا حافظہ دوسری اور تیسری

صدی ہجری میں ضرب المثل بنا ہوا تھا اور آپ کو ان کا وہ واقعہ یاد ہی

ہوگا جو نافع بن الازرق اور عمر بن ابی ربیعہ کے ساتھ انھیں پیش آیا تھا جب کہ

عمر بن ابی ربیعہ ان کو اپنا قصیدہ اہن آل نعمانت غاچہ فہبکسنا

رہا تھا اور یہ بھی آپ کو معلوم ہوگا کہ عبداللہ بن عباس کا ایک غلام تھا جو

نے اُن سے علم حاصل کر کے دوسروں تک پہنچایا ہے۔ — اور اس سلسلے میں اس نے بہت کچھ اپنے آقا کے اوپر بہتان بھی تراشا ہے۔ — یعنی عکرمہ! اور یہ بھی آپ کو معلوم ہے کہ عبداللہ بن عباس کے حافظے اور علم کی اتنی تعریف کرنا ایک سیاسی فائدے سے بھی خالی نہیں ہے! اس لیے کہ ابن عباس نے نافع بن الازرق کو جب کہ اس نے کہا تھا کہ ”میں نے آپ سے زیادہ یادداشت کے معاملے میں کسی کو نہیں پایا“ جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ ”میں نے علی بن ابی طالب سے زیادہ قوی حافظہ کسی کا نہیں دیکھا“

اور آپ کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ ایک حدیث بھی ہے جس کو شیعہ روایت کرتے ہیں جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو علم کا شہر اور علی کو اس کا دروازہ قرار دیتے ہیں!

ہاں! کیا ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ ابن عباسؓ کا مذکورہ بالا قصہ انتہائی سادگی، نیک نیتی اور سہولت کے ساتھ کسی اور غرض سے نہیں بلکہ صرف تعلیمی غرض سے گڑھ لیا گیا ہو؟ یعنی یہ کہ طالب علم ایک لفظ قرآن کا سننے اور بغیر کسی دشواری اور مشقت کے اس کا ثبوت بھی اُسے یاد ہو جائے؟ کسی عالم نے قرآن کے کچھ الفاظ کی تشریح کرنا چاہی ہوگی اس لیے یہ قصہ گڑھ لیا ہوگا تاکہ اس کا مقصد پورا ہو جائے؟

اور بہت ممکن ہے کہ اس قصے کی اصل بالکل معمولی ہو یہ کہ نافع بن الازرق نے ابن عباسؓ سے کچھ سوالات کیے ہوں پھر اس نے اپنی طرف سے اس واقعے میں اضافہ کر کے ان سوالات کو ایک ”مستقل رسالے“ کی شکل دینا چاہی ہو تاکہ لوگ اُسے برابر استعمال کرتے رہیں؟

اور اس قسم کی "تکلیف فرمائی" اور خالص علمی اغراض کے لیے اپنی طرف سے اضافہ عباسی عہد میں اور بالخصوص تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں عام دستور تھا۔ میں اس بحث کو طول دینا اور اس کی اور زیادہ گہرائیوں تک جانا نہیں چاہتا ہوں۔ ہاں آپ کو ابو علی القالی کی کتاب 'الامالی' اور اس قسم کی دوسری کتابوں کی طرف توجہ دلائے دیتا ہوں۔ ان کتابوں میں آپ کو بہت سے چٹکے اور بہت سے اوصاف ملیں گے جو عرب اور عورت، بچے، بوڑھے اور جوانوں کی طرف منسوب ہیں مثلاً آپ کو ان سات لڑکیوں کا قصہ نظر آئے گا جنہوں نے ایک جگہ جمع ہو کر اپنے اپنے والد کے گھوڑے کی تعریفیں بیان کی تھیں۔ ہر ایک نے اپنے باپ کے گھوڑے کی تعریف انوکھے طریقے اور مقفا اور مسجع عبارت میں بیان کی تھی جس کو ہمارے بھولے بھالے دست سچ سمجھ کر پڑھتے ہیں۔ دراصل اسے کہ یہ واقعہ پیش ہی نہیں آیا تھا بلکہ کسی استاد نے جو اپنے بچوں کو گھوڑے کے اوصاف اور خصوصیات یاد کرانا چاہتا تھا اس قصے کو مرتب کیا ہوگا، یا کسی عالم نے جو اپنی وسعتِ علم اور اپنی زبان دانی کا اظہار کرنا چاہتا تھا اس قصے کو گڑھا ہوگا۔ اور یہی صورت ان سات لڑکیوں کی ہو جنہوں نے جمع ہو کر وہ خصوصیات بیان کرنا شروع کیے تھے جن کو ان میں سے ہر لڑکی اپنے شوہر میں دیکھنے کی خواہش مند تھی، تو انہوں نے انوکھے طریقے اور مقفا مسجع الفاظ میں جواں مردی، مردانگی اور ان مردانہ خصوصیات کو جنہیں عورتیں عزیز رکھتی ہیں، کہیں وضاحت کے ساتھ اور کہیں اشاروں اور کنایوں میں بیان کر دیا۔

اس قسم کی مثالیں نظم اور نثر دونوں میں بہت زیادہ ہیں، جو آپ کو

'الامالی'، 'العقد الضمیر'، دیوان 'المعالی' لابی ہلال، اور اسی قسم

کی دوسری کتابوں میں مل جائیں گی۔ اور قریب قریب میرا اعتقاد ہے کہ اس قسم کے اضافے اور ان سے ہلتی ہلتی دوسری جگہیں اپنی وہ اصل مقامات ہیں جو انشا پر دانی کی بنیاد کہے جاسکتے ہیں۔

لیکن میں موضوع سے بہت دور ہو گیا ہوں۔ اب مجھے اپنے اسی قول کی طرف واپس جانا چاہیے جو میں شروع سے کہتا آ رہا ہوں کہ ہمارے اوپر ہماری اپنی طرف سے اور علم کی طرف سے دوسری ذمے داری عائد ہوتی ہے کہ یہ سوال اٹھائیں: کیا یہ جاہلی کلام جس کے بارے میں یہ ثابت ہو گیا ہے کہ وہ جاہلیین عرب کی زندگی، مذہب، تمدن اور ان کی ذہنیت کی، بلکہ ان کی زبان کی بھی ترجمانی نہیں کرتا ہے اسلام کے بعد گڑھا اور جاہلیین عرب کے سر منڈھا گیا ہے؟

جہاں تک میری ذات کا سوال ہے مجھے اس بارے میں زندا بھی شبہ نہیں رہا ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس نظر سے لے کے پایہ ثبوت کو پہنچ جانے کے باوجود اس بات کی ضرورت پھر باقی رہ جاتی ہے کہ ہم ان مختلف اسباب و غللی کی تشریح اور توضیح کرس جنہوں نے اسلام کے بعد لوگوں کو شعر اور نثر گڑھنے اور ان خود ساختہ چیزوں کو جاہلیین عرب کی طرف منسوب کرنے پر آمادہ کیا تھا۔

تیسرا باب

الحاق اور اضافے کے اسباب

۱۔ الحاق اور اضافہ عرب قوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے

عربوں کی قومی اور ادبی تاریخ کو صحیح طور پر سمجھنے اور ہر حقیقت کی تہ تک پہنچنے کے لیے ضروری ہو کہ عربی ادب سے بحث کرنے والا ان قدیم قوموں کی تاریخ سے بھی واقفیت رکھتا ہو جن کے ہاتھوں دنیا میں بڑے بڑے کام انجام پائے ہیں نیز ان قوموں کی زندگی میں جو جو مصائب، حوادث اور انقلابات پیش آئے ہیں ان سے کما حقہ واقف ہو۔ اگر کوئی چیز قابل گرفت ہو ان لوگوں کی جنھوں نے عربوں کی قومی اور ادبی تاریخیں لکھیں اور صحیح نتائج اخذ کر سکے تو وہ صرف یہی تھی کہ وہ قدیم قوموں کی تاریخ سے کافی واقفیت نہیں رکھتے تھے، یا واقفیت رکھتے تھے تو اس نکتے سے یہ لوگ نابلد تھے کہ عرب قوم اور ان قدیم قوموں کے درمیان جو گزر چکی ہیں، تاریخی مطابقت تلاش کرنا چاہیے۔ انھوں نے یہی قومی اور اس نظر سے دیکھا کہ گویا وہ ایک الگ تھلگ قوم ہو جس کا باقی دنیا سے کوئی رشتہ نہیں ہو اور عربی تمدن کے عام ہونے اور عربی اقتدار کے دنیا پر مستحکم ہونے سے پہلے نہ تو عرب قوم نے

کسی پر اپنا اثر ڈالا اور نہ کسی دوسری قوم سے اثر قبول کیا۔

بمشابہ، اگر ان لوگوں نے قدیم قوموں کی تاریخ کا غائر نظر سے مطالعہ کیا ہوتا اور عربوں کی تاریخ اور ان قوموں کی تاریخ کے درمیان تاریخی مطابقت پیدا کی ہوتی تو آج عربوں کے متعلق ان کی رائے بالکل دوسری ہوتی اور عربی تاریخ کا نقشہ ہی بدلا نظر آتا۔

سردست میں قدیم قوموں میں سے صرف دو کا تذکرہ کرنا چاہتا

ہوں۔ (۱) یونانی قوم (۲) رومی قوم۔ ان دونوں قوموں کو ”ماضی“ میں تقریباً انہی حالات سے دو چار ہونا پڑا تھا جن سے ”قرون وسطیٰ“

میں عربی قوم دو چار ہوئی۔ دونوں قومیں ایک، طویل عرصے کی خانہ بدوشی اور غیر متمدن زندگی بسر کرنے کے بعد مہذب ہوئی تھیں

دونوں قومیں، اپنی داخلی زندگی میں اسی قسم کی سیاسی تبدیلیوں کے آگے ٹھکنے پر مجبور ہوئیں جنہوں نے بعد میں عربوں کی زندگی میں کایا پلٹ کر دی

تھی۔ دونوں قوموں کی سیاسی تنظیم نے اسی شکل اختیار کی کہ ان

کو مجبور ہو کر اپنے ”خاص وطن“ سے نکل کر گرد و پیش کی سرزمین پر پھیلنا

اور اپنا تسلط قائم کرنا پڑا۔ دونوں قوموں نے اپنے اقتدار اور تسلط

کو رائیگاں نہیں جانے دیا بلکہ انہوں نے اس سے فائدے حاصل کیے

اور فائدے پہنچائے۔ اور انسانیت کے لیے ایک، جادوئی میراث

ان قوموں نے چھوڑی جو آج تک نفع بخش ہے۔ یونان نے فلسفہ اور ادب

ہمیں دیا اور روم نے آئین و دستور کی لازوال میراث۔

یہی حال عربی قوم کا ہوا، غیر متمدن زندگی بسر کرنے کے بعد، روم و

یونان کی طرح، وہ تہذیب یافتہ ہوئی، انہی دونوں قوموں کی طرح مختلف

سیاسی انقلابات نے اس کے زندگی کو متاثر کیا۔ اس قوم کی یاہ، نکمیل نے بڑھتے بڑھتے ایسی شکل اختیار کر لی کہ، بار قوم کو اپنے مذہبی حدود سے نکل کر بیرونی دنیا پر قبضہ اور تسلط کا نام لڑا پڑا اور یونان و روم کی طرح عربی تہذیب نے بھی انسانیت کے لیے ایک نیا دورانی میراث، ہولناکیوں میں ادب و مذہب، علوم اور فنون، غرض سب کو کچھ موجود ہو کوئی غیبی بات نہیں ہو اگر وہ تمام امور جو عربی قوم کو اپنی زندگی میں پیش آئے، باوجود فروعی اختلاف کے، روم و یونان کے حالات کے ساتھ متحدہ وجوہ سے مشابہت رکھتے ہوں۔

در اصل ان تینوں قوموں کی زندگی کے بارے میں ایک، نمیدہ غور و فکر، اگر "واحد نتیجے" تک نہ بھی پہنچائے تب بھی "ایک ہی قسم کے نتائج" تک ضرور پہنچا دیتا ہے، کیوں نہ ہو؟ ان تینوں قوموں کے درمیان تاریخی مناسبتیں، کہ متعلق جو اشارے، اشارے چلے ہیں کیا وہ اس نکتے کو باور کرائیں گے۔ لیے کافی نہیں ہیں کہ ایک ہی قسم کے اثرات نے ان قوموں کی زندگی کو جب، متاثر کیا جو نو یس سال یا نو یس سال کے نتائج برآورد ہونا چاہئیں؟

ہم اپنے موضوع سے ہٹ کر اس بحث میں غرق نہیں چاہتے ہیں کہ "آیا عرب، یونان اور روم کی تاریخوں کے درمیان کسی مناسبت اور مشابہت کا پایا جانا ممکن بھی ہو یا نہیں؟" اس بحث کے لیے ہم نے قلم نہیں اٹھایا ہے، ہم تو صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ ہمارا یہ بدیہی لفظ "نتیجہ" کا ہائزہ لینا اس کتاب میں ہمارا مقصد و نیت ہے اور جس پر قدامت پرستوں کا گروہ داویلہ بچارا ہو یعنی "حقوق" اور "انسانی" یہ مرض عربی قوم

کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہو بلکہ دو سری قوموں میں خصوصاً یونانی قوم اور رومی قوم کی ایسی زندہ جاوید قوموں میں، اس مرض کے علامات پانے جاتے ہیں۔ عربی قوم ہی پہلی قوم نہیں ہو جس نے اپنے بزرگوں، نام لے کر کذب و افتراء سے کام لیا ہو۔ یونانیوں نے اور رومیوں نے بہت پہلے اپنے قدیم شعرا پر اسی قسم کا اتہام باندھا تھا اور عوام کو فریب کھا کر ان چیزوں پر ایمان لانا پڑا۔ اس طرح انھوں نے ایک ایسی غلط ادبی رسم کی بنیاد ڈال دی جسے برابر لوگ، وراثتاً، اطمینان اور سکون کے ساتھ ملتے رہے یہاں تک کہ موجودہ دور میں، ماہرینِ تاریخ، زبان و ادب کے مسلمہ افراد اور محقق فلاسفہ نے قدیم ادب کی جانچ پرتال شروع کی اور حتی الامکان اشیا کو ان کی اصل تک لوٹایا۔

اور آپ جانتے ہیں کہ یونان اور روم کی تاریخ کے بارے میں جانچ پرتال کا سلسلہ ابھی تک ختم نہیں ہوا ہے اور نہ کل ختم ہوگا نہ مل کے بعد، اور یہ بھی آپ کو معلوم ہوگا کہ اب تک جو جانچ پرتال ہوئی ہے وہ ایسے نتائج تک پہنچاتی ہے جنہوں نے ان مسلمات کو بالکل بدل دیا ہے جن کو یونان اور روم کے ادب اور ان کی قومی تاریخ کے سلسلے میں وراثتاً لوگ مانتے چلے آئے تھے۔

اور اگر آپ غور کریں گے تو اس بات میں میری تائید فرمائیں گے کہ اس قسم کی جانچ پرتال (یعنی تنقید) کی بنیاد دراصل وہی ہو جس کی طرف میں نے بہت پہلے اشارہ کیا تھا۔ یعنی ادب اور تاریخ کے ساتھ بحث کرنے والوں کا، اسی طریقہ کار سے متاثر ہونا جس کی طرف شروع کتاب میں میں نے دعوت دی تھی میرا مطلب ہے فلسفی دی کارڈ کے طریقہ کار سے۔

عام اس سے کہ ہم اُسے پسند کرتے ہیں یا ناپسند بہر حال جس طرح اہل مغرب اپنی علمی اور ادبی کاوشوں میں اس طریقہ کار سے متاثر ہوئے تھے اُسی طرح ہمارا بھی اس سے متاثر ہونا ضروری ہے۔

ہمارے لیے کوئی اور چارہ ہی نہیں ہے، سوائے اس کے کہ اپنے ادب اور اپنی تاریخ کے سلسلے میں، تنقید اور تبصرے کا وہی طریقہ برتیں جو اہل مغرب نے اپنی تاریخ اور ادب کی جانچ پرتال میں اختیار کیا ہے اس لیے کہ برسوں سے ہماری ذہنیت مغربی اثرات کے ماتحت تیزی سے تبدیل ہوتی جا رہی ہے اور اب قریب قریب بالکل مغربی ہو گئی ہے یا کم از کم مشرقیت کے اعتبار سے مغربیت سے زیادہ قریب ہے اور جیسے جیسے دن گزرتے جائیں گے یہ ذہنی تبدیلی مستحکم ہوتی جائے گی اور ایک نہ ایک دن مغربیت سے بالکل ہم کنار ہو جائے گی۔

اور یہ جو مقصد میں کچھ لوگ ہیں جو قدامت کے طرف دار ہیں اور کچھ لوگ جدت کی طرف مائل ہیں تو اس کی وجہ بھی صرف یہی ہے کہ یہاں ایک گروہ تو ایسا ہے جو بالکل مغربی رنگ میں رنگا ہوا ہے اور دوسرا حلقہ ابھی تک صحیح معنوں میں اس نئی مغربی تحریک سے یا تو مستفیض نہیں ہوا ہے یا بہت معمولی طور پر اس نے یہ اثر قبول کیا ہے، لیکن مقصد میں مغربی علوم کا پھیلنا، روز بہ روز اس میں اضافہ ہونا، نیز انفرادی اور اجتماعی کوششوں کا مغربی علوم و فنون کی اشاعت میں منہمک ہو جانا، ان سب باتوں کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ آج نہیں کل، کل نہیں برسوں ہماری ذہنیتیں خالص مغربی ہو جائیں گی، اور عربی ادب اور اس کی تاریخ کی تحقیق و تفسیر میں دی کارٹ کے طریقہ کار سے ہم بھی اتنا ہی متاثر ہوں گے

جس قدر یونان اور روم کی تاریخ اور ادب کی تحقیق اور تفسیر میں اہل مغرب متاثر ہو چکے ہیں۔

یونانی اور لاطینی ادب پر آج کل سیکڑوں کتابیں یورپ میں شائع ہو رہی ہیں۔ میں چاہتا ہوں آپ ان میں سے کوئی ایک کتاب اٹھالیجیے اور اسے پڑھنے کے بعد خود اپنے دل سے پوچھیے کہ ان دونوں قوموں کے ادب کے متعلق ان مسلمات کا کتنا حصہ باقی رہا ہے جن پر قدامت عقیدہ رکھتے تھے؟

کیا "ایلیڈس" اور "اوڈیسے" کے بارے میں قدامت کے عقیدے قابل تسلیم رہے ہیں؟ کیا ہومر (HOMER) اور دیگر شعرائے یونان و روم کے بارے میں قدامت جن چیزوں کو ایمان کی طرح مانتے تھے ان میں کوئی صداقت باقی رہ گئی ہے؟

کیا یونان اور روم کی جن تاریخی اقواہوں سے قدامت نے ان قوموں کی سیاست، علوم و فنون اور ادب کے بارے میں جو بنیادی نظریے قائم کر لیے تھے وہ نظریے یا وہ بنیادیں اب بھی صحیح ہیں؟

یقینی دل چسپ صورت ہوگی اگر آپ ان کتابوں کو پڑھیں جو ہرودوت (HERODOTUS) نے یونان کی تاریخ اور تیتوس لیفوس (TITUS LIVIUS)

نے روم کی تاریخ کے بارے میں لکھی تھیں اور اس کے بعد ان کتابوں کو پڑھیں جو انھی موضوعوں پر آج کل نئے لکھنے والوں نے پیش کی ہیں!

مگر عربی ادب اور عربی تاریخ کے بارے میں قدیم زمانے میں ابن اسحاق اور طبری نے جو کچھ لکھا ہے اور موجودہ عہد کے مؤرخ اور ادیب جو کچھ پیش کر رہے ہیں ان دونوں گروہوں کی تحقیق اور معلومات میں آپ کو

رہتی برابر ترقی نہیں گئے گا، اس کی وجہ یہی ہے کہ ان مورخین اور ادبا کی اکثریت اس نئے طرز تحقیق سے متاثر نہیں ہوتی تھی۔ اور ابھی تک اس کو اپنی شہزادہ بیست پر کوئی اعتماد نہیں پیدا ہوا ہے۔ نیز اپنی انفرادیت کو اوہام و روایات کی آغوش سے آزاد نہیں کر سکی ہے۔

اگرچہ پیش نظر کتاب کے حق میں یہ مسلمہ بات ہے کہ ان مورخین اور ادبا کی اکثریت اس سے خوش نہیں ہوگی تاہم ہم ہم و ثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ آنے والی نسلوں کے لیے یہ کتاب نہ تو نقصان رساں ثابت ہوگی اور نہ اس کی تاثیر میں کوئی کمی رہ سکتی گی۔ مستقبل دی کارٹ کے طرفہ کار کے حق میں ہے نہ کہ قدامت کے مسلک کی تائید میں!

۲۔ سیاست اور الحاق

میں عرض کر چکا ہوں کہ قدیم اقوام کی طرح عربی قوم بھی ان حالات اور عوامل سے متاثر ہوئی ہے جو اشعار اور اخبار میں الحاق (انٹرفیو) کی طرف بٹلاتے ہیں، اور شاید ان عوامل و موثرات میں جن کی بدولت عربی قوم اور اس کی زندگی اور معاشرت پر لازوال زلزلہ متسلسل ہوئے ہیں سب سے نمایاں اور اہم وہ موثر اور عامل ہے جس کی تفصیل پیش کرنا بہت دشوار ہے۔ اس لیے کہ یہ نسل و نسل اور وقت و عنصروں سے مرکب ہے یعنی مذہب اور سیاست سے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تاریخ کے کسی حصے اور اس کے مختلف شعبوں میں سے کسی شعبہ پر سمجھنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک

مذہب اور سیاست کے مسئلے کی کافی توضیح اور تشریح ہو جائے !
 اس لیے کہ اس زمانے کے مابول ہیں، آغاز اسلام سے لے کر دوسری
 صدی کے اختتام تک عربوں کے لیے یہ مجال ہو گیا تھا کہ ایک نئے
 کے لیے بھی وہ ان دونوں طاقت ور موثروں سے اپنے کو آزاد کر سکیں
 وہ مسلمان تھے اور دنیا میں اسی نام سے انھوں نے فتح حاصل
 کی تھی اس لیے وہ مجبور تھے کہ اسلام کا اہتمام کریں اور اُس سے راضی
 رہیں۔ اسلام سے راضی اور وابستہ رہ کر اُس مقصد کو حاصل کریں جو ان کی
 فتح اور تسلط کے اندر پوشیدہ تھے اور جس کے وہ خواہش مند اور ضرورت مند
 ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ وہ لوگ عصبیت کے بھی شکار تھے۔ نیز منافع اور اغراض
 ان کے اندر موجود تھے اور بھارت تھے کہ اپنی عصبیت کی اس طرح نگہداشت
 کریں کہ ان کے منافع، اغراض، مذہب اور عصبیت کے درمیان سمجھوتہ ہو سکے
 ایسی صورت میں ان کی ہر حرکت اور ان کے مظاہر زندگی کا ہر پہلو ایک طرف
 دین اور مذہب سے متاثر تھا اور دوسری طرف سیاسی اغراض سے۔

غرض جب عربوں کی زندگی، جیسا کہ ہم دخوا کر رہے ہیں، مذہب اور
 سیاست سے وابستہ اور متصل تھی اور وہ لوگ ان دو مختلف عنصروں میں
 مسلسل اتصال و اتحاد قائم رکھنے میں کوتاہاں نہ ہوتے تھے بلکہ زیادہ صحیح الفاظ
 میں یوں کہیں کہ ان دونوں مختلف عنصروں سے ایک وقت ساتھ لگا کر
 چاہتے تھے اور یہ سیاسی اور سماجی زندگی کے لیے ضروری ہے کہ اس
 مذہب و سیاست کے مسئلے کو عربوں کی تاریخ میں ہر شعبہ میں اپنی تحقیقات
 کو لایا جائے اور کچھ پیش کیا جائے جو اس سے بہ نظر خوردگی کے ہی
 کچھ محسوس نہیں ہوتے اور اس صورت میں جو اب ان کے کام لیا گیا ہے اور

غلط روئی

اس سلسلے میں سب سے پہلی چیز جسے ہم کو ملحوظ رکھنا ہو وہ وہ کشمکش ہو جو پیغمبر اسلام اور آپ کے ساتھیوں اور قریش مکہ اور ان کے طرفداروں کے درمیان کام کر رہی تھی۔ اسلام کے بالکل ابتدائی دور میں، جب کہ پیغمبر اسلام تنہا اپنی قوم کی اتنی بڑی اکثریت کے مقابلے میں قرآن اور آیاتِ محکمات سے لڑائی لڑ رہے تھے اور اپنے حریفوں سے مخالفین کو متاثر کرتے ان کو ساکت کر دیتے حتیٰ کہ شکست تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا کرتے تھے۔ اس میدان میں جس رفتار سے آپ کو فتح ہوتی اسی رفتار سے آپ کی قوم آپ کے گروہ میں شامل ہوتی جاتی، یہاں تک کہ آپ کے موافق گروہ نے ایک قابلِ لحاظ گروہ کی شکل اختیار کر لی۔ لیکن ابھی تک یہ گروہ سیاسی گروہ نہیں ہوا تھا، اسے نہ تو کسی ملک فتح کرنے کی طمع تھی اور نہ کہیں تسلط اور اقتدار جمانے کی فکر، کم از کم آپ کے پیغام اور دعوت میں یہ خواہش شامل نہیں تھی۔ ہاں یہ ضرور تھا کہ جس قدر اس گروہ کی قوت میں اضافہ ہوتا اسی قدر قریش مکہ کی طرف سے مقابلے میں شدت اور اسلامی گروہ کی آزمائشوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ وہ دعوت پیش آئی جسے اسلامی تاریخ میں 'پہلی ہجرت' اور پھر مدینہ کی طرف 'دوسری ہجرت' کے نام سے آپ جانتے ہیں۔ یہاں نہ پیغمبر اسلام کی مدینہ کی طرف، ہجرت اور انصار کے آپ کے ساتھ حسن سلوک کی داستان ہم بیان کرنا چاہتے ہیں اور نہ ان مختلف نتائج سے بحث کرنا چاہتے ہیں جو دوسری ہجرت کے بعد رونما ہوئے۔ لیکن ہم پورے بھروسے کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس ہجرت نے پیغمبر اسلام اور قریش مکہ کے درمیان اختلاف کو نئی شکل دے دی۔ اب اختلاف نے سیاسی اختلاف کی نوعیت

اختیار کر لی تھی جس کے فیصلے میں طاقت اور تلوار پر بھروسہ کرنا پڑتا ہی۔ حال آں کہ اس سے پہلے اُس کی حیثیت مذہبی اختلاف سے زیادہ نہیں تھی جس میں منافقے بحث و مباحثے اور استدلال کی طاقت کے علاوہ اور کسی چیز کا سہارا دیکر نہیں ہوتا۔

پیغمبرِ اسلام کے مدینے کی طرف ہجرت فرماتے ہی اسلام نے ایک سیاسی وحدت کی شکل اختیار کر لی تھی جس کے پاس مادی طاقت بھی تھی اور سیاسی اقتدار بھی۔ قریشِ مکہ نے بھی محسوس کر لیا تھا کہ اب لڑائی بتوں، موروثی عقیدوں اور قدیم رسم و رواج سے گزر کر اس منزل پر پہنچ گئی ہے جہاں قریشِ مکہ کے لیے مذہب اور قدیم عقیدوں کے خطرے سے کہیں زیادہ شدید خطرہ درپیش ہو گیا ہے۔ اور وہ حجاز اور مکہ کے اُن راستوں پر سیاسی اقتدار کا معاملہ تھا جہاں سے قریشِ مکہ کو اپنی گرما اور سرما کی تجارتی مہم کے سلسلے میں گزرنا ہوتا تھا اور آپ کو معلوم ہے کہ وہ پہلا عظیم الشان معرکہ جو پیغمبرِ اسلام اور قریشِ مکہ کے درمیان بدر کے مقام پر پیش آیا تھا۔ اس کی اصل بنیاد بھی قریش کے تجارتی قافلے پر جو مدینے سے ہو کر گزرنے والا تھا، تاخت کرنا تھی۔

غرض اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ کش مکش جو پیغمبرِ اسلام اور قریشِ مکہ کے درمیان ہو رہی تھی۔ اس کی حیثیت خالص مذہبی تھی، جب تک آپ کا قیام مکہ میں رہا۔ اور جب آپ نے مدینے کی طرف ہجرت فرمائی تو یہی کش مکش سیاسی اور اقتصادی کش مکش کی صورت میں تبدیل ہو گئی۔ اب پیغمبرِ اسلام اور قریش کے درمیان مابہ النزاع صرف یہی بات نہیں تھی کہ اسلام مذہبِ حق ہے یا نہیں۔ اب تو فریقین کے درمیان یہ سوال اُٹھ کھڑا ہوا تھا کہ عربی قوم، یا کم از کم حجاز کے بسنے والوں کی حد تک، سیاسی برتری کس کو حاصل ہوتی ہے؟

کس کے آگے لوگوں کی گردنیں جھکتی ہیں اور کون تجارتی راستوں پر قابض ہو پاتا ہے۔

صرف اسی ایک پہلو سے پیغمبر اسلام کی حیات کا وہ رخ جس کا آغاز آپ کی ہجرت کے بعد سے ہوتا ہے اور جو نہ صرف قریش مکہ، بلکہ تمام اہل عرب نیز یہودیوں تک کے ساتھ آپ کے طرز عمل کا منظر ہوا، یہ خراب سمجھا جاسکتا ہے۔ مگر پیغمبر اسلام کی سیرت ہمارا موضوع نہیں ہے۔ ہمیں تو چونکہ از جملہ اُس مقصد تک پہنچنا ہے جس کی تفصیل کے لیے یہ ساری بحثیں اٹھانی گئی ہیں، اور وہ یہ ہے کہ اس کش مکش کے سیاسی ہونے کے بعد جب کہ اس سے پہلے وہ فاس مذہبی تھی، مکہ اور مدینہ یا یوں کہیے کہ قریش اور انصار کے درمیان ایسی عداوت کی بنیاد پڑ گئی جس کا وجود اس سے پہلے نہیں تھا، بلکہ تاریخ کے مطالعے سے تو یہ پتا چلتا ہے کہ قبل ہجرت مدینہ کے دونوں قبیلوں اوس و خزرج اور قریش مکہ کے درمیان دوستی کے رشتے بہت مستحکم تھے، اور یہ بات عقول پر اور فطری بھی۔ اوس و خزرج اس راستہ پر رہتے تھے جو مکہ سے شام کو جاتا ہے، اور اس تجارتی شہر جس کو مکہ کہتے ہیں، اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ ہی نہیں تھا کہ اپنے تجارتی راستے کو محفوظ اور نامون رکھنے کے لیے ان لوگوں سے دوستی کے رشتوں کو مضبوط سے مستحکم تر بنائے رہے جو راہ کے امن کو بہ آسانی خطرے میں تبدیل کر سکتے ہیں۔

لیکن ہجرت کے بعد دوستی کے تمام رشتے ٹوٹ گئے۔ مکہ اور مدینہ کے درمیان منافرت کی بنیاد پڑ گئی جو اس حد تک بڑھی کہ آخر کار اُس دن جب کہ بدر کے مقام پر انصار کا گروہ فتح یاب ہوا اور اُس دن جب کہ اہد کی جنگ میں قریش مکہ کی جیت ہوئی اس منافرت نے ان سے سیلاب ہڈ پرانی

جڑوا، کو خوب تسلیم کر لیا اور ان کا لقب یہ ہوا کہ ان کے عداوت میں تلوار کے ساتھ اشعار نے بھی شرکت اختیار کر لی۔ فرقہ پرستوں کے شعرائے ہجو کرنا، دعوتِ مقابلہ دینا، اور ایک دوسرے کو نیچا دکھانا شروع کر دیا، اور ہر فریق اپنے حسبِ نسب پر جو اعتراضات وارد ہوتے تھے ان کا جواب دیتا اور اپنی قوم کی برتری ثابت کرتا تھا۔

یہ معاملہ تھا بہت سخت، شعرائے انصار کو رسول اور اصحاب رسول کی طرف سے بھی جواب دینا پڑتے تھے حال آنکہ رسول اور اصحاب رسول قریشی تھے، اور شعرائے قریش انصار کی ہجو کے ساتھ ساتھ رسول اور اصحاب رسول کی بھی مذمت کرتے تھے۔ دراصل اس زمانے میں رسول اور اصحاب رسول بلاشبہ خاندانِ قریش کے چیدہ اور منتخب افراد میں سے تھے، انصار کو قریش کے حسبِ نسب پر حملہ کرنے میں رسول و اصحاب رسول کا خیال رکھنا پڑتا تھا اور قریش کو رسول و اصحاب رسول کی ہجو میں قریش کی عظمت بردار رکھنا پڑتی تھی، پھر بھی لازمی بات ہو کہ ہجو گوئی کا یہ سلسلہ تیزی اور درشتی کی آخری حد تک پہنچ گیا ہوگا۔ جب کہ خود پیغمبر اسلام لوگوں کو جواب دینے پر ابھارتے تھے۔ دعائیں دیتے ہمت افزائی فرماتے اور جواب دینے والوں کو اسی اجر و ثواب کا مستحق قرار دیتے جو میدانِ بہادری میں جنگ کرنے والوں کے لیے مخصوص ہو۔ آپ فرماتے تھے کہ ”جبرئیل - حسن بن علیؑ کی مدد فرماتے ہیں“

غرض جس قدر ان سنگین ہوتی جاتی، اسی رفتار سے قریش و انصار کے درمیان ہجو گوئی عام اور شدید ہوتی چلی جاتی۔ عربوں کو خاندانی عنایت، انتقام میں شدت، اور آبرو کی حفاظت میں بونٹا و قتاوہ آپ سے پوشیدہ

نہیں ہی۔ ان حالات میں اس نتیجے تک پہنچ جانا کوئی مشکل نہیں ہے کہ حجاز کے ان دو بڑے گروہوں کے درمیان بغض، عداوت، اور نفرت اپنی انتہائی حدوں تک پہنچ گئی ہوگی۔

باوجود کے کہ مسلمانوں کے خلاف اس جہاد کو قریش مکہ نے زبان، تلوار، جان و مال، غرض ہر طرح سے، ہر طرح کی امداد پہنچائی۔ عرب کے قبائل، نیز مدینہ کے یہودیوں کی طرف سے بھی، قریش کو زیادہ سے زیادہ مدد ملتی رہی مگر یہ ساری جدوجہد بے نتیجہ ثابت ہوئی اور ایک دن ایسا آیا جب پیغمبر اسلام کے شہسواروں نے مکہ کو آیا۔ اور قریش کی ساری کوششوں پر پانی پھر گیا قریش مکہ کے قائد اور سردار ابوسفیان کے سامنے دو راستے رہ گئے تھے۔ (۱) مقابلے پر ڈٹنا رہے اور مکہ کو تباہ کر دے (۲) سر دست مصالحت کر کے اُس حلقے میں آجائے جس میں لوگ آچکے ہیں اور اس کا انتظار کرے کہ شاید اس طرح سیاسی اقتدار ایک بار پھر مدینہ سے مکہ، اور انصار کے ہاتھوں سے قریش کے ہاتھوں میں منتقل ہو جائے۔ اُس نے دوسری صورت کو قبول کر لیا، اُس کے ساتھ تمام قریش داخلِ اسلام ہو گئے۔ اس طرح پیغمبر اسلام کا، وحدتِ عربیہ، والا مقصد ایک حد تک پورا ہو گیا۔ نیز قریش و انصار کے درمیان جو آگ دہک رہی تھی اس پر راکھ ڈال دی گئی، اور سب لوگ بھائی بھائی نظر آنے لگے۔

اگر پیغمبر اسلام فتح مکہ کے بعد کچھ عرصے تک بہ قیدِ حیات رہتے تو شاید اُن کینوں اور نفرتوں کو مٹا کر جو عربوں کے دلوں میں جگہ پکڑ چکے تھے، بڑی قوم کی توجہ کسی دوسری طرف لگا دیتے مگر فتح مکہ کے تھوڑے ہی عرصے بعد پیغمبر اسلام نے وفات فرمائی اور جانشینی کا کوئی واضح اصول اور معین دستور

ایسی قوم کے لیے نہیں چھوڑا جو ابھی ابھی اختلاف اور افتراق کی منزلوں سے گزر کر یک جا ہوئی تھی، پھر اس میں حیرت کی کیا بات ہو اگر ان کینوں نے ظاہر ہونا شروع کر دیا۔ فتنہ خوابیدہ بیدار ہو گیا اور نفرت و عداوت کی چنگاریوں کو خاموش رکھنے والی راکھ اپنی جگہ سے کھسکنے لگی؟

یہ واضح حقیقت ہے کہ پیغمبر اسلام کے دُنیا سے پردہ فرماتے ہی مہاجرین اور انصار کے درمیان خلافت کے بارے میں یہ اختلاف اٹھ کھڑا ہوا، کس کا حق ہے؟ اور سب سے زیادہ خلافت کا کون مستحق ہے؟

فریقین کے درمیان حالات کے بگڑنے میں کوئی کسر باقی نہیں رہی تھی اگر قریش میں سے چند مہاجرین کی دور اندیشی اور مذہبی حمیت آڑے نہ آجاتی! نیز اگر مادی طاقت اس وقت قریش کے ہاتھ میں نہ ہوتی!! انصار کو قریش کے آگے سر جھکا دینا پڑا اور انھوں نے یہ مان لیا کہ خلافت انصار کے بہ جلتے قریش کے پاس رہے۔ اس طرح بہ ظاہر دونوں فریق ایک رائے پر متحد ہو گئے۔ سوائے سعد بن عبادۃ الانصاری کے جنھوں نے نہ صرف ابوبکرؓ اور ان کے بعد عمرؓ کی بیعت سے انکار کر دیا بلکہ مسلمانوں کے ساتھ نماز پڑھنے اور اُن کے ساتھ حج تک کرنے سے انکار کر دیا، اور پوری مستقل مزاجی اور استحکام کے ساتھ وہ مخالفِ خلافت رہے تا آن کہ ناگہانی طور پر ایک سفر میں وہ قتل ہو گئے۔ اور راویوں کا یہ کہنا ہے کہ "ایک جن نے انھیں قتل کر ڈالا۔"

ابوبکرؓ کے زمانے میں انصار و قریش کی پوری جمعیت اور طاقت، نظامِ اسلامی سے منحرف عربوں کی قوت توڑنے میں اور عمرؓ کے زمانے میں فتوحات حاصل کرنے میں منہمک ہو گئی تھی۔ تاہم دونوں طرف کے وہ لوگ جو مکہ اور مدینہ میں قیام پزیر رہے وہ اُس شدید مسافرت اور عداوت کو جو عہد رسالت

میں پیدا ہو چکی تھی اور اس فون کو جو اسلامی غزوات میں دونوں طرف سے
بہایا جا چکا تھا بھلا نہ سکے۔

اس میں کوئی شک نہیں، ہر کہ عمرہ کا حزم و تدبیر بہترین و انصار بگا
سامت اذنیوں میں "قریش و انصار" کے درمیان فتنہ و شورش کی روک تھام
میں دیوار کی طرح سائل رہا۔ اس کے ثبوت میں محدثین اور رواۃ کے وہ
اقوال ہیں نظر آتے ہیں جن میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ "عمرہ نے ایسے اشعار
سنائے کی عام ممانعت کر دی تھی جن میں مسلمانوں نے یا مشرکین مکہ نے
عہد رسالت میں ایک دوسرے کی جویں کی تھیں۔" یہی روایت خود ایک
اور حقیقت کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ "قریش و انصار میں سے
ہر ایک کو نہ صرف وہ اشعار یاد تھے جن میں عہد رسالت میں ایک نے دوسرے
کی جھوٹی تھی بلکہ ان اشعار کے سنائے ہیں فریقین ایک خاص قسم کی لذت
بھی محسوس کرتے تھے وہ لذت جس کو وہی لوگ محسوس کر سکتے ہیں جو خاندانی
عصبیت کے سلسلے میں چوٹ کھا کر انتقام نہ لے سکے ہوں یا پھر مخالفت پر
کوئی زبردست فتح حاصل کر چکے ہوں۔"

راویوں کا بیان ہے کہ "ایک دفعہ عمرہ مسجد نبوی میں آئے تو دیکھا
کہ حسان بن ثابت کچھ لوگوں کو ایک طرف لیے بیٹھے اشعار سنارہے ہیں۔
عمرہ نے ان کا کان پکڑ کر کہا:-

"کیا اونٹ کی طرح بلبلا رہت ہو؟"

حسان بن ثابت نے جواب دیا:-

"اے عمرہ تمہیں اس معاملے میں بڑے بڑے کا کوئی حق نہیں ہے۔ خدا کی قسم

اسی جگہ اس شخص کے سامنے ہیں اشعار پڑھا کرتا تھا جو تم سے کہیں بہتر تھا

اور وہ ہمیشہ میرے اشعار سے خوش ہوتا تھا۔" یہ جواب سن کر عمر چپ ہو گئے اور وہاں سے ہٹ گئے۔

اوپر ذکر کی ہوئی باتوں کی روشنی میں اس روایت کا سمجھنا کچھ مشکل نہیں رہتا یہ بات صاف صاف سمجھ میں آجاتی ہے کہ انصار کے دونوں قبیلے اوس و خزرج زخم خوردہ اور چوٹ کھائے ہوئے تھے، اور ان کی خاندانی خودداری (عصبیت اور حمیت) اس بات سے مطمئن نہیں تھی کہ خلافت اُن سے بالکل منہ موڑے رہے۔ اسی لیے وہ بار بار اپنے 'اسلامی کارڈ' بیان کرتے پیغمبر اسلام کو پناہ دینا، ان کی مدد کرنا، قریش کے ساتھ اپنی ہر چیز کا حصہ بانٹ کر لینا ان کی مصیبتوں میں برابر کا شریک رہنا، نیز جو کچھ انھوں نے اپنے ہاتھوں اور زبانوں سے اسلام کو فائدہ پہنچایا۔ انہی تذکروں سے وہ اپنی تسلی کا سامان فراہم کرتے رہتے تھے۔

قریش کے اعتبار سے قریشی تھے، ان کا احساس اس بات سے

ناخوش ہوتا تھا کہ قریش کی ہجو اور مذمت کی جائے، اُن کی ہزیمتوں اور اُن بدسلوکیوں کی نشر و اشاعت ہو جو اسلام اور بانی اسلام کے ساتھ قریش مکہ کی طرف سے عمل میں لائی گئی تھیں مگر ان سب باتوں سے بااثر بات یہ تھی کہ وہ ایک مدبر اور دور اندیش امیر تھے، اُن کا مقصد حیات صرف رعایا کے معاملات کی باننا بطہ تنظیم اور مسلمانوں کی حکومت کو عصبیت کے ساتھ کسی اور مستحکم بنیاد پر قائم کرنا تھا، جس میں ایک حد تک وہ ضرور کام یاب رہے تاہم جس حد تک وہ پہنچتے تھے نہ ہو سکا۔

راویوں کا بیان ہے کہ "عبداللہ بن الزبیری اور ضرار بن الخطاب عہد

فاروقی میں مدینہ آئے اور سیدھے ابو احمد بن جحش کے یہاں پہنچے۔ ابو احمد

بن حش ایک نابینا، مگر دلی چسپ اور پُر لطف گفتگو کرنے والوں میں تھے۔ لوگ عام طور پر اُن کے یہاں جمع ہوتے اور بات چیت کیا کرتے تھے۔ نواروں نے کہا:-

”ہم آپ کے پاس اس غرض سے آئے ہیں کہ آپ زرا حسان بن ثابت کو بلوادیکھیے، تاکہ وہ اپنا کلام ہمیں سنائیں اور ہم اُنھیں!“

”بس“ یہ کہہ کر ابو احمد بن حش نے حسان بن ثابت کو بلوا بھیجا اور اُن سے کہا:-

”بھائی! تمہارے یہ دو بھائی مکہ سے آئے ہیں، تمہارا کلام سننا چاہتے ہیں اور کچھ خود بھی سننا چاہتے ہیں۔“

”جی چاہے آپ لوگ پہلے سنائیں یا پھر میں شروع کروں؟“ حسان بن ثابت نے پوچھا۔

”نہیں نہیں ہم ہی ابتدا کرتے ہیں۔“ یہ کہہ کر اُن دونوں نے اُن اشعار میں سے سننا شروع کیا جن میں قریش نے انصار کی ہجو کی تھی۔ حسان بن ثابت بیٹھے بیچ و تاب کھاتے رہے۔ ہانڈی کے اُبال کی طرح ان کا عقدہ جوش مار رہا تھا۔ یہ دونوں جب سنا چکے تو اُٹھے اور اپنی اپنی سواریوں پر بیٹھ کر مکہ روانہ ہو گئے۔ حسان بن ثابت آگ بگولہ عمرشہ کے پاس پہنچے اور ساری روئے داد اُن سے بیان کی، عمرشہ نے کہا:-

”ابھی دونوں کو پکڑوا بلواتا ہوں انشاء اللہ“ اور کچھ لوگ اُن دونوں کے تعاقب میں روانہ کر دیے۔ جب وہ دونوں پکڑ آئے تو عمرشہ نے حسان بن ثابت سے کہا، اس موقع پر کچھ اصحابِ رسولؐ بھی موجود تھے:-

”بس قدر تمہارا جی چاہے ان دونوں کو سناؤ“ حسان بن ثابت

نے سنانا شروع کیا یہاں تک کہ ان کے دل کی بھڑاس اچھی طرح بھل گئی۔ اس کے بعد عمرؓ نے لوگوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا۔ — جیسا کہ کتاب الاغانی میں مذکور ہے۔ —

”اسی لیے میں نے ایسے اشعار سنانے کی عام ممانعت کر دی تھی۔ ان سے پڑانے کیے اور عداوتیں جاگ اُٹھتی ہیں۔ اگر تم لوگوں سے یہ نہیں ہو سکتا تو بہ جائے سنانے کے ایسے اشعار لکھ لیا کرو۔“

اس سے بحث نہیں کہ عمرؓ نے لکھنے کی اجازت دی تھی یا نہیں۔ واقعہ یہی تھا کہ قریش کی بنتی جوہی انصار سے کہی تھیں اُن کو دست برد زمانہ سے محفوظ رکھنے کے لیے وہ قلم بند کر لیا کرتے تھے۔

ابن سلام کہتے ہیں :-

”قریش نے دیکھا تو عمرؓ جاہلیت میں ان کی شاعرانہ حیثیت کچھ نہ بچھی اس لیے اسلامی دور میں ان کی کو پورا کرنے کے لیے انھوں نے شاعری کی طرف خاص توجہ دی — اور بلا خوفِ تردید میں کہہ سکتا ہوں کہ ایک خاص نوعیت ہی کے اشعار اس دور میں کہے گئے۔ یعنی وہ اشعار جن میں انصار کی جوہی کی گئی ہو۔“

شہادتِ نمرؓ کے بعد جب خلافت کی زمام بڑی مشکلوں کے بعد عثمانؓ کے ہاتھوں میں آئی تو ابوسفیان کا وہ قدیم سیاسی نظریہ جس کو رُوبہ کا لانے میں وہ شروع سے منہمک تھا ایک قدم اور آگے بڑھا۔ اب خلافت قریش کے لیے نہیں بلکہ صرف بنی امیہ کے لیے مخصوص ہو گئی تھی۔ اب قریشیوں اور امویوں کے درمیان عصبیت کی آگ بھڑک اُٹھی اور عربوں

کی وہ تمام عصبیتیں کروٹ بدلنے لگیں جو خاموش کی جا چکی تھیں۔ فتوحاتِ اسلامی کا سیلاب تھم گیا۔ عرب آپس میں مصروفِ کارزار ہو گئے اور اس طرزِ سیاست کے جو نتائج برآمد ہوئے۔۔۔۔۔ عثمانؓ کی شہادتِ اسلامی شیرازے کی پراگندگی اور خانہ جنگیوں کے بعد بالآخر پورے طور پر بنی امیہ کا اقتدار اور تسلط و۔۔۔۔۔ وہ نتائج کی واضح حقیقتیں ہیں۔ اب وہ وقت آ گیا تھا جب خلیفہ لی سیاسی پالیسی میں تبدیلی ہو گئی۔ زیادہ گہرے الفاظ میں یوں کہیے کہ: ”وہ پالیسی جو عمرؓ نے اختیار کی تھی بے کار کر دی گئی اور اُسے ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔“

یعنی اُن عداوتوں اور کینوں کو یاد دلانے کی شدید دھم جو قبلِ اسلام پائے جاتے تھے۔ اب عربی قوم اُنھی بدترین عداوتوں کی طرف پھر لوٹ آئی جو عہدِ جاہلیت میں اُن کے ساتھ مخصوص تھیں بمقابلہ موازنہ، مفاخرت اور ہیویات کی وبا پوری اسلامی دنیا میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھیل گئی۔

اس سلسلے میں امیرِ معاویہ اور یزید بن معاویہ کے حضور، شعراءِ انصاری اور دیگر شعراءِ عرب کے درمیان جو رقابتیں رونما ہوئی تھیں ان کا تذکرہ کر دینا ہی یہ اندازہ کرنے کے لیے کافی ہو گا کہ عربی قوم کس حد تک اپنی قدیم عصبیت کی طرف واپس آ چکی تھی۔

شاید آپ کی نظر سے وہ روایت گزری ہوگی جو ہمیں خبر دیتی ہے کہ حسان بن ثابت کے بیٹے عبدالرحمن نے بنو امیہ کو رسوا اور ذلیل کرنے کے لیے امیرِ معاویہ کی بیٹی بزمندہ کا نام لے کر تشبیب کے کچھ اشعار کہے۔ (یعنی اس کو اپنی جنسی خواہشات کا مقصد ٹھیرایا)

امیر معاویہ نے تو اپنی عادت کے موافق درگزر سے کام لیتے ہو عبدالرحمن سے صرف اتنا کہا :-

”اس کی دوسری بہن ہند سے اور تم سے کوئی یاد اللہ نہیں ہو؟“
لیکن یزید بن معاویہ جو پورا پورا اپنے دادا ابوسفیان کے اوپر پڑا تھا۔
عصبیت، اقتدار کی ہوس، بے باکی اور اسلام کے بنائے ہوئے اصول و قواعد
سے بیزاری اس کی فطرت کے بظہر خصوصاً تھے، وہ کہاں برداشت کر سکتا
تھا؟ اس نے کعب بن جحیل کو انصاریوں کی سجو کرنے پر ابھارا کعب بن جحیل
نے یہ کہتے ہوئے انکار کر دیا کہ

”کیا تو پھر مجھے کفر کی طرف واپس لوٹانا چاہتا ہے؟“ پھر یزید نے احنبل
سے کہا، مذہباً عیسائی ہونے کی وجہ سے احنبل نے اس کی خواہش قبول
کرتے ہوئے انصار کی شدید ترین سجو کہ ڈالی جو آناً فاناً مشہور ہو گئی۔

میں نے کہا تھا کہ ”یزید اپنے دادا ابوسفیان کی ہو بہ ہو تصویر تھا،
اور ہر چیز کو عصبیت کے نقطہ نظر سے دیکھنے کا عادی تھا“ یہ ایسا دعوا ہے
جس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہو کیا آپ انکار کر سکتے ہیں کہ یزید
ہی وہ شخص تھا جس کی بہ دست ”حرّہ“ (پامالی مدینہ) کا وہ مشہور واقعہ
پیش آیا تھا جس میں حرم رسولؐ کے اندر انصار کی بے حرمتیاں کی گئی تھیں؟
جس میں قریش نے چُن چُن کر انھی انصاریوں سے انتقام لیا تھا جنہوں نے
جنگِ بدر میں قریش کے خلاف دادِ شجاعت دی تھی؟ اس واقعے کے
بعد انصار کی رہی سہی وقعت بھی ختم ہو گئی اور پھر اُن کا سیاسی وقار دوبارہ
قائم نہ ہو سکا۔ اگر یہ سب غلط ہے تو پھر کیا وجہ ہے واقعہ حرّہ کی تفصیل میں
عام طور پر راویوں کا کہنا ہے کہ اس واقعے میں اتنی شہ کے قریب وہ انصاری

قتل کیے گئے تھے جنھوں نے جنگِ بدر میں شرکت کی تھی؟ یعنی جنھوں نے قریش کو اُس دن نچا دکھایا تھا اور انھیں ذلیل شکست دی تھی۔

اس کے بعد اُس واقعے کے تفصیلات بیان کرنے کی ضرورت نہیں

ہی جو ہمارے سامنے عمرو بن العاص کی اُس ذہنیت کی ترجمانی کرتا ہو کہ وہ انصار سے اس حد تک تنگ اور داغ برداشتہ تھے کہ انصار کے لفظ تک سے انھیں نفرت تھی۔ ایک دفعہ انھوں نے معاویہ سے اس کی خواہش بھی کی تھی کہ 'انصار' کا خطاب چھین لیا جائے اور جس کے جواب میں نعمان بن بشیر کو جو قبیلہ انصار میں سے یکہ و تنہا 'بنی امیہ' کے طرف دار تھے، مجبور ہو کر یہ اشعار کہنا پڑے :-

یا سعد! پکرنے والے کا جواب متو اس لیے کہ	یا سعد لا تجب الدناء فما لنا
ہمارا کوئی اور نسب سوائے انصار کے نہیں ہے۔	نسبٌ نجیب بہ سوی الانصار
یہ نسب خدانے ہمارے لیے منتخب فرمایا ہے دیکھو تو	نسبٌ تحیروا الیٰ له لفقو منا
کافروں پر کس قدر گراں ہے ہمارا یہ نسب!	اثقل بہ نسبا علی الکفار
لوگ بدر کے میدان میں جو کنبوں کی لڑائی کے دن	ان الذین ثروا ببدر منکم
تم میں سے قیام پزیر تھے وہ سب جہنم کے	یوم القلیب ہم و فود النار
ایندھن ہیں۔	

یہ اشعار سن کر معاویہ نے عمرو بن العاص کو برا بھلا کہا، اُن کی عجلت پسندی پر صرف! ویسے وہ خود انصار سے نفرت اور قریش کے بارے میں تعصب رکھنے میں اپنے مشیر عمرو بن العاص اور اپنے ولی عہد یزید سے کسی طرح کم نہیں تھے۔

یہ ضرور تھا کہ قریشی عصبیت رکھنے والے، کمی اور زیادتی کے اعتبار

سے مختلف درجوں میں بٹے ہوئے تھے، کچھ لوگ حد سے گزرے ہوئے تھے جیسے یزید بن معاویہ، کچھ لوگ اعتدال پسند تھے جیسے معاویہ بن ابوسفیان۔ اور بعض افراد ایسے بھی تھے جو عصبیت میں اعتدال سے گزر کر ایسی چیز کی طرف مائل تھے جو انصار کے حق میں ترس اور مہربانی کی شکل رکھتی تھی اور شاید زبیر بن العوام انہی افراد میں سے تھے جو انصار پر شفقت کرتے، ترس کھاتے، اُن کے مرتبے کا خیال رکھتے اور اُن ارشادات کا پاس کیا کرتے تھے جو پیغمبر اسلام نے انصار کے بارے میں وقتاً فوقتاً فرمائے تھے۔

رادیوں کا بیان ہے کہ ”ایک دفعہ زبیر بن العوام، مسلمانوں کی ایک ایسی ٹولی کے پاس سے گزرے جس میں حسان بن ثابت بیٹھے اشعار سنارہے تھے اور حاضرین بے توجہی اور بے پروائی کے ساتھ سن رہے تھے۔ زبیر نے ان لوگوں کو بھڑکا اور حسان بن ثابت کے اشعار کی جو وقعت پیغمبر اسلام کی نظر میں تھی اس کو یاد دلایا۔ حسان بن ثابت اُن کے اس برتاؤ سے بے حد متاثر ہوئے اور ان کی شان میں کچھ اشعار کہے — میں چاہتا ہوں آپ اس مدحیہ قصیدے کے پہلے شعر کو زرا غور سے پڑھیں، جو کچھ میں ثابت کرنا چاہتا ہوں ”یعنی انصار کے دلوں میں اپنی اس موجودہ حیثیت سے، جو پیغمبر اسلام کی وفات کے بعد قریش نے انہیں دے رکھی تھی بے اطمینانی اور اس پر دلی رنج و غم“ اس کا یہ شعر بہترین ثبوت ہے۔

اقام علیٰ عهد النبی وھدیہ کیا نبی کے پیمان، اور اُن کے نقش قدم پر چلنے
حواریہ والقوال بالفعل بعدل میں ثابت قدم رہا۔ اُن کا حواری۔ اُس کا قول
اُس کے فعل سے بالکل مطابق ہے۔

اقام علیٰ منہاجہ وطریقہ کیا نبیؐ کے بتائے ہوئے رستے اور ان کے طریقے
یوالی ولی الحق والحق عادل پر ثابت قدم رہا وہ جو اہل حق سے محبت کرتا
ہی، اور حق ہی سب سے زیادہ منصف۔

هو الفارس المشہور والبطل الہدی وہ ایسا مشہور شہسوار ہی اور ایسا مجاہد ہی جو
یصول اذا ما کان یوم محفل مشہور و معروف معرکہ آرائیوں میں حملہ آور
ہونے سے باز نہیں رہتا۔

اذ کشفتم عن ساقھا الحرب حشھا جب گھمسان کاران بڑتا تو یہ مجاہد ایک تیز
بأبیض سباق الی الموت یرقل تلوار لے کر جو موت کی طرف سبقت کرنے والی
اور رواں ہو، لڑائی میں زور پیدا کر دیتا ہی۔

وان امرأء کانت صفیة امہ وہ جس کی والدہ صفیہ بنت عبدالمطلب ہوں
ومن اسد فی بیئھا لمرفل اور قبیلہ بنی اسد سے جس کا تعلق ہو یقیناً وہ
معزز اور سردار ہوگا۔

ل من رسول اللہ قرنی قریبہ اس کی رسول اللہ سے بہت قریبی قرابت
ومن نصرۃ الاسلام جد مؤثر ہو اور نصرت اسلامی میں اس کا درجہ بہت بلند ہے
فکم کربۃ ذب الذبیہ بسفہ کتنے مصائب ہیں جن کو زبیرؓ کی تلوار نے
عن مصطفیٰ واللہ یعطی فیجزل محمدؐ مصطفیٰؐ سے دُور کر دیا، اللہ جزائے خیر
دے گا اور بے انداز دے گا۔

ایسا مثل فیہم وراکان قبلہ اس کا ایسا نہ آج ہی نہ اس سے پہلے تھا اور
ولیس یکون الدھر مادام یدبلی نہ قیامت تک ہوگا۔

ثناءک خیر من فعال معاشر تیری تعریف، دوسری جماعتوں کے کاموں سے بہتر ہے
وفعلک یا بنی الهاشمیہ افضل اور تیرا کام ای بنی ہاشمیہ سے بہتر ہے۔

پہلے دو شعروں کو دیکھیے، کس طرح حسان بن ثابت پیغمبر اسلام کے دور کا ذکر کرتے ہیں اور انصار کے پیغمبر اسلام کی محبت اور ان کے فیاضاً سلوک سے محروم ہو جانے پر، کس طرح رنج و غم کا اظہار کرتے ہیں لیکن بقیہ اشعار ایک ضمنی بحث کی طرف جو یہاں ناموزوں نہیں ہے، توجہ پھیر دیتے ہیں۔ اس لیے کہ اس کا موضوع سے تعلق ہے۔

ان اشعار کے پڑھنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس قصیدے کے ذریعے حسان بن ثابت نے زبیر بن العوام کی مدح سرائی اور ان کے فضائل کی تفصیل بیان کرنا چاہی ہے۔ اور یہ بھی ظاہر اور نمایاں ہے کہ آخری اشعار میں جو پچھپھسا پن ہے وہ ابتدائی اشعار کی جذباتی قوت اور شدت کے قطعاً منافی ہے۔

اس واقعے کو زبیر بن العوام کی اولاد اور عبداللہ بن زبیر کے پوتوں نے روایت کیا ہے۔ کیا آپ کے خیال میں یہ بات بعید از قیاس ہے کہ زبیروں کی عصبیت نے ان اشعار میں اضافہ کر دیا ہوگا؟ حسان بن ثابت نے جتنی بات کہی اور جس حد تک شکر یہ ادا کرنا چاہا تھا اس میں کچھ اور بڑھا دیا گیا ہوگا؟ تاکہ زبیر بن العوام کی فضیلت اپنے ہم پٹھوں میں، اور عبداللہ بن زبیر کی عظمت ان کے رقیبوں پر ایک خاص نوعیت سے ثابت ہو جائے۔

اس جگہ ایک اور ضمنی بات بیان کر دینا بے جا نہ ہوگا اس لیے کہ ان سے بھی وہی بات ثابت ہوتی ہے جو ہمارا مقصود ہے۔ اہطل نے یزید کے کہنے پر انصار کی جو سخت ترین جو کہی تھی اس کا بیان ہو چکا ہے۔ اس سلسلے میں راویوں کا کہنا ہے کہ ”نعمان بن بشیر انصاری رحن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے (۵) اس جو سے بے حد برہم ہوئے اور معاویہ کے رذہ رو حسب ذیل اشعار

انہوں نے سنا ڈالے، آپ ان اشعار میں عنصبت کی وہی شان پائیں گے جس کی ایک جھلک حسان بن ثابت کے اشعار میں آپ نے دیکھ لی ہو وہی عنصبت جو شعرا کی طرف ایسی چیزیں منسوب کر دیتی ہو جو انہوں نے نہیں کہی ہیں۔ نعمان بن بشیر، انصار میں تنہا فرد تھے جو قریش اور بنی امیہ کے طرف دار تھے، یا یوں کہو کہ ذاتی اغراض کے لیے ان کی طرف جھکے ہوئے تھے۔ لوگوں نے یہاں تک بیان کیا ہو کہ وہی تنہا انصاری تھے جو جنگ صفین میں معاویہ کے ساتھ تھے۔ اسی طرح جس طرح زبیر بن العوام ان معدودے چند قریشیوں میں سے تھے۔ جو عہد رسالت کو یاد کر کے یا کسی ضرورت کے وقت کے لیے ان کی دوستی کو کام میں لانے کی غرض سے، انصار سے شفقت آمیز محبت کیا کرتے تھے۔

نعمان بن بشیر نے معاویہ کو مخاطب کرتے ہوئے حسب ذیل اشعار

سنائے سے

معاویٰ اننا الحق تعترف
ای معاویہ! اگر تو ہمارا حق نہیں مانتا تو جان لے گا
لحی الازد مشدوداً علیہا العمام
بنو ازد کے جبروں کو جن پر عملے بندھے ہوں گے
یشتمنا عبد الازد ساقداً ضللاً
کیا عبد الازد تم گم راہی سے ہم کو گالیاں دیتا ہو۔
وما ذالذی تجدی علیک الازد
اور یہ اراقم تجھ کو کیا فائدہ پہنچا سکتے ہیں!
فمالی تاردون قطع لسانہ
میرا انتقام یہی ہو کہ تو اس کی زبان کاٹ دے۔
ذرونک من ترضیہ عنک الذراحم
تو گرفت کر اس شخص کی جس کو تیری جانب سے درہم
راضی کر سکتے ہیں۔

وراع رویداً لا تمننا بیننا
آسانی کے ساتھ رعایت کر اور ہمیں کسی بات کی تکلیف
معت فی غیب الحق اذ نام
معت دے۔ شاید تجھے حوادث کے بعد نادام ہونا پڑے۔

متی تلق منا عصبۃ خذرجیۃ
 ادالاس یوما تخترمک المخارم
 وتلقاک خیل کالقطامستطیرہ
 شاطیط ارسال علیہا " شکاکم
 یسومہا العمران عمرو بن عامر
 وعمران حتی تستباح المخرام
 کسی دن جب تو خزر ج یا اوس کی جماعت سے
 ملاقات کرے گا تو تلواریں تجھے کاٹ دیں گی۔
 قطا کی طرح اڑنے والے گھوڑے تجھ سے ملیں گے
 جو مخلوط چھوٹے ہوسے اور جن پر لگائیں چڑھیں ہوں گی۔
 ان پر عمرو بن عامر اور عمران اس وقت تک
 نشان لگاتے ہیں جب تک محارم مباح نہ
 کر لیے جائیں۔

ویبدومن اخو الذریزۃ جملہا
 وتبیط من هول السیوف المقتام
 نازک اندام عورتوں کے ظلخال (جھانچھ) ظاہر
 ہو جاتی ہیں اور تلواروں کی دہشت سے ہادوں
 کے چہرے سفید ہو جاتے ہیں۔

فتطلب شعب الصدع بعد النمام
 نتغریہ فالآن والامر سائر
 تو طلب کرے گا جوڑ کی درسی کو اس کے بھرنے کے
 بعد تو تو اس کو ابھارے گا۔ اب جو چاہے
 کرے کیوں کہ معاملات درست ہیں۔

والافشوی لامتہ تبعیۃ
 تواریث آباء و ابیض صادم
 اور اگر تو نہ مانے گا تو میرا لباس ایک تمبی زندہ
 ہوئی جو میرے باپ دادا کی میراث ہو اور
 سفید فاطع تلوار

واسم خطی کأن کعبا
 نوی القسب فیہا لہذی ختام
 اور گندم گوں خطی نیزہ گویا کہ اس کی پوری
 چھوارے کی گھٹلیاں ہیں بن ہیں بھالیں جڑی
 ہوئی ہیں۔

فان کنت لمدشہد بید روقیعة
 اذلت قریشا والانوف رواعم
 اگر تو نے بدر میں وہ واقعہ نہیں دیکھا جس نے
 قریش کو ذلیل کیا تھا اور اونچی ناکیں ذلیل تھیں

فسائل بناحي لوى بن غالب
وانت بما يخفى من الامر عالم

الم تتبدس ليوم بدرٍ سيعوفنا
وليلك عذاب قومك قائم

ضربناكم حتى تفرق جمعكم
وطارت اكل منكم وجماجم

وعادت على بيت الحرام عرائس
وانت على خوف عليك التمام

وعضت قريناً بالانامل بفضة
ومن قبل ما عصت عليك الا وهم

فكنا لها في كل امرٍ نكيدة
مكان الشجا والامرفيه تفاقم

فما ان رمى رام فادهي صفاتنا
ولا منا منا ابو ما من الدهر ضائم

وانى الاغضى عن امورٍ كثيرة

تو چل اور لوی بن غالب کے دونوں قبیلوں سے
دریافت کر اس وقت تجھے چھپی ہوئی باتوں کا
پتا لگ جائے گا۔

کیا تم کو بدر کے دن ہماری تلواروں نے
نہیں جھپٹا اور تیری رات تیری قوم کی مصیبت
پر سیاہ تھی۔

ہم نے تم کو اتنا پیٹا کہ تمہاری جمعیت پر آگندہ
ہو گئی اور تمہارے ہاتھ اور کھوپڑے ہوا میں
اڑنے لگے۔

اور خانہ کعبہ پر "روائیں" لوٹ آئیں اور خوف
کی وجہ سے تیرے اوپر تعویذ لٹک رہے تھے۔
اور قریش نے غصے میں اپنی انگلیاں چبا
ڈالیں اور اس سے پہلے تمہیں گھوڑوں نے
چبا یا تھا۔

ہم ہر اس کام میں جس کی ہم تدبیر کرتے
تھے قریش کے علق کی بڑی بن گئے۔ اور
کام بہت ہی مشکل تھا

کسی تیر انداز نے ایسا تیر پھینکا جس نے
ہماری چٹان کو کم زور کیا ہو اور نہ کسی ذیل
لڑنے والے نے ہمیں ذیل کیا۔

بے شک میں بہت سی باتوں سے چشم پوشی کر رہا ہوں

ساتر فی بہا یوماً الیک السلام جن کوئے کر کسی دن سیڑھیاں تیری طرف چڑھیں گی
اصابع فیہا عبد شمس واننی میں ادلا عبد شمس سے ان باتوں میں مدارات
لتک التی فی النفس منی اکاتم کر رہا ہوں اور ان باتوں کو چھپا رہا ہوں جو میرے
دل میں ہیں۔

فما انت والامر الذی لست اہلہ تجھے اُس کام سے کیا سروکار جس کا تو اہل نہیں
ولکن ولی الحق والامر ہاشم ہے صداقت اور امارت کے وارث بنی ہاشم ہی
ہو سکتے ہیں۔

الیوم یصدیر الامر بعد شتاتہ انھی کی طرف پراگندگی کے بعد معاملہ لوٹے گا
فمن لک بالامر الذی ہو لازم کون ہو تیرے لیے مددگار اس معاملے میں جو تجھ
چمٹا ہوا ہے؟

بھم شرع اللہ الہدی و اہتدی بھم انھی کے سبب اللہ تعالیٰ نے ہدایت کو جاری
ومنہم لہ ہادی امامٌ وخاتم کیا اور اُن سے ہدایت حاصل کی گئی اور انھی

میں سے شرع کے ہادی امام اور خاتم ہیں

بالکل ظاہر ہے کہ کم از کم آخری تین شعر ضرور نشان بن بشیر کے کہے
ہوئے نہیں ہیں بلکہ اُن کے سر منڈھ دیے گئے ہیں۔ اور شیعوں نے
یہ اشعار ان کے سر منڈھے ہیں۔

باوجودے کہ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ جب انصار کے ہاتھوں
میں آنے کے بجائے حکومت قریش کے ہاتھ میں چلی گئی تو انصار کے
دل میں قریش کی طرف سے ایک قسم کی کدورت پیدا ہو گئی تھی، اور اس
کے بعد وہ اپنے سیاسی موقف کی وجہ سے اُس جماعت کی طرف جھٹک
گئے تھے جو انہوں نے ان کے خلاف تھی، اور علیؑ کی جماعت میں شامل

ہو گئے تھے لیکن نعمان بن بشیر کے متعلق ہم باوجود ان کے انصاری ہونے کے یہ نہیں مان سکتے کہ وہ ہاشمی المذہب یا علوی الرائے تھے۔ وہ خالص اموی تھے بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ خالص سفیانی تھے اسی لیے جب انہوں نے محسوس کیا کہ آل سفیان کے ہاتھوں سے طاقت مروان بن الحکم کی طرف منتقل ہو رہی ہے تو وہ امویوں کے بجائے عبداللہ بن زبیر سے آکر مل گئے اور انہی کی طرف سے لڑتے ہوئے شہید ہوئے۔

آپ نے دیکھ لیا کہ کس انتہا تک انصار اور قریش کی عصبیت پہنچی ہوئی تھی، اور کس قدر شعر اور شعرا اس سے متاثر تھے! دونوں مذکورہ ضمنی واقعات سے آپ نے اندازہ کر لیا ہو گا کہ کس طرح زبیری اور ہاشمی عصبیت نے حسان بن ثابت اور نعمان بن بشیر الانصاری کے اشعار سے اپنے حریفوں کے مقابلے میں کام لیا ہے؟

یہی تک اس بحث کا مکمل نقشہ آپ کے سامنے پیش نہیں ہوا ہے۔ اشعار اور شعرا نے اس عصبیت سے جو اثرات قبول کیے تھے ان کا ذکر ابھی تک ادھورا ہی رہا ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ بات بہت کچھ ادھوری ہی رہے گی اگر قریش و انصار کے درمیان عصبیت کی بحث اس شدید نزاع کا ذکر کیے بغیر ختم کر دی گئی جو عبدالرحمن بن حسان اور عبدالرحمن بن حکم (خلیفہ مروان کے بھائی) کے درمیان پیدا ہو گئی تھی اور جس کے بہت مذہم نقوش ہم تک پہنچ سکے ہیں۔

روایت کرنے والے اس بھگڑے کی بنیاد کے بارے میں متفق الرائے نہیں ہیں۔۔۔۔۔ وہ اختلاف لڑنے پر مجبور بھی تو ہیں! — کیوں کہ اس واقعے کی روایت میں بھی عصبیت کا عنصر شامل ہو گیا ہے۔ انصار تو اس

طرح بیان کرتے ہیں کہ عبدالرحمن بن حسان اور عبدالرحمن بن حکم آپس میں گہرے دوست تھے مگر عبدالرحمن بن حسان کو اپنے دوست کی بیوی سے کچھ اُلفت تھی اور وہ اُس کے پاس آتے جاتے رہتے تھے۔ اس کی اطلاع جب ان کے دوست عبدالرحمن بن حکم کو ملی تو انھوں نے ابن حسان کی بیوی سے پینگ بڑھانا شروع کر دیے۔ ان بیوی نے اپنے شوہر کو اس کی اطلاع دے دی۔ ابن حسان نے کسی ترکیب سے ابن حکم کی بیوی کو اس پر آمادہ کر لیا کہ وہ ان کے گھر آکر ان سے ملے۔ جب ابن حکم کی بیوی ابن حسان کے گھر آئی تو اُس کو انھوں نے ایک کمرے میں چھپا دیا۔ ادھر ابن حسان کی بیوی نے ابن حکم کو ایک بہانے سے اُسی روز ملنے کی دعوت دے رکھی تھی۔ وہ آئے بیٹھے تھے کہ ابن حسان آگئے، ابن حسان کی بیوی نے ابن حکم کو کہیں چھپانے کے بہانے اسی کمرے میں بھیج دیا جہاں ابن حکم کی بیوی پہلے سے موجود تھی۔ بس اُسی گھڑی سے دونوں دوستوں میں اختلاف کی ابتدا ہوئی۔

قریش بھی یہی واقعہ بیان کرتے ہیں مگر اُلٹ کر کے، وہ کہتے ہیں کہ ابن حکم اپنے دوست ابن حسان کے ساتھ باوفا رہا۔ اس کے پاس ابن حسان کی بیوی کے خطوط آتے تھے مگر وہ اپنے دوست کی آبرؤ کی حفاظت میں اس کی خواہش کا کوئی جواب نہیں دیتا تھا۔

بہر حال اس میں شک نہیں کہ اس واقعے میں ایک خاص تصور ہو جس کے ذکر سے انصار و قریش اس وقت جب کہ ان دونوں کے درمیان عداوت کی آگ علی طور پر بجھ چکی تھی، لطف لیتے ہوں گے پھر بھی صاحبِ افغانی نے اس جھگڑے کی بنیاد جو بیان کی ہے وہ عورتوں

کی فطرت سے بہت دور ہو۔

اصل قصہ یہ ہے کہ یہ دونوں دوست، اپنے اپنے کتے لیے شکار

کھیل رہے تھے قریشی (ابن حکم) نے اپنے دوست سے کہا ہے

ازحبر کلایک انھا قلاطیة

اپنے پستہ قد اور چت کبرے کتوں کو جھڑکو

بقع و مثل کلایکم لم تصطد

کیوں کہ ایسے کتے شکار نہیں کرتے ہیں

اس کے جواب میں ابن حسان نے کہا ہے

من کان یا کل من فریسة صیداً

ہر شخص اپنے کتے کا مارا ہوا شکار کھاتا ہے وہ کھایا کرے

فالمر یغنینا عن المتصید

ہمیں تو کھجوریں بہ جائے شکار کے کافی ہیں۔

انا اناس رقیقون و امکم

ہم آسودہ حال لوگ ہیں اور تمہاری ماں منہ

اکلا بکم فی الواقع والمترود

ڈالنے اور آمد و رفت کرنے میں تمہارے کتوں

کی طرح ہے۔

ہم نے تم کو سوس ماروں کے لیے جمع کیا ہے

حزناکم للضبت تحترقونہ

جن کا تم شکار کرتے ہو اور شاداب زمین

والزین یرنعکم بكل مہند

سے تم کو تلوار روکتی ہے۔

اسی دن سے دونوں دوستوں کے درمیان فساد اٹھ کھڑا ہوا۔

عبدالرحمن بن حسان نے انصار کے نصیحت کی شاید بہترین عکاسی

کر دی ہے جس وقت اس نے حسب ذیل اشعار کہے سے

ذیل صاحب عتوت ہو گیا اور صاحب عتوت

عدا الذلیل عزیزاً والعزیز بید

ذیل ہو گیا اور سردا لوگ مطیع ہو گئے۔

ذل و صار فروع الناس اذ ذابا

میں تلاش کر رہا ہوں تاکہ تم میں ہی تھکے لیے

انی لملتس حتی یبین لکم

یہ بات ظاہر ہو جائے کہ تم کب لوگوں کے سردار تھے

فیکم متی کنتم للناس ارباباً

وفا رقتوا اطلعکم ثم انظروا وسلوا اپنی موجودہ حالت سے الگ ہو کر غور کرو اور
عنا وعنکم قدیم العلم النساب ہمارا اور اپنا حال ایسے شخص سے دریافت
کرو جو پڑانے النساب کا ماہر ہو۔

نیز یہ معاملہ انھی دونوں شاعروں تک محدود نہیں رہا۔ قریشی حریف نے
مضر اور ربیعہ کے شعرا سے بھی امداد لی۔ اس کے بعد شعرا اور ان کی شعرو
شاعری سے گزر کر، یہ معاملہ معاویہ تک چاہنچا انھوں نے سعید بن العاص
کو — جو اُس زمانے میں ان کی طرف سے مدینہ کے گورنر تھے —
لکھا کہ ”دونوں شاعروں کو بلا کر سزا سزا کوڑے لگا دیے جائیں“ سعید
بن العاص، معاویہ کے زمانے میں انصار پر اسی طرح مہربان تھے جس طرح
عمر بن خطاب کے زمانے میں زبیر بن العوام۔ نیز عبدالرحمن بن حسان سے
سعید ابن العاص کی دوستی بھی تھی، اس لیے وہ عبدالرحمن بن حسان کو
باز بھی نہیں چاہتے تھے۔ اور قریشی (عبدالرحمان بن حکم) کو باز بھی انھیں
ناپسند تھا۔ انھوں نے معاویہ کے حکم کو ٹامے رکھا مگر فوراً ہی انھیں مدینہ
کی گورنری مروان بن حکم کے لیے چھوڑنا پڑی اور مروان نے اپنے بھائی
عبدالرحمان بن حکم کی طرف داری میں ابن حسان کو تو سزا کوڑے لگا دیے
مگر ابن حکم کو کوئی سزا نہیں دی۔

عبدالرحمان بن حسان کو یاد آیا کہ انصاریوں کا ایک نمائندہ زبیر
شام میں موجود ہے یعنی نعمان بن بشیر، ابن حسان نے ان کو لکھا ہے
لیت شعری اغائب انت بالستا کاش نہیں جانتا کہ میرے دوست نعمان! تم
— م، خلیلی ام راقدا نعمان شام میں موجود نہیں ہو یا ہو مگر سورہے ہو۔
ایۃ ما تکلن فقد یرجع الغا جو کچھ بھی ہو غائب بھی کسی دن لوٹ آتا ہے

- ثب یوماً و یوتظ الوسنان
 ان عمراً و عاسراً ابوینا
 و حراً قداماً و العہد کالنوا
 انہم ما نغوک ام قلة الکتا
 - ب ام انت تائب غضبان
 ام جفاء ام اعوز تک القراطیہ -
 - س ام امری بہ علیک ہوان
 یوم اننت ان ساقی رخصہ
 - ت و انتکم بدتک الרכبان
 ثم قالوا ان ابن عمک فی بد
 - وی امری اموتی بھا الخدرتان
 فنسیت الامرحام والود و الصبغة
 - بة فیما انت بہ الامس مان
 انما الرحم فاعلمن قناتہ
 او کبعض العیدان لو لا اسنان
 کہتے ہیں : نعمان بن بشیر انصاری امیر معاویہ کے پاس گئے اور ان کو
 بتایا کہ سعید بن العاص نے تو ان کے حکم کو ٹٹائے رکھا تھا مگر مروان نے
 صرف انصاری پر اسے نافذ کیا ہے ، معاویہ نے پوچھا :-
 " تو تم کیا چاہتے ہو ؟ "
 نعمان نے جواب دیا کہ :-
 " میں یہ چاہتا ہوں کہ تم مروان کو مجبور کرو کہ وہ دونوں بر تقاراً سکھ

اور سویا ہوا بھی جگا نیا جاتا ہے
 بے شک ہمارے باپ دادا عمر ام اور حرام
 ہمیشہ اپنے عہد پر قائم رہے۔
 کیا وہ لوگ تجھ کو روکتے ہیں یا کاتبوں کی کمی
 ہے یا تم مجھ سے خفا اور ناراض ہو۔

یا مجھ سے پھر گئے ہو یا تمہیں کاغذ نہیں ملتا ہے
 یا میرا معاملہ تم کو بالکل معمولی نظر آتا ہے۔
 جس دن تم کو خبر دی گئی کہ میری پنڈلی کچل دی
 گئی اور سواروں نے تمہیں یہ خبر پہنچائی۔

پھر انہوں نے تم سے کہا کہ تمہارا بچا زاد بھائی مختلف
 مصیبتوں میں ہے جن کو زلمنے کے حوادث لائے ہیں
 تم نے نسبی غلاتے اور محبت اور صحبت سمجھی کچھ
 ان حوادث میں بھلا دیا۔

سمجھ لو کہ نیزہ ایک معمولی چھڑیا لکڑی ہے اگر
 اس میں بھانہ ہے۔

کہتے ہیں : نعمان بن بشیر انصاری امیر معاویہ کے پاس گئے اور ان کو
 بتایا کہ سعید بن العاص نے تو ان کے حکم کو ٹٹائے رکھا تھا مگر مروان نے
 صرف انصاری پر اسے نافذ کیا ہے ، معاویہ نے پوچھا :-

" تو تم کیا چاہتے ہو ؟ "

نعمان نے جواب دیا کہ :-

" میں یہ چاہتا ہوں کہ تم مروان کو مجبور کرو کہ وہ دونوں بر تقاراً سکھ

نافذ کرے۔" کہا جاتا ہے کہ اسی کے بارے میں نعمانؓ نے یہ اشعار کہے تھے

یا بن ابی سفیان ما مثلنا
جار علیہ ملک، او امیر
اذ کرینا مقدم افرا سنا
بالحنو اذا انت الینا فقیر
واذ کر غداة الساعدی الذی
آثرکم بالامر فیہما بشیر
فا حذر علیہم قتل بدر وقد
کم یومٌ بیدر عسیر
ان ابن حسان لہ تاثر
فاعط الحق نصح الصدور
ومثل ایام لنا شتت
ملکانم امرک فیہما صغیر
اماتری الانردوا شیاً تمها
تجول خذراً کاظلمات تزیر
یصول حولی منہم معشر
ان صلت صالوا و ہم لی نصیر

او ابوسفیان کے لڑکے! ہم ایسوں پر کبھی کسی بادشاہ
یا امیر نے آج تک زیادتی کی جرات نہیں کی
مقام جن میں ہمارے گھوڑوں کے آنے کو یاد
کرو جب کہ تم ہمارے محتاج تھے۔
اور ساعدی کی صبح کو یاد کرو جس میں بشر نے
تم کو امارت کے لیے توجیح دی تھی۔
جنگ بدر کی ایسی لڑائیوں سے ڈرو جب کہ
بدر میں تم پر ایک سخت دن گزر چکا ہو۔
بے شک ابن حسان کا ایک اتقو میری اس کا حق
اسے دے دو تاکہ دل صاف ہو جائیں۔
تمہاری ایسی ہی لڑائیوں نے تمہارے لیے اس ملک کو
ذلیل ویرانہ کر دیا جس میں تمہاری شان حقیر تھی۔
کیا تم نہیں دیکھتے بنی ازد اور ان کے متبعین
کو، میرے گرد ترجمی نگاہوں سے دیکھتے ہوئے
غصے کو غبط کیے گھومتے تھے اور شیریں کی
طرح ڈکار رہے تھے۔
میرے ہم راہ ان کی ایک جماعت حملہ کرتی تھی
اگر میں حملہ آور ہوتا تو وہ بھی حملہ کرتے تھے
اور وہ میرے بندگاری تھے۔

یَا بَی لَنَا الضَّیْمُ فَارَ نُعْتَلِیْ
عِزِّ سَنِیْعٍ رَعْدٍ یَلُ کَثِیْرٍ
ہم پست نہیں ہو سکتے اس لیے کہ ہماری
محفوظ آبرو اور بڑی جماعت ذلت برداشت
کرنے سے انکار کرتی ہو۔

وَعَنْصَرُ فِی عِزِّ حَبْرِ ثَوَامَةٍ
عَادِیَةِ تَثْقُلُ عَنْهَا الصَّحُفُ
اور ایسا عنصر انکار کرتا ہے جس کی عزت تالی جڑیں
قوم عاد کے زمانے کی طرح قدیم ہیں جس نے
اٹھانے سے پتھر بھی عاجز ہیں۔

مروان کو معاویہ کا حکم پہنچا تو اُس نے اپنے بھائی کو پچاس کوڑے
لگائے اور بقیہ پچاس کے لیے عبدالرحمن بن حسان سے درگزر چاہی ابن
حسان نے معاف تو کر دیا مگر مدینہ میں یہ پرو پگنڈا کرنا شروع کیا کہ ” مروان نے
مجھ پر آزاد مرد کی حد جاری کی اور اپنے بھائی پر غلام کی “ یہ چیز عبدالرحمن
بن حکم پر بہت گراں گزری ، وہ اپنے بھائی کے پاس گیا اور اُس سے کہا
کہ ” ستوا کوڑے پورے کرو “ تو بقیہ پچاس کوڑے بھی لگائے گئے
اور بھوگوئی کا سلسلہ دونوں کے درمیان برابر جاری رہا۔

سیاسی مورخ اگر چاہے تو قریش و انصار کی عصبیت کے موضوع
پر اور اس بیان میں کہ بنی امیہ کے زلمے میں مسلمانوں کی زندگی میں
دمشق مکہ مدینہ اور دمشق ، بلکہ ہمارا تو خیال ہے کہ مصر ، افریقہ اور اندلس میں
بھی ، اس عصبیت کا کہاں تک دخل ہو گیا تھا۔ ایک مخصوص اور ضخیم
کتاب لکھ سکتا ہو۔

اور ادبی مورخ بئیر اس کے کہ وہ قریش و انصار کی عداوت سے
زرا بھی آگے جائے ایک مستقل تصنیف اس بارے میں پیش کر سکتا ہے
کہ قریش و انصار کی اس عصبیت کا فریقین کے ان اشعار میں جو انھوں

سے اسلام کے بعد کہے ہیں۔ اور ان اشعار میں جو انھوں نے اپنے اپنے شعرائے جاہلیت کے سر منڈھ دیے ہیں کس حد تک دخل تھا۔ لیکن اگر عرب کے دوسرے قبائل کی عداوتوں تک وہ اپنی بحث کو پہنچا دے تو ایسی کتنی ہی تصنیفیں درکار ہوں گی! کیوں کہ یہ عداوت اور خصیت اہل مکہ اور اہل مدینہ ہی تک محدود نہیں تھی بلکہ پورے عرب میں سرایت کیے ہوئے تھی۔ عدنانیہ، یمانہ کے خلاف، مضر بقیہ عدنان کے خلاف اور ربیعہ، مضر کے خلاف تعصب رکھتے تھے۔ خود مضر آپس میں تقسیم ہو گئے تھے۔ ان کے درمیان قیس، تمیمی اور قریشی خصیت کام کر رہی تھی۔ اور یہی حال یمن کا تھا۔ ان میں بھی ازوی، عبیت، حمیری، عبیت اور قضاعی عبیت بڑے زوروں پر تھی۔

یہ تمام تعصبات شاخ در شاخ ہو کر مختلف سمتوں کی طرف بڑھنا شروع ہوئے اور جن سیاسی یا ملکی ماحول نے انھیں گھیر لیا اسی رنگ میں وہ رنگ گئے اور ایک خاص شکل اختیار کر لی شام میں ایک شکل بن گئی، عراق میں دوسری، خراسان میں تیسری، اور اندلس میں چوتھی، اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہوگا کہ اسی عبیت نے بنی امیہ کی سلطنت کا تختہ الٹ دیا تھا اس لیے کہ انھوں نے اس نبوی سیاست کو ترک کر دیا تھا جو ان تعصبات کو مٹانے والی تھی۔ انھوں نے ایک فریق کو چھوڑ کر دوسرے فریق کی طرف غیر معمولی توجہ مبذول کر دی تھی۔ انھوں نے عبیت کو ابھارا اور اس کو طاقت بخشی مگر پھر اس طاقت و عبیت کو قابو میں نہ رکھ سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حکومت ان کے ہاتھوں سے نکل گئی

بلکہ عربوں کے ہاتھوں سے نکل کر ایرانیوں کے ہاتھوں میں جا پہنچی! جب سیاسی زندگی میں عصبیت اس حد تک کارفرما تھی اور شعر و شاعری میں اس کی کارنمای کی ایک ہلکی سی جھلک بھی آپ نے دیکھ لی ہو! اب آپ خود عربی قبیلوں کے بارے میں بہ خوبی تصور کر سکتے ہیں کہ اس سخت ترین سیاسی کشمکش میں ہر قبیلہ کتنا حریص ہوگا اس بات پر کہ اس کا ایام جاہلیت کا دور دوسرے قبیلوں کے اعتبار سے بہتر ہو اور اس کا شرف اور وقار زمانہ جاہلیت میں بھی بلند و بالا اور قدیم تر ہو؟

حالات ہی ایسے تھے کہ قدیم جاہلی ادب ضائع ہو جائے۔ اس لیے کہ عرب اس وقت تک اشعار لکھتے نہیں تھے بلکہ حافظے کی مدد سے روایت کیا کرتے تھے۔ زمانہ اسلام میں، مرتدین پر یلغار، اسلامی معرکے اور آپس کی خانہ جنگیاں ہوئیں تو ایسے لاتعداد افراد موت کے گھاٹ اتر گئے جنہیں پڑانے اشعار یاد تھے اور جو روایت کیا کرتے تھے۔ پھر جب بنی امیہ کے زمانے میں عربوں کو شہروں میں سکون نصیب ہوا اور انہوں نے اپنے قدیم ادب کا جائزہ لیا تو اس کا بیش تر حصہ ضائع ہو چکا تھا اور جو کچھ باقی بچا تھا وہ بہت مختصر تھا۔ انہیں اشعار کی اب بھی ضرورت تھی شدید ضرورت بھرتی ہوئی عصبیت میں ایندھن کے طور پر استعمال کرنے کے لیے، نتیجہ ہوا کہ اشعار کی بہتات ہو گئی، طویل اور مختصر قصیدے کہے گئے اور انہیں قدیم شعر کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

یہ کوئی ہمارا مفروضہ نہیں ہے اور نہ ایسا نتیجہ ہے جسے ہم نے از خود تہناب کر لیا ہے۔ بلکہ یہ ایسی حقیقت ہے جس پر خود قدما بھی عقیدہ رکھتے تھے اور جس کے بارے میں محمد بن سلام نے اپنی کتاب 'طبقات الشعراء' میں بحث کی ہے

وہ تو اُس سے بہت آگے جاتا ہو جہاں تک ہم گئے ہیں وہ کہتا ہو کہ قریش جاہلیت کے زمانے میں شعر و شاعری کے اعتبار سے تمام قبیلوں میں سب سے زیادہ تہی دست تھے، تو زمانہ اسلام میں وہ اس بات پر مجبور ہو گئے کہ شعر و شاعری میں بھی پورے عرب سے بازی لینی جانے کے لیے اشعار گڑھیں اور انھیں قدما کی طرف منسوب کر دیں۔

ابن سلام، یونس بن حبیب سے نقل کرتا ہو کہ یونس بن حبیب نے ابو عمرو بن العلاء کو یہ کہتے سنا تھا کہ :-

”جاہلیت کے اشعار میں تمہارے لیے جو کچھ بچا ہو وہ بہت کم ہو اگر تمہیں اُن اشعار کا کافی حصہ مل جاتا تو بہت کچھ معلوم و ادب تمہارے ہاتھ آ جاتا۔“

اس سلسلے میں کہ جاہلیت کا بہت سا ادب ضائع ہو گیا ہو۔ ابن سلام کا ایک اور طریقہ استدلال بھی ہو اور کوئی حرج نہیں اگر ہم اس کا سرسری ذکر کرتے چلیں۔ وہ کہتا ہو کہ طرفہ بن العبد اور عبید بن اللابرص۔ شعراءے جاہلیت میں مشہور اور بلند تر شاعر سمجھے جاتے تھے۔ اور وہ یہ بھی دیکھنا ہو کہ معتبر رادیوں نے ان شعراء کے زیادہ سے زیادہ دس تئیسے روایت کیے ہیں، تو وہ کہتا ہو کہ اگر ان دونوں شاعروں نے صرف یہی قصیدے کہے ہیں جو ہم تک سلسلہ بہ سلسلہ پہنچے ہیں تو وہ اُس شہرت اور اُس اعزاز کے مستحق ہی نہیں قرار دے جاسکتے جس کے وہ حامل بنے ہوئے ہیں۔ معلوم یہ ہوتا ہو کہ انھوں نے بہت کچھ کہا ہو گا لیکن وہ سب ضائع ہو گیا اور بہت کم حصہ ان کے کلام کا ہم تک پہنچ سکا ہو۔ اس کے بعد رادیوں پر نیز دوسرے لوگوں پر یہ بات شاق گزری کہ ان دونوں کے صرف دس کے قریب قصیدے موجود

ہیں۔ انھوں نے ان دونوں کی طرف وہ کچھ منسوب کر ڈالا جو انھوں نے نہیں کہا تھا اور بہت کچھ بہ قول ابن سلام کے ان کے سر منڈھ دیا۔

ابن سلام اسی حد پر توقف نہیں کرتا اور ان اشعار کی تنقید بھی کرتا ہے اور بتا گیا کہ یہ اشعار گڑھے ہوئے اور منسوب کیے ہوئے ہیں جو ابن اسحاق وغیرہ سیرت نگاروں نے نقل کیے ہیں۔ اور یہ دغا کیا ہے کہ یہ عاد و ثمود وغیرہ کے اشعار ہیں۔ اس بات پر ان آیات قرآنی سے زیادہ واضح دلیل اور کیا ہو سکتی ہے جو بتاتی ہیں کہ عاد و ثمود کی قوم برباد ہو گئی اور ان کا نشان تک باقی نہیں رہا۔ کچھ آگے بڑھ کر ہم عاد و ثمود اور غیر عاد و ثمود کے اشعار کی چند مثالیں پیش کریں گے۔ یہاں ان کا تذکرہ محض اس لیے کیا ہے تاکہ آپ کو بتائیں کہ دیکھتے کس طرح قدامت بھی دیکھتے اور محسوس کرتے تھے۔ جس طرح آج ہم دیکھتے اور یقین کرتے ہیں۔ کہ یہ اشعار جو شعرا جاہلیتہ کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں اکثر جعلی ہیں۔ منتہی اور گونا گوں اسباب کے ماتحت ان میں بعض سیاسی تھے اور بعض غیر سیاسی، گڑھے گئے ہیں۔ قدامت جانتے تھے لیکن تنقید میں ان کا طریقہ ہمارے طریقے سے کم زور تھا۔ وہ آغاز کرتے مگر انجام تک نہیں پہنچ پاتے تھے۔ اسی بنا پر ابن سلام کو یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی کہ وہ ہمارے لیے وہ اشعار روایت کر سکتا ہے جو عربی زبان میں شروع شروع کہے گئے تھے چنانچہ اس نے کچھ اشعار روایت کیے ہیں جو جذیۃ الابرش کی طرف منسوب ہیں اور کچھ اشعار زہیر بن جناب کے اور اسی قسم کے اور بہت سے اشعار نقل کیے ہیں۔ آپ جانتے ہیں کہ یہ اشعار ہمارے لیے اسی طرح ناقابل قبول ہیں جس طرح ابن سلام کے نزدیک عاد و ثمود کے اشعار۔

بہر حال یہ طویل فصل ہمیں ایک ایسے نتیجے تک پہنچاتی ہے جس کے متعلق ہمارا عقیدہ ہے کہ وہ بالکل یقینی اور ہر طرح ناقابل شک ہے۔ یعنی یہ کہ عصبیت اور وہ امور جو عصبیت سے وابستہ ہوتے ہیں، بین سیاسی منافع اُن اہم اسباب میں سے تھے جنہوں نے عربوں کو اشعار گڑھے اور شعرائے جاہلیت کی طرف گسرب کرنے پر آمادہ کر دیا تھا۔

آپ نے دیکھ لیا کہ ہم سے پیش رہی قدامت یہ نتیجہ اخذ کر چکے تھے اور میں آپ کو یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ قدامت اس سلسلے میں بڑی حد تک بد نصیبی کا شکار رہے۔ ابن سلمہ ہمیں بتاتا ہے کہ "اہل علم اس بات پر قادر ہیں کہ راویوں کے الحاقی اشعار کو آسانی کے ساتھ اصلی جاہلی اشعار سے الگ کر لیں۔ ہاں اُن اشعار کے الگ کرنے میں جنہیں خود عربوں نے گڑھا ہے، ان لوگوں کو بہت زحمت اور مشقت برداشت کرنا پڑتی ہے۔"

ہم اس نتیجے کے نکالنے اور اس کی توثیق کرنے ہی پر قناعت نہیں کر لیتے بلکہ ہم اس سے ایک دوسرا قاعدہ کلیہ اخذ کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ادبی مورخ جس وقت وہ اشعار پڑھے گا جو جاہلی کہلاتے ہیں تو وہ اُن اشعار کی صحت میں شک کرنے پر لازماً مجبور ہوگا جن کے اندر عصبیت کی تقویت یا عرب کے ایک گروہ کی دوسرے گروہ کے برخلاف تائید کا عنصر قوی طور پر پایا جائے گا، اور اس شک کا اس وقت شدید تر ہو جانا لازمی ہوگا جب کہ یہ قبیلہ یا گروہ جس کی تائید یہ اشعار کر رہے ہیں ایسا قبیلہ یا گروہ ہوگا جو مسلمانوں کی سیاسی زندگی کا عرصے تک کھلاڑی رہ چکا ہے۔

۳۔ مذہب اور الحاق

اشعار گڑھنے اور انھیں شعرائے جاہلیت کی طرف منسوب کرنے میں مذہبی فوائد اور مذہبی جذبات، سیاسی منافع اور سیاسی جذبات سے کسی طرح کم نہیں تھے۔ صرف آخری دور ہی کے متعلق ہمارا یہ کہنا نہیں ہے بلکہ آخری دور اور ساتھ ہی ساتھ ہی امتیہ کے دور میں بھی جذبہ مذہبی کام کرتا رہا اور شاید مذہب کے زیر اثر اشعار گڑھنے کا دور درجہ بہ درجہ خلفائے راشدین کے عہد تک بھی پہنچ جاتا ہے۔ اگر ہمیں اتنی فرصت اور فراغت نصیب ہوتی جو اس موضوع کے لیے درکار ہے تو ہم ایک مخصوص بحث کی طرف، جو گراں بہا علمی اور ادبی فوائد سے خالی نہ ہوتی، خود متوجہ ہوتے اور اپنے پڑھنے والوں کو بھی توجہ دلاتے۔ یعنی ہم مذہب کے زیر اثر اضافے اور الحاق کی ایک تاریخ مرتب کر دیتے۔

ہم صاف طور پر دیکھتے ہیں کہ اس جذبے نے ان مختلف حالات کے ماتحت جو عربوں کی مذہبی زندگی کو خاص کر اور عام مسلمانوں کی مذہبی زندگی کو عام طور پر گھیرے ہوئے تھے، مختلف شکلیں بدلیں۔ کبھی یہ اضافے نبوت کی صورت، اور پیغمبر اسلام کی صداقت ثابت کرنے کی غرض سے ہوتے تھے اور یہ قسم اضافے کی عوام کے لیے ہوتی تھی۔ اس سلسلے میں آپ ان اشعار کو شامل کر سکتے ہیں جو روایت کرنے والوں کی روایت کے مطابق آیام جاہلیت میں کہے گئے ہیں اور جن میں بعثت نبوی کی تمہید قائم کی گئی ہے اور اس قسم کی خبریں اور داستانیں بیان کی گئی ہیں جن سے عوام کو یہ اطمینان دلایا جاسکے کہ عرب کے پڑھے لکھے لوگ، بخوبی

یہودیوں کے علما اور عیسائیوں کے دینی پیشوا سب کے سب ایک ایسے پیغمبر کی بشت کے منتظر تھے جو قریش کی نسل یا مکہ کے باشندوں میں سے ہوگا۔ سیرت ابن ہشام میں اور اسی قسم کی دوسری تاریخ و سیر کی کتابوں میں اس قسم کی لاتعداد مثالیں موجود ہیں ————— نیز اسی سلسلے میں ایک دوسرے رنگ کے اشعار بھی آپ شامل کر سکتے ہیں جو عرب کے انسانی شعرائے جاہلیت کی طرف تو نہیں منسوب ہیں مگر ان شعرائے جاہلیت کی طرف منسوب ہیں جو جناتِ عرب میں سے تھے۔ کیوں کہ یہ مشہور ہے کہ عربی قوم صرف انسانوں کی قوم نہیں تھی، جن کا سلسلہ نسب آدم تک پہنچتا ہے بلکہ انسانوں کے بالمقابل ایک دوسری قوم جنات کی بھی تھی جو انسانی قوم کی طرح زندگی بسر کرتی تھی، انسانوں ہی کی طرح موثرات و عوامل کے سامنے جھکتی تھی انسانوں ہی کی طرح کے احساسات رکھتی تھی اور انسانوں ہی کی ایسی امیدیں اور آرزوئیں قائم کیا کرتی تھی۔ یہ جناتی قوم اشعار بھی کہتی تھی نیز اس کا کلام انسانی کلام سے بہ درجہا بہتر ہوتا تھا بلکہ اس قوم کے شعرا ہی انسانی شعرا پر الہام کا فرض بھی انجام دیا کرتے تھے۔ آپ کو عبیدو، عبید کا قصہ تو معلوم ہی ہوگا؟ نیز آپ یہ بھی جانتے ہوں گے کہ وہابی عرب اور راویانِ کلام نے اسلام کے بعد ان شیاطین کے نام بتلانے کی طرف توجہ بھی کی تھی جو قبل نبوت اور بعد نبوت شعرا پر الہام کا کام انجام دیا کرتے تھے۔

قرآن میں ایک سورت ہے سورہ جن، جو ہمیں بتاتی ہے کہ جنات نے پیغمبرِ اسلام کو قرآن تلاوت کرتے ہوئے سنا تو ان کے دل بیچ گئے اور وہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لے آئے اور جب واپس گئے تو

اپنی قوم کو انھوں نے ڈرایا اور اس نئے مذہب کی طرف انھیں دعوت دی۔ اسی سورت سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جنات آسمان کی طرف پڑھتے رہتے تھے اور غیب کی باتیں چرانے کی کوشش کرتے تھے، اور غیب کے رازوں کو کم و بیش سن کر اتر آتے تھے۔ مگر جب زمانہ ہوت قریب آیا تو ان کے غیبی رازوں کے چرانے کے کام میں رکاوٹ ڈال دی گئی اور ٹوٹنے والے ستاروں کے ذریعے انھیں مار مار کر بھنگایا گیا۔ لہذا اس طرح آسمان کی خبریں زمین دانوں تک پہنچنے سے کچھ دنوں کے لیے رک گئیں۔ نو داستان گو یوں اور راویوں سے اس سورت اور اس سے ملتی جلتی جو آیتیں قرآن میں ہیں ان کو پڑھ پڑھ کر ان کی تاویلوں میں مختلف راستے اختیار کرنا شروع کیے اور اتنی الجھنیں اور پیچیدگیاں پیدا کر دیں جن کی کوئی حد اور حساب نہیں ہے۔ جنات سے اشعار اور مختلف مقفا و مستحج عباراتیں کہلوائیں اور پیغمبر اسلام کی ذات پر ایسی روایتیں گڑھیں جن کے بغیر ان آیات قرآنی کی تاویل اس انداز پر نہیں ہو سکتی تھی جس طرح یہ لوگ چاہتے تھے اور جو ان کا مطلب تھا۔

سب سے زیادہ تعجب یہ ہے کہ سیاست تک نے جنات کو اپنے ذرائع سے ایک ذریعہ حصول مقصد قرار دے لیا تھا اور اسلامی عہد ہی میں ان سے اشعار کہلوائے تھے۔ گزشتہ فصل میں ہم سعد بن عبادہ کے قتل کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔ یہی تنہا العناری سے انھوں نے قریش کی خلافت کے آگے سر بھجکانے سے انکار کر دیا تھا۔ ہم نے اوپر کہا تھا کہ راویوں کا کہنا ہے کہ ان کو ایک جن نے قتل کر ڈالا تھا۔ روایت کرنے والے اسی پر اکتفا نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ کچھ اشعار بھی روایت کرتے

ہیں جو سعد بن عبادہ کے قتل پر فخریہ انداز میں اس جن نے کہے تھے
 قد قتلنا سید الخرن
 — رج سعد بن عبادہ

ہم نے انھیں دو تیروں کا نشانہ بنایا
 تو ہمارا نشانہ ان سے خطا نہیں ہوا
 اسی طرح ایک جن نے کچھ اشعار کہے تھے جن میں وہ عمر بن الخطاب
 کا نام کرتا ہے، اس طرح کہ :-

ابعد قتیل بالمدينة اظلمت
 له الارض تهتن العضاہ باسوق
 کیا اس مدینہ کے شہید کے بعد جس کی شہادت
 سے دنیا تاریک ہو گئی بڑے بڑے درختوں
 کو یہ جائز ہے کہ وہ فخر و سرت سے چھو ہیں؟
 فذا جزا سے خیر دے امیر المؤمنین کو اور خدا اپنی
 قدرت و اسعہ سے اس پارہ پارہ جلدہ انسانی
 میں برکت عطا فرمائے۔

فمن یسع او یرکب جناحی نعامۃ
 لیدرک ما حاولت بالامس ینبوق
 کوئی شخص لاکھ کوشش کرے اور کتنی ہی عجلت
 اور پھرتی دکھائے آپ سے پیچھے رہ جائے گا
 ان اچھائیوں اور بھلائیوں میں جن کے نمونے
 آپ پیش کر چکے ہیں۔

قضیت اموراً ثم غادرت بعدھا
 بوائق فی الکماھا لم تفتق
 آپ نے اپنے زمانے میں معاملات طوڑے
 اس کے بعد ان کو چھوڑا ان مصائب کی طرح جو
 پر وہل میں ہیں اور ظاہر نہیں ہو سکے ہیں۔

وما کنت اخی ان تکون وفاتہ
 بکفی سبنتی اذرق الہین مطرق
 میں یہ نہیں جانتا تھا کہ ان کی وفات کو نبی انکھولے
 والے (ردی) ایک بے باک کہینے کے باتوں کو عزت پریر ہوئی۔

تعجب تو یہ ہو کہ روایت کرنے والے مزے سے یقین کیے بیٹھے ہیں کہ یہ جن ہی کا کلام ہوا۔ آئیں میں انکار کرتے اور مذاق اڑاتے ہوئے کہتے ہیں کہ ”لوگوں نے ان اشعار کو شامخ بن فزار کی طرف منسوب کر دیا ہے۔“ اب اپنے موضوع کی طرف ہم آتے ہیں۔ ہم نے مذہب کے نام پر شعرائے جن و انس کی طرف اشعار کے منسوب کیے جانے کا ایک پہلو آپ پر ظاہر کر دیا ہے۔ اس انتساب سے غرض جسے ہم قابلِ ترجیح سمجھتے ہیں۔ ان عوام کی خواہشات کی تسکین ہوتی ہے جو بات بات میں معجزہ ڈھونڈا کرتے ہیں اور انھیں بالکل ناگوار نہیں ہوتا اگر ان سے یہ کہا جائے کہ پیغمبر اسلام کی صداقت کی دلیلوں میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ ان کے دنیا میں تشریف لانے سے بہت پہلے سے ان کا انتظار کیا جا رہا تھا۔ اور اس انتظار کے متعلق شیاطین جن، انسانی کاہن، یہودی پیشوا اور عیسائیوں کے پادری گفتگو کیا کرتے تھے۔

جس طرح داستان گویوں اور انتساب کا کام کرنے والوں نے جنات کے اشعار گڑھے اور ان خبروں کے بنانے میں جو مذہب سے وابستہ ہیں قرآن کی ان آیتوں کا سہارا لیا تھا جن میں جنات کا ذکر ہے اسی طرح ان اشعار اخبار اور اقوال میں بھی قرآن کا سہارا لیا گیا جو علمائے یہود کی طرف منسوب کیے گئے ہیں۔ قرآن میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ یہود و نصاریٰ اپنی کتابوں — تورات و انجیل — میں پیغمبر اسلام کا ذکر پاتے تھے تو لازمی ہو گیا کہ ایسے دفعے، داستانیں اور اشعار گڑھے جائیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ تمہارے یہود و نصاریٰ کے چہے اور مخلص لوگ پیغمبر اسلام کی بعثت کے منتظر تھے اور لوگوں کو ان پر ایمان لانے کی دعوت دیا کرتے تھے بلکہ

آپ کے زمانہ بعثت کے سایہ افکن ہونے سے پہلے ہی یہ دعوت دی جانے لگی تھی۔

اشعار گڑھنے اور انھیں شعراے جاہلیت کی طرف منسوب کرنے میں مذہب کی تاثیر کا ایک اور پہلو بھی ہے، یعنی وہ پہلو جو قریش کے اندر پیغمبر اسلام کی خاندانی و چاہت اور نسبی شرافت کی اہمیت سے وابستہ ہے، کسی وجہ سے لوگ اس بات پر متفق ہو گئے تھے کہ پیغمبر اسلام کو بنی ہاشم میں پاک تر اور بنی ہاشم کو بنی عبدمنزہ میں، بنی عبدمناف کو بنی قصی میں، قصی کو قریش میں، قریش کو مضر میں اور مضر کو عدانہ میں اور عدنان کو عرب بھر میں پاک تر ہونا ضروری ہے اور عرب کا بنی نوع انسان میں رہتا اور پاک تر ہونا ضروری ہے۔ داستان گویوں نے اس قسم کی دباکی اور برتری کے — اور خاصاً — اندان نبوت سے متعلق برتری کے — ثابت کرنے میں کوشش کرنا شروع کر دی۔ عبد اللہ حبالمطلب،

ہاشم، عبدمناف اور قصی کی طرف ایسے واقعات اور ایسے امور منسوب کرنا شروع کر دیے جن سے ان کی شان اعلا اور ان کا درجہ ارفع ہو جائے اور اپنی قوم پر خاص کر، اور عام اہل عرب پر عام طور پر ان کی برتری ثابت ہو جائے۔ آپ جانتے ہی ہیں کہ عربی داستانوں کی فطرت میں اشعار کو ساتھ ساتھ لگائے رکھنا ہے۔ خاص کر جب ان داستانوں کا رخ عوام کی جانب ہوا

اس جگہ مذہبی جذبات اور سیاسی اغراض شعر کی اختراع اور انساب

کے جذبے پر پوری طرح قبضہ پا جاتے ہیں۔ حالات مجبور کر رہے تھے کہ خلافت اور حکومت پیغمبر کے قبیلے قریش میں رہے۔ اور اس حکومت کے سلسلے میں باہم اختلاف ہوتا رہے۔ کچھ دنوں حکومت بنی امیہ میں رہے پھر ان سے منتقل ہو کر بنی ہاشم میں، جو پیغمبر اسلام سے قریبی رشتہ رکھتے

ہیں حکومت منتقل ہو جائے اور ان دونوں خاندانوں کے درمیان رقابت اور معاشرانہ چشمک شدید سے شدید تر ہوتی جائے۔ نیز یہ دونوں خاندانوں میں گھڑت داستانوں کو سیاسی لڑائی کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ بنا لیں۔ بنی امیہ کے زمانے کے داستان گو ایام جاہلیت کے زمانے میں ناندان بنی امیہ کو جو نجد حاصل تھا اس کو ظاہر کرنے میں لگ گئے اور بنی عباس کے دور میں بنی ہاشم کی ایام جاہلیت میں جو بزرگی اور عظمت تھی اس کا اظہار داستان گو یوں کا مطمح نظر بن گیا۔ نیز ان دونوں سیاسی جماعتوں کے داستان گو یوں کے درمیان عداوت اور خصومت کی آگ بھڑک اٹھی اور روایات، اخبار اور اشعار کا انبار لگنا شروع ہو گیا۔

پھر یہ جھگڑا صرف بنی عبد منان کے دونوں عم زاد خاندانوں ہی کے درمیان محدود نہیں رہتا بلکہ پوری قریش کی نوابی (ARISTOCRACY) مجد و شرف کی حرص اور اس بات کی خواہش مند تھی کہ جس طرح موجودہ دور میں وہ شرف اور سرداری کی حامل ہو اسی طرح قدیم دور میں بھی سرداری اور بزرگی میں اس کا حصہ ہونا چاہیے۔ اس طرح پورا قریشی خاندان، باوجود شاخ در شاخ اور باہم مختلف ہونے کے اخبار و اشعار گڑھنے میں لگ گیا داستان گو اور غیر داستان گو اختراع و انتساب میں اہتمام کرنے لگے۔ درآن حالے کہ ان باتوں کی کوئی اصل سوائے اس کے نہیں تھی کہ قریش کا قبیلہ پیغمبر اسلام کا قبیلہ تھا ایک حیثیت سے، اور حکومت کا مالک تھا دوسری حیثیت سے۔ غرض اشعار گڑھنے میں مذہبی اور سیاسی جذبات کے تعاون کو اگر دیکھنا ہو تو بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے کا بغور ملاحظہ فرمائیے!

اس جگہ مجھے آپ کے مضمونے مثالیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں

ہو آپ خود ابن ہشام اور اسی قسم کی دوسری سیر اور تاریخ کی کتابوں کو ملاحظہ کر سکتے ہیں آپ کو ان سب باتوں کے متعلق وافر معلومات حاصل ہو جائیں گے۔ صرف ایک مثال میں بیان کرنا چاہتا ہوں جو اس مقصد کی توضیح کر دے گی جس کی طرف میں جا رہا ہوں یعنی قریش کے پورے قبیلے کو، حاکم خاندان کی رقابت — عام اس سے کہ وہ حاکم خاندان بنو امیہ کا ہویا بنی ہاشم کا — اشعار گڑھنے پر اُکساتی رہتی تھی۔ یہ واقعہ جو میں بیان کرنے جا رہا ہوں قبیلہ قریش کے خاندان بنی مخزوم سے متعلق ہے۔ یہ واقعہ آپ کے سامنے ایک سچی اور مضبوط مثال پیش کرے گا قبیلہ قریش کے بلا جھجک اور بغیر سچائی اور مذہب کا لحاظ کیے اشعار گڑھنے پر چر رہے ہونے کی!

کتاب الاغانی کا مصنف اپنے راویوں کی سند سے عبد العزیز بن ابی نہشل کی ایک روایت نقل کرتا ہے۔ عبد العزیز کہتے ہیں کہ مجھ سے ابو بکر بن عبدالرحمان بن حارث بن ہشام نے کہا — میں اس سے کچھ رپڑی قرض مانگنے گیا تھا۔

”ماموں جان! یہ چار ہزار درہم ہیں اور یہ چار اشعار، ان اشعار کو پڑھیے اور یہ کہیے کہ میں نے حسان بن ثابت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ اشعار پڑھتے سنا ہے۔“

میں نے کہا ”میں اللہ سے پناہ مانگتا ہوں کہ خدا اچھ اس کے رسول پر تہمت تراشوں، ہاں اگر تم پسند کرو تو میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ میں نے عائشہ کو یہ اشعار پڑھتے سنا ہے۔“

اس نے کہا ”نہیں! یہی کہو کہ میں نے حسان بن ثابت کو رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ اشعار پڑھتے سنا ہی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھے ہوئے تھے۔

نہ اس نے میری بات مانی اور نہ میں نے اس کی، ہم دونوں اٹھ کھڑے ہوئے اور کئی روز تک آپس میں بول چال بند رہی، پھر اس نے مجھے بلا بھیجا اور کہا:

”ہشام — منیرہ کے بیٹے — کی اور بنی امیہ کی شان میں کچھ اشعار کہو“

میں نے کہا ”مجھے ان کے نام بتادو“ اس نے نام بتائے اور مجھ سے کہا کہ ”ان اشعار کو اپنے باپ کی طرف منسوب کر دو اور یہ کہو کہ اُس نے بازارِ عکاظ کے موقع پر پڑھے تھے۔“ میں نے حسب ذیل اشعار کہے۔

اللہ قومٌ ولدت اخت بنی ہم
ہشام و ابو عبد مذاف مدیرہ الخصم
و ذوالحجین اشبال علی و الجزم
فہذا ان یدردان و ذامن کتب یومی
اور یہ قریب سے تیرا تاتا ہی۔

یہ ایسے شیر ہیں جو مقابلوں کو خون زدہ کر دیتے ہیں اور ذلت کو روکنے والے ہیں۔ انھوں نے عکاظ کے دن لوگوں کو شکست سے محفوظ رکھا۔ وہ وہ لوگ ہیں جو پیدا ہوئے اور مشاہد ہوئے اونچے حسب سے اگر میں قسم کھاؤں تو خانہ کعبہ کی قسم میری قسم جھوٹی نہ ہوگی۔

اسود تزدھی الاقران متاعون للضم
و ہم یوم عکاظ منعوا الناس من الحزم
و ہم من ولدوا شبوا بسر الحسب الضم
فان احلف و بیت اللہ لا احلف علی اثم

لہما من اخوة اتبى قصور الشام والرقا اس بات کی کہ وہ برادران جنہوں نے شام اور روم
 بازکی من بنی ریطۃ او اوزن فی الحکم میں محل بنائے ہیں زیادہ پاکیزہ اور زیادہ عقل مند نہیں
 ہیں ریطہ کی اولاد سے یعنی ہشام، ابو عبد مناف

(اور ذوالرحمن سے)

پھر میں اس کے پاس آیا اور کہا :-

”یہ اشعار ہیں جو میرے باپ نے کہے تھے۔“

اس نے کہا: ”نہیں۔ یہ کہو کہ ابن الزبیری نے یہ اشعار کہے تھے“

بس اس وقت سے آج تک تمام کتابوں میں یہ اشعار ابن الزبیری

کی طرف منسوب ہیں۔ دیکھیے، شہید الرحمن بن حارث بن ہشام نے کس

طرح اپنے دوست سے جھوٹا ٹیوٹا اور اشعار کو حسان بن ثابت کی طرف

منسوب کرانا چاہا۔ صرف منسوب کرنے ہی پر اکتفا نہیں کی بلکہ ساتھ ساتھ

یہ بھی قید لگا دی کہ اس کا دوست یہ کہتا پھرے کہ اس نے پیغمبر اسلام کے

حضور، حسان بن ثابت کو یہ اشعار پڑھتے سنا بھی ہے۔ اور ان تمام باتوں

کی قیمت چار ہزار درہم تھے لیکن ہمارے دوست نے پیغمبر اسلام پر جھوٹ

تراشنا گوارا نہیں کیا اور عائشہؓ پر یہ بہتان باندھنا مباح سمجھا، اور عبدالرحمن

بغیر رسول خدا پر جھوٹا ترشوائے مانعاً نہیں تھا، دونوں میں لڑائی ہوگی

لیکن دونوں کا ایک دوسرے کے بغیر کام نہیں بن سکتا۔ ایک کو اپنے

کے اشعار کی ضرورت تھی اور دوسرے کو رقم درکار تھی یہاں تک کہ دونوں

آخر کار اس پر راضی ہو گئے کہ اشعار عبدالرحمن بن الزبیری کی طرف جو

ایک قریشی شاعر تھا منسوب کر دیے جائیں۔ اور اس قسم کی

مثالیں بہت زیادہ ہیں۔

اشعار کو دوسروں کی طرف منسوب کرنے میں مذہبی جذبات کا ایک
 رُخ اور ہے۔۔۔ وہ رُخ جس کو داستان گو مجبوراً اختیار کرتے ہیں جب کہ
 اُن پرانی برباد شدہ قوموں — عاد، ثمود اور اسی قسم کی دوسری قوموں
 کے متعلق جن کا قرآن میں آیا ہے تفصیلات بیان کرتے ہیں
 تو بیان کرتے والے، ان کی طرف اشعار بھی منسوب کرنے چلے جاتے ہیں
 اس سلسلے میں ہمیں کچھ کہنے سننے کی ضرورت نہیں ہے۔ ابن سلام نے طبقات الشعراء
 میں تحقیق، تنقید اور تفسیر کے بعد ان اشعار اور اسی قسم کے اُن اشعار کے
 متعلق جو قوم ثبیع اور حمیر کی طرف منسوب ہیں یہ کہہ دیا ہے کہ وہ گڑھے ہوئے
 اور موضوع ہیں۔ ابن اسحاق اور اس کے ایسے دوسرے داستان گو یوں نے
 انھیں گڑھا ہے۔ ابن اسحاق اور اس کے ساتھی تو عاد و ثمود، ثبیع و حمیر کی
 طرف ہی انتساب پر اکتفا نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ تو آدم کی طرف تک اشعار
 منسوب کر دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ہابیل کو اس کے بھائی قابیل نے
 مار ڈالا تو آدم نے ہابیل کا مرثیہ کہا تھا۔۔۔ ہم سمجھتے ہیں اس قسم کے خرافات
 کے مزید تذکرے سے طوالت اور آزر دگی کے علاوہ اور کچھ نہ حاصل ہوگا۔

ایک پہلو اور جو مذہب کے اثر سے اشعار گڑھت اور دوسروں کی طرف
 منسوب کرنے کا، اور وہ یہ ہے کہ عرب اور منفقہ قوموں کے درمیان رشتوں
 کے استوار ہونے کے بعد جب عربوں میں علمی زندگی کا ظہور ہوا تو انھوں
 نے یا غلام قوموں نے یا انھوں نے بھی اور انھوں نے بھی قرآن کی لغوی
 تشریح کے ساتھ تعلیم حاصل کرنا چاہی۔ اور قرآنی الفاظ و معانی کی سحت کے
 ثبوت جمع کرنا چاہے۔ کسی خاص غرض کے ماتحت انھیں اس بات کے
 ثابت کرنے کی ضرورت لاحق ہوئی کہ قرآن عربی زبان کی کتاب ہے اور اس

کے الفاظ عرب کی بول چال کے مطابق ہیں، تو قرآن کے ایک ایک لفظ کے لیے عربی اشعار سے وہ یہ سند ڈھونڈنے پر بڑی طرح آمادہ ہو گئے کہ قرآن کا فلاں لفظ عربی زبان کا ہی اور اس کی عربیت میں کسی قسم کا شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ آپ بغیر کسی زحمت کے اس بارے میں میری موافقت کریں گے۔

جیسا کہ پہلے باب میں کہا چکا ہوں — کہ ایسے تمام اشعار کو جنہیں رواۃ و مفسرین نے الفاظ قرآن اور معانی قرآن کے لیے بطور سند روایت کیا ہے، تسلیم کرنا اور ان پر اطمینان کا اظہار کرنا بہت دشوار ہے۔ ہماری رائے اس بارے میں اور عبداللہ بن عباس و نافع بن الازرق کے قصے کے متعلق آپ جان چکے ہیں اب ہمیں اُس کے دہرانے کی ضرورت نہیں صرف ایک بات کا ہم اعادہ کرنا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ اگر کوئی ایسی عربی عبارت پائی جاتی ہے جس کے الفاظ اور جس کی زبان کسی قسم کے شک و شبہ کے متحمل نہ ہونے کی وجہ سے عربی زبان کے لیے قابل وثوق ماخذ کا کام دے سکتی ہے تو وہ صرف قرآن ہے — قرآن کی عبارتوں سے اور اس کے الفاظ سے ان اشعار کی صحت پر سند لانا چاہیے جنہیں سب جاہلیت کے اشعار کہتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ ان جاہلی اشعار سے قرآن کی عربیت پر سند لائی جائے۔

میرنی سمجھ ہی میں نہیں آتا کہ ایک ایسے عالم کے دل میں جو قرآن کی عربیت اُس کے الفاظ و ترتیب اور اسلوب کی ویسی ہی واقفیت کی کوشش کرتا ہے جس طرح عہد رسالت میں عرب ان چیزوں کو جانتے تھے۔ اس قرآن کے الفاظ و معانی کی صحت اور اسلوب و ترتیب کے بارے میں کوئی شک کیسے پیدا ہو سکتا ہے! دراصل وہاں ایک دوسرا ہی سوال تھا اور وہ یہ کہ علما

اور مقبولیت کے ساتھ غلام قوموں کے اصحابِ تاویل اکثر موقعوں پر قرآن
 کی تفسیر اور اس کی عبارتوں کی تاویل پر متفق الزام نہیں ہو سکے تو ان
 کے درمیان تاویل اور تفسیر میں اختلافات پیدا ہو گئے، اور انہی اختلافات
 سے فقہاء اور اصحابِ تشریح کے درمیان دوسرے جھگڑے اٹھ کھڑے ہوئے۔
 اس جگہ مذہب کے زیر اثر انتسابِ اشعار کی ایک نئی قسم نمایاں ہوتی
 ہے۔ ان کے درمیان یہ جو اختلافات ہوتے تھے ان کا اچھا خاصہ اثر ایک
 طبقہ کے مرتبے، اس کی شہرت، عوام میں اس کی مقبولیت اور اس کے
 اثر و خلاقیت اور امر کے اعتماد کے سلسلے میں ہوتا تھا۔ یہیں سے ان علما میں
 اختلاف پیدا ہوا کہ وہ اپنے اختلاف میں ہمیشہ فاتحانہ روپ میں ظاہر ہوں
 اور پھر دوسرے وہ رکھتے ہیں اس میں اپنے کو حق اور صواب سے قریب تر
 سمجھ کر۔ ان کی یہ خواہش ایسے اشعار سے سند لانے کے علاوہ جو قبل
 از اسلام قرآن عربوں نے کہے ہوں اور کسی چیز سے اچھی طرح پوری ہو سکتی تھی؟
 اور انہم کی سندیں تلاش کرنے میں ان کی جاں فشائیاں اور محنتیں انتہا تک
 پہنچ گئیں۔ بات بات پر جاہلیین کے اشعار سے انہوں نے سندیں پیش کرنا
 شروع کر دیں۔ ادب، لغت، تفسیر اور مضامین کی کتابیں پڑھنے کا نتیجہ
 یہ ہوا کہ یہ کتابیں جاہلی شاعری کی بالکل عجیب تصویر کا اور اس تصویر
 کا باب گہرا نقش آپ کے دل پر ایسا چھوڑنے لگیں کہ آپ کو یہ خیال ہونے
 لگا کہ ان علما میں سے ہر ایک کو، عام اس سے کہ وہ فروعاتِ علمی کی متعدد
 مشاغل اور متضاد فروع میں سے کسی فرع سے بحث کیوں نہ کر رہا ہو،
 کوئی شک نہیں پیش آسکتی، جب اسے ضرورت ہو وہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور
 اس سے قبل کے عربی کلام کے حصول میں کامیاب ہو جائے۔ گویا اسلام

سے قبل کی عربی شاعری ہر چیز پر حاوی اور ہر بات کی عامل ہی۔ ایک طرف تو یہ، اور دوسری طرف یہی لوگ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ یہی جاہلی تہذیب جنہوں نے سب کچھ کہ ڈالا ہے جاہل، بد مزاج اور آجڑے تھے۔ دیکھتے ہیں آپ ان جاہل اور آجڑے شاعروں کو، بن کی جہالت اور اجڑپن سے ان کی طرف سے لائی جاتی ہو جو عباسی تمدن کے عروجی نقطے تھے یعنی علمی باریکیاں اور موشگافیاں؟ معتزلہ اپنا مذہب جاہلیین عرب کے اشعار سے ثابت کر سکتے ہیں ایک طرف اور دوسری طرف غیر معتزلہ ہیں جو اہل قلم حضرات معتزلہ کے خلاف ان کی آرا کی تردید کرتے ہیں وہ بھی جاہلیین عرب کے اشعار کا سہارا لیتے ہیں۔ میں تو یہی سمجھتا ہوں کہ آپ بھی میری طرح اس مصرع کو پڑھ کر سوچیں جس کو بعض معتزلہ نے اس بات کے ثبوت میں روایت کیا ہے کہ وہ اس کی کرسی سے جو ارض و سماوات پر چھائی ہوئی ہو، سراد اس کا نام ہے جو اسے جو ایسے شاعر کا کہا ہوا ہے جو سراسر مجہول الحال ہو یہ ہے۔

وَلَا يَكْسِي عِلْمَ اللَّهِ مَخْلُوقًا

غرض اہل علم حضرات نے شعرائے جاہلیت پر جس قدر جھوٹا تشاہدہ اس کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے کیوں کہ یہ صورت نہ تھی کہ صرف عربی زبان کے اصحابِ تامل، اصحابِ مقالات، اہل زبان اور ادیب حضرات ہی اسے لے سکتے۔ یہ چیز محدود تھی بلکہ یہ افترا پر دازی ان لوگوں سے گزر کر ان تمام لوگوں تک پہنچ گئی تھی جو کسی بھی علمی موضوع پر کچھ کہہ سکتے، خواہ وہ موضوع کیسا ہی کیوں نہ ہو۔

کسی وجہ سے عباسی عہد میں کچھ لوگوں نے یہ طریقہ ایجاد کر لیا تھا کہ ہر چیز کو عربوں کی طرف لوٹا دیا جائے یہاں تک کہ ان چیزوں کو عربی ہی

بالکل نئی پیدا ہوئی تھیں ان چیزوں تک کو جو ایران اور روم کی مفتوح
 توہیں اپنے ساتھ لائی تھیں۔ جب یہ صورت حال تھی تو جاہلیین عرب پر
 الحاق اور اضلفے کی کوئی حد نہ رہی ہوگی۔ اگر آپ جاہظ کی کتاب ’نبیوان‘
 کا مطالعہ کریں گے تو اس قسم کے الحاق اور اضلفے کے اتنے نمونے آپ
 کو نظر آجائیں گے کہ آپ سیر بھی ہو جائیں گے اور مطمئن بھی۔

لیکن میں اپنے موضوع ” مذہبی جذبات اور مذہبی اغراض کے ماتحت
 اشعار گڑھنے اور انھیں شعراے جاہلیت کی طرف منسوب کرنے کی بحث“
 سے دُور ہٹنا نہیں چاہتا۔ ابھی تک اس قسم کی تاثیر کی چند شقیں ہماری
 نظر سے گزری ہیں۔ لیکن ابھی تک ہم اُس شق تک نہیں پہنچے ہیں جو سب
 سے زیادہ اہم اور اثر کے اعتبار سے دُور رس اور سب سے زیادہ فساد
 پیدا کرنے والی ہو۔ قدام اور محدثین کے بقول۔ یہ وہ شق ہے جو اس وقت
 ظاہر ہوئی تھی جب کہ مسلمانوں اور دُوسرے مذاہب کے ماننے والوں کے
 درمیان۔۔۔۔۔ خصوصاً یہود و نصاریٰ کے درمیان۔۔۔۔۔ مذہبی جھگڑے
 کی دوبارہ ابتدا ہوئی ہو۔ یہ مذہبی جھگڑا پیغمبر اسلام اور ان کے حریفوں
 کے درمیان طول پکڑ کر اس وقت دب گیا تھا جب کہ پیغمبر اسلام کو بلادِ
 عرب کے بُت پرستوں اور یہودیوں پر فتح حاصل ہو گئی تھی اور بالکل یا قریب
 قریب بالکل ختم ہو گیا تھا خلفائے راشدین کے زمانے میں، اس لیے کہ
 ان خلفائے راشدین کے زمانے میں دلیل یا زبان کا نہیں بلکہ اس تلوار کا سکہ چل رہا
 تھا جس نے ایران کے اقتدار کو ایک طرف مٹا دیا تھا اور دُوسری طرف
 رومی حکومت سے شام، فلسطین، مصر اور شمالی افریقہ کا ایک حصہ چھین
 لیا تھا۔۔۔۔۔ جب فتوحات اپنی انتہا تک پہنچ گئے اور عربوں کو شہروں میں

سکون و قرار کے ساتھ بیٹھنا نصیب ہوا اور ان کے اور عیسائی اور غیر عیسائی مغلوب قوموں کے درمیان تعلقات قائم ہو گئے تو مذہبی جھگڑے کی دوبارہ ابتدا ہوئی اور اس نے ایسی شکل اختیار کر لی جو بہ نسبت اور چیزوں کے مقابلہ تیراندازی سے زیادہ مشابہت رکھتی تھی۔ تو اس مخصوص نوعیت کے جھگڑے میں جھگڑا کرنے والوں نے عجیب و غریب راستے اختیار کیے اور جن میں سے بعض کی طرف ہم اختصار کے ساتھ اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے انہوں نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ عربی ممالک میں بعثت نبوی سے پہلے ہی اسلام موجود تھا اور مذہب اسلام کا خلاصہ اور جوہر وہی ہے جو اُس دین حق کا خلاصہ اور ما حاصل ہے جو خدا اپنے انبیا پر نازل کرتا رہا ہے۔ تو کوئی مقام حیرت نہیں ہے اگر ہم ظہور اسلام کے پہلے بھی ایک ایسی قوم کو پاتے ہیں جو دین اسلام پر عامل تھی اُس اسلام پر جس کو اُس قوم نے اُن آسمانی کتابوں سے اخذ کیا تھا جو قرآن سے پہلے نازل ہو چکی تھیں۔ قرآن ایسی آسمانی کتابوں کی ہمیں خبر بھی دیتا ہے۔ وہ توراہ اور انجیل کا ذکر کرتا ہے اور ان دونوں آسمانی کتابوں کے متعلق وہ یہود و نصاریٰ سے جھگڑتا بھی ہے۔ انجیل و تورات کے علاوہ دوسری آسمانی کتاب کا بھی ذکر کرتا ہے یعنی صحیف ابراہیم۔ نیز یہودی اور عیسائی مذہبوں کے علاوہ دوسرے مذہب کا بھی ذکر کرتا ہے یعنی ملت ابراہیم۔ یہی حقیقت ہے جس کا صحیح مطلب آج تک ہماری سمجھ میں نہ آسکا۔ یہودی اپنے مذہب اور اس کی تشریح میں منفرد تھے۔ اور عیسائی اپنے مذہب اور اس کی تاویل پر اور قرآن ان کے اُن کے دونوں کے درمیان ایک منکر کی حیثیت سے کھڑا ان کے مزعومات کی صحت سے

انکار کرتا تھا۔ اس نے ان لوگوں کے ہاتھوں میں تورات و انجیل کے جو نسخے تھے ان کی صحت پر اعتراض کیا اور ان لوگوں کو تحریف اور تغیر کا ملزم گردانا۔ مگر کوئی نہ تھا جو ملتِ ابراہیم کی اجارہ داری کا مدعی ہو اور اپنی ذات کے لیے ملتِ ابراہیمی کی تاویل و تشریح کو مخصوص سمجھتا ہو تو مسلمانوں نے اسلام کو اس کے ماحصل اور خلاصے کے اعتبار سے اسی دینِ ابراہیمی کی طرف لوٹانا شروع کیا جو یہود و نصاریٰ کے دینوں سے زیادہ قدیم اور زیادہ مستحکم ہے۔

عرب میں دورانِ ظہورِ اسلام میں اور اس کے بعد بھی یہ تصور پھیل گیا تھا کہ اسلام دینِ ابراہیم کی تجدید کرنا ہے۔ یہیں سے لوگوں نے یہ عقیدہ بنا لیا کہ دینِ ابراہیم ہی عرب کا کسی نہ کسی دوز میں مذہب تھا۔ پھر جب گم راہ کرنے والوں نے دینِ ابراہیم کے معاملے میں عرب کو گم راہی میں ڈال دیا تو پوری قوم اسنام پرستی کی طرف مڑ گئی اور سوائے چند افراد کے جو کبھی کبھی نمایاں ہو جاتے تھے اور کوئی دینِ ابراہیم کا محافظ نہیں رہا۔ یہ چند افراد جب کچھ کہتے یا بیان کرتے تو ان کی گفتگو میں ہم کو اسلام سے ملتی جلتی باتیں نظر آتی تھیں۔ وجہ ظاہر ہے یہ لوگ دینِ ابراہیم کے پیرو تھے اور دینِ ابراہیم اسلام ہی ہے۔ اور علمی طریقے سے اس کی وجہ اور تفصیل اور زیادہ ظاہر ہے۔ اس طرح کہ ان لوگوں کی طرف جو روایتیں منسوب ہیں وہ اسلام کے بعد کی گڑھی ہوئی اور ان کے سرمنڈھی ہوئی ہیں۔ _____ محض اس لیے کہ عربی ممالک میں اسلام کی سابقیت اور فوقیت ثابت کی جائے۔ اس سلسلے میں اس قسم کی تمام خبریں، تمام اشعار اور تمام گفتگوئیں جو جاہلیین عرب کی طرف منسوب ہیں اور جن کے اور قرآن کے درمیان کم و بیش مشابہت پائی جاتی ہے آپ شامل کر سکتے ہیں۔

اس جگہ ہم ایک دوسرے مسئلے تک پہنچ جاتے ہیں جس کی طرف قرآن کی تاریخ سے بحث کرنے والے انگریز اور مستشرقین خاص کر توجہ صرف کرتے ہیں یعنی خالص عربی ماخذوں سے قرآن کے اثر قبول کرنے کا مسئلہ۔ بحث کرنے والے یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ قرآن ایک طرف یہودیت اور دوسری طرف عیسائیت سے نیز ان دیگر درمیانی مذاہب سے جو عربی ممالک اور اس کے قرب و جوار میں پھیلے ہوئے تھے متاثر ہوا ہے۔ اپنے خیال میں وہ ان خالص عربی ماخذوں میں ایک ماخذ کا اور اضافہ کرتے ہیں اور اس عربی ماخذ کو جاہلیین کے اشعار میں تلاش کرتے ہیں خصوصاً ان جاہلیین کے اشعار میں جو اسلام قبول کرنے سے آخراً تک باز رہے تھے۔

پروفیسر کلیمان ہوار نے ایک طویل مضمون میں جو اس نے ۱۸۰۶ء

میں ایک رسالے میں شائع کرایا تھا یہ دعوا کیا ہے کہ وہ اس قسم کی ایک مفید بات تلاش کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے اور اس نے قرآن کے ماخذوں میں ایک نئے ماخذ کا انکشاف کر لیا ہے۔ یہ مفید بات اور یہ نیا ماخذ امیہ بن ابی الصلت کی شاعری ہے۔ پروفیسر ہوار نے اس بحث کو بہت طول دیا ہے اور ان اشعار میں جو امیہ بن ابی الصلت کے کہے جاتے ہیں اور آیاتِ قرآنی میں تقابل کیا ہے اور اس تقابل سے وہ ان دو نکتوں تک پہنچا ہے :-

(۱) پہلا یہ ہے کہ جو اشعار امیہ بن ابی الصلت کی طرف منسوب ہیں وہ بالکل

صحیح ہیں اس لیے کہ ان اشعار میں اور قرآن میں بعض قصوں کی

تفصیل میں فرق ہے۔ اگر یہ اشعار امیہ بن ابی الصلت کے نہ ہوتے

اور الحاقی ہوتے تو ان اشعار کے اور قرآن کے درمیان پوری پوری

مطابقت پائی جاتی — تو سب یہ اشعار صحیح طور پر امیہ بن ابی الصلت

ہی کے ہیں تو پروفیسر ہوار کی رائے میں ضروری ہے کہ ان سے پیغمبرِ اسلام نے قرآن کی ترتیب میں کم و بیش مدد لی ہو۔

(۲) دوسرے ہو کہ ان اشعار کی محبت اور پیغمبرِ اسلام کی ترتیبِ قرآنی میں ان سے استعانت نے مسلمانوں کو امیہ بن ابی القسنت کے اشعار کی مخالفت کرنے اور انھیں یک سر نہا پید کر دینے پر آمادہ کر دیا تاکہ قرآنِ حدیث میں مخصوص قرار پائے اور یہ صحیح ہو جائے کہ پیغمبرِ اسلام وحیِ آسمانی کے اتھاکے بد دولت یہ واقعات بیان کرنے میں منفرد ہیں اس طرح پروفیسر ہوار اس قابل ہو گیا یا اُسے خیالِ خام پیدا ہو گیا اس بات کا کہ وہ اس قابل ہے کہ یہ ثابت کر دے کہ صحیح جاہلی اشعار کا وجود ہے اور ان اشعار کا قرآن پر اچھا خاصہ اثر ہے۔

باوجود کے کہ میں لوگوں میں بہت پیش پیش ہوں پروفیسر ہوار اور اس کے ساتھی مستشرقین کے ایک مخصوص گروہ کو پسند کرنے اور ان چیزوں کو قدر کی نگاہ سے دیکھنے میں جہاں تک اکثر اوقات یہ لوگ اپنی تحقیق میں پہنچے ہیں یعنی عربی ادب کی تاریخ کے سلسلے میں مفید علمی نتیجے اور وہ طریقے جو انھوں نے اپنی تحقیق میں اختیار کیے ہیں تاہم اس فصل کو جس کی طرف ابھی ابھی میں نے اشارہ کیا ہے بغیر اظہارِ حیرت کیے نہیں پڑھ سکتا۔ حیرت اس بات پر کہ کس طرح علما اکثر ایسے مواقع پر جن کا علم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا بھنور میں پھنس جاتے ہیں۔ یہاں مجھے اس بحث سے کوئی سروکار نہیں ہے کہ قرآنِ امیہ کے اشعار سے متاثر ہوا ہے یا نہیں اس لیے کہ میں قرآن کی تاریخ نہیں لکھ رہا ہوں اور نہ وحی اور متعلقاتِ وحی کی بحث میرے پیش نظر ہے۔ یہ سب چیزیں اس وقت میرے دائرہ بحث

سے خارج ہیں اس وقت جس چیز سے مجھے سروکار ہو وہ امیہ بن ابی الصلت اور اس کے ایسے شعرا کے اشعار ہیں۔

اس موضوع اور اسی کے مشابہ دوسرے موضوعوں کے بارے میں مستشرقین کا رویہ انتہائی عجیب و غریب ہے۔ سیرت ہدی کی صحت کے بارے میں شک کرتے ہیں۔۔۔۔۔ اور ایضاً لوگوں کا شک تو تجاوز کر کے انکا کی حدوں میں داخل ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔ تو وہ سیرت میں ایک بھی صحیح تاریخی ماخذ نہیں دیکھ پاتے۔ ان کے نزدیک۔۔۔۔۔ اور سب علما کے نزدیک بھی یہی بات مناسب اور قابل قبول ہونا چاہیے کہ۔۔۔۔۔ سیرت، اخبار و احادیث کا ایسا حصہ ہے جو تحقیق اور دقیق علمی بحث کا شدید محتاج ہے تاکہ اصل و نقل میں تمیز ہو سکے۔ سیرت کے معاملے میں اس علمی مقام پر آکر یہ لوگ ٹھہرتے ہیں اور بالغہ و سرار سے کام لیتے ہیں، لیکن امیہ بن ابی الصلت کے اور اس کے اشعار کے بارے میں ان کا مقام ایمان اور اطمینان کا مقام ہو دراصل خالی کہ امیہ کے متعلق خبریں سیرت کی خبروں کے مقابلے میں کوئی سچائی سے زیادہ قریب یا واقعیت اور صحت تک زیادہ پہنچی ہوئی تو ہیں نہیں۔ تو آخر کچھ خبروں کو نظر انداز کر کے کچھ خبروں پر اس عجیب و غریب قسم کے اطمینان ظاہر کرنے کا کیا راز ہے؟ کیا ممکن ہے کہ خود مستشرقین بھی اس تعصب سے پاک دامن نہ رہ سکے ہوں جس کے لیے وہ ان لوگوں کو طعنے دیا کرتے تھے۔ عربی ہو کر عربی ادب کی تاریخ سے بحث کیا کرتے ہیں؟ یہاں تک میرا سوال ہے نہ تو میں مستشرقین ہوں اور نہ مذہبی آدمی۔ میں امیہ بن ابی الصلت کے اشعار کے سلسلے میں بھی اسی مقام پر ٹھہرنا چاہتا ہوں جو تمام شعرا سے جاہلیت کے اشعار کے سلسلے میں انہیں نے اختیار کر لیا ہے۔ میرے لیے امیہ بن ابی الصلت

کے اشعار کی صحت میں شک کرنے کے لیے یہی کافی ہو کہ یہ اشعار ہم تک راویوں اور یادداشت کے علاوہ کسی اور راستے سے نہیں آئے ہیں جس طرح اسی بنیاد پر امرء القیس، انشی اور زہیر وغیرہ کے اشعار میں شک کر چکا ہوں۔ اگرچہ ان شعرا کی پیغمبر اسلام کے ساتھ وہ حیثیت نہ ہو جو امیہ بن ابی الصلت کی ہو۔

نیز یہی حیثیت خود، جو امیہ بن ابی الصلت کو پیغمبر اسلام کے ساتھ ہے، مجھے اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ میں اس کے اشعار کے بارے میں پورا پورا شک ظاہر کروں۔ امیہ، پیغمبر اسلام کے مقابلے میں عداوت کا مقام اختیار کیے ہوئے تھا۔ اس نے آپ کے اصحاب کی ہجو کی، آپ کے مخالفین کی تائید کی اور اہل بدر کے مقتول مشرکین کا مرثیہ کہا۔ یہی ایک وجہ کافی تھی اس کے اشعار کی روایت ممنوع قرار دینے، اور اس کی شاعری کا نشان مٹا دینے کے لیے۔ اسی طرح جس طرح بڑی مقدار ان مشرکانہ اشعار کی مٹا دی گئی جن میں پیغمبر اسلام اور ان کے صحابہ کی اس زمانے میں ہجو کی گئی تھی جب کہ آپ اور آپ کے مخالفین مشرکین و یہود کے درمیان لڑائی کا بازار گرم تھا۔ اس بات کا سچ ہونا ناممکن ہے کہ پیغمبر اسلام نے امیہ کے اشعار کی روایت ممنوع قرار دے دی ہو تاکہ آپ علم، وحی اور غیب کی خبروں میں منفرد قرار پائیں۔ امیہ بن ابی الصلت کے اشعار کی حیثیت بھی دیگر اشعار ہی کی طرح تھی۔ یہ بھی قرآن کے مقابلے میں اسی طرح ٹھیر نہ سکے، جس طرح دوسرے اشعار، اور امیہ بن ابی الصلت کا علم بھی علمائے یہود و نصاریٰ سے بڑھا پڑھا نہ تھا۔ پیغمبر اسلام ان کے اور ان کے مقابلے میں کھڑے رہے اور ان لوگوں کو عقول عرب کے مقابلے میں کبھی استدلال اور کبھی تنوار سے مغلوب

کہ سکے۔ تو امیہ بن ابی الصلت کا معاملہ پیغمبر اسلام کے ساتھ ان بہت سے دوسرے شعرا ہی کا ایسا تھا جنہوں نے آپ کی ہجو کہی آپ کا مقابلہ کیا اور آپ کے خلاف برابر محاذ قائم کیے رہتے تھے

یہیں سے ہم اُس روایت کو سمجھ سکتے ہیں جو پیغمبر اسلام سے مروی ہے کہ آپ کے سامنے امیہ کے کچھ اشعار پڑھے گئے جن میں مذہبیت اور حنیفیت پائی جاتی تھی تو آپ نے فرمایا:-

أمن لسانہ وکفر قلبہ اس کی زبان مسلمان اور دل کافر ہے

اس کی زبان مسلمان ہے اس وجہ سے کہ وہ اُسی چیز کی طرف بُلّاتی ہے جس طرف پیغمبر اسلام لوگوں کو دعوت دے رہے تھے اور اس کا دل کافر ہے اس لیے کہ وہ مشرکین کا طرف دار اور مددگار ہے اس ذات کی مخالفت میں جو اُسی دین کی طرف بُلّاتی ہے جس کی وہ خود دعوت دیتا ہے تو اس کا حال ان یہودیوں ہی کا ایسا ہے جو پیغمبر اسلام کی تائید کرتے اور طرف داری کا دم بھرتے تھے یہاں تک کہ جب ان کو اپنا سیاسی، اقتصادی اور مذہبی اقتدار خطرے میں نظر آیا تو انہوں نے مشرکین مکہ کی حمایت شروع کر دی۔

ان حالات میں دینِ حنیفی رکھنے والے یا یہودیت اور نصرانیت اختیار کر لینے والے عربوں کی شاعری کو دیکھیے امیہ بن ابی الصلت کی شاعری کوئی انوکھی یا منفرد شاعری نہ تھی، اور نہ یہ ممکن ہے کہ مسلمانوں نے اس کی شاعری کو مٹا دینے کا تہیہ کر لیا تھا۔ سوائے ان اشعار کے جن میں پیغمبر اسلام اور آپ کے اصحاب کی ہجو اور اسلام کی مذمت تھی، تو ان اشعار کے بارے میں مسلمانوں نے وہی طریقہ اختیار کیا جو امیہ کے علاوہ دوسرے لوگوں کے اسی قسم کے اشعار کے ساتھ انہوں نے اختیار کیا تھا ایسے اشعار

کو انہوں نے مہل قرار دے دیا یہاں تک کہ وہ ضائع ہو گئے۔

لیکن امیہ بن ابی القیس کے اشعار میں ایسی خبریں اور واقعات ہیں جو قرآن میں بھی وارد ہوئے ہیں، مثلاً قوم ثمود، صالح کی اڑتی اور عذاب نازل ہونے کے واقعات۔ پروفیسر ہوار کہتے ہیں کہ ان خبروں کا امیہ کے اشعار میں وارد ہونا اور بعض حیثیتوں سے ان تفصیلات کے مخالف ہونا جو قرآن نے بیان کیے ہیں ایک طرف ان اشعار کی سحت پر دلیل ہو اور دوسری طرف اس بات کا ثبوت بھی کہ پیغمبر اسلام نے ان خبروں سے اقتباس کیا ہے۔

اس قسم کی بحث کی قدر و قیمت میری سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ کون یہ دعوا کرتا ہے کہ جو کچھ قرآن میں، پڑائے زمانے کی خبریں اور واقعات بیان کیے گئے ہیں سب کے سب نزول قرآن سے پہلے غیر معروف تھے؟ اور کون شخص انکار کر سکتا ہے اس بات سے کہ زیادہ تر قرآنی واقعات ایسے ہی تھے جو مشہور اور معروف تھے۔ بعض یہودیوں کے نزدیک، بعض عیسائیوں کے نزدیک اور بعض خود عربوں کے نزدیک۔ اور یہ بالکل آسان سی بات ہے کہ پیغمبر اسلام بھی ان واقعات کو جانتے ہوں اسی طرح جس طرح دوسرے غیر پیغمبروں کا جو ان کتاب سے قرین تعلق رکھتے تھے ان واقعات سے باخبر ہونا بالکل معمولی بات ہے۔ یہ پیغمبر اسلام اور امیہ معاصر تھے۔ تو یہ کیوں کہ پیغمبر اسلام ہی نے امیہ کے کلام سے اقتباس کیا ہے۔ انہی نے کیوں نہ پیغمبر اسلام سے اخذ کیا ہوگا؟

نیز یہ کون دعوا کر سکتا ہے کہ وہ شخص جو قرآن کی نقل میں اشعار گڑھے اس بات پر مجبور ہے کہ اپنے اشعار کو نصوص قرآنی کے مطابق ہی بنائے؟ کیا یہ بات خلاف عقل ہے کہ ایسا شخص جہاں تک اس سے بن پڑے گا دونوں

میں اختلاف ظاہر کرے گا تاکہ من گھڑت ہونا اشعار کا چھپا رہے اور لوگوں کو یہ وہم ہو جائے کہ شعر ٹھیک ہو نہ اس میں کوئی کاری گری ہو اور نہ کوئی کارروائی! اس میں کون چیز خلاف قیاس ہو!

ہمارا عقیدہ ہے کہ یہ شاعری جو امیہ بن ابی الصلت اور اسی قسم کے دوسرے ان دین صنیعی رکھنے والے شاعروں کی طرف جو پیغمبر اسلام کے معاصر یا ان سے پہلے گزر چکے ہیں منسوب ہو سب کی سب الحاقی ہو اور مسلمانوں نے انہیں گڑھا ہے تاکہ یہ ثابت کریں۔ — جیسا کہ ہم اوپر کہ چکے ہیں۔

— کہ اسلام کو عربی ممالک میں قدامت اور سابقیت کا شرف حاصل تھا، اسی بنا پر ان اشعار کو جو دین صنیعی رکھنے والے شعرا کی طرف منسوب ہیں ہم قبول نہیں کر سکتے بغیر انتہائی احتیاط اور غیر معمولی شک کو کام میں لاکے۔ یہ تو مسلمانوں کا حال ہو، رہ گیا سوال دوسرے مذاہب رکھنے والے

وغیر مسلمین) کا تو انہوں نے جائزہ لیا اور یہ حقیقت ان پر منکشف ہوئی کہ اسلام سے پہلے عرب کی قومی زندگی میں ان کا دخل بہت قدیم ہے۔ — یہ واقعہ ہے کہ یہودیوں نے حجاز کے اچھے خانے حثے پر — مدینہ اور

اس کے اطراف میں اور شام کے راستے پر — نو آبادیاں قائم کر لی تھیں، اور یہ بھی واقعہ ہے کہ یہودیت حجاز سے گزر کر سن تک پہنچ گئی تھی۔

پتا چلتا ہے کہ ایک عرصے کے لیے یہودیت سرور الدن میں اور اشکانیوں کے یہاں قیام کر چکی تھی۔ اور اس عداوت پر جو اہل یمن اور اہل حبشہ

— یعنی نصاریٰ — کے درمیان تھی اس نے ایک بیج کا اثر بھی کیا

تھانیز یہ بھی واقعہ ہے کہ یہودیت ہی کے نتیجے کے طور پر عیسائیوں نے

نجران میں وہ ظالمانہ کارروائی کی جس کا ذکر قرآن نے سورہ بروج میں کیا ہے۔

یہ سب باتیں صحیح ہیں جن میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ سب عرب کی خبروں اور داستانوں سے ظاہر ہے اور قرآن میں بھی خصوصیت کے ساتھ ان کا ذکر موجود ہے۔ قرآن میں سورتیں اور آیتیں جو یہودیوں سے متعلق ہیں وہ کم نہیں ہیں۔ اور آپ کو اُس جھگڑنے کا حال معلوم ہی ہے جو پیغمبر اسلام اور یہودیوں کے درمیان تھا اور جس کی انتہا عہدِ عمر بن الخطاب میں، بلادِ عرب سے یہودیوں کی جلا وطنی پر ہوئی تھی۔ یہودی واقعی عرب بن گئے تھے اور عربوں میں سے بہت سے لوگ یہودیت قبول کر چکے تھے۔ اور میرے نزدیک بلاشبہ یہودیوں کے ساتھ اوس و خزرج کے میل جول ہی نے ان دونوں قبیلوں کو نئے دین کے قبول کرنے اور اُس دین کے پیش کرنے والے کی تائید کرنے کے لیے تیار کر دیا تھا۔

یہ یہودیوں کا حال تھا رہے عیسائی تو ان کا مذہب بلادِ عربیہ کے بعض حصوں میں، وہ حصے جو ایک طرف شام سے متصل تھے جہاں غسانیوں کی حکومت تھی جو رومی سلطنت کے باج گزار تھے اور دوسری طرف عراق سے متصل تھے جہاں مناذرہ کی حکومت تھی جو ایرانی حکومت کے باج گزار تھے اور تیسری طرف نجران میں جو مین کے ان شہروں میں سے ہے جو حبشہ سے — جہاں کا مذہب عیسائیت تھا — متصل ہیں۔ پوری طاقت کے ساتھ پھیلا ہوا تھا۔

پتا چلتا ہے کہ دیہاتی عربوں کے قبائل میں سے کچھ لوگ مختلف زمانوں میں — جن کی مدت کبھی کم تھی اور کبھی زیادہ — اسلام سے پہلے عیسائی ہو گئے تھے۔ ہمیں معلوم ہے کہ تغلب مثلاً عیسائی ہو گئے تھے، انھی کی وجہ سے مسائلِ فقہ میں ایک مسئلہ اُبھرا تھا۔ اصول یہ تھا کہ عربوں سے اسلام یا تلوار

کے علاوہ اور کچھ قبول نہ کیا جائے گا۔ جزیہ صرف غیر عرب سے قبول کیا جاتا ہے لیکن تغلب سے جزیہ قبول کر لیا گیا۔ عمرؓ نے قبول کیا تھا جیسا کہ فقہا کہتے ہیں۔

عیسائیت بھی اسی طرح بلادِ عربیہ کے اندر اتر گئی تھی جس طرح یہودیت۔ زیادہ خیال یہ ہو کہ اگر اسلام ظاہر نہ ہو جاتا تو عربوں کا معاملہ ان دونوں مذہبوں میں سے کسی ایک کا حلقہ بہ گوش ہو جاتا مگر عرب قوم اپنا ایک خاص مزاج رکھتی تھی جو ان دونوں مذہبوں سے میل نہیں کھاتا تھا اور جس نئے مذہب کی اس عربی مزاج نے پیروی اختیار کی اس کی کم سے کم جو خوبی بیان کی جاسکتی ہو وہ یہی ہے کہ وہ عربی قوم کی فطرت کے عین مطابق ہے۔

بہر حال یہ صورت کسی طرح عقل میں نہیں آتی ہے کہ یہ دونوں مذہب عربی ممالک میں پھیلے ہوئے تو ہوں مگر ان کا کوئی نمایاں اثر قبل اسلام کے ادب پر نہ ہو۔ آپ دیکھ چکے ہیں عربی عصبیت نے عربوں کو اشعار گڑھنے اور ان کو زمانہ جاہلیت میں اپنے قبیلے کی طرف منسوب کرنے پر آمادہ کر دیا تھا جب کہ ان قبیلوں کا ادبی سرمایہ ضائع ہو چکا تھا، تو یہی حال یہودیوں اور عیسائیوں کا بھی ہوا۔ انھوں نے زمانہ جاہلیت میں اپنے اسلاف کے سلسلے میں عصبیت دکھائی اور اس سے انکار کیا کہ دوسرے اصنام پرستوں کی طرح زمانہ جاہلیت کے اشعار سے ان کا دامن خالی ہو اور قدیم زمانہ کے میں وہ اس مجد و شرف سے محروم ہوں جن کے لیے ان کے ہم عصر دعوتِ دار ہیں، تو انھوں نے بھی دوسروں کی طرح اشعار گڑھے اور اشعار نظم کر کر کے سمول بن عادی اور عدی بن زید اور دیگر شعرا سے یہود و نصاریٰ کی طرف انھیں منسوب کر دیا۔

خود قدیم روایہ بھی کچھ اسی قسم کی بات محسوس کرتے تھے وہ بھی اُس کلام میں جو عدی بن زید کی طرف منسوب کیا جاتا ہے ایسی روانی اور نرمی پاتے تھے جو دور جاہلیت سے قطعی میل نہیں کھاتی ہے تو اس کی توجیہ بیرون ممالک اور ایران سے تعلق اور اس متمدن زندگی سے اثر پذیری کی باتیں کرنے لگتے ہیں جس کی ایجاد کا سہرا اہل حیرہ کے سر تھا۔

اور ہم ایسی ہی روانی بہریوں کے کلام میں پاتے ہیں خاص کر سمول بن عادیا کے کلام میں اور اس قسم کی توجیہ ہم نہیں کر سکتے جو عدی بن زید کے کلام کے سلسلے میں بیان کی جاتی ہے۔ سمول بن عادیا — — — اگر خبریں صحیح ہیں تو — — — ایک سخت قسم کی زندگی بسر کرتا تھا جو بجائے متمدن لوگوں کی زندگی کے سادہ دیہاتی زندگی سے زیادہ قریب تھی۔ کتاب الاغانی کا مصنف بیان کرتا ہے کہ سمول کی اولاد نے ایک قافیہ قصیدہ امر القیس کے نام سے گڑھا دیا ہے اور یہ دعوا کیا ہے کہ اس نے اس قصیدے کے ذریعے سمول بن عادیا کی مدح سرائی کی ہے جب کہ قسطنطنیہ جاتے ہوئے اُس نے اپنے ہتیار سمول بن عادیا کے پاس امانت رکھ لئے تھے۔ اور اس قصیدہ رائیہ کے متعلق جو اعشی کی طرف منسوب ہے جس میں اعشی نے شرجیل بن سمول کی مدح کی ہے اپنے اُس مشہور قصیدے کے سلسلے میں جو کبھی کے ساتھ اُسے پیش آیا تھا ہم یہی ترجیح دیتے ہیں کہ یہ بھی اولادِ سمول بن عادیا کا گڑھا ہوا ہے۔

یہ ہر حال آپ نے دیکھا کہ مذہبی جذبات بھی اپنے اختلاف اور اپنے اغراض کے، تنوع کے باوجود شعر گڑھنے اور انھیں دور جاہلیت کی طرف منسوب کرنے میں سیاسی جذبات ہی کی طرح اثر رکھتے ہیں۔

جس طرح یہ بالکل بجا ہو کہ ان اشعار کے قبول کرنے میں جن میں سیاسی خواہشات کی کچھ بھی تاثیر پائی جاتی ہو ہمیں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ اسی طرح یہ بھی درست ہو کہ ان اشعار کے قبول کرنے میں بھی ہم کو محتاط رہنا چاہیے جن میں مذہبی خواہشات کا کچھ بھی اثر پایا جاتا ہو۔

زیادہ گمان یہ ہو کہ وہ شاعری جو جاہلی کہی جاتی ہو دو حصوں میں منقسم ہو، ایک سیاست دوسرا مذہب، کچھ حصہ اس کا مذہب نے لے لیا ہو اور کچھ سیاست نے۔

مگر گڑھنا صرف مذہب اور سیاست ہی پر موقوف نہیں ہو، بلکہ یہ سلسلہ ان دونوں سببوں سے تجاوز کر کے دوسرے اسباب تک پہنچ جاتا ہو۔

۴۔ داستانیں اور الحاق

وہ امور جو نہ مذہب ہیں نہ سیاست مگر مذہب اور سیاست سے بہت قریبی تعلق رکھتے ہیں ان سے ہماری مراد وہ داستانیں ہیں جن کی طرف شروع کتاب سے ہم ایک بار سے زیادہ اشارے کر چکے ہیں۔ داستانیں فی نفسہ نہ مذہب میں داخل ہیں اور نہ سیاست میں اور تو عربی ادب کی شاخوں میں ایک ایسی شلخ ہو جو ادب خاص اور قبائلی ادب کی درمیانی کرہی ہو اور مسلمانوں کی نفعیاتی زندگی کے مختلف رنگوں میں سے ایک رنگ کی منظر ہو۔ عربی ادب کے ترقی پذیر دوروں میں کے ایک اچھے خاصے بڑے دور میں یہ کلی جٹلی تھی۔ بنی امیہ کے زمانے میں

اور شروع زمانہ بنی عباس میں یہ شگوفہ کھلا یہاں تک کہ جب تالیف اور تصنیف کی کثرت ہوئی اور لوگ بجائے داستاں گو کی محفلوں تک زحمت کرنے کے کتابیں پڑھ کر اپنا دل بہلانے کے قابل ہو سکے تو اس فن کی حیثیت کم زور ہو گئی اور رفتہ رفتہ اس کی ترقی پذیر ادبی حیثیت مفقود ہونا شروع ہوئی تا آنکہ یہ ایک مبتذل فن بن کر رہ گیا اور لوگ اس فن سے اپنی توجہ ہٹانے لگے۔

اس ادبی فن کی، جو عربی اور اسلامی زندگی پر تختیلی حیثیت سے پوری طرح چھایا ہوا تھا، صحیح قدر و قیمت ان لوگوں نے جو عربی ادب کی تاریخ کے واقف کار ہیں نہیں متعین کی۔ اس سلسلے میں میں کسی کو بھی مستثنیٰ نہیں قرار دیتا سوائے پروفیسر مصطفیٰ صادق الرافعی کے، انھوں نے جس طرح بہت سی دوسری مفید چیزوں کو سمجھ لیا اور انھیں خوب صورت طریقے سے احاطہ کر کے اپنی کتاب 'تاریخ آداب العرب' کے پہلے حصے میں درج کر دیا ہے اسی طرح اس فن کی صحیح قدر و قیمت کو اور اشعار گڑھنے اور قدما کی طرف منسوب کرنے میں اس فن کے اثرات کے صحیح تناسب کو بھی انھوں نے سمجھا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ فن عربی اور اسلامی زندگی پر خالص تختیلی حیثیت سے چھایا ہوا تھا اور عقیدہ رکھتے ہیں کہ ان لوگوں نے جو عربی ادب کی تاریخ کے واقف کار ہیں اگر صحیح علمی توجہ اس فن کی طرف مبذول کی ہوتی تو بہت سے مفید نتائج تک وہ پہنچ جاتے اور تاریخ ادب کے بارے میں اپنی رائے بدل دیتے۔ مسلمانوں میں فن داستاں گوئی کی ایجاد کے جو بھی اسباب ہوں بہر حال یہ فن ایجاد ہو گیا اور اس کی

حیثیت مسلمانوں میں بعینہ وہی تھی جو منظوم داستانوں کی یونانیوں کے نزدیک تھی اور اس فن اور جماعتوں کے درمیان بعینہ وہی تعلق اور ربط تھا جو منظوم داستانوں اور قدیم یونانی جماعتوں کے درمیان تھا۔

میرے خیال میں اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ مسلمانوں کے اس داستان گو فرقے نے ایسے داستانی اثرات تھوڑے ہیں جو حسن و خوب صورتی و دل نشینی میں کسی طرح الیاذہ اور اڈیسہ سے کم نہیں ہیں اسلامی و یونانی داستانوں میں جو فرقہ ہے وہ صرف اتنا ہے کہ اول الذکر نہ اشعار میں ہوتی تھیں اور نہ ان کو بیان کرنے والا آلات موسیقی کے سڑوں پر اُسے پیش کرتا تھا جب کہ یونان کے داستان گو کسی حد تک آلات موسیقی کا سہارا لیا کرتے تھے۔ نیز اول الذکر کو مسلمانوں کی وہ توجہ حاصل نہیں ہوئی جتنی آخر الذکر کو یونانیوں کی توجہ حاصل ہوئی تھی۔ ایک طرف یونانی الیاذہ اور اڈیسہ کو محترم سمجھتے اور ان کو جمع و مرتب کرنے کی طرف خاص توجہ کرنے نیز ان کی روایت اور اشاعت میں اتنی ہی توجہ صرف کرتے تھے جتنی مسلمان قرآن پر، دوسری طرف مسلمان اپنی توجہ داستان سے ہٹائے قرآن اور علوم قرآن میں صرف کیا کرتے تھے۔

یہ واقعہ ہے کہ عربی ادب ابتدائی اسلامی دور میں ادب کی حیثیت سے نہیں پڑھا گیا۔ وہ پڑھا گیا اس حیثیت سے کہ قرآن کی تفسیر و تاویل کا ایک ذریعہ اور قرآن و حدیث سے احکامات مستنبط کرنے کا وسیلہ ہے۔

قرآن کی تفسیر و تاویل اور قرآن و حدیث سے احکامات کے استنباط کا کام محنت اور کوشش سے زیادہ قریب اور زیادہ وابستہ ہے بہ نسبت

ان داستانوں کے جو حسبِ ارادہ خیال کے ساتھ چلتی اور قبیلے کے دل سے قریب ہو کر اس کی خواہشوں، آرزوؤں اور بلند تمناؤں کی عکاسی کرتی ہیں، تو کوئی حیرت کی بات نہیں ہو اگر مسلمانوں کے کوشش اور محنت کرنے والے افراد نے داستانوں سے روگردانی کر لی ہو۔

مسلمان داستان گو شہروں کی مسجدوں میں لوگوں کے سامنے داستانیں بیان کرتے تھے تو وہ عرب و عجم کے قدیم قصوں اور ان روایتوں کا خاص طور پر ذکر کرتے تھے جو خاص خاص تاریخی واقعات سے متعلق تھیں۔ پھر قرآن اور حدیث کی تفسیر، لوگوں کے حالات اور جنگ و فتح کی روایات کی طرف گھوم جاتے تھے جہاں تک سننے والوں کے خیال کی پرواز میں سکت ہوتی تھی نہ کہ معلومات اور حقائق پر لوگوں کی واقفیت بڑھانے کے لیے۔ لوگوں کا حال یہ تھا کہ ان داستان گو یوں کے بڑی طرح شائق اور ان باتوں پر غیر معمولی فریفتہ تھے جو داستان گو بیان کرتے تھے۔ نیز بہت جلد خلفا و امرائے سیاسی اور مذہبی حیثیت سے اس نئے ہتیار کی قیمت کو سمجھ لیا تو انھوں نے اُسے استعمال کیا، اس پر قبضہ کیا اور پوری محنت اس کے استعمال میں صرف کر دی یہاں تک کہ داستانیں بھی اشعار ہی کی طرح ایک سیاسی آلہ بن کر رہ گئیں۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس فن پر توجہ دینے اور تحقیق کرنے سے وہی نتیجہ برآمد ہوگا جو اشعار کی تحقیقات کرنے سے نکلا ہے۔ یہ کہ مختلف سیاسی گروہ داستان گو یوں کو مجبور کرتے تھے کہ مختلف قبیلوں کے مختلف گروہوں میں ان کے پیغام کی نشر و اشاعت کریں، اسی طرح شعرا سیاسی گروہوں کی طرف سے مقابلہ کرتے اور ان کے

اور ان کے بیٹروں کی طرف سے مدافعت کا کام کرتے تھے۔ ہم ابن اسحاق کی سیرت کے متعلق جانتے ہیں کہ وہ ہاشمی انخیال اور ہاشمی المذہب تھا۔ اس سلسلے میں اُسے بنی امیہ کے آخری عہد کے خلفاء کے ہاتھوں تکلیفیں بھی اٹھانا پڑیں اور دورِ عباسیہ کے ابتدائی عہد میں اعزاز و منزلت میں اُسے کامیابی بھی حاصل ہوئی۔

ان داستاں گویوں کے حالات کے بارے میں غور کرنے سے جو بصرہ کوفہ اور مدینہ وغیرہ میں داستانیں بیان کیا کرتے تھے ہمیں ان رشتوں سے بلاشبہ واقفیت ہو جاتی ہے جو سیاسی گردہوں اور ان داستاں گویوں کو باہم ملائے ہیں۔ ہاں داستانیں صرف سیاست ہی سے متاثر نہیں ہوتیں بلکہ مذہب نے بھی ان پر اثر ڈالا۔ گزشتہ فصل میں آپ نے چند نمونے ملاحظہ کیے ہیں جن سے اس اثر کی وضاحت ہو جاتی ہے مذہب اور سیاست کے علاوہ ایک اور چیز نے بھی داستانوں کو متاثر کیا ہے اور وہ چیز ہے ”روح قبیلہ“ جس کے سامنے داستانیں بیان کی جاتی تھیں۔ اسی بنا پر دیومالائی معجزات اور حیران کن واقعات پر غیر معمولی توجہ صرف کی گئی۔ اور اسی بنا پر ان دیومالائی داستانوں کی تشریح ان کے ناقص حصوں کی تکمیل اور ان کے پوشیدہ مقامات کی توضیح میں بڑی محنتیں کی گئیں اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ داستانیں مختلف ماخذوں سے اپنا سرمایہ اور اپنی قوت حاصل کیا کرتی تھیں۔ ان میں یہ چار ماخذ زیادہ اہم ہیں:-

(۱) عربی ماخذ، یعنی قرآن اور وہ حدیثیں اور روایاتیں جو قرآن سے متعلق ہیں نیز وہ واقعات وہ قدیم دیومالائی قصے، اور وہ اشعار جو مختلف شہروں میں عرب سنایا کرتے تھے، اور پیغمبر اسلام اور خلفائے اسلام کی سیرت ان

کی جنگیں اور ان کے فتوحات وغیرہ کی روایتیں۔

(۲) یہودی اور نصرانی ماخذ، یعنی وہ واقعات جو داستان گو اہل کتاب سے اخذ کر کے بیان کیا کرتے تھے یعنی انبیاء، احبار اور رہبان کے واقعات اور اسی قسم کی دوسری روایتیں، اس جگہ ہمیں ان یہودیوں اور عیسائیوں کے اثر کو فراموش نہ کرنا چاہیے جو بعد میں مسلمان ہو گئے تھے اور انہوں نے حدیثیں گڑھ گڑھ کر — عام اس سے کہ اس بارے میں وہ مخلص تھے یا غیر مخلص — محضی طور پر اصل حدیثوں میں شامل کر دی تھیں۔

(۳) ایرانی ماخذ۔ یعنی وہ واقعات جو داستان گو عراق میں ایرانیوں سے اخذ کرتے تھے۔ ایرانیوں کے واقعات، ان کی داستانیں، ہندستان کے پنڈتوں کے حالات اور ان کے دیومالائی قصے وغیرہ۔

(۴) یہ چوتھا ماخذ بلا جلا ماخذ ہے۔ یعنی وہ واقعات جو عراق، جزیرے اور شام کے بنطی اور سریانی عوام اور ان عام لوگوں کی ذہنیت کے آئینہ دار ہیں جو مختلف حصوں میں پھیلے ہوئے تھے اور جن کا کوئی سیاسی وجود یا کوئی نمایاں حیثیت نہ تھی۔

یہ تمام ماخذ داستان گو یوں کی امداد کیا کرتے تھے۔ آپ دیکھتے رہے ہیں کہ ان قصوں اور داستانوں میں انوال و احادیث کا ایک خاص رنگ چڑھا ہوا ہے۔ حقیقت شناس عالم کو ان داستانوں کے اندر انتشاری کیفیت اور غلبہ تخیل کو دیکھ کر کوئی تعجب نہیں ہوتا ہے۔ ہاں ان داستانوں میں ایک ادبی حسن اور دل ذریعہ فنی کیفیت ایسی پائی ہوتی تھی کہ وہ شخص بھی ان سے خوش ہو جاتا تھا جو ان مختلف خواہشوں کو بوڑھتا تھا جو ان داستانوں کے اندر مختلف نسلوں اور مختلف قبیلوں سے متعلق پائی جاتی تھیں۔ اور وہ لوگ

بھی خصوصیت کے ساتھ انھیں پسند کرتے تھے جو قبیلوں اور نسلوں کی اس ذہنیت کو واضح کرنے کے درپے ہوتے تھے جس کو داستان گو لوگوں کے ذہن نشین کرانا چاہتے تھے۔

بہر حال یہ سب ماخذ، داستان بیان کرنے والوں کی زبانوں کو ان واقعات کے بیان کرنے میں گویا کراتے بہتے تھے جو شہروں میں سامعین سے بیان کی جاتی تھیں۔ آپ اچھی طرح جانتے ہیں کہ عربی داستان کی کوئی حیثیت اور سننے والے کے دل میں اس بیان کی کوئی وقعت نہیں ہو سکتی جب تک جگہ جگہ اشعار سے اس کی آرائش نہ کی جائے۔ 'الف لیلہ ولیلہ اور قصۃ غنترہ' اور ان سے ملتے جلتے دوسرے قصے دیکھیے۔ یہی کافی ثبوت ہیں اس بات کا کہ یہ قصے اشعار سے الگ نہیں رہ سکتے ہیں۔ ان داستانوں میں کوئی مفید یا اہم جگہ لکھنے والے یا سننے والے کے نزدیک اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک بحیثیت سہارے اور ستون کے تھوڑے بہت اشعار اس میں نہ بڑھائے جائیں۔ اس طرح بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے میں داستان گو ایسے لاتعداد اشعار کے محتاج تھے جن سے وہ قصوں کو زینت بخشیں اور مختلف مقامات پر جن سے سہارے اور امداد کا کام لیں، اور انھیں بہ قدر ان کی ضرورت کے — بلکہ ضرورت سے زیادہ — اشعار مل بھی گئے۔

مجھے اس بارے میں تقریباً کوئی شک نہیں ہے کہ یہ داستان گو نہ تو خود قصے گڑھتے تھے اور نہ خود وہ اشعار کہتے تھے جن کی قصوں کے درمیان ان کو ضرورت پڑا کرتی تھی۔ بلکہ دوسرے لوگوں سے داستان گو اس سلسلے میں مدد لیتے تھے کہ وہ ان کے لیے احادیث و اخبار جمع کریں اور

ایک کا دوسرے کے ساتھ جوڑ بلاتے جائیں اور دوسرے لوگوں سے یہ مدد لیتے تھے کہ وہ اشعار نظم کریں اور انھیں بیچ بیچ سلیقے سے کھپاتے جائیں۔ ہمارے پاس ایسی سند موجود ہے جو اس مفروضے کے قائم کرنے کی ہمیں اجازت دیتی ہے۔ ابن سلام بیان کرتا ہے کہ ابن اسحاق جو اشعار روایت کرتا تھا اس کی معذرت میں کہا کرتا تھا کہ ”مجھے شعر و شاعری سے کوئی ^{تفصیلاً} واقفیت نہیں ہے، میرے پاس اشعار لائے جاتے ہیں اور میں ان کو یاد کر لیتا ہوں۔“ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس زمانے میں کچھ لوگ تھے جو اشعار لاتے تھے اور وہ ان کو یاد کر لیا کرتا تھا۔ مگر یہ تھے کون لوگ؟

کیا جائز نہ ہوگا ہمارے لیے اگر ہم یہ تصور کر لیں کہ یہ داستاں گو صرف عوام سے داستاں ہی نہیں بیان کرتے تھے بلکہ ان میں سے ہر ایک راویوں جوڑ بلانے والوں، اشعار نظم کرنے والوں اور انھیں سلیقے سے موقع بہ موقع کھپانے والوں کے پاس جایا کرتا تھا اور جب ان داستاں بیان کرنے والوں کے پاس ان کے جوڑ بلانے اور ان کے کھپانے سے ایک اچھی خاصی تعداد مہیا ہو جاتی تھی تو وہ اس پر اپنا ٹھپہ لگا دیا کرتے تھے۔ اور اپنی روح اس میں پھونک کر لوگوں میں اس کو شائع کر دیتے تھے۔ اس بارے میں ان کی مثال مشہور فرانسیسی داستاں گو الکزیینڈر ڈوما سے ملتی جلتی ہے۔

آپ متحیر رہ جائیں گے اگر ان اشعار کی کثرت تعداد کو ملاحظہ فرمائیں گے جو داستاں گو یوں کے متردکات میں ہمارے لیے باقی بچی ہے۔ صرف ابن ہشام کی سیرت ہی سے اشعار کے کئی دیوان تیار ہو سکتے ہیں۔ بعض اشعار جنگ بدر کے متعلق کہے گئے ہیں بعض جنگ احد کے متعلق اور بعض دیگر واقعات اور مقامات کی مناسبت سے۔ اور یہ سب اشعار نامور شاعر و غیر شاعر

حضرات کی طرف منسوب ہیں۔ بعض حمزہ کی طرف منسوب ہیں بعض علیؑ کی طرف، بعض حسانؑ اور بعض کعبؑ بن مالک کی طرف۔ بعض تو قریش کے شاعروں کی طرف منسوب ہیں اور بعض ایسے لوگوں کی طرف منسوب ہیں جنہوں نے کبھی بھی کوئی شعر نہیں کہا ہوگا۔ اور کچھ اشعار غیر قریش کی طرف بھی منسوب ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ ابن ہشام کی سیرت کے علاوہ جو تصنیفات ہیں وہ کبھی شعرا کے جاہلیت اور کبھی شعرا کے محضریں کی طرف اشعار منسوب کرنے میں درجہ کے اعتبار سے پست ہوں!

بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے میں، مختلف شہروں میں شاعری کے کارخانے سے اس قدر کثیر تعداد میں اشعار کا ڈھل ڈھل کر نکلنا ہی اس رائے کے پیدا ہونے کا سبب تھا جس پر قدامت ظاہر اطمینان کا اظہار کیا کرتے ہیں۔ اور متاخرین کی اچھی خاصی تعداد بھی اس رائے پر اطمینان ظاہر کرنے میں کم نہیں ہے۔ یعنی یہ کہ عربی قوم پوری کی پوری شاعر تھی۔ اور یہ کہ ہر عرب اپنی فطرت اور صلاحیت کے اعتبار سے شاعر تھا صرف اپنی توجہ کو اس طرف پھیر دینا اس کے لیے کافی تھا پھر تو وہ خوب خوب اشعار کہنے لگے گا۔ قدامت ظاہر اس رائے کے معتقد تھے اور متاخرین بھی آج تک اس پر اعتقاد رکھتے ہیں۔ ان کا اور ان کا دونوں کا عذر اس سلسلے میں یہ ہے کہ ان کے پاس اشعار کا بے پناہ ذخیرہ موجود ہے جن میں سے کچھ مشہور ہو گئے کی طرف منسوب ہو اور کچھ غیر مشہور کی طرف اور کچھ شہریوں کی طرف منسوب ہو اور کچھ دیہاتیوں کی طرف

لیکن علما اور صاحبان تحقیق ایسے اشعار کی تھوڑی بہت مقدار کے

انکار کرنے کی جرات کر چکے ہیں جن کو وہ قبول نہیں کر سکتے تھے اور جن پر

اطینان کا اظہار نہیں کر پاتے تھے۔ مگر انکار، تنقید اور تھیس کے بعد بھی جب انھوں نے دیکھا تو اب بھی اُن کے پاس بھاری بھر کم مقدار ایسے اشعار کی موجود تھی جن میں کچھ مشہور لوگوں کی طرف منسوب تھے اور کچھ غیر مشہور لوگوں کی طرف، کچھ شہریوں کی طرف منسوب تھے اور کچھ دیہاتیوں کی طرف، تو اس سے زیادہ آسان بات کیا ہو سکتی تھی کہ وہ لوگ یہ عقیدہ قائم کر لیں کہ ہر عرب فطرتاً شاعر تھا اور کسی شخص کا عربی ہونا اس بات کی ضمانت تھا کہ جب اور جیسے چاہے وہ اشعار کہ ڈالے۔

لیکن اس قسم کی رائے رکھنا اشیا کی فطرت کے لیے موزوں بات نہیں ہے۔ ہم یہ مان سکتے ہیں کہ قومیں شعر و شاعری میں حصے دار ہونے میں متفاوت اور مختلف ہوتی ہیں۔ بعض قومیں دوسری بعض قوموں سے زیادہ شعریت کی حامل ہوتی ہیں اور بعض قومیں دوسری قوموں سے شعرا کی تعداد میں فوقیت رکھتی ہیں لیکن یہ بات ہماری عقل میں نہیں آ سکتی ہے کہ کسی قوم کی نسل کی نسل شاعر ہو یا کوئی قوم ایسی ہو جس کے تمام مرد، عورتیں، جوان بوڑھے اور بچے سبھی شاعر ہوں۔ ہمارے پاس ایسی عبارتیں موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ عربی قوم میں سب کے سب شاعر نہیں تھے بارہا ایسا ہوا ہے کہ کسی عربی نے شعر کہنے کی کوشش کی مگر اسے کچھ بھی کام یابی نہیں ہو سکی۔ پیغمبر اسلام سے بعض اُن موقعوں پر جب مسلمانوں کو اشعار کی ضرورت تھی، درخواست کی گئی کہ آپ علیؑ کو ایسے اشعار کہنے کی اجازت دیں جس میں وہ شعرائے قریش کی تردید کریں تو آپ نے ان کو اجازت دینے سے انکار کر دیا اس لیے کہ اُن کو اس میں کوئی دخل نہ تھا اور حسان بن ثابت کو اجازت دی۔

ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں دلیلیں قائم کرنے اور اس بات پر تفصیلی ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ عرب سب کے سب شاعر نہیں تھے۔ ہماری راہ تو یہ ہے کہ ہم وضاحت کے ساتھ یہ بیان کر دیں کہ ان اشعار کی کثرت نے قدامت اور متاخرین کے دلوں میں یہ خیالِ خام پیدا کر دیا تھا کہ لفظِ عربی، شاعر کا مرادف ہے۔ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اگر اس میں یہ اضافہ اور کر لیجیے کہ بہت سے اشعار آپ ایسے پاتے ہیں جو غیر معروف قائل بلکہ غیر مسمیٰ کی طرف منسوب ہیں — آپ دیکھتے ہیں کہ روایت کرنے والے کبھی کہتے ہیں کہ 'شاعر کہتا ہے'، کبھی کہتے ہیں 'ایک شخص کہتا ہے'، کبھی کہتے ہیں کہ 'دوسرا شخص کہتا ہے'۔ کبھی کہتے ہیں کہ 'ملاں قبیلے کا'، ایک آدمی کہتا ہے اور کبھی کہتے ہیں کہ 'ایک اعرابی کہتا ہے'، یہی طرح سلسلہ چلتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جس وقت یہ سب چیزیں آپ دیکھیں گے تو قدامت اور متاخرین کو اس عقیدہ رکھنے میں کہ پوری عربی قوم شاعر تھی، معذرت سمجھنے پر مجبور ہوں گے۔

واقعہ یہ ہے کہ عرب بھی دوسری فصیح زبان اور ذہین قوموں کی طرح تھے۔ ان میں اشعار کی کثرت ضرور تھی نہ کہ سب کے سب شاعر تھے۔ اور ان اشعار کی کثیر تعداد جو غیر قائل یا قائل غیر معروف کی طرف منسوب ہے وہ بنائی ہوئی، گڑھی ہوئی اور سر تھوپی ہوئی ہے ان اسباب میں سے کسی ایک سبب کے ماتحت، جن کی بحث ہم کر رہے ہیں اور جن میں سے ایک سبب داستانیں بھی ہیں۔ ان اشعار کی کثرت نے، جن سے ایک طرف داستان بیان کرنے والے اپنے قصوں کی آرائش کرنے پر مجبور تھے اور دوسری طرف پڑھنے اور سننے والوں کے دلوں میں اپنی داستانیں اُتلنے

میں ان کی امداد کے محتاج تھے۔ علما کے ایک گروہ کو دھوکے میں مبتلا کر دیا انھوں نے اشعار کو یہ سمجھ کر سندِ قبولیت دے دی کہ واقعی یہ عربوں کے کہے ہوئے ہیں۔ بعض علما ان کم زوریوں کو جو ان اشعار میں از قسم تکلف، یا وہ گوئی اور پستی کے پائی جاتی تھیں، سمجھ گئے تھے اور بعض علما یہاں تک سمجھ گئے تھے کہ ان اشعار میں بعض کا ان لوگوں سے صادر ہونا جن کی طرف یہ منسوب ہیں محال ہو۔ ان علما میں ایک محمد بن سلام ہی جس نے — جیسا کہ آپ اوپر پڑھ چکے ہیں — ان اشعار کی صحت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہو جو ابن اسحاق عادیثود اور تبع و حمیر کی طرف منسوب کرتا ہو۔ بہت سے ان اشعار کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہو جو ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں مردوں اور عورتوں کی طرف — عام اس سے کہ وہ شاعر کی حیثیت سے متعارف تھے یا انھوں نے زندگی میں کبھی کوئی شعر ہی نہیں کہا تھا — منسوب کیے ہیں۔

ابن سلام کے علاوہ دوسرے علمائے بھی ان اشعار کا انکار کیا ہو جو ابن اسحاق نے یا اس کے داستان گو دوستوں نے روایت کیے ہیں۔ ان علما میں سے ہم صرف ابن ہشام کا ذکر کرتے ہیں جو اپنی سیرت کی کتاب میں وہی سب کچھ روایت کرتا ہو جو ابن اسحاق نے اپنی سیرت کی کتاب میں روایت کیا ہو یہاں تک کہ جب وہ ایک قصیدے کی روایت سے فارغ ہوتا ہو تو کہتا ہو کہ :

”شعر و شاعری کے اکثر واقف کار یہ بعض اس قصیدے کو یا تو

تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں یا جس کی طرف منسوب ہے اس سے

انکار کرتے ہیں۔“

لیکن یہ علما بھی جو اشعار کے گڑھنے میں قصے کہانیوں کے اثر اور دخل کو سمجھتے تھے دھوکے میں آ گئے۔ شعر ڈھالنے والے سب کے سب تو معمولی حیثیت رکھنے والے یا احمق تو تھے نہیں بلکہ اس کے برعکس ان میں نکتہ رس صاحب بصیرت، روشن ضمیر اور نازک احساس کے حامل بھی تھے۔ وہ اچھے اچھے اشعار کہتے تھے اور خوب صورتی کے ساتھ الحاق اور اضافے کے فرائض انجام دیتے تھے۔ وہ ذہین تھے تو اپنی کاریگری کو چھپانے میں بڑی کوشش کرتے تھے اور بڑی حد تک اس کوشش میں کامیاب ہو جاتے تھے۔

ابن سلام خود کہتا ہے کہ اگر نقاد علما کے لیے یہ آسان ہے کہ وہ ان اشعار کو پہچان لیں جو گڑھنے والوں میں معمولی حیثیت رکھنے والوں نے گڑھے میں تو ان کے لیے ان اشعار میں تمیز کرنا بے حد دشوار ہے جن کو خود عربوں نے گڑھا ہے۔ — یہ تو آپ دیکھ ہی چکے ہیں کہ خود عرب اشعار گڑھتے ڈھالتے اور دروغ گوئی سے کام لیتے تو اس بارے میں انتہا کر دیتے تھے۔

اور شاید گڑھے ہوئے اشعار سے ابن سلام کے دھوکا کھا جانے کی مثالوں میں سب سے واضح مثال وہ اشعار ہیں جن کو اس نے اس بنیاد پر روایت کر دیا ہے کہ یہ عربوں کے سب سے قدیم اور اصلی اشعار ہیں جن میں بعض جذیمة اللبرش کی طرف منسوب ہیں بعض زہیر بن سنان کی طرف، بعض عنبر بن تمیم، بعض زید مناة بن تمیم کے دونوں بیٹوں، مالک اور سعد کی طرف اور بعض اعشر بن سعد بن قیس عیلان کی طرف، یہ تمام اشعار، اگر ان کو آپ بہ نظر غائر ملاحظہ کریں، حماقت آمیز، کم زور اور کھلی کھلی بناوٹ اور من گڑھت کے حامل نظر آتے ہیں۔ بالکل صاف صاف

معلوم ہوتا ہو کہ کسی راوی یا کسی داستاں گونے انھیں محض اس لیے گڑھا ہوتا کہ وہ کسی مثل کی یا کسی دیومالائی قصے کی یا کسی نامانوس و غریب لفظ کی تشریح کرے، یا صرف اس لیے کہ پڑھنے والا یا سننے والا اس سے لطف اندوز ہو۔ مثال کے طور پر ہم دو شعر پیش کرتے ہیں جو اعصر بن سعد بن قیس عیلان کی طرف منسوب ہیں سے

قالت عميرة مالرا سلك بعد ما عميره نے کہا تمھارے سر کو کیا ہو گیا ہے بعد اس
 نقد الزمان اتی بلون منكر کے کہ زمانہ ختم ہو گیا ہے ایک بڑا رنگ لایا ہے۔
 عميران اباك شيب س اسنا او عميره! بے شک تیرا باپ اُس کے سر کو
 كسر اللیالی واختلاف الاعصر بوڑھا کر دیا ہے راتوں کے بار بار آنے اور زمانے
 کے آمد و رفت نے۔

ابن سلام اور اس کے ساتھی دوسرے علماء و راویان کلام کہتے ہیں کہ اس شخص کا نام اعصر اسی آخری شعر کی وجہ سے پڑ گیا۔ ابن سلام کہتا ہے کہ اور بعض لوگ اس کا نام یعصر بھی بتاتے ہیں جو بالکل غلط ہے۔ خود ابن سلام ہی کا کہنا ہے کہ معد اُس زمانے میں تھا جو موسیٰ بن عمران کا زمانہ ہے یعنی چند صدی قبل مسیح اور اسلام سے تو بیس صدی سے بھی زیادہ پہلے۔ تو جب ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اعصر سعد کا بیٹا ہے اور اس کا سلسلہ نسب اعصر بن سعد بن قیس عیلان بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد ہے تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اگر اعصر ہوگا تو بہت قدیم زمانے میں ہوگا یعنی کم از کم اسلام سے دس صدی پیش تر۔

کیا آپ خیال کر سکتے ہیں کہ یہ دونوں شعر جو ابھی ابھی آپ نے پڑھے ہیں ایسے ہیں کہ اسلام سے ایک ہزار سال قبل کہے گئے ہوں؟ ہم؟

عربی زبان کو اسلام سے تین یا چار صدی پہلے ہی نہیں پہچان پائے ہیں۔ ان صحیح عربی اشعار کے سمجھنے میں جو عہد رسالت میں یا اس کے بعد کہے گئے ہیں ہمیں کافی محنت کرنا پڑتی ہے، اور اس کلام کے سمجھنے میں ہمیں کوئی دشواری نہیں ہوتی ہے جو ————— اگر ابن سلام کا کہنا صحیح ہے ————— پیغمبر اسلام سے ایک ہزار سال پہلے کہے گئے تھے؟

کیا بالکل واضح اور روشن نہیں ہے یہ حقیقت کہ یہ دونوں شعر زمانہ اسلام میں کہے گئے ہیں تاکہ اُس شخص کے نام کی تشریح کی جائے جو درحقیقت پُرانے قصوں کے افراد میں سے ایک فرد ہے جس کے متعلق ہمیں نہیں معلوم کہ آیا واقعی وہ تھا بھی یا نہیں۔

بالکل یہی ان اشعار کے بارے میں کہنا ہے جن کو ابن سلام نے زید مناتہ بن تمیم کے بیٹوں مالک اور سعد کی طرف منسوب کیا ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ سعد کون ہے، مالک کون ہے، زید مناتہ کون صاحب ہیں اور تمیم کون بزرگ زیادہ گمان ہے کہ یہ پُرانے قصوں کے افراد ہیں جو کبھی دنیا میں تھے ہی نہیں لیکن رادیوں اور داستاں گوئیوں نے ایک مثل دیکھی جو اہل عرب عام طور پر استعمال کرتے تھے اور وہ مثل یوں تھی :-

ماہکندا تویر دیا سعد الاحبیل اوسعد! اس طرح ادنیوں کو گھاٹ پر نہیں لاتے انھیں اس مثال کی تشریح کرنا بھی بھیس نہیں ہے۔ انھوں نے "و" قصہ گڑھ لیا جس میں سعد اور مالک نے وہ سب کچھ کہا جو ان کی طرف از قسم رجز منسوب ہے۔

بالکل یہی اُس شعر کے بارے میں آپ کو کہنا چاہیے جو عنبر بن تمیم کی طرف منسوب ہے۔

قد را بنی من دانی اضطرابها میرے ڈول کے مضطرب ہونے نے مجھے شک ہے
والنای فی بھاء واغتواہا ڈال دیا اور مقام بہرا کی دوری اور مسافت نے
الاجی ملای یحیٰ و ترابہ ا لرنہ آئے وہ ڈول بھر کر تو آئے قریب قریب بہرا ہوا۔
ہمارے نزدیک اس شعر کی تفسیر کی ضرورت ہی نہیں ہے یہ ظاہر یہ شعر کسی
مثل کا قائم مقام معلوم ہوتا ہے۔ اور یہی ان شعروں کے بارے میں آپ کو
کہنا چاہیے جو جذیۃ الابرش کی طرف منسوب ہیں اور ان تمام باتوں کے متعلق
بھی ہیں۔ اسے رکھنا چاہیے جو جذیۃ الابرش اور اس کی ساتھی زبا اور اس کے
بھانجے عمرو بن عدی اور اس کے نائب تفسیر سے وابستہ ہیں۔ ان چیزوں
کی اصل صرف ایک ہے اور وہ ایسے امثال کی تشریح کرنا ہے جن میں ان
لوگوں میں سے سب کے یا کچھ کے نام آئے ہیں جیسے لا یطاع لقیصر
امرًا یا لا یرماجدہ قصیر اذفہ یا شعب عمرو علی الطوق
وغیرہا یا وہ امثال جن میں ایسی باتوں کا ذکر ہے جو ان لوگوں سے ان
واقعات کے سلسلے میں متعلق ہیں جو عراق، جزیرہ شام اور ان سے متصل
عربی دیہاتوں کے رہنے والے عوام میں مشہور تھے جیسے جذیۃ کے گھوڑے
کا قصہ جس کا نام 'عصا' تھا اور وہ برج جو قصیر نے عصا کے مرنے کے
بعد اس پر تعمیر کیا تھا جس کا نام 'برج العصا' تھا اور جذیۃ کے خون کا
قہر جس کو زبا نے سونے کے خشک میں جمع کیا تھا اور عمرو بن عدی کے
دونوں کا قصہ جن کو تدمر میں داخل کرنے کے لیے قصیر نے تدبیر کی تھی
اور جن کے ادب پر گھریاں رکھی ہوئی تھیں جن کے امداد مرد تھے۔ ان تمام
حکایتوں اور داستانوں کے سمجھنے اور سمجھانے میں جن کا تعلق 'امثال'،
مقامات اور اسی قسم کی دوسری چیزوں سے ہے اور ان اشعار کے بارے میں

جو ان قصوں اور داستانوں کے بیچ بیچ سٹائے جاتے ہیں آپ ہی طریقہ کار اختیار کر سکتے ہیں۔

لیکن قدمائے یہ طریقہ کار اختیار نہیں کیا۔ انہوں نے ان بھروسوں اور ان اشعار کو ان کی تمام کم زوریوں کے ہوتے ہوئے سند قبولیت عطا کر دی اور انہیں روایت بھی کر دیا اس بنا پر کہ یہ صحیح ہیں کیوں کہ انہوں نے ان کو ایسے راویوں سے سنا ہے جن کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ ثقہ اور مستند ہیں۔ اسی غلط فہمی میں مبتلا ہو کر ابن سلام وغیرہ نے جدید کے کچھ اشعار روایت کر دیے ہیں اس لیے کہ یہ سب سے قدیم عربی شاعری ہے وہ اشعار اس طرح شروع ہوئے ہیں

دہما اوفیت فی علمہ
ترفعن ثوبی شمالہ
میں نے بارہا میدان جنگ میں اپنی بات سچ کر دکھائی ہے
جہاں زمانہ فحط کی ہوا میں میرے کپڑوں کو اڑاتی تھیں۔
داستان کی مختلف قسموں میں ایک اور قسم بھی یہاں پائی جاتی تھی جس کو لوگ ذوق و شوق سے سنتے تھے۔ اس میں ان کو عجیب و غریب بے سرو پا باتیں نظر آتی تھیں۔ یعنی ان سن رسیدہ لوگوں کی خبریں جن کی عمریں لوگوں کی اوسط زندگی سے بہت زیادہ تھیں۔ ان سن رسیدہ لوگوں سے بہت سے اشعار اور بہت سی خبریں روایت کی گئی ہیں جن کو تیسری صدی ہجری کے مستند علمائے سند قبولیت نے ہی ہے، جیسے ابو حاتم السجستانی اور ابن سلام وغیرہ نے۔ ابن سلام اپنی کتاب 'طبقات الشعراء' میں یہ اشعار جو گھٹیا اور گڑھے ہوئے ہیں اور جو انھی سن رسیدہ لوگوں میں سے ایک شخص کی طرف منسوب ہیں جس کا نام مستونفر بن ربیعہ بن کعب بن سعد ہے اور جو ایک طویل عرصے تک بہ قید حیات رہا تھا یہاں تک کہ اس نے کہا:-

ولقد سئمت من الحياة وطولها میں زندگی اور درازی عمر سے تنگ آ گیا ہوں۔
 فازدوت من عدد السنين مئیناً نہیں عمر کے برسوں میں سیکڑوں برس اضافہ کر چکا ہوں
 مائة ات من بعد هاما اتان لی ایک سیکڑے کے بعد دو سیکڑے میرے لیے آئے
 وازدوت من عدد الشهور سنیناً اور مہینوں کی جگہ برسوں کا اضافہ میں نے کیا۔
 هل ما بقى الا كما قد فانتنا کیا ابھی اتنا ہی زمانہ میرے لیے اور ہے گا کہ
 يوم يكثر وليلة تجمل ونا دن لوٹ لوٹ کر آئے اور رات مجھے آگے ہنکاتی ہے۔
 ابن سلام اور بھی اشعار روایت کرتا ہے جو ان اشعار سے گھٹیا پن میں اڑھے
 ہونے میں اور منسوب ہونے میں کسی طرح کم درجہ نہیں رکھتے ہیں۔ یہ اشعار
 دؤید بن زید کی طرف منسوب ہیں جو اس نے مرتے وقت کہے تھے :-

اليوم يبني لدؤيد بيتاً آج دؤید کے لیے اس کا گھر تعمیر کیا جائے گا
 لوكان للدهر بلياً ابليةً اگر زلزلے کے لیے کھنکی ہوتی تو میں اسے بھی کھنکرتا
 اوكان قرني واحداً كقبيتاً یا میرا تیرے مقابل ایک ہی ہوتا تو میں اسے کافی بوجاتا۔
 ياؤب نهب صالح حوينا اور شخص بہت سی عمدہ لوٹیں ہیں جنہیں میں نے جمع کیا ہے
 ورت غيل حسن لوينا اور بہت سی خوب صورت عورتیں ہیں جنہیں میں نے موٹ لیا ہے
 ومحصم مخضب ثنينا اور بہت سی مہندی لگی کلاٹیاں ہیں جنہیں میں نے پھیر دیا ہے
 دیکھتے ہیں آپ کہ ابن سلام باوجود اس کے کہ وہ ان اشعار کے بارے میں
 اپنے شک کا اظہار کر چکا ہے جو ابن اسحاق نے عاد و ثمود اور تبع و حمیر کے
 اشعار کہہ کر روایت کیے ہیں، ان اشعار کے بارے میں دھکا کھا گیا جو
 ابن اسحاق اور دوسرے داستان گو روایت کرنے میں اور عرب کے شہروں
 اور دیہاتوں کے قدیم باشندوں کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

ان راویوں کی فریب خوردگی اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب معاملہ

دیہات سے وابستہ ہوتا ہے۔ اور یہ ان خبروں میں ہوتا ہے جن کو لوگ ایام عرب یا ایام الناس کے نام سے یاد کرتے ہیں رادیوں نے ایسی بعض خبریں دیہاتیوں سے سنی تھیں پھر انھوں نے دیکھا کہ یہ قصے تو بہت تفصیل اور تشریح کے ساتھ بیان کیے جا رہے ہیں۔ تو انھوں نے یہ سمجھ کر ان کو تسلیم کر لیا کہ انھیں نئی بات معلوم ہوگئی۔ پھر پورے قصے کو انھوں نے مفصل روایت کر دیا۔ قصے کے سہارے اشعار کی تشریح کی اور انھی داستانوں سے اور انھی اشعار سے عرب کی تاریخ انھوں نے نکال لی۔ دران حالے کہ صورت حال اس سے زیادہ نہیں ہو جتنا ہم بیان کر چکے ہیں۔ تو ان اخبار و واقعات کی سوائے اس کے اور کوئی حیثیت نہیں ہے کہ یہ قدیم عربی زندگی کے داستان منظر ہیں عربوں نے ان کو اس وقت بیان کرنا شروع کیا تھا جب کہ وہ اطمینان کے ساتھ شہروں میں آسے تھے، تو انھوں نے ان میں اضافے بھی کیے اور زیب و زینت بھی۔ اور اشعار کے ذریعے ان میں رونق بھی پیدا کی جس طرح یونانیوں نے اپنے قدیم عہد کا ذکر کیا تو الیاذہ اور ادوسا وغیرہ داستانیں قصے اتنی تعداد میں کہے جن کا شمار نہیں۔ تو بسوس کی لڑائی، داحس و خبیر کی لڑائی، حرب الفساد اور دوسری بہت سی لڑائیوں کے بارے میں کتابیں تصنیف کی گئیں اور اشعار کہے گئے جن کی دراصل کوئی حقیقت۔۔۔ اگر ہمارا نظریہ صحیح ہے۔۔۔ سوائے داستانوں کے اور ان واقعات کو وسعت دینا اور رنگ آمیزی کرنے کے نہیں ہے جن کو اسلام کے بعد عرب بیان کیا کرتے تھے۔

ان تفصیلات کے بیان کرنے کے بعد ہم پورے اطمینان کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ان اشعار کے متعلق جو باتیں عربیہ کی طرف منسوب

کیے جاتے ہیں۔ اور جو درحقیقت کسی داستان کی زینت یا تشریح کے لیے ہیں یا کسی نام کی وضاحت کے لیے ہیں یا کسی مثل کی شرح بیان کرنے کے لیے ہیں۔ عربی ادب کے مورخ کو حق حاصل ہے کہ وہ شک کی منزل میں ٹھہر جائے۔۔۔ اگر صحیحی انکار کا مقام وہ نہیں اختیار کر سکتا ہے۔۔۔ جو کچھ عاد و ثنود، ظم و جدیس اور جرم و عمالیق کی طرف منسوب کر کے روایت کیا جاتا ہے وہ سب کا سب گڑھا ہوا ہے اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

جو کچھ تتبع، حمیر اور قدیم شعرائے یمن کی جانب سے روایت کیا جاتا ہے وہ اور کاہنوں کے واقعات سیلِ عوم کی داستان اور سیلِ عوم کے بعد عرب کے منتشر اور متفرق ہو جانے کی داستان سب سن گھڑت قصے ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے۔

اور جو کچھ آیامِ عرب، نیز عربوں کی عداوتوں اور لڑائیوں کے بارے میں روایت کیا جاتا ہے۔ نیز وہ اشعار جو ان واقعات سے وابستہ قرار دیے جاتے ہیں سب کے سب کو موضوع ہی ہونا چاہیے، اور ان میں خاصی بڑی مقدار تو بلاشبہ گڑھی ہوئی ہے۔

نیز وہ اخبار و اشعار جو ان رشتوں کے متعلق ہیں جو عربوں اور دوسری غیر قوموں۔۔۔ ایرانیوں، یہودیوں اور حبش کے رہنے والوں۔۔۔ کے درمیان قبلِ اسلام پائے جاتے تھے سب گڑھے ہوئے ہوں گے اور ان میں خاصی بڑی مقدار تو بلاشک گڑھی ہوئی ہے۔

آدم کے اشعار اور اسی قسم کے دوسرے اشعار ہم یہاں نقل نہیں کر رہے ہیں۔۔۔ یہ کتاب کھلنڈ ڈے پن اور مسخرے پن میں تو ہم لکھ نہیں رہے ہیں۔۔۔!

۵۔ شعوبیت (عجمی تعصب) اور الحاق

شعوبیت (عجمی تعصب) کے بارے میں اور اس طاقتور اثر کے بارے میں جو عجمی تعصب رکھنے والوں کا اشعار و اخبار گڑھنے اور انھیں شرعاً جاہلیت کی طرف منسوب کرنے کے سلسلے میں ہوگا۔ آپ کی کیا رائے ہے؟ میرا تو ایمان ہے کہ ان عجمی تعصب رکھنے والوں نے بہت سے اشعار و اخبار، گڑھے اور انھیں شرعاً جاہلیت اور شرعاً اسلام کے سرمنڈھ دیا۔ صرف اخبار و اشعار کے گڑھنے اور انھیں دوسروں کی طرف منسوب کرنے ہی پر انھوں نے بس نہیں کی بلکہ اپنے حریفوں اور مقابلہ کرنے والوں کو بھی اس حرکت کے مرتکب ہونے اور اس میں انہما تک پہنچ جانے پر مجبور کر دیا۔ آپ جانتے ہیں۔ کہ اس گروہ کی اصل وہی کینہ اور عداوت ہے جو مفتوح ایران فاتح عرب کی طرف سے اپنے دل کے اندر رکھتا تھا۔ اور یہ بھی آپ کو معلوم ہوگا کہ اس عداوت نے فتوحاتِ عرب کی تکمیل کے بعد ہی سے مختلف شکلیں اختیار کرنا اور مسلمانوں کی دینی، سیاسی اور ادبی زندگی میں متنوع اور دور رس اثرات پیدا کرنا شروع کر دیا تھا۔ لیکن ہم اس فصل میں ادبی زندگی میں اس گروہ کی تاثیر اور خاص کر جاہلیین عرب کی طرف انتساب اشعار کی بحث سے آگے نہیں جائیں گے۔

پہلی صدی ہجری آدھی بھی ہونے نہیں پائی تھی کہ ایرانی ایمران جنگ میں

سہ شعوبی اس شخص کو کہتے ہیں، جو عرب پر عجم کو فضیلت دیتا ہے، عرب کی عزت و شان کو حقیر سمجھتا ہے اور عربوں پر طرح طرح کے عیب لگایا کرتا ہے۔ اسی سے شعوبیت بتا ہے۔ ہم نے اس کا ترجمہ عجمی تعصب کیا ہے۔

سے ایک گروہ عرب بن گیا۔ اس نے عربی زبان پر عبور حاصل کیا اور خاص عربی ممالک میں آکر بس گیا اور یہیں اس کی نسل اور ذریت بڑھنے اور پھیلنے لگی۔ یہ نئی پیدا ہونے والی نسل اسی طرح عربی بولنے لگی جس طرح اہل زبان عرب بولتے تھے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نسل نے اسی طرح عربی میں شاعری کرنا بھی شروع کر دی جس طرح شعرائے عرب شاعری کرتے تھے۔ پھر ان کے معاملے نے صرف عربی اشعار نظم کر لینے پر بس نہیں کی بلکہ یہ لوگ عربوں کے ساتھ ان سیاسی اغراض میں بھی شریک ہو گئے جو وہ لوگ اشعار سے حال کیا کرتے تھے تو ان غلاموں میں ایسے شاعر نکل آئے جو عربوں کی سیاسی پارٹی بندی کے سلسلے میں کسی ایک کے معاون و مددگار ہو گئے تھے اور ان کی طرف سے اعتراضات کا جواب دیتے تھے۔

اس سیاسی مقام نے جہاں سیاسی پارٹیوں کے سلسلے میں یہ غلام کھڑے تھے ان کے معاملے کو بالکل آسان کر دیا تھا، ان غلاموں میں سے کوئی شخص سیاسی پارٹیوں میں سے کسی پارٹی کی تائید میں اِدھر اُٹھا اُدھر اُس پارٹی نے اس سے اپنی خوش نودی کا اظہار کرنا اور اس کی طرف مائل ہونا شروع کر دیا۔ بڑے بڑے عطیے دینا اور ہر ہر طریقے سے اُسے جرات دلانا شروع کر دیا۔ اُسی طرح جس طرح آج کل سیاسی پارٹیاں ان اخبارات کے ساتھ سلوک کرتی ہیں جو ان کی تائید کا بیڑا اٹھالیتے ہیں۔ ان اخبارات کو پسندیدگی کی سند عطا کی جاتی ہے اور بے دھڑک ان کی امداد و اعانت کی جاتی ہے۔ اس لیے کہ سیاسی پارٹیوں کا مقصد محض پروپگنڈا اور پروپگنڈے کے ذریعے کام پابی حاصل کرنا ہوا کرتا ہے۔ اور جس کا مقصد اصلی صرف کام پابی حاصل کرنا ہوتا ہے وہ مجاز بھی ہوتا ہے اس بات کا کہ وسائل کی تختیوں اور نتائج کے سلسلے

میں دور اندیشی کو کام میں نہ لائے۔

بالکل یہی عرب کی سیاسی پارٹیاں بنی امتیہ کے زمانے میں کرتی تھیں، فلاں غلام نے کسی قصیدے میں اُمویوں کی تائید کا اظہار کیا اور اُمویوں نے بڑھ کر اُسے اپنے میں شامل کر لیا۔ ان کو اس سے کوئی مطلب نہیں ہوتا تھا کہ یہ شخص ان کا مخلص ہے یا صرف فائدہ اور تقرب حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اور یہی اولادِ زبیر کی پارٹی کرتی تھی، اور ہاشمیوں کی پارٹی بھی۔ اس طرح عرب کی سیاسی پارٹیوں کا اختلاف ان مفتوح اور عداوت رکھنے والے غلاموں کو اجازت دے دیتا تھا کہ عربی سیاست میں داخل ہو کر اشرافِ قریش اور پیغمبرِ اسلام کے قرابت داروں کی ہجو کیا کریں۔

بنی امتیہ، ابو العباس الاثمی کو جرات دلایا کرتے تھے اور اولادِ زبیر اسماعیل بن یسار کو۔ ان دونوں شاعروں نے آلِ مروان اور آلِ حرب، یا آلِ زبیر کی تائید کے سلسلے میں قریش کی خاص کر، اور تمام اہلِ عرب کی عام طور پر ہجو کرنے کی اجازت حاصل کر لی تھی۔

یہ لوگ عرب کے قطعی مخلص نہیں تھے وہ ان سیاسی پارٹیوں کے سیاسی اختلاف میں محض اس لیے دل چسپی لیتے تھے تاکہ ایک طرف تو وہ زندہ رہ سکیں دوسری طرف غلامی اور اسیری کی زندگی سے نکل کر ایسی زندگی میں داخل ہو جائیں جو آزادوں اور سرداروں کی زندگی کی ایسی ہو۔ اور دوسری طرف اس پیاس کو بجھا سکیں اور اس حسد کو تسکین دے سکیں جو عربوں کی عداوت کے سلسلے میں وہ لیے بیٹھے تھے۔ شاید اسماعیل بن یسار سب سے نمایاں مثال ہو ان غلام شاعروں کے گروہ میں جو عربوں سے عداوت رکھتے ان کا مذاق اڑاتے اور اپنی ضرورتوں، اپنی خواہشوں اور اپنی ہوس کو پورا کرنے

کے لیے ان کی باہمی رقابت، میں دل چسپی لیتے تھے۔ راویوں کا بیان ہے کہ اسماعیل بن یسار عبداللہ بن زبیر کی ہوا خواہی کا دم بھرا کرتا تھا مگر جب آل مروان آل زبیر پر پوری طرح فتح پا گئے تو اسماعیل مروانی ہو گیا اور بنی امیہ نے اسے قبول کر لیا، ایک دن ولید بن عبدالملک کے در دولت پر حاضر ہو کر اس نے اجازت طلب کی تو اسے کچھ دیر انتظار کرنا پڑا یہاں تک کہ جب ملاقات کے لیے بلایا گیا تو اس طرح ولیہ کے پاس پہنچا کہ زار و قطار رو رہا تھا۔ ولید نے رونے کی وجہ پوچھی تو اس نے کہا:

”آپ نے اتنی دیر مجھے انتظار کرایا حال آنکہ آپ میری اور میرے

باپ کی مروانیت کو اپنی طرح جانتے ہیں۔“

ولید اس کی دل جوئی کرتا ہوتا اور اپنا عذر پیش کرتا جاتا تھا اور وہ زور شور سے روتا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ ولید نے اسے بہت کچھ انعام و اکرام سے سرفراز کیا۔ جب اسماعیل بن یسار وہاں سے چلا تو حاضرین وقت میں سے ایک شخص اس کے ساتھ ساتھ آیا اور اس سے اس مروانیت کے بارے میں جس کا ابھی اس نے دعا کیا تھا پوچھا کہ ”یہ کیا ہے اور کب سے؟“ اسماعیل نے جواب دیا کہ

”یہ مروانیت وہ بعض اور کہینہ ہے جو آل مروان کی طرف سے ہمارے

دلوں میں ہے۔“

اسی مروانیت نے اس کے باپ یسار کو اس وقت جب کہ وہ زندگی کے آخری لمحے گزار رہا تھا مروان بن الحکم پر امتداد بھیج کر خدا کا تقرب حاصل کرنے پر آمادہ کیا تھا اور اسی مروانیت نے اس کی ماں کو خدا کا تقرب حاصل کرنے کے لیے تسبیح خوانی کے بجائے آل مروان پر لعنت بھیجنے پہننے پر

زندگی بھر عامل نکھا مگر آلِ مروان ان شعرا کو استعمال کرنے کے بہر حال محتاج تھے تاکہ یہ لوگ ان کی طرف سے مدافعت کریں۔ اور خاص کر بنی ہاشم کے مقابلے میں ان کا ساتھ دیں کیوں کہ ان غلاموں اور ایرانیوں کے دلوں میں بنی ہاشم کی قدر و منزلت کا حال آلِ مروان بہ خوبی جانتے تھے۔

راویوں کا کہنا ہے کہ بنی امیہ کو اپنے شاعر ابو العباس الاعمی کے ساتھ جو محبت تھی اس کا کوئی اندازہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ حال تھا کہ بنی امیہ کے انعامات اور صلے مکہ تک اس کے پاس آیا کرتے تھے۔ ایک مرتبہ عبدالملک حج کرنے آیا تو یہ شاعر اس کی خدمت میں حاضر ہوا اور عبداللہ بن زبیر کی ہجو میں کچھ اشعار سنائے، جن کو سن کر عبدالملک نے ان لوگوں کو جو اس کے قرابت داروں میں سے یا قبیلہ قریش سے اس وقت محفل میں موجود تھے یہ قسم دلائی کہ وہ سب ایک ایک خلعت اس شاعر کو پہنائیں۔ ابو العباس کے اوپر کپڑے اور جوڑے برسے لگے یہاں تک کہ اس انبار میں تقریباً وہ چھپنے لگا تو وہ اٹھا اور کپڑوں کے انبار پر چڑھ کر آخر تک عبدالملک کے ساتھ بیٹھا رہا۔

ہاشمیوں کا برتاؤ اپنے مددگار شعراے موالی کے ساتھ امویوں اور زبیریوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں تھا۔ ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان شعراے موالی نے پہلے تو عربوں کی ہجو کرنا اپنے میے جائز کر لیا پھر اپنے قدیم عہد کا ذکر اور ایرانی ہونے پر فخر کا اظہار کرنے لگے۔ بنی امیہ کے زمانے میں ان شعراے موالی نے ایرانی افتخار کے سلسلے میں جو کچھ اشعار کہے تھے ان میں سے بہت کچھ ضائع ہو گئے لیکن ان کا کچھ حصہ 'کتاب الایمانی' میں اس حیثیت سے کہ وہ گایا گیا تھا، اور دوسری ادب کی کتابوں میں آپ کو

بل جائے گا۔

رہ گیا سوال بنی عباس کے زمانے کا تو صرف اُس قصیدے کا پڑھ لینا اس سلسلے میں کافی ہوگا جسے ابو نواس نے کہا تھا اور جس میں اس نے عرب اور قریش کی ہجو کی تھی۔ نیز جس کے بارے میں کہا جاتا ہو کہ ہاروں رشید نے اُسے قیدِ طویل کی سزا دی تھی۔

یہی راویانِ کلام بیان کرتے ہیں کہ اسماعیل بن یسار کی جرات اس حد تک بڑھ گئی تھی کہ اس نے ہشام بن عبد الملک کے روضہ رؤ اپنے ایرانی ہونے پر فخریہ اشعار پڑھے۔ خلیفہ ہشام اس جرات پر اتنا برہم ہوا کہ اُس نے حکم دے دیا کہ وہ سلنے والے حوض میں لٹکا دیا جائے اور اس وقت تک نہیں نکالا گیا تا آن کہ وہ قریب مرگ ہو گیا۔

یہ سب باتیں ہم اس لیے بیان کر رہے ہیں تاکہ آپ کے سلنے ایک تصویر پیش کر دیں اُس عداوت کی جو ایرانیوں کو عربوں کے ساتھ تھی، اور اس اثر کی جو ان شعرا کی ادبی زندگی پر تھا۔

اب ہم اُس جگہ تک آگئے ہیں جہاں ہمارا مقصد واضح ہو جاتا ہے یعنی اشعار گڑھنے اور انھیں دوسروں کی طرف منسوب کرنے میں اس عجبی تعصب کی تاثیر۔ ان حالات میں ان غلاموں میں سے کسی شاعر کے لیے بہت کافی تھا کہ وہ عربوں پر اظہارِ فخر کا قصد کرے تاکہ یہ ثابت کر سکے کہ خود عرب اُس دور سے پہلے جب کہ اسلام نے انھیں اس غلبے اور اقتدار سے سرفراز کیا تھا، ایرانیوں کی فضیلت اور ان کی عظمت کا اعتراف کرتے تھے اور ایسے اشعار کہتے تھے جن کے ذریعے ایرانیوں کا تقرب اور ان سے اپنی خیر خواہی کا معاوضہ حاصل کریں خصوصاً ان حالات میں جب کہ تاریخی واقعات اور

دیومالی قسم کے قہقہے اس سلسلے میں مددگار بھی ہوں اور اس مقصد کو قریب کرتے ہوں۔

کون انکار کر سکتا ہو اس بات سے کہ اسلام سے پہلے ایرانی عراق پر قابض ہو گئے تھے اور ان کے اقتدار اور دبدبے کے آگے، دیہاتی اور شہری عرب جو ان اطراف میں رہتے تھے سرنگوں ہو گئے تھے!

یا کون انکار کر سکتا ہو اس حقیقت سے کہ ایرانیوں نے ایک لشکر بھیجا تھا جو مین میں اُترا اور وہاں سے اس نے حبش کے اقتدار کو نکال باہر کیا! اور کون انکار کر سکتا ہو اس صداقت سے کہ ایران، اور عرب کے درمیان جنگیں ہوئیں اور یہ کہ حیرہ کے فرماں روا ایرانیوں کے مطیع تھے جن کے پاس عرب کے دیہاتی اشراف کے وفد اکثر آیا کرتے تھے؟

جب یہ سب باتیں صحیح تھیں تو کیوں نہ موالی ان سے کام لیتے؟ اور کیوں نہ ان کے ذریعے ان فاتح عربوں پر فخر کرتے جو ان کو حقیر سمجھتے اور انھیں اپنا غلام اور خدمت گزار بناتے تھے؟

حق یہ ہے کہ ان غلاموں نے اس بارے میں ذرا بھی کوتاہی سے کام نہیں لیا۔ بلکہ انھوں نے بہت سے عربوں کی زبان سے نثر و نظم میں ایسا کلام کہلوادیا جس میں ایرانیوں کی تعریف ان کی مدح اور ان کا تقرب حاصل کرنے کا ذکر تھا۔

انھی لوگوں کا کہنا ہے کہ اعشی نے کسریٰ سے ملاقات کی اور اس کی مدح میں قصیدہ سنایا، اور اس کے عطیوں سے کام راں ہوا۔ انھی لوگوں نے عدی بن زید، لقیط بن یمر اور ان کے علاوہ دوسرے شعرا مثلاً ایاد اور عباد کی طرف بہت سے اشعار منسوب کر دیتے ہیں جن میں شاہانِ ایران

کی تعریف اور ان کی سلطنت اور عظیم فوج کی توصیف تھی۔

انہی لوگوں نے طائف کے شہر میں سے ایک شاعر سے چند اشعار

کہلوائے ہیں جن کو مستند راویوں نے اس بنیاد پر روایت کیا ہے کہ یہ

اشعار صحیح ہیں اور ان میں کسی قسم کا شک نہیں کیا جاسکتا۔ یہ وہ اشعار

ہیں جو ابوالصلت بن ربیعہ — مشہور شاعر امتیہ ابن ابی الصلت کے باپ

— کی طرف منسوب ہیں۔ ان اشعار کا یہاں درج کرنا مفید ہی ہوگا۔

لله درهم من عصبته خردوا نكلن والا گروه کتنا اچھا ہے

ما ان تری لهم فی الناس امثاله ای مخاطب! تو لوگوں میں ان کی نظیر نہیں پائے گا۔

بیضاً سرازیه غزل جحا جحا جحا وہ سفید رو، روشن چہرے، سردار اور سپہ سالار ہیں

اسد اربیب فی العیضات اشبالا وہ ایسے شیر ہیں جو کچھار میں اپنے بچوں کو پالتے ہیں۔

لا یرمضون اذا حرت مغافرهم جب ان کے خود گرم ہو جائیں تو وہ اس کی حرارت محسوس نہیں کرتے

ولانزى منهم فی الطعن مئالا اور نہ تم ان میں کسی کو نیزہ بازی کے دھت روگرداں پاؤ گے

من مثل کسی وسابور الجنود کسری اور سابور الجنود کے مثل کون ہے؟

او مثل وهر زیوم الجیش ازصالا یاد ہرز کے مثل جیسا کہ معرکہ کارز میں اس نے یلغار کی تھی

فا شرب هذینا علیک التاج هرتفعاً او محمد صبح تو خوش رہے! اور تیرا تاج بلند رہے

فی راس عثمان دار امنک محلا لا عثمان کی چوٹی میں جو کہ تیرا ایک آباد گھر ہے

واضطر بالمسک اذا سالت لوامتھم اور عیش کی زندگی بسر کر جب کہ تیرے دشمن فنا ہو گئے

واسبل الیوم فی بردیک اسبالا اور آج کے دن نے تیری دونوں چادروں کو نیچے لٹکا دیا

تلک المکارم لا قعبان من لبن یہ بڑی بزرگی! نہ کہ دودھ کے دو پیالے جن میں پانی ملایا

شیباً بماء فعادا بعد الجوالا گیا ہو اور جو بعد کو پیشاب بن کر نکل جائیں۔

یہ اشعار سیف بن ذی یزن کی تعریف میں ہیں۔ ابن قتیبہ نے ان اشعار

کے شروع میں کچھ اشعار بڑھانے ہیں یہ نئے اشعار بہترین دلالت کرنے والے ہیں اس مقصد پر جس پر ہم روشنی ڈالنا چاہتے ہیں

لن يطلب الوتر امثال ابن ذی یزن ابن ذی یزن کے مثل کوئی کینہ نہیں طلب کرے گا۔
 لجم فی البحر للاعداء احوالاً جو دشمنوں کے گونا گوں حالات کے سمندر میں گھس گیا ہو۔
 اتی هرقل وقد سالت لعامة وہ ہرقل کے پاس اس وقت آیا جب کہ اس کی موت تیار تھی۔
 فلم یجد عنده الفحول الذی قالہ اور اس نے اس کو دعوے میں سچا نہیں پایا۔
 ثم انقضى نحو كسرى بعد تاسعة پھر کسری کے پاس نو برس کے بعد واپس ہوا۔
 من السنين، لقد اعدت الفحالہ اور محدود! تو نے بہت لمبی لڑائی لڑی۔
 حتى اتى ببني الاحرار یحتملہم یہاں تک کہ وہ آزادوں کی اولاد کو لا کر لایا۔
 انک عمدی لقد اسرعت قلقالہ قسم اپنی عمر کی، تو نے تیر روی میں بہت عجلت کی!
 دیکھیے کس طرح پہلے شعر میں ایران کی 'پہلے روم پر' پھر تمام عرب پر فضیلت
 بیان کی ہو!

اگر عربوں نے اسلام کے بعد روم کو اسی طرح مغلوب کر لیا ہوتا اور اسی طرح ان کی سلطنت کو برباد کر دیا ہوتا جس طرح ایران کی سلطنت تباہ و برباد کر دی تھی اور اسی طرح روم کو بھی اپنا فرماں بردار بنا لیا ہوتا جس طرح ایران کو بنا لیا تھا تو عرب کے ساتھ رومیوں کا پہلا اور معاصر ایرانیوں کے برتاؤ بعد معاہدے سے ختمی جلتی ہوتی۔ مگر عربوں نے روم کو جڑ سے نہیں اکھاڑا، بلکہ ان کی سلطنت سے کچھ حصہ کاٹ لیا تھا اور ان کی سلطنت کو قائم رہنے دیا تھا۔

ان اشعار کا یہاں درج کرنا مفید ہوگا جو اسماعیل بن یسار نے اپنے ایرانی ہونے پر فخر کرتے ہوئے کہے تھے۔ ان اشعار اور ان اشعار کے درمیان

جو ابوالصلت کی طرف منسوب ہیں آپ کچھ ایسی کیفیت محسوس کریں گے جو شک اور شبہ کرنے پر آمادہ کر دیتی ہے۔ اسماعیل کہتا ہے سے

انی وجدک فاعودی بذی خویر تیرے نصیب کی قسم حفاظت کے وقت میری شاخ کم زور
عند الحفاظ ولا حوضی بھمدوم نہیں ہے اور نہ میرا حوض ڈھایا جاسکتا ہے۔

اصلی کریم و مجد ی لا یقاس بہ میری اصل شریف ہے اور میری بزرگی کو کوئی نہیں پاسکتا

ولی لسان کحد السیف مسموم اور میری زبان تلوار کی دھار کی طرح تیز اور زہرا لودری

اجہی بہ مجد افوام ذوی حسب جس کے ذریعے میں شریف لوگوں کی بزرگی کی حفاظت کرتا ہوں

من کل قرم بتاج الملک معوم یعنی ہر ایسے سردار کی جس کے سر پر بادشاہت کا تاج لگا ہے

حجام سادۃ بلج مرادبۃ وہ سردار، سپہ سالار اور روشن جبین

جرد عناق مسامیم مطاہیم اہیل، شریف، فیاض اور ہماں نواز ہیں

من مثل کسری وسالو الخنومعاً کسری اور سالور الجنود دونوں کا ایسا کون ہے؟

ولہر میزان لفخر او لتعظیم یا ہر میزان کا مثل، کسی فخر یا تعظیم کے لیے۔

اسد الکتائب یوم الروم ان زحفہا وہ معرکے کے دن لشکروں کے شیر ہیں اگر وہ لڑیں

وہم اذلو املوک المنزک والروم اور انھی لوگوں نے ترک روم کے بادشاہوں کو ذلیل کر دیا

یمشون فی حلق الما ذی سابقۃ وہ چوڑی چکلی اور ما ذی زرہ کی کڑیوں میں اس

مشی الضراغۃ الاسد اللہامیم طرح چلتے ہیں جس طرح بہادر شیر چلا کرتے ہیں

ہناک ان تسالی تنبی بان لہا اگر تو پوچھے تو تجھے معلوم ہوگا کہ

جرتو مۃ قہرت عن الجراثیم ہماری ایک جڑ ہے جس نے تمام جڑوں کو مغلوب کیا

ان غلاموں کا اس حد تک ایسے اخبار و اشعار گڑھنا اور انھیں عربوں

کی طرف منسوب کرنا جن میں ایرانیوں کی قدیم شان و شوکت کا اور زمانہ

جاہلیت عرب میں ان کے اقتدار و عظمت کا ذکر ہو، عربوں کو مجبور کرتا تھا

کہ وہ بھی ایسے ہی اشعار گڑھ کر جواب دیں جن میں یہی رنگ پایا جاتا ہو، جن میں عرب کے ایران پر غالب آنے کا تذکرہ ہو اور جن میں یہ ثابت کیا جائے کہ شاہانِ ایران کی، زمانہ جاہلیت میں اور عرب پر ان کے دورانِ تسلط میں، یہ حیثیت نہیں تھی کہ عربوں کی اُس سے توہین ہوتی ہو یا یہ کہ ایرانی عربوں پر فوقیت محسوس کریں۔

یہیں پر ان وفود کی حیثیت بھی کھل جاتی ہو جنہوں نے کسریٰ کے سامنے عرب کی تعریف اور ان کی عزت، خودداری اور ظلم انگیزہ کرنے کا اظہار کیا تھا۔ اور یہیں پر وہ حیثیتیں ظاہر ہو جاتی ہیں جو زمانِ رسا سے حیرہ کی طرف نسبت کی جاتی ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ یہ زمانِ رسا اکثر اقتدارِ اعلا کے ناظران اور مد مقابل رہے تھے، اور پھر اسی ننگہ ان لڑائیوں اور جنگوں کی بنیادیں مل جاتی ہیں جو عربوں کی ایرانیوں پر فتح ثابت کرتی ہیں جیسے یومِ ذی قار۔

غرض آپ ملاحظہ فرماتے ہیں کہ علمی تعصب نے سیاسی روپ اختیار کرنے کے ابتدائی دور میں ایرانیوں کو اخبار و اشعار گڑھنے پر ابھارا نیز عربوں کو مجبور کیا کہ وہ بھی اسی قسم کے من گھڑت اشعار و اخبار سے جواب دیں

علاوہ اس کے یہ علمی تعصب عربوں کے زوال اور پھاسپھاسے

ہاتھوں ایرانی اقتدار قائم ہو جانے کے بعد ایک اور صورت میں تبدیل ہو گیا جو ایک علمی و ادبی حیثیت رکھتا تھا اور جو نافع اور مفید کے درمیان سیاسی اختلافات کے بہ باسند اقسام و انواع علوم

میں بحث و مباحثے سے زیادہ قریب تھا۔ یہ قسم عجمی تعصب کی سابق قسم سے زیادہ شاداب اور عرب اور ایران پر اشعار گڑھنے اور اس معاملے میں شدت اختیار کرنے میں زیادہ دور رس تھی۔

شاید آپ نے محسوس کیا ہو کہ اچھی خاصی تعداد ان علما کی جو ادب لغت، کلام اور فلسفے کی طرف متوجہ ہوئے تھے انھی عجمی غلاموں کی تھی، جو ایرانی وزرا اور مشیرکاروں کی حمایت و نطل عاطفت کے بھی خواہاں تھے۔ سلطنت اور اقتدار میں ایران کی سابقیت کے اثبات میں کوشش، تبدیل ہو کر اب اس اقتدار کی اشاعت اور ترویج میں صرف ہونے لگی جو انھوں نے آیام بنی عباس میں محنت اور کوشش سے حاصل کیا تھا، اور یہ دلیلیں قائم کی جانے لگیں کہ اب حق دار کو پہنچ گیا اور وہ عرب جن سے سردست سرداری چھین گئی ہے نہ تو سرداری کے مستحق تھے اور نہ اب ہو سکتے ہیں۔ یہیں سے ان علما و مناظرین کا وجود نمایاں ہو جاتا ہے جو عربوں کی تحقیر کرنے والے، ان کے معائب گنانے والے اور ان کی قدر و منزلت کو نظر انداز کرنے والے تھے۔

ابوعبیدہ معمر بن المثنیٰ جو زبان اور ادب کے سلسلے میں روایت کرنے والے عربوں کا مرجع اور قبلہ ہے عربوں سے نفرت کرنے اور ان کی تحقیر کرنے میں سب سے سخت تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے وہ کتاب لکھی ہے جس کا اس وقت صرف نام ہی ہم جانتے ہیں یعنی 'مثالب العرب' اصل کتاب موجود نہیں ہے۔ ابوعبیدہ کے علاوہ دوسرے غلام علمائے فلاسفہ اور متکلمین تو عربوں کی

تحقیر میں انتہا سے گزر جاتے تھے۔ جنگوں میں، اشعار میں، تقریریں میں حتیٰ کہ مذہبی معاملات تک میں یہ لوگ عربوں کے مد مقابل بنے رہتے تھے یہ زندقیت بھی عجمی تعصب ہی کے مظاہر میں ایک منظر تھا، اور آگ کو مٹی پر اور ابلیس کو آدم پر فضیلت دینا بھی اسی عجمی تعصب کی ایک شاخ تھی جو مجوسیت کو اسلام پر ترجیح دیتی تھی۔

’البيان والتبيين‘ میں ایسا کلام آپ کو بے اندازہ مل جائے گا جس میں ایرانی، عجمی قوموں کے آثار کو پسند کرتے اور انھیں عربی آثار پر ترجیح دیتے تھے۔ یہ لوگ ایرانی خطبوں اور ان کی سیاست کو پسندیدہ نظر سے دیکھتے تھے۔ ہندستان کی حکمت اور اس کے علم کو پسند کرتے تھے۔ یونان کی منطق اور ان کا فلسفہ انھیں پسند تھا اور ساتھ ہی ساتھ عربوں میں اس قسم کی کسی فضیلت کے پائے جانے سے انکار کرتے تھے، اور جا حظ اپنی پوری قوت خرچ کرنا تھا تاکہ یہ ثابت کر دے کہ عرب ان تمام چیزوں کے اہل تھے جن پر عجمی فخر کرتے ہیں اور عرب ان کو عجمیوں سے زیادہ بہتر طریقے سے پیش کر سکتے تھے۔

شاید سب سے سچی مثال اس سخت قسم کی عداوت کی، جو علمائے عرب اور علمائے موالی میں پائی جاتی تھی وہ جُز ہے جو جا حظ نے کتاب ’البيان والتبيين‘ میں درج کیا ہے جس کا نام ہے ’کتاب العصاب‘۔ اس جُز کی حقیقت ————— جیسا کہ آپ کو معلوم ہوگا ————— یہ ہے کہ عجمی تعصب رکھنے والے عربوں کی خطابت کے منکر تھے اور اپنی تقریر کے دوران میں عرب خطیب جو ہیئت اور شکل اختیار کرتے

اور جو چیزیں استعمال کرتے تھے ان کا یہ عجمی انکار کرتے تھے۔ یہ لوگ عربوں پر دورانِ خطبہ میں عصا یا منحصرہ استعمال کرنے پر نکتہ چینی کرتے تھے تو جاہظ نے کتاب العسا لکھی جس میں اس نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ عرب عجم سے زیادہ اچھے مقرر ہوتے ہیں۔ اور عربی خطیب کا دورانِ تقریر میں عصا کا استعمال کرنا اس کے خطیب ہونے میں کوئی کمی نہیں پیدا کرتا، کیا عصا کی تعریف قرآن میں حدیث میں انور میں اور قدما کے کلام میں نہیں کی گئی ہے؟ یہیں سے جاہظ نے عصا کے فضائل گنانا شروع کر دیے یہاں تک کہ اس موضوع پر ایک ضخیم جلد تیار کر دی۔

ان تمام تذکروں سے ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ہم یہ اندازہ کریں کہ جاہظ اور اس کے ایسے دوسرے علما بھی ان لوگوں میں تھے جو اس عجمی تعصب کی تردید پر توجہ صرف کیا کرتے تھے۔ یہ لوگ کتنے ہی عالم ہوں اور کتنے ہی بڑے رادی مگر اس الحاق و انتساب سے اپنا دامن نہیں بچا سکے جس کی طرف انھیں مجبوراً آنا پڑا تھا تاکہ اپنے متعصب عجمی دشمنوں کو خاموش کر سکیں۔ ان تمام اشعار و اخبار کی تصدیق کرنا جو عصا اور منحصرہ کے سلسلے میں جاہظ نے روایت کیے اور انھیں جاہلیین کی طرف منسوب کیا ہے، آسان کام نہیں ہے۔

ہم بہ خوبی جانتے ہیں کہ جب فرقوں اور پارٹیوں میں اختلاف سخت ہو جاتا ہے تو اس سلسلے میں کام یابی کا سب سے آسان ہتھیار، جھوٹ ہر کرتا ہے۔ عجمی تعصب ایسے اشعار گڑھتا تھا جن میں عربوں پر نکتہ چینی اور ان کی توہین کی گئی ہو اور ان کے حریف ایسے اشعار

گڑھتے تھے جن میں عربوں کی طرف سے جواب دیا گیا ہو اور عربوں کی قدر و منزلت بڑھائی گئی ہو۔

الحاق کی ایک اور قسم تھی جس کی طرف یہ عجمی تعصب دعوت دیتا تھا، جس کا نمونہ خصوصیت کے ساتھ جا حظ کی کتاب 'الحيوان' میں اور اس سے مشابہ ان علمی کتابوں میں آپ کو مل جائے گا، جن میں مستف علم کی کتاب میں ادبی رنگ اختیار کر لیتا ہو۔ اس الحاق کی وجہ یہ تھی کہ عرب اور عجم کے اس اختلاف نے عربوں کو اور ان کے مددگاروں کو اس کی دعوت دی کہ وہ دعوا کریں کہ ان کا قدیم عربی ادب ان چیزوں سے تہی دامن نہیں جن پر جدید علوم مشتمل ہیں، تو جب انھیں کسی ایسی چیز سے سابقہ پڑتا جو نئے علوم میں سے ہو تو ان کے لیے ضروری تھا یہ ثابت کرنا کہ عرب انھیں بالکل جانتے اور واقفیت رکھتے تھے یا قریب قریب واقفیت رکھتے تھے۔

یہیں سے آپ سمجھ سکتے ہیں اس حقیقت کو کہ حیوانات کی اتنی قسموں میں جن کا جا حظ نے اپنی تصنیف کتاب 'الحيوان' میں تذکرہ کیا ہے ایک قسم بھی ایسی نہیں نکلتی ہے جس کے بارے میں کم و بیش واضح طور پر یا اشارۃً عربوں نے کچھ کہا نہ ہو۔ ہر چیز کے بارے میں اور ہر چیز کی اولیت کے سلسلے میں عربوں کا کوئی قول پایا جانا ضروری تھا۔ یہ لوگ اس طرف شدید طور پر محتاج تھے تاکہ مغلوب قوموں پر اپنی فضیلت ظاہر کریں۔ اور یہ احتیاج ترقی کرتی اور ترقی کرنے میں شدت اختیار کرتی جاتی تھی اسی تناسب سے جس تناسب سے ان کے ہاتھوں

سے سیاسی اقتدار نکلتا جاتا اور مغلوب قوم کی شان بڑھتی اور سر بلند ہوتا جاتا تھا۔

اگر ان مختلف آثار کی تفصیل میں جانا چاہوں جو اس عجمی تعصب نے چھوڑے ہیں اور خصوصاً گڑھنے کی تفصیلات بیان کرنا چاہوں تو میرے لیے ممکن ہی مگر یہ باب میں نے صرف اس لیے قائم کیا ہے کہ ان تمام اسباب کا ایک سرسری جائزہ لوں جو ان اشعار کی قدر و قیمت میں شک کرنے پر آمادہ کرتے ہیں جو جاہلین کی طرف منسوب ہیں، اور میں سمجھتا ہوں کہ عجمی تعصب اور اس کی تاثیر کی بحث میں، میں کافی جائزہ لے چکا۔

۶۔ راویانِ کلام اور الحاق

ان عام اسباب کی تفصیل بیان کرنے کے باوجود جو الحاق اور اتحال کے باعث ہوتے ہیں اور جن کا تعلق مسلمانوں کے عیاسی مذہبی اور ادبی حالات سے ہے، ایسا نہیں ہے کہ ہم نے سب کچھ کہہ دیا ہو۔ بلکہ ہم مجبور ہیں کہ مختصر طور پر مذکورہ بالا اسباب سے مختلف، کچھ دوسرے قسم کے اسباب کی بحث کو چھیڑیں جو قدیم عربی ادب کی زندگی میں تغیر اور جاہلین کی طرف ایسی نظم و نثر کے امتساب پر جو انھوں نے نہیں کہی ہیں آمادہ کرنے میں کم درجہ نہیں رکھتے ہیں۔ اس سے میرا مطلب وہ اسباب ہیں جو ایسے لوگوں سے متعلق ہیں جنھوں نے ہماری طرف ادب العرب کو روایت کر کے منتقل کیا اور اسے مدون کیا ہے۔ یہی لوگ رداۃ کلام ہیں۔ ان کی دو قسمیں ہیں یا تو وہ بولوں میں سے ہیں تو وہ ان

چیزوں سے متاثر ہیں جن سے تمام عرب متاثر تھے یا غلاموں میں سے ہیں تو یہ ان عام اسباب سے متاثر تھے جن سے مفتوح قومیں اثر لے رہی تھیں۔ ان عام اسباب سے ان کے اثر لینے کے ساتھ ساتھ چند اور چیزوں سے بھی یہ غلام متاثر تھے۔ انھی چند چیزوں سے مختصر طور پر جیسا کہ میں نے کہا ہے بحث کرنا چاہتا ہوں۔

شاید ان موثرات میں جن کی یہ دولت عربی ادب سے کھیندا گیا اور اس کو بڑی حد تک مذاق بنا دیا گیا۔ سب سے اہم موثر اور عال راویوں کی بے باکی، اہود و لعیب میں ان کی شدید مصروفیت اور اصول دین اور قواعد اخلاق سے منحرف ہو کر ایسی باتوں میں ان کا منہمک ہونا ہو جن سے دین اور اخلاق انکار کرتے ہیں۔

پہلے حصے میں 'سدیث الاربعاء' کے متعلق جو کچھ میں نے تفصیل کے ساتھ لکھ دیا ہے شاید اس کے بعد مجھے ضرورت نہیں باقی رہ جاتی کہ ان لوگوں میں جو بے باکی اور بے پروائی پائی جاتی تھی اس کے بیان میں طوالت سے کام لوں۔ اس جگہ میں صرف دو کا ذکر کرنا چاہتا ہوں۔ صرف ان دو راویوں کا ذکر ہی گویا تمام راویوں اور ہر قسم کی روایتوں کا ذکر کر دینا ہے۔۔۔۔۔ تو ان میں سے ایک حماد الزاویہ ہے اور دوسرا خلف الأحمر ہے۔

حماد الزاویہ روایت اور یادداشت کے معاملے میں کوفہ کا سربراہ آدمی تھا اور خلف الأحمر اہل بصرہ میں بھی حیثیت رکھتا تھا۔ ادویہ دونوں آدمی اپنے اوپر زیادتی کرنے والے تھے۔ نہ تو ان میں دین داری کا کوئی عنصر موجود تھا نہ اخلاق کا اور نہ وقار و احترام کا۔ دونوں سخت پیتے والے

فاسق اور شراب و معصیت کے موملے میں بے باک اور کسی چیز کی پروا نہ کرنے والے لوگ تھے۔ اور دونوں آدمی بے باک مشتبہ اور دل لگی باز تھے۔

جہاں تک حماد الزادیہ کا تعلق ہے وہ عماد عجرد و حماد الزہرقان اور مسدع بن ایاس کا دوست تھا، اور یہ لوگ ان لغویات میں مد سے بڑھے ہوئے تھے جو کسی شریف اور باعزت آدمی کے لیے بہرگز مناسب اور موزوں نہ تھے۔ اور خلف و والیہ ابن الحباب کا دوست اور ابو نواس کا استاد تھا اور یہ سب کے سب عراق کے تینوں شہروں میں غنم پستی اور دل لگی کے منظر کھینچے جاتے تھے۔ اور ان میں سے ایک بھی دین داری میں انہام اور کفر و الحاد کے الزام سے نہیں بچا۔ نہ تو کوئی شخص ان لوگوں کا بھلائی سے ذکر کرتا تھا اور نہ ان کے بارے میں دینی یا دنیاوی بھلائی کا تصور کر سکتا تھا۔

اہل کوفہ متفق ہیں کہ روایت میں ان کا استاد حماد ہے اشعار العرب کے ملبسے میں اسی سے بلا ہے جو کچھ بلا ہے اور اہل بصرہ متفق ہیں اس بات پر کہ ان کا استاد خلف ہے اسی سے انہوں نے لیا ہے جو کچھ لیا ہے۔ بصرہ اور کوفہ، دونوں جگہ کے لوگ ان دونوں شمسوں کو نہ سب اخلاق اور شرافت میں ناقابل اعتبار قرار دیتے ہیں متفق ہیں۔ وہ لوگ اس بات تک پر متفق تھے کہ یہ دونوں اشعار کے حافظ تھے اور نہ روایت کے بارے میں قابل اعتبار بلکہ یہ دونوں مستحق تھے اور شاعری میں پیروی اور جہارت کے ذریعے یہ صورت پیدا کر دیتے تھے کہ کوئی شخص ذوق اور تمیز نہیں کر سکتا تھا اس کلام میں جو یہ لوگ روایت کرتے

تھے اور اس کلام میں جسے یہ گروہ لیا کرتے تھے۔

حماد کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ بہترین راویوں میں سے ایک راوی نے ایک بات بیان کی ہے۔ وہ راوی مفضل الغنوی ہے، اس کا کہنا ہے کہ حماد نے شاعری میں ایسی خرابی ڈال دی ہے جس کی اب قیامت تک اصلاح نہیں ہو سکتی۔ جب اس سے پوچھا گیا کہ اس نے ایسا کیوں کیا؟ یہ اس کی بھول تھی یا غلط فہمی۔ تو مفضل نے کہا کاش ایسا ہی ہوتا کیوں کہ اب علم غلط کو صواب کی طرف پھیر سکتے ہیں مگر وہ تو ایسا شخص تھا جو عربوں کے اشعار اور ان کی زبان سے اور شعرا سے عرب کے اسلوب اور ان کے مطالب سے بجز درحقیقت رکھتا تھا تو جب وہ شعر کہتا تھا تو کسی شاعر کے اسلوب سے ملتا جلتا انداز اختیار کرتا تھا اور اپنے کہے ہوئے اشعار کو اس کے اشعار میں داخل کر دیتا تھا اور تمام دنیا میں اس کے نام سے اُسے پھیلا دیتا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ قدامت کے اشعار مفلوط ہو گئے ان میں سے صحیح اور اصلی کی تمیز وہی کر سکتا ہے جو عالم اور نقاد ہو مگر ایسے لوگ ہیں کہاں؟

محمد بن سلام کہتا ہے کہ ایک دن حماد، بلال بن بردہ ابن ابی موسیٰ الاشعری کے پاس گیا تو بلال نے اس سے کہا کہ تم نے کوئی نئی چیز نہیں سنائی؟ دوسرے دن پھر حماد، بلال کے پاس گیا اور حطیب کا ایک قصیدہ سنایا جو ابو موسیٰ الاشعری کی مدح میں تھا۔ بلال نے کہا "توب حطیب ابو موسیٰ کی تعریف کرے اور مجھے خبر تک نہ ہو" اوراں حالے کہ میں خود حطیب کے کلام کا راوی ہوں! لیکن اچھا ہے لوگوں میں پھیل جانے والا اور حماد نے اُسے رہنے دیا یہاں تک کہ لوگوں میں پھیل گیا اور

حطیبہ کے دیوان میں وہ قصیدہ موجود ہے۔ خود راویانِ کلام اختلافِ رائے رکھتے ہیں بعضوں کا خیال ہے کہ واقعی حطیبہ ہی نے یہ قصیدہ کہا تھا۔

یونس بن حبیب بیان کرتا ہے کہ جو شخص حاد کی روایت بیان کرتا ہے اس سے انتہائی تعجب ہے حاد تو ناسوزوں، غلط بیان اور جھوٹا آدمی تھا۔ حاد کا جھوٹا مہدی سے روایت کرنے میں جب کھل گیا تو اس نے اپنے حاجب کو حکم دیا کہ لوگوں میں اعلان کر دے کہ مہدی حاد کی روایت کو باطل قرار دیتا ہے۔

بے شک حاد روایت میں ناانصافی اور زیادتی سے کام لیتا تھا اور روایت کے سلسلے میں جو اس کی بیان کی ہوئی خبریں ہیں ان کی کوئی شخص تصدیق نہیں کر سکتا ہے اس سے کوئی بات بھی کیوں نہ پوچھی جائے وہ اس کے بارے میں واقفیت ضرور رکھتا تھا۔ ولید بن یزید کے سامنے اس نے دعوایا کیا تھا کہ لغت کی کتابوں کے ہر ہر لفظ سے متعلق سو سو قصیدے ایسے شعرا کے سنا سکتا ہے جو شعرا میں نامور نہیں ہیں۔ راویوں کا بیان ہے کہ ولید نے اس کا امتحان لینا شروع کیا یہاں تک کہ وہ تنگ آ گیا اور پھر اسے ایک اور آدمی کے سپرد کر دیا جو اس کا امتحان پورا کر لے پھر اس کو انعامات عطا کیے۔

اور جہاں تک خلف کا تعلق ہے تو اس کے جھوٹ کے بارے میں لوگوں کے اقوال بہت زیادہ ہیں۔ ابن سلام ہمیں بتاتا ہے کہ خلف اشعار کے سمجھنے میں بہت زیرک تھا اور اس نے اہل کوفہ کے لیے اتنا کچھ وضع کر دیا جتنا خدا کی مرضی میں تھا۔ پھر وہ آخر عمر میں پریزگار ہو گیا

تھا تو اس نے اہل کوفہ کو ان اشعار سے مطلع کیا جو اس نے گڑھے
تھے مگر لوگوں نے اس بارے میں اس کی تصدیق کرنے سے انکار
کر دیا۔ اس نے خود اجمعی سے اعتراف کیا تھا کہ اس نے بہت سے
قصیدے گڑھے تھے۔ اور راویانِ کلام دعوا کرتے ہیں کہ اس نے شنفزی
پر لامیۃ العرب، گڑھا تھا اور ایک دوسرا قصیدہ 'تأبط مشراً' کے اوپر
اس نے گڑھ دیا تھا جو 'حماسہ' میں نقل بھی کیا گیا ہے۔

ایک اور بھی کوئی راوی ہے جو جھوٹ اور گڑھنے میں اپنے
دونوں ساتھیوں سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ یہ شخص قبائلِ عرب کے
اشعار جمع کیا کرتا تھا اور جب کسی قبیلے کے اشعار جمع کر لیتا تھا تو ایک
قلمی کتاب کی شکل میں انھیں لکھ کر کوفہ کی مسجد میں رکھ دیتا تھا۔ اس کے
دشمن کہتے ہیں کہ اگر شراب خواری میں حدِ اعتدال سے گزر نہ جاتا تو
وہ معتبر آدمی تھا۔ اس راوی کا نام ابو عمرو الشیبانی ہے۔ کہتے ہیں کہ
اس نے ستر قبیلوں کے اشعار جمع کیے تھے۔

گمانِ غالب یہ ہے کہ وہ ہجرت پر قبائلِ عرب میں سے ہر قبیلے
کے لیے اشعار جمع کیا کرتا تھا اور ان کے شعرا کی طرف انھیں منسوب
کر دیا کرتا تھا۔ یہ تاریخِ ادب میں کوئی انوکھی بات نہیں ہے۔ یونان اور روم
کے ادب میں اس کی مثالیں بہت ہیں۔

جب راویوں کا اخلاق اس حد تک خراب ہو جائے جس طرح
حماد، خلف اور ابو عمرو الشیبانی کا اخلاق خراب تھا اور جب اتنے مختلف
حالات — کسب زر، شرفا و امرا کا اقربا، دشمن یا حریف پر فتح
حاصل کرنا اور عرب سے دشمنی وغیرہ — لوگوں کو جھوٹ بولنے اور اشعار

گڑھنے پر آمادہ کر دیں تو ————— ہمارا دعوہ ہے کہ جب اس طرح شرافت تباہ ہو جائے اور اس قسم کے حالات کھیرے ہوئے ہوں تو ہمیں حق حاصل ہو کہ شعراء متقدمین کے ہواشعار ہمارے لیے نقل کیے جائیں انھیں ہم اضمیمان کے ساتھ قبول نہ کر لیں۔

تعجب تو یہ ہے کہ وہ راوی جن کا نہ الحاق خراب تھا نہ فسق و فجور میں وہ مشہور تھے اور نہ عجمی تصدیب میں مبتلا تھے انھوں نے کبھی جھوٹ بولا اور اشعار گڑھنے کا برم کیا۔ مثلاً ابو عمرو بن العلاء نے اعتراف کیا ہے کہ اُس نے ایشی پر ایک شعر گڑھا تھا

وَأَنْكَرْتُ نَحْيَ وَمَا كَانَ الَّذِي نَكَرْتُ
ان نے مجھے نہیں پہچانا حال آں کہ عادت میں
سوائے بڑھاپے اور بچپن کے اور کوئی
 مِنَ الْحَيِّ إِذْ بَاتَ الْأَشْثِيبَ وَالصَّلْعَا
نئی چیز نہیں پیش آئی

اسی قسم کا اعتراف اجمعی نے بھی کیا ہے

لا تَقِي كَهَيْتَا هِيَ كَسَيْبِوَيْهَ نِي أَسْ سَمِ حَرْبِوَيْهَ كَسَيْبِوَيْهَ كَسَيْبِوَيْهَ كَسَيْبِوَيْهَ

کے بارے میں سوال کیا تو اس نے یہ شعر گڑھ کر سنا دیا۔

حَدَّثَنَا أَمُوسُ الْأَنْطَلِيبِيُّ وَأَمْنُ بَيْتِجِ بَاتُوَيْهَ سَمِ بَكْنِ وَالَا هِيَ وَرِ
 مَالِيسُ بِنَجِيهَ مَنِ الْاَفْدَا رِ جَوِيْزِ تَقْدِيْرِ سَمِ نِهِيْ بِيْجَا سَكْنِيْ هِيَ اَسْ كَسَيْبِوَيْهَ
 اس قسم کی مثالیں بہت سی ہیں۔

ان لوگوں کے علاوہ اور بھی راوی تھے جن کے بارے میں کوئی شبہ نہیں کہ انھوں نے اشعار اور نعت میں گڑھنے کو اپنی روزی کا ذریعہ بنایا تھا یہ لوگ یہ حرکت تفریح اور وقت گزاری کے لیے کرتے تھے۔ ہماری مراد اُن دیہاتی عربوں سے ہے جن کے پاس شہروں کے راوی اشعار اور غریب الفاظ پوچھتے ہوئے آتے تھے۔ جو شخص دیہاتیوں

کے آداب اخلاق اور عادتوں کو جانتا ہو اس کو کوئی شبہ نہ ہوگا اس بارے میں کہ یہ لوگ جب شہر والوں کا اس قدر اہٹاک اشعار اور غریب الفاظ کی تلاش میں دیکھتے ہوں گے اور ان مہربانیوں اور عنایتوں کا حال سننے ہوں گے جو یہ شہری ان دیہاتیوں پر کرتے تھے جو ان کو اشعار وغیرہ دیتے تھے تو قطعی انھوں نے اپنی پونجی کو پیش کیا ہوگا اور اس میں اضافہ بھی کیا ہوگا۔ پھر انھوں نے بھلا ہی شہریوں کے اس پونجی پر زیادہ حریص ہونے کا اندازہ کر لیا ہوگا تو انھوں نے اپنی تجارت کو نئے سرے سے شروع کیا ہوگا اور اس سے انکار کرنے لگے ہوں گے کہ وہ دیہات میں پڑے، شہروں سے آنے والے راویوں کا انتظار کریں، وہ اپنی پونجی خود ہی پیش کرنے کی ذمہ داری کیوں نہ لیں؟ اور کیوں نہ خود اشعار اور غریب الفاظ لے کر وہ شہروں میں آئیں اس طرح راویوں کو مارے مارے ٹھوسے اور شدائد سفر اور زیرباری برداشت کرنے سے آرام دے سکیں اور اپنے آپس میں مقابلے کا جذبہ پیدا کر دیں۔ اس طرح بہ نسبت اس شکل کے جب کہ ایک ہی آدمی جنگل اور صحرا میں سے ہو کر ان کے پاس آتا تھا جیسے احمسی یا ابو عمرو بن العلاء، وہ زیادہ مفید ثابت ہوں گے؟ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ شہروں کی طرف آئے اور خاص کر عراق میں۔ شہری راویوں کا جھگڑنا ان کے گرد کثرت سے ہو گیا یہاں تک کہ ان کی معلومات کا سرمایہ ختم ہو گیا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ سرمایے کا ختم ہو جانا سب سے زیادہ بلاسنے والا ہوتا ہے ایجاد کی طرف، تو ان دیہاتی عربوں نے جھوٹا بولا اور اس جھوٹ میں حدِ اعتدال سے گزر گئے۔ یہاں تک کہ شہری راویوں نے

بھی اسے محسوس کر لیا۔ اجمعی انھی دیہاتی عربوں میں سے ایک کے متعلق بیان کرتا ہے جس کا نام ابو ضیم ہے کہ اس نے تنو یا انتی ایسے شاعروں کا کلام سنایا جن میں سبوں کا نام عمر تھا تو نہیں نے اور خلف الاحمر نے خود یاد کر کے گنا شروع کیا تو ہمیں ایسے شاعر تین سے زیادہ نہیں ملے۔ اور ابن سلام ابو عبیدہ کے ذریعے روایت کرتا ہے کہ داؤد بن تمم بن نویر ان چیزوں کو لے کر جہ دیہاتی عرب لایا کرتے تھے، بصرے آیا ابو عبیدہ نے اس سے اپنے باپ کے اشعار کے متعلق سوالات کرنا شروع کر دیے اور اس کی ضرورتیں پوری کرنے لگا، تو جب داؤد اس کے باپ کے اشعار کی روایت سے فارغ ہوا تو اس نے ناپسند کیا کہ ابو عبیدہ کی عنایتیں اور مہربانیاں اس سے منقطع ہو جائیں اس نے اس کے باپ کی طرف وہ اشعار گڑھنا شروع کیے جو اس نے نہیں کہے تھے۔ ابو عبیدہ نے اس کی اس حرکت کو محسوس کر لیا۔

ہم سمجھتے ہیں کہ ہم اس نقطے تک پہنچ گئے ہیں جہاں تک ہمیں جانا تھا یعنی ان مختلف اسباب کا احاطہ جو الحاق اور انتقال کا باعث تھے اور جن کی بدولت اس زمانے میں ہم مجبور ہیں کہ ان اشعار کے متعلق شک اور احتیاط کا مقام اختیار کریں۔

ابتدائی تینوں صدیوں میں مسلمانوں کی زندگی کی ہر معمولی چیز انتقالِ شعر پر آمادہ کرتی تھی عام اس سے کہ وہ زندگی پاک ہو — پرہیزگار اور پاک باز لوگوں کی زندگی یا خراب زندگی ہو — فاسق اور فاجر لوگوں کی زندگی — تو جب صورتِ حال اس قسم کی ہو تو کیا آپ سمجھتے ہیں کہ یہ دانش مندی اور دور اندیشی ہوگی کہ ہم قدما کے ارشادات

کو بغیر تنقید اور تحقیق کے مان لیں ؟

ہم شروع میں کہہ چکے ہیں کہ کذب و اتحال ادب میں یا تاریخ میں عربوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں تھا، یہ ایسا حصہ ہے جو تمام قدیم ادبوں میں بٹ چکا ہے تو ہمارے لیے مناسب اور بہتر یہی ہے کہ ہم ان اشعار کے جاننے پہچاننے میں کوشش کریں جن کے جاہلیین کی طرف صحیح طور پر منسوب ہونے کا امکان ہو اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ ان حالات کے مطالعے کے بعد جو قدیم اشعار کو گھیرے ہوئے تھے ہمیں خود ان اشعار کے الفاظ اور معانی کا بھی مطالعہ کرنا چاہیے۔

پوتھا باب

شاعری اور شعرا

۱۔ تاریخ اور داستان

ہم سمجھتے ہیں کہ قدیم کے ظرف دار ہم سے اس بات کے متمنی کبھی نہ ہوں گے کہ ہم ان کے لیے حقائق انشائیہ میں کوئی رد و بدل کر دیں یا ان حقائق کو دوسرے ناموں سے لکھ دیں۔ تاکہ اس طرح ان کی رضا مندی ہمیں حاصل ہو جائے اور ان کی ناراضگی سے ہم محفوظ رہیں۔ خواہ کتنے ہی ہم آرزو مند کیوں نہ ہوں ان کی خوش نودی حاصل کرنے کے اور خواہ ہم کتنا ہی ناپسند کرنے والے کیوں نہ ہوں ان کی ناراضگی کے پھر بھی رضا جوئی حق کے ہم زیادہ آرزو مند اور حق اور ظلم کو تماشہ بنانے کو انتہائی ناپسند کرنے والے ہیں۔

ہم یہ نہیں کر سکتے کہ جو چیز حق نہ ہو اس کو حق کے نام سے یاد کریں اور جو چیز تاریخ نہ ہو اسے تاریخ کے نام سے موسوم کر دیں۔ نہ ہم کبھی یہ کر سکتے ہیں کہ شعرا کے جاہلیت کے حالات کے سلسلے میں

جو پچھ روایت کیا جاتا ہے اور جو اشعار ان کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں انھیں ایسی تاریخ سمجھ بیٹھیں، جس پر اطمینان ظاہر کیا جاسکے اور جس پر اعتماد کیا جاتا ہو۔ یہ تمام روایتیں، قصے اور فرضی داستانیں ہیں جو نہ یقین کا فائدہ دیتی ہیں اور نہ ظنِ غالب کا، بلکہ دلوں میں ایک قسم کا ظن اور وہم ضرور پیدا ہو جاتا ہے۔ محققانہ بحث کرنے والے کا راستہ یہ ہے کہ اہتمام، سکون، اور صبر کے ساتھ، نیز اغراض و خواہشات سے خالی ہو کر ان روایتوں کا سامنا کرے، نقد و تحلیل کے ساتھ چھان بین کرے۔ اس نقد و تحلیل میں کسی قسم کی کوتاہی نہ ہونے پائے، تو اگر اس چھان بین میں وہ حق تک یا ایسی چیز تک جو 'مشابہ حق' ہو پہنچ جائے تو اسے درج کر لے۔ ایسی ضروری احتیاط اور شک و شبہ کے الفاظ کے ساتھ جو اس بات کا موقع باقی رکھیں کہ کبھی یہ محقق اس شبہ کی تقویت کی وجہ سے اپنی رائے بدلنے پر یا از سر نو اس مسئلے پر غور کرنے کے لیے مجبور ہو، تو وہ کر سکے۔

یہ اس وجہ سے کہ شعراے جاہلیت کے حالات اور اشعار ہم تک صحیح تاریخی طریقے سے نہیں پہنچے ہیں بلکہ ہم تک ان کے پہنچنے کے ذرائع وہی ہیں جن سے قصے اور فرضی داستانیں پہنچا کرتی ہیں، یعنی روایت اور گفتگو کے ذریعے، تفریح اور دل چسپی کے انداز میں اور الحاق و اضافے کے طور پر۔ ان حالات میں ہم مجبور ہیں کہ اپنی آزادی کی پوری پوری احتیاط کریں اور اپنی خواہشات، اپنے میلانات اور اپنی اس فطرت کا جو آسانی اور سہولت کے ساتھ تصدیق کرنے اور مان لینے پر آمادہ رہتی ہو مقابلہ کریں۔ ہمیں کوئی ایسی عربی عبارت جو صحیح تاریخی ذریعے سے ہم تک پہنچی ہو اور جس پر پورا پورا اطمینان کیا جاسکے، قرآن سے پہلے کی نہیں ملتی ہے۔

سوئے چند نقوش کے جو ادب میں نہ تو کسی حقیقت کو ثابت کرتے ہیں اور نہ کسی غلط بات کی تردید کرتے ہیں۔ یہ نقوش اگر نقش و نگار کی تاریخ میں فائدہ مند ہیں تو اس سے زیادہ اور کوئی حیثیت ان کی ابھی تک قرار بھی نہیں پائی ہے۔

صرف قرآن ہی وہ قدیم عربی "نص" ہے جس کی صحت پر مورخ اطمینان کا اظہار کر سکتا ہے اور یہ سمجھ سکتا ہے کہ وہ اُس عہد کا اصلی صورت میں پیش کرتے والا ہے جس عہد میں یہ پڑھا گیا۔ رہ گئے ان شعرا کے اشعار، ان خطبات کے تحفے اور ان مستحج عباراتیں بولنے والوں کی مستحج عبارتیں۔ تو ان پر بھروسہ کرتے اور ان پر اظہارِ اطمینان کرنے کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے۔ خصوصاً ان تفصیلات کے بعد جو دوسرے باب میں اور تیسرے باب میں بیان ہو چکی ہیں یعنی وہی اسباب جو ان چیزوں کی صحت میں شبہ پیدا کرتے ہیں اور وہی اسباب جو لوگوں کو اٹلنے اور الحاق پر آمادہ کرتے ہیں۔

ایسی صورت میں عربی ادب کے مورخ کے لیے ان دو مختلف منزلوں (سٹیج) سے گزرنا ضروری ہے:-

ایک فرضی داستانوں اور ان قصوں اور کہانیوں کے سلسلے سے جو جاہلی عہد کے متعلق بیان کی جاتی ہیں، دوسرا ان صحیح تاریخی نصوص کے سلسلے سے جس کی ابتدا قرآن سے ہوتی ہے۔

ہم گزشتہ ابواب میں بیان کر چکے ہیں کہ یہ اکیلے عربی ادب ہی کی شان نہیں ہے، یہی شان تمام قدیم ادبوں کی بھی ہے۔ اس سلسلے میں یونانی اور لاطینی ادب کی مثالیں بھی ہم نے پیش کی تھیں اور اگر اختصار پر ہم اس قدر زور نہ دیتے ہوتے تو دوسری مثالیں بھی زندہ اور جدید ادبوں

کی پیش کرتے۔ کیوں کہ ہر ادب کی دو قسمیں ہوا کرتی ہیں، ایک صحیح ادب اور ایک گڑھا ہوا اسی طرح ہر قوم کی تاریخ دو حصوں میں بٹی ہوتی ہے ایک اصل تاریخ اور ایک گڑھی ہوئی۔ ہماری سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ قدیم کے طرف دار یہ کیوں چاہتے ہیں کہ عربی قوم اور عربی ادب کو دوسری قوموں اور دوسرے ادب سے ممتاز قرار دے دیں؟ کون اسے مان سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو عام قانون وضع کیے وہ تمام بنی نوع انسان پر نافذ ہوتے ہیں مگر اس قوم پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جو عدنان اور قحطان کی طرف منسوب ہے؟ ہرگز نہیں! عربی قوم بھی دوسری قوموں کی طرح ان عام قوانین کے آگے سرنگوں ہے جو افراد اور جماعتوں پر عادی ہیں۔

عربوں میں ایک قومی تعصب پر مبنی تصور عام طور پر پایا جاتا تھا یہ تصور رفتہ رفتہ حقیقت بن گیا اور اس نے کام کیا اور آخر میں بار آور ہو کر رہا، اور اسی کا نتیجہ یہ فرضی داستانیں اور قصے ہیں جو نہ صرف دور جاہلیت کے متعلق بلکہ پوری اسلامی تاریخ کے بارے میں بیان ہر کرتے ہیں۔ آپ ان فصلوں میں جن کا نام ہم نے ”حدیث الماریجہ“ رکھا ہے وہ دیکھ چکے ہیں کہ ہم ان عشقیہ قصوں کے بارے میں جو قبیلہ بنی عدرا اور دوسرے اموی دور کے عاشق مزاج لوگوں کے متعلق بیان کیے جلتے ہیں، شک و شبہ کا اظہار کر چکے ہیں۔ اس بات پر ایمان لاسنے کے لیے کہ جو کچھ شعرا، ادبا، خطبا، وزراء، اور زعماء کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے سب صحیح ہی ہے اس لیے کہ وہ کتاب الاغانی یا طبری یا بہرہ کی کتاب یا جاحظ کی مختلف کتابوں میں سے کسی ایک کتاب میں مذکور ہے۔ ہمیں اپنی عقلوں کو منسلک کر دینا ضروری ہے۔ جیسا کہ بعض سیاسی لیڈروں کا کہنا

ہی۔۔۔ ہاں بے شک ہمیں اپنی عقلوں کو معطل کر دینا چاہیے اور اپنے انفرادی وجود کو بھی۔ اور فنا ہو جانا چاہیے ان کتابوں میں جو دست بہ دست گردش کرتی رہتی ہیں۔ فلاں شخص کتاب 'الکامل' کا حافظ ہے تو وہ کتاب 'الکامل' کا ایسا نسخہ ہے جو دو ٹانگوں پر چلتا پھرتا ہے، اور بولتا ہے۔ فلاں شخص کتاب 'البیان والتبیین' کا حافظ ہے تو وہ اس کا ایک نسخہ ہو گیا ہے، اور یہ شخص مختلف کتابوں کا حافظ ہے تو وہ ایک عجیب مزاج کا مالک ہے، کبھی تو وہ حافظ کی زبان میں بولتا ہے، کبھی مبرو کی، کبھی ثعلب اور کبھی ابن سلام کی زبان میں۔

قدیم کے طرف داروں کو حق ہے کہ وہ اپنے لیے علمی زندگی کے مختلف طریقوں میں سے یہ طریقہ پسند کر لیں۔ جہاں تک ہمارا سوال ہے ہم تو پوری طرح انکار کرتے ہیں اس بات سے کہ ہم داستاں گوئی کا آلہ کار بن جائیں یا دست بہ دست گردش کرنے والی کتابیں۔ ہم رضامند نہیں ہو سکتے بغیر اس کے کہ ہمارے پاس عقلیں ہوں جن کے ذریعے چیزوں کو ہم سمجھ سکیں اور جن کی مدد سے، بغیر زبردستی اور سرکشی کے، تنقید و تمحیص کا فرض انجام دے سکیں۔ یہ عقلیں ہمیں مجبور کرتی ہیں۔۔۔ جس طرح ہم سے پہلے دوسروں کو مجبور کر چکی ہیں۔۔۔ کہ ہم قدامت کو اسی نظر سے دیکھیں جس نظر سے متاخرین کو دیکھتے ہیں۔ ہاں اس ماحول کو نہ بھولیں جو ان کو اور ان کو گھیرے ہوئے تھا، تو میں کہہ سکتا ہوں کہ ان لوگوں میں سے جو میرے ہم عصر ہیں۔ معصوم اور کذب و انتحال سے بری اور خطا و نسیان سے محفوظ نہیں سمجھتا ہوں۔ جب کوئی شخص کوئی بات مجھ سے کہتا ہے یا کوئی روایت نقل کرتا ہے تو میں اس وقت تک اسے قبول

نہیں کرتا ہوں جب تک اُسے پرکھ نہ لوں اس پر غور و خوض نہ کروں اور باریک سے باریک تجزیہ اس واقعے کا نہ کروں۔ قدیم کے طرف داروں میں بھی ایک شخص مجھے ایسا نظر نہیں آتا ہے جو اپنے ہم عصروں کو معصوم سمجھتا ہو اور بغیر پرکھے اور آزمائے ان پر اطمینان کر لیتا ہو۔ اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی روزمرہ کی زندگی میں وہی انداز رکھتے ہیں جو جدید کے طرف داروں کا ہے۔ وہ اُسی طرح خرید و فروخت اور اُسی طرح پس انداز کرتے ہیں جس طرح دوسرے، وہ اپنے معاملات میں اُسی طرح اونچ نیچ کا خیال رکھتے ہیں جس طرح عام لوگ اپنی سمجھ، عقل اور سوجھ بوجھ کے بقدر خیال رکھتے ہیں۔ تو یہ کیا انداز ہے ان لوگوں کا کہ اپنے معاصرین کے لیے تو اپنی تنقیدی صلاحیتوں کو استعمال کرتے ہیں مگر قدامت کے لیے نہیں استعمال کرتے؟ اور یہ کیا انداز ہے ان لوگوں کا کہ اگر وہ تصدیق کرنے اور اطمینان ظاہر کرنے کے اسی حد تک دل دادہ ہیں تو کیوں نہیں دکان داروں کی تصدیق کرتے ہیں جب وہ اُن سے کہتا ہے کہ میری یہ چیز بیس روپیہ کی ہے بلکہ یہ لوگ اس کو دس روپیہ یا اس سے کم پیش کرتے اور چمکاتے رہتے ہیں یہاں تک کہ جتنے پیسے دینا ہوتے ہیں وہاں تک دکان دار کو لینے آتے ہیں؟ اگر یہ لوگ اسی طرح، جس طرح قدامت کی تصدیق کرتے اور ان پر اظہارِ اطمینان کیا کرتے ہیں معاصرین پر اظہارِ اطمینان کرنے لگیں تو غفلت، نادانی اور حماقت میں ضرب المثل بن جائیں اور ان کی زندگی مستقل مصیبت، تنگی اور مشقت بن کر رہ جائیں۔ ہم سپاس گزار ہیں خداوندِ تعالیٰ کے کہ یہ لوگ اپنے ہم عصروں کے مقابلے میں معاملات پر نظر رکھنے والے، تجربہ کار اور

باتدبیر واقع ہوئے ہیں۔ وہ ہماری طرح گوشت خریدتے ہیں اور ہماری ہی طرح روٹی اور گھی میں دام خرچ کرتے ہیں۔

پھر آخر اس تفریق کا سرچشمہ کہاں سے پھوٹتا ہو جو قدما اور متاخرین کے درمیان یہ لوگ اختیار کرتے ہیں؟ کیوں ان پر ایمان لے آتے ہیں اور ان کے بارے میں شبہ سے کام لیتے ہیں؟

اس تفریق کا سرچشمہ اور کچھ نہیں معلوم ہوتا سوائے اس خیال کے جو ہر زمانے اور ہر قوم میں عام نفوس پر چھایا رہا ہے یعنی یہ کہ قدیم جدید سے بہتر ہے، وقت خیر کے بجائے شر کی طرف جارہا ہے، زمانہ اُلٹے پائو چل رہا ہے اور بجائے آگے لے جانے کے پیچھے کی طرف واپس لے جا رہا ہے۔

ایسے لوگوں کا خیال ہے کہ سنہرے زمانے میں گیہوں کا دانہ حجم میں بڑے سیب کے برابر ہوتا تھا پھر خدمتے تعالیٰ، لوگوں پر ناراض ہوا اور گیہوں کا دانہ کم ہوتے ہوتے اس موجودہ حالت کو پہنچ گیا۔

نیر ایسے لوگوں کا کہنا ہے کہ قدیم نسلوں میں ایک مرد لمبائی، طاقت اور توانائی میں اتنا بڑا ہوتا تھا کہ سمندر میں ہاتھ ڈال کر اندر سے مچھلی نکال لیا کرتا تھا پھر فضا میں ہاتھ بلند کر کے سورج کی تیش سے آسے بھون لیتا تھا اس کے بعد اپنا ہاتھ منٹھ کی طرف لاتا اور بھٹنا ہوا گوشت کھا لیا کرتا تھا۔ اور جسم است و ضخامت میں وہ اتنا بڑا ہوتا تھا کہ ایک بادشاہ یا ایک پغمبر ایسے ہی ایک آدمی کی پنڈلی کو بہ طور پل کے استعمال کر کے فرات کو پار کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا۔

غرض قدیم، جدید سے بہتر اور قدما متاخرین سے بہتر ہیں۔ عوام اس پر ایسا اطمینان رکھتے ہیں کہ اس میں تزلزل پیدا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہ ایمان مختلف پہلو بدلتا اور متغیر ہوتا رہتا ہے مگر اس کی اصل ثابت اور برقرار رہتی ہے۔ تہذیب و تمدن کے حامل، جو علم سے بہرہ ور ہیں، ان باتوں پر، جو اوپر بیان کی گئی ہیں ایمان تو نہیں رکھتے ہیں لیکن وہ یہ ضرور سمجھتے ہیں کہ ابتدائی زمانوں میں اخلاق زیادہ بیدار تھا، قلوب زیادہ ذکی تھے اور انسانی بدن صحت سے زیادہ بہرہ ور تھا۔ اس طرح قدیم کی افضلیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ وہ قدیم ہے اور ہمیں دکھائی نہیں دیتا ہے اور اس لیے کہ ہم پالطبع موجودہ زمانے سے خوش نہیں ہیں۔

کیا آپ کے خیال میں جو لوگ خلف، حماد، اصمعی اور ابو عمرو

بن العلاء پر بھروسہ کرتے ہیں تو اس بھروسے کی کوئی اور وجہ اس کے علاوہ بھی ہے جو میں نے اوپر بیان کی ہے؟ ہرگز نہیں! یہ لوگ ہمارے معاصرین سے زیادہ پاکیزہ اخلاق کے حامل اور ان سے کم جھوٹا بولنے کی رغبت رکھنے والے تھے! وہ لوگ بہ اعتبار قلوب کے زیادہ ذکی، بہ اعتبار حافظے کے زیادہ قوی اور بہ اعتبار نظر کے زیادہ عمیق تھے! کیوں؟ اس لیے کہ وہ قدما میں تھے! اس لیے کہ وہ ”سنہریے زمانے“ میں تھے!! کیا عباسی زمانہ ”سنہرا زمانہ“ نہیں تھا اس زمانے کے اعتبار سے جس میں ہم لوگ زندگی بسر کر رہے ہیں؟

جہاں تک ہمارا سوال ہے ہم نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ قدما متاخرین کے اعتبار سے بُرے تھے اور نہ یہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ لوگ ان سے

انسئل تھے۔ یہ اور وہ دونوں ایک جیسے ہیں، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے سوائے زندگی کے اُن حالات کے جو ان کی فطرتوں کو خاص شکلوں میں جو ان حالات کے مناسب ہوں، لے آتے ہیں مگر اصلی فطرتوں میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ قدما اسی طرح غلط بیانی سے کام لیتے تھے جس طرح متاخرین، اور قدما اسی طرح غلطی کرتے تھے جس طرح آج کل کے لوگ، اور قدما کا غلطیوں کے سلسلے میں رسی حصہ، موجودہ لوگوں کے اعتبار سے زیادہ تھا اس لیے کہ اُن کے زمانوں میں عقل نے اس حد تک ترقی نہیں کی تھی اور نہ بحث و نقد کے وہ راستے پیدا ہو چکے تھے جو موجودہ زمانے میں نکل آئے ہیں۔ تو اگر قدما کے سامنے ہم شک اور احتیاط کا موقف اختیار کرنے پر اپنے دلوں کو مجبور کریں تو ہم نہ تو کٹر قرار پاسکتے ہیں اور نہ حد سے تجاوز کرنے والے۔ بلکہ اس طرح ہم اپنی عقلوں کا حق ادا کریں گے اور علم کا جو قرض ہمارے ذمے میں واجب الادا ہے وہ پورا کریں گے۔ قدیم کے حمایتیوں سے ہم جو کچھ درخواست کریں گے وہ صرف یہ ہوگی کہ وہ معقول بن جائیں اور اپنی اس زندگی کے درمیان جو وہ پڑھنے لکھنے میں صرف کرتے ہیں اور اس زندگی کے درمیان جو وہ دین میں صرف کرتے ہیں مطابقت پیدا کریں۔

اب ہم انتہائی اختصار کے ساتھ زمانہ جاہلیت کے شعرا اور اس دور کی شاعری کے بارے میں کچھ بحث کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم کریں کہ ان اخبار و شمارے ہم کس حد تک مطمئن ہو جاتے ہیں جن سے کتابیں اور شمیم جلدیں بھری پڑی ہیں۔

شعراے یمن دربیہ سے ہم بحث کی ابتدا کرتے ہیں۔

۲۔ شعرا کے مین

کیا زمانہ جاہلیت میں مین کے اندر شعرا تھے ؟

جہاں تک قدامت کا سوال ہے ان کو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے۔ وہ لوگ مین شعرا کی تعداد گناتے ہیں، ان میں کسی کے قصائد کسی کے قطعے اور کسی کے صرف دو ایک شعر تک روایت کرتے ہیں ان شعرا کے متعلق واقعات بیان کیے جاتے ہیں جو طوالت و اختصار میں مختلف اور قوت و ضعف میں متفاوت ہیں۔ لیکن ہم ان تمام شعرا کے مقابلے میں یہی نہیں کہ احتیاط اور شک کا موقف اختیار کرتے ہیں بلکہ انکار اور بیزاری کا منصب اختیار کرتے ہیں کیوں کہ ان تمام شعرا کا معاملہ ایک غلط بنیاد پر یا ایسے تکلف اور تصنع پر مبنی ہے جس کا مقصد گم راہ کرنا ہے۔ اور وہ غلط بنیاد یہ ہے کہ قدامت کا عقیدہ تھا یا یہ خیال خام ان کے اندر پیدا ہو گیا تھا کہ اہل مین دیگر عربوں کے ایسے عرب ہیں۔ تو ضروری تھا کہ دیگر عربوں مثلاً نجد اور حجاز کے رہنے والوں کی طرح شعرا اور شاعری میں بھی مین والوں کا ویسا ہی حصہ ہو۔ اور جب صورت یہ تھی تو لازمی تھا کہ ہر قبیلے کے پاس ایک یا کئی شاعر ہوں۔ نیز اہل مین کی بول چال کی زبان فصیح، شیریں اور اچھے بڑے اشعار کہنے میں اسی طرح ہو جس طرح عدنانیوں کی عام طور پر اور مضر سے تعلق رکھنے والے عربوں کی خاص طور پر تھی۔

ان تمام چیزوں کے مقابلے میں ایک سنجیدہ موقف اختیار کرنا صحیح ہوتا اگر وہ مادی مشکلات نہ ہوتیں جو ہمارے اور ان کے درمیان حائل

ہیں۔ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اہل یمن دوسری زبان بولتے تھے جو اس قریشی زبان کے علاوہ تھی جس میں یمنیوں کے کہے ہوئے اشعار ہیں۔ اور یہ بھی آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ یہ فرض کر لینا آسان نہیں ہے کہ ان لوگوں نے آیام جاہلیت میں اپنے ادب کے لیے اور جو کچھ نظم و نثر میں انھوں نے پیش کیا ہے اس کے لیے قریشی زبان عاریتاً اختیار کر لی تھی، اگر یمنیوں نے ایسا کیا ہوتا تو اس کا اثر ان کتبوں میں بھی پایا جاتا جو انھوں نے چھوڑے ہیں اور جو اب ظاہر ہوئے ہیں اور جن میں سے چند ہم آپ کے سامنے پیش کر چکے ہیں۔ اگر انھوں نے ایسا کیا ہوتا تو جس طرح اپنے اشعار کے لیے اور اپنے کلام کی یادگاروں کو زندگی بخشنے کے لیے قریش کی زبان انھوں نے اختیار کی تھی اسی طرح اپنی تاریخ اور تحریری یادگاروں کو زندہ جاوید کرنے کے لیے بھی اسی زبان کو اختیار کرتے لیکن ہم کو ایک بھی یمنی کتبہ ایسا نہیں ملتا ہے جو قریشی زبان میں، یا کسی ایسی زبان میں لکھا گیا ہو جو قریشی زبان سے ملتی جلتی ہو یا جس میں کم سے کم حد تک بھی قریشی زبان کی تاثیر پائی جاتی ہو۔ ایسی صورت میں ہم کس طرح یہ سمجھ سکتے ہیں کہ یمن والوں کی دو زبانیں تھیں ایک گفتگو اور بول چال میں، تاریخ کی تحریر میں، عمارتوں اور مکانوں پر یادگاروں کے قیام میں باہمی معاملات اور معبودوں کی عبادت میں استعمال ہوتی تھی اور دوسری زبان وہ تھی جو شاعری اور سجع اور صرف شاعری اور سجع کے لیے بنائی گئی تھی؟

ہمیں معلوم ہے کہ یہ لوگ ان یمنی قبائل کا ذکر کریں گے جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ شمال کی طرف ہجرت کر کے چلے آئے تھے اور

حجاز و نجد میں قیام اختیار کر لیا تھا، نیز اپنی آبائی زبان کو فراموش کر کے عدنائیوں کی زبان اختیار کر لی تھی۔ لیکن اس ہجرت کے بارے میں اور اس واقعہ ہجرت کے گرد جو ادہام و شکوک گھیرا ڈالے ہوئے ہیں ان کے بارے میں ہماری رائے آپ کو معلوم ہو چکی ہو اور یہ آپ کو معلوم ہو چکا ہو کہ اگر یہ نظریہ صحیح مان لیا جائے تو اس کی صحت قدامت ہی کے نقطہ نظر کے لیے خطرناک ثابت ہوگی، کیوں کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قحطانیوں عرب مستعربہ اور عدنائیوں عرب عاربہ ہیں اور قحطانیوں نے اپنی آبائی زبان فراموش کر کے عربی زبان سیکھی تھی اور اسماعیل بن ابراہیم پہلے شخص تھے جنہوں نے اپنے باپ کی زبان بھلا کر عربی زبان اختیار کر لی تھی۔

علاوہ اس کے یمنی شاعری کے بارے میں قدامت کی رائے کا فساد اسی حد پر نہیں ٹھہرتا ہے جس کی تفصیل ہم نے بیان کی ہے یہ لوگ تو یمن کی اس قوم کی طرف بھی قریشی زبان اور قریشی لہجے والے عربی اشعار منسوب کرتے ہیں جس نے نہ شمال کی طرف ہجرت کی تھی اور نہ نجد و حجاز کو اپنا وطن بنایا تھا بلکہ وہیں سکونت پذیر رہے تھے جہاں ان کے آباؤ اجداد رہتے تھے، یعنی جنوب میں۔ جہاں جنوبی زبان، یا زبانوں کا تسلط تھا۔

یہ لوگ اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس حد تک بڑھ جاتے ہیں جو ہمارے خیال میں انتہائی عجیب ہے۔ اور ہم سمجھتے ہیں کہ اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو تمام لغت جاننے والوں کو لغت کے بارے میں اپنے نظریوں کو بدل ڈالنے پر مجبور ہو جانا پڑے گا۔ یہ لوگ ان

لوگوں کے اشعار تک روایت کرتے ہیں بو اسماعیل بن ابراہیم یا ان کے بیٹوں اور پوتوں کے معاصر تھے اگر یہ اشعار واقعی صحیح ہیں تو یہ قریشی زبان ہیں۔ قرآن نازل ہوا ہے اپنی قدامت اور پڑانے ہونے میں اس حد تک پہنچ جائے گی جو گمان اور تصور سے بعید ہے۔

وہ اشعار جو جرہم کی طرف منسوب ہیں ان کا تو پڑھ لینا ہی اس حقیقت کو بتانے کے لیے کافی ہوگا کہ یہ ساری روایت ڈھونگ ہے، جس کے اندر آمیزش اور اضطراب کا عنصر کارفرما ہے۔ اور وہ شاعری جو اسماعیل بن ابراہیم کے معاصرین کی طرف منسوب ہے انھی اشعار کی طرح ہے جو عاد، ثمود، طسم اور جدیس کی طرف منسوب ہیں جن کی نہ کوئی قیمت ہے اور نہ کوئی افادیت۔ داستان گویوں نے قصوں کی آرائش یا چٹکلے بازی کے شوق میں یا ان واقعات کی تشریح کے سلسلے میں انھیں گڑھا ہے جو بنا کعبہ اور اس سلسلے میں عربوں کے باہمی اختلافات کے بارے میں بیان ہوتے ہیں۔ زرا ان اشعار کو پڑھیے جو مضاض بن عمرو کی طرف منسوب ہیں جو اسماعیل بن ابراہیم کے سسرالی رشتے داروں میں تھا۔

کان لم یکن بین الحجون الی الصفا (حالات ایسے بدل گئے) گویا کہ کبھی حجون اور انیس و لم یسمر بکة سامر صف کے درمیان میں کوئی ہم دم رہتا ہی نہ تھا اور نہ مکہ میں کوئی افسانہ گو افسانہ گوئی کرتا تھا۔

وله یتربع وسط فجنوبہ اور گویا اس کے اطراف و جوانب میں ذالارکہ الی المنحنی من ذی الہریکۃ حاضر کی وادی تک کوئی باشندہ کبھی تھا ہی نہیں۔ بلی نحن کنا اہلہا فابادنا ان ہاں ابھی تو یہاں کے رہنے والے تھے مگر ہم کو صروف اللیالی والجدود العواثر تباہ و برباد کر دیا زمین کی گردشوں اور قسمت کی ٹھوکروں نے۔

و ابد لنا ربی بھا دار غریبۃ اور بہ جائے ان مقامات کے ہیں خدا نے ایک
بھا الذئب یعوی والحد والمخامر مسافرت کا مکان دیا ہے جہاں بھٹیڑوں کی آوازیں
ہیں اور تاک میں بیٹھنے والے دشمن ہیں۔

وبدلت منہم اوجہا لا اریدھا اور ان قدیمی دوستوں کے بدلے ایسے چہرے نظر
و جمیر قد بدلتھا والیحابر آتے ہیں جنہیں دیکھنا میں پسند نہیں کرتا، اور جمیر
اور یحابر کی جماعتوں کے بدلے اب دوسری جماعتوں کا ساتھ ہے۔

فان تمل الدنيا علينا بكل كل
وليصبح شر بيننا وتشاجر
ہو گیا (تو ہوا کرے)
اچھا اگر دنیا نے ہم کو پس ڈالا اور ہمارے
درمیان خانہ جنگی اور نزاعات کا دور دورہ

فحن و لاة البيت من بعد نابت
تمشی بد، والخیر اذ ذاک ذلأھر
پھر بھی حقیقت ہے کہ اس خوش قسمت انسان
راہنمائل کے بعد جس نے ہم میں نشوونما پائی
ہم خانہ کعبہ کے مالک ہو گئے ہیں اور اس صورت
میں بہتری ظاہر ہے۔

وانکجدری خیر شخص علمت
فابناؤہ منا وحن الاصاھر
اور ہمارے دادا نے اپنی لڑکی کی شادی کی
بہترین شخص سے جو ہمارے علم میں ہے تو اس کے بیٹے
ہماری لڑکی کے لہن سے ہیں اور ہم اس کے سسرالی
عزیز ہیں۔

واخرجنا منها الملیک بقدرۃ
کذک یا للناس تجری المقادیر
یہ اللہ کی قدرت تھی کہ اُس نے ہم کو ان مقامات
سے باہر نکال دیا اور پونھی دنیا میں تقدیر کی
گردشیں ہوتی رہتی ہیں۔

صرنا احادیثاً و کنا بغیطہ
اب ہم ایک انسانہ ہیں۔ حال آن کہ اس سے پہلے

كذلك غضتنا السنون الغوابر بڑی خوشی میں بسر کر رہے تھے اس طرح ہم کو
گزشتہ برسوں نے تباہ کر دیا۔

وسحت دموع العين تبكي لبلدة آنکھ سے آنسو بہتے ہیں اس شہر کے نیے
بها حرم أمن وفيها المستأعر رونے میں جہاں امن والا حرم ہے اور عبادت
کے مقدّس مقامات۔

وياليت شعري من باجيا دبعنا نہیں معلوم کہ اب اجیا وہیں کون لوگ بہتے
اقام بمفضی سيلہ والظواہر ہیں وہاں کے سیلاب آنے کی جگہوں پر اور گتہ
کے بیرونی مقامات میں کون بستے ہیں۔

فبطن مني امسي كأن لم يكن بـ وادی منی کا یہ عالم ہے کہ گویا مضاض رشاً
مضاض ومن حي عدي عمائر کبھی وہاں رہتا ہی نہ تھا نہ قبیلہ عدی کی
وہاں کبھی آبادی تھی۔

فهل فرج آت بشئٍ تحبه کیا ہماری تنادوں سے کشائش کی صورتیں
وہل جزع منجيك مما تحاذر پیدا ہو جائیں گی اور کیا بے تابی تمہیں خوفناک
نتائج سے نجات دے سکتی ہے؟

اگر یہ اشعار صحیح ہیں تو وہ زبان جو اسماعیل بن ابراہیم نے قبیلہ جرہم کے
اپنے کسرالی اعزاز سے پندرہ صدی قبل اسلام سیکھی تھی وہ یہی
زبان تھی جو آپ اس کلام میں دیکھ رہے ہیں۔ آسان، نرم، غیر کرجتا،
صرف و نحو اور عروض و قافیہ کے اصول پر بالکل درست اسی طرح جس
طرح پیغمبر اسلام کے زلمنے میں، بعدِ ظہور اسلام قریشیوں کی بول چال
میں ہوتی تھی۔ کسی نے آج تک کوئی ایسی زبان نہیں دیکھی ہے جو طبعی
تغییرات سے اس طرح محفوظ رہی سوائے اس کے یہ زبان مقدّس ہے۔

مقدس ہونے کے قریب درجہ رکھتی ہو۔ اس کے علاوہ رادیان کلام —
 جیسا کہ اوپر کہ چکا ہوں — حمیری شعرا کے کچھ اشعار بھی روایت
 کرتے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ آپ ان اشعار کو غور سے ملاحظہ فرمائیں۔
 آپ دیکھیں گے کہ یہ اشعار ان جرہمی شعرا ہی کے ایسے ہیں جن میں
 اسماعیل نے رشتہ کیا تھا: اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں ہو کیوں کہ
 حمیر اور جرہم دونوں اہلی عرب (عرب عاربہ) میں سے تھے حیرت تو یہ
 ہو کہ ان اہلی عربوں کی شاعری ان لوگوں کی شاعری کے مقابلے میں جو عرب
 بن گئے تھے (یعنی مستعربہ) اور عرب عاربہ کے سکھائے پڑھائے تھے
 بھڑے پن اور لغویت سے زیادہ قریب اور پختگی و مضبوطی سے زیادہ
 دُور ہو۔ اگرچہ کبھی یہ بات بھی حیرت انگیز نہیں رہتی۔ اکثر شاگرد اپنے اُستاد
 سے بڑھ گئے ہیں، اور بہت سے بٹے ہوئے عرب (مستعربہ) اہل عربوں
 (عاربہ) سے زیادہ زبان پر قادر اور اس پر حادی ہو گئے ہیں۔ ان
 اشعار کو پڑھیے جو حسان بن تبع کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں
 اَيُّهَا النَّاسُ اِن رَأَيْتُمْ بِيْرِيْنَ اَيُّهَا النَّاسُ! مِيْرِيْ رَاَيْتُمْ جُو حَقِيْقَتِ مِيْن
 وَهُوَ الرَّأْيُ طُوْفَةُ فِى الْبِلَادِ رَاَيْتُمْ كِهْلَانِيْ كِي مَسْتَحِقُّ هِيْ مَجْهِيْ مُخْتَلَفِ
 مَمَالِكِ مِيْنِ گَرْدَشِ پَر اَمَادِه كَرْتِيْ هِيْ۔
 بالعوالی وبالقنابل تتردی
 بالبطاریق، مشیة العواد
 نیردوں کے ساتھ اور سانوں کے ساتھ بلکہ
 گزر ہائے آہن کے ساتھ، اس طرح کی
 گردش جو امراضِ خلق کے تیمارداری کی غرض سے ہو
 اور ایسے زبردست عربی لشکر کے ساتھ جو پھارنے
 و بجیش عرمرم عربی
 حفل بستجیب صوت المنادی
 والے کی آواز پر بیک کہ کر آگے بڑھے۔

من تمیم و خندف و ایاد قبیلہ تمیم، خندف، ایاد اور سرداران
والبھا لیل حمیر و مراد حمیر و مراد میں سے
فاذا سرت سارت الناس خلفی سب نہیں کہیں جاتا ہوں تو دنیا میرے
ومعی کالجبال فی ککل واد پیچھے چلتی ہو اور میرے ساتھ پہاڑوں کے ایسے

سپاہی ہوتے ہیں ہر میدان میں۔

سقتنی ثم سقتی حمیر قوشی اور ساتی! مجھے سیراب کر، پھر ایک شراب کے
کأس خمرا ولی الفنی والعماد ساغر سے سیراب کر میرے قبیلہ حمیر کو جو
عقل اور عزت والے ہیں۔

ان اشعار کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہو، خاص کر اس وقت جب کہ آپ انہیں اللہ حمیری عبارتوں سے ہٹا کر پڑھیں جو دوسرے باب میں میں نے درج کی ہیں۔ اور ان عبارتوں اور ان اشعار کے درمیان الفاظ اور نحو و صرف کی مناسبت تلاش کریں؟ فضول تضرع اوقات ہوگی اور بے جا طوالت کہ ہم اس قسم کے اشعار کی روایت کی طرف جاتیں اور ان اشعار کے بارے میں کچھ کہیں جن کی طرف یہ اشعار منسوب کیے جاتے ہیں۔ ہمارے فرائض تو یہ ہیں کہ ہم اس قسم کے لغویات سے گزر کر سنجیدہ باتوں کی طرف متوجہ ہوں۔ قدیم کے حمایتی یہ کر سکتے ہیں کہ بغیر اس بات کے سوچے کہ ان کے علاوہ کوئی دوسرا بھی اس دعوے کو مانتا ہو یا نہیں کہ ”یہ اشعار اور اس قسم کے دوسرے اشعار قدیم ہیں جو جنوب کے باشندوں نے اُس زمانے میں کہے ہیں اس زمانے میں ان کے کہے جانے کا خیال ظاہر کیا جانا ہو۔ اڑیں تو ساتویں آسمان تک پہنچ جائیں اور اگر گریں تو تخت الثریٰ کی خبر لائیں۔ ہم تیسرے

میں ان اسباب کی تفصیل بیان کر چکے ہیں جو ان اشعار اور اسی قسم کے دوسرے اشعار کے گڑھنے کے داعی تھے تاکہ بینوں کی شان بلند ہو، ان کی بزرگی ثابت ہو اور یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جائے کہ ان کو زمانہ جاہلیت میں بھی سابقیت اور فوقیت حاصل تھی۔ مضمون کی نبوت اور خلافت کے اعزاز کو سامنے رکھ کر ان اشعار سے آپ بینوں کے مقاصد کو بہ خوبی ثابت کر سکتے ہیں۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ آپ ان تمام شعراء کے بین کو لیجیے اور ان کی طرف جو کلام منسوب کیا جاتا ہے اسے بڑھتیے تو آپ کو سامنے کلام میں اسی قسم کی دعائی، ابتدالی، زمری اور تالیفی لفظ آئے گی۔ اس بارے میں کسی کو ہم مستثنیٰ قرار نہیں دیتے سوائے اس کلام کے جو امر القیس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ آگے چل کر اس بارے میں آپ کو چھاری داسے معلوم ہوگی۔ غرض زمانہ جاہلیت میں بین کے اندر شعراء تھے ہی نہیں۔ اور نہ ہونا چاہیے تھے اس لیے کہ وہ لوگ نہ تو عربی زبان بولتے تھے اور نہ اس کے بارے میں اتنی واقفیت رکھتے تھے کہ اس زبان کو اپنی شعر و شاعری کی زبان بنا لیں۔ ان تمام باتوں کے باوجود ان اشعار کی تشریح اور ان کے قائل کی طرف انتساب کے بارے میں کسی قسم کی محنت اور مشقت برداشت کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی، اگر آپ نے بشور ان چیزوں کو پڑھا جانا ہو۔

باب میں ہم نے دین کی ہیں۔
 ان نبی شعراء میں سے کسی شاعر کے کلام کو پڑھتے ہی
 کہیں گے کہ قرہی طور پر یا زرافاسے کے ساتھ ایسا شاعر ان اسباب میں
 سے کسی ایک سبب سے ضرور وابستہ ہوگی جو تیسرے باب میں بیان
 ہو چکے ہیں۔ مذہب کے ساتھ سیاست کے ساتھ عرضیہ مسائلوں کے ساتھ

یا کہانیوں کے ساتھ، اگر طوالت سے بچنے کا خیال نہ برتا تو ہم مثالوں سے اس کی وساحت بھی کر دیتے۔ ہاں ایک بات ایسی ہو جس کے پاس تھوڑی دیر کے لیے ہمیں ٹھہر جانا چاہیے۔ اس لیے کہ وہ قطعی دلائل قائم کر دیتی ہو اس دعوے پر جسے ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں یعنی یہ کہ یہ کلام انجانی اور مصنوعی ہو اور اسلام کے بعد مذکورہ بالا اسباب میں سے کسی نہ کسی سبب کی بدولت گڑھا گیا ہو۔ وہ دلیل یہ ہو کہ اکثر ایسی شعرا کے جو اشعار بیان کیے جاتے ہیں وہ کچھ افسانوں کے ساتھ وابستہ ہیں جن میں سے بعض تو بالکل انوکھے اور عجیب و غریب ہیں اور بعض کسی حد تک قابل قبول ہیں شگرا کچھ شعرا کا ذکر خانہ کعبہ کے بارے میں جھگڑے کی اس داستان کے سلسلے میں ہوتا ہے جس کے متعلق کوئی شک نہیں ہو کہ وہ ڈھالی ہوئی اور مصنوعی ہو۔ اس داستان کے الفاظ ہی اس کے مصنوعی ہونے پر دلالت کرتے ہیں جس طرح اس داستان میں مقامات اور پہاڑوں کے ناموں کی تفسیر اور شہر مکہ کی مشہور عادتوں اور موروثی رسموں کی تشریح کے سلسلے میں جو تکلف اور بناوٹ پائی جاتی ہے اس سے اس کے مصنوعی ہونے کا ثبوت ملتا ہے بعض شعرا کا ذکر اس جنگ کے سلسلے میں ہوتا ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ کسی حمیری بادشاہ نے چھٹری تھی اور اس مستعدی کے ساتھ جنگ کی کہ اقطار ارض پر ان کا اقتدار قائم ہو گیا۔ جن شعرا کا ذکر اس سلسلے میں ہوتا ہے کہ وہ ایسے سن رسیدہ لوگوں میں سے تھے جن کی مدت حیات کو نہ انے اتنا دراز کر دیا تھا کہ یہ لوگ زندگی سے تنگ آکر موت کی تمنا کیا کرتے تھے اور لوگوں سے سلاحدہ رہنے کی خواہش ظاہر کیا کرتے تھے

جیسے زہیر بن خبار، انہی وغیرہ جن کا اشارتاً ذکر ہو چکا ہے۔ اور بعض شعور کا ذکر ان جھگڑوں اور لڑائیوں کے سلسلے میں کیا جاتا ہے جو عدنائیوں اور قحطانیوں میں زمانہ جاہلیت میں۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ — پیش آئی تھیں اورین میں عدنائیوں نے قحطانیوں پر ایسا مشہور و غالبہ حاصل کر لیا تھا کہ بعض جدید مورخین نے اس سے دستو کا کھا کر اس تسلسلہ پر اپنے عظیم نظریوں کی بیاد رکھ دی ہے۔ وہ کہنے لگے ہیں کہ عدنائی بہت طویل عرصے تک قحطانیوں کے ماتحت اور غلام رہے تھے۔ پھر زمانے نے ان کا ساتھ دیا اور انہوں نے قحطانیوں کی سرداری کے خلاف بغاوت کر دی اور ان پر فتح حاصل کر لی۔ اس فتح کا ایڈر کلیب ہوش کا ذکر حرب بسوس کے سلسلے میں آتا ہے۔ اس کے بعد یہ مورخ، سیاسی تاریخ سے ادبی تاریخ کی طرف پلٹ پڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس آزاد اور استقلال کی بدولت جو عدنائیوں کو حاصل ہو گیا تھا۔ ان کے اندر عقلی اور ادبی بیداری پیدا ہو گئی تھی جس سے عدنائی عربی شاعری نے نشوونما ہوئی۔

ہم زمانہ جاہلیت میں عدنائیوں اور قحطانیوں کے درمیان عدلاوت اور خصومت کے وجود کے منکر نہیں ہیں، اور نہ عدنائیوں کی شاعری پھر ان کی بغاوت، پھر قحطانیوں پر ان کی فتح اور آخر میں ان کی آزادی اور استقلال سے ہمیں انکا ہو ہم ان میں سے کسی چیز کا نہ انکار کرے ہیں اور نہ انکار اس لیے کہ ہم ابھی تک اس بارے میں کسی تطبیقی نفس یا کسی قابل تزیع عبارت کو حاصل نہیں کر سکتے ہیں۔ ہم ان روایوں کے سناہنے میں شک کے مقام پر ٹھہرے ہیں یا زیادہ وسیعی الفاظ

میں یوں کہیے کہ ہم ان تمام روایتوں کے مقابلے میں اسی مقام پر کھولے
 ہیں جو مقام ان الفاظ میں خیراں اور غرضی داستانوں کے مقابلے میں
 ہم نے اختیار کیا ہے۔ اس وقت اس وقت
 تک جب تک ہم کو تاریخ و سببوں میں سے کوئی ایسی دلیل نہ مل جائے
 جو ان باتوں کے ثبوت یا انکار کے پہلوؤں سے کسی ایک کو ترجیح دینے
 کے لیے کافی ہو۔

ان عداوتوں سے ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عنایوں اور
 قحطانیوں کے خصیایں پائی جاتی تھیں بہت سے شعرا کی زبانیں۔
 جیسا کہ نظام راجہ نے بہت سے اشعار کے لیے گھلوائی تھیں جن
 کے چند نمونے مشرقی طور پر ادب کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔
 ہندی اور وچھو کہ کائنات کے آگے اپنی اور تاریخی تنقید کے سامنے ٹھیر
 جاتے ہیں۔ یہ گھر جاتے تو ہیں جیسا کہ ان کی زبان کا مسئلہ معرض بحث
 میں آنا اور ان کے شعروں کو کہنا کہ ہم اس کو عمل تلاش کریں مگر ان نمونوں
 کو سرسری طور پر پڑھنا اور انہیں کہنے کے لیے کافی ہو کہ یہ
 کلام زمانہ جاہلیت کا نہیں ہے اور اسلامی شاعری ہے جو مصری یعنی
 تقسیم کی پیداوار ہے۔

اس جگہ آپ قومی اور نسلی تعصبات کی بدست افزائی اور ان
 کی مانید کے لیے داستانوں کی طرح سے طرح طرح سے جو ایجادیں کی
 ہیں ان میں سے بعض بہت عجیب چیزوں سے واقف ہو جائیں گے
 آپ کس وقت اس شاعری کو پڑھیں گے جو "کلاب ثانی" کہہ سگ
 میں کہی گئی ہے تو آپ کو تعجب ہوگا۔ آپ دیکھیں گے کہ بعض ہی

شعرا مضر کی تعریف کر رہے ہیں اور ان کا نام روشن کر رہے ہیں، اس لیے کہ اس جنگ میں ایک مضر قبیلے تمیم کو اپنی قبائل پر جن میں حمیری اور کہلانی قبیلے تھے فتح حاصل ہوئی تھی اور جیسا کہ داستان گو بیان کرتے ہیں۔ یہی انہوہ بنے ایسی شکست فاش اٹھائی تھی کہ ان کے بڑے بڑے سردار قید ہو گئے تھے۔ اور ان کا لڑکر عبد یغوث گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا تھا۔ اس کے اپنے مرنے سے پہلے خود ہی اپنا مرثیہ کہا تھا۔ شکست خوردہ جماعت کے شعرا کی زبانیں شکست کی توجیہ میں کھل گئی تھیں۔ ان شعرا نے ان کو چھوڑ کر کسی طریقہ یہ بھی پیدا کر لیا تھا کہ تمیم کی تعریف و توسیغہ کر دے اور ان میں جو شجاعت، جواں مردی اور حماقت پائی جاتی تھی اس کی تفصیل بیان کر دینے لگے۔ جیسا کہ یہ اشعار آپ پروردگار کے لوگوں کو کافی شک نہیں ہو سکتا اس بارے میں کہ ہمیں ان شعرا کے جاہلیت نے یہ اشعار نہیں کہے ہیں بلکہ یہ اشعار تمیم کے دشمنوں پر اللہ نہیں غضبیت کو پھیلانے والوں نے گڑھے لیے ہیں جن سے ان کا مقصد یہ تھا کہ خود یمنیوں کے منہ سے مضرین کی نام طوط پر اللہ تمیم کی فلاحی طور پر انفلت کا اعلان کرایا جائے۔ اسی قسم کے کچھ اشعار آپ کے زمانے پیش کیے جاتے ہیں جو نہ کسی تشریح کے محتاج ہیں اور نہ ضروری اور ان کا اعتبار سے انہیں کسی تفسیر کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ان شعرا کے کہے جو عبد یغوث کی طرف توجیہ کیے گئے ان کے پڑھنے سے یقین ہو کہ میری طرح آپ کو بھی وہی وہی مظلومانہ رویہ سے یاد آجائے گے جن میں ایک مالک بن ابی اسد تھے۔ ان کے زمانے کے

وہ آپ اپنا مرثیہ کہہ رہا ہے، جب کہ ایام معاویہ میں اسے سنا ہے اسے
نہیں لیا تھا اور اُسے اپنی موت قریب نظر آرہی تھی اور دوسرا وہ
مشہور لامیہ قصیدہ ہے جو ہر نفس کی طرف منسوب ہے جس کا عنقریب
ذکر کروں گا۔ جس کا مطلع ہر الا انعم صباحاً الخ

الاولیٰ ما فی کفی اللہ ما یبیا
ذرا لکما فی اللہ نفع ولا لیا

اگر میرے ملامت کرنے والو! ملامت
نہ کرو، میں خود اپنے حال میں مبتلا ہوں تو
اس ملامت میں نہ تمہارا نفع ہے نہ میرا نفع ہے
کہ انہیں ہمیں معلوم کہ ملامت سے فائدہ

الذوالہما ان الذلالۃ نفعہا
فقیل و ما لوی اخی من شالیہا

بہت کم ہوتا ہے اور میرا تو شعار نہیں ہے
کہ میں ایسا کسی بھائی کو ملامت کروں
جو سوار اگر وہاں جانا تو میرے دوستوں
کو درخبران کے ہیں پیغام پہنچا دینا کہ اب

ذیاد الیٰ ایما عن صحت فیلغنا
نلاما و من فی ان الیٰ لافیا

ملاقات ہونے والے نہیں ہے۔
ابو کرب اور ہمیں دونوں کو اور
حضرت کے دور ترین حصوں میں میں بیان کو
ذرا میرے قبیلے کا ہے کہ ملامت کی جزائے جو

ایا کرب و الیٰ ہمیں کلیہما
وقیمنا یا تلح حصہ موت بالہما یا

ان میں خاندانی لوگ ہیں ان کو بھی اور جو غلام زاد
ذیبا ان کو بھی۔
اگر نہیں چاہتا تو مجھے چھٹکارا دے دیتے اپنے
اوپر کھڑے جن کے چھپے مسلسل گھوڑوں کی

من فی حصہ و الیٰ خیرین الذین لیا
و لوشا مت کجنتی من الخیل نھد
تروی خلفہا انکوی الجیاد تو الیٰ

سب نظر آتی ہے۔

ولکننی احمی ذمار ابیکم
وکان الرماح تختطفن المحامیا

لیکن میں تمہارے باپ دادا کی ذمے داریوں کی
حفاظت کرتا ہوں۔ ایسے ہولناک موقع پر

جب نیزے، محافظ جماعت کی جانیں کھینچ رہے ہوں

ولضحک، منی شیخۃ عبشمیۃ

اور عیشم قبیلے کی بڑھیا مجھ پر ہنستی ہے۔

کان لمرتری قبلی اسیراً یمانیا

معلوم ہوتا ہے کہ مجھ سے پہلے اُس کے کسی بیٹی

کو قید ہوتے نہیں دیکھا ہے۔

وقد علمت عرشی ملیکۃ اننی

اور میری زوجہ ملکہ جانتی ہے کہ میں شیر ہوں۔

ان اللیث معدوداً علیہ وعادیا

ہر حال میں، خواہ دوسرا مجھ پر حملہ کرے اور خواہ میں

حملہ آور ہوں۔

اقوال وقد شدد السانی بنسعة

میں کہتا ہوں اس وقت جب میری زبان کو تسے

امعشر یتیم اخلقوا الی لسانیا

سے باندھ دیا جائے۔ اور جماعت تیم! میری زبان

کو آزاد کر دو۔

امعشر یتیم قد ملکتم ذاسجوا

اور جماعت تیم! تم اب قابو پا گئے ہو تو نرمی سے کام

فان اخالکم لکن من بوائیا

لو۔ اس لیے کہ تمہارا بھائی میرے برابر والا نہ تھا۔

فان تفتلونی تفتلونی ابی سیداً

اگر تم مجھے قتل کر دو گے تو میرے ساتھ ایک بڑا

وان تطلقونی تخریبونی بما لیا

سہرا قتل ہو گا اور اگر مجھے چھوڑ دو گے تو میرا

مالی نقصان ہو گا۔

احقاً عباد اللہ ان لست سامعاً

کیا یہ سچ ہے اور بندگان خدا! کہ کبھی میں نے

نشید الدعاء المغربین المتالیاً

گیت گانے والے سطروں کے گیت سنے ہی نہیں ہیں۔

وقد ازلت، فحار الجزور ومعزل ال

حال آن کہ ہمیشہ میں رہا ہوں (مہانوں کے لیے)

مطیر، وامضی حیث ارجی، اضریا

اونٹوں کا نحر کرنے والا اور سواریوں کو کام میں

لانے والا، اور میں جاتا رہا ہوں ایسے خطرناک
راستوں میں جہاں کوئی ذی حیات جانے کا
ارادہ نہیں کرتا۔

اور معزز شرابوں کے واسطے اپنا ناتھ ٹھوکر دیتا
تھا اور دو گلے والیوں کے درمیان اپنے کانڈے
کی چادر کو پھاڑ کر تقسیم کر دیتا تھا۔

اور بہت ایسے ایسے تیز و تند طڈی دل لشکریں
جن کو میں نے صرف اپنے ہاتھ کے اشارے سے
دوگ دیا جب کہ انہوں نے میری طرف نيزوں
کا رخ کر دیا تھا۔

اب یہ عالم ہے کہ گویا میں کبھی گھوڑے پر سوار ہی
ہوں ہوا اور کبھی میں نے اپنے لشکر کو حملے کا
حکم ہی نہیں دیا یہ کہہ کر کہ میرے آدمیوں سے
دشمن کو ڈور کرو۔

اور گویا میں نے کبھی شراب پی ہی نہیں ہے اور
کبھی مہمانوں کے لیے مہمان خانے کی آگ کو
بیزبیرہ کالے کا حکم ہی نہیں دیا

اور میں تصدیرے کو ملاحظہ فرمائیے جو برابر بن قیس الکندی کی طرف
منسوب کیا جاتا ہے، اس کے بعد مجھے بتائیے کہ کیا آپ کے خیال میں ممکن
ہے کہ کوئی تمہی اس تعریف سے بہتر اپنے قبیلے کی تعریف کر سکتا ہو۔ جیسی اس
زک اٹھائے ہوئے کنڈی نے کی ہے؟ بلکہ کیا آپ سوچ سکتے ہیں کہ کوئی

والفخر للشرب الکرام غطیبی
والمصلح بین القینتین شرابیاً

ومعادینہ سوم الجراد وشرعنا
بکفی وقد انجنا الی العوالیا

سکائی لمرام کبھی ادا لہراقل
کھیلی لمری نفسی عن مرچالیاً

دلہر اسد اسزقی الروی ولہراقل
زوتیسار صدقی اعظمنا ضو پاریا

مضری اس سے زیادہ سخت طریقے سے یمینوں کی مذمت کر سکتا ہو جیسا کہ
اس یمینی شاعر نے خود یمینوں کی مذمت کی ہے

قتلتنا تمیم یوماً جدیداً
قتل عاد و ذاک یوم الکلاب
قبیلہ تمیم نے ہمارا قتل عام کیا ایک تازہ جنگ
میں مثل قبیلہ عاد کے قتل عام کے، اور وہ جنگ
کلاب والی جنگ ہے۔

یوم جئنا یسوقنا یحین لوقنا
نحو قوم کأنهم أسد غاب
وہ دن جب ہمیں موت کھینچ کر لای تھی۔
ایک ایسے گروہ کی طرف جو شیرانِ بیشہ کے ایسے
بہادر ہیں۔

سرت فی الازد و المذاحم طراً
و بکیل و حاشد الاریاب
یمنی نے یہ سخت کی ہے ازد میں اور مذحج کی تمام شاخوں
میں۔ اور قبیلہ بکیل میں اور بڑے جنگجو بہادروں
کے قبیلے میں۔

و بنی کنذہ الملوك و لخم
و جزام و حمیر الاریاب
اور بنی کنذہ کے اندر جو بادشاہ ہیں اور لخم
اور جزام اور حمیر کے اندر جو سردار ہیں
اور مراد اور خثعم اور زبید

و بنی الحارث الطوال الرغاب
و حشدنا الصمیم نرجو نھا با
فلقینا البواس دون الخھاب
اور بنی حارث میں جو بڑے قد تھوڑے اور بااقتدار لوگ ہیں
اور جمع کیا ہم نے قبیلہ صمیم کو کہ ہمیں امید تھی
اور وال غنیمت کی مگر نتیجے میں اموال غنیمت تو نہ ملے
تباہی اور بربادی نصیب ہوئی۔

لقینا أسود سعد و سعد
خلقت فی الحروب سوراً عذاب
قبیلہ سعد کے شہزادوں سے ہماری بڑ بھڑ ہوئی
اور قبیلہ سعد وہ ہے جو پیدا ہی ہوا ہے لڑائیوں میں
عذاب کا تازیانہ بن کر۔

ترکو فی مسہداً فی وثاق
 ارقب النجم ما اسیغ شرابی
 انہوں نے مجھے زنجیروں میں قید کر کے راتوں
 کی نیند اڑادی۔ میں تارے گنتا رہتا ہوں اور
 کھانا پینا ناگوار ہو گیا ہے۔
 خائفاً للردن ولولا دفاعی
 بمئین عن مہجبتی کا اھضاب
 موت کے ڈر میں مبتلا، اور اگر میں کئی سو بڑے بڑے
 اونچے قد اور اونٹوں کے ساتھ اس مصیبت کو ہٹاتا
 تو مجھے موت کا ساغر پینا پڑتا اور میں مثل اپنے
 دوسرے قوم والوں کے زمین میں دفن ہو جاتا۔
 میرے خاندان کی عورتیں مجھ پر نالہ دشیون کے ساتھ
 روتی ہوتیں۔ مثل ان عورتوں کے جو مقام ربکا
 کے نقولوں پر روتی تھیں۔
 تو ان لوگوں پر جو مجھ سے جدا ہو کر چلے گئے میری
 آنکھیں آنسوؤں کے موتی برابر برساتی ہیں
 کس طرح میں زندگی کی خواہش کروں بعد ان مردان
 میدان جنگ کے جو مثل شیروں کے تھے مگر کتوں کی موت ساہ گئے؟
 ان میں سے ایک عبد یغوث جارثی تھا
 اور جوان مردوں کا جواں مرد یزید اور ابن شہاب
 اور ایسے ہی سینکڑوں جو ہمارے شمار میں ہیں اور
 ہزاروں سے کئی سو زیادہ تھے جن کا پالا پڑا تھا
 اس غضب ناک جماعت کے ساتھ۔
 ان مردوں کے ساتھ جو سرداروں میں سے اونچی ناک والے
 میدان جنگ کے شیر کھڑے اصل اور خاندان والے

فلعیننی علی الاحول فی فارقتونی
 درومن زمو عہا بانسکاب
 کیف ابھی حیاة بعد رجال
 قتلوا اکاؤسور قتل الکلاب
 منہم الخ ارثی عبد یغوث
 ویزید الستیان وابن شہاب
 فی مئیر بعدھا ومئین
 بعد ان منوا بقوم غضاب
 رجال من العرانیین شہم
 من حزیب مخصوصۃ ازہنسا

اور یہ قصیدہ جو وعلتہ بن عبداللہ الجرمی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے
برابر بن قیس الکندی کے قصیدے سے بھی زیادہ تمیم کی ثنا و صفت
اور بھینوں کی مذمت پر دلالت کرنے والا ہے، اور دونوں قصیدوں
میں ضعف الفاظ و عیوب لفظی اور سویر نظم مشترکہ طور پر اس حد تک پایا
جاتا ہے کہ تصنیع کو آپ چھو کر محسوس کر سکتے ہیں جس طرح پر بعض علمی نظموں
میں آپ کو تصنیع اور تکلف محسوس ہو جاتا ہے۔ خصوصاً اُس موقع پر جب کہ
یہ دونوں شاعر قبائل اور اشخاص کے ناموں کو نظم کرنے پر آتے ہیں۔ وعلہ
کہتا ہے سے

عند لثنی نهد نقت لثهد
حین جائتہ علی الکلاب خاہا
قبیلہ نہد نے مجھے ملامت کی تو میں نے قبیلہ نہد
سے کہا:۔ اس وقت جب کہ اُس نے کلاب کے
خلاف اپنے بھائی بندوں کو جوش دلایا۔

یوم کنالدیم طیر ماع
و تمیم صفت رہا و بزاہا
لا تلوموا علی الفرار فسعد
یا لثهد یحی نعامن یراہا
اس دن جب کہ ہم ان کے نزدیک پانی کے پرند تھے
اور قبیلہ تمیم جنگ کے شرکے اور باز تھے
ملامت کرو بھاگ کھڑے ہونے پر ای قبیلہ
نہد! کیوں کہ قبیلہ سعد ایسا قبیلہ ہے جو اس کو
دیکھتا ہے خوف زدہ ہو جاتا ہے

انما ہبنا الطعان اذا ما
کرہ الطعن والضرب سواہا
ان کا نصب العین اس وقت نیزہ بازی ہوتا ہے
جب کہ ان کے سوا دوسرے لوگ نیزہ بازی اور
شمشیر زنی سے کراہت کرتے ہیں۔

ترکوا امد حجاجد یثامشاعاً
مثل طسم و حمیر و صد اہا
انہوں نے قبیلہ مذحج کو ایک خواب پریشان بنا دیا
جیسے کہ طسم اور حمیر اور صد تباہ و برباد ہو گئے

شبابش ہر قحطان کو، کہ انھوں نے دعوت دی
 قبیلہ سعد کو اور ان کے ساتھ صلح پسندی سے
 کام لیا اور ان کی عطلہ بخشش کے طلب گار ہوئے
 یقیناً قبیلہ سعد کے لوگ شیرانِ پیشہ ہیں
 جن کی بہادری سخت اور جن کی طاقتیں زبردست ہیں
 انھوں نے کلاب کے مقابلے میں حارث بن کعب
 کو رسوا کر دیا اور باہوشاہن کندہ نے اپنے آباد
 اجداد کو رسوا کر دیا۔

انھوں نے مہجتمہ کے سپرد کر دیا خبیہ لغت کو
 اور قبیلہ کی سختی میں سال بھر کے لیے اُسے چھوڑ دیا
 بعد اس کے کہ ایک ہزار آدمیوں نے قالص
 موت کا سا غریبی لیا اور اس طرح سعد نے
 اپنی آرزوؤں کو پورا کیا۔

کاش کہ قبیلہ نہد اور جرم اور مراد اور
 مذحج کی تمام شاخوں کو کسی دورائیش بھی
 نے منع کر دیا ہوتا۔

قبیلہ تمیم کے مقابلے سے تو اس طرح یہ بریلو
 نہ ہوتے۔ اور دوسرے لوگوں کو اپنے مقصدوں
 کو پورا کرنے میں پیش قدمی کا موقع نہ ملتا۔

اور مذکورہ بالا کلام سے کیا بہ لحاظ الفاظ، معانی اور اسلوب کے اور کیا
 بہ لحاظ صحت سے قریب تر سونے کے، وہ کلام کسی طرح بہتر نہیں ہو

یا قحطان دادعوا حتی سعد
 وابتغوا سلمها وفضل نداھا
 ان سعد السعدی و اسد غیاض
 باسل باسما شدید قواھا
 فضحت بالکلاب حارث بن کعب
 وبنو کندة الملوك اباھا

اسلمو الممنون عبد بن یغوث
 وبعض الکبول حولا یراھا
 بعد ألف سفو المنیة صرفاً
 فاصابت فی ذاک سعد مناھا

لیت نهد اور جرھا و مراداً
 و المذاحیم ذواناۃ نھاھا

عن تمیم فلم تکن فقع قاع
 تبتدرھا ربا بھا و مناھا

جو ان شعرا کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے کتاب اول کی لڑائی کے بارے میں اور اس لڑائی میں جو کچھ وقوع پزیر ہوا یعنی ربیعہ کے مقابلے میں تمیم کا اپنے بادشاہ شرییل بن الحارث الکندی کو چھوڑ بھاگنے کے سلسلے میں اشعار کہے ہیں۔ گمان غالب یہ ہے کہ یہ یعنی یاربیعہ تصنیفات ہیں جنھوں نے شعرا سے مضر کی مذمت میں ایک طرف اور یمنیوں کی تعریف و توصیف میں دوسری طرف اشعار کہلاوائے ہیں۔ اس قسم کی شاعری کی مثال میں ہم وہ کلام پیش کرتے ہیں جو معدی کرب بن الحارث کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جس میں اپنے بھائی شرییل کا اس نے مرثیہ کہا ہے۔

ان جنی عن القراش لذاب
کتبا فی الاسرفوق الطراب
میرا پہلو بستر سے لگتا نہیں ہے۔
جیسے زخمی پشت و پہلو والا اونٹ زمین پر
نہیں بیٹھ سکتا۔

من حدیث ثئی ابی فلا ترقا
عینی ولا اسیغ شم ابی
وہ میرا کر دھیں بدلنا اور پیرا رہنا) اس تذکرے کی
وجہ سے ہے جو مجھ تک پہنچا ہے تو نہ میرے آنسو رکتے
ہیں اور نہ مجھے کھانا پینا گوارا ہوتا ہے۔

موتہ کالذعان اکتہا الناس
علی حرملۃ کالشہاب
ایسا تلخ تذکرہ ہے مثل زہر کے، جسے میں لوگوں سے
چھپانا چاہتا ہوں باوجود دل کی سوزش کے جو تل
ٹوٹتے ہوئے تار سے کے شعلہ ریز ہے۔

من شرحبیل اذ تعادیرہ الارواح
فی حال طدة و شباب
یا ابن امی ولو شہد تک اذ تدعو
شریبیل کے متعلق، جب کہ نیزے اس پر ٹوٹے
پڑ رہے تھے۔ عیش و جوانی کے عالم میں،
ہو میرے بلل جائے! اگر میں ایسے موقع پر

تمیما وانت غیر حجاب

موجود ہوتا جب کہ تو قبیلہ تمیم کو پکار رہا تھا اور تجھے
کوئی جواب دینے والا نہیں تھا۔

لترکت الحسام تجری طباه

تو تیرا اپنی تلوار کو دشمنوں کے خون سے تر کرتا۔

من دماء الاعداء یوم الکلاب

کلاب کی لڑائی کے دن

ثم طاعت من وراثک حتی

پھر تیرا سینہ سپر ہو کر نیزہ بازی کرتا

تبلیغ الرعب او تبرز ثیابی

یہاں تک کہ تو گھلی ہوئی فضا میں پہنچ جانا یا میرے

کپڑے لوٹ سے جلتے (قتل ہو جاتا)

یوم ثارت بنو تمیم وولت

اس دن سب کہ بنی تمیم جوش میں آئے اور ان

خیالہم یتقفین بالاذناب

کے گھوڑوں نے پشت پھرائی اس طرح کہ وہ اپنی

ڈھمکوں کو سپر بنائے ہوئے تھے۔

ویحکم یا بنی اسیدانی

دائے ہو تم پر ای بنی اسید! کہاں گیا

ویحکم ربکم ورب السباب

وائے ہو تم پر، تمہارا پروردگار اور مالکوں کا مالک؟

این معطیکم الجذیل وحابیکم

کہاں گیا وہ جو تمہیں نعمتیں عطا کرنے والا تھا

علی الفقر بالمتین اللباب

اور فقیری کے عالم میں تم کو سینکڑوں کی دوست

دینے والا تھا۔

فارس یضرب الکتیبة بالسیف

وہ شہسوار جو پوری فوج میں شمشیر زنی کرتا تھا

علو نحرہ کمنضج المذاب

اپنی تلوار سے اور اس کے سینے پر خون بہتا ہوتا تھا

فارس یضرب الکماة بردی

وہ شہسوار جو بہادروں کو تلواریں مارتا تھا اور

تحت قارح کھون الفسار اب

بڑا بہادر تھا اور اس کے زیرِ پاں ایک کوس

کے رنگ کا (مشکی) گھوڑا تھا۔

اس شاعری کے ساتھ آپ بلا تکلف و تردد اس تمام شاعری کو

بلا سکتے ہیں جو کلاب اول و ثانی اور ان دوسری لڑائیوں کے سلسلے میں جو اسلام سے پہلے یمینیوں اور مضرلوں کے درمیان پیش آچکی ہیں خود شعراے مضر کی طرف منسوب ہو کیوں کہ یہ تمام شاعری داستان گوئیوں کی گڑھی ہوئی اور ساختہ پرداختہ ہی جس سے کبھی تو ان کا مقصد صرف لطف کلام ہوا کرتا تھا کبھی قصوں کی آرائش اور تکمیل اور کبھی اپنے پیغام کی اشاعت اور نسلی و قومی تعصب کی ترویج۔

اس کتاب میں آگے چل کر آپ دیکھیں گے کہ ہم ان اشعار میں جو ربیع اور مضر قبائل کی باہمی خانہ جنگیوں اور لڑائیوں کے متعلق ہیں۔

بہتوں کے مقابلے میں بعینہ یہی مقام اور یہی حیثیت اختیار کریں گے۔ لیکن یمینیوں اور ربیعوں میں ایک طرف اور مضرلوں میں دوسری طرف عظیم الشان فرق ہے۔ کیوں کہ وہ شاعری جو یمینیوں اور ربیعوں کی طرف منسوب ہے اس کا بیش تر حصہ ————— جیسا کہ آپ ملاحظہ کر چکے ہیں اور آئندہ ملاحظہ فرمائیں گے ————— اٹھی خانہ جنگیوں اور لڑائیوں سے آیا

چٹکوں، نطیفوں اور پہیلیوں سے متعلق ہے، شاذ ہی ان دونوں قبیلوں میں آپ کوئی ایک بھی شاعر ایسا پائیں گے جس نے محض شاعری کو نصب العین بنایا ہو اور جس کی شاعری کسی قسم کے مفاخر و مثالب کے استحکام کا ذریعہ نہ ہو جو اس کے قبیلے کی طرف منسوب کیے جاتے تھے۔ درآں حالیکہ مضرین کے یہاں صورت حال اس کے برعکس ہے۔ ان کی شاعری میں بھی ایسی چیزیں ہیں جو بلاشبہ مصنوعی اور گڑھی ہوئی ہیں ربیع شاعری کی طرح، ان کے یہاں بھی ایسی شاعری پائی جاتی ہے جو داستانوں، خانہ جنگیوں اور قومی و نسلی عصبیتوں سے وابستہ ہے لیکن ان کے یہاں اس کے علاوہ

بھی شاعری موجود ہے جو نہ داستانوں سے وابستہ ہے اور نہ عصبیتوں سے، یہ ان شعرا کی شاعری ہے جنہوں نے شاعری کو اپنا تہنر اور پیشہ بنا کر اس کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر دی تھیں۔ مزید برآں اگر غور کیا جائے تو ایک اور حیثیت سے بھی یمنیوں، مغربیوں اور مصریوں کے درمیان صورتِ حال مختلف ہے، اس قسم کے شعرا کے بارے میں جنہوں نے ثلوی کو محض شاعری سمجھ کر اختیار کیا تھا، ان کا حصہ بہت کم بلکہ یوں کہیے کہ تقریباً کچھ نہیں ہے، اس لیے کہ زمانہ جاہلیت میں ان کا کوئی اس قسم کا شاعر امر القیس کے علاوہ نہیں ہے اور امر القیس کے بارے میں ہماری رائے عن قریب آپ پر واضح ہو جائے گی۔ اور زمانہ اسلام میں بھی کوئی بڑا شاعر ان کے پہاں نہیں ملتا ہے۔ جو یمنی شعر زمانہ اسلام میں تھے وہ یا تو گڑھے ہوئے اور بے خاصے ہوئے تھے جن کا کوئی صحیح تاریخی وجود نہیں ہے جیسا کہ فضل الرحمن یا ہنسنا معمولی حیثیت کے تھے جن کا درجہ بہت پست ہے، پہلے زمانہ اسلام سے ہماری مراد، صدر اسلام اور اموی دور سے ہے۔ یہ گیا عباسی دور تو اس زمانے میں شاعری، شمال اور جنوب کے عربوں بلکہ قداموں تک میں ختم ہو چکی تھی، اس لیے دونوں طامی شاعر یا سید الحمیری کو سرمایہ اختیار سمجھنا مناسب بات نہیں ہے۔ یہ شعرا، ابو نواس، ابن الرومی اور مستنبی کی طرح تھے جن کا عربیت سے کوئی تعلق نہیں تھا بلکہ ان کی شاعری اکتساب اور صنعت گری کی پیداوار تھی، اور انہوں نے ایسی زبانوں میں شعر کہے جو ان کی فطری زبان سے مختلف تھی یا یوں کہیے کہ اس زبان میں انہوں نے شاعری کی جو نہ سب اور سیاست کے اثر سے ادبی زبان بن گئی تھی۔ غرض میں کے پاس زمانہ

جاہلیت میں شعرا نہیں تھے اور زمانہ اسلام میں شاعری میں ان کا حصہ بہت کم اور مختصر تھا۔ یہی عظمتِ اشیا کے عین مطابق ہے، اس لیے کہ زمانہ جاہلیت میں عین کی زبان، عربی نہیں تھی، اور جب اسلام آیا تو بعض عینوں نے عربی زبان سیکھی اور اس میں شعر کہنے کی فکر کی، تو اس بارے میں ان کا مرتبہ وہی تھا جو ایران کے ان غلاموں کا تھا جنہوں نے عربی زبان سیکھ لی تھی اور سیاسی اسباب یا نسلی اور قومی تعصبانہ کی وجہ سے عربی میں شعر کہنا اختیار کر لیا تھا۔ جیسا کہ تیسرے باب میں آپ نے پڑھ چکے ہیں۔ غرض زمانہ اسلام میں عینی شعرا، شعراء کے مولیٰ کی طرح تعداد میں کم، حیثیت میں کم تر اور درجے میں پست اور سیاسی گہر پورا اور قومی و نسلی عصبیتوں سے وابستہ تھے اور شاہد ان شعراء میں سید کے نمایاں ایشی ہمدان ہو جو میمنوں کا اور خاص کر عبدالرحمن بن اراکشاہ کا شاعر تھا جسے حجاج بن یوسف اشقی نے قتل کر دیا تھا۔

اور ربیعہ کا معاملہ یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں شعرا اور شاعری کے بارے میں اس کا حصہ مضرین سے کم مگر عینوں سے زیادہ تھا۔ مادی ربیعہ کے بہت سے بڑے شعرا کا نام لیتے ہیں جو زمانہ جاہلیت میں تھے لیکن ان بڑے شعرا کا بہت ہی مختصر کلام روایت کرتے ہیں۔ اسے نظر انداز کر دینے پر ہم مجبور ہیں، جیسا کہ آپ دیکھیں گے۔ یہ سب بڑے شعراء ربیعہ کی بحث اٹھائیں گے۔ اور زمانہ اسلام میں بھی ربیعہ کے مرتبہ مضر سے کم اور عین سے زیادہ رہا۔ اسلام میں ربیعہ کا ایک بڑا شاعر تھا جو مضر کے تمام بڑے شاعروں سے ٹکر لے سکتا تھا یعنی اخطل۔ ربیعہ کے پاس ایک اور شاعر تھا جو اخطل سے درجے میں کم

ضرور تھا مگر کبار شعرا میں اس کا شمار تھا یعنی قظامی۔ اس کے علاوہ ربیعہ کے کچھ ادب بھی شعرا تھے جو میں کے شعرا ہی کی طرح تعداد میں کم اور حیثیت میں پست اور درجے میں فریتر تھے۔ یہ بھی فطرتِ اشیا کے عین مطابق ہو کیوں کہ ربیعہ عدنانی تھے، ہمارا مطلب یہ ہے کہ شمال کے رہنے والے عرب تھے جو وطن، زبان اور نسب کے اعتبار سے مضرین سے قریبی تعلق رکھتے تھے۔ ہاں وہ اسلام سے پہلے قریش کی زبان نہیں بولتے تھے، تو گمانِ غالب یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت کی ان کی جو شاعری ہو وہ ان کے شعرا کے سرسٹھی ہوئی شاعری ہے۔ مگر ظہورِ اسلام کے بعد ان کا عربیت اختیار کر لینا میں کے رہنے والوں اور غلاموں کے عربیت اختیار کرنے سے آسان اور تیز رفتار تھا تو ان میں شعرا پھوٹ پڑے اور ان میں اخطل و قحطای زیادہ ممتاز ہوئے۔ رہ گیا سوال مضرین کا تو زمانہ جاہلیت میں ان کے اندر شعرا پائے جاتے تھے اور ان کے مختلف قبیلوں میں، تمیم اور ضبہ وغیرہ میں شعرا موجود تھے، یہ لوگ شاعری کو بہ اعتبار ایک فن اور ہنر کے برتتے تھے، پھر بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ یہ شعرا جزیرۃ العرب کے اس خطے میں ذہنی اور فنی بیداری کے ترہان تھے۔ تو جب اسلام آیا تو اس بیداری میں کوئی کم زوری نہیں پیدا ہوئی بلکہ وہ اور زیادہ طاقتور اور مستحکم ہو گئی اور ان میں شعرا کی تعداد میں اضافہ ہوا اور سمجھ دار شعرا کی تعداد بڑھ گئی اور پورے اموی دور بھر اور شروع دورِ عباسی میں باہمی جھگڑے اور رقابتیں عروج پر رہیں۔ یہ سب کچھ دلالت کرتا ہے اس امر پر کہ مضر میں شاعری اصلی ہے اور فطری ہے۔ نشوونما ہوئی شاعری کی اس وقت جب کہ مضر میں بیداری پھیلی اور طاقتور ہوئی اس وقت جب کہ

یہ بیداری مضبوط اور مستحکم ہوئی اور انتہا کو پہنچی اور اچھے پھل لائی اس وقت جب کہ زمانہ اسلام میں مضر زندگی کے تمام شعبوں میں بیداری اور طاقت کی انتہائی حدوں تک پہنچ گئے، درآں حالے کہ یمن میں اور ربیعہ میں یہ شاعری نہ تو اصلی تھی اور نہ فطری۔ تو عربی شاعری میں یمنیوں اور ربعیوں کا حصہ جب کہ انھوں نے قریشی زبان سیکھ لی تھی، اہل زبان کی قربت، اور عربی زبان پر عبور حاصل کرنے کی ذاتی صلاحیت و استعداد اور ادبیات سے دل چسپی کے اعتبار سے مختلف اور متفاوت تھا۔

اس جگہ آپ اندازہ کریں گے کہ وہ نظریہ جس کی طرف دوسرے

باب میں ہم نے اشارہ کیا تھا، یعنی قبائل عرب میں شاعری کے منتقل ہونے کا نظریہ، صحیح، فطری اور اشیا سے واقعاتی مناسبت رکھنے والا نہیں ہے۔ کیوں کہ ہم نہیں سمجھتے کہ شاعری یمن میں پیدا ہوئی، پھر ربیعہ میں منتقل ہوئی، پھر مضر کے قبیلے قبیلے میں، پھر تمیم میں منتقل ہوتی۔ ہی اس ترتیب کی بنا پر جو قدما نے بیان کی ہے۔ ہمارا خیال ہے یہ ہے کہ شاعری پیدا ہوئی مضر میں، اس سے منتقل ہو کر ان عربی قبیلوں میں ہوتی ہوئی ربیعہ تک پہنچی، پھر مضر سے اقاد مزاج زبان اور وطن میں زیادہ قریبی تعلق رکھتے تھے۔ پھر ان دوسرے عربی قبائل میں پہنچی جو ربیعہ سے زیادہ دور تو تھے مگر انھوں نے عربی زبان سیکھ لی تھی اور عربوں کی مذہبی اور سیاسی زندگی میں شریک، کار کا حیثیت اختیار کر گئے تھے اور مضر اور ربیعہ سے شدید معاشراتی رقابت رکھتے تھے، اس لیے مضر اور ربیعہ نے اپنے ہتھیار یعنی شاعری سے کرتے تھے۔ یہ قبیلے یمنی قبیلے تھے۔

پہلی وقت سے شاعری ان دوسری قوموں میں منتقل ہوا شروع ہوئی

بن کا عرب سے کوئی تعلق نہیں تھا بلکہ وہ سامی تک نہیں تھے لیکن
 یمنیوں کی طرح انہوں نے بھی عربی زبان سیکھ کر عربوں کی سیاسی اور
 مذہبی زندگی میں شرکت اختیار کر لی تھی۔ اور چونکہ عربوں سے سخت قسم
 کی معاشرہ تقابرت رکھتے تھے اس لیے اپنے ہتھیار — شامی —
 سے ان کا مقابلہ کرتے تھے، یہ دوسری قومیں وہ ایرانی اور غیر ایرانی قومیں
 تھیں جنہیں مسلمانوں کی طاقت کے آگے سرنگوں ہونا پڑا تھا۔

اس جگہ ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے جس کے متعلق ہمارا خیال ہے کہ
 وہ قدیم کے طرف واردوں کے ترکش کا آخری تیر ہو لیکن — جیسا کہ
 آپ ملاحظہ فرمائیں گے — اس اعتراض سے ہمیں کوئی دشواری یا
 زحمت اٹھانا نہیں پڑے گی۔ اعتراض یہ ہے کہ ”انصار کے یہاں شاعر
 تھے، خزاعہ کے یہاں شاعر تھے، قضاعہ کے یہاں شاعر تھے، اور یہ
 سب قبائل یمنی تھے، اور صحیح طور پر — جیسا کہ ظاہر ہو — ان
 کے اشعار موجود ہیں، ہم چاہیں جو کچھ کریں مگر حسان بن ثابت، عبداللہ
 بن رواحہ اور کعب بن مالک کی شاعری سے کسی طرح انکار نہیں کر سکتے
 — نیز عبدالرحمن بن حسان نے شاعری کی صلاحیت اپنے
 باپ سے ورثے میں پائی تھی، اور اس میں ممتاز ہوا تھا، اس کے بعد
 اس کا بیٹا سعید بن عبدالرحمن بن حسان شاعر کی حیثیت سے نمودار
 ہوا تو اس کا سلسلہ رہبر کے سلسلے کے مشابہ تھا۔ نیز اوصی الانصاری
 ممتاز شعراء انصار میں سے تھا، اور زمانہ جاہلیت میں انصار کے
 یہاں اور بھی شعراء تھے جو عمدگی میں شعراء مضر سے کسی طرح کم
 درجہ نہیں رکھتے تھے۔ دھاندلی ہو کی اگر ان کی شاعری کو محض یہ سمجھ کر

نظر انداز کر دیا جائے کہ یہ لوگ یعنی تھے " بے شک یہ سب صحیح ہے، ہم ان کی شاعری کو نظر انداز نہیں کرتے ہیں بلکہ اس شاعری کے مقابلے میں بھی وہی مقام اختیار کرتے ہیں جو مضر کی شاعری کے مقابلے میں اختیار کرتے ہیں۔ کیوں کہ یہ شاعری بھی مضر کی شاعری ہے اور اس کے کہنے والے بھی مضرین ہیں۔ انصار کو حق حاصل ہے کہ وہ یہ عقیدہ رکھیں کہ وہ یعنی ہیں، اور قدیم کے طرفداروں کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ ان کو بینوں میں گنتے رہیں، لیکن ہم کسی ایسی چیز سے مطلقاً ناواقف ہیں جو اس سنی ہونے کے دعوے کو ثابت کرے۔ ہم تو یہ جانتے ہیں کہ یہ لوگ حجاز میں رہتے تھے اور ان کے حجاز میں آنے سے پہلے کے حالات ہمارے پاس نہیں ہیں، بلکہ ہمیں تو یہ بھی نہیں معلوم ہے کہ یہ لوگ حجاز میں کب آکر مقیم ہو گئے۔ تو وہ ہمارے نزدیک حجازی ہی ہیں حجاز کو انھوں نے اپنا وطن بنا لیا اور اسی خطے کی زبان بولنے لگے، اور ان کی کوئی اور زبان نہیں تھی یہی سب ہم اس وقت بھی مراد لیتے ہیں جب "مضرین" کا لفظ بولتے ہیں۔ دوسرے باب میں آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ ہم مضر، ربیعہ، عدنان، قحطان اور حمیر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں اگر ان سے وہ معنی مراد نہیں لیتے ہیں جو باہرین انساب مراد لیا کرتے ہیں بلکہ ہم انھیں مرقحہ الفاظ سمجھتے ہیں جنہیں لوگوں نے وضع کیا ہے، تو جس وقت ہم ان الفاظ کو استعمال کرتے ہیں تو ان سے صرف جغرافیائی حدود مراد لیتے ہیں کیوں کہ نہ ہم عدنان کو جانتے ہیں نہ قحطان کو، نہ مضر کو نہ ربیعہ کو، ہم تو حجاز، نجد، یمن اور عراق کو جانتے ہیں، ہم ان مقامات کو جانتے ہیں جو ان دونوں کے مستقر تھے

اور ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ قریشی زبان اسلام سے کچھ ہی عرصہ پہلے حجاز و نجد میں پھیلی تھی، تو جب ہم "مضر" کہتے ہیں تو اس سے یہی عرب مراد لیتے ہیں جو یہ زبان بولتے تھے اور اپنے ادبی مظاہر کے لیے اس زبان کو وسیلہ بنائے ہوئے تھے۔

آج کون شخص یہ دعوا کر سکتا ہے کہ وہ رومیوں کے اہل طردادہ سے وابستگی کو صحیح تاریخی طور پر جانتا ہے؟ اس کے باوجود روم والے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ طردادہ سے ہجرت کر کے ایتالیا آئے تھے۔ اسی بنا پر ان تمام روایتوں کا قیاس کرنا چاہیے جو خاندان اور قبیلے گروہ لیا کرتے ہیں، تاکہ قدیم خاندانوں سے تعلق ثابت ہو جائے، مثلاً بعض یونانیوں نے یہ دعوا کیا ہے کہ وہ فنیقیوں کی نسل سے ہیں، اور بعضوں کا خیال ہے کہ وہ مصر والوں کی نسل سے ہیں، اور ہم اپنی ادبی حیثیت سے عرب ہیں۔ واقعی ہمارا نسب چاہے کچھ ہو، قدیم مصر والوں سے ہوا اسلئے بلانا چاہیے یا یونان سے یا ترک سے یا کسی اور گروہ سے جو مصر پر حملہ آور ہوا اور وہاں رہ پڑا لیکن یہ سب کا سب اس نفس الامری علمی حقیقت کو بدل نہیں سکتا کہ ہماری زبان یہی قریشی عربی زبان ہے۔ مہ یوں سے کوئی دوسری زبان اس کے علاوہ ہماری مادری زبان نہیں ہوئی۔

یہی حال انصار کا ہے ان عربوں کا ہے جو بلاد عربیہ کے شمال میں جا بسے تھے اور حرن تک تاریخ کا دست رس ہوا ہے، کہ وہ اس شمال عرب کی زبان بولتے تھے اور وہاں کی عادتیں اور وہاں کے سیاسی اجتماعی اور مذہبی نظام کو مانتے تھے۔ تو ان انصاریوں کی شاعری مضر کی شاعری ہے جیسے قریش، قین اور تمیم وغیرہ کی شاعری باکہ ان یہودیوں کی شاعری

کی طرح جنھوں نے شمالی حجاز میں اپنی نوآبادی بنالی تھی اور وہاں کے باشندوں کی زبان سیکھ کر ان کی شاعری میں ان کے شریک اور سہیم بن گئے تھے۔

اس طویل بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم بلا تکلف اُس شاعری کو نظر انداز کر دیں جو یمن اور باشندگان یمن کی طرف منسوب کی جاتی ہے، ہاں اس شخص کی شاعری کو نظر انداز نہیں کر سکتے جس کو یمنیوں نے اپنا سرمایہ افتخار اور جس کی شاعری کو اپنے لیے سرمایہ ناز بنا لیا ہے، نیز جس کی شاعری کو تمام عرب نے ہر دور میں سرمایہ افتخار سمجھا ہے، یہاں تک کہ اس کے زمانہ جاہلیت کے سب سے بڑے شاعر ہونے پر اختلافِ رائے تک چپکا ہے، یعنی امر القیس۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہم اس شخص کی شاعری کو کلیتہً نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں تا وقتہ کہ خصوصیت کے ساتھ اس کے پاس کچھ وقت نہ صرف کر لیں۔

۳۔ امر القیس، عبید، علقمہ

ان شعرا میں جن کے اشعار کافی تعداد میں روایت کیے جاتے ہیں اور جن کے متعلق بہت سے ایسے قصے روایت کرنے والے روایت کیا کرتے ہیں جن میں طوالت بھی ہوتی ہے اور تفصیل بھی، شاید سب سے پرانا شاعر امر القیس ہی ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ روایت کرنے والے کچھ ایسے شعرا کے نام بھی لیتے ہیں جو ان کے خیال میں امر القیس کے قبل گزرے ہیں اور جنھوں نے

شاعری کی ہو۔ لیکن ان راویوں نے ان شعرا کے اشعار یا تو روایت ہی نہیں کیے ہیں یا روایت کیے ہیں تو ایک دو شعر یا چند اشعار سے زیادہ نہیں۔ نیز ان شعرا کے حالات بھی اتنے مختصر طور پر بیان کیے ہیں کہ ان سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا ہے۔ حالات کی کمی اور ان اشعار کی قلت کی وجہ سے ان شعرا کی طرف منسوب کیے جاسکتے تھے، ان راویان اشعار کی زبان میں، زمانہ کا بعد یاد رکھنے والوں کی کمی اور ان کا بہت زیادہ ہونا ہے۔ گزشتہ باب میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ ان شعرا سے ان اشعار جو کلام منسوب کیا گیا ہے اس کی سرسری تنقید ہی آپ کو منسوب اشعار و حالات سے انکار کی منزل تک پہنچا دیتی ہے۔ تو ہم ان شعرا کو پھوڑتے ہوئے امر القیس اور اس کے معاصرین کے پاس ٹھیرتے ہیں جن کے بارے میں بظاہر روادہ کافی معلومات رکھتے ہیں اور جن کا اس لوگوں نے بہت کچھ کلام روایت کیا ہے۔

امر القیس کی کون کون سی جہاں تک راویوں کا تعلق ہے وہ سب اس قبیلے میں متعلق ہیں کہ وہ قبیلہ کنندہ کا ایک فرد ہے مگر کنندہ کون قبیلہ ہے؟ اس کا اس بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ ایک صحابی قبیلہ ہے۔ اگر کچھ اختلاف ہے تو اس قبیلے کے نسب، اس کے نام کی تشریح، اور اس کے مزادوں کے واقعات کی تفسیر کے سلسلے میں ہے۔ لیکن ہر حال میں وہ لوگ اس امر پر متفق ہیں کہ یہ ایک مبنی قبیلہ ہے اور امر القیس اس کا ایک فرد ہے۔

ربا امر القیس کے نام اور اس کے ماں باپ کے ناموں کا معاملہ تو یہ بھی باتیں ہیں جن کے بارے میں روادہ کے درمیان اتفاق رائے

کاپایا جانا آسان نہیں ہے۔ ” اس کا نام امر القیس تھا۔ ” اس کا نام حنجر تھا، ” اس کا نام قیس تھا، ” اس کے باپ کا نام حنجر تھا۔ ” اس کی ماں کا نام فاطمہ بنت ربیعہ — ہلیل اور کلیب کی بہن — تھا۔ ” اور اس کی ماں کا نام تمک تھا، ” امر القیس کو ابو دہب کہتے تھے، ” امر القیس کو ابو الحارثہ کہتے تھے۔ ” اس کے کوئی لڑکا نہیں تھا، ” اس نے اپنی تمام لڑکیوں کو زندہ درگور کر دیا تھا، ” اس کے ایک لڑکی تھی جس کا نام ہند تھا اور ” یہ ہند اس کی بیٹی نہیں تھی اس کے باپ کی بیٹی تھی، ” امر القیس الملک الفضیل کہلاتا تھا، ” امر القیس ذوالقروح کہلاتا تھا۔ ”

اب یہ آپ کا فرض ہے کہ اس تولیدہ بیانی اور اس معجونِ مرگب سے وہ کچھ نکال لیں جس کو آپ صحیح قرار دے سکیں یا جو آپ کے نزدیک قرینِ صحت ہو۔ اس سے زیادہ آسان بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ آپ وہی رائے مان لیں جس کے متعلق زیادہ راوی اتفاق رکھتے ہیں کہ ” یہ صحیح ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے؟ ” زیادہ تعدادِ راویوں کی اس بات پر متفق ہے کہ امر القیس کا نام حنجر ابن حنجر ہے اس کا لقب امر القیس اس کی کنیت ابو دہب اور اس کی ماں کا نام فاطمہ بنت ربیعہ ہے۔ اسی پر عام طور پر راویوں کا اتفاق ہے۔ اور جب کسی امر پر اکثریت متفق ہو جائے تو اس کا صحیح ہونا ضروری ہو جاتا ہے یا کم از کم قابلِ تزیح ہو جانا تو لازمی ہی ہو جاتا ہے۔

جہاں تک میرا تعلق ہے کثرتِ رائے پر مطمئن ہو جانا یا اپنے کو کثرتِ آرا کی موجودگی میں اظہارِ اطمینان کرنے پر مجبور پانا ہوں، یا

کونسل اور اسی قسم کی دوسری کمیٹیوں میں۔ لیکن علم کے معاملے میں اکثریت کوئی فائدہ نہیں پہنچاتی، مثلاً علما کی کثرت زمین کے کردی ہونے اور اس کے حرکت کرنے کی منکر تھی، بعد کو پتا چلا کہ اکثریت غلط راہ پر تھی —

نیز علما کی اکثریت ہر اُس چیز کو غلط ہی ٹھہرایا کرتی ہو جسے جدید علم ثابت کرتا ہو۔ تو علم کے بارے میں اکثریت کوئی فائدہ نہیں پہنچاتی ہو۔

ایسی صورت میں امر القیس کے بارے میں اکثریت کا جو قول

ہو اُسے قبول کر لینا ہماری راہ نہیں ہو۔ ہماری راہ تو یہ ہو کہ ہم اکثریت

کے قول اور جو کچھ اقلیت کہتی ہو اس کے درمیان موازنہ کریں، لیکن

اُن اسباب کا مطالعہ کرنے کے بعد جو دوسروں کی طرف واقعات منسوب

کرنے اور قصوں کے گڑھنے پر آمادہ کرتے ہیں اور جن کا ذکر گزشتہ باب

میں ہو چکا ہو، کسی نتیجہ خیز موازنے کا امکان نہیں پیدا ہوتا ہو، ان

حالات میں ہم دونوں مخالف گروہوں کے درمیان کوئی قطعی فیصلہ نہیں

کر سکتے ہیں، ہم مجبور ہیں کہ جو یہ کہیں اور جو وہ کہیں سب کو مان لیں

یہ جانتے ہوئے کہ یہ باتیں افسانے کے طور پر لوگوں کی زبانوں پر رہی

ہیں اور ہمیں اس سلسلے میں کوئی حقیقت معلوم نہیں ہو۔

شاید یہ اور اسی کے مشابہ اور گڑ بڑ باتیں، امر القیس کی سیرت

کے بارے میں واضح دلیل ہیں اُس امر کی جس کی طرف ہم جارہے

ہیں یعنی یہ کہ امر القیس اگر واقعی تھا — اور ہم اسی کو ترجیح

دیتے ہیں اور اس کے ہونے کا قریب قریب ایمان رکھتے ہیں —

— تو لوگ اس کے بارے میں کچھ جانتے نہیں ہیں سوائے اس کے

نام کے اور ایسی چند فرضی داستانوں اور باتوں کے جن میں اس کا نام

آتا ہے۔

یہاں یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ امر القیس سے متعلق فرضی داستانوں اور افواہوں کا بیش تر حصہ، آخری دور — داستان گویوں اور مدون کرنے والے راویوں کے دور — سے پہلے عام اور رائج نہیں تھا، تو ایسی صورت میں گمانِ غالب یہی ہے کہ یہ فرضی داستانیں اور افواہیں اسی زمانے میں پیدا ہوئی ہوں، اور ایامِ جاہلیت سے ان کا حقیقی سلسلہ کچھ بھی نہ ہو، نیز گمانِ غالب یہ ہے کہ جو چیز امر القیس کی اس داستان کے پیدا ہونے اور اُس کے نشوونما پانے کا باعث ہوئی ہے وہ قبیلہ کنده کی وہ حیثیت ہے جو اسلامی زندگی میں اس وقت سے لے کر جب کہ پیغمبرِ اسلام کا اقتدار بلادِ عربیہ پر مکمل ہو گیا تھا پہلی صدی ہجری کے آخر تک اُسے حاصل رہی تھی، کیوں کہ ہم کو معلوم ہے کہ قبیلہ کنده کا ایک وفد پیغمبرِ اسلام کی خدمت میں حاضر ہوا تھا، جس کا سردار اشعث بن قیس تھا، ہم کو معلوم ہے کہ اس وفد نے پیغمبرِ اسلام سے درخواست کی تھی — جیسا کہ سیرت میں مذکور ہے — کہ ایک ماہرِ علومِ دین ان کے ساتھ بھیج دیا جائے، جو ان کو دین کی تعلیم دے، ہم کو معلوم ہے کہ پیغمبرِ اسلام کی وفات کے بعد قبیلہ کنده مرتد ہو گیا تھا اور ابو بکرؓ کے عائل نے ان کو مقامِ بخیر میں گھیر کر اپنے فیصلے پر رضامند ہو جانے پر مجبور کر دیا تھا، اور اس قبیلے کے بہت سے لوگ اُس نے قتل کر ڈالے تھے، اور ان میں کا ایک گروہ وفد کی صورت میں ابو بکرؓ کے پاس اس نے بھیج دیا تھا، جس میں اشعث بن قیس بھی تھا جو تائب ہو چکا تھا۔ اس نے ابو بکرؓ سے رشتہ کرنے کی خواہش ظاہر کی تھی، اور انھوں نے اپنی بہن ام فروہ

سے اس کا نکاح کر دیا تھا۔ اشعث بن قیس — بہ قول راویوں کے بیان کے — اونٹوں کی منڈی میں پہنچا، میان سے تلوار نکالی اور بازار کے اونٹوں کے ہاتھ پاؤ اور گردن کاٹنے لگا، یہاں تک کہ بعض لوگوں کو خیال ہوئے لگا کہ یہ پاگل ہو گیا ہے، لیکن اس نے اہل مدینہ کو کھانے پر مدعو کیا اور اونٹ والوں کو ان کی قیمتیں ادا کر دیں، اور یہ شرم ناک قربانی اونٹوں کی اس شادی کا دعوتِ ولیمہ قرار پائی۔ اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ یہ شخص شام کی فتح میں شریک ہوا تھا اور ایران کی جنگوں میں مسلمانوں کے معرکوں میں موجود تھا اور ان تمام لڑائیوں میں اس نے خوب دادِ شجاعت دی تھی، اور عثمانؓ نے اس کو ایسا عامل بنا لیا تھا۔ اس نے معاویہ اور علیؓ کے معاملے میں علیؓ کا ساتھ دیا تھا اور سفین میں حکیم مان لینے کی وجہ سے وہ علیؓ سے ناراض ہو گیا تھا اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس کا بیٹا محمد بن الاشعث کوفے کے سرداروں میں سے تھا، صرف اسی پر زیاد نے بھروسہ کیا تھا جبکہ حجر بن عدی الکندی کی گرفتاری میں وہ عاجز ہو چکا تھا۔ اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ حجر بن عدی کے اس واقعے نے کہ معاویہ نے ان کو اور ان کے ساتھیوں کو قتل کر دیا تھا، مسلمانوں کے دلوں میں عام طور پر اور سنیوں کے دلوں میں خاص طور پر اتنا گہرا اور مضبوط اثر قائم کر دیا تھا کہ حجر کو ایک شہید ہیرو کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی، اور ہمیں معلوم ہے کہ اشعث بن قیس کے پوتے، عبدالرحمن بن محمد بن الاشعث نے حجاج کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا تھا اور عبدالملک کی اطاعت سے انکار کر دیا تھا اور آلِ مروان کی زوال حکومت کا درپے ہو گیا تھا، اور عراق و شام کے رہنے والے بہت سے مسلمانوں

کے خون بہانے کا سبب ہو گیا تھا، جو لوگ اس کی لڑائیوں میں جان سے مارے گئے ان کی تعداد دس بیس ہزار سے اونچی ہو، پھر عبدالرحمن بن محمد بن الاشعث نے شکست کھا کر شاہ ترکہ کے پاس پناہ لی، اس کے بعد اس نے دوبارہ حملہ کیا، پھر ایران کے شہروں میں رادھر رادھر مارا مارا گھوما، پھر وہ مایوس ہو کر شاہ ترکہ کے پاس چلا گیا، اس بادشاہ نے اس کے ساتھ بے وفائی کی اور اسے حجاج کے عامل کے حوالے کر دیا۔ پھر اس نے عراق کے راستے میں خودکشی کر لی، پھر اس کا سر کاٹ کر عراق، شام اور مصر کے بازاروں میں گشت کرایا گیا۔

کیا آپ سمجھ سکتے ہیں کہ قبیلہ کنندہ کا ایسا کوئی قبیلہ جو حیات اسلامی میں یہ حیثیت رکھتا تھا اور مسلمانوں کی تاریخ میں جس نے اس قسم کے اثرات چھوڑے ہیں، تصویب اور داستانوں سے کام نہ لیتا ہوگا اور داستان گوئیوں کو معاوضہ دے دے کر اس بات پر آمادہ کرتا نہ ہوگا کہ وہ اس کی طرف سے پردہ پگنڈا کریں اور ایسی تمام روایتیں بیان کریں جن سے اس گروہ کی شان ارفع اور شہرہ بلند ہوتا ہو؟ کیوں نہیں! ضرور ایسا ہوا ہوگا! راویوں تک اسے بیان کیا ہو کہ عبدالرحمن بن محمد بن الاشعث نے جس طرح شعرا کو بڑے بڑے صلے دے کر انھیں اپنا آلہ کار بنایا تھا، اسی طرح داستان گوئیوں کو بھی اس نے اپنا آلہ کار بنالیا تھا، اس کا ایک خاص داستان گو تھا جس کا نام عمر بن ذر تھا اور ایک خاص شاعر تھا جس کا نام عشی ہمدان تھا۔

تو جو کچھ قبیلہ کنندہ کے زمانہ جاہلیت کے حالات بیان کیے جاتے ہیں وہ بلاشبہ ان داستان گوئیوں کے اثر سے متاثر ہیں جو آلہ اشعث

کی طرف سے کام کیا کرتے تھے۔ اور امر القیس کی داستان تو خصوصیت کے ساتھ متعدد حیثیتوں سے عبدالرحمن بن الاشعث کی زندگی سے مشابہت رکھتی ہے۔ امر القیس کا قصہ ہمارے سامنے اس کو اس طرح پیش کرتا ہے کہ وہ اپنے باپ کے خون کا قصاص لینے کی فکر میں ہے، اور کیا عبدالرحمن بن الاشعث کی بغاوت ان لوگوں کے نزدیک جو تاریخ کو کما حقہ سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، حجر بن عدی کے خون کا اترقام لینے کے علاوہ اور بھی کوئی بنیاد رکھتی تھی؟ امر القیس کے حالات اُسے اس انداز میں پیش کرتے ہیں کہ وہ بادشاہت کا خواہش مند تھا، اور عبدالرحمن بن الاشعث بھی اپنے کو کسی طرح بنی اسیہ سے کم بادشاہت کا اہل نہیں سمجھتا تھا اور وہ اس کا طلب گار بھی تھا، امر القیس کے حالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قبائل عرب میں مارا مارا پھرا تھا، عبدالرحمن بن الاشعث بھی ایران اور عراق کے شہروں میں گھوما تھا، امر القیس کے حالات سے پتا چلتا ہے کہ وہ قیصر روم کے پاس پناہ لینے اور اس سے مدد مانگنے گیا تھا۔ عبدالرحمن بھی شاہ ترک کے پاس پناہ لیتے اور مدد مانگنے گیا تھا اور آخر میں امر القیس کے حالات سے پتا چلتا ہے کہ قیصر روم نے اس کے ساتھ بے وفائی کی، جب کہ ایک اسی اس کے پاس محل میں آیا ہوا تھا اور شاہ ترک نے عبدالرحمن کے ساتھ غداری کی جب کہ حجاج کے فرستادے اس کے پاس پہنچے۔ ان تمام باتوں کے بعد امر القیس کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بلاد روم سے واپس لوٹتے ہوئے راستے میں مر گیا تھا، اور عبدالرحمن بلاد ترک سے واپس ہوتے ہوئے راستے میں مر گیا تھا۔

کیا آسان نہیں ہے کہ ہم یہ فرض کر لیں بلکہ قابل تریح قرار دے دیں

اس بات کو کہ امر القیس کے حالاتِ زندگی جیسا کہ راویوں نے بیان کیے ہیں ایک قسم کی تمثیل ہیں عبدالرحمن بن الاشعث کے حالاتِ زندگی کی، داستاں گویوں نے یہی خاندانوں کے خواہشات کی ہمت افزائی کرنے کے لیے عراق میں یہ واقعات اختراع کیے تھے اور عبدالرحمن کے لیے الملک الضلیل کا لقب عاریۃً مانگ لیا تھا تاکہ ایک طرف بنی امیہ کے عاملوں سے محفوظ رہیں اور دوسری طرف ان چند واقعات سے کام نکالیں جو الملک الضلیل کے نام سے مشہور و متعارف تھے۔

آپ کہیں گے کہ ”اور امر القیس کی شاعری کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے، اور اس کی کیا تشریح آپ کر سکتے ہیں؟“ اُس کے بارے میں رائے دینا آسان اور اُس کی تشریح کرنا اس سے زیادہ آسان ہے۔ کیوں کہ اس شاعری پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے آپ اُسے دو حصوں میں بانٹنے پر مجبور ہو جائیں گے۔ ایک حصہ اس کی شاعری کا وہ ہوگا جو ان واقعات سے متعلق ہوگا جن کی طرف ابھی ہم نے اشارہ کیا ہے، تو اُس شاعری کی شان اور حیثیت وہی ہے جو ان واقعات کی ہے، یہ شاعری محض ان واقعات کی تشریح یا ان کی تصدیق کے لیے گڑھی گئی ہے۔ اُس طاقتور باہمی رقابت کی ترجمانی کرنے کے لیے یہ شاعری گڑھی گئی جو عرب اور اُن کے قبیلوں کے درمیان کوفے اور بصرے میں پائی جاتی تھی، اس شاعری کی معمولی سی تحقیق بھی آپ کو یہ ماننے پر راضی کر دے گی۔ اگر آپ ان لوگوں میں ہیں جو جدید طریقہ بحث سے مانوس ہیں۔ کہ یہ شاعری جو امر القیس کی طرف منسوب ہے اور جو اس کے واقعات سے

متعلق ہو جاہلی نہیں بلکہ اسلامی شاعری ہو۔ ان اسباب کے ماتحت جن کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کیا ہے اور ان دوسرے اسباب کے ماتحت جن کی تفصیل اس کتاب کے تیسرے باب میں گزر چکی ہے یہ شاعری کہی اور نسوب کی گئی ہو، تو یہ ایک قسم ہوئی اس کی شاعری کی، رہ گئی دوسری قسم، تو وہ وہ شاعری ہے جو ان واقعات سے متعلق نہیں ہے، بلکہ مختلف اقسام کلام پر مشتمل ہے، پارٹی بندی کے اثر اور سیاسی خواہشات سے الگ ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے اس شاعری کے بارے میں ہماری ایک رائے ہے جسے ہم آگے بیان کرنے والے ہیں۔

اس مختصر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امر القیس کی شخصیت — اگر آپ غور کریں گے — تو یونانی شاعر ہومر کی شخصیت سے بہت مشابہ نظر آئے گی، یونانی ادب کے مورخین کو آج تک اس بارے میں کوئی شک نہیں ہوا ہے کہ اس قسم کی ایک شخصیت بے شک گزری ہے، جس نے مستقیم طور سے میں اثر کیا ہے اور اس کا یہ اثر مضبوط اور دیرپا ہے لیکن اس شخصیت کے بارے میں انہیں ایسی کوئی چیز نہیں معلوم ہے جس پر وہ اظہارِ اطمینان کر سکیں، اس کے بارے میں جو واقعات بیان کیے جاتے ہیں ان کو مورخین بالکل اسی نظر سے دیکھتے ہیں جس نظر سے نرہی داستانوں اور دیومالائی قصوں کو دیکھتے ہیں۔ تو امر القیس بے شک الملک الضلیل تھا ہمارا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا بادشاہ تھا جس کے بارے میں کوئی ایسی چیز نہیں معلوم ہے جس پر اطمینان اور بھروسہ کیا جاسکے، وہ بہ قول کتب لغت کے مصنفین کے ضل بن قل (مجمول الاسم اور مجہول الحال) ہے۔

دارحجری یہ ہے کہ جو شاعر امر القیس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں

لوگوں میں، محض جدید تحقیقات کی مشقت سے بچے رہنے کے خیال سے، قدیم کو محبوب بنا دیتی ہو، لیکن اس قسم کی جاہلی ہمیں نہیں بخشتی گئی اس لیے ہم شک کے بار اور تحقیقات کی مشقت کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور یہ تحقیقات ہمیں اس نتیجے تک پہنچاتی ہو کہ وہ اشعار جو

امر القیس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں ان میں سے اکثر و بیش تر امر القیس سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے ہیں، وہ اس کے سرمنڈھے گئے ہیں اور اس کے نام سے منسوب کر دیے گئے ہیں۔ بعض خود عربوں نے گڑھے میں اور بعض ان راویوں نے گڑھے میں جنھوں نے دوسری صدی ہجری میں اشعار کی تدوین کی تھی۔

آیتے خود "معلقہ امر القیس" پر ایک نظر ڈالیں، کیوں کہ یہ ایک ایسا قصیدہ ہے جس میں ٹھوس ٹھانس اور تصنع بہ نسبت اور قصیدوں کے زیادہ ظاہر ہے۔ معلقہ امر القیس کی بحث کے سلسلے میں ہم سب سے معلقہ یا عشرہ معلقہ کے قصیدوں کو خانہ کعبہ پر آویزاں کرنے یا جلدوں میں محفوظ ہونے کی داستان سے بحث کرنا نہیں چاہتے ہیں اور نہ قدیم کے طرف داروں کے متعلق یہ بدگمانی کر سکتے ہیں کہ وہ ان "معلقاتِ سبعہ" کے متعلق اس بے بنیاد داستان کو اہمیت دیں گے جو بالکل آخری دور کی پیداوار ہے اور جس کے ثبوت میں عربوں کی زندگی سے اس کا کیا تعلق ہے۔ ساتھ ان کے شغف کے معیار کو دیکھتے ہوئے ایک پیر بھی مثال پیش کرنے کے لیے نہیں مل سکتی ہے۔ بلکہ ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خود قدامت کو بھی اس قصیدے کے بعض حصوں کے بارے میں شک تھا۔ قدامت ان دو شعروں کی صحت کو مشتبہ قرار دے چکے ہیں۔

تزی بعرا لآحرام فی عرسا تھا
وقیعا تھا کانت حسب قنفل
محبوبہ کے کوچ کرنے کے بعد اس کی پیام گاہیں،
اونٹ کی مینگنیاں میدانوں میں اس طرح پڑی
ہوئی تھیں جیسے کالی مرچیں۔

کأنی غداة البین یوم تحملوا
لدی سموات احمی ناقف حنظل
اور میں، جدائی کی صبح کو جب کہ وہ سب کوچ
کر رہے تھے، قبیلے کے خاردار درختوں کے
قریب کھڑا آسو بہا رہا تھا۔

اور ان اشعار کے بارے میں بھی قدمائے اپنے شکوک کا اظہار کیا
ہے

وقربۃ اقوام جعلت سعواھا
علی کاہل منی ذلولی سر حلی
دواد کجوف العیر فقر قطعته
بہ الذائب یعوی کا الخلیع المغیل
اس قدر دوسروں کے کام آنے والا ہوں کہ
بہت سے لوگوں کی شکوں کے تسے میں نے
اپنے فرماں بردار اور بار بردار کتر سے پر ڈال لیے ہیں
اور بہت سی بے آب و گیاہ وادیاں ہیں گدھے
کے پیٹ کی طرح (چٹیل اور صفات) جنھیں میں نے

طی کیا ہے، جہاں بھیڑیے (بھوک سے) اس
شرح چبائے ہیں جس طرح بال بچوں والا جواری ہار کر
میں نے بھیڑیے سے کہا جب وہ چلا رہا
تھا، مہارا حال بھی پتلا ہے، دونوں مفلس
ہیں اگر تو اب تک مال دار نہیں ہوا ہے۔

کلاتا ازا ما نال شیئا افا
ومن یحترق سرثی وحرثک یھزل
دونوں کا سال یہ ہے کہ جب کچھ پایا فوراً اسے کھو
دیا، جو میری اور تیری طرح کاشت کاری (کام)
کرسے گا تو وہ ڈبلا ہو جائے گا۔

اس کے علاوہ اس قصیدے کی روایت کے سلسلے میں اس کے الفاظ اور اس کی ترتیب میں بھی قدما کے درمیان اختلاف تھا، ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ اور ایک شعر کی جگہ دوسرا شعر روایت کرتے تھے۔ اور یہ اختلاف اسی قصیدے تک محدود نہیں، بلکہ پوری جاہلی شاعری کو شامل ہے اور یہ ایسا گھنونا اختلاف ہے کہ محض اس کا پایا جانا ہی جاہلی شاعری کی قدر و قیمت کے بارے میں ہمیں شک کرنے پر اُکسانے کے لیے کافی ہے۔ یہ ایسا اختلاف ہے جس نے مستشرقین کے سامنے عربی شاعری کی ایک جھوٹی اور مکروہ شکل لاکر کھڑی کر دی ہے، انھیں یہ خیال پیدا ہو گیا ہے کہ عربی شاعری میں نہ ترتیب ہے اور نہ ربط، اور جو ایک قسم کی وحدت قصیدے میں ہوا کرتی ہے اس کا بھی وجود اس شاعری میں نہیں ملتا۔ اور نہ شاعرانہ شخصیت عربی شاعری میں پائی جاتی ہے۔ آپ چاہیں تو قصیدے کی ترتیب میں رد و بدل کر دیں، شاعر کی طرف دوسرے اشعار منسوب کر دیں اور کیا مجال جو قصیدے میں کوئی خرابی یا نقص نظر آجائے تا وقتے کہ وزن اور قافیے میں خود فرق نہ ہو۔

موجودہ جاہلی شاعری کے اعتبار سے بڑی حد تک یہ خیال ان لوگوں کا صحیح ہے، کیوں کہ اس کے اکثر بیش تر اشعار گڑھے ہوئے اور مصنوعی ہیں اور جہاں تک اس اسلامی شاعری کا تعلق ہے جو صحیح طور پر اپنے کہنے والے کی طرف منسوب ہے تو میں ہر ناقد کو چیلنج کرتا ہوں کہ بغیر اس میں خرابی پیدا کیے تھوڑا سا بھی اس کے ساتھ کھیل کر دیکھے تو، میرا دعو ہے کہ اسلامی شاعری میں قصیدے کی یک رنگی اور وحدت بالکل

ظاہر ہے اور شاعر کی شخصیت کا اظہار اس میں کسی دوسری زبان کی شنوی کو دیکھتے کسی طرح کم نہیں ہے۔ مستشرقین کو یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی اس وجہ سے کہ عام طور پر جاہلی شاعری ہی کو پوری عربی شاعری کا معیار قرار دے دیا گیا ہے، درآں حالے کہ یہ جاہلی شاعری ————— جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں ————— کسی قسم کی ترجمانی نہیں کرتی ہے، اور سوائے داستاں گوئیوں کی یا وہ گوئی اور راویوں کے گڑھنے کا نمونہ بننے کے اپنے اندر اور کوئی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

نیز ہمارا خیال ہے کہ قدیم کے طرف دار اس بارے میں بھی کوئی اختلاف نہ کریں گے کہ حسبِ ذیل دو شعر قصیدے میں کھٹکتے ہیں سے

وین لموج البحر ادخی سدولہ بہت سی راتوں نے جو سمندر کی موج کی طرح
علی بانواع الہوم لیبتلی (خطرناک) ہیں، اپنے (تاریکی کے) پردے
گوناگوں غموں کے ساتھ میرے اد پر لٹکا دیے
تاکہ میری آزمائش کریں۔

فقلت لہ لما تمطی بصلبہ تو میں نے رات سے کہا، جب کہ اس نے
واسر دفا عجازاً وناء بکلکل پیٹھ تان لی اور سرین پیچھے کو نکال لیے اور
سینے کو اٹھالیا (یعنی جب بہت دراز ہوگئی)
یہ دونوں شعر اپنے بعد والے شعر کی وجہ سے گڑھے گئے ہیں جو حسبِ
ذیل ہے

الا ایھا اللیل الطویل الایحی ای لمبی رات! صبح سے روشن ہو جا
اصبح، وما الا صباح منک بامثل صبح ہونا بھی میرے حق میں، تجھ سے زیادہ
بہتر نہیں ہے۔

یہ دونوں شعر بہ نسبت اور چیزوں کے تضحین اور تضحیس کرنے والوں کی ٹھونس ٹھانس سے زیادہ مشابہت رکھتے ہیں۔

اُن اشعار کی تشریح سے فراغت پانے کے بعد جن کے الحاقی اور جعلی ہونے کے بارے میں، ہمارے خیال میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اب ہم اس قصیدے کے اجزائے اولیٰ کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں۔ اس قصیدے کے اجزا یہ ہیں۔ سب سے پہلے شاعر معشوق کے مکان اور کھنڈر پر کھڑے ہو کر آہ و فغاں کرتا ہے، پھر کنواری لڑکیوں کے ساتھ اپنی محبت کے زمانے کو یاد کرتا ہے، پھر اپنی موجودہ معشوقہ سے اپنی قدیم محبوبہ کے حالات بیان کرتا ہے، شکوہ شکایت کرتا ہے، پھر رات کا ذکر کرتا ہے وہاں سے ضمنی طور پر شکار اور ذرائع شکار مثلاً گھوڑے وغیرہ کے حالات بیان کرتا ہے، پھر بعد و برق اور اُس کے نتیجے یعنی بارش اور طوفان کا ذکر کرتا ہے۔

ہمیں بے باکی کے ساتھ جو بات کہ ڈالنا چاہیے وہ یہ ہے کہ دو شیرازوں کے ساتھ محبت کی داستان، اور جو کچھ اس میں فحش باتیں ہیں وہ بہت زیادہ شبہ پیدا کرتی ہیں کہ یہ اشعار فرزوق کے گڑھے ہوئے ہوں۔ اور اس نے ان اشعار کو جاہلی اشعار کہہ کر سنایا ہو، راویوں کا بیان ہے کہ ایک دن بارش میں فرزوق شہر بصرہ کے اطراف میں گھومنے نکلا، اُسے راستے میں کچھ قدموں کے نشان ملے جن کے پیچھے پیچھے وہ ایک جوض تک پہنچ گیا، وہاں چند عورتیں نہا رہی تھیں، فرزوق یہ کہہ کر کہ آج کا دن دائرہ حُلجل کے دن سے کس قدر مشابہ ہے " واپس لوٹ پڑا عورتوں نے اُسے آواز دی: " اکی چھر سوار! " فرزوق واپس آیا اور اُن

عورتوں نے اُس سے کہنا شروع کیا اور سخت اصرار کیا کہ دارق
جلجل کا قصہ سناؤ۔ اس نے انھیں امر القیس کا ایک قصہ سنایا
اور امر القیس کا یہ شعر بھی پڑھا سے
آلاہ رب یوم لک منہن صالح ہاں! تجھے ان عورتوں کے ساتھ اچھے دن
ولایما یوم بد اسراة جلجل بھی میسر آئے ہیں خصوصاً دارقہ جلجل
کا دن۔

جو لوگ فرزدق کی شاعری پر نظر رکھتے ہیں اور اس کی فحاشی اور
پھوٹپن کو جانتے ہیں، اور جنھیں یہ بھی معلوم ہو کہ اسی فحاشی اور
پھوٹپن پر فرزدق کو برا بھلا کہا گیا ہے، ان کو اس بات کے ماننے میں
کوئی دقت نہیں ہوگی اگر ان سے کہا جائے، کہ ان اشعار کو فرزدق
کی طرف منسوب کر دیں کیوں کہ یہ اس کی شاعری سے بہت زیادہ مشابہ
ہیں، اور ایسا بہت ہوا ہے کہ قدمائے اس قسم کے افسانے سنائے
اور انھیں اگلوں کی طرف منسوب کر دیا۔ حال آنکہ وہ خود ان کے ساتھ
پرداختہ ہوتے تھے۔ بہر حال واقعہ کچھ ہوا پورے قصیدے کی زبان
کی طرح ان اشعار کی زبان بھی خالص قریشی اور عدنانی ہی جو کسی ایسے
اسلامی شاعر کی زبان سے ادا ہو سکتی ہو جس نے قرآن کی زبان کو اپنی
ادبی زبان بنا لیا ہو۔

رہ گئے وہ اشعار جن میں امر القیس نے اپنی محبوبہ کے حالات
بیان کیے ہیں۔ اُس سے اپنی ملاقات کا نقشہ پیش کیا ہے اور اُس تک
پہنچنے میں جو سختیاں جھیلی ہیں ان کا حال بیان کیا ہے اور اُس کی محبوبہ
کا امر القیس کو دیکھ کر اپنی رسوائی سے ڈرنا، اس کے ساتھ قبیلے کے حد

سے باہر نکل جانا اور اپنی چادر کے دامن سے اپنے نشانِ قدم کو مٹاتے جانا اور آپس میں محبت و شیفتگی کی باتیں کرنا وغیرہ وغیرہ، تو یہ سب باتیں عمر بن ابی ربیعہ کی شاعری سے زیادہ مشابہت رکھتی ہیں کیوں کہ اس قسم کی عاشقانہ داستانیں اشعار میں بیان کرنا خاص عمر بن ابی ربیعہ کا فن ہی جس کا وہ واحد اچارہ دار ہے اور اس بارے میں کوئی دوسرا شخص اس کا حریف نہیں ہے۔ یہ حقیقت انتہائی تعجب خیز ہوگی کہ اس خاص فن میں امر القیس پیش رو کی حیثیت رکھتا ہو، اس نے پہلے ہی اس اسلوب کو برت لیا ہو، اور لوگوں کو اس کی اس قسم کی شاعری کا علم بھی ہو۔ اس کے بعد عمر بن ابی ربیعہ آئے اور امر القیس کی تقلید کرے اور ایک نقاد بھی اس بات کی طرف اشارہ نہ کرے کہ عمر بن ابی ربیعہ امر القیس کی شاعری سے متاثر ہے، درآں حالے کہ نقادانِ فن نے دیگر شعرا کی طرف اشارے کیے ہیں کہ وہ کسی چیز کے تفصیلی حالات و اوصاف بیان کرنے کے بارے میں امر القیس سے متاثر ہیں۔ تو پھر کس طرح ممکن ہو کہ امر القیس غزل کے اس خاص فن کا موجد تو ہو جس پر عمر بن ابی ربیعہ زندگی بھر عامل رہا اور جس سے اس کی شاعرانہ شخصیت کی تکوین ہوئی، اور اس حقیقت کو کوئی جانتا نہ ہو؟ اگر آپ دو ایک قصیدے عمر بن ابی ربیعہ کے پڑھیں گے تو اس بارے میں آپ کو کوئی شبہ باقی نہیں رہے گا کہ یہ فن خاص اس کا فن ہی جس کا وہ خود موجد ہے اور جسے پوری طاقت کے ساتھ اس نے اپنا لیا ہے۔ اور تمام عرب اس حقیقت سے باخبر تھا۔ اسی پر قیاس کر سکتے ہیں آپ اُن عاشقانہ داستانوں کا جو آپ کو امر القیس کے، اس دوسرے

قصیدے میں نظر آتی ہیں :-

الانعم صباحاً ايها الطلل البالي اي پُرانے بوسیدہ کھنڈرو! خوش رہو۔

تو اس فحش داستان میں ابن ابی ربیعہ کا فن اور فرزوق کی روح کار فرما ہے۔ ہم اسی راسے کو ترجیح دیتے ہیں کہ سزل کی یہ خاص صنف امر القیس کی طرف زبردستی منسوب کر دی گئی ہے۔ اور ان راویوں نے اسے منسوب کیا ہے جو ان دونوں اسلامی شاعروں سے متاثر تھے۔

رہ گیا امر القیس کا واقعات کی تصویر کشی کرنا، تفصیلی حالات بیان

کرنا، خصوصاً گھوڑے اور شکار کے تفصیلی حالات بیان کرنا، تو ہم تو یہاں

بھی تردد اور شک ہی کا مقام اختیار کرتے ہیں۔ اشعار کی زبان ہے جو ہمیں

یہ مقام اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ چنانچہ ہی کہ امر القیس گھوڑے، شکار،

طوفان اور بارش کے تفصیلی حالات بیان کرنے میں انتہائی شہرت رکھتا ہے،

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس سلسلے میں اس نے بہت سی نئی چیزیں اسی پیش کی

ہیں جو پہلے لوگوں میں متعارف نہیں تھیں، لیکن کیا یہی چیزیں انھی اشعار

میں اس نے پیش کی ہیں جو چارلس، بولس اور دیگروں نے اسے اشعار میں اس

نے پیش کی تھیں جو اب ضائع ہو چکے ہیں۔ اور زمانہ جنھیں سٹا چکا ہے، اب

جن کا نام ہی نام باقی رہ گیا ہے یا چند پھٹکر بچنے ہیں جنھیں بنیاد قرار دے کر

راویوں نے نئے اشعار نظم کر دیے اور ثوب صورتی کے ساتھ ان جملوں کو

ان میں کھپا کر ان اشعار کو ہمارے قدیم شاعر کی طرف منسوب کر دیا ہے؟ آنرا ذکر

صورت کو ہم ترجیح دیتے ہیں، کیوں کہ یہ ہم مانتے ہیں کہ امر القیس ہی وہ

پہلا شخص ہے جس نے تیز رفتار گھوڑوں کی اس انداز پر توصیف کی ہے کہ وہ

نیل گایوں کے پانوں کی بیڑیاں ہیں اور گھوڑے کو لاغری میں غما سے اور تیز رفتاری

ان کی بنیاد یہ ہے کہ یہ اشعار اس نے اس وقت کہے تھے جب کہ وہ قبائل عرب میں مارا مارا گھوم پھر رہا تھا، ان اشعار کے ذریعے اس نے کسی کی مدح کی ہے اور کسی کی ہجو، اور انھی اشعار کے ضمن میں کچھ واقعات بیان کیے جاتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ امر راقیس فلاں قبیلے کے پاس اُترا تھا اور فلاں قبیلے کے پاس پناہ لی تھی، فلاں شخص کی حمایت میں چلا گیا تھا اور فلاں شخص سے امداد طلب کی تھی۔ یہ عینہم اسی قسم کے کچھ واقعات ہومر کی زندگی میں بھی نظر آتے ہیں، ہومر — جیسا کہ یونانی راویوں نے بیان کیا ہے — یونان کے شہروں میں گھوما پھرا تھا، بعض جگہ اس کی آؤ بھگت کی گئی اور بعض جگہ کے لوگوں سے دوگردانی سے کام لیا، یونانی ادب کے مورخین ان واقعات کی تشریح کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ یہ یونانی شہروں کی باہمی رقابت کے مختلف مظاہر ہیں سے ایک منظر ہے۔ ہر ایک شہر یہ دعوا کرتا ہے کہ اُس نے ہومر کی جہان داری کی تھی یا اُسے پناہ دی تھی یا اُس کے ساتھ مہربانی کا برتاؤ کیا تھا۔

ہم بھی یہی طریقہ ان واقعات اور ان اشعار کی تشریح کے سلسلے میں اختیار کرتے ہیں جو امر راقیس کے قبائل عرب میں گھومنے پھرنے سے متعلق ہیں، تو یہ اشعار اور واقعات اس طریقہ کار کی بنا پر بعد کی پیداوار ہیں جب کہ عربی قبائل میں عہد اسلامی میں رقابت پیدا ہو چکی تھی اور جب کہ ہر چھوٹا بڑا قبیلہ یہ چاہتا تھا کہ شرف اور فضل میں سے جتنا حصہ ممکن ہو سکے اپنے لیے ثابت کرے۔ قدامت نے بھی اس صورت حال کو فقوڑا بہت محسوس کر لیا تھا، کتاب الاغانی کے مصنف نے

بیان کیا ہے کہ قانیہ قصیدہ جو امر القیس کی طرف منسوب ہے اس نیلہ پر کہ اس نے اس کے ذریعے سمول بن عادیہ کی تعریف کی ہے جبکہ وہ اس کے یہاں پناہ گزین تھا، محض گڑھا ہوا ہے، سمول کی اولاد میں سے دارم بن عقال نے اسے گڑھ کر امر القیس کی طرف منسوب کر دیا ہے، بلکہ پورا قصہ اور اس کے متعلقات تک گڑھ کر امر القیس کی طرف منسوب کر دیے ہیں اسی نے سمول کے بیٹے کا یہ قصہ کہ وہ اپنے باپ کی نگاہوں کے سامنے اس وجہ سے قتل کر دیا گیا کہ اس کے باپ نے امر القیس کے بنیاء مخالفین کو سپرد کرنے سے انکار کر دیا تھا گڑھا ہے۔ اور اسی نے اعلیٰ کا یہ قصہ بھی گڑھ لیا ہے کہ وہ شریح بن سمول کے پاس پناہ لینے آیا اور یہ مشہور اشعار کہے تھے:

شریح لا تترکتی بعد ما علقبت
حیا لک الیوم بعد القدا انفا ری
اے شریح! نہ چھوڑنا مجھ کو بعد اس کے
کہ مجھے تمہاری رسیوں کے پھندوں نے کس
لیا ہے اور جب کہ میرے ناخون بھی کٹ گئے ہیں۔
قد جلت ما بین بانقیاء الی عدنا
وطال فی العجم تردد ادی وتسیا ی
نکان الکرھم عہد اؤا وثقرھم
سجراً ابولک بعرف غیر انکاسرا
میں نے بانقیاء سے عدن تک گردش کی ہے۔
اور ملک عجم میں بہت پھرتا رہا ہوں۔
تو میں نے دیکھا کہ سب سے زیادہ عہد کو
پورا کرنے والا اور عزت کو مضبوطی سے قائم
رکھنے والا شخص تمہارا باپ تھا، یہ ناقابل
انکار حقیقت ہے۔

کالغیت ما استمطر ولا جادوا بلہ
دغی الشائد کالمستأسد انصا ی
مثل باران کے، جب پانی طلب کر دو اس کا ابر برسے
لگتا ہے اور شخصیتوں میں مثل شیر درندہ کے تھا۔

کن کالسمول اذ طافت الہمام بہ
 فی جحفل کھزیع اللیل جبار
 ہو جاؤ مثل سمول کے ، جب کہ سردار عرب نے
 اس کے گھر کا محاصرہ کیا ایک ایسے لشکر کے
 ساتھ جو مثل تاریکی شب کے موج زن تھا۔
 جب کہ اس سردار نے اسے دوسخت مصیبتوں
 کے درمیان اختیار دیا تو اس نے کہا کہ جو تم
 چاہو کہو میں سمنا رہوں گا۔

فقال غدر و شکل انت بینہما
 فأختر و ما نیت ہما حظ ہرختار
 اس نے کہا کہ یا غداری کرو یا بیٹے کا ماتم
 تمہیں ان دونوں باتوں میں اختیار ہے اور میں دونوں
 باتیں مصیبت ناک۔

فشط غبرطعی ہل ثم قال ل
 اقل اسیرک ان مانع جاری
 تو اس نے تھوڑی دیر غور کیا پھر کہا کہ میرے
 بیٹے کو، جسے تم نے قید کیا ہے، قتل کر دو الا میں تو
 اپنے پناہ گزین کی حفاظت ہی کروں گا۔

انال حنائ ان کنت قاتل
 وان قتلت کیریاً غایر شقار
 اگر تم اسے قتل کر ڈالو تو میں اس کے بعد
 باقی رہوں گا اور اگر میں قتل ہو جاؤں تو عورت
 کے ساتھ غداری کے بغیر قتل ہوں گا۔

وسوف یقتلہ ان الذین تہا
 ایک کیریہ و بیض ذوات الہما
 اور اگر تم اسے قتل کر ڈالو تو وہ دسے گا مجھے
 اس کے عوض میں دوسرا ایک بزرگ پور دگا
 اور وہ عورتیں ہو پاک نامن ہیں۔

لادرسین من یافہ ب ہمدراً
 وحافظات اذا استورنہن اسرارہن
 وہ ایسی محرم رازیں کہ ان کے راز ہمارے پاس براب
 نہیں ہوتے ہیں اور یہ ان کے پاس دوجیت گئے
 جائیں تو وہ ہمارے رازوں کی حفاظت کرتی ہیں

ذاتاً اور اس امر کی لایسب بھا پس اُس نے زہروں کی حفاظت کو ترجیح دی
 ولہٰذا کہن وعدہ فیہا بختاس تاکہ اُسے طعنہ نہ دیا جاسکے اور اس نے اس
 سلسلے میں کسی فریب سے کام نہیں لیا

پھر یہ موضوع قصہ ایک دوسرے قصے کے گڑبھنے کا سبب ہوا
 یعنی امر القیس کا قسطنطنیہ جانا اور اس بارے میں اشعار کہنا، یہ طویل
 رانیہ قصیدہ بالکل ہی گڑبھا ہوا ہے جس کا مطلع ہے۔

سماںک شوق بعد ماکان اقصر ا بئد ہوا تمہارا شوق بعد کوتاہ ہونے کے اور
 وصلت سلیمی بطن ظبی فعر عرا قیام کیا سلیمی نے وادی ظبی اور عرو میں۔
 گڑھے ہوئے ہیں وہ اشعار بھی جو امر القیس نے اس وقت کہے تھے
 جب وہ قیصر کے ساتھ حمام میں گیا تھا اور جس کو یہاں درج کرنے سے
 ہم اپنی کتاب کو آلودہ کرنا نہیں چاہتے۔

گڑھی ہوئی ہے وہ محبت بھی جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ امر القیس
 کے دل میں قیصر کی لڑکی سے پیدا ہو گئی تھی، اور گڑھے ہوئے ہیں وہ
 اشعار جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ امر القیس نے اس وقت کہے تھے جب
 بلادِ روم سے واپس ہوتے ہوئے اُس نے زہر کے اثر کو اپنے اندر محسوس
 کیا تھا۔

یہ سب چیزیں گڑھی ہوئی ہیں، اس لیے کہ یہ اُن افواہوں کی تشریح
 کرتی ہیں جو انہی اسباب کے ماتحت جن کو اوپر ہم بیان کر چکے ہیں عام
 طور پر لوگوں میں رائج اور شائع نہیں۔
 اور اگر ان اشعار کے جھوٹے اور مصنوعی ہونے پر فتنی دلائل تلاش
 کرنا ناگزیر ہو تو ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیے کہ امر القیس نے بلادِ روم کا کس

طرح سفر کیا، اور کس طرح قیصر سے دوستی گانٹھی کہ اس کے ساتھ حمام میں گیا اور اس کی بیٹی کے عشق میں مبتلا ہو گیا کس طرح یونانی تمدن کے مظاہر کا قسطنطنیہ میں اس نے مطالعہ کیا، کہ ان میں سے کسی چیز کا اثر اس کی شاعری میں ظاہر نہیں ہوا نہ شاہی محل کے حالات اس نے بیان کیے اور نہ اس کا تذکرہ کیا، نہ قسطنطنیہ کے گرجاؤں میں سے کسی گرجا کے حالات اس نے بیان کیے، نہ اس ہر مجبھی پرنس (شہزادی معظمہ) کے حالات اس نے بیان کیے جس پر وہ عاشق ہو گیا تھا، نہ روم کی اور عورتوں کے حالات اس نے بیان کیے، اس نے کسی ایسی چیز کا تذکرہ نہیں کیا جس کو صحیح معنوں میں رومی کہا جاسکتا تھا۔

پھر ان اشعار کا پڑھنا ہی آپ کو اندازہ کرادے گا کہ ان کے اندر نہ صرف کم زوری اور زولیدہ بیانی ہے، بلکہ قسطنطنیہ کے راستے سے بھی ناواقفیت تک کا اظہار ہوتا ہے۔

بہر حال کچھ ہی کیوں نہ ہو، صرف بھولا پن اور معصومیت ہی میں مدد کر سکتے ہیں اس تصور کے قائم کرنے میں کہ یہ اشعار جو امر القیس کی طرف اس کے روم کے سفر اور وہاں کی آمد و رفت کے سلسلے میں منسوب کیے جاتے ہیں، اس کے ایسے کسی قدیم عربی شاعر کے کہے ہوئے ہیں تو جب آپ اور ہم یہ معلوم کر چکے ہیں کہ وہ تمام شاعری جو امر القیس کے سوانح سے متعلق ہے، محض داستان گوئیوں کی کارگزاری ہے تو اب ہم دونوں کا تھوڑی دیر امر القیس کے اس قسم کے اشعار کے پاس ٹھیرنا مناسب اور صحیح ہے جو نہ سوانح امر القیس سے متعلق ہیں اور نہ ان کی تشریح کرتے ہیں، اور شاید اس قسم کے اشعار میں یہ دو

قصیدے سب سے زیادہ توجہ کے مستحق ہیں :-

پہلا تفانیک من ذکری حبیب و منزل

دوسرا الا انعم صباحاً ایھا الطلل البالی

رہ گئے اور قصیدے تو ان میں کم زوری نمایاں، ولیدہ بیانی ظاہر، اور تصنیع و رکاکت اس درجہ ہو کہ ہاتھ سے چھوئی جاسکتی ہو۔ ہمیں سب سے پہلے ایک بات پر غور کرنا ہے اور ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ قدیم کے حمایتی اس سے کیسے بچ جاتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ ”امر القیس خود تو ————— اگر راویوں کا کہنا صحیح ہو ————— یعنی ہے اور اس کے کل اشعار

قریشی زبان میں ہیں۔ الفاظ، ان کے اعراب اور ان دیگر امور میں جو قواعد کلام سے متعلق ہیں، نثران کے اسلوب اور اس کی شاعری کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ ہمیں معلوم ہو کہ میں کی زبان —————

جیسا کہ اوپر ہم لکھ چکے ہیں ————— حجاز کی زبان سے کلیتاً مختلف

تھی تو پھر کس طرح ایک ایسی شاعر نے حجازیوں کی زبان میں اپے اشعار کہے ہوں؟ حجازیوں کی نہیں بلکہ خاص قریش کی زبان میں؟ کہنے والے کہیں گے کہ ”امر القیس نے عدنان کے قبیلے میں نشوونما پائی تھی، اس

کا باپ بنو اسد کا حکم زان تھا، اس کی ماں بنی تغلب میں سے تھی، اور

مہلب امر القیس کا ماموں تھا، تو کوئی حیرت کی بات نہیں اگر اس نے

یعنی زبان چھوڑ کر عدنانی زبان اختیار کر لی ہو“ ————— لیکن ان تمام

تفصیلات سے ہم بالکل ہی ناواقف ہیں اور ان امور کے ثابت کرنے

کے لیے کوئی اور طریقہ ہی نہیں ہے سوائے انہی اشعار کے جو امر القیس

کی طرف منسوب ہیں، اور خود ان اشعار کے بارے میں ہمیں شبہ ہے،

ہم انہیں گڑھا ہوا سمجھتے ہیں۔

تو اس طرح ہم ایک قسم کے چکر (دور) میں پھنس جائیں گے، امر القیس کی زبان کو — جس کے بارے میں ہمیں شبہ ہے — امر القیس کی شاعری سے ثابت کریں گے — جس کے بارے میں ہمیں شبہ ہے — مزید برآں ایک اور مسئلہ ہمارے سامنے آجاتا ہے جو چیچکی میں اس مسئلے سے کسی طرح کم نہیں ہے، یعنی یہ کہ نہ ہمیں معلوم ہے اور نہ ہم سر دست معلوم کر سکتے ہیں کہ آیا قریش کی زبان ہی وہ زبان تھی جو امر القیس کے زمانے میں عربی ممالک پر چھائی ہوئی تھی؟ گمان غالب تو یہ ہے کہ اُس زمانے میں قریش کی زبان سارے عرب کی زبان نہیں تھی، بلکہ چھٹی صدی مسیحی کے وسط میں وہ بڑھنا شروع ہوئی اور ظہور اسلام کے ساتھ اس کا دسترس تمام ممالک عرب پر مکمل طور پر ہو گیا — جیسا کہ اوپر تفصیل سے گزر چکا ہے۔

پھر کیسے یمن کے رہنے والے امر القیس نے اپنے اشعار قرآن کی زبان میں کہ ڈالے درآں حالے کہ قرآن کی زبان اُس عہد میں جو امر القیس کا عہد تھا عالم گیر زبان نہیں ہوئی تھی؟ اور اس سے زیادہ حیرت کا مقام یہ ہے کہ امر القیس کی شاعری میں کوئی لفظ یا اسلوب با طریقہ ادب کو ایسا نہیں ملتا ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہو کہ اس کا کہنے والا یمن کا رہنے والا تھا۔ امر القیس کتنا ہی عدنان کی زبان سے متاثر کیوں نہ ہوا ہو، ہم یہ سوچ بھی نہیں سکتے کہ اس کا پہلی زبان اس کے دل سے اسی طرح نہ ہوئی تھی کہ اس کا کوئی شاعر اس کی شاعری میں ظاہر نہ ہو سکا! ہمارا خیال ہے کہ قدیم کے طرفداروں

کو اس مشکل مسئلے کے حل میں بہت زیادہ مشفقانہ اور تکان برداشت کرنا پڑے گا، اور ہمارے نزدیک اس اشکال کے حل مومنے سے پہلے، ان اشعار کا امر القیس کی طرف منسوب کرنا محال ہے۔

مزید برآں ہم ایک اور بات کے بارے میں سوال کرنا چاہتے ہیں، امر القیس، مہلہل اور کلیب کا — جو ربیعہ کے بیٹے تھے — بھانجا

کہا — جیسا کہ لوگ کہتے ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ ایک لمبا چوڑا

قصہ ان دونوں بھائیوں مہلہل اور کلیب کے گرد بنا گیا ہے یعنی جنگ بسوس

جو بقول داستان گوہوں کے چالیس برس تک مسلسل جاری رہی تھی اور

کی وجہ سے ان دونوں سگے قبیلوں بکر و تغلب کے درمیان جھگڑے اور

عداوت کی بنیاد پڑ گئی تھی۔ سخت حیرت کا مقام ہے کہ امر القیس کا ایک

لفظ بھی نہ اپنے ماموں کلیب کے قتل کی طرف اشارہ کرتا ہے اور نہ اپنے

دوسرے ماموں مہلہل کی آزمائشوں کی طرف اور نہ ان مصیبتوں کی طرف

جو اس کے بتی بکر والے ماموں کو درجی تغلب کے ہاتھوں (جھیلنا پڑی

اور نہ اس برتری کی طرف کوئی اشارہ کیا ہے جو اس کے بنی تغلب والے

ماموں کو بنی بکر پر حاصل ہوئی تھی۔

غرض جدھر دیکھیے شہے ہی شہے نظر آتے ہیں۔ امر القیس کی کہانی

میں شک، اس کی زبان کے بارے میں شک، نسب میں شک، رو

کے سفر میں شک اور شاعری میں شک، اس کے بعد بھی یہ لوگ چلتے

ہیں کہ امر القیس کے بارے میں جو کچھ قدامت نے بیان کیا ہے اسے ہم

بہنہ بان لیں اور اس سے مطمئن ہو جائیں، ہاں، ہم بہنہ بان لیں

اور مطمئن ہو سکتے ہیں اگر اللہ تعالیٰ وہ دماغی کاہلی ہمیں عطا فرمادے جو

میں عقاب (شکاری پرند) سے تشبیہ دی ہے وغیرہ وغیرہ، لیکن اس بارے میں بہت شبہ ہے ہم کو کہ یہ اشعار جو رادیوں نے بیان کیے ہیں اسی کے کہے ہوئے ہیں، گمان غالب یہ ہے کہ اس معلقے یا دوسرے لامیہ قصیدے میں جو کچھ واقعات کی تفصیلی عکاسی ہے اس کو امر القیس کی ہوا تو ضرور لگی ہے مگر صرف ہوا لگی ہے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے۔

ایک تیسرا قصیدہ ہے جس کے بارے میں بھی ہمیں قطعاً یقین ہے کہ وہ گرہا ہوا ہے یہ وہ بانیہ قصیدہ ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ امر القیس نے علقمہ بن عبدة الضحل کے جواب میں لکھا تھا اور جس کے مقابلے میں ام جندب (امر القیس کی بیوی) نے علقمہ کو اپنے شوہر سے جتا دیا تھا یہ دونوں قصیدے امر القیس اور علقمہ کے دیوانوں میں آپ کو مل سکتے ہیں۔ امر القیس کے قصیدے کا مطلع ہے

خلیجی مزابنی علی ام جندب اور میرے دونوں دوستوں میرے ساتھ گزر کر
نقض لبانات الفواد المعذب ام جندب کی طرف سے تاکہ حسرتیں نکالیں اس
دل کی جو بتلائے عذاب ہو۔

اور علقمہ کے قصیدے کا مطلع ہے

ذہبت من الحجران فی کل مذہب گئے تم جدائی میں ہر ممکن راستے پر
ولم یکن حقائقاً کل هذا القیظ اور سزاوار نہیں تھا اتنا پرہیز کرنا۔

ان دونوں شہرزادوں کا پڑھ لینا ہی یہ محسوس کرنا سکتے ہیں کافی ہے کہ ان کے اندر کبھی ہرگز ایسی روایتی پائی جاتی ہے امریہ بابت ان دونوں شاعروں میں بہت سے مطالب ہیں تو اردو ہوا بلکہ بہت سے الفاظ میں بھی تو اردو ہوا ہے بلکہ ان اشعار پر عینہ ایک ساتھ دونوں قصیدوں میں پاس کے

جاتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ یہ بات ہے کہ وہ شعر جو علقمہ کی طرف منسوب
ہو اور جس کے ذریعے سے وہ معرکے میں فتح یاب ہوا تھا، بہ عینہ امر القیس
کے نام سے بھی مروی ہے۔ یعنی یہ شعر سے

فأرکهن ثانیاً من عناتہ تو اس گھوڑے نے انھی گایوں کو پایا باگ
یمزکذ السراخ المتحلب کے مڑنے کے ساتھ ہی اور وہ جاتا تھا مثل
برستے ہوئے ابر کے۔

اور یہ شعر بس کے ذریعے سے امر القیس کو ہار اٹھانا پڑی تھی بہ عینہ علقمہ
کے نام سے بھی مروی ہے۔

فلسوط الہوب وللساق درة کوڑے کے اشارے سے اس میں اشتعال پیدا
وللزحیر منہ وقع اھوج منعب ہوتا تھا اور ایڈگانے سے وہ ددڑنے لگتا تھا
اور ڈانٹ دینے سے بے تحاشا چلنے لگتا تھا۔

یہ دونوں قصیدے آپ پورے کے پورے پڑھ جائیں گے اور آپ
کو دونوں شاعروں کی شخصیت میں ذرا بھی فرق محسوس نہ ہو سکے گا، بلکہ
ان دونوں قصیدوں کے اندر کوئی بھی شخصیت نظر نہیں آئے گی۔ آپ
کو یہ محسوس ہوگا کہ کچھ دل چسپ اشعار پڑھ رہے ہیں جن میں گھوڑے کے
تمام ممکنہ اوصاف اجمالی یا تفصیلی طور پر جمع کر دیئے گئے ہیں۔ گمان غالب
یہ ہے کہ نہ علقمہ نے امر القیس کا مقابلہ کیا ہوگا، نہ امّ جندب نے ان
دونوں شاعروں کے درمیان محاکمہ کیا ہوگا اور نہ ان دونوں قصیدوں کا
جاہلیت سے کوئی تعلق ہوگا۔ بلکہ ان دونوں قصیدوں کو علمائے لغت
میں سے کسی نے، ان اسباب میں سے کسی سبب کے ماتحت گڑھا ہے
جن کی طرف گزشتہ باب میں ہم نے یہ اشارہ کیا تھا کہ یہ اسباب علمائے

لغت کو گڑھنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ ابو عبیدہ اور امسی دونوں اس بات میں ایک دوسرے کے حریف تھے کہ گھوڑے اور اس کے اُن اوصاف کے بارے میں جو اہل عرب نے بیان کیے ہیں کون زیادہ واقف کار اور زیادہ ماہر ہے۔ ہمارے نزدیک یہ دونوں قصیدے اور انھی کے ایسے دوسرے اشعار، مختلف اسلامی ممالک کے علما کی اسی قسم کی باہمی رقابت کا ایک نتیجہ ہیں۔

اس مقام پر کچھ دیر کے لیے توقف ناگزیر ہے، کیوں کہ امر القیس کا جس وقت ذکر کیا جاتا ہے تو اکیلے اسی کا ذکر نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ دیگر شعرا میں علقمہ — جیسا کہ آپ دیکھ چکے ہیں — اور عبید اللہ ابصر کا بھی ذکر آتا ہے۔ جہاں تک علقمہ کا تعلق ہے راویوں نے اس کے متعلق چند ہی باتیں بیان کی ہیں، امر القیس سے اس کا مفاخر میں مقابلہ کرنا، شاہانِ غسان میں سے کسی کی اپنے بائیمہ قصیدے کے ذریعے مدح کرنا جس کا مطلع ہے

لحباک قلب للحسان طروب تجھے تہاہ کر دیا ایک دل نے جو حسینوں میں
بعید الشباب عصر جان مشیب مزے لوٹنے والا ہے شباب کے کچھ بعد، جب
کہ بڑھا پا ظاہر ہو گیا۔

اور اس کا قریش کے پاس آمد و رفت رکھنا، اور ان کو اپنے اشعار سنانا اور اسلام کے ظاہر ہونے کے بعد اس کا مرنا، یعنی امر القیس کے اعتبار سے — جو کتنا ہی متاخر سمجھا جائے پھر بھی پیغمبر اسلام کی ولادت سے پہلے وہ چکا تھا — بہت زیادہ متاخر زمانے میں علقمہ کا مرنا — اور ہمارے نزدیک نو امر القیس چھٹی صدی سنی سے

پہلے بلکہ شلیہ پانچویں سچی صدی سے بھی پہلے گزر چکا تھا۔

رہ گیا سوال عبید کا، تو ہم نے اس کی سیرت میں اور اس کی طرف
نسوب اشعار میں ایسی چیز تلاش کی جو ہمیں امر القیس کی شخصیت اور اس
کی شاعری کے اثبات میں مدد دے سکے تو نتیجہ انتہائی حد تک امیں ناک نکلا
کیوں کہ اس نتیجے نے عبید اور اس کی شاعری کے بارے میں، ہمیں اسی
موقف (رائٹج) پر لا کر کھڑا کر دیا جہاں امر القیس اور اُس کی شاعری کے
سلسلے میں ہم کھڑے تھے، اس میں ہمارا کوئی جرم نہیں ہے، رادیوں ہی
نے عبید کے متعلق ایسی کوئی بات نہیں کہی ہے جسے یقین اور تصدیق قبول
کر سکے۔ رادیوں اور داستان گوئیوں کے نزدیک ”عبید ایک ہمارے کرامت
عجائب انسان تھا، جس کی جنوں سے اور ملائے اعلا سے ایک ساتھ دوستی
تھی، وہ ایک طویل عرصے تک جس کی مدت تین سو برس ہے، زندہ رہا، اور
اس کی موت بالکل انوکھے طور سے وقوع پذیر ہوئی۔ نعمان بن المنذر یا نعمان
بن مار السمان نے اپنے غصے کے دن میں اُسے قتل کر ڈالا“ راوی اس کے
شیطان کے نام سے بھی واقف ہیں اُس کے شیطان کا نام عبید ہے۔
اور بعض لوگوں نے یہ مثل :-

لولا عبید ساکان طویل اگر عبید نہ ہوتا تو عبید بھی نہ ہوتا

جلالت کی کوشش میں کی تھی۔ رادیوں نے اسی عبید کے کچھ اشعار روایت
کیے ہیں اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ عبید (شیطان) کے عبید (شاعر)
کے علاوہ دوسرے لوگوں پر اشعار الہام کرنا چاہے تو اُسے کام یابی
نہیں ہوئی، اور اس جن کے ساتھ عبید کے بہت سے افسانے شہور
ہیں جو لطف اور دل چسپی سے خالی نہیں ہیں، لیکن جس قدر بھی عبید کے

افسانے ہم پڑھتے ہیں، اس کی شخصیت کے بارے میں کچھ بھی ہمارے پتے نہیں پڑتا ہے۔ اور کسی کے دل میں ان افسانوں سے اطمینان کی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی ہے، سوائے عوام الناس کے یا ان لوگوں کے جو عوامِ اتناکما کے ایسے ہیں۔

جہاں تک عبید کی شاعری کا سوال ہے تو وہ بھی کچھ اس کی شخصیت سے زیادہ واضح نہیں ہے۔ راویوں کا بیان ہے کہ وہ ضائع اور منتشر ہو گئی۔ ابن سلام نے اپنی کتاب 'طبقات الشعراء' میں ایک جگہ یہ لکھا ہے کہ عبید اور طرفہ کی شاعری صرف دس قصیدوں کے قریب باقی بچی ہے، لیکن ایک دوسری جگہ کہتا ہے کہ عبید کا صرف ایک شعر اسے بل سکا ہے اور وہ یہ ہے۔

اقض من اهل ملحوب خالی ہو گئے اپنے رہنے والوں سے ملحوب
فاقطبیات فالذنیوب اور قطبیات اور ذنیوب

پھر ابن سلام کہتا ہے کہ "اس کے آگے مجھے کچھ نہیں معلوم ہے" مگر دوسرے راویوں نے یہ پورا قصیدہ روایت کر دیا ہے۔ اس کے اور اشعار بھی روایت کیے ہیں جن میں کچھ امر القیس کی ہجو ہیں اور اس کے جواب میں کہے گئے ہیں اور کچھ حجر سے بنی اسد پر مہربانی کی درخواست کرنے کے بارے میں ہیں اس قصیدے کا پڑھ لینا، جس کا مطلع اوپر درج ہو چکا ہے، یہ باور کر دینے کے لیے کافی ہے کہ یہ قصیدہ گڑھا ہوا ہے جس کی خود کوئی اصل نہیں ہے۔ اتنی ہی بات اس تصدیق کے مصدق اور متاخر ہونے کو باور کرانے کے لیے کافی ہے کہ اس قصیدے میں خدا کی وحدانیت اور اس کے علم کو اس انداز میں شاعر نے ثابت کیا ہے جس طرح

تران ان دونوں باتوں کو بیان کرتا ہے سے
 واللہ کیس لہ شریک خود کا کوئی شریک نہیں ہے
 عاوم ما اخفت القلوب وہ دلوں کے پوشیدہ رازوں کا جلنے والا ہے
 گئے وہ اشعار جن میں اس نے امر القیس کا جواب دیا ہے اور قبیلہ
 کندہ کی ہجو کی ہے، تو ہمارے عقیدے میں ان اشعار کو زرا بھی صحت
 سے لگاؤ نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان میں ضعف، رکاکت اور الفاظ و
 انداز میں روانی اس طرح پائی جاتی ہے کہ وہ کسی قدیم شاعر کی طرف
 نسوب ہی نہیں ہو سکتے ہیں آپ یہ قصیدہ پڑھ لے لے جس کی ابتدا
 یوں ہے سے

یاذا المنع فمنا بقتل ابیہ اذلا و حینا

از عمت انک ففقتت سرتنا کذبا و مینا

اور وہ جو ہیں اپنے باپ کے قتل ہونے کی وجہ سے اب ذلیل سمجھتا

اور موت سے ڈرنا ہے تیرا گمان باطل بالکل غلط اور جھوٹ ہے کہ تو نے

ہمارے سرداروں کو قتل کیا ہے۔

آپ خود پہچان جائیں گے کہ یہ داستان گویوں کی کارستانی ہے۔ یہ اشعار اور

اسی قسم کے دوسرے اشعار یعنی اور مضرى رقابت کا اثر اور نتیجہ ہیں۔

اگر اختصار کو ہم ترجیح نہ دیتے ہوتے اور اس پر اس قدر حرص نہ

ہوتے تو یہ اشعار آپ کے سامنے پیش کرتے اور ان مقامات پر آپ کا ہاتھ

پکڑ کر رکھ دیتے جہاں نومولود (متاخر) ہونے کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ مگر

ہر ایک آسانی کے ساتھ یہ اشعار تلاش کر سکتا ہے اور اس سے زیادہ آسانی

کے ساتھ ان پر جعلی ہونے کا حکم لگا سکتا ہے۔ تو ان حالات میں امر القیس

کے وہ تمام اشعار جو اس عبید شاعر کی شاعری سے کسی قسم کا تعلق رکھتے ہیں اسی طرح گڑھے ہوئے ہیں۔ جس عبید کے وہ اشعار گڑھے ہوئے ہیں جو امر القیس کی شاعری سے متعلق ہیں۔

ان تینوں شاعروں — امر القیس، عبید اور علقمہ —

کے اس مختصر مطالعے سے آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ ان کے واقعی صحیح اشعار نہ ہونے کے برابر ہیں اور یہ تمام اشعار جو ان کی طرف منسوب ہیں بالکل جعلی ہیں، دور جاہلیت کے سلسلے میں نہ ان سے کچھ ثابت ہوتا ہے اور نہ کسی چیز کی ان سے نفی اور تردید ہو سکتی ہے۔ اس سلسلے میں ہم کسی قصیدے کو مستثنیٰ قرار نہیں دیتے۔ سوائے علقمہ کے ان دو قصیدوں کے :-
(۱) طحا بک قلب للحسان طردب تجھے تباہ کر دیا ایک دل نے جو حسینوں میں مزے لو۔ ٹنے دالا ہے۔

(۲) هل ما علمت ما استودعت مکنتم کیا جو کچھ تم جانتے ہو اور جو تمہارے دل میں ودیعت ہے وہ چھپا رہ سکتا ہے۔

کیوں کہ ممکن ہے کہ ان دونوں قصیدوں کا صحت میں کچھ حصہ ہو، اگرچہ دوسرے قصیدے کے بعض اشعار کی جانچ کر لینا اور ان کی تنقید کرنا ناگزیر ہے۔ پھر بھی ان دونوں قصیدوں کی صحت جاہلی شاعری کے بارے میں ہماری رائے پر بالکل اثر انداز نہیں ہوتی ہے کیوں کہ آپ ملاحظہ فرمائیے کہ علقمہ بہت زیادہ متاخر ہے۔ وہ ظہور اسلام کے بعد مرا ہے اور یہ بھی آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ وہ قریش کے پاس آمد و رفت رکھتا تھا اور انھیں اپنے اشعار سنایا کرتا تھا۔ پھر بھی دوسرے قصیدے کے بعض اشعار کے بارے میں ہمیں اپنے دلوں کو شکسا پر مجبور کرنا پڑا اس لیے کہ اس میں

نومولودیت جھلکتی ہے، اور یہ وہی اشعار ہیں جن میں شاعر فلسفے اور ضرب المثل کی راہ اختیار کر لیتا ہے۔

۴۔ عمرو بن قمیئہ، مہلہل، جلیلہ

دو اور شاعر ہیں جن کا ذکر امر القیس کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ ان میں ایک — جیسا کہ راویوں کا خیال ہے — امر القیس کا دوست تھا، اور قسطنطنیہ کی طرف اُس کے سفر میں اس کا رفیق رہا تھا، وہ بھی اس سفر سے واپس نہیں لوٹا جس طرح امر القیس واپس نہیں آیا۔ اس شاعر کا نام عمرو بن قمیئہ ہے۔ اور دوسرا شاعر — بقول راویوں کے — امر القیس کا ناموں مہلہل بن ربیعہ ہے۔

اس جگہ تھوڑی دیر کے لیے ٹھہرنا پڑے گا۔ کیوں کہ تھوڑے سے غور و تاقل کے بعد آپ دیکھیں گے کہ ان دونوں کے حالات بھی امر القیس اور عبید کے حالات سے کچھ زیادہ واضح اور یقینی نہیں ہیں، اور نہ ان دونوں شاعروں کی شاعری امر القیس اور عبید کی شاعری کے اعتبار سے زیادہ صحیح اور سچی ہے۔

سب سے پہلے ہمیں یہ حقیقت مدنظر رکھنا چاہیے کہ امر القیس اور عمرو بن قمیئہ کے درمیان عجیب و غریب قسم کی مشابہت پائی جاتی ہے۔ امر القیس الملک الضلیل کے نام سے مشہور تھا، ہم نے اس نام کی بالکل دوسری تشریح کی ہے جو رواد اور اصحاب لغت کی متفقہ تشریح سے بالکل مختلف ہے۔ ہم نے الملک الضلیل کے معنی بتائے ہیں ایسا مجہول الحال

بادشاہ جس کے بارے میں ایک بات بھی صحیح طور پر ہمیں نہیں معلوم ہے یعنی وہ ضل بن ثعلب ہے۔ اسی طرح اہل عرب عمرو بن قیسہ کو عمرو الضالع کہتے ہیں۔ جہاں تک متاخرین رواۃ کا تعلق ہے انہوں نے اسلام کے بعد اس نام کی تشریح معلوم کرنا چاہی تو بہت آسانی اور سہولت کے ساتھ انہیں حاصل ہو گئی۔۔۔ اس نے امر القیس کے ساتھ قسطنطنیہ کا سفر نہیں کیا تھا؟ اور اس سفر میں اس کی موت نہیں واقع ہوئی تھی؟ پس اسی وجہ سے وہ عمرو الضالع ہے، اس لیے کہ وہ بغیر ارادے کے اور بلا سبب کے ضالع اور تباہ ہو گیا تھا۔ لیکن ہم اس نام کی بھی اسی طرح تشریح کرتے ہیں جس طرح ہم نے امر القیس کے نام کی تشریح کی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ عمرو بن قیسہ اسی طرح یاد سے اور حافظے سے محو ہو گیا جس طرح امر القیس، اور اس کے بارے میں سوائے اُس کے اس نام کے اور کچھ پتا ہمیں نہیں ہے جس طرح امر القیس اور عبید کے بارے میں ان کے ناموں کے علاوہ اور کوئی واقفیت ہمیں حاصل نہیں ہے، اس کے لیے بھی داستانیں گڑھی گنتیں جس طرح ان دونوں ساتھیوں کے لیے گڑھی گئی تھیں۔ اور اُس کے سر بھی اُس کے دونوں ساتھیوں کی طرح اشعار منڈھ دیے گئے۔

راویوں کا کہنا ہے کہ ابن قیسہ نے بہت بڑی عمر پائی تھی، اور امر القیس سے اس کی شناسائی اس وقت ہوئی تھی جب کہ وہ خود بڑھا کھوسٹ ہو چکا تھا، لیکن امر القیس اُس کے بڑھاپے کے باوجود اس کی محبت کا دم بھرنے لگا اور اُسے اپنے ساتھ سفر میں لے گیا، ابن سلام کا کہنا ہے کہ بنی اقیس، امر القیس کے بعض اشعار کو عمرو بن قیسہ کے

اشعار بتاتے ہیں حال آں کہ اس کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔ بے شک اس کی کوئی اصلیت نہیں ہے، کیوں کہ یہ اشعار عمرو بن قمیئہ کے ہو ہی نہیں سکتے ہیں، جس طرح خود امر القیس کے نہیں ہو سکتے ہیں۔ یہ اشعار نئے ہیں اور ان شاعروں کے سر منڈھ دیے گئے ہیں۔ اگر عمرو بن قمیئہ کی امر القیس کے ساتھ دوستی اور شناسائی عمر گزرنے کے بعد اور بڑھے کھوسٹ ہو جانے پر ہوئی تھی تو یہ ضروری ہے کہ اس نے امر القیس سے پہلے جب کہ اس کی عمر زیادہ نہیں ہوگی، اشعار کہے ہوں۔ اور راویوں کا بیان بھی یہی ہے کہ عمرو بن قمیئہ نے عنفوانِ شباب سے شاعری شروع کر دی تھی اس کے معنی یہ ہیں کہ امر القیس پہلا شخص نہیں ہے جس نے لوگوں کے لیے شاعری کا دروازہ کھولا ہو۔ لیکن ہمیں ان باتوں میں پڑنے کی کیا ضرورت ہے جب کہ خود راویوں کے در بیان اس بارے میں شدید گڑبڑ اور اضطراب پایا جاتا ہے، کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ سب سے پہلا شخص جس نے قصائد میں شانِ قصیدہ پیدا کی وہ مہملہ ابن ربیعہ (امر القیس کا ماموں) ہے، اور امر القیس کو جو شاعری کی صلاحیت ملی تھی وہ اپنی ماں کی طرف سے ملی تھی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ شاعری کی اصل عدنانی ہے نہ کہ قحطانی، اور اسی جگہ ایک اور نظریہ پرورش پاتا ہے جس میں یہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ شاعری پوری کی پوری یعنی ہے جو زمانہ جاہلیت میں امر القیس سے شروع ہوئی اور زمانہ اسلام میں ابو نواس پر آ کر ختم ہوئی۔ ان دو مختلف نظریوں کی موجودگی میں آپ محسوس کرتے ہوں گے کہ اگر اس قسم کے مسئلے سے ہم الجھیں گے تو عدنان اور قحطان کی باہمی عصبیت سے آگے نہیں بڑھ سکتے ہیں، لیکن آگے اس سے بھی زیادہ آبِ حنظل

فرمائیں گے۔

عمرو بن قیسہ کے حالات، جو رادیوں نے بیان کیے ہیں کوئی پاسے دار چیز نہیں ہیں، بلکہ دوسرے افسانوں کی طرح ایک افسانہ ہیں رادیوں کا بیان ہی کہ عمرو بن قیسہ کا باپ اس کے بچپن ہی میں مر گیا تھا اور اس کے چچا نے اس کی پرورش اپنے ذمے لے لی تھی، عمرو بڑا ہو کر خوب خوب صورت اور بانکا سجیلا جوان نکلا تو اس کی چچی اس پر عاشق ہو گئی اور عرصے تک اُس نے اپنے عشق کو چھپائے رکھا، یہاں تک کہ جب اس کا شوہر کسی ضرورت سے کہیں گیا ہوا تھا اُس نے اس نوجوان کو بلوا بھیجا، اور اپنے جسم کی طرف اُسے دعوت دی، مگر وہ اپنے چچا کی خیر خواہی اور اس بُرے کام سے بچنے کے خیال سے انکار کر کے چلا گیا۔ اس کی چچی اس بات پر بہت برہم ہوئی اور اس نے عمرو کے نشانِ قدم پر پیالہ اوندھا دیا اور جب اس کا شوہر واپس آیا تو اُس نے بہت غیظ و غضب کا اظہار کیا اور یہ قصہ اُسے سنایا۔ اُس کے شوہر کو اپنے بھتیجے پر بہت غصہ آیا۔ یہاں پر رداۃ میں اختلاف ہے۔ کچھ کہتے ہیں کہ اس نے بھتیجے کو قتل کرنے کی ٹھان لی، تو وہ چہرہ کی طرف بھاگ گیا اور کچھ کہتے ہیں کہ اُس نے اپنے بھتیجے سے توجہ ہٹالی۔ کوئی صورت ہی کیوں نہ ہو، بہر حال اس جوان نے اپنے چچا کے سامنے اشعار کے ذریعے اپنا غم پیش کیا، وہ اشعار ہم یہاں آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں تاکہ ان میں جو نرمی، روانی اور نوسلودیت پائی جاتی ہے اُسے آپ خود اپنے ہاتھ سے چھو کر محسوس کر لیں :-

خلیلتی لہ تستعجلان أن تزودا ازمیرے دونوں دوستو! نہ جلدی کرو اس بات

دان تجتمعاً شملی وتنتظر اغدا

میں کہ مجھے تو شہ دو اور میرے خیرازے کو جمع
کرو اور کل کا انتظار کرو۔

فما لبثی یوما بسائق مغانم

کیوں کہ نہ تو میرے لیے دیر کرنا کوئی مالِ غنیمت
لانے والی چیز ہی نہ میرے لیے تیزی کرنا ہلاکت
کا باعث ہی۔

ولا سعتی یوما بسألقة السروی

اور اگر آج کے دن تم مہلت دو تو میں کچھ
حسرت نکال لوں اور تمہارا مجھ پر ایک احسان ہو
اور تمہارا شکر یہ ادا کیا جائے۔

زان تنظرانی الیوم افض لبانة

وتستوجبا مناً عنی و تحمدا

لعبرك و النفس مجرد رشيدة

تو امرنی سونہ الا صرم مرثدا

۔

دان ظہرت منی قوارص جمات

وا فرغ من لومی مرراً واصعدا

۔

علی غیر حرم ار، اکون جنیتہ

سوی قول باغ کا دنی متجہدا

۔

لعمری لنعم، برء تدعو بخلة

اذما المنادی فی المقامة تردادا

۔

عظیم دماد القہر لا متعبس

قسم ہی تمہاری جان کی یہ نفس صحیح تقاضا
نہیں کرتا جو مجھے خراب مشورہ دیتا ہے کہ میں
مرشد سے قطع تعلقات کروں۔

اگرچہ میرے لیے بعض ناسازگار صورتیں پیدا
ہوئیں اور اس میں مجھے برا بھلا کہنے میں اڑی چوٹی
کا زور لگا دیا۔

بغیر کسی گناہ کے جس کا میں نے ارتکاب کیا ہے
سوائے اُس مخالف کے قول کے جس نے زبردستی
میرے ساتھ فریب کیا۔

قسم ہی اپنی جان کی، بہترین انسان، جسے تم
کسی حاجت کے وقت پکارو جب کہ پکارنے
والا اُس موقع پر چیخ چیخ کر آواز بلند کر رہا ہو۔

وہ یہاں نواز انسان ہی جو نہ ترش رو ہو

وزد وئیں منہا اذا ہوا وقتا اور نہ مہمان خانے کی آگ روشن کرنے کے بعد کسی کو نا امید کرے۔

وان صرحت کحل دہبنت عربیۃ اور اگر سختی کا وقت آجائے اور فحط کی آندھی چلنے میں التزییم لہر تترک من اطلال مرقد لگے تو وہ اپنے کسی مال کو سوتا ہوا (غیر صرف شدہ) نہ چھوڑے۔

صبرت علی طوائف الموالی وخطیبہ میں نے صبر کیا بھائیوں کے کھلنے کی تکلیف پر اور ان کی سختی پر ایسے وقت میں جب کرشتے دا

بھی ان پر نخل کرتے ہیں اور آگ کو بھادیتے ہیں اور قبیلے کی عزت نہیں باقی رکھتا ہے مگر ایسا ہی ذمے دار شخص جو باعزت چھرے والا ہو بزرگ مرتبہ ہو اور نجیل نہ ہو۔

ہم سمجھتے ہیں کہ اس قصے اور اس قصیدے پر نظر ڈالتا ہی پڑھنے والوں کو یہ باور کرانے کے لیے بہت ہے کہ ہم ایک ایسی چیز کے سامنے کھڑے ہیں جو گڑھی ہوئی اور بنائی ہوئی ہے جسے سچائی سے دور کا بھی علاقہ نہیں ہے۔ اور اس قصیدے سے کسی طرح وہ اشعار بہتر نہیں ہیں جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ عمرو بن قبیئہ نے اس وقت کہے تھے جب اس کی عمر بہت ہو چکی تھی، جن میں اس نے اپنے بڑھاپے اور ناتوانی کا تذکرہ کیا ہے۔ اور شاید امر القیس کے ساتھ بلادِ روم کی طرف سفر کرنے سے پہلے یہ اشعار اس نے کہے ہوں گے۔ شعبی کا بیان ہے یا ان لوگوں کا بیان ہے جو شعبی سے روایت بیان کرتے ہیں کہ عبد الملک بن مروان نے اپنے مرض الموت میں تمثیلاً یہ اشعار پڑھے تھے وہ اشعار حسب

ذیل ہیں:-

گویا کہ میں اس حالت میں کہ نوے برس سے زیادہ
عمر کا ہو گیا ہوں اب خود اپنے قابو سے باہر
ہو چکا ہوں۔

کبھی ہتیلیاں ٹیک کر اور کبھی لٹھی پر زور
دے کر تین دفعہ اٹھتا ہوں جب کہیں کھڑا
ہو سکتا ہوں۔

زمانے کی مصیبتیں مجھ کو تیر لگاتی ہیں ایسے نغوں
سے جو مجھے نظر نہیں آتے تو کیا حال ہوگا اس
شخص کا جسے تیر مارے جائیں اور وہ تیر نہ مارے
اگر مجھے تیر کا ہدف بنایا جاتا تو میں بھی تیر
لگاتا لیکن مجھے تو بغیر تیروں کے نشانہ بنایا
جا رہا ہے۔

جب مجھے لوگ دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ کبھی یہ
جو ان طاقت ور اور غیر مضحل نہ تھا۔
اور میں فنا ہو جاؤں گا اور یہ معلوم ہوگا کہ جتنا زمانہ
گزرا وہ صرف ایک رات تھی اور جتنا بھی میں
فنا ہوں مگر نہیں فنا ہوگا میرے اشعار کا ذخیرہ۔
اور مجھے ہلاک کر دیا روز بہ روز کی امیدوں
نے اور یکے بعد دیگرے ہر سال کے
توقعات نے۔

کافی وقد جاوزت تسعين حجة
خلعت بها عنى عنان لجامي
على الراحتين هرة وعلى العصا
انواع ثلاثا بعد هن وياهي
دمتني بنات الدهر من حيث لا اري
فما بال من يرمى وليس برام
فلوان ما ارمي بنبل رميتها
ولكن ارقى بغير سهام
اذا ما رآني الناس قالوا ان لم يكن
حديثاً جديد البري غير كهام
وافني وما افني من الدهر ليلية
وما ليفني ما افنيت سلك نظامي
واهلكني تأميل ليوم وليلة
وتأميل عايم بعد ذال وعام

تو ان حالات میں ہم عمرو بن قمیئہ کو اس کے دونوں ضائع ہو جانے والے ساتھیوں (عبید اور امر القیس) کے ساتھ شامل کر کے مہلہل کی طرف منتقل ہو سکتے ہیں، تاکہ معلوم کریں کہ اس کے حالات اور اشعار میں سے کتنے ایسے ہیں جو ہمارے نزدیک پایۂ ثبوت تک پہنچنے کا امکان رکھتے ہیں۔

جہاں تک اس کے حالات زندگی کا تعلق ہے، ہمارا خیال ہے کہ اس کے بارے میں ایسی رائے دینا بہت آسان ہے جس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہ ہو، کیوں کہ اس لیے چوڑے قعتے کے بارے میں جو قصہ بسوس کے نام سے مشہور ہے، جو کچھ راویوں نے بیان کیا ہے اسے قبول کرنے کے لیے غیر معمولی سادہ لوحی کی منزل تک ہمارا پہنچنا ضروری ہے۔ ہمارا گمان ہے کہ اس بات پر اتفاق ہو جانا دشوار نہیں ہے کہ یہ افسانہ پھیلایا گیا اور زمانہ اسلام میں اس کی اہمیت کو زیادہ کر کے دکھایا گیا ہے اس وقت جب کہ ایک طرف ربیعہ اور مضر کے درمیان اور دوسری طرف بکر اور تغلب کے درمیان رقابت زیادہ شدید ہو گئی تھی۔ مہلہل دراصل اس افسانے کے ہیرو ہونے کے علاوہ اور کوئی واقعی حیثیت نہیں رکھتا ہے، تو اس کی اہمیت زیادہ اور اس کی شان اسی تناسب سے بلند اور ارفع ہو گئی جس قدر یہ قصہ مشہور ہوا اور جس حد تک اسے بڑھا چڑھا کر بیان کیا گیا۔ ہم اس کے منکر نہیں ہیں کہ جاہلیت کے قدیم زمانے میں ان دونوں گے قبیلوں بکر اور تغلب کے درمیان شدید عداوت تھی اور یہ عداوت ایسی خانہ جنگیوں تک پہنچ گئی تھی جن میں بہت خون بہایا گیا اور بہت کثیر تعداد میں لوگ قتل ہوئے، لیکن اس عداوت کے اسباب و مظاہر، نتائج اور ادبی علامات سب کے سب مٹ گئے اور صرف ایک دھندلی یاد اس کی

باٹی رہ گئی جسے داستاں گویوں نے لے کر خوب خوب اپنا کام نکالا، بگرد
 تغلب اور ربیعہ سب کے سب اس سے کام لینے کی ضرورت محسوس
 کرتے تھے اور کیوں نہ ہوتا؟ کیا زمانہ اسلام میں نبوت، خلافت اور
 شرافت کے تمام مظاہر، مضر کے حصے میں نہیں چلے آئے تھے؟ ربیعہ
 کے عرب کس طرح مضر کے لیے اس سرداری اور اس بزرگی کو بغیر اس کے
 تسلیم کر لیتے کہ کم از کم قدیم زمانے ہی میں اپنے لیے بزرگی، سرداری اور
 شرافت کو ثابت کر لیں؟ اور انھوں نے ایسا کیا، انھوں نے دعا کیا کہ
 وہ زمانہ جاہلیت میں عدنان کے سردار تھے، ان میں سے بہت سے افراد
 بادشاہ بھی ہوئے ہیں اور سردار بھی، اور انھی میں سے وہ لوگ بھی ہوئے
 ہیں جنھوں نے اولادِ عدنان کی قحطانیوں سے حفاظت اور مدافعت کی
 تھی، انھی لوگوں نے عراق میں لخمیوں اور شام میں غسانیوں کی کسری کا
 مقابلہ کیا تھا اور انھی لوگوں نے جنگِ ذی قار میں کسریٰ کی فوجوں کو
 شکست دی تھی، اس کے معنی یہ ہوئے کہ مضر اسلام کے بعد تاریخ میں
 اُبھرے اور ربیعہ قبل اسلام قدیم زمانے کی تاریخ کے حامل تھے، اور
 جب آپ مضر اور ربیعہ کی اس باہمی رقابت کو دیکھیں گے جو بنی امیہ کے
 زمانے میں پائی جاتی تھی اور اس ادبی عداوت کو ملاحظہ فرمائیں گے جو
 مضر کے شاعر جریر کے درمیان جس نے یہ اشعار کہے ہیں۔

ان الذی حرم المکارم تغلباً وہ کہ جس نے بزرگیوں سے تغلب کو محروم کر دیا۔
 جعل النبوة والخلافة فینا اسی نے نبوت اور خلافت کو ہم میں قرار دیا ہے۔
 هذا بن عمی فی دمشق خلیفة یہ دیکھو میرا چچا زاد بھائی دمشق میں خلیفہ ہے۔
 لوشدت ساقکم الی قذیبنا اگرچہ تم سب کو قید کر کے میرے پاس لے جاتا ہے۔

اور افضل کے درمیان تھی بن سنے یہ کہا ہر دست

ابن کلیب ان عمی اللدا اور انا وکلیبہ ایر سے وہ ان پاپا سے کہ
قتلا الملوک و فکا الاعتلال نے بادشاہوں کو قتل یا برباد کرنے سے منع

کرایا۔

ان تمام باہمی عداوتوں کو بگٹے سے بچھڑا کر ان کو ایک ہی گروہ میں
کوئی دشواری نہ ہوئی کہ یہ سب کے مختلف نام پر مشہور ہو گئے۔ ان کے
قبیلوں بکر و تغلب کے شعبوں کا مرکز ان کے دور اختتام کی ابتدا
کی اس قدر پہچانتا کہ ان جو - مزید برآں ان کے قبیلوں کی ابتدا
کرتے تھے ان دو قبیلوں سے ان سے ملی جو کہ وہ ان کے دور اختتام
بہ طور انیسویں کے دور میں کیا کرتے تھے۔

بہر حال پہل کی شخصیت یعنی ان اشعار کی پیدائش ان
شخصیتوں سے کچھ زیادہ واضح نہیں ہے۔ ان اشعار کی پیدائش ان
کی ایک ایسی تصویر ہمارے سامنے پیش کرتی ہے جو ان کے دور
کے فنی دستاویز سے زیادہ واضح ہے۔ ان اشعار کے دور اختتام
ہو کہ عربوں کی سب سے پہلی تاریخیں ان کے دور اختتام کی ابتدا
وہ کرتا نہیں تھا ان سے کہیں زیادہ بڑھ چکا کہ ان کے دور اختتام
کرتا تھا۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے دور اختتام کی ابتدا
ہیں اور نہ ان کے دور اختتام کی ابتدا ان کے دور اختتام کی ابتدا
اشعار کے اور ان میں ان کی ابتدا ان کے دور اختتام کی ابتدا
نہیں کی بلکہ یہ تک دہوا کر دیا کہ پہل پہل شخص جس سے ان کے دور
شان قصیدہ پیدا کی، اور اشعار میں طوالت سے کام لیا۔ پہل بن تغلب

نے کچھ اس طرح محسوس کیا جس طرح آج ہم محسوس کر رہے ہیں یا خود راویوں کو اس کا احساس ہوا کہ ان اشعار میں زولیدگی اور آمیزش بہت زیادہ پائی جاتی ہے تو بہی تغیب سنے یا راویوں نے یہ دعوا کر دیا کہ اس اضطراب اور اختلاط کی وجہ ہی سے اس کا نام مہلہن پڑ گیا تھا اس لیے کہ وہ شاعری میں اضطراب (زولیدگی) کا باعث ہوا تھا۔ المہلہتہ کے معنی ہیں الاضطراب اور ابن سلام اس سلسلے میں نابغہ کے اس قول سے شہادت پیش کرتا ہے :-

اتاک بقول ہلہل النسخ کاذب وہ ایسی بات تھوڑے پاس لیا جس کی بناوٹ پریشان تھی اور وہ بات جھوٹی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مہلہن کے اشعار زولیدہ اور پریشان ہیں ، ان میں مہلہ (اضطراب) اور اختلاط (آمیزش) پائی جاتی ہے لیکن یہی اضطراب اور اختلاط ہم امر القیس ، عبید ، عمرو بن قیسہ اور بہت سے دوسرے شعراءے جاہلیت میں بھی محسوس کر سکتے ہیں لہذا اس طرح وہ سب کے سب مہلہن ہوئے۔

علاوہ اس کے ہم اسے قبول ہی نہیں کر سکتے ہیں کہ تمام شعرائے جاہلیت نے شاعری میں اس طرح کا اضطراب پیدا کیا کہ ہر ایک کی قوت ، ضعف ، سختی ، نرمی ، مشکل پسندی اور روانی میں کئی کئی شاعرانہ شخصیتیں بن گئیں تو پھر وہ کون مخصوص شخص ہے جس نے شاعری میں اضطراب پیدا کیا؟ ان لوگوں نے جنہوں نے ان اشعار کو گراہا! یعنی داستان گو اور زمانہ اسلام میں عداوت اور رقابت رکھنے والے لوگ!! مناسب ہے کہ ہم کچھ اشعار مہلہن کے آپ کے سامنے پیش کر دیں

تاکہ ہماری طرح آپ بھی یہ محسوس کر لیں کہ یہ عربی شاعری کے سب سے قدیم اشعار نہیں ہو سکتے ہیں سے

أليتنا بذي حسم انيري
اذا أنت انقضيت فلا نخوري
ذإن يك يا دنائب طال ليلي
فقد ابكى من الليل القصيري
ای ہماری رات بمقام ذو حُسم میں روشن ہو جا
جب تو ختم ہو جانا تو پھر واپس نہ آنا۔
اگر دنائب میں رات طولانی ہوئی۔
تو کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ رات کی کوتاہی سے
میں بویا ہوں۔

فلونبش المقابو عن كليب
لأجز بالذنائب أي زبير
ديوم الشعشمين لقر عينا
وكيف لقاء من تحت القبور
اگر قبروں کو کھود کر کلیب کو نکالا جائے۔
تو دنائب میں پتا چلے کہ وہ کیسا بہادر تھا۔
اور شعشمین کی جنگ نے آنکھوں کو خشک کر دیا
اور کیوں کہ ملاقات ہو سکتی ہے ان لوگوں سے
جو قبروں میں ہیں۔

على أنى تركت يوار دات
ججيراً نى دم مثل العبير
هتكت به بيوت بنى عباد
وبعض الغشم اشفى للصدور
علادہ اس کے تپنے سے چھوڑا ہے وہ رات میں
بخیر کو ایسے خون میں جو گلال کی طرح سُرخ ہے
تیر نے بنی عباد کے گھروں کی پردہ دہی کی
اور کبھی سختی، دلوں کی بھڑاس نکالنے کا ذریعہ
ہوتی ہے۔

على أن ليس يوفى من كليب
اذا برزت مخيأة الخدوس
وهمام بن مرة قد تركنا
عليه القشعمان من النسوة
حال آں کہ کلیب کا معاوضہ نہیں ہو سکتا۔
جب کہ کوئی پردہ نشین عورت بے پردہ کر دی جائے۔
اور ہمام بن مرة کو ہم نے چھوڑا۔
کہ اس کی لاش پر گدھ جمع ہیں۔

یتویء بصلہ لکاوہ السرح فیہ
 وہ اپنے سینے کو اُبھار رہا تھا اس حالت میں کہ نیرہ
 اس میں گڑا ہوا تھا اور اُس کا کو بڑا ایسا اونچا
 تھا پیسے اوتس۔

فلو لا السرح اسمع من بھجر
 ہیں اگر موانہ ہوتی تو نہیں سنا دینا ان لوگوں کو
 جو بھجر میں ہیں ایسی موانوں کی تہنہ نہ جو نودوں
 کے ساتھ ٹکرانی ہیں۔

قدی لبی شذیفة لیوم جیاد
 نہیں فدا ہوں بنی سقیدہ پر، جب کہ وہ آسے
 کاسد الغائب بھت فی الزبیر
 مثل شیرانِ بیشہ کے ڈکار سے ہوسے،
 کان رہا عترہما الشطان بئیر
 گویا آن کے نیر سے، یہ ہیں کنوئیں کی
 بید بین جبالیم ہا بھرود
 جو بہت نہ لانی ہیں، افسہ پانی کی کھینچنے والی ہیں
 صداۃ کا انا و بنی اربینا
 اس صبح کو جب کہ ہم ادب ہمارے مقابل ہوا
 بھت ب عتہ ہزرة سر متیامدیر
 مقامِ عنیدہ کے پاس دو چکیاں تھیں جو
 گردش میں ہوں۔

تقل بھریں و اکب علی ہرود
 گھولنے ان پر پر سے جملے ہوئے کھڑے
 کان الخیل ترخص فی خدیوہ
 تجھے معلوم ہوتا تھا کہ کسی جمیل پر پانی پینے
 آسے ہیں۔

کیا آپ کو اچھپھا نہیں ہوتا اس بات سے کہ اس نظم کا وزن مستقیم
 ہوا اور اس کے قافیے میں اس طرح کی آہ نظر آتی ہے، نیز یہ نظم تو اعدتو
 اور اسالیب نظم سے اس قدر سنا سبت رکھتی ہو کہ نہ تو اس میں کسی قسم
 کی شاد بات پائی جاتی ہے اور نہ کسی قسم کا پٹانا پن نظر آتا ہے اور نہ اس
 قسم کی کوئی بات پائی جاتی ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا

کہنے والا وہ شخص ہو جس نے سب سے پہلے تصنیفوں میں شانِ قصیدہ پیدا کی اور شاعری میں طوالت سے کام لیا؟ اور جب ان تمام باتوں کے ساتھ الفاظ کی روانی اور نرمی کو، اور شاعری کی ذہنی پستی (ریکاگت) کو آپ جملہ فرماتے ہیں، جو اس حد تک اس نظم میں پائی جاتی ہو کہ اس کے کہنے والے کے متعلق بلاشبہ یہ دعوا کیا جاسکتا ہو کہ وہ ان لوگوں میں ہو جو سوائے رنج اور بازاری الفاظ کے دوسرے الفاظ استعمال کرنے کی قدرت ہی نہیں رکھتا ہو، تو آپ کو کوئی اچنبھا نہیں ہوتا کہ اتنی قدیم شاعری میں اس قسم کی کیفیت کیسے پائی جاسکتی ہو۔

ہم مہلہل کے تذکرے کو، بغیر اس کے ساتھ اس کی بھانجہ جلیلہ کا تذکرہ کیے، ختم نہیں کریں گے، جس نے ————— بقول راویوں کے ————— کلیب کا ایسا مرثیہ کہا ہے کہ اس جدید زمانے میں بھی ہمیں کوئی شاعر یا شاعرہ ایسی نظر نہیں آتی جو اس سے زیادہ مہلہل، نرم اور عام الفاظ استعمال کرے، یا جو اسے کہ ہم غنیمت اور لیلی الاثلیہ کے اشعار پڑھتے ہیں اور ان میں عبارت کی طاقت اور بندش کی چستی، ہمارے سامنے ایک بدوی عرب عورت کی سچی تصویر پیش کر دیتی ہو۔ جلیلہ کہتی ہو سے

یا ابتة الراقی ام ان شئت فلا
تجلی باللوم حتی تسألنی
فاذا انت تبینت الذی
لوجب اللوم فلو می داعذلی
ان تلکن اخت امری لیمت علی
شفق منها علیہ فافعلی

اور عرب نسل کی لڑکی! اگر تو چاہے تو ہلدی ذکر
ملاست میں جب تک دیانت نہ کرے
پس جب تو تحقیق کرے ایسی پتیر کی جو ملامت کا
باعث ہو تو ملامت کر اور بُرا کہہ
اگر کسی بہن کو مرنا چاہیے اس بھائی کے متعلق
خوف کی وجہ سے تو تو بھی ایسا کر

بہت گراں ہے مجھ کو جس اس کا طرزِ عمل، پس
افسوس ہے مجھے اُس مصیبت سے جو دُور ہو گئی یا
دُور ہونے والی ہے۔

جس اس کا طرزِ عمل، باوجودے کہ مجھے اس کا رنج
ہے، میری پشت کا توڑنے والا ہے اور میری موت
کا قریب کرنے والا ہے۔

اے وہ مقتول! کہ اکھاڑ دیا زمانے نے جس
کے ساتھ میرے گھروں کی چھت کو بلندی پر سے
گرگیا وہ گھر بھی جو تم نے نیا بنایا تھا
اور دوبارہ گرایا اُس نے میرے پہلے گھر کو،
اور اس کے قتل ہونے نے مجھے قریب سے تیر لگایا
جیسے اس شکار کو تیر لگایا جائے کہ جس کو بالکل
ختم کرنا منظور ہو۔

اے میرے خاندان کی عورتو! آج مجھ سے الگ
رہو، کیوں کہ زمانے نے مجھے مخصوص کیا ہے ایک
سخت مصیبت کے ساتھ۔

مجھے مخصوص کیا ہے کلیب کے قتل نے ایسی آگ
کے ساتھ جو میرے پیچھے بھی ہے اور آگے بھی نظر آتی ہے
نہیں ہے وہ شخص جو روئے اپنے حال و استقبال کے
دنوں کے لیے مثل اِس شخص کے جو روئے اُس دن
سے جو دفع ہو چکا ہے۔

جَلَّ عِنْدِي فَعَلَ جَسَاسٌ فَيَا
حَسْرَتِي عِمَّا انْجَلِي اَوْ يَنْجَلِي

فَعَلَ جَسَاسٌ عَلِيٌّ وَجَدِي بَعْ
قَاصِمٌ ظَهْرِي وَمَدَنٌ اَجَلِي

يَا قَتِيلًا قَوْضَ الدَّهْرُ بِهِ
سَقَفَ بَيْتِي جَمِيعًا مِنْ سِلِّ
هَدِيمِ الْبَيْتِ الَّذِي اسْتَحْدَثْتَهُ
وَأَنْشَى فِي هَدِيمِ بَيْتِي الْأَوَّلِ
وَرَوَانِي قَتْلَهُ مِنْ كَثِيبِ
زَهْمِيَةِ الْمُصْهَبِي بِهِ الْمُسْتَأْصَلِ

يَا نِسَائِي دُونَكَ الْيَوْمَ قَدْ
خَصَمْتَنِي الدَّهْرُ بَرْدًا مَعْضَلِ

خَصَمْتَنِي قَتْلَ كَلِيبِ بَلْظَنِي
مَنْ وَرَائِي وَ لَطْفِي مُسْتَقْبَلِي
لَيْسَ مِنْ بَرَكِي لِيَوْمِيهٍ كَنْ
أَمَّا بَرَكِي لِيَوْمِ يَنْجَلِي

ہم نے اس پوری بحث میں ان متقفا عبارتوں کے ذکر سے احتراز کیا ہے جن کے بارے میں ہمیں یہ گمان نہیں تھا کہ اس کے مصنوعی اور خود ساختہ ہونے میں کسی شخص کو بھی شک ہوگا، اور ہمارا عقیدہ ہے کہ ان اشعار کا پڑھ لینا جو ابھی ہم نے درج کیے ہیں بغیر کسی زحمت اور مشقت کے مہلہل اور اس کی بھاوج کو اس کے بھانجے امر القیس کے ساتھ بلا دینے کے لیے کافی ہے۔

امر القیس اور اس کے ہم عصر شعرا کے ذکر سے فراغت پا جانے کے باوجود ابھی ہم شعرا کی بحث سے فارغ نہیں ہوئے ہیں، تھوڑے تھوڑے وقفے کے لیے کچھ اور شعرا کے پاس ہمارا ٹھیرنا ناگزیر ہے۔ ان مختصر لمحوں اور وقفوں میں ہم یہ ثابت کر دیں گے کہ ہم غلو سے کام لینے والے اور حد سے تجاوز کرنے والے نہیں کہے جاسکتے اگر ہم یہ خطرہ ظاہر کریں کہ صرف امر القیس اور اس کی شاعری ہی تک ہمارے شکوک محدود نہیں ہیں۔

۵۔ عمرو بن کلثوم، حارث بن حلزہ

جس وقت ہم مہلہل اور اس کی بھاوج کے تذکرے کو چھوڑ کر ان دو معلقہ کہنے والے شاعروں کی طرف آتے ہیں تو ہم ربیعہ، بلکہ ربیعہ کے انھی دونوں خاص قبیلوں — بکر و تغلب — سے سروتجاؤز نہیں کرتے ہیں کیوں کہ مذکورہ بالا شعرا میں ایک عمرو بن کلثوم ہے جو بنی تغلب سے تعلق رکھتا ہے اور رواہ کے عرف میں "وہ قبیلہ تغلب کی" بولتی ہوئی

کرتا ہے، یہاں تک عمرو بن کلثوم پیدا ہوا اور پروان چڑھنے لگا، رادیوں کا کہنا ہے کہ عمرو بن کلثوم اُس وقت اپنی قوم کا سردار ہو گیا تھا جب کہ اُس کی عمر پندرہ برس کی بھی نہیں ہوئی تھی۔

تو یہ تمام افسانے جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اس بات کا ثبوت ہیں کہ عمرو بن کلثوم کو ایسی فرضی داستانیں چاروں طرف سے گھیبے ہوئے تھیں جنہوں نے اُسے تاریخی شخصیتوں کے نسبت کہانیوں کے ہیرووں سے زیادہ قریب کر دیا ہے، اس کے باوجود یہ ظاہر ہے کہ وہ واقعی ایک سچی شخصیت تھا، اور برخلاف مذکورہ بالا شعرا کے اس نے اپنے بعد اولاد بھی چھوڑی، صاحبِ الاغانی کا بیان ہے کہ عمرو بن کلثوم کی اولاد اُس کے زمانے تک موجود تھی۔

عام اس سے ہے کہ عمرو بن کلثوم تاریخی شخصیتوں میں سے ایک شخصیت ہو یا کہانی کے ہیرووں میں سے کوئی ہیرو، بہ ہر حال جو قصیدہ اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس کا چھلی ہونا ممکن نہیں ہو یا اُس قصیدے کے پیش تر حقیقتے کا چھلی ہونا ناممکن ہے۔

سب سے پہلے تو یہی بات ہے کہ کیا ہم یہ قصہ تسلیم کر سکتے ہیں جو رادیوں نے بیان کیا ہے کہ عمرو بن کلثوم نے حیرہ کے بادشاہوں میں سے ایک شہور بادشاہ عمرو بن ہند کو قتل کر ڈالا تھا اور یہ حادثہ اس وقت پیش آیا تھا جب کہ عمرو بن ہند اس حد تک سرکش اور مغرور ہو گیا تھا کہ اُس نے لیلہ بنت مہملہ یعنی عمرو بن کلثوم کی ماں سے خدمت لینے کی طرح کی تھی؟ رادیوں کا بیان ہے کہ بادشاہ کی ماں ہند نے لیلہ بنت مہملہ سے کہا "زرادہ سینی تو اٹھا دو" لیلہ نے جواب دیا:-

”ضرورت مند کو اپنی ضرورت خود پوری کرنا چاہیے“ ہند نے اصرار شروع کیا، لیلہ نے ایک نعرہ لگایا: ”توہین! اوہنی تغلب!“ اس کا بیٹا عمرو بن کلثوم بادشاہ کے پاس محل میں موجود تھا اُس نے اپنی ماں کا نعرہ سُنتے ہی ایک معلق تلوار لپک کر اُتار لی اور اس سے بادشاہ کی گردن اڑادی، اس کے بعد بنی تغلب اُٹھ کھڑے ہوئے اور بادشاہ کا محل لوٹ کر اپنے دیہاتوں کی طرف واپس چلے گئے۔

اول تو کوئی تاریخی عبارت جو اس واقعے کو ثابت کر سکے ہنوز ہم تک نہیں پہنچی ہے، اور پھر کیا یہ بات عقل میں آسکتی ہے کہ چہرہ کا بادشاہ اس طرح قتل کر دیا جائے اور آل مندر اور بنی تغلب کے درمیان ایک طرف اور شاہانِ ایران اور ان بادیہ نشینوں کے درمیان دوسری طرف معاملہ اسی حد پر ختم ہو جائے؟ کیا یہ قہتہ اُسی قسم کے افسانوں میں سے نہیں ہے جن کو داستان گو بیان کیا کرتے تھے تاکہ باہمی رقابت اور منافخر و فضائل کی طرف عربوں کی حاجت کو ان کے ذریعے تقویت پہنچائی جائے؟ — بے شک! — اور عمرو بن کلثوم کا یہ قصیدہ خود ان اشعار میں سے ہے جو اس قسم کے افسانوں کے ساتھ گڑھ لیے جاتے ہیں۔ جب آپ اس قصیدے کو پڑھیں گے تو محسوس کریں گے صرف مہلہل ہی اپنی شاعری میں بہت زیادہ دعوے نہیں کرتا تھا بلکہ اُس نے جھوٹ بولنے اور ذمہ نول دعوے کرنے کا ورثہ اپنے نواسے عمرو بن کلثوم کو دے بھی دیا تھا۔

ہمیں نہیں معلوم کہ جاہلیین کی طرف کوئی کلام بھی ایسا منسوب ہے جس میں اس حد تک مبالغہ اور یادہ گوئی پائی جاتی ہو جیسی کہ

عمر بن کثوم کی طرف اس منسوب کلام میں پائی جاتی ہے۔ علاوہ اس کے، اس کے قصیدے کے بارے میں راویوں کی رائے اس رائے سے ملتی جلتی ہے جو امر القیس کے معلقے کے بارے میں وہ لوگ رکھتے ہیں، اس معلقے کے بعض حصوں میں بھی ان لوگوں کو شبہ ہے، اور بعض راوی اس کے ابتدائی اشعار کے بارے میں یہ اختلاف رکھتے ہیں کہ یہ اشعار عمر بن کثوم نے کہے ہیں یا جندبہ بن ابی شیبہ کے بھانجے عمر بن عدی کے کہے ہوئے ہیں؟ تو جو راوی ان اشعار کو عمر بن کثوم کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ مطلع اس طرح روایت کرتے ہیں ۶

الا تھبی بحدنا واصبھینا ہاں، جاگ اپنے پرالہ شراب کے ساتھ، اور ہمیں صبحی پلا۔

اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ معلقے کا مطلع یہ ہے ۶
قفی قبل التفرق یا ظعینا ای کوچ کرنے والی! پھیرالے اپنی اونٹنی کو
غلاعدگی سے پہلے

اور نہ اس فریق کو نہ اس فریق کو اس بارے میں کوئی اختلاف ہے کہ حسب ذیل اشعار عمر بن عدی کے کہے ہوئے ہیں سے

صدیرت الکأس عنا ام عمرو
وكانت الکاس مجراھا الیمینا
انوام عمرو! ہم سے جام شراب کے دور کو
ردک یا ٹوٹنے، حال آن کہ دور جام کی
ابتداء اپنی طرف سے ہوتی ہے۔

وما شئنا الا ام عمرو
صاحبک الذی لا تصبھینا
قیوں ساتھ پیئے واصل میں، بنا نہیں ہے، ای
ام عمرو! خیرا وہ فریق جسے تو شراب نہیں
پلا رہی ہو۔

اور جتنا جتنا اس قصیدے میں آپ آگے بڑھتے جائیں گے آپ کو بہت سے اشعار مکرر ملتے جائیں گے جو بیچ قصیدے میں یا آخر میں آتے ہیں ، لیکن اس قسم کا انتشار اور اضطراب تو نمودار جاہلی شاعری میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے جس کا سرچشمہ اختلاف روایات ہے۔

اور جب آپ قصیدے کو پڑھیں گے تو اس میں ایسے سہل الفاظ آپ کو ملیں گے جو شان و شوکت کے حامل ہیں ، اور ایسے خوب صورت مطالب اور ایسا فخر اس کے اندر آپ کو ملے گا جس میں کوئی خرابی نہ ہوتی اگر شاعر کبھی کبھی فخر میں اس حد تک تجاوز نہ کر جاتا کہ وہ حماقت معلوم ہونے لگے مثلاً اس کا یہ کہنا ہے

ان ابلغ الرضیع لنا وذلماً صاماً جسا ہا سے بیہاں کا کوئی شیر خوار بچہ درود
تخلات الجبابر سا جلدینا چھٹانے والا ہو جاتا ہے تو بڑے بڑے سرکش
اس کے آگے سجدے میں گر جاتے ہیں۔

اور اس قصیدے میں آپ کو ایسے اشعار بھی ملیں گے جن میں ایک بدوی کی خودداری اور اپنی قوت اور جرات پر اس کے بھروسے اور اعتماد کا نقشہ پیش کیا گیا ہے جیسے اس کا یہ شعر ہے

الاولیٰ یجھلن احد علینا ہاں ہاں سے ساتھ کوئی چالنا ذکیے
فنجھل فوق جہل الجاہلینا ورنہ ہم تمام جہالت کرنے والوں سے بڑھ کر
جہالت کریں گے۔

میں نے کہا ہے کہ یہ شعر ایک بدوی کی خودداری کی ترجمانی کرتا ہے ، لیکن اسی کے ساتھ ہی فوراً یہ کہ دینا چاہتا ہوں کہ یہ شعر ایک بدوی کی سلامت بیع کی ترجمانی ہو نہیں سکتا اور نہ اس کی اس نفرت کو ظاہر کرتا ہے جو

اس ناگوار حد تک تکرارِ حروف سے اُسے ہوتی ہو سے
 الا لا یجہلن احدًا علینا فنجہل فوق جہل الجاہلینا
 اتنے پیچھے، اتنی ہی اور اتنے لاقم مجمع ہو گئے ہیں، اور جہل کی تکرار اتنی
 زیادہ ہو گئی ہے کہ ناگوار سلیم ہوتی ہو، یہ لوگ اسی قسم کا ایک رکاکت ماب
 شعراعتی کی طرف بھی منسوب کرتے ہیں۔ مگر ہمیں اُس شعر کی صوت کے
 بارے میں بھی شک ہے۔

کچھ ہی کیوں نہ ہو، بہر حال ابن کثوم کے اس تصدیق سے میں
 الفاظ اس حد تک سہل اور نرم ہیں کہ اس زمانے میں بھی میں ہم
 زندگی گزار رہے ہیں، معمولی طور پر عربی زبان جانتے والے کے لیے اس
 تصدیق سے کاتجھ لینا بالکل دشوار نہیں ہے۔ یہ زبان جو اس تصدیق سے
 میں استعمال کی گئی ہو، اہل عرب پچھٹی صدی مسیحی کے وسط میں نہیں
 بولتے تھے اور نہ ظہورِ اسلام سے پہلے تقریباً نصف صدی پہلے تو یہ زبان
 بولی جاتی تھی، اور خاص کر ربیعہ یہ زبان ہرگز نہیں بولتے تھے اس وقت
 جب کہ مضر کی یہ زبان پچھائی نہیں تھی اور اس زبان سے ربیعہ کی شاعری
 کی زبان کی حیثیت اختیار نہیں کی تھی، حتیٰ کہ تغلب کا شاعر المنفل
 تک جو اموی دور میں تھا یعنی ابن کثوم سے ایک صدی بعد، وہ بھی
 یہ زبان نہیں بولتا تھا۔

حسب ذیل اشعار پڑھیے اور بتائیے کہ آپ ان اشعار کو بجاہلی اشعار
 کہہ سکتے ہیں سے

قفی قبل الشرق یا طعینا ان لو یج کرے دانی! ندا اپنی اونٹنی ٹھیرا،
 نخبرک الیقین و تخبرینا تاکہ علاحدگی سے پہلے تجھے سچی بات کی ہم

قفی سألک هل احلثت صرماً
لو شاک البین ام خذت الاحیانا

خبر دیں اور تو سچی بات سے ہمیں مطلع کرنے
ٹھیرا لے۔ تاکہ ہم تجھ سے (صحیح صحیح) یہ پوچھ
لیں کہ آیا جاتی کی گھڑی قریب آجلے کی وجہ
سے تو الگ ہو رہی ہے یا ایک ساتھ دار کے ساتھ
قیامت کر رہی ہے تو؟

بیوم کس یختہ ضرباً و طعننا
اقربہ موالیک العیوانا

اور ہم تجھے صحیح صحیح بتائیں گے ایک ایسی لڑائی
کے حالات جس میں خوب شمشیر زنی اور نیزہ بازی
ہوئی اور نیرے چچا زاد بھائیوں کی آنکھیں جس کی
وجہ سے خشک ہوئیں۔

وان غد اوان الیوم رهن
وبعد غد بما لا تعلمینا

آنے والا کل اور آج اور کل کے بعد آنے والا
دن یعنی پرسوں ایسی خبروں کے حامل ہوتے
ہیں جنہیں تو نہیں جانتی ہو۔

تربک اذا دخلت علی خاتم
وقل امنت عبون انکا شحینا

اور تمنا طلب احسب تو تمہاری میں اس کے پاس
رہی ہو کہ پاس، جائے گا، اس حالت میں
کہ وہ دشمنوں کی نظر پڑ جانے کے خطرے سے
بے خوف ہو۔

ذراعی عیطل ادماء بکس
ھجان اللون لہ تقراب جزینا

تو وہ تجھ کو دکھلانے کی دو گد راسے ہوئے بازو
صیے اس اونٹنی کے ہوتے ہیں جس کی گردن
اپنی رنگ صاف گورا چٹا ہو اور وہ جوان ہو
نر کنواری ہو۔

اور چھاتیاں جو (صفائی، گولائی، بلندی اور نزاکت میں)

وثنیاً مثل حق العاج رخصنا

حصًا نامن آف اللامسینا ہاتھی دانت کے ڈبے کی طرح ہیں اور چھوٹے فالوں کی دست رس سے محفوظ ہیں۔

ومثنی لدنة سمقت وطالت روادفہا تنوء بما ولینا اور اس قامت نازک کی لچک جو کشیدہ ہے اور موزوں، جس کے کوٹھوں کے بوجھ کی وجہ سے مشکل سے اٹھنا ہوتا ہے۔

وما لکۃ یضیق الباب عنہا وکشر حاقد جننت بہ جنوناً اور ایسے شرین جو راتنے موٹے ہیں کہ (دروازے سے نکل نہیں پاتے ہیں، اور ایسی کمر جس کی خوب صورتی کی وجہ سے نہیں پاگل ہو گیا ہوں۔

وساریتھی بلنط اور خام یون خشاس حلیہ ہماریننا اور دوپٹے لیاں جو ہاتھی دانت یا سنگ مرمر کے کھمبوں کی طرح ہیں، ان پتھلیوں کے زیور (جھانچوں) سے دلکش آواز نکلتی ہے۔

اور ان اشعار کو بھی ملاحظہ فرمائیے

الاولا یعلم الاقوام انا تو میں یہ نہ سمجھ لیں کہ ہم ذلیل ہو گئے ہیں اور ہم میں کم زوری آگئی ہے ہاں ہمارے ساتھ کوئی چہالت نہ کرے۔

الاولا یجہلن احد علینا ورنہ ہم تمام چہالت کرنے والوں سے بڑھ کر چہالت کریں گے۔

بأبی مشیئة عمرو بن ہند کس وجہ سے (جب کہ ہم کم زور بھی نہیں ہوتے ہیں) ای عمرو بن ہند! ہم میں سے تم ایسے ماتحت سرداروں کے خادم نکل سکتے ہیں۔

بأبی مشیئة عمرو بن ہند پھر کس وجہ سے ای عمرو بن ہند! ہمارے بارے

تطیع نبی الوشاة وتذرینا
میں چغل خوروں کی باتیں سنتا ہوں تو اور ہمیں
ذلیل و خوار کرتا ہے۔

ثم دنا وتوعدنا سرویداً
متی کنا لکم مقتوینا
فان قناتنا یا عمرو اعیت
علی الاعداء قبلت ان تلینا
ہمیں ڈرانا و توعدنا سرویداً، یہ حرکتیں چھوڑ دے
ہم بس دن تیری ماں کے خدمت گزار تھے
ہمارے نیرے اے عمرو! تجھ سے پہلے
بھی دشمنوں کو اس کوشش میں تھکا چلے ہیں کہ
وہ نرم ہو جائیں۔

اور یہ اشعار بلا شاکہ قرآن میں سے

وحن النار کون لما یخطوا
وحن الیخذون لما رضینا
اور ہم ترکہ کر دینے والے ہیں اس چیز کو
جو ہمیں ناگوار ہو اور قبول کرنے والے ہیں

اس پتھر کو جو ہمیں پسند ہے

وکننا الایمنین اذا التقینا
وکان الایسرین بنوا بیدنا
اور ہم یمنیوں پر لڑنے کے داہنی طرف تھے
جب دشمن سے مقابلہ ہوا اور ہمارے چچا زاد
بجائی میسرے پر رہائیں طرف تھے۔

فصالی اصولاً فیمن یدیرہم
وصالنا صولاً فیمن یدیننا
فالی یا المنہاب ویا السبایا
وآبنا بالملوک وخصیننا
تو انہوں نے ان پر حملہ کیا جو ان سے قریب تھے
اور ہم نے ان پر حملہ کیا جو ہم سے قریب تھے
تو وہ لوٹ کھالی اور قیدی عورتیں اپنے گلوے
اور ہم بادشاہوں کو گرفتار کر کے واپس لوٹے

دور ہی دور رہو اگر جی بکرا

کیا تمہیں ہمدان پہاڑی کے بارے میں کوئی

قطعی اطلاع نہیں ملی ہے؟

الیکم یا بنی نسر ایلکم

الما تعرفوا منا الیقینا

اور یہ اشعار پڑھیے اور ان کو آخری اشعار کے ساتھ بلائیے سے

وقد علم القباثل من معد
اور قبائل سعد بن عدنان جانتے ہیں
اذا قبیٹ یا بطحہا بتینا
جب سے وسیع زمین پر انہوں نے خیمے نصب
کیے (جب دنیا میں آباد ہوئے)
بأنا المطعمون اذا قدسنا
کہ ہم کھلاتے ہیں جب ہم میں استطاعت ہوتی ہے
وانا المهلكون اذا ابتلینا
اور جب آزمائش میں مبتلا ہوتے ہیں تو جان
تک سے گزر جاتے ہیں

وانا المازلون لما اسدنا
اور ہم منع کر دیتے ہیں جسے چاہتے ہیں
وانا المنازلون بحیث شیکنا
اور آ کر پڑتے ہیں جہاں چاہتے ہیں۔
وانا التارکون اذا سخطنا
اور ہم ترک کر دینے والے ہیں جب سخطتے
وانا الاخذون اذا سرضینا
ہوتے ہیں، اور قبول کرنے والے ہیں جب
نوش ہوں،

وانا العاصمون اذا اطعنا
اور ہم حفاظت کرنے والے ہیں ان کی جو ہمارے
وانا العازمون اذا عصینا
فرمان بردار ہیں اور بڑھائی کرنے والے ہیں ان پر
جو ہماری نافرمانی کریں۔
ونشرب ان ودرنا الماء صفوفاً
جب کسی چشمے پر ہم پہنچتے ہیں تو صاف پانی پینے ہیں
ویشرب غیرنا کدر او طیناً
اور ہمارے علاوہ دوسرے لوگ ہمارا چمکا کر
کچھ ڈالا پانی پیتے ہیں۔

اور یہ اشعار سے

اذاما الملك ساء الناس خسفاً
اور جب بادشاہ لوگوں کو ذلت آمیز کاموں پر مجبور کرے
ابینا ان نقر الذل ذیبتا
تو ہم اس ذلت کے انرار سے انکار کر دیتے ہیں

ات اللہ یا ومن امسحی علیہا
وہی بطش حدین نبطش وادرینا
ہمارے لیے دنیا ہو اور جو دنیا میں بستے ہیں
اور حملہ کرتے ہیں جب بھی حملہ کرتے ہیں قدرت
اور اختیار کے ساتھ۔

ملأنا البرحتی صناق عنأ
وماء البحر مملوءا السفینا
ہم نے خشکی کو بھر دیا ہے یہاں تک کہ وہ ہمارے
پے تنگ ہو گئی ہے اور سمندر کے پانی کو ہم کشتیوں
سے بھر دیتے ہیں۔

اذا بلغ الرضیع لنا فطاماً
تخریہ الجبا برساجدینا
جب ہمارے یہاں کسی شیر خوار بچے کا دودھ چھیننے
والا ہوتا ہے تو بڑے بڑے کرش اس کے گے سجے
میں گر جاتے ہیں۔

اس قسیدے سے زیادہ مضبوط اور مستحکم حارث بن حلزہ کا قصیدہ ہے
وہ قبیلہ بکر کی زبان تھا — جیسا کہ سواہ کہتے ہیں — اور اپنے
قبیلے کی حفاظت کرنے والا، اور عمرو بن ہند کے سامنے اپنے قبیلے کی طرف
سے جواب دینے اور مدافعت کرنے والا تھا۔ راویوں کا بیان ہے کہ عمرو بن
ہند نے دونوں جھگڑا کرنے والے قبیلوں بکر و تغلب کے درمیان صلح کر لیا
تھی، اور ان دونوں قبیلوں سے کچھ مال بطور ضمانت لے لیا تھا تو کوئی
ایسا آسیب پہنچا کہ تمام مال مضمونہ یا اس میں سے اکثر تلف ہو گیا، تغلب
نے بکر کو مورد الزام قرار دے کر اس سے اپنے ہلاک شدہ مال کا تادان طلب
کیا، بکر نے تادان دینے سے انکار کر دیا اور نتیجے میں دونوں قبیلوں کے
درمیان جنگ کی آگ بھڑک اٹھنے والی تھی کہ دونوں طرف کے اشراف
عمرو بن ہند کے پاس جمع ہوئے تاکہ وہ حکم بن کر ان دونوں کے درمیان
فیصلہ کرادے۔ حارث بن حلزہ نے بادشاہ کا میدان بنی تغلب کی طرف

دیکھا تو اٹھ کھڑا ہوا اور اپنی کمان پر ٹیک دے کر کھڑے کھڑے فی البدیہہ قصیدہ کہ دیا، راویوں کا کہنا ہے کہ عارث بن حلزہ کو برص کی بیماری تھی اسی وجہ سے بادشاہ نے حکم دے دیا تھا کہ اس کے اور عارث کے درمیان پردے پڑے رہا کریں، مگر جب اُس نے قصیدہ پڑھنا شروع کیا تو بادشاہ مجو حیرت ہو گیا بعد رفتہ رفتہ اُسے قریب کرنا شروع کیا یہاں تک کہ اُسے اپنے پہلو میں بٹھا لیا اور پھر بکرہ ہی کے حق میں اس نے فیصلہ دے دیا۔

صرف اس قصیدے کا پڑھنا ہی یہ باور کرانے کے لیے کافی ہے کہ یہ قصیدہ فی البدیہہ کہا ہوا نہیں ہے، بلکہ باقاعدہ نظم کیا گیا ہے، شاعر نے اس قصیدے کے سلسلے میں کافی غور و توجہ سے کام لیا ہے اور بڑی باریکی سے اُس کے اجزا مرتب کیے ہیں، فی البدیہہ کہنے کی علامتوں میں سے کوئی علامت اس میں نہیں پائی جاتی ہے سوائے ایک کے، اور وہ علامت اقواء ہے، پیش وزیر میں قافیے کا مخالف ہونا، جو اس کے قول ہے

فملکنا بذلک الناس حتی ہم اس طرح تمام لوگوں کے مالک ہو گئے
ملک الملندس بن ماء السماء یہاں تک کہ بادشاہ ہوا منذر بن ماء السماء
میں پایا جاتا ہے کیوں کہ قصیدے کے اس شعر تک تمام قافیے شروع
ہیں صرف یہ قافیہ کسور ہے، لیکن اقواء تو ایک ایسی عام چیز ہے جو ان
اسلامی شعرا تک میں پائی جاتی تھی جنہوں نے زندگی بھر کبھی فی البدیہہ
اشعار نہیں کیے۔

ہم نے کہا ہے کہ عارث بن حلزہ کا قصیدہ ابن کثوم کے قصیدے

سے زیادہ مضبوط اور مکمل ہے، درآں حالے کہ دونوں ایک ہی زمانے میں کہے گئے تھے، اگر راویوں کا کہنا صحیح ہے، اور دونوں قصیدوں کا رُخ عمرو بن ہند ہی کی طرف ہے، تو حارث بن حلزہ کے ان اشعار کو پڑھیے اور عمرو بن کلثوم کے مذکورہ بالا اشعار سے الفاظ و معانی کے اعتبار سے موازنہ فرمائیے۔

ملکٌ اصرع البریة لایوں۔ وہ ایسا بادشاہ ہے جس نے تمام خلقت کو اپنا
جد فیہا لما لدیہ کفاء مطیع و منقاد بنا لیا ہے، دنیا میں اس کی خوبیوں
کی کوئی اور نظیر نہیں ہے۔

ما اصابوا من تغلبی فمطلو۔ بنی تغلب میں جو مارا جاتا اس کا خون بہا معاف
ل، علیہ اذا اصیب العفاء ہو جاتا اور اس پر خاک ڈال دی جاتی تھی۔
کتکالیف قومنا اذا غز الملت۔ جس روز کہ منذر نے دشمنوں کا مقابلہ کیا تو ہماری
قوم نے اس کی مدد کی اور تمہاری قوم نے مدد
نہیں کی، تو کیا ہم ابن ہند کے چرواہے ہیں؟

اذا حلّ العلیاء قبة میسو۔ جب کہ اُس نے (عمرو بن ہند کے بھائی نے)
ن فادنی دیارها العوصاء علیا میں میسون کے قبے کو اتارا، پھر اس سے
قرب تر مکانوں میں، جو عوصا میں تھے۔

فتأدت لہ فیرا حنبتہ من توجع ہو گئے اُس کے لیے ہر قبیلے کے
کل شیء کانتہم القاء پورے پورے جو عقاب (شکاری پرند) کے
مانند تھے۔

فہذا ہم بالأسودین و امر تو اُس نے اُن کو پانی اور کھجور کی رسد کے ساتھ
اللہ بلغ تشقیب الامشقیاء آگے بڑھایا اور خدا کا حکم نافذ ہو کر رہتا ہے جو

بد نصیب ہوتے ہیں وہ اُس کے حکم سے ہوتے ہیں

جیسا کہ تم اکڑ میں ان سے میدان جنگ میں
ملنے کی تمنا کرتے تھے تو تمہاری ان سے بھا
آرزووں سے ان کو تمہاری طرف پہنچا دیا۔

انہوں نے تمہارے ساتھ فریب نہیں کیا بلکہ
ردن دھاڑے حملہ آور ہوئے (چمکنی سراب اور دن

کی روشنی نے ان کی شخصیتوں کو نمایاں کر دیا تھا

اور ان اشعار کو پڑھیے جن میں شاعر نے بنی تغلب کی ان حملوں کے سلسلے
میں جو بنی تغلب پر کیے گئے تھے اور جن حملوں میں بنی تغلب نے اپنے

بھائی بندوں کے ساتھ غیر منصفانہ برتاؤ کیا تھا مذمت کی ہر سے

ام علینا جناح کنذۃ ان یغ - کیا ہمارے اوپر کندہ کے جرم کی ذمہ داری ہے

نم غازیہم و مننا الجبراء - کہ ان کے غازی سے تم پر تاخت کی زاد بھارا

مال لوٹ لے گئے اور ہم سے اس کا بدلہ لیا جائے گا؟

لیس منا المضر بون ولا قیس - یہ تلواروں سے مارنے والے ہم میں سے نہیں

س ولا جندل ولا الحذاء - ہیں اور نہ قیس اور نہ جندل اور نہ حذاء

ام جنایا بنی عتیبق فہمن یغ - یا بنی عتیبق کی زیادتیوں کی ذمہ داری ہے انہیں

درفانا من حربہم براء - اوپر ہی؟ وہ لوگ جنہوں سے غنا کیا ہے اور ہم

اُس جماعت سے بری الذمہ ہیں۔

ام علینا جری العباد مانیہ - یا عباد کے جرم کی ذمہ داری ہمارے سر

ط جبونز المحبیل الاسباء - ہے؟ جس طرح اونٹ کی پیٹھ پر اسباب

لا دیا جاتا ہے۔

وتمانون من تمیم بأیدی۔ اور تم سے اتنی آدمیوں نے بنی تمیم کے جنگ
 ہم رماح صدورهن القضاء کی جن کے ہاتھوں میں نیزے تھے، جن کے
 بھلے گویا موت کا پیغام تھے

ترکوہم ملحبین و آلبوا ان لوگوں نے ان کو کاٹ کر ڈال دیا اور مالِ غنیمت
 بخصاب یصم منها الحداء میں اتنے اونٹ لے کر واپس ہوئے کہ حدی خاتون
 کی آواز سے کان پڑی آواز سنائی نہیں دیتی تھی
 یاہم پر بنی حنیفہ کا جرم ہی یا

جمعت من محارب غبراء ام عابینا جری حنیفہ ام ما
 یا قضاء کا جرم ہم پر عائد ہوگا؟ انہوں نے جو جرم
 کیا ہے اس میں ہمارا کوئی دخل نہیں ہے

تم جاؤا یستر جمعون فلم تر۔ پھر بنی تغلب آئے اپنا مال واپس لینے۔ تو
 جمع لہم شامت ولا ترہراء ان کو واپس نہ ملی نہ کالی اونٹنی اور نہ سفید اونٹنی

آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ ان دونوں قصیدوں کے درمیان الفاظ کی
 عمدگی عبارت کی قوت اور بندش کی چستی کے اعتبار سے عظیم الشان فرق
 ہے، اس کے باوجود یہ حقیقت ان قصیدوں کے بارے میں ہمارے ذہن
 کے اندر کوئی تبدیلی نہیں پیدا کرتی کیوں کہ ہم اسی بات کو ترجیح دیتے
 ہیں کہ یہ دونوں قصیدے گڑھے ہوئے ہیں جس اتنا فرق ہے کہ جو لوگ
 گڑھتے تھے وہ بھی شعرا ہی کی طرح قوت، ضعف، سختی اور نرمی میں
 مختلف درجوں پر فائز تھے، تو جس شخص نے حادث بن حلزہ کا قصیدہ
 گڑھا ہے وہ ان قدرت رکھنے والے راویوں میں سے تھا جو الفاظ کے
 انتخاب اور اس کی ترتیب میں اور قصیدے کی عبارت کو چست اور

اس کی بندش کو مذبوظ کرنے میں زیادہ مہارت رکھتے تھے۔
 ہمیں کوئی تردّد نہیں ہے اس واسے کے دہرانے میں کہ یہ
 دونوں قصیدے اور اسی قسم کے دوسرے اشعار جو بکر و تغلب کی
 باہمی عداوت سے متعلق ہیں، دراصل زمانہ اسلام میں ان دونوں کی باہمی
 رقابت کے آئینہ دار ہیں، ایام جاہلیت کی رقابت اور عداوت کے نہیں!

۶۔ طرفہ بن العبد۔ المتلمس

ربیعہ کے دو اور شاعر ہیں جن کے پاس تھوڑے وقفے کے لیے ہمیں
 ٹھہرنا ہے۔ یہ دونوں شاعر طرفہ بن العبد اور المتلمس ہیں۔ ان دونوں کا
 ہم اکتھا تذکرہ اس لیے کر رہے ہیں کہ پہلے ہی سے کہانیوں نے ان دونوں
 کا ایک ہی ساتھ تذکرہ کیا ہے۔ کیوں کہ لوگ کہتے ہیں کہ المتلمس طرفہ کا ہمارا
 تھا، کہانیوں نے ان دونوں کو اسی قدر اکتھا نہیں کیا ہے بلکہ ہماری مختصر
 سلوات میں جو ان دونوں شاعروں کے بارے میں ہمیں حاصل ہے، دونوں
 ہر جگہ ساتھ ساتھ نظر آتے ہیں۔ یہ اس طرح ہے کہ طرفہ اور المتلمس کے
 سلسلے میں ایک قصہ مشہور ہے جس پر پہلی صدی ہجری سے لوگ فریفتہ
 ہیں۔ ان لوگوں میں اس قصے کی روایت کے بارے میں کافی اختلاف ہے
 لیکن ہم ان روایتوں میں سے وہ روایت اختیار کر رہے ہیں جو زیادہ ممکن
 اور زیادہ انسانی واقعات سے قریب ہے۔

لوگوں کا کہنا ہے کہ ان دونوں شاعروں نے عمر بن عبد بن ہند کی ہجو کہ کر
 اُس کو اپنے سے ناراض کر دیا۔ پھر ایک دفعہ یہ دونوں اس کے پاس پہنچے

وہ ان دونوں کے ساتھ بہت اچھی طرح پیش آیا اور ان دونوں کو ایک ایک خط دیا جو اُس نے اپنے بحریں کے عامل کے نام لکھے تھے، ان لوگوں کو یہ بتایا کہ اُس نے دونوں کو صلے اور انعامات دینے کے لیے سفارشی خطوط لکھے ہیں۔ یہ دونوں حاکم بحرین کی طرف چل پڑے، راستے میں المتلس کو اپنے خط کے بارے میں کچھ شبہ ہوا، اور اُس نے حیرہ کے ایک لڑکے سے اپنا خط پڑھوایا تو اُس میں المتلس کے قتل کا حکم تھا، اُس نے اپنا خط نہیں دیا میں ڈال دیا اور طرفہ سے اصرار کرنے لگا کہ وہ بھی ایسا ہی کرے مگر طرفہ نے انکار کر دیا۔ ایک شام کی طرف چلا گیا اور بیچ گیا، دوسرا بحرین چلا گیا اور موت سے ہم آغوش ہوا۔ طرفہ تو جوان شاعر تھا، بعض راویوں کے خیال میں بیس سے اور بعض راویوں کی رائے میں چھبیس برس سے زیادہ اس کی عمر نہیں تھی۔ اس قصے کی بنیاد پر کثرت سے افسانے گڑھے گئے ہیں اور بہت سی چیزوں کا ان میں اضافہ کیا گیا جو جن کو ہم نے ترک کر دیا ہے اس لیے کہ ان کا گڑھا ہوا ہونا بالکل ظاہر ہے، عمرہ بن ہند کو المتلس کے بھاگ جانے اور موت کے چنگل سے بچنے پر بہت غصہ آیا، اس نے تم کتالی کہ وہ اب عراق کے غنے کا ایک دانہ کبھی نہیں کھائے گا۔ اور المتلس برابر اس کی ہجو کرتا رہا۔

تحقیق سے کام لینے والے راویوں نے ان دونوں شاعروں کو کم و شعر میں شمار کیا ہے۔ بلکہ ابن سلام نے المتلس کا نہ تو کوئی شعر نقل کیا ہے اور نہ کوئی قصیدہ اس کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اور طرفہ کے متعلق اس نے ایک جگہ لکھا ہے کہ وہ اور عبیدہ نام و شعر میں اول نمبر پر تھے لیکن سوائے یہ قدر دس قصیدوں کے اور ان کا کلام باقی نہیں ہے۔ اور

ابن سلام نے ان قصیدوں کو ان دونوں شاعروں کے لیے کم قرار دیا ہے اور اس نے کہا ہے کہ ان دونوں کے نام پر بہت کچھ گڑھ دیا گیا ہے اور آپ دیکھ چکے ہیں کہ جب اُس نے عبید کو اپنے مقرر کیے ہوئے درجے میں رکھنا چاہا تو اُسے ایک شعر کے علاوہ اور کوئی اس کا شعر نہیں ملا لیکن طرفہ کا ایک طویل قصیدہ اُسے معلوم تھا جس کا مطلع اُس نے اس طرح نقل کیا ہے

لخولہ اطلال بمرقۃ تھمد نزلہ کے مکان کے نشانات تھمد کی پتھریلی زمین
وقفتم ہا ابکی وابکی الی الغد پر ہیں، میں ان نشانات کے پاس کھڑا رہتا ہوں
اور آنے والے کل تک رسوں گا۔

اور اس کا ایک مشہور راتیہ قصیدہ اُسے معلوم تھا یہ
آلحیوت الیوم ام شاقک ہم کیا آج تو ہوش میں آ گیا ہے یا ترہ نے تجھے
مشتاق بنایا ہے؟

اور اُس کے دوسرے قصیدوں سے بھی وہ واقف تھا مگر ان کی طرف اُس نے کوئی خاص اشارے نہیں کیے ہیں۔ نیز ابن سلام نے لکھا ہے کہ طرفہ صرف ایک قصیدے کی بدولت سب سے بڑا شاعر ہے، ایک قصیدے سے اُس کی مراد معلقہ ہے ہمارے پاس طرفہ کا دیوان موجود ہے جس میں یہ دونوں قصیدے بھی ہیں اور ایک اور مشہور قصیدہ بھی ہے۔
سائلنا عننا الذی یعر فنا ہمارے تعلق اس شخص سے دریافت کرو جو
جنزازی یوم تخلیق اللہم ہمیں جانتا ہے، جنزازی میں جس دن سرمنڈوا
دیے گئے تھے۔

اس کے بعد کچھ اور قطعے ہیں جو کسی خاص اہمیت کے مالک نہیں

بعوجاء مرقال تروح وتغتری پیش آجلتے ہیں ایک ڈبلی تیز رو اونٹنی کے ذریعے جو صبح و شام چلتی رہتی ہے۔

امون كألواح الأسمان نصداً تها علی لاجب کان ظہر بڑھیں کی طرح ہے، جب میں اس کو اڑھ لگاتا ہوں ایسی کشادہ سڑک پر جو موٹے دھاری دار کھل کی طرح ہے۔

جمالیۃ وجنا تردی کاٹنھا وہ جسمانی اعتبار سے اونٹنی نہیں اونٹ ہے، سفینۃ تبری لاسر عن ارید چوڑے کٹے والی اس طرح تیز دوڑتی ہے، گویا وہ ایسی مادہ شتر مرغ ہے جو مقابل ہو رہی ہے ایک کم بال والے میاں کے شتر مرغ سے۔

تباری عناقاً ناجیات واتبعت وہ امدیل تیز رو اونٹوں کا مقابلہ کرتی ہے اور وظیفاً وظیفاً فوق مورٍ معینہ راہ فرسودہ پر رچھاں دوڑنا شکل ہوتا ہے، اگلے قدم کی جگہ پر پھپھلا قدم رکھتی ہے۔

تربعت القعسین فی السوال ترعی حادائق سولی الامسرة اغید موسم بہار میں اس اونٹنی نے موضع قعین میں ان اونٹنیوں کے ساتھ جن کا دودھ سوکھا ہوا ہے، جنگالی کی ہے اور سرسبز دادی کے باغوں میں ادھ چرا کرتی ہے۔

تریع الی صوت المرہیب و تنقی بزی خصل روغات اکل فلبید لوٹ آتی ہے چرواہے کی آواز کی طرف اور اپنی گھنٹی اس کی ڈم کے ذریعے ایسے نراٹ کے جملے سے بچی رہتی ہے جس کا رنگ کالا اور سرخ ہو اور جو گندارتا ہو اس کی ڈم کیا ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سفید گدھ کے

کان جناحی مضر حی تکذفا

حفافیہ شکافی العسیب بمسرد دد بازووں نے اس کو گھیر لیا ہو اور وہ دونوں بازوؤں کی جڑ میں سے ہوئے ہیں۔

وہ اسی طرح اپنی اونٹنی کے اوصاف بیان کرتا چلا جاتا ہو اور ہمیں مجبور کرتا ہو کہ ہم نے جو کچھ اوپر بیان کیا ہو اس پر غور کریں، یعنی اس قسم کے اوصاف بجاے کسی اور چیز کے عموماً علمائے لغت کی کاریگری سے زیادہ قریب ہوتے ہیں مگر چھوڑیے اُس کے اونٹنی کے اوصاف بیان کرنے کو اب یہ اشعار ملاحظہ فرمائیے سے

ولست بجهل التلاع مخافة
ولكن متي يسترفد القوم ارفدا
نہیں (مہانوں کے) ڈر سے بلند ٹیلوں پر رہنے والا
نہیں ہوں بلکہ جب قوم مدد طلب کرتی ہی نہیں
مدد دیتا ہوں۔

فان تبغني في حلفاء القوم تلقني
وان تلتمني في الحو انيت نصط
تو اگر ای مخاطب! تو مجھ کو مجمع قوم میں تلاش کرے گا
تو وہاں پلے گا اور اگر شراب کی دکان پر ڈھونڈھے گا
تو وہاں بھی مجھے پائے گا۔

متي تأتني اصبحك كاساروية
وان كنت عنها ذاعتي ولعن واذا
اور جب بھی تو آئے گا میں تجھ کو لبریز جام پلاؤں گا
اور اگر تجھ کو اُس سے دل چسپی نہیں ہو تو نہ دل چسپی
لے اور زیادہ بے نیاز ہو جاؤں گا۔

ان يذوق احمى الجميع تلافني
الى ذروة البيت الشريف المصمد
اور جب تمام قبیلے (اپنے فضائل بیان کرنے کے
لیے) جمع ہوں گے تو تو مجھے وہاں پائے گا اس
حال میں کہ میں اپنا نسب ملاتا ہوں گا ایک ایسے

بلند گھرنے سے جو لوگوں کا لمجا دماوی ہو
میرے رفیقانِ موشی سفید رو رہے (داغ) ہوتے
نہ امانی بیض کا لخبوم وقینة

تروح الینا بین برد و مسجد ہیں اور ایک گانے والی چھوکری ہوتی ہے جو رات کو آتی ہے ہمارے پاس چادر اور زعفرانی رنگ کے کپڑے پہن کر

رحیب قطاب الجیب منہا رفیقا اس کے گریبان کا چاک وسیع ہوتا ہے تاکہ میرے رفقہا یجس الدراہی بضة المتجرد کا ہاتھ اس کے اندر جاسکے (میرے رفیقوں کے ہاتھ لگانے سے وہ خوش ہوتی ہے انرم و نازک ہے جب وہ ننگی ہو

اذ نحن قلنا اسمعینا انبرت لنا جب ہم اس سے کہتے ہیں کہ گانا سناؤ تو وہ ہمارے سامنے آتی ہے شرماتی ہوئی حال آں کہ وہ نازک اندام ہے مگر گانے میں نخل نہیں کرتی ،

اذ ارجعت فی صوتھا اخلت صوتھا جب وہ گاتے گاتے گٹکری لیتی ہے تو اس کی آواز تجارب اظآس علی ربع ریدی ایسی معلوم ہوتی ہے کہ بہت سی اونٹنیاں ہیں جو اپنے بچوں کو رو رہی ہیں

تو ان اشعار میں آپ دیکھیں گے کہ روانی ہے لیکن کم روزی نہیں ہے، قوت ہے لیکن خشونت نہیں ہے، اور آپ کو اندازہ ہوتا ہوگا کہ یہ ایسا کلام ہے جو نہ اتنا مشکل ہے کہ سمجھ میں نہ آسکے اور نہ اتنا آسان ہے کہ مبتذل اور سوتیانہ ہو جائے اور نہ صرف بے معنی تقاضی ہے۔ آپ اس قصیدے کو ٹیپسٹے چلے جائیے آپ کو اس سے ایک قوی شخصیت کا اور زندگی کے بارے میں ایک واضح اور متعین مسلک کا — بے فکری اور تن آسانی کے مسلک کا — علم ہوگا۔ بے فکری اور تن آسانی سے وہی شخص کو لگاتا ہے جو مرنے کے بعد کسی قسم کی زندگی پر ایمان نہیں رکھتا ہے اور

رسوائی دگناہ سے پاک جو کچھ آرام اور نعمتیں اس کے لیے مقدر ہو چکی ہیں ان سے زیادہ کی تمنا نہیں کرتا ہو۔۔۔ اسی شکل پر ہود و لعب کے معنی سمجھتے ہیں یہ لوگ۔۔۔

وما زال تشرب ابی الخمر وولدتی
میرا کام ہمیشہ شراب پینا لذت اٹھانا اور
وہ بھی دانفاقی طریقے رعتلدی

الی ان تحامتہ العنشیہ ذہا
یہاں تک کہ اس فضول نرجسوں کی وجہ سے قبیلے
وافر دت افراد البعیر ام عبد
والے مجھ سے پرہیز کرنے لگے اور میں اکیلا رہ گیا جیسے
خارشتی اذرت جس کے تارکول لگا ہوا ہو۔

رأیت بنی نمیراء لا ینکرونی
رقیبے والوں نے مجھے چھوڑ دیا مگر میں دیکھتا ہوں
ولا اهل هذا الطراف الممد
کہ غریبا اور لاپنی طنابوں والے خیموں کے مالک مجھ سے
شناسائی رکھتے ہیں۔

الا ینکرونی اجری احضرونی
ہاں ان شخص جو مجھے برا بھلا کہتا ہے اس بات پر کہ میں
وان اشهد اللذات هل انت مخدی
لڑائیوں میں اور نشاٹا کی مغللوں میں موجود رہتا
ہوں کیا تو مجھے ہمیشہ زندہ رکھ سکتا ہے؟

فان کنت لا تطیع دفع منینتی
تو اگر تو میری موت کو مجھ سے ٹال دینے کی قدرت
قد عنی ابادرہا بما ملکت یدی
نہیں رکھتا ہے تو مجھے چھوڑ دے تاکہ جو کچھ میری
ملکیت ہے اسے موت سے پہلے صرف کر دوں۔

دلولا ثلاث هن من عیثۃ الفتی
اگر یہ تین چیزیں نہ ہوتیں جو نوجوان کی زندگی
وحدک لم احفل منی قائم عودی
کے لیے سوائے لذت ہیں، تو مجھے اس کی کوئی پروا
نہ ہوتی کہ کب عیادت کرنے والے میری زندگی

سے مایوس ہو گئے

فمنہن مبقی العاذلات بشیۃ
 کمیت متی ما تغل بالماء تزییدی
 تو ان میں چیزوں میں سے ایک خراب خواری ہے،
 ملامت کرنے والوں کی ملامت سے پہلے میں ایسی
 خراب پیتا ہوں جو کمیت ہے اور جب پانی اس
 میں ملایا جاتا ہے تو جھاگ دے اٹھتی ہے۔

وکرہی انا نادی المضاف محنباً
 کسید الغضابہ المتورث
 دوسری چیز میرا گھوڑا پھیر دینا اس شخص کی
 طرف جوڑ کر مجھے آواز دیتا ہے وہ گھوڑا اس طرح
 دھڑکتا ہے جیسے درخت غصہ کا پھیرتا ہے جو کہ پانی کا طلب
 ہو تو نے اسے لٹکارا ہو۔

وتفصیر یوم الدین والدین محبوب
 بہرہ کنۃ تحت الخباء المجد
 تیسری چیز بادشہ کا دن جو بہت اچھا معلوم ہوتا
 ہے کا شادینا ایک گداز و نازک حسینہ کے ساتھ
 ایک شے کے نیچے جو عمود کے نیچے بند کیا گیا ہے۔

اس شاعری میں ایک طاقت و شخصیت نمایاں ہے جس کے متعلق
 کوئی بھی یہ دعوا نہیں کر سکتا ہے کہ وہ شخصیت گڑھی ہوئی یا خود ساختہ ہے
 یا مانگی ہوئی ہے۔ یہ شخصیت کھلا ہوا دیہاتی پن، واضح الحاد نمایاں حزن
 یاس اور کچھ احتیاط و اعتدال کے ساتھ ہر قسم کی لذتوں کو جائز قرار
 دینے کی طرف رغبت رکھنے والی ہے۔ یہ شخصیت ایک ایسے شخص کی
 تصویر پیش کرتی ہے جس نے غور و فکر سے کام لیا اور خیر ہدایت کو
 تلاش کیا ہو مگر کسی صحیح نتیجے تک نہ پہنچ پایا ہو، تو وہ اپنی بااوسی میں،
 اپنے رنج میں اور ان لذتوں کی طرف میلان رکھتے ہیں سچا ہے جن کو
 وہ اختیار کرتا ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ یہ اشعار خود طرفہ نے کہے ہیں یا
 کسی اور شخص نے؟ مجھے اس سے کوئی بحث نہیں ہے کہ ان اشعار کا

کہنے والا طرفہ ہو یا کوئی اور شخص، بلکہ مجھے ان اشعار کے کہنے والے کا نام جاننے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ جو چیز میرے لیے قابلِ توجہ ہو وہ یہ ہے کہ یہ اشعار صحیح اور سچے ہیں ان میں نہ من گڑھت باتیں ہیں اور نہ ٹھونس ٹھانس، یہ اشعار نہ تو ان ان اشعار سے کوئی مشابہت رکھتے ہیں جو نطق کے اوصاف میں اوپر گزر چکے ہیں اور نہ ان سے متعلق ہو سکتے ہیں، یہ اشعار ان محدود سے چند اشعار میں سے ہیں جو اب تک شعر کے جاہلیت کی طرف منسوب کلام کے انبار میں ہمیں ملے ہیں، تو جب ان اشعار کو ہم پڑھتے ہیں ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم سچے اشعار پڑھ رہے ہیں جن میں قوت ہے، زندگی ہے اور روح ہے۔

ان حالات میں ہم قابلِ ترجیح قرار دیتے ہیں اس لئے کہ اس قصیدے میں کچھ اشعار ایسے ہیں جن کو علماء لغت نے تیار کیا ہے، جنی وصف ناقہ کے وہ اشعار جن میں سے کچھ اوپر گزر چکے ہیں، اور کچھ اشعار واقعی طور پر شاعر کے ہیں یعنی یہ اشعار اور ان سے ملتے جلتے ہوئے اشعار نیز ہم بالکل بے ہراس نہیں ہیں اس بات سے کہ خود ان حقیقی اشعار میں بھی جعل سازی کی گئی ہو اور شاعر کے اوپر کچھ اشعار گڑھ دیے گئے ہوں۔

یہ کیا سوال قصیدہ کہنے والے کا، تو راویوں کا کہنا ہے کہ وہ طرفہ ہے، مجھے نہیں خبر کہ وہ طرفہ ہو یا کوئی دوسرا بلکہ مجھے ہی علم نہیں ہے کہ وہ جاہلی شاعر ہو یا اسلامی اجتنائیں جانتا ہوں وہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسے لاندھبہ بڈی کا کہا ہوا قصیدہ ہے جو کسی بات پر یقین نہیں رکھتا ہے۔

اب میں بقیہ دو قصیدوں کی بحث میں پڑنا نہیں چاہتا، کیوں کہ

ان دونوں قصیدوں میں شاعر کی شخصیت بالکل پوشیدہ ہے اور ان قصیدوں

کے ساتھ آپ پھر اسی شاعری کی طرف لوٹ آئیں گے جہاں بارہا آپ کو ٹھیرنا پڑا ہے اور جو قبیلے کی بزرگی اور اس کے قدیم فخر کی ترجمانی کرتی ہے۔ گماننا غالب یہ ہے کہ یہ دونوں قصیدے حارث بن حلزہ کے قصیدے سے کی طرح ہیں جو زمانہ اسلام میں بکر بن دائس کے کارناموں کو نازہ رکھنے کے لیے گڑھے گئے ہیں۔

تو اب طرفہ کو چھوڑ کر ہم المتلس کے پاس آتے ہیں۔ المتلس کا منہ طرفہ کے محلے سے آسان ہے کیوں کہ اس کی شاعری ہمیں وسیعہ ہی کی شاعری کی طرف لوٹا دیتی ہے جس کی طرف اوپر ہم اشارے کر چکے ہیں اور اس میں جو روانی، رکاکت اور ابتذال پایا جاتا ہے اس پر توجہ دلا چکے ہیں۔ لطف یہ ہے کہ المتلس کی شاعری میں ٹھونس ٹھانس اور تشبیح کی کیفیت بہت زیادہ نمایاں ہے، خصوصیت کے ساتھ قافیے میں اس کا یہ سنیہ قصیدہ پڑھ لینا ہی کافی ہے جس کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے

یا آل بکرِ اللہ امکم او آل بکر اللہ تمہارا ابا کرے

طال الثواء وثی بالحن ملبوس قیام طولانی ہو گیا ہے اور ماجزی کا لباس جسم پر ہے
قلیغے کی ٹھونس ٹھانس آپ خود محسوس کر لیں گے نیز یہ قصیدہ مضطرب الرود
بھی ہے کبھی اس کا آخر اول میں بیان کیا جاتا ہے اور اس طرح مطلع روایت کرتے ہیں

کہ دون مینہ من مستعمل قدوف ہر تاجر مینہ لگتا ہے ہر تاجر سے بیٹا ہی دادیاں

ومن فلاة بھانتوجع العیس جہاں لوگ سنا رہے ہیں اور ایسے جنگی ہوئے

اور یہ دونوں اس کا پہلا اور دوسرا حصہ ہیں

المتلس کا اور ایک قصیدہ ہے جو پہلے قصیدے کے ساتھ سنیہ کا اور بہتر

نہیں ہو، بلکہ شاید اس کے اعتبار سے گھٹیا پن سے زیادہ قریب ہو، اس کا مطلع ہو سے

الحرتران المدء دهن منية
صريع لعافی الطیر اوسوف یترس
کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ انسان موت کے پھندے
میں گھرا ہو اور طائروں کے کھلنے کے واسطے اس
کی لاش ہوتی ہو یا عن قریب دفن ہو جائے گا۔
قلہ تقبلن ضیماً بخافة مية
تو ظلم کو قبول نہ کرو موت کے ڈر سے
و موتن بکاحراً و جلدك املس
اور جب موت آئے تو آزادی کے ساتھ مرد اس
طرح کہ تمھاری کھال چکینی ہو۔

اسی میں وہ کہتا ہے۔

وما الناس الا فامراء او تحداثوا
وما العجز الا ان ایضاً مو ا فیجلبوا
آدمی وہی ہیں جن کو لوگ دکھیں اور چرچے کریں
اور عاجزی نہیں ہو مگر یہ کہ ان پر ظلم کیا جائے
اور وہ بیٹھے رہیں۔

اور شاید المتلمس کا مہمہ قصیدہ اس کی طرف منسوب کلام میں سب سے
بہتر ہو جس کی ابتدا یوں ہو سے
يعيرني آھی رجال ولا اری
اخاکرم ازہ بان یتاکرما
میری ماں پر طعنہ کرتے ہیں کچھ لوگ اور میں
نہیں دیکھتا کسی سخی آدمی کو مگر یہ کہ وہ اپنی
طہیت پر دباؤ ڈال کر سخارت کرے۔

گمان غالب یہ ہے کہ المتلمس کی طرف جو اشعار منسوب کیے جاتے
ہیں وہ سب کے سب — یا کم از کم اس کا بیش تر حصہ — مصنوعی
اور جعلی ہے، ان کے گڑھنے کی اصلی غرض ان چند مثالوں یا خبروں کی
تشریح کرنا ہے جو ملک حمیر اور ان کی سیرت کے متعلق قبیلے کے دلوں میں

— یعنی اُن عربی و غیر عربی عوام کے دلوں میں جو سوادِ عراق میں رہتے تھے — جاگزیں تھے اور میں مستبعد نہیں سمجھتا ہوں اس خیال کو کہ خود المتلسس کی شخصیت ہی اس مثل کی تشریح کے سلسلے میں گڑھ لی گئی ہو جو صحیفۃ المتلسس کے نام سے رائج ہے۔ اور جس کے بارے میں لوگوں کو کچھ بھی واقفیت نہیں تھی، تو داستاں گو راویوں نے اس مثل کی تشریح کی اور اس کی تشریح میں اس قسم کی قبیلے داری فرضی داستاںوں کو بھی شامل کر دیا جن کی طرف متعدد بار ہم اشارے کر چکے ہیں —

۷۔ الأعتشی

علاوہ ان شعرا کے، زمانہ جاہلیت میں ربیعہ کا ایک شاعر اور بھی تھا جس کا معاملہ بظاہر انوکھے پن سے خالی نہیں معلوم ہوتا ہے، اس کا نام الاعتشی میمون بن قیس ہے، جو کبھی اعتشی قیس کے نام سے، کبھی اعتشی بکر کے نام سے اور اکثر صرف اپنے لقب اعتشی کے نام سے پکارا جاتا تھا، اس کی کنیت ابوبصیر ہے۔ وہ راویوں کے قول کے مطابق بہت متاخر شاعر ہے جس نے زمانہ اسلام کو پایا اور مسلمان ہوتے ہوتے رہ گیا تھا۔ بعض لوگ اس کی وفات س ۳۷ میں بتاتے ہیں۔ یہ لوگ اس کے سن وفات کو اس واقعے سے اخذ کرتے ہیں جو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ اعتشی پیغمبر اسلام کے پاس جانے کے لیے روانہ ہوا تو قریش مکہ نے راستے میں حائل ہو کر اور نواسرخ اونٹوں کی لہج دلا کر اُسے راہِ خدا سے باز رکھا اور اسلام سے اُسے یہ کہہ کر متنفر کر دیا کہ اُس میں جُوا، شراب اور بدکاری کی ممانعت ہے، اس

واقعے میں ابوسفیان نے اُس سے کہا تھا :

” ہمارے اور محمدؐ کے درمیان صلح ہے“

تو ان لوگوں نے جنھوں نے اعشی کی تاریخ وفات بیان کی ہے یہ خیال کیا کہ ابوسفیان نے ”صلح“ سے صلح حدیبیہ مراد لی تھی بہر حال کچھ ہو، اعشی ہی بہت متأخر شاعر۔ کیوں کہ رادیوں کا کہنا ہے کہ اُس نے کچھ لوگوں کی مدح کی ہے، جو سب کے سب ادھر عہد جاہلیت کے لوگ ہیں۔ ان تمام باتوں کی ایک قیمت ہے کیوں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعشی ایسے زمانے میں تھا جب کہ قریشی زبان پھیل چکی تھی اور حجاز و نجد سے نکل کر رفتہ رفتہ آگے بڑھ رہی تھی، رادیوں نے بیان کیا ہے کہ اعشی یمامہ میں رہتا تھا تو اس طرح وہ عراق کے رہنے والے ربیعہ میں سے نہیں تھا بلکہ بلاد عربیہ کے شمال کے اندرونی حصے سے زیادہ قریب تھا۔ لیکن اس کے آگے رادیوں کو اعشی کے بارے میں کچھ نہیں معلوم ہے سوائے چند افسانوی باتوں کے جن پر بھروسہ کرنے اور اطمینان ظاہر کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ بعض باتیں تو ان میں ایسی ہیں جن سے فرضی داستانوں کی یاد آتی ہے، اور بعض باتوں میں جھوٹ اور تصنع بالکل نمایاں ہے، اور بعض ایسی باتیں ہیں جو مشہور اشعار سے اس طرح پر اخذ کر لی گئی ہیں جس طرح قدما ایسے اشعار سے واقعات اخذ کیا کرتے تھے جن کے متعلق کچھ پتہ نہ ہوتا تھا کہ وہ کہاں سے آئے ہیں۔ مثلاً رادیوں کا بیان ہے کہ قیس بن جندل اعشی کا باپ تھا جو قتیل الجوع کے نام سے مشہور تھا، اس لیے کہ ایک دفعہ وہ کسی غار کے اندر سستانے گیا تھا کہ غار کے منہ پر ایک بڑا سا پتھر آکر گر پڑا جس نے باہر نکلنے کا راستہ مسدود کر دیا، اور یہ شخص اندر

بھوک کی شدت سے تڑپ تڑپ کر مر گیا۔ رادیوں نے یہ قصہ ایک شعر سے اخذ کیا ہے جو اعشی کے ایک دشمن کی طرف منسوب ہے جس کا نام جھنام ہے وہ اعشی کی ہجو کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

ابولہب قتیل الجوع قیس بن جندل
نیرا باپ قتیل الجوع (بھوک کا قتل کیا ہوا) قیس
وخالک عبد من خماة سرادبع
بن جندل ہے اور تیرا ماموں قبیلہ خماة کا ایک نادران

شیرخوار غلام ہے۔

رواۃ ہمارے سامنے اس طرح اعشی کو پیش کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک پُرشکوہ لذت پرست اور شراب کا دل دادہ شخص تھا جیسا کہ اُس کی طرف منسوب اشعار سے اور بعض اُن خیروں سے ظاہر ہوتا ہے جو اُس کے متعلق بیان کی جاتی ہیں، جیسے ایک قصہ یمامہ کے کسی والی کے نام سے بیان کیا جاتا ہے کہ اُس نے لوگوں سے اعشی کا گھر پوچھا، اُسے گھر بتا دیا گیا اور اس کی قبر پوچھی تو اُس سے کہا گیا کہ وہ گھر کے صحن میں ہے، وہ اعشی کے گھر پہنچا، اور اس کی قبر کو دیکھا تو وہ بھگی ہوئی تھی اُس نے لوگوں سے اس کی وجہ دریافت کی تو اُسے معلوم ہوا کہ یہاں کے نوجوان لڑکے اس قبر کے گرد جمع ہو کر شراب پیتے ہیں اور اعشی کو بھی اپنا ایک ساتھی سمجھتے ہیں، تو جب جام گردش کرتے ہوئے اس کے نمبر پر آتا ہے تو اس کے حصے کی شراب اُس کی تہ پر اونڈیل دی جاتی ہے یہی اس کے بھگنے ہونے کی علت ہے اگر بہ واقعہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ پہلی صدی ہجری میں یمامہ کے لڑکے شراب نوشی میں غرق اور اہو دلعب میں اس طرح حد سے گزرے ہوتے تھے کہ نہ تو اپنی حرکتوں کو چھپاتے تھے اور نہ اس سلسلے میں کسی احتیاط کو دخل دیتے تھے، اور جب اکینے اعشی کا حصہ اتنا ہوتا تھا کہ اس کی قبر

کو غصے تک تر رکھ سکتا تھا تو ان نوجوانوں کے حصّوں کا کیا حال ہوگا جو وہاں جمع ہو کر شراب نوشی کرتے تھے۔ صاف ظاہر ہے کہ اس روایت کی کوئی تاریخی قیمت نہیں ہے بلکہ یہ ان خبروں سے متعلق معلوم ہوتی ہے جو داستان ہائے پارینہ میں مردوں کو شریکِ موشی کرنے اور ان کی قبروں پر ان کے حصّے کی شراب اونڈیلنے کے سلسلے میں بیان کی جاتی ہیں۔

راویوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ یمامہ کے نوجوان لڑکے ہر وقت اعشیٰ کے ساتھ ہی رہا کرتے تھے خاص کر اس وقت جب کہ وہ لوگ اپنی سیر و

سیاحت سے واپس آنے تھے تو اسی کے ساتھ کھاتے اور شراب پیتے تھے۔ ہم اس قسم کی تمام روایتوں کو ان اشعار کی ایک قسم کی تشریح سے

زیادہ اہمیت نہیں دیتے ہیں جن میں اعشیٰ نے شراب کی تعریف کی ہے، اور اس واقعے کی جو اس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ اسلام لانے سے

محض اس لیے رُک گیا تھا اور ایک سال کی مہلت عرف اس لیے اپنے کو دے دی تھی کہ جو بچی کھچی شراب اُس کے پاس رہ گئی اُسے ختم کرے۔

راویوں کو — جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں — اعشیٰ کی زندگی

کے بارے میں ایسی کوئی بات نہیں معلوم تھی جو اُس کے بچپن یا اس کی جوانی اور بڑھاپے کی زندگی کی تھوڑی بہت ترجمانی کر سکتی ہو، اس

کے باوجود یہ لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ اعشیٰ ممتاز شعرا کے جاہلیت میں ہے، یہ لوگ اُسے ان چار شعرا میں گنتے ہیں جن سے طبقہ اولیٰ کی

ترکیب عمل میں آئی ہے یعنی امر القیس، اعشیٰ، نابغہ اور زمیر۔ پھر ان چاروں شعرا کو ایک مجمع و مقفی عبارت میں — جو بعض لوگوں کے

خیال میں یونس بن حبیب کی ہے اور بعض لوگ کسی اور کی طرف اُسے

منسوب کرتے ہیں۔ ان راویوں نے جمع کر دیا ہے یعنی یہ کہ سے
 ان امرء القیس اشعر الناس اذا کرب لذر القیس سب سے بڑا شاعر ہے جب وہ شہ سواری
 والا عشی اشعرهم اذا طرب والنا بغه کا تذکرہ کرے اور اعشی سب سے بڑا شاعر ہے جب وہ عشق
 اشعرهم اذا ذهب وزهیراً اشعرهم اذا غاب عشرت کے تذکرے کرتا ہے اور نابغه جب وہ خوف و مشت
 میں مبتلا ہوتا ہے اور زہیر جب وہ حرص و طمع کرتا ہے۔

یہ خیال ان لوگوں کے ذہن میں اس طرح پیدا ہوا کہ انھوں نے
 امر القیس کی طرف بہ کثرت ایسے اشعار منسوب دیکھے جن میں گھوڑے اور
 شکار کے حالات کا ذکر ہے۔ اور نابغه کی طرف بہ کثرت ایسا کلام منسوب پایا
 جس میں عذر خواہی ہوتی ہے اور اعشی کی طرف بہ کثرت اشعار شراب کی تعریف
 میں منسوب دیکھے، اور زہیر کی طرف مدحیہ کلام بہ کثرت منسوب پایا، مگر
 امر القیس صرف گھوڑے اور شکار والا شاعر ہی نہیں ہے بلکہ لہو و لعب
 اور فسق و فجور والا بھی تھا اور نابغه صرف عذر خواہی کرنے والا نہیں ہے بلکہ
 آپ دیکھیں گے کہ عذر خواہی اس کی شاعری کا کوئی خاص اہم پہلو ہی نہیں ہے
 بلکہ اس کے برخلاف نابغه تو وصف، مدح اور ہجو کا کہنے والا تھا۔ اگر وہ
 کلام صحیح ہے جو راویوں نے اس کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور اعشی شراب
 کی تعریف ضرور کرتا ہے مگر مدح میں اس کا حصہ شراب کی تعریف سے کہیں
 زیادہ ہے وہ زہیر سے زیادہ مدح کا کہنے والا ہے۔ اس کا مدحیہ کلام اگر اس
 کی طرف منسوب کلام واقعی اسی کا ہے تو، متنوع اور مختلف اسالیب پر
 مشتمل ہے، اور زہیر مدح کرتا ہے مگر وہ وصف (حالات) بھی بیان کرتا ہے،
 تشبیب بھی کہتا ہے اور بہترین ہجو بھی کہتا ہے، تو اس مقفیٰ اور مستحج عبارت
 کی کوئی قیمت نہیں ہے سوائے قافیہ پیمائی کے۔

نیز راویان کلام ان شعرا میں ایک کو ایک پر فضیلت دینے کی فکر میں بڑی طرح مبتلا ہیں، لیکن ابن سلام اس سلسلے میں ایک مختصر جملہ کہتا ہے جو بڑی اہمیت کا حامل ہے وہ کہتا ہے کہ اہل بصرہ امر القیس کو سب پر فضیلت دیتے تھے، اور اہل کوفہ اشعثی کو ترجیح دیتے تھے، اور اہل حجاز و اہل بادیہ (صحرا نشین) نہہرو و نابجہ کو سب پر فضیلت دیتے تھے۔ جہاں تک اہل حجاز و اہل بادیہ کے نہہرو نابجہ کو ترجیح دینے کا تعلق ہے تو وہ بالکل فطری ہے کیوں کہ نابجہ اور نہہرو دونوں بدوی بھاری شاعر تھے جو اہل حجاز و اہل بادیہ سے سب سے پہلے تو وطن، نسب، طرزِ معاشرت اور زبان وغیرہ ہی میں قریبی تعلق رکھتے تھے جیسا کہ آپ کو معلوم ہوگا جب ہم مضری شاعری کے بیان پر آئیں گے۔

اور جہاں تک کوفہ اور بصرہ کے رہنے والے عراقیوں کا تعلق ہے تو ان کی اکثریت یہی اور ربیعہ تھی اور یہ سمجھ میں آئے والی بات ہے کہ وہ لوگ ان دونوں شاعروں (امر القیس اور اشعثی) کو ترجیح دیتے تھے، ان دونوں شاعروں میں ایک تو خالص یہی ہے جیسا کہ راویوں کا کہنا ہے یعنی امر القیس اور دوسرے اپنے نسب کے اعتبار سے ربیعہ ہے، تاہم بیہیت کے بارے میں اس کی شاعری بہت زیادہ ہے، یعنی اشعثی۔ اور اکثر عراقیوں کا ان دونوں شاعروں کو ترجیح دینا اسی حد پر ختم نہیں ہو جاتا کیوں کہ ان شاعروں میں کا ایک فرد۔ اگر وہ مفروضہ صحیح ہے جو ہم نے اوپر پیش کیا ہے۔۔۔ پیدائش نشوونما، شاعری اور زندگی غرض ہر اعتبار سے عراقی ہی یعنی امر القیس کیوں کہ اس کا افسانہ عبدالرحمن بن الاشعث کے واقعات کے بعد عراق ہی میں گزرا اور تیار کیا گیا اور اس کی شاعری بھی عراق ہی میں ایجاد ہوئی تھی،

اور چند ہی سطروں کے بعد آپ ملاحظہ کریں گے کہ ان میں سے دوسرے فرد یعنی اعشی کی شاعری کا بھی اکثر و بیش تر حصہ کوئے، یا کسی اور عراقی ماحول میں عام اس سے کہ وہ مہنی ہو یا ربیعہ نظم کیا گیا اور ایجاد کیا گیا ہو۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ اعشی پہلا شخص ہو جس نے شاعری کے ذریعے روزی کمائی اور اس بارے میں وہ بہت سے واقعات بیان کرتے ہیں، لیکن اسی لمحے یہ راوی یہ بھی کہتے ہیں کہ نابغہ اپنی قوم میں بلند مرتبہ اور معزز سمجھا جاتا تھا لیکن اس نے شاعری کو اپنا ذریعہ معاش بنا لیا اس لیے اس کی حیثیت گر گئی اور اس چیز نے اس سے لوگوں کو متنفر کر دیا۔ تو نمانہ جاہلیت میں شاعری کو ذریعہ معاش قرار دینا لوگوں کو متنفر کر دینے اور شعرا کی پوزیشن (حیثیت) گرا دینے والی چیز تھی، لیکن شاعری کو ذریعہ معاش بنا لینے سے نہ لوگوں کو زہیر سے نفرت ہوئی اور نہ خود زہیر کی پوزیشن گر سکی۔ اس سلسلے میں راوی بالکل خاموش ہیں، اور شاعری کو ذریعہ معاش قرار دینے والی حرکت نے اعشی کی پوزیشن بھی نہیں گرائی اور اس سے بھی لوگوں کو متنفر اور منحرف نہیں کیا، بلکہ اس کے بالکل برعکس اعشی کی شان بلند سے بلند تر کر دی اور اسے اس طرح خطرناک اور قابلِ ضرر بنا دیا کہ عربوں کو اس کی چاپلوسی کرنے اور اس کے ساتھ سلوک کرنے پر مجبور کر دیا۔ مثال کے لیے یہی واقعہ بہت کافی ہے کہ اہلسیما گھبرایا اور ڈرا جس وقت اسے معلوم ہوا کہ اعشی مدینہ جانے والا اور پیغمبر اسلام کی شان میں قصیدہ پڑھنے والا ہے، تو اس نے اعشی کو روکنے کی تدبیریں شروع کر دیں اور اپنے یہاں اشراف قریش کو جمع کر کے انہیں متنبہ کیا کہ اگر وہ سبیل کر اعشی کے ساتھ آئے تو انہیں

نہ جمع کریں گے تو اعشیٰ اس مدح کے ذریعے جو اُس نے پیغمبر اسلام کی کہی
ہو پورے عرب کو ان کے خلاف آگ کی طرح بھڑکا دے گا۔ قریش کو
خطرے کا احساس ہوا اور انھوں نے شو سُرُخ اونٹ جمع کر دیے نال آں کہ
قریش سُرُخ اونٹ کو چندے میں دینا گوارا نہیں کر سکتے تھے اور نہ اس قسم
کی بخشش کی طرف ان کا میلان تھا۔

اور وہ واقعہ جو مَحلِق کے سلسلے میں بیان کیا جاتا ہے جس کی ماں یا
پھوپھو نے اُس سے بے طرح اصرار کیا تھا کہ وہ اعشیٰ کی ضیافت کرے اور
اپنے باپ کی اونٹنی، چادریں اور شراب سے بھری ہوئی ایک مشک اس
کی نذر کرے۔ مَحلِق نے ایسا ہی کیا اور اعشیٰ کی مدح کے ذریعے وہ معزز
اور با ثروت ہو گیا۔

اور وہ واقعہ کہ ایک عورت کی لڑکیوں کی کہیں سے نسبت نہیں آتی
تھی تو اس نے اعشیٰ سے التجا کی کہ وہ ان لڑکیوں میں سے کسی ایک کا نام
لے کر تشبیب کہے، شاید اس طرح وہ لڑکی ٹھکانے لگ جائے۔ اعشیٰ نے
اُن میں سے ایک لڑکی کا نام لے کر تشبیب کہی تو فوراً اس کی شادی
ہو گئی پھر دوسری لڑکی کے ساتھ تشبیب کہی تو اس کو بربل گیا، پھر تیسری
لڑکی کے نام سے تشبیب کہی تو نسبت بھیجنے والے اُس کی طرف لپک
پڑے وہ ایک ایک کے نام سے تشبیب کہتا جاتا تھا اور معاملے میں
اونٹوں کا تقاضا کرتا جاتا تھا یہاں تک کہ اس نے سب لڑکیوں کی شادی
کرا دی۔

یہ سب روایتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شاعری کو ذریعہ معاش
بنا لینے سے نہ تو اعشیٰ کی حیثیت میں کسی قسم کی کمی ہوئی نہ لوگ اُس سے

متنفر اور منحرف ہوئے۔

راویوں کا بیان ہے کہ اعشیٰ جس شخص کی مدح کرتا تھا اُس کا مرتبہ لوگوں کی نظروں میں اونچا ہو جاتا تھا اور گواہی میں پیش کرتے ہیں مخلوق کے قصے اور بنی کلاب کے اُس آدمی کے قصے کو جس کو اعشیٰ نے ہجو کہہ کر بالکل رُسوا کر دیا تھا تو ایک بار اعشیٰ اُس آدمی کے ہتھے چڑھ گیا، وہ شخص اُسے مار ڈالنے والا ہی تھا کہ شریح بن السموال نے اُسے اپنی پناہ میں لے لیا، پورا قصہ اوپر گزر چکا ہے۔

اور راویوں کا بیان ہے کہ اعشیٰ نے جس شخص کی بھی ہجو کہی اُس کو ہم چشموں میں ذلیل و رُسوا کر دیا اور ثبوت میں اسی کلبی کا اور علقمہ بن علاثہ کا ذکر کرتے ہیں۔ اعشیٰ کا علقمہ کے ساتھ یہ جو قصہ بیان کیا جاتا ہے وہ دل چسپی سے خالی نہیں ہے۔ راویوں کا کہنا ہے کہ اعشیٰ نے الاسود العسنی کی مدح کی، اس وقت اتفاق سے الاسود کے پاس نقدی نہیں موجود تھی تو اُس نے کچھ قیمتی سامان از قسم گھی، عطر اور چادروں کے اُس کی نذر کیں، اعشیٰ یہ مال و متاع لے کر واپس چلا تو اس کا گزر بنی عامر کی طرف سے ہوا اور وہاں اُسے اپنی جان کا خوف لاحق ہوا تو اُس نے علقمہ بن علاثہ سے پناہ طلب کی، اُس نے پناہ دے دی، اعشیٰ نے اُس سے پوچھا:-

”تم نے مجھے جن دنس سے پناہ دی ہے؟“

علقمہ نے جواب دیا: ”ہاں“

اعشیٰ نے پھر پوچھا: ”اور موت سے؟“

اس نے کہا: ”نہیں“

اعشیٰ وہاں سے عامر بن الطفیل کے پاس آیا، عامر بن الطفیل اور

علقمہ میں کچھ چٹمک تھی اعشی نے اُس سے پناہ طلب کی اُس نے پناہ دے دی، اعشی نے اُس سے بھی پوچھا:۔

”تم نے مجھے جن وانس سے پناہ دی ہے؟“

عامر نے جواب دیا: ”ہاں“

اعشی نے سوال کیا: ”اور موت سے؟“

عامر نے جواب دیا ”ہاں“

اعشی نے دریافت کیا کہ: ”موت سے کس طرح تم نے پناہ دی؟“

عامر بن الطفیل نے کہا کہ ”اگر تم میری پناہ میں ہوتے ہوئے مر گئے

تو تمہارا خون بہا میں تمہارے گھر والوں کے پاس بھجوادوں گا۔“

اعشی نے کہا ”اب میں سمجھ گیا کہ تم نے مجھے موت سے بھی پناہ دے

دی ہے۔“ یہ کہہ کر وہ عامر ہی کے پاس ٹھہر گیا اور اُسے اپنے مشہور قصیدے

میں علقمہ پر ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے:۔

علقمہ ما انت الی عامرٍ اور علقمہ! کور بہت نہیں ہو تجھ کو عامر کے ساتھ

الناقض الاوتار والواثر جو کینوں کو نکست دینے والا اور کینہ پرور ہے۔

اور اپنے صادیہ قصیدے میں اُس نے علقمہ کی ہجو کرتے ہوئے کہا ہے:۔

تبیتون فی المستی ملا بطونکم تم لوگ جاڑوں میں (زمانہ فحط میں) شکم سیر

وجاراکم غرتی بیتن خمالصا ہو کر سوتے ہو اور تمہاری پڑوسی عورتیں جو کی ہوتی

ہیں اور حالت گرسنگی میں رات بسر کرتی ہیں۔

پھر اُسے علقمہ کے ساتھ بعینہ وہی حادثہ پیش آیا جو اُس جوان کلبی کے

ساتھ پیش آچکا تھا، یعنی وہ کسی طرح علقمہ کے حدود میں پہنچ گیا تھا تو اُسے

پکڑ کر علقمہ کے پاس لایا گیا۔ اعشی نے علقمہ سے بہت معذرت اور خوشامد

کی اور اس کی مدح بھی کہی تو علقمہ نے اُسے معاف کر دیا۔

اور راویانِ کلام ایک دفعہ تو ایشی کو اس شکل میں پیش کرتے ہیں کہ گویا وہ بالکل فقیر آدمی ہے جو اپنے دوستوں کو کھلانے پلانے تک کی سکت نہیں رکھتا ہے اور دوسری دفعہ ایک دولت مند آدمی کی شکل میں پیش کرتے ہیں جس کے پاس زمین ہے جس میں انگور لگے ہوئے ہیں، اور یہی لوگ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ سلامۃ ذوفالش الحمیری کی اس نے مدح کہی تھی، اپنے لامیہ قصیدے کے ذریعے جس کی ابتدا یوں ہے

ان محلاً و مرحلاً
و ان فی السفر اذا مضوا اھلاً
یقیناً ایک قیام ہے اور ایک کوچ ضروری ہے۔
اور مسافروں میں جب کہ وہ روانہ ہو گئے ایک
مہلت ملتا ہے۔

جس میں وہ کہتا ہے

الشعر قلدته سلامۃ ذافا
ش والشی حیثا جعل
شعروں کا قلابہ پہنایا تو نے سلامۃ ذوفالش
کو اور کسی چیز کی قدر اس محل سے ہوتی ہے جہاں
وہ قرار دی جائے۔

تو سلامہ نے اس کو نئے عدد سرخ اونٹ، خلعتیں اور دباغت کی ہوئی اونٹ
کی اوجھڑی جو عنبر سے بھری ہوئی تھی عنایت کی، اور اس سے کہا کہ ”ایسا نہ
ہو کہ اس کے اندر جو کچھ ہے اُس کے بارے میں تم دھوکا کھا جاؤ“

ایشی حیرہ آیا اور اس عنبر سے بھری ہوئی اوجھڑی کو تین سو سرخ اونٹوں
کے عوض میں فروخت کر ڈالا تو سلامہ ذوفالش الحمیری کی مدح کر کے ایشی نے
علاوہ خلعتوں کے چار سو سرخ اونٹ حاصل کر لیے۔

نیز راویانِ کلام ایشی کو مسلسل سفر کرنے والا اور دورہ کرتے رہنے والا

بیان کرتے ہیں جس نے تمام لوگوں کی اپنے اشعار کے ذریعے مدح کی ہے اور یہ دو شعر بھی اس کی طرف منسوب کرتے ہیں سے

وطوفت للہمال آفاقا اور دولت کے لیے میں نے دنیا کی خاک چھان
 عمان فحمص فاؤس لیشلم ماری میں عمان گیا، حمص گیا اور فلسطین گیا۔
 اتیت النجاشی فی داسرا میں نجاشی کے پاس اُس کے گھر (عش) میں
 وارض النبیط وارض العجم گیا اور سرزمینِ نبیط اور سرزمینِ عجم میں گیا۔

اغلب گمان یہ ہے کہ یہ شخص اتنا زیادہ ہرگز نہیں گھوما ہے، نہ نجاشی کے پاس گیا ہے نہ ارضِ نبیط گیا ہے اور نہ ارضِ العجم، اور اگر اُس نے سیاحی کی ہے تب بھی وہ نجد و حجاز اور ان سے متصل یعنی علاقے اور چہرہ اور شام کے اشراف عرب کی مدح سے آگے نہیں بڑھا ہے، لیکن رادیوں کا یہاں تک دعو ہے کہ وہ کسریٰ کے پاس تک پہنچ گیا تھا اور اُس کی مدح کہہ کر اُس سے انعام حاصل کیا تھا اور اسی روایت کے سلسلے میں یہ لوگ ایک لطیفہ بھی بیان کرتے ہیں کہ کسریٰ نے اعشیٰ کو وہ قصیدہ گانے سنا جو معلق کے بارے میں اُس نے کہا تھا جس کا پہلا شعر یہ ہے سے

أسرت وماہذا السہاد المشرق میں رات پھر جاگا، اور اس شب بیداری کی کیا
 وما بی من سقم وما بی تعشق وجہ ہے؟ نہ تو مجھے کوئی بیماری ہی ہے اور نہ عشق کا
 سودا۔

تو جب کسریٰ کو اس شعر کا مطلب سمجھایا گیا تو اُس نے کہا کہ :-

”اگر بغیر بیماری یا بغیر عشق کے رات بھر جاگا تو پھر وہ چور ہے“

جب ہم اعشیٰ کے اُس مدحیہ کلام کا جائزہ لیں جو ہم تک بچا کھچا پہنچا

ہے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ اس کی مدح کا بیش تر حصہ یمنیوں کی تعریف میں

صرف ہوا ہے، کیوں کہ اُس نے سلامۃ ذوقائش الحمیری کی مدح کی ہے، اہل
 بخران کی مدح کی ہے، قیس بن معدی کرب کی مدح کی ہے اشعث بن
 قیس الکندی کی مدح کی ہے، اسود العنسی کی مدح کی ہے اور سمان بن منذر
 کے بھائی الاسود المنذر کی مدح کی ہے، پھر اُس نے ہوز ابن علی صاحب البیاء
 کی مدح کی ہے جو ربیعہ میں سے ہے۔ پھر اس نے اپنے ربیعہ میں سے ہونے
 اور جنگ ذی قار میں ربیعہ کے ایرانیوں کے برّ مقابل ہونے پر فخر کیا ہے اور
 خوب جی بھر کر فخر کیا ہے۔ اور مضر میں، سوائے ان لوگوں کے اور کسی کی
 اُس نے مدح نہیں کی، عامر بن الطفیل کی اُس نے مدح کی ہے اور اُس کی
 بھی مدح اس لیے کی ہے کہ اُس کے حریف علقمہ کی ہے جو کہے، پھر جب علقمہ
 کی گرفت میں آگیا تو اُس کی مدح بھی کر دی، اور پیغمبر اسلام کی مدح کی ہے۔
 تو اگر یہ بھی واقعہ ہے کہ اُس نے کسریٰ کی مدح کہی تو پھر اس میں کوئی
 شک نہیں ہے کہ اعشیٰ شعوبی شاعر تھا، یعنی قومی اور نسلی تعصبات کی پیداوار
 یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ زمانہ جاہلیت کا شعوبی شاعر تھا اس لیے کہ زمانہ جاہلیت
 میں قومی اور نسلی تعصبات تھے ہی نہیں، بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ زمانہ اسلام
 کا شعوبی شاعر تھا یعنی اعشیٰ کی شلوٰی کا بیش تر حصہ زمانہ اسلام میں بہ مقامِ کوفہ
 گڑھا گیا ہے اور مضر کے خلاف یمن اور ربیعہ کے عصبی متعصبانہ معاہدہ اتحاد کا
 ایک نتیجہ ہے۔

کون چیز مانع تھی داستاں گویوں اور گڑھنے والوں کو اعشیٰ کے ایسے
 شاعر کو پوری قوت کے ساتھ اپنے حق میں استعمال کرنے سے جس کے متعلق مشہور
 تھا کہ وہ انتہائی مدح کرنے والا تھا، تو ان داستاں گویوں اور گڑھنے والوں نے
 اُسے مُلک مُلک پھرایا، اور حمیر، کندہ اور دوسرے یمنی قبیلوں کے اشراف

کی مدح اس کی زبان سے کہلوائی۔ اُس کے بعد ربیعہ کے شرفا کی مدح اُس سے کہلوائی گئی۔ ان تمام باتوں میں، مضر پر زمانہ جاہلیت میں بڑائی جتانے کی شان پائی جاتی ہے جب کہ زمانہ اسلام میں میں اور ربیعہ اُن پر بڑائی جتانے سے قاصر رہ گئے تھے کیوں کہ خلافت اور نبوت دونوں چیزیں مضر میں تھیں۔ ہاں اعشیٰ نے عامر بن الطفیل اور علقمہ بن علاشہ کی مدح کی ہے اور یہ دونوں ممدوح بلاشبہ مضر ہی تھے لیکن میں بتا چکا ہوں کہ کن حالات میں یہ مدح کہی گئی تھی۔ اگر آپ دیانت اور صراحت کے ساتھ میری رائے کا اظہار چاہتے ہیں تو سنیے! میں شدید طور پر شک رکھتا ہوں اس بارے میں کہ اعشیٰ نے عامر یا علقمہ کی مدح کہی بھی ہے، ان دونوں شخصوں میں اختلاف تھا اور زمانہ اسلام میں (نہ کہ دور جاہلیت میں) ان دونوں کے گرد عصبیت بہت طاقت ور ہو گئی تھی، تو اس عصبیت نے ان دونوں کی مدح میں اور سبج میں بہت کچھ گڑھ ڈالا جس کا کچھ حصہ اعشیٰ کے سر تھوپ دیا گیا، کچھ لبید کے سر اور کچھ حطیہ اور دیگر شعرا کے سر۔ ان دونوں کے درمیان اختلاف کی تفصیل کتاب الافغانی میں پڑھ لیجئے آپ کو پتا چل جائے گا کہ یہ قصہ صنوع اور مضع و مزین کیا ہوا ہے اسی طرح پر جیسے فرضی داستانیں، اشعار، مشکل الفاظ اور مستجع عبارتوں سے مضع اور مزین کی جاتی ہیں خصوصاً اس وقت جب کہ ان فرضی داستانوں کا تعلق دیہاتی عربوں سے ہو، تو ان حالات میں میں یہ ماننے کو تیار نہیں ہوں کہ اعشیٰ نے ان دونوں مضریوں کی مدح کہی ہے۔ آپ کہیں گے: مگر اُس نے معلق الکلابی کی مدح کر کے اس کی عزت افزائی کی ہے وہ بھی تو مضر ہی ہے، مگر اس کو کیا کیجیے گا کہ میں معلق کے قصے کو بھی عامر اور علقمہ کے قصے سے زیادہ کب اطمینان کی نظر سے دیکھتا ہوں

بلکہ مجھے یہ اندیشہ ہے کہ اشقی کا مرام مدحیہ کلام، یا اس کا وہ مدحیہ کلام جو ہمارے ہاتھوں تک پہنچ سکا ہے گڑبھا اور ڈھالا ہوا ہے جس میں قیسی، مہنی اور ربیع رقابتیں اپنا کام کر رہی ہیں، اور محقق کا یہ قصیدہ اسی رقابت کا ایک منظر ہے۔ آپ فرمائیں گے: مگر اس سے پیغمبر اسلام کی مدح بھی تو کی ہے، آپ تو خاص مضری ہی تھے۔ مگر کیا کیجیے گا اس کو کہ مجھے اس بارے میں ذرا بھی شبہ نہیں ہے کہ اشقی سے پیغمبر اسلام کی مدح کی ہی نہیں، اور اس زمانے کے قطعی ہونے میں کچھ ذرا ہی تردد نہیں ہے کہ یہ دالیہ قصیدہ جو پیغمبر اسلام کی شان میں اشقی کے نام سے روایت کیا جاتا ہے غلط طور پر اس کی طرف منسوب ہے یہ کسی ایسے داستان کے گڑبھا ہے جو شاعری سے بہت ہی کم سن رکھے والا بڑی شاعری کے لئے دراصل الفاظ میں تھولیدگی سے کام لینے والا اور گرائیوں میں زانیہ نامی شاعر کا قصیدہ ہے جو ایک دفعہ پڑھ لیجئے آپ کو غمناک کر دے گا کہ اشقی کی شاعری جو کلام منسوب کیا جاتا ہے اس میں یہ سب سے گھٹیا کلام ہے یہ قصیدہ منسوب اس کا مدح والا حصہ ہے۔ اچھی شاعری ہونے کے بجائے علوم کی نین نٹنم کرنے سے زیادہ قریب ہے۔

اس قصیدے کے بعض حصے ملاحظہ فرمائیں:

الا ایھا ذالساکنین یابست
 فان لھا اهل بیثرب ہن عدرا
 فان تسالی عانی فیارب سائل
 حقی عن الہ عشقی بہ عیدہ اصعد
 اور مجھ سے پوچھا اسے کہ یہ ناؤ کہاں کا قصد رکھا کر
 تو اس کے پاس اس کی دھند کاہ پشرب کے لوگ ہیں
 اور اگر تیرے پاس سے کسی کو سائل متعلق تو کوئی تجب
 توں جو بہت سے دریاؤں سے گزرتے والے ہیں
 اشقی کے حال کے جہاں ہی وہ جلتے۔

اجدت برجلہ ربا النجاء وراجعت
 ید اھا خناقا وابتغا خیرا مردا
 وفیہا اذا ما هجرت عسر فیتا
 اذا شدت حریاء النظر ہایرة احیرا
 واما اذا ما ادرجت فاشری لریا
 رقیبین جل یا ما یغیب وھزوا
 تیز روی اس نالتے کی پیروں کو حرکت سے رہی ہو اور
 اس کے ہاتھ سیکڑی سے پھیل رہے ہیں ہونگے اور میں ہو
 جب وہ دوپہر کو چلتی ہو تو اس میں تین مزاہی پیدا ہو جاتی
 ہے۔ جب کہ درپہر کی گرمی تیزی پر ہوتی ہے۔
 اور جب وہ شب کو چلتی ہو تو اس کے دو رقیب تم
 دکھو گے ایک ستارہ جدی جو غروب نہیں کرتا اور ایک
 مزید پہاڑ۔

فألیت لاسرائی لھا من کل الة
 وامن خفی حتی تزورا مرحمرا
 نہیں نے قسم کھائی ہے کہ میں اس کی ٹھکن کی پروا
 نہیں کروں گا جب تک وہ راضی (محمد مصطفیٰ
 رعلی اللہ علیہ وسلم) تک پہنچ نہ جائے۔

نبی تری ما لاترون و ذکرہ
 افاد لعمری فی البلاد و الخیرا
 وہ نبی جو وہ کچھ دیکھتا ہے جو تم نہیں دیکھتے ہو اور
 اس کے ذکر نے دنیا کے اہل است و ہنہد مقامات کو
 طم کر لیا ہے۔

متی ما تناشی عند باب ابن ہاشم
 تراحی وتلقی من نو احد یدرا
 جب ناقد اس جوان ہاشمی کے دروازے پر پہنچے
 جائے گا تو آرام پا جائے گا اور ان کے احسانات و
 عطا سے مالامال ہو جائے گا۔

لصدقات ما تغب و نائل
 ولیس عطاء الیوم ما لفتہ غدا
 حضرت کی طرف سے خیرات اور عطا کا سلسلہ برابر
 قائم رہتا ہے اور آج کا عطیہ کل پھر عطا ہونے کے
 لیے مانع نہیں ہے۔

اذا انت لم ترحل بزاد من التقی
 ولا نیت بعد الموت من قد تزودا
 اگر تم دنیا سے جاؤ گے بغیر تقویٰ کے تو شے کے اور بعد
 مرنے کے ایسے شخص کو دیکھو گے جو یہ تو شہ لے گیا ہو۔

ندمت علیٰ ان لا تکون کمثلہ
 فترصد للأمر الذی کان ارضدا
 فایاک والمینتات لا تقر بنہا
 ولا تأخذن سمہما حدید للتفصیل
 وذا النصب المنصوب لا تنسکذہ
 ولا تعبد الا وناں واللہ فاعبدا
 ولا تقرین حرۃ کان سرہا
 علیک حراما فانکن او تعبدا
 وذا الرحم القربی فلا تقطعن
 لعاقبۃ ولا الہ سیرا لمقیلا
 وسبح علیٰ حین العشیات والضحی
 ولا تحمد الشیطان واللہ فاحمدا
 ولا تنسخن من باللس ذی ضرارۃ
 ولا تحسبن المال للمرد محذرا

تو پشیمان ہو گئے کہ تم بھی اس کی طرح کیوں نہ ہوئے
 کہ تیاری کرتے اسی کی جس کے لیے وہ تیار ہوا
 دیکھو مردار (غیر فوجیہ) چیزوں کے ہرگز قریب نہ جانا
 اور کبھی تیرا (لام) سے نشانہ نہ لگانا
 اور قائم کیے ہوئے ستون (انصاب) کی عبادت
 نہ کرنا اور تمہوں کی پیش نہ کرنا اور بس اللہ کی
 عبادت کرنا۔

اور کسی آزاد عورت کے قریب نہ جانا
 جو تم پر حرام ہو، جب تک نکاح نہ کر لیا یا وہ تمہاری
 ملکیت نہ ہو۔

اور جو تمہارا رشتے دار ہو اُس سے بد سلوکی نہ کرو
 اور نہ قیدی سے جو تمہارے ہاتھ میں گرفتار ہو۔
 اور شام، سحر، تسبیح الہی بجا لاؤ
 اور شیطان کی تعریف نہ کرو اور صرف اللہ کی حمد کرو
 اور کسی مصیبت زدہ کا مذاق نہ اڑاؤ
 اور مال و دولت کو انسان کے لیے ہمیشہ باقی نہ سمجھو۔

اس طرح مجھے شدید ترین شک ہے اُس تمام مدحیہ کلام میں جو اعشی کی طرف
 منسوب کیا جاتا ہے، میں اس کلام کو زمانہ اسلام میں عصبیت کے مظاہر میں سے
 ایک منظر قرار دیتا ہوں۔ پس اگر اعشی کی اصلی شخصیت کا تلاش کرنا ناگزیر ہی
 ہے تو میں اُسے اُس کے مدحیہ کلام میں نہیں ڈھونڈوں گا بلکہ مدح کے علاوہ اُن
 دوسرے اصنافِ شاعری میں اس شخصیت کو تلاش کروں گا جن میں اعشی

نے جولانی طبع دکھائی ہو حال آں کہ ان اصناف کا معاملہ بھی گڑبڑ ہے۔ تو دیگر اصناف شاعری میں اعشیٰ نے غزل کہی ہے، شراب کے اوصاف (حالات) بیان کیے ہیں اور شکار کے تفصیلات پیش کیے ہیں، لیکن اس کی غزل میں اس قدر زیادہ نرمی اور سلاست پائی جاتی ہے جو ابن ربیعہ ہی کے اشعار میں ہمیں نظر آتی ہے، اور اسی وجہ سے ہم سمجھتے ہیں کہ اعشیٰ کی غزل ساختہ پرداختہ ہے اور غلط طور پر اس کی طرف منسوب کر دی گئی ہے۔ آپ کا کیا خیال ہے اس قول کے بارے میں جو شعبی سے مروی ہے کہ وہ کہتا تھا کہ اعشیٰ ایک شعر میں اغزل الناس ہے ایک شعر میں اخنت الناس (بہترین زنانی گفتگو کرنے والا) اور ایک شعر میں اشجع الناس؟ اس کا وہ شعر جو بیت الغزل کہا جاتا ہے یہ ہے

غراء فرعاء، مصفول عواضہا گورے رنگ والی بڑے بالوں والی رضائے حسن کے
تمثلی الھونیا مکا یشی الوحی الوحی صاف و شفاف ہیں آہستہ آہستہ راستہ چلتی ہے جیسے
تھکا ہوا خوف زدہ آدمی۔

وہ شعر جو اخنت ترین کہا جاتا ہے

قالت ہریرۃ لما ثبت زائرہا ہریرہ نے کہا، جب میں اس کی ملاقات کو آیا
وہی علیک وویل منک یا رجل کم بختی ہوتی ہے لیے اور کم بختی ہو میرے لیے تیرے سبب
سے اے مردوے!

اور وہ شعر جس میں وہ سب سے زیادہ جری (اشجع) ہے یہ ہے

قالوا الطراد فقلنا تلك عادتنا انہوں نے کہا مقابلاً کرتے ہو، ہم نے کہا یہ تو ہماری
او تنزلون فانا معشر نزل عادت ہے یا اگر تم میدان میں اترتے ہو تو ہم ہمیشہ
کے مرد میدان ہیں۔

میں نہیں کہہ سکتا کہ آیا یہ واقعہ ہوا یا نہیں کہ تغزل، زنانہ انداز اور شجاعت

سب ایشی کے لیے ان اشعار میں اس طرح جمع ہو گئے ہیں، کہ کسی اور کے یہاں کبھی مجتمع نہیں ہوئے۔ لیکن یہیں جانتا ہوں کہ ان اشعار میں اتنی زیادہ نرمی اور سلاست پائی جاتی ہے جو اُسے ابن ربیعہ کی شاعری کے مماثل کر دیتی ہے جس کی طرف متعدد بار اشارے کر چکا ہوں، اس قصیدے کا مطلع بھی مذکورہ بالا اشعار سے کم نرمی اور سلاست کا حامل نہیں ہے۔

ودع هه بيرة ان الراكب مرثحل ہریرہ کو رخصت کر دے، سواروں کا قافلہ کوچ
 وهل تطيق وداعاً ايها الرجل کر رہا ہے اور شخص، کیا تو رخصت کی تاب لا سکتا ہے
 خود اس قصیدے کے اندر ایسے اشعار پائے جاتے ہیں جن کے موضوع ہونے میں ذرا بھی شک نہیں ہو سکتا، ان کے وضع کرنے کی غرض مزاح اور فضول گوئی ہے۔

علقتها عرضاً وعلقت رجلاً میں اس کی محبت میں گرفتار ہوا، اور وہ پھنس
 غیری وعلق اخري غيرها الرجل گئی میرے سوا ایک مرد سے، اور وہ مرد ایک
 وعلقت فتاة ما يحاد لها دوسری عورت سے جو اُس کے علاوہ تھی پھنس گیا
 ومن بنى عمها ميت بها وهل اور اُس مرد کی محبت میں گرفتار ہو گئی ایک دوشیزہ
 جسے وہ نہیں چاہتا تھا اور اس لڑکی کے چچا زاد بھائیوں
 میں سے ایک آدمی اس پر جان دیے ہوئے تھا۔
 وعلقتني اخيري ما تلامني اور مجھ پر فریفتہ ہوئی ایک دوسری عورت جو میرے
 فاجع الحب حب كله تبل مناسب مزاج نہیں ہے پس ہمہ گیر نسبتاً زیادہ
 محبت بوسر تا سردیوانگی ہے۔

فكلنا مغرم يهدى بصاحبہ تو ہم میں سے ہر ایک عاشق ہے جو اپنے ساتھی کا سفر
 نأء ودان ومخبول ومختبل کرتا ہے اور بھی ہے اور نزدیک بھی، سحر بھی ہے اور ساحر بھی

ہاں اس قصیدے میں بعض بعض جگہ ایسی شاعری بھی نظر آتی ہے جو مضبوطی اور عمدگی سے خالی نہیں ہے، اسی قسم کی عمدہ شاعری ایک دوسرے لامبیہ قصیدے میں بھی پائی جاتی ہے۔

ما بکاء الکبیر بالاطلال
کیا ہے روناسن رسیدہ شخص کا، کھنڈروں پر
وسر الیہ وما ترو سوا الی
اور میرا سوال کرنا جب کہ وہ میرے سوال کا جواب
بھی نہیں دیتا۔

لیکن اس قصیدے کا حال، حیرت و استعجاب سے خالی نہیں ہے، شاعر نے قصیدے کی ابتدا غزل سے کی، پھر وصف کی طرف متوجہ ہو گیا اس کے بعد مدح کی طرف۔ الاسود بن المنذر کی مدح کی طرف، اور جب مدح سرائی سے فارغ ہوا تو پھر غزل سرائی کرنے لگا، اس کے بعد شکار کے حالات تفصیل سے بیان کرنے لگا، اور اسی پر اس نے قصیدہ ختم کر دیا دستور یہ ہے کہ شاعر جب گریز کر کے مدح کی طرف آئے تو اسی میں آگے بڑھتا رہے یہاں تک کہ قصیدہ مدح ہی پر ختم ہو جائے، مگر مدح سے دوبارہ غزل اور وصف کی طرف منتقل ہو جانا ایک انوکھی سی بات ہے، اغلب یہ ہے کہ یہ مدح اس قصیدے میں ٹھونس دی گئی ہے، دراصل اس میں شامل تھی نہیں، خاص کر جب آپ خود اس قصیدے کو پڑھیں گے تو اس کے اندر عہد عباسی کے آخری دور کی روح کا روبرو نظر آئے گی۔

اگر یہ جملہ طوالت بیان اور تفصیل کی متحمل ہو سکتی تو ہم اعشیٰ کی شاعری میں سے دو چار قصائد اس طرح آپ کے سامنے پیش کریں گے کہ اس میں نقد و تحلیل بھی ہوتی اور شاعر کی انفرادیت کی جست جڑ بھی اگر اس کی کوئی نمایاں انفرادیت تھی۔

اعشی کے بارے میں ہماری رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ آخر زمانہ جاہلیت کا شاعر ہے جس نے مختلف اصنافِ شاعری کے میدان میں جولانی کی ہے جن میں نمایاں صنفِ غزل، شراب، وصف اور اشرافِ عرب کے چند افراد کی مدح ہے، لیکن عصبیت نے اس مدح سے اپنا کام لیا، شاید اصل مدحیہ کلام ضائع ہو گیا تو اُس کی جگہ مینوں اور رباعیوں کی زیادہ اور مفسریوں کی کم، مدح منسوب کر دی گئی، اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اعشی کی طرف منسوب کلام میں کچھ قطعے اور اشعار ایسے بھی ہیں جو بہت ممکن ہے کہ اعشی ہی کے کہے ہوئے ہوں لیکن ان اشعار اور قطعوں کی ان اشعار سے تمیز کر لینا جو گڑھے ہوئے اور غلط طور پر منسوب ہیں، آسان کام نہیں ہے۔

یہ گڑھا ہوا کلام جو اعشی کی طرف منسوب ہے بڑی حد تک مختلف النوع بھی ہے اس میں بہترین اور مضبوط اشعار بھی ہیں اور رکیک و کم زور بھی، شاید آپ ابھی بھولے نہ ہوں گے جو کچھ ابن سلام نے کہا تھا کہ گڑھا ہوا وہ کلام جو راویوں اور ٹھونس ٹھانس کرنے والوں کا ہے اُس کی تمیز آسان ہے جب کہ اُس کلام کی تمیز انتہائی مشکل ہے جو خود عربوں نے گڑھا ہے، ہمارے خیال میں اعشی کی شاعری میں آپ کو خصوصیت کے ساتھ مختلف قسم کے نمونے اس قسم کی شاعری کے نظر آئیں گے جن میں سے بعض کو خود عربوں نے گڑھا ہے اور بعض کو آخری دور کے راویوں نے۔

تجربہ کے اور بھی شاعر ہیں جن کا ذکر ہم کر سکتے ہیں اور ان کی شاعری برکت کر کے ویسے ہی نتیجے نکال سکتے ہیں جیسے نتائج ان شعرا کے سلسلے میں ہم نکال چکے ہیں جن کی شاعری پر اس مختصر بحث میں ہم نے تحقیقی

نظر ڈالی ہو، لیکن اب بحث کو آگے بڑھانے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی ہو، جو کچھ اوپر بیان ہو چکا ہو وہ بہت کافی ہے۔ ہم نے ایک مثال پیش کر دی ہے اور ایک نمونہ آپ کے سامنے رکھ دیا ہے اور ہمیں یہ خیال رہتا ہے کہ ہم نے اس سلسلے میں پوری وضاحت سے کام لیا ہے اور اس قسم کی جاہلی شاعری کے بارے میں جو کچھ ہم کہنا چاہتے تھے وہ سب ہم نے کہ دیا ہے اور اپنے مقصد سے وہ تمام حجایات دفر کر دیے ہیں جو اسے پوشیدہ کیے ہوئے تھے۔

اس باب کا ہم نے کسی اورہ نہیں کیا تھا کہ ہم شعر کی تحقیق کریں گے اور ان کی شاعری کو کچھ یہ کہیں گے بلکہ ہمارا مقصد یہ تھا کہ اس جاہلی شاعری اور ان شعرا کے بارے میں تحقیقات کرنے کے طریقہ کار پر اپنی رائے تفصیل سے بیان کر دیں اور اس مقصد کے لیے ہم کامیاب ہو گئے۔

گیا سوال شعر کا ایک ایک کہ جوازہ بیٹے کا اور ان کی شاعری کی قصیدہ یہ قصیدہ قطعہ بہ قطعہ اور شعر بہ شعر تحقیق کرنے کا تو ان میں سے بعض شعرا کے بارے میں کسی دوسری جگہ ہم اپنے فرض کو پورا کریں گے اور چاہے ہم جتنی کوشش کریں، کس سال یا چند سالوں میں اکیلے اس بار کو اٹھا نہیں سکتے اس بار کے اٹھانے کے لیے ان والوں کو بھی ہمارا ہاتھ بٹانا پڑے گا جو حق ہیں اور حق کی طلب میں اوشیں دستار سے کام لیتے ہیں۔ اب ہم اس بحث کو دو نوٹوں کے ساتھ ختم کرتے ہیں۔

پہلا نوٹ یہ ہے کہ یہ تحقیقات اور ہم نے ہوش کی تھی اور ایک ایسے نتیجے تک پہنچاتی ہے جو آگے صحیح تاریخ کی نہ بھی ہو شہدائے ایک ایسا مفروضہ ہے جہاں پر بحث کرنے والوں کا ٹھیکرنا اور اس کی تحقیق میں جدوجہد سے کام لینا اولیٰ اور نسبتاً ہی، اپنی یہ کہ سب سے مقدم اور شیریں اور عربی شاعر جیسا کہ

عربوں کا خیال ہی یا راویوں کا دعوا ہی وہ اصل مبنی، یا ربیع ہی قبیلے کے لوگ ہیں اور قطع نظر اس سے کہ وہ ربیع ہی یا مبنی جو کچھ ان کے حالات بیان کیے جلتے ہیں وہ اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ ان کے قبیلے نجد، عراق اور جزیرے میں، یعنی ان شہروں میں رہتے تھے جو کھلے طور پر ایران سے ملے ہوئے تھے اور جہاں اہل عرب عام اس سے کہ وہ عدنانی ہیں یا قحطانی، برابر ہجرت کر کے چلے جایا کرتے تھے، تو ان حالات میں ہم اس رائے کو ترجیح دیتے ہیں کہ اس نقل و حرکت اور آمد و رفت نے، جس نے ایک طرف اہل یمن کو اور دوسری طرف اہل حجاز کو عراق، جزیرے اور نجد کی طرف مختلف زمانوں میں لے لیا، لیکن چوتھی صدی مسیحی سے پہلے نہیں، جانے پر مجبور کر دیا تھا اور دو عربی نسلوں کو ایک طرف آپس میں ملنے جلنے کا اور دوسری طرف ایرانیوں سے میل جول بڑھانے کا موقع دیا تھا، عربوں کے اندر ایک ذہنی اور ادبی بیداری پیدا کر دی تھی۔

اور اسی بیداری کی بدولت شاعری معرض وجود میں آئی یا یوں کہیے اگر آپ تحقیق ہی چاہتے ہیں کہ شاعری کا چرچا بڑھا اس کی جڑیں مضبوط ہوئیں اور اس نے ایک ادبی فن کی حیثیت اختیار کر لی، لیکن اب یہ شاعری بالکل ناپید ہو چکی ہو اور ہمارے لیے صرف اُس کا نام باقی رہ گیا ہو۔ چھٹی صدی مسیحی کے آتے آتے یہ بیداری عراق، نجد اور جزیرے کے حدود سے گزر کر بلادِ عربیہ کے اعماقِ قلب میں اترتی ہوئی حجاز تک پہنچ گئی اور وہاں کے باشندوں کو اُس نے اپنے دہو سے سرفراز کیا، یہیں سے مضر کی اور ان کی طرف کے لوگوں کی شاعری جو شمالی عربی ممالک کے رہنے والے تھے چرچا بڑھا، تو شاعری جیسا کہ آپ اندازہ کرتے ہیں یا مبنی ہوئی، اور جس وقت

ربیعہ سے قحطانیہ کا میل اور انصال ہوا تو اس کی جڑیں اور منبسط ہو گئیں لیکن اس شاعری کا ہمیں کوئی علم نہیں ہے اور نہ ہم تک یہ شاعری پہنچ پائی ہے۔ ہاں جب بلاد عربیہ میں چاروں طرف یہ پھیل گئی اور ربیعہ سے قبیلہ مضر نے اُسے لے لیا تو اس وقت سے شاعری کو ہم جانتے ہیں۔ شاید قبائل میں شاعری کے منتقل ہونے والے نظریے کے سمجھنے کا یہ آغاز اس نظریے کی سب سے سچی تفسیر ہے۔ یہی وہ نظریہ ہے جس کے بارے میں، ایک بار سے زیادہ ہم جھگڑ چکے اور اُس کو بہ عینہ اسی طرح مان لینے سے انکار کر چکے ہیں جس طرح قدامتے رہے ہیں، اسی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے بالیقصد شعراے مین اور ربیعہ میں ایک طرف اور شعراے مضر میں دوسری طرف فصل کر دیا ہے۔ کیوں کہ مضر کی شاعری کے بارے میں ہماری جو رائے ہے وہ مین اور ربیعہ کی شاعری کے متعلق ہماری رائے سے مختلف ہے، اس لیے کہ ہم مضر کی شاعری کی تاریخ بیان کر سکتے اور اس کی سب سے پہلی اور قدیم شاعری کے حدود تقریباً قائم کر سکتے ہیں۔ نیز ہم اس شاعری کے بعض قدیم حصوں کو تسلیم بھی کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ ہمارے اور اس شاعری کے درمیان کوئی دشوار لغوی خلیج حائل ہو سکے۔

آگے آپ دیکھیں گے کہ مضر کے تمام یا اکثر شعراے جاہلیین نے اس زمانہ کا زمانہ پایا تھا، تو کوئی عجیب بات نہیں ہے کہ اُن کی شاعری کا بیش تر حصہ صحیح ہو۔ دوسرا نوٹ یہ ہے کہ جو لوگ اس بحث کو پڑھیں گے تو سب وہ اس کا مطالعہ ختم کر چکیں گے، اُن کے دلوں میں، اُس "ادبی شک" کی وجہ سے جس کو اس کتاب میں ہر جگہ ہم دہراتے رہتے ہیں، ایک تکلیف دہ اثر محسوس ہوگا۔ وہ غلط یا صحیح طور پر یہ محسوس کریں گے کہ ہم نے عمداً قدیم عمارت منہدم کرنا چاہی اور بلا در رعایت اس طرف ہم نے قدم بڑھا دیا ہے۔ وہ لوگ عربی ادب کے

بارے میں عموماً اور قرآن کے لیے جس سے یہ عربی ادب وابستہ اور متصل ہو خصوصاً، اس تخریبی طریقہ کار کے نتائج سے متوحش ہوں گے۔

تو ان لوگوں سے ہم کہنا چاہتے ہیں کہ اس "ادبی شک" سے نہ تو کوئی ضرر پہنچ سکتا ہو اور نہ کوئی خرابی واقع ہو سکتی ہو۔ نہ صرف اس وجہ سے کہ "شک" یقین کا سرچشمہ ہوا کرتا ہے بلکہ اس لیے کہ اب وہ وقت آگیا ہے جب عربی ادب اور اُس کے علوم کو ایک مستحکم بنیاد پر قائم ہو جانا چاہیے۔ عربی ادب کی بھلائی اسی میں ہے کہ بلا رو و رعایت ایسی تمام چیزیں اُس کے اندر سے نکال دی جائیں جو زندہ نہیں رہ سکتی ہیں اور عربی ادب اور عربی علوم کے لیے اب یہ کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ وہ ان بھاری بوجھوں کو اٹھائے رہے جو فائدے سے زیادہ نقصان پہنچاتی ہیں اور آسانی پیدا کرنے سے زیادہ پائو کی زنجیر بن کر حرکت سے مانع ہوتی ہیں۔

اور قرآن کے لیے اس قسم کے شک اور اس تخریب سے ہمیں کسی ضرر کا اندیشہ نہیں ہے، کیوں کہ ہم ان لوگوں سے سخت اختلاف رکھتے ہیں جن کا یہ عقیدہ ہے کہ "قرآن جاہلی شاعری کا اس لیے محتاج ہے کہ اُس کی عربیت کی صحت اس شاعری سے معلوم ہو جائے اور اُس کے الفاظ پایہ ثبوت کو پہنچ جائیں۔"

ان لوگوں کی رائے سے ہمیں شدید ترین اختلاف ہے، اس لیے کہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے ایک متنفس نے بھی پیغمبر اسلام کی عربیت سے کبھی انکار نہیں کیا، اور ایک فرد نے بھی اس کا دعوا نہیں کیا تھا کہ جب عربوں کے سامنے قرآن پڑھا جاتا تھا اور اس کی آیتیں تلاوت کی جاتی تھیں تو عرب اُسے سمجھ نہیں پاتے تھے۔

جب کسی نے پیغمبرِ اسلام کی عربیت سے انکار نہیں کیا اور جب کسی نے اس کا دعوا نہیں کیا کہ جب عرب قرآن کو سُنتے تھے تو اس کو سمجھ نہ پاتے تھے پھر قرآن کی عربیت کے بارے میں یہ اندیشہ کیا معنی رکھتا ہے کہ یہ جاہلی شاعری یا یہ شاعری جو شعراے جاہلین کی طرف منسوب ہے اس کو بالِ کردے گی؟ خود قدیم کے طرف داروں میں سے کوئی شخص اس سے انکار نہیں کر سکتا ہے کہ مسلمانوں نے قرآن کی روایت، کتابت، تحقیق اور تفسیر میں اتنی سخت احتیاط کو ملحوظ رکھا تھا کہ عربی زبان کی تدوین اور اس کے فہم و تفہیم کے سلسلے میں قرآن ہی ایسی قدیم نص بن گیا کہ اس پر بھروسہ کیا جاسکے۔ انھوں نے اشعار کی روایت کی نہ تو کوئی فکر کی اور نہ اس میں احتیاط وغیرہ کی ضرورت سمجھی، بندہ بعض اوقات تو طوعاً یا کرہاً وہ شاعری سے روگرداں ہی رہے، اور اس کی طرف توجہ بھی کی تو ایک طویل وقفہ گزر جانے کے بعد جب کہ زمانے اور نسیان نے بل کر عرب کی شاعری کے ان ذخیروں کو برباد کر دیا تھا جو بلا کتابت اور بغیر ترتیب اور تدوین کے محفوظ تھے۔

تو قرآن کی عظمت اور بزرگی، اُس کے نصوص کے احترام اور اس کی عربیت پر ایمان رکھنے میں کون زیادہ پیش پیش ہے وہ شخص جو اُس کو واحد صحیح اور قطعی نص سمجھ کر اُس کی قطعی عربیت کے ذریعے اُس عربیت پر دلیل لاتا ہے جس کے بارے میں شکوک اور شبہے ہیں، یا وہ شخص جو قرآن کی عربیت پر اُس شاعری سے دلیل لاتا ہے جسے بغیر احتیاط اور بغیر دیکھ بھال کیے اُس قوم نے روایت کیا اور منسوب کیا ہے جس میں جھوٹے بھی تھے اور ناسق بھی، اور جس میں کراے کے ٹوٹے بھی تھے ٹھٹھول کرنے والے مسخرے بھی؟

جہاں تک ہمارا تعلق ہے، ہم اپنے راستے سے مطمئن ہیں اور اس بات کو مضبوطی سے مانے ہوئے ہیں کہ جاہلی شاعری یا اس کا بیش تر حصہ، کسی حقیقت کی ترجمانی نہیں کرتا اور کسی بات پر دلالت نہیں کرتا سوائے اُس کے جو ہم نے اُد پر بیان کیا ہے یعنی ٹھٹھول، جھوٹ اور غلط انتساب، اور —

اگر ایک عبارت سے دوسری عبارت پر استدلال ایسا ہی ضروری ہے تو —

قرآن کی عبارتوں سے اس شاعری کی عربیت پر استدلال ٹھیک ہے نہ کہ اس شاعری سے قرآن کی عربیت پر۔

پانچواں باب

قبیلہ مضر کی شاعری

۱۔ مضر کی شاعری اور الحاق

آپ کو معلوم ہی ہو چکا ہے کہ زمانہ جاہلیت کی یعنی شاعری کو تو ہم بالکل ناقابل التفات سمجھتے ہیں اور دبیہ کی جاہلی شاعری کو بھی قریب قریب یہی درجہ دیتے ہیں جو شاعری عرب کے ان دونوں فریقوں کی طرف منسوب ہے اس کے متعلق ہمارا یہ مفروضہ ہے کہ یہ محض نام ہی نام ہے اور صرف اس بات کی گواہی دینے کے لیے ہے کہ یہ لوگ ادبی حیثیت سے بھی اسلام سے پہلے دالی ترقی پزیر زندگی میں فضیلت کے حامل تھے جس طرح سیاسی حیثیت سے انھیں اُس زمانے میں برتری اور فوقیت حاصل تھی، لیکن اس کی اصل حقیقت ضائع ہو چکی تھی اور اسلام کے بعد اہل عرب کے ذہن اُسے فراموش کر چکے تھے تو جہاں تک بن پڑا انھوں نے ایجاد اور اختراع سے کام لیا، اور رادیوں اور داستاں گوئیوں نے اپنی امکانی کوششیں اس سلسلے میں صرف کر دیں، اس ایجاد و اختراع کی اہم محرک سیاسی رقابتیں، قبیلہ واری تعصبات اور وہ لاتعداد عداوتیں تھیں جو محض قبیلہ مضر کے برسرِ اقتدار آجانے کی وجہ سے عربوں کے درمیان پھوٹ پڑی تھیں، اور جو بعض اوقات زیادہ سخت

اور بارٹھ دار ہو جاتی تھیں جب کہ بنی امیہ کے خلفا اور ان کے امرا و عمال، عرب کے اور قبیلوں کو چھوڑ کر کسی مخصوص قبیلے کے سہارے اپنی طاقت مضبوط کرتے تھے، پھر اس قبیلے سے ننگا ہیں پھیر کر دوسرے کی طرف جھک جاتے تھے۔

یہ تمام باتیں — جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں — اس کی محرک ہوئیں کہ وہ قومیں جو عہد بنی امیہ میں اسلامی زندگی میں کوئی خاص اثر اور دخل رکھتی تھیں پوری قوت کے ساتھ پیش قدمی کریں اور اپنی موجودہ آرزوؤں اور خواہشوں کو اپنے قدیم شرف اور عہد گزشتہ میں اپنی بزرگی اور عظمت کی فرضی داستانوں سے تقویت پہنچائیں۔

یہ صورت حال عربوں کے دیکھتے بھی صحیح ہی اور ایرانیوں نیز ان دوسری قوموں کے دیکھتے بھی صحیح ہی جو اموی عہد کی سیاسی زندگی میں دور کا یا نزدیک کا کوئی لگاؤ رکھتی تھیں۔ اس سلسلے میں ہم اپنی گفتگو دہرانا نہیں چاہتے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس سیاسی عصبیت نے، جس نے یمنیوں، ربیعوں اور غلام قوموں کو اپنے زمانہ جاہلیت پر اشعار گڑھنے پر مجبور کر دیا تھا، مضرلوں کو بھی ان کے ادبی کارناموں کے سلسلے میں بھی نہیں بخشا جس طرح ان کے سیاسی اور اجتماعی کارناموں کے سلسلے میں انھیں نہیں چھوڑا تھا، کیوں کہ مضرلوں کو زمانہ اسلام میں برتری حاصل ہو گئی تھی اور ان کو حق پہنچتا تھا کہ نبوت اور خلافت کی جو بزرگی اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے مقدر کر دی تھی اس پر فخر کریں مگر یہی بزرگی اور برتری انھیں اس پر بھی آمادہ کرتی تھی کہ اپنی فضیلت اور بزرگی کی داستانوں کو بڑھا چڑھا کر بیان کریں اور اپنے قدیم عہد کو یاد کر کے اپنی شان بلند اور بالاثابت کریں اگر وہ گم نام ہو اور نئے سرے سے اُسے پیدا کریں اگر وہ بالکل ناپید ہو، اس کتاب کی گزشتہ فصلوں میں اس کی متعدد مثالیں ہم پیش

کر چکے ہیں اور آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہو کہ مضری قبائل میں قبیلہ قریش، زمانہ اسلام میں اشعار گڑھنے اور انھیں زمانہ جاہلیت پر لاد دینے میں پیش پیش تھا، یہ لوگ خود گڑھنے تھے اگر گڑھ سکتے تھے اور اجرت پر گڑھواتے تھے اگر خود نہیں کر سکتے تھے اور یہ بھی آپ کو معلوم ہو چکا ہو کہ قریش و انصار کی باہمی عداوت کس طرح سبب بنی تھی کہ یہ دونوں گروہ لاتعداد اشعار گڑھیں، اور انھیں ان اشعار کے سر لاد دیا جو پیغمبر اسلام کے معاصر تھے اور ان کے معاصرین یا مخالف تھے، اس میں کوئی حیرت نہ ہونا چاہیے، سب ہی جانتے ہیں کہ اٹھتے ہوئے گروہ اپنی اٹھان اور کام یابی کے دوران میں اس بات پر بہت زیادہ حرص ہوتے ہیں کہ اپنی فضیلت میں اضافہ کریں اور اپنی موجودہ سرسبز و شاداب زندگی کی طرف ایسے قدیم عہد کو منسوب کر دیں جو اس سے میل کھاتی ہو اور اس کی پشت پناہی کرتی ہو، اٹھتے ہوئے گروہوں کو اس سے زیادہ کوئی اور بات شاق نہیں گزرتی ہو کہ ان کی اٹھان اور فتح مندی کے قبل والی زندگی گم نامی اور پستی سے بدلی ہوتی ہو۔ ہمارے پاس اپنے دعوے کی سب سے سچی دلیل کے طور پر وہ خبریں، اشعار اور وہ فرضی داستانیں ہیں جنھیں یونان اور رومان نے اپنی فتح مندی کے دور میں گڑھنا تھا اور جن کے ذریعے وہ اپنی قدیم تاریخ کو سراہتے تھے حال آنکہ درحقیقت وہ ایسی نہیں تھی۔ اور موجودہ زمانے کی اٹھتی ہوئی مشرقی قوموں کی زندگی کو دیکھیے، آپ محسوس کریں گے کہ وہ اس حد تک اپنی قدیم تاریخ کی عظمت ثابت کرنے کے لیے حرص ہیں کہ اگر گڑھنے کے سلسلے میں انھیں ٹونوس ٹھانر کرنے اور بے بات کی بات پیدا کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو اس میں بھی وہ بند نہ ہوں گے، تو ایک طرف پارٹیاں اس وقت اپنی قدیم تاریخ

کی شان بلند کرنے میں ٹھونس ٹھانس کرنے لگتی ہیں جب وہ ذلیل اور پست ہوتی ہیں تاکہ وہ اس طرح اپنے دامن سے موجودہ رسوائی کے دھتے کو دور کر دیں اور اپنی موجودہ حالت کے مقابلے میں اپنی قدیم زندگی سے تسکین حاصل کریں، دوسری طرف اس وقت یہ عمل کرتی ہیں جب ان کا طوطی بولتا ہوتا ہو تاکہ اس طرح اپنی قدیم تاریخ اور موجودہ حالت کے درمیان توازن پیدا کریں اور ان حریفوں کی زبانوں کو بند کر دیں جو فتح مندی اور کامیابی سے قبل کی زندگی میں جو گم نامی اور پستی پائی جاتی ہے اس کا تذکرہ کر کے ان پر عیب لگا سکتے ہیں۔

تو اس طرح قبیلہ مضر نے بھی الحاق اور ٹھونس ٹھانس سے کام لیا جیسا کہ مینیوں اور رجبوں اور غلام قوموں نے اس سے کام لیا تھا۔ سب کے سب الحاق سے کام لینے میں متحد تھے، ہاں وہ اسباب جو ان لوگوں کو الحاق پر مجبور کرتے تھے مختلف تھے۔ خود قدما، قبیلہ مضر کے الحاق اور ٹھونس ٹھانس سے کام لینے کے چرچے کرتے رہے ہیں، قریش اور انصار کی باہمی عداوت کا قصہ ہمارا ایجاد کیا ہوا نہیں ہے۔ قدما ہی نے طوالت اور تفصیل کے ساتھ یہ قصہ ہم سے بیان کیا ہے۔ اگر آپ اس عداوت کی تفصیل اور اس کے اثرات دیکھنا چاہیں تو ادیبوں اور مورخوں کی تصنیف میں ملاحظہ فرما سکتے ہیں، اور یہ قصہ بھی ہمارا خود ساختہ نہیں ہے جو ابن سلام نے داؤد بن متعم بن نویرہ کی زبانی بیان کیا ہے کہ وہ شعر کہہ کر اپنے والد کی طرف سوسا کر دیتا تھا۔ نیز ہم نے نہیں گڑھا ہے وہ نظریہ جس پر قدما سب کے سب مشفق الراسے تھے، یعنی جنگوں، خانہ جنگیوں اور اسلامی فتوحات سے غمناک و حافظانِ اشعار کے ایک بہت بڑے گروہ کو صفحہ ہستی سے معدوم کر دیا تھا

اور اس طرح جاہلی شاعری کا بیش تر حصہ ضائع اور برباد ہو گیا تھا، اور شہروں میں عربوں نے اطمینان کی سانس لینے کے بعد، جاہلی شاعری کی کھوج شروع کی تو اس سلسلے میں جب انھیں بالکل ناکامی ہوئی تو جہاں تک اُن سے ہو سکا انھوں نے اختراع اور ایجاد سے کام لیا۔ ان ہلاک ہو لے والے راویان و حافظان اشعار میں سرت رزیمہ اور یزید بن ابی کعبہ لوگ تو نئے نہیں بلکہ ان ہلاک شدگان میں قبیلہ مضر کا سب سے زیادہ تھا کیوں کہ اسلام قبیلہ مضر ہی کی گردنوں پر قائم تھا اور عربی سلطنت کی بنیاد ڈالنے اور اُس کے نتائج یعنی جنگوں اور فتح مندوں میں قبیلہ مضر ہی کا حصہ سب سے زیادہ تھا۔ اس میں یہ ٹکڑا میں اور بڑھاکے دیتا ہوں، جو پہلے بیان کر چکا ہوں کہ ”زمانہ جاہلیت میں مین کی شاعری کو ہم بالکل ناقابل التفات سمجھتے ہیں اور رزیمہ کی شاعری کو بھی قریب قریب ہی درجہ دیتے ہیں“ اُن اسباب کی وجہ سے جو زبان اور لہجے سے متعلق ہیں، تو عن قریب یہ حقیقت آپ پر واضح ہو جائے گی کہ وہ رواد اور حافظ جن کو لڑائیوں نے صفحہ ہستی سے معدوم کر دیا تھا اور جن کے ساتھ وہ اشعار بھی صفحہ ہستی سے معدوم ہو گئے جن کے یہ لوگ حامل تھے، صرف قبیلہ مضر ہی سے تعلق رکھتے تھے اور زمانہ جاہلیت میں اور صدر اسلام میں مضر ہی شاعری کے راوی تھے۔ تو ان حالات میں قبیلہ مضر نے دوسروں کی طرح ایک طرف عصبیت کی بہ دولت الحاق سے کام لیا اور دوسری طرف صحیح اشعار ضائع ہو جانے کی وجہ سے۔

تو ایسی سورتیں علمی دیانت کا چھوٹے سے چھوٹا مطالبہ ہم سے یہ ہے کہ قبیلہ مضر کی جاہلی شاعری کے مقابلے میں بھی ہم توقف سے کام لیں، ہم یہ نہیں کہتے کہ انکار اور عدم التفات کی منزل میں توقف کریں بلکہ ہمیں شبہ اور احتیاط کی منزل میں قیام کرنا چاہیے۔

ہم قبیلہ مضر کی جاہلی شاعری کے مقابلے میں انکار اور عدم التفات کا موقف نہیں اختیار کرتے کیوں کہ زبان کا وہ مسئلہ جس نے یمن اور ربیعہ کی شاعری کے درمیان حائل ہو کر ہمیں مجبور کر دیا تھا کہ ہم ان کی شاعری سے انکار کر دیں قبیلہ مضر کی شاعری کے لیے سدا راہ نہیں ہوتا ہے، اس لیے کہ متعدد بار ہم بیان کر چکے ہیں کہ قریشی زبان، اسلام سے کچھ پہلے ہی نجد و حجاز میں جگہ پانچکی تھی اور بلاد عرب کے ان شمالی حصوں کی ادبی زبان بن چکی تھی، تو کسی طرح بھی یہ بات بعید از قیاس نہیں ہو سکتی ہے کہ اس حصہ ملک میں ایسے شعرا پیدا ہو گئے ہوں جو اس جدید قریشی زبان میں شعر کہتے ہوں "بعید از قیاس نہ ہونا" کیا ہمیں تو اس کا یقین ہے اور اس صورت حال کے قطعی ہونے میں کسی قسم کا بھی تردد نہیں ہے، اس لیے کہ ہم قرآن کی زبان اور اس کی ان خوبیوں کے سمجھنے میں لاچار ہوتے جن پر قرآن کی عظمت کا دار و مدار ہے۔ یعنی لفظ، مہنی اور اسلوب کے محاسن، اگر اس قرآنی زبان کو ایسی مستحکم ادبی سابقیت کا شرف حاصل نہ ہوتا جس نے اس زبان کی نشوونما اور ایک حال سے دوسرے حال میں منتقل ہونے اور بالآخر اس منزل تک پہنچ جانے کی راہ آسان کر دی جہاں پر قرآن اس قسم کی ادبی خوبیوں کا حامل بنا ہے۔ ہمیں کسی قسم کا شک نہیں ہے اس بارے میں کہ زمانہ جاہلیت میں "مضری شاعری" کا وجود تھا۔ اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ یہ شاعری بہت پرانی اور بہت قدیم ہے اس سے بھی زیادہ قدیم جتنی راویوں اور قدیم عالموں کے خیال میں قدیم ہے، ساتھ ہی ساتھ ہمیں اس میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس شاعری کا اکثر و بیش تر حصہ تباہ اور برباد ہو گیا ہے اور ہمارے حصے میں اس کی اتنی مختصر اور قابل مقدار آئی ہے جو کسی قسم کی ترجمانی کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، نیز مضری شاعری کا

یہ بچا کھچا مختصر سرمایہ تناسب ربط اور الحاق، آمیزش اور تکلف سے اتنا مملو ہو کہ اس کی کاٹ چھانٹنا کرنا اگر محال نہیں تو انتہائی دشوار ضرور ہو۔

آپ خواہ کتنے ہی حریص کیوں نہ ہوں ان باتوں کو قبول کر لینے پر جو ذما نے قبیلہ مشرک کی جاہلی شاعری کی صحت کے سلسلے میں کہی ہیں تاہم آپ کو مجبور ہو کر چند ایسے سوالات کے سامنے جبروت زور کھڑا ہونا پڑے گا جن کے حل کی اب کوئی صورت نہیں رہی ہو۔ مثلاً:-

مضمری شاعری کی نشوونما کس طرح ہوئی؟ ان اوزان عروضی کی اصل کیا ہو جن سے شاعری میں کام لیا جاتا ہے؟ اور قافیہ کی بنیاد کیسے پڑی؟ یا زیادہ نکتہ دار عبارت میں یہ کہیے کہ قصیدے کے قافیہ کا فیہ کیسے ضرور بنا کر پایا؟ اور انتہائی نکتہ دار عبارت میں یہ کہ لہجے کے قصیدے کی نشوونما کس طرح ہوئی، اور کیا عہد جاہلیت کے عرب طویل قصائد سے پہلے مختصر قطعوں سے واقفیت رکھتے تھے اور کیا اہل عرب ایسے قصائد سے واقفیت رکھتے تھے جن میں ایک ہی قافیے کا التزام ضروری نہ ہو بلکہ حسب ضرورت مختلف قافیوں سے کام لیا جاتا ہو اور قصیدوں کی طوالت اور اختصار کے اعتبار سے مختلف قافیوں کی تعداد میں کمی و بیشی ہوتی ہو؟ اور عروضی اوزان میں کون سا وزن سب سے پہلے معرض وجود میں آیا؟ اور وہ کیا معیار تھے جن سے ان اوزان کے تصور اور تخیل میں عربوں نے کام لیا تھا؟

یہ سوالات شاعری کی صرف ماڈرن حیثیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے پیدا ہوئے ہیں، لیکن ایسے سوالات سے بھی آپ کو سبالتعمیر ہو سکتا ہے جس کا تعلق شاعری کی معنوی حیثیت سے ہو اور جو دشواری اور ناقابل حل ہونے میں مذکورہ بالا سوالات سے کسی طرح کم نہ ہوں مثلاً:-

عربوں نے شروع شروع، محض مصنوعی حیثیت سے، قصیدے کی وحدت کا کیسے تصور کیا اور کس طرح اس وحدت کی بنیاد پڑی؟ اور عربوں نے اس شاعرانہ رواج کی ایجاد میں کہ قصیدے کی ابتدا ایک معائن طریقے سے ہو، اور ایک موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف اس طرح منتقل ہوا جائے اور قصیدے کے مختلف موضوع میں یوں باہمی ربط پیدا کیا جائے کیا ترکیب کی تھی؟

نیز عربوں کے نزدیک ان مخصوص "شاعرانہ ترکیبوں اور تصدیقوں" کی بنیاد کیسے پڑی جن میں کبھی حقیقت سے کام لیا جاتا ہے اور کبھی مجاز، تشبیہ اور کناسے سے؟

اور سوالات سے بھی آپ کا سابقہ پڑ سکتا ہے جو نہ شعر کے وزن و قافیے سے متعلق ہوں اور نہ اس کے معنی سے، بلکہ ان کا تعلق الفاظ شعر کی لغوی، نحوی اور صرفی حیثیت سے ہو: کیا شاعری کی زبان اور اس کی صرف و نحو یہی تھی جو ہمیں ان شعرا کے جاہلیت کے ان اشعار میں نظر آتی ہے جو ہم تک پہنچے ہیں، یا اس شاعری کی شروع شروع کوئی اور زبان تھی جو تھوڑی یا بہت اس زبان سے مختلف تھی جس کا کرج ہم مشاہدہ کر رہے ہیں؟

یہ تمام سوالات ہیں جن کے حل کی کوئی سبیل نظر نہیں آتی ہے، اس لیے کہ ہم جاہلی شاعری کی ابتدا کا پتہ لگانے سے بلاشبہ بے بس ہیں اور جو ابتدائی اس شاعری کی بنیاد جاتی ہے اس کے ذریعے کوئی ایسا نقطہ پا جانے سے ہم قطعی بیخبر ہیں جو ان مسائل کا نتیجہ یا قریب قریب صحیح سہل دریافت کرنے کی کوشش میں کچھ بھی آسانی ہم پہنچا سکے، اور یہ کام ان سکنے ہی نہیں ہیں کہ عربی شاعری بہ صورت ذوق آسمان سے نازل ہو گئی تھی یا اس کی ابتدا کسی کامل شکل میں ہوئی تھی جو شکل

زہیر اور نابغہ کی شاعری میں ہمیں نظر آتی ہے۔ بلکہ شاعری کی ابتدا، کم زور، پھیپھیسی اور بے ربط شکل میں ہوئی تھی اُس کے بعد اُس میں قوت آئی، اور وہ پروان چڑھنے لگی، اور اُس کے اجزا رفتہ رفتہ منظم شکل اختیار کرتے گئے، حتیٰ کہ ظہورِ اسلام سے کچھ عرصے قبل اُس کی تکمیلی صورت ظہور میں آگئی اور اس شاعری کا بچپن اور اُس کی تدریجی ترقی کی علامتیں بھی، ہماری نظروں سے مخفی ہو گئیں۔

حیرت انگیز ہی بات ہے کہ آپ مضری شاعری کا قدیم کلام تلاش کرنا چاہیں اور آپ کو بالکل ہی ناکامی کا منہ دیکھنا پڑے۔ قبیلہ مضر کے ان شعرا میں جن کا رادویوں نے ذکر کیا ہے شاید سب سے قدیم شاعر عبید ابن الابرص ہے اور آپ اوپر ملاحظہ کر چکے ہیں کہ ابن سلام کو اس کا صرف یہی ایک شعر تلاش و جستجو کے بعد مل سکا تھا ہے

اقفر من اھلہ ملحوب غالی ہو گیا اپنے باسیوں سے محبوب

فالقطبیات فالذنوب اور قطبیات، اور ذنوب

اور جن جن اضافہ کرنے والوں نے اس قصیدے کو اپنے اپنے اشعار سے کمٹل کیا تھا انھوں نے اس کی خاص کوشش کی تھی کہ ان اشعار میں وزن اور بحر کا خیر معمولی انتشار اور بے ربطی دکھائیں۔ ان کی یہ کوشش اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عربوں کے دلوں میں قدیم جاہلی شاعری کی جو یاد باقی رہ گئی تھی وہ ابتدائی شاعری میں، اس عروسی پہلو سے انتشار کی ترجمان تھی، لیکن یہ اضافہ اور ٹٹونس ٹھانس کرنے والے اس انتشار کے اظہار میں کام یاب نہ ہوئے کیوں کہ جب آپ اس قصیدے کا مطالعہ کریں گے تو بغیر کسی دقت کے آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ یہ انتشار اصلی نہیں مصنوعی ہے اور ایسے لوگوں کی کارستانی کا نتیجہ ہے جو علمِ عروض کے اصول و قواعد سے بخوبی واقفیت رکھتے

قبیلہ مضر کے یہ بہت سے شعراء جاہلیت جو ہیں تو یہ سب کے سب بہت متاخر ہیں قدیم شاعری سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، ان میں سے سبھوں نے اسلام کا زمانہ پایا ہے یا یوں کہو کہ سبھوں نے پیٹمبر اسلام کو پایا تھا بعض ان میں سے آپ کی بعثت سے کچھ پہلے یا اسی دوران میں سرگئے تھے اور بعض خلفائے راشدین کے عہد تک زندہ رہے اور ان میں سے کچھ لوگوں نے اتنی عمر پائی کہ بنی امیہ کا زمانہ تک اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا۔

اس سلسلے میں صرف طبقات الشعراء کا مطالعہ کر لیجیے جس میں ابن سلام نے ان تمام شعرا کا تذکرہ کیا ہے جن کے واقعات و حالات اس کے نزدیک صحیح اور قابل قبول تھے، آپ کو معلوم ہو گا کہ ان شعراء سے جاہلیت کی تعداد جو اسلام سے پہلے گزر گئے تھے دس تک بھی نہیں پہنچتی ہے بقیہ سے بے شمار محض بنی جاہلیت اور اسلام کا زمانہ دیکھنے والے ہیں، اور یہ بھی آپ کو اندازہ

ہو گا کہ جو اسلام سے پہلے گزرے ہیں ان کے واقعات اور حالات میں شدید قسم کا انتشار پایا جاتا ہے اور ان کی طرف نسبتاً اشعار کی تعداد کم ہے اور ان کم تعداد اشعار میں بھی خرابیوں، اور غیر ذمے داریوں کی جھلک زیادہ سے زیادہ دکھائی پڑتی ہے۔

ان تمام باتوں سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم کو قبیلہ مضر کی اس شاعری سے تقریباً مایوس ہو جانا چاہیے جو صحیح معنوں میں قدیم مضر شاعری کہی جا سکتی ہے۔ وہ جاہلی مضر شاعری جو ہمارے لیے قابل قبول ہے بہت متاخر اور قریباً قریب جدید شاعری ہے یعنی جو قرآن کی بالکل یا تقریباً معاصر شاعری ہے۔

ہاں! یہ متاخر اور جدید شاعری بھی فساد و انتشار اور ان اسباب کی بدولت جن کا تیسرے باب میں بیان ہو چکا ہے، کمی و بیشی یا الفاظ کے رد و بدل سے محفوظ اور سالم نہیں ہے۔ اس دعوے کی سب سے مضبوط دلیل ابو طالب

کا وہ قصیدہ ہے جس کے ذریعے انھوں نے پیغمبر اسلام کی مدح کی ہے اور جس میں وہ کہتے ہیں ۵

و ابيض لیسند فی الغمام بوجہ وہ نورانی چہرے والا جس کے چہرے کی برکت سے
ثم الیتامی عصیاً للآسامل ابر سے پانی برتاہو تیموں کا لمبا اور رائدوں کا دستگیر

ابن سلام نے ابوطالب کو شعراے مکہ میں شمار کیا ہے اور ان کی طرف یہ قصیدہ منسوب کیا ہے پھر اس نے بیان کیا ہے کہ اس قصیدے کے متعلق اصمعی سے اس نے پوچھا تھا، اُس نے کہا تھا کہ ”ہاں ہے“ پھر اُس نے پوچھا کہ

”اچھا یہ قصیدہ کہاں پر ختم ہوتا ہے؟“ تو اس نے جواب دیا تھا کہ
”یہ مجھے نہیں معلوم“

اس کے معنی یہ ہوتے کہ ابن سلام صرف یہ جانتا تھا کہ ابوطالب نے پیغمبر اسلام کی مدح میں کچھ اشعار کہے تھے مگر ان اشعار میں بعد کو اضافہ کیا گیا اور مزید اشعار بڑھائے گئے، یہاں تک کہ ابن سلام کے نزدیک بھی اس قصیدے کا معاملہ گڈ ٹڈ ہو کر رہ گیا۔

اسی پر حسان بن ثابت کی شاعری کا بھی قیاس کر لیجیے، ابن سلام نے بتایا ہے کہ کسی بھی شاعر کے سر اس قدر اشعار نہیں تھوپے گئے ہیں جتنے حسان بن ثابت کے سر، اور جب آپ سیرت ابن ہشام کو اور غزوات فتوحات اور خانہ جنگیوں کے موضوع پر جو کتابیں ہیں ان کو پڑھیں گے تو آپ کہہ سکیں گے کہ نہیں، بلکہ اس دور کے اکثر شعرا کے سر اسی قدر اشعار تھوپے گئے جس قدر خود حسان بن ثابت کے سر، اور اس میں حیرت کی کیا بات ہے؟ وہ زمانہ قبیلہ مضر کی فتح مندی کا زمانہ تھا، ان میں ایک نیا نیا دین آیا تھا، جس کے نتیجے کے طور پر ان کے اندر ایک قسم کی سیاسی، اجتماعی اور

ذہنی رُو پیدا ہو گئی تھی جس نے قدیم دنیا کی شکل بدل ڈالی تھی۔ اور آپ نے کوئی بھی ایسا فتح مندی کا زمانہ دیکھا ہی جس کے ارد گرد فرضی داستانوں اور جھوٹی اور گڑھی ہوئی باتوں کا حلقہ نہ بنا ہوا ہو، اور ان فتح مند لوگوں کے متعلق ایسے اقوال و اعمال نہ گڑھے گئے ہوں جن سے ان لوگوں کا کوئی تعلق نہیں ہے اور جو ان لوگوں کی شان بلند کرتے، ان کی شہرت کو تقویت پہنچاتے اور ان کے اور ان کی فتح مندی کے درمیان موزونیت پیدا کرتے ہیں؟ تو وہ اشعار جو ان شعراءے جاہلیت کے سرمنڈھے گئے ہیں صحیح اشعار کے مقابلے میں تعداد میں بہت زیادہ ہیں حقیقی سعی اس بارے میں کرنا ہی کہ ان گڑھے ہوئے اور سرمنڈھے ہوئے اشعار اور صحیح اشعار کے درمیان امتیاز اور فرق پیدا کیا جائے۔ بے شک ایسے اشعار پائے جاتے ہیں جن کے اندر ٹھونس ٹھانس بالکل ظاہر اور غلط انتساب بالکل نمایاں ہے۔ یہ وہ اشعار ہیں جن کو ایسے داستان گو یوں اور راویوں نے گڑھا ہے جنہیں نہ تو شاعری سے زیادہ لگاؤ تھا اور نہ وہ دوسروں کا رنگ اڑانے میں کوئی خاص مہارت رکھتے تھے، لیکن انھیں کے دوش بہ دوش ایسے اشعار بھی ہیں جن کو خود ماہر عربوں نے گڑھا ہے اور ایسے اشعار بھی جن کو ان راویوں نے گڑھا ہے جو زبان داد کے خوب جاننے والے اور عربوں سے زیادہ ان پر قادرانہ تصرف کے اہل تھے جیسے خلف اور حماد وغیرہ۔ تو صحیح اور اصلی اشعار اور ان اشعار میں تمیز کرنا جو ان لوگوں نے گڑھے ہیں آسان کاموں میں نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کبھی اتفاقاً صحیح اشعار تک رسائی ہو جائے، لیکن مجھے یقین ہے کہ تحقیق کرنے والا مجبور ہے کہ ان اتفاقی موقعوں پر ذرا بھی قطعیت کا دعوا نہ کرے۔ کیسے آپ ان مقامات پر قطعیت کا

دعوا کر سکتے ہیں جب کہ بڑے بڑے علمائے لغت اور نحو و صرف کے بانوں تک کو اس سلسلے میں دھوکا کھا جانا پڑا؟ سیبویہ کے ایسے عالم کی ان اشعار سے دھوکا کھا جانے کی روایت آپ پڑھ چکے ہیں جنہیں راویوں نے مختلف اغراض کے ماتحت جن میں سے ایک مضمون گوی بھی ہے، گڑھا تھا۔

اور کیسے اس بارے میں آپ زرا بھی قطعیت کا دعوا کر سکتے ہیں جب کہ آپ کو یہ بتا دیا جاتا ہے کہ خود اسمعی نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ اعمیٰ کے اوپر یہ شعر گڑھنے والا وہی ہے۔

وانکر تخی وما کان الذی نکرت اُس نے مجھے اجنبی سمجھا، حال آن کہ حوادث میں من الحوادث الا الشیب والصلعاً کوئی چیز اجنبی بنانے والی نہیں تھی سوائے بڑھاپے اور سر کے بال اڑ جانے کے۔

اور اسمعی کے علاوہ اعتراف کرنے والے نے اعتراف کیا ہے کہ اُس نے نابغہ کے سر پر یہ شعر منڈھ دیا ہے۔

خیل صیام وخیل غیر صائمة کچھ لھوڑے خاموش تھے اور کچھ غیر خاموش تھے
تحت العجاج واخری تغلک اللجما غبار کے نیچے اور کچھ اپنے دہانوں کو چبار ہے تھے

نیز یہ بھی آپ کو نہ بھولنا چاہیے کہ مضر یوں کے لیے بھی زمانہ جاہلیت میں کچھ فرضی داستانیں افسانے اور قصے پلے جاتے تھے جس طرح یمنیوں

اور ربعیوں کے لیے۔ اور ان افسانوں، فرضی داستانوں اور قصوں کے دم چھلنے کے طور پر اشعار بھی تھے جو مضر یوں کی طرف منسوب تھے، جس طرح یمنیوں اور ربعیوں کی طرف منسوب تھے، جس طرح یمنیوں میں کلاب کے افسانے اور سیل عوم کے قصے مشہور تھے، اور جس طرح ربعیوں میں جنگ بسوس کے افسانے راجح تھے اسی طرح مضر یوں میں داحس وغیرا اور

جنگِ فجار اور بعاث کے افسانے پھیلے ہوئے تھے، اور ان تمام افسانوں کے لیے جیسا کہ بالکل ظاہر ہے، ایسے شعرائے جنھوں نے ان افسانوں کو مرتب کیا تھا اور ان کے بارے میں اشعار کہے تھے۔ لیکن تحقیق کا موضوع اور مرکز یہ ہے کہ ہم اس بات کا پتا لگائیں کہ آیا یہ شعرا زمانہ جاہلیت کے شعرا تھے یا عہدِ اسلامی کے، اور یہ اشعار صحیح ہیں یا گڑھے ہوئے۔

مختصر یہ ہے کہ ہمارا یہ کہنا کہ مضریوں میں اصلی جاہلی شاعری کا وجود ہے، اس قسم کا نہیں ہے کہ اس سے ہمیں کوئی فائدہ پہنچتا ہو یا یہ چیز ہمیں اطمینان اور سکون پر آمادہ کر دیتی ہو، بلکہ یہی بات ہماری مشقت اور محنت کی مقدار میں اضافہ کر دیتی ہے، اس لیے کہ ہمیں صحیح اور اصلی اشعار تلاش کرنا ہیں اور اس تلاش میں ان تمام اسباب کا جائزہ لینا ہے جو الحاق کا باعث ہوتے ہیں اور اس کے بعد چند ایسے علمی اور فنی اصول و قواعد کا مطالعہ کرنا ہے جن کی مینیوں اور ربعیوں کی شاعری کے سلسلے میں ہمیں ذرا بھی ضرورت نہیں پڑی تھی۔ اور آگے چل کر جب ہم شعراے مضر کی بحث چھیڑیں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ اس شاعری کے بارے میں صورتِ حال اتنی آسان نہیں ہے جتنی آپ کے اندازے میں ہو سکتی ہے۔

ساتھ ہی ساتھ ہم ابھی سے یہ کہہ دینا چاہتے ہیں کہ ہم ان شعرا اور ان کی شاعری کو اس طرح پیش نہیں کر سکتے ہیں جس طرح ہم چاہتے تھے یا جس طرح ہمیں پیش کرنا چاہیے تھا کیوں کہ مفصل علمی تحقیق اس کتاب میں ہمارا مقصد نہیں ہے، ہم یہاں صرف نمونے کے طور پر کچھ اشعار پیش کرنا اور تحقیق کے طریقوں اور تحلیل شعری کے راستوں کی جس قدر گنجائش ہو، تفصیل پیش کرنا چاہتے ہیں۔ رہ گیا اسی تفصیل کے ساتھ تحلیلی تنقید

کا سوال، جس میں تحقیق کرنے والا ایک ایک شعر کو لے کر لفظ، معنی، اسلوب، وزن، قافیہ اور ماحول کے اعتبار سے اُس کے ہر پہلو سے بحث کرتا ہے تو اس کے لیے یہ جگہ موزوں نہیں ہے، کیوں کہ یہ چیز عام قارئین کے سامنے پیش کرنے کی ہے ہی نہیں، صرف انہی لوگوں سے بیان کرنے والی ہے جو اس خاص طریقہٴ علم کو اپنا مستقل فن اور اپنا مخصوص موضوع بنانا چاہتے ہیں۔

۲۔ شعرائے مضر کی کثرت

ادب اور تاریخ کی کتابوں نے قبیلہٴ مضر کے شعرائے جاہلیت کے جس قدر نام محفوظ کر لیے ہیں ان کو ایک نظر دیکھ لینا آپ کو ایسی منزل میں لاکھڑا کر دینے کے لیے کافی ہے جو حیرت و استعجاب سے خالی نہ ہو، کیوں کہ یہ نام تعداد میں بہت زیادہ ہیں، اس حد تک زیادہ کہ حیرت کا موجب بن جاتے ہیں۔ تعداد کی یہ کثرت ایک طرف فطرتِ اشیا کے متناقض ہے اور دوسری طرف قدیم محفوظ مضری شاعری کے خلاف ہے۔ کیوں کہ جہاں تک فطرتِ اشیا کا تقاضا ہے تو وہ بدامنتاً اس سے انکار کرتی ہے کہ شعرائے مضر کی تعداد اس حد تک زیادہ ہو کہ ان کا کوئی قبیلہ، کوئی کنبہ اور کوئی شہر ان سے خالی نہ ہو، یہ الزامی ہی بات ہے کہ عربوں کا کوئی گروہ جہاں بھی یا کسی ایک نام کے ماتحت جب بھی جمع ہو تو ایک یا کئی شاعران میں ضرور موجود ہوں۔ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اُس زمانے میں شاعری ایک ایسی لازمی سماجی ضرورت بن گئی تھی کہ کوئی قبیلہ اور عربوں کا کوئی گروہ خواہ وہ بڑا ہو یا چھوٹا خواہ تعداد میں کم ہو یا زیادہ اس سے بے نیاز نہیں رہ سکتا تھا، تو یہ قبیلہ

ہر کنبے اور ہر گروہ میں شاعر کا پایا جانا اُس ادبی زندگی کی فطرت کے عین مطابق ہے جو مسلسل عداوتوں، مشتعل جنگوں اور عارضی صلحوں سے کبھی خالی نہیں رہتی تھی۔ جس طرح ہر جماعت، ہر قبیلہ اور ہر گروہ ایسے لوگوں کا حاجت مند تھا کہ اس کے لیے مادی سامان زندگی فراہم کرتے رہیں اسی طرح اس کا بھی حاجت مند تھا کہ اُس کے لیے غیر مادی سامان، عام اس سے کہ وہ ادبی ہوں یا سیاسی یا مذہبی، فراہم کرنے والے لوگ بھی ہوں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ان مادی ضروریات نے باوجود اپنی لازمی اور اہم حیثیت رکھنے کے، اتنا پریشان نہیں کیا اور بدوی قبائل کو ایسے لوگوں کی تعداد میں اضافہ کرنے کی طرف جو اس قسم کے ضروری مادی وسائل فراہم کرتے ہوں، ویسی دعوت نہیں دی جس حد تک ان شعرا کی تعداد میں اضافہ کرنے پر مجبور کر دیا جو غیر مادی (ادبی اور سیاسی) وسائل مہیا کیا کرتے ہیں۔

یہ مشہور بات ہے کہ جب تمدن کا دائرہ وسیع ہوتا ہے اور لوگوں پر اس کا تسلط مستحکم ہو جاتا ہے، اس وقت ہر ضرورت شدید اور قوی ہو جاتی ہے، اور یہ بھی مشہور بات ہے کہ اجتماعی تقسیم کار کا اصول بدوی (غیر تمدن) زندگی میں بہت دھیرے دھیرے چلتا ہے مگر تمدن کی نشوونما اور اس کی اضافہ قوت کے ساتھ اجتماعی طور پر تقسیم کار کا یہ اصول اٹل اور مستحکم ہو جاتا ہے، تو بدوی قبیلے کی کوئی ضرورت خواہ وہ مادی ہو یا غیر مادی متمدن قوم کی ضرورت کے اعتبار سے بہت سادی ہوا کرتی ہے، اسی بنا پر اُن کام کرنے والوں کی تعداد، جن کی طرف ضرورت، قبیلے کو متوجہ کرتی ہے، متمدن قوم کی نسبت بدوی قبیلے میں بہت کم ہوا کرتی ہے، تعداد کے اعتبار سے بھی اور توقع کے اعتبار سے بھی۔

زمانہ اسلام میں بدوی قبیلے بلاد عرب و عجم میں برابر ہاتھ پاؤ مار سکتے تھے اور ان کی ضرورتیں برابر اسی طرح نہیں تھیں جس طرح زمانہ جاہلیہ میں

تھیں بلکہ شاید کچھ بڑھ ہی گئی ہوں گی اور کسی نہ کسی حد تک اس میں مضبوطی بھی پیدا ہوگئی ہوگی۔ پھر بھی شعرا و شاعری میں اُس وقت بھی اُن کی وہ حیثیت ہم نہیں پاتے ہیں جو زمانہ جاہلیت میں تھی یا جو حیثیت راویوں نے ان کی طرف اس دور میں منسوب کر دی تھی، یہ تو آپ کہ نہیں سکتے ہیں کہ یہ عربی بدوی قوم ترقی کے بعد تنزل کی منزل میں آگئی تھی، اور علمیت حاصل کرنے کے بعد جاہل ہوگئی تھی اور نرمی کے بعد سخت دل ہوگئی تھی، کیوں کہ ہم یہ نہیں سمجھتے ہیں کہ بلادِ عربیہ کے 'اسلام سے پہلے کے' بادیہ نشین اس زمانے کے بادیہ نشینوں کے اعتبار سے زیادہ بہتر، زیادہ پاک فطرت، زیادہ مبصر یا زیادہ روشن دماغ اور زیادہ شاعری کی صلاحیت رکھنے والے تھے۔ ان حالات میں اُن شعرا کی جن کے اسما راویوں نے بیان کیے ہیں، یہ کثرتِ تعداد حیرت و استعجاب سے خالی نہیں ہے خصوصاً اس وقت جب کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شعرا کی اس کثرتِ تعداد کی بھی 'راویوں کے ان تذکروں اور چرچوں کے نزدیک کوئی حقیقت نہیں ہے کہ: شعرا کی تعداد گنتی سے کہیں زیادہ تھی، اور شاعری کا پورا پورا احصر نہیں کیا جاسکتا ہے؛ اور ابو منضم نے ایک رات میں سزا ایسے شاعروں کے اشعار سنائے جن میں سب کا نام عمر تھا؛ اور حماد نے حروفِ لغت کے ہر حرف کے سوسو قصیدے سنائے اور یہ کہ وہ ایسے سات سو قصیدے سنا سکتا تھا جو بانٹ سعاد سے شروع ہوتے ہوں؛ اور اسمعی کو علاوہ اور قصیدوں اور قطعوں کے چودہ ہزار بحرِ رجز کے قصیدے یاد تھے، اور ابو تمام کو اتنے یا اس سے بھی زیادہ اشعار یاد تھے وغیرہ وغیرہ۔

یہ تمام باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ تیسری صدی ہجری کے

علماء میں یہ ایک خاص خیال پھیلا ہوا تھا جس نے عربوں کو اس شکل میں پیش کیا کہ گویا وہ شاعری کے اعتبار سے دنیا کی سب سے ادبچی قوم ہی یا یوں کہو کہ اُس خیال نے اس شکل میں عربوں کو ان کے سامنے پیش کیا کہ گویا سارا عرب شاعر ہی، ظاہر ہی اس خیالی بات کا حقیقت سے کیا تعلق ہو سکتا ہے۔ پھر بھی عباسی دور میں ایسے علمائے محققین کی کمی نہ تھی جن کا ادبی ذوق، ذہانت اور قوت فیصلہ ایسی رُکاوٹیں تھیں جو اس قسم کے شرمناک غلو میں انھیں گرفتار ہونے نہیں دیتی تھیں، اور شاید ابن سلام بہترین مثال ہی ان علمائے محققین کی جو جھوٹا کے پھندے میں نہیں پھنسے اور جنہوں نے نہ کبھی مبالغے سے کام لیا اور نہ غلط قسم کی رہنمائی کی طرف ان کی توجہ مبذول ہوئی، انہوں نے اپنے امکان بھر احتیاط سے کام لیا اور اس کے بعد بھی اگر ان سے غلطی سرزد ہو گئی تو یہ زمانے اور ماحول کا نیز اُس درجے کا اثر ہی جہاں تک اُس زمانے میں قوت تنقید کی ترقی ہو سکی تھی۔

ابن سلام نے ان شعرائے جاہلیت کو گناہ یا گننے کی کوشش کی ہے جو اُس کے نزدیک یا اُس کے بصری معاصرین کے نزدیک تاریخی طور پر تھے اور جنہوں نے واقعہ اشعار کہے تو ان کی تعداد (۷۰) ستر سے آگے نہیں بڑھی، پہلے ان شعرا کو دس طبقوں میں اس نے تقسیم کیا ہر طبقہ چار شاعروں سے مرکب ہے، پھر اُس نے مرثیہ گو شعرا کا ذکر کیا ہے جو چاروں ہیں، پھر شہروں کے رہنے والے شعرا کا ذکر کیا ہے، جن میں آٹھ مکہ، پانچ مدینہ، چار طائف اور تین بحرین کے رہنے والے تھے، اور اُس نے اعلان کر دیا ہے کہ پیامہ کے کسی شاعر کا اُسے پتا نہیں چلا، اگرچہ اعشیٰ اور المتلمس راویوں کے کہنے کے مطابق پیامہ کے رہنے والے شاعر تھے، اور ان کو اس نے

طبقات میں جگہ دی ہے، اس کے بعد اُس نے یہودیوں کے شعرا کی تعداد بتائی ہے جو آٹھ ہے۔ اور ان تمام شعرا میں سے ایک ایک شاعر کو لے کر اُس کے کچھ حالات لکھے ہیں اور ایک یا ایک سے زیادہ اشعار اُس کے روایت کر دیے ہیں۔ اس شخص کا ہر ہر لفظ اور اس کی رُوح بتاتی ہے کہ اگرچہ اُس نے پوری طور پر نہ سہی تاہم کافی اور مناسب حد تک ان تمام چیزوں پر نظر ڈالی ہے جن کو اہل بصرہ صحیح اور واقعی سمجھتے تھے، یعنی شعرا کے وجود اور ان کی طرف منسوب کلام کی صحت وغیرہ۔

ابن سلام نے بہت سے اُن شعرا کا تذکرہ نہیں کیا ہے جن کے نام ابوالفرج نے 'کتاب الاغانی' میں اور دوسرے راویوں نے دوسری کتابوں میں بتائے ہیں۔ بلاشبہ ابن سلام کا یہ اعتراض اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بصرے کے علمائے محققین، ان شعرا کے وجود یا ان کی طرف منسوب شاعری کی صحت کے بارے میں شکوک رکھتے تھے ہمارے لیے اس حقیقت کو نظر میں رکھنا کافی ہے کہ ابن سلام نے شعراے جاہلیت میں صرف شاعروں کا تذکرہ کیا ہے جو پورے بلاد عربیہ اور تمام عربی قبائل میں بٹے ہوئے ہیں، ان میں مینى بھی ہیں ربیعى بھی ہیں اور مضرى بھی، ان میں شہر کے رہنے والے شعرا بھی ہیں اور دیہات کے بسنے والے شعرا بھی اور شعراے یہود بھی لیکن ابوالفرج نے صرف مضر کے سرسٹھ (۶۷) شعرا، مین کے چالیس (۴۰) اور ربیعہ کے تیرہ (۱۳) شعرا کے نام گنائے ہیں اور بعض دیگر شعرا کے نام بتائے ہیں جن کو ہم نے نہیں گنا ہے، کچھ ان میں جدیس کے شعرا ہیں اور کچھ جرہم کے۔

یہ تو خیر ایک طرف رہا، ہم نے نہ شعراے جن کا ذکر کیا ہے اور نہ

اُن ہاتھوں کا جو کبھی اشعار کے ذریعے اور کبھی نثر کے ذریعے لوگوں کو مخاطب کیا کرتے تھے، اسی طرح ہم نے اُن شعرا کا بھی ذکر نہیں کیا ہے جن کے نام سٹ چکے ہیں اور اشعار بہ گنتے ہیں جو ادب، نحو اور تاریخ کی کتابوں میں مفرد اشعار مختصر قطعے اور طویل قصیدوں کی شکل میں درج ہیں۔

ان باتوں سے آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ خود قدامتاً ان شعرا اور ان کی طرف منسوب کلام کے بارے میں متفق الرائے نہیں تھے، کیوں کہ ایک طرف تو بصرے کے صاحبان تحقیق نہ صرف احتیاط سے کام لیتے تھے بلکہ احتیاط میں بھی انتہائی سخت رویہ اختیار کرتے تھے، دوسری طرف اہل کوفہ تھے جو ہر اس چیز کو آسانی اور خندہ پیشانی کے ساتھ مان لیا کرتے تھے جو ان سے روایت کی جاتی تھی، اور اکثر اوقات اس میں اپنی طرف سے اضافہ بھی کر دیتے تھے۔ اہل بغداد، روایت کی ہوتی باتوں کو قبول کر لینے اور اس میں اضافہ کر لینے کی صلاحیت میں بالکل اہل کوفہ ہی کی طرح تھے، ساتھ ہی ساتھ اہل بصرہ بھی اضافہ کرنے اور گڑھنے میں بری الذمہ قرار نہیں پاسکتے ہیں، کہوں کہ اُن میں خلف کا ایسا راوی موجود تھا جس طرح کوفے میں حماد اور ابو عمرو الشیبانی تھے، تو خواہ اہل بصرہ اور ابن سلام وغیرہ کی احتیاط کسی بھی حد تک کیوں نہ ہو ہم یہاں بھی تردد ہی کے مقام پر ٹھہریں گے اور اُن چیزوں کے بارے میں اپنا تردد بڑھا دیں گے جن پر یہ لوگ مطمئن ہیں اور یہ سمجھیں گے کہ مخلص اور انصاف پسند لوگ بھی دھوکے میں مبتلا ہو گئے ہیں اور ان چیزوں کو انہوں نے تسلیم کر لیا ہے جو تسلیم کرنے کے لائق نہیں تھیں، ان کا موازنہ اس بارے میں بالکل وہی ہے جو محققین محدثین کا ہے۔ سند کی تنقید و تحقیق میں تو انہوں نے بے حد توجہ سے کام لیا اور جب سند کا صحیح یا قریب بہ صحیح ہونا ثابت ہو گیا

تو پھر سند کے ذریعے پہنچے ہوئے واقعات اور اشعار کے نقد پر زرا بھی انہوں نے توجہ نہیں کی، لیکن محض سند کی تحقیق و تنقید ہی تو کافی نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ راوی صادق، محتاط اور مامون ہو لیکن خود اپنی طرف سے یا جو واقعہ اُس سے بیان کیا گیا ہے اُس سے دھوکا کھا جائے، اور ہو سکتا ہے کہ راوی خود اس قدر ماہر نکتہ رس اور چالاک ہو کہ اس کا حال لوگوں سے مخفی رہے، اور وہ سب کے سامنے صادق، دیانت دار اور پاکیزہ انسان کی شکل میں نمودار ہوا کرے! راویوں ہی کا بیان ہے کہ ابو عمرو بن الشیبانی کوفے میں قبیلوں کا کلام الگ الگ جمع کیا کرتا تھا تو جب ایک قبیلے کی شاعری جمع ہو جاتی تھی تو اُسے اپنے قلم سے کسی جلد میں لکھ لیتا تھا، پھر بھی راوی کہہ رہا ہے کہ وہ شراب کا بہت زیادہ متوالا تھا، نیز انھی راویوں کا بیان ہے کہ وہ خوب شعر گڑھتا تھا۔

۳۔ (۱) داخلی تنقید

تو ہم راویوں کے سامنے ہیں اپنے کو دھوکا کھا جانے سے بچانا چاہتے ہیں کیوں کہ یہ راوی یا تو خود فریب خوردہ ہیں یا دوسروں کو فریب دینے والے ہیں۔ صورت میں صرف روایت کی سند پر توجہ دینا اُس بات کی تصحیح کے لیے کافی نہیں ہے جو اس سند کے ذریعے ہم تک پہنچی ہے۔ بلکہ اس خارجی تنقید کی منزا سے گزر کر ہمیں داخلی تنقید تک — اگر یہ طریقہ تعبیر صحیح ہے — جا ضروری ہے۔ ایسی تنقید جو خود عبارت شعری پر اس کے لفظ معنی، نحو اور قافیہ کے اعتبار سے دست رس رکھتی ہے۔ اس طرح کی تنقید ضروری

کیوں کہ یہی صرف ہمیں مروی اشعار کی واقعی اور غیر واقعی قیمت سے واقف کرا سکتی
 ہے، لیکن انتہائی افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ جاہلی شاعری کے دیکھتے اس
 قسم کی تنقید سرِ دست نہ صرف یہ کہ دشوار ہے بلکہ نتیجہ خیز بھی نہیں ہے، اس
 لیے کہ پورے یقین یا علمی ظنِ غالب کے ساتھ ہم کسی عبارت کے متعلق یہ
 دعوای نہیں کر سکتے ہیں کہ یہ عبارت لغوی حیثیت سے زمانہ جاہلیت سے میل
 کھاتی ہے یا میل نہیں کھاتی ہے۔ کیوں کہ زمانہ جاہلیت ہی کی لغت (زبان)
 تاریخی اور صحیح علمی روشنی میں ابھی تک مرتب نہیں ہوئی ہے، اُس زمانے کی
 سب سے صحیح اور قطعی زبان، جو ہمارے ہاتھوں میں ہے اور جس کی تدوین کی
 ضرورت باقی ہے، وہ لے دے کے صرف قرآن ہے، لیکن کون شخص یہ دعوای
 کر سکتا ہے کہ قرآن نے وہ سب الفاظ استعمال کیے ہیں جو پیغمبر اسلام کے زمانے
 میں قبیلہ مضر میں رائج تھے؟ دوسرے پہلو سے یوں کہیے کہ کون شخص یہ
 دعوای کر سکتا ہے کہ وہ زبان جو ہم اموی اور عباسی شاعری میں یا لغت کی کتابوں
 میں پاتے ہیں پوری کی پوری دورانِ ظہورِ اسلام میں قبیلہ مضر کے درمیان
 رائج اور عام تھی، درآں حالے کہ قطعی طور پر ہم یہ جانتے ہیں کہ اہل عرب
 اسلام کے بعد ایک دوسرے میں خلط ملط ہو گئے تھے اور مضر کی زبان نے
 بنی امیہ کے زمانے میں بہت سی غیر مضر کی زبانوں کا رس اسی طرح چوس
 لیا تھا جس طرح اُس نے بہت سے نجی الفاظ، فتح کے بعد، اور ایران وغیر
 ایران سے خلط ملط ہونے کے بعد اپنے اندر بڑھا لیے تھے؟
 جب تک قبیلہ مضر کی جاہلی زبان کی صحیح تاریخی تدوین تک ہماری رسائی
 نہیں ہوتی، اس وقت تک اس زبان کو اُن اشعار کی تصحیح یا تردید کے لیے علمی
 معیار بنانے سے ہم لاپچار ہیں جو قبل اسلام قبیلہ مضر کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔

یہی آپ نوحہ صرف اور مرض کے لیے بھی کہہ سکتے ہیں، کون شخص اس بات کا دعوا کر سکتا ہے کہ یہ نوحہ صرف جس شغل میں کہ وہ "کتاب سیبویہ" میں موجود ہے اس زمانے کی صرف و نوحہ کی بالکل صحیح ترجمان ہے جو قبل اسلام قبیلہ مضر کے یہاں مانوس اور متعارف تھی؟

اور کون شخص اس کا مدعی بن سکتا ہے کہ قبیلہ مضر کے شعراء جاہلیت نے اسی طرح اذان عروض کی ایجاد کی تھی جس طرح بعد از تھیل نے انھیں مدون کیا ہے؟ بلکہ قبل اسلام جو اذان استعمال ہوتے تھے اور بعد اسلام جو اذان پیدا ہوئے ان کے درمیان کون ہے جو آج امتیاز قائم کر سکتا ہے اور انھیں معین طور پر بتا سکتا ہے؟

ان حالات میں ان علمی کسوٹیوں کی راہ، باوجود سہ کے وہی ایک ایسی راہ ہے جو ہمیں یقین کی یا یقین کی ایسی کسی منزل تک پہنچا سکتی ہے، ہمارے لیے بالکل مسدود ہے اور قبیلہ مضر کی جاہلی شاعری کے سلسلے میں کسی حقیقت تک ہمیں نہیں پہنچا سکتی ہے۔ پھر اگر ہم مسلمانوں میں اور یقین رکھنے میں کہ قبیلہ مضر کی ایسی شاعری صحیح طور پر اس وقت پائی جاتی ہے جو اسلام سے کچھ ہی پہلے یا دوران ظہور اسلام میں کہی گئی ہے ہم مطمئن ہیں اور ساتھ ساتھ اس سے بھی مطمئن ہیں کہ یہ صحیح شاعری ان اشعار کے ساتھ فلذامطا ہو گئی ہے جو اسلام کے بعد ان شعراء کے سر منشاہ ذیلے گئے ہیں، تو اب صحیح اور غیر صحیح اشعار کے درمیان امتیاز قائم کرنے کا صحیح راستہ کیا ہو سکتا ہے؟

سبب: الفاظ کا منسکل ہونا

صحیح اور غیر صحیح اشعار میں امتیاز قائم کرنے کے لیے ایک ایسا فریبناستہ ہے

جس پر قدامتاًخرین جاہلی شاعری کی تحقیق میں گام زن رہتے ہیں، جسے مختصر لفظوں میں یوں سمجھیے کہ، اُن الفاظ کو پرکھنا جن سے کسی کلام کی ترکیبِ بئیل میں آئی ہے، تو اگر وہ الفاظ مضبوط، مستحکم اور بہت زیادہ مشکل ہیں تو کہا جائے گا کہ یہ جاہلی شاعری ہے، اور اگر الفاظ سہل، نرم اور مانوس ہیں تو کہا جائے گا کہ یہ اشعار الحاقی (گرگڑھے ہوئے) ہیں۔ بالطبع یہ مسلک اس تصور پر مبنی ہے کہ شعرائے جاہلیت سب کے سب ہادیہ نشین تھے جو جنگوں میں مارے مارے گھومتے تھے اور ان کا تمدن (حضارت) سے کوئی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا، پس ان کی زبان بدوی اور صحرائی نہ گئی تھی جو اپنے اندر کچھ نامانوسیت اور کچھ ایسا اشکال رکھتی تھی جو اُسے شہری زبان سے، جو نرمی اور نازکی کھتی تھی اور جو اجنبی زبانوں بلکہ اجنبی قوموں تک کے اثر سے متاثر تھی، ممتاز کرتی تھی۔

تو جب ان لوگوں کے سامنے کوئی ایسا شعر پیش کیا جاتا ہے جو شعرائے جاہلیت کی طرف منسوب ہو اور اُس میں نرمی، روانی اور عامیت (روند مزہ بین) پائی جاتی ہو تو یہ لوگ اُس کی نرمی، روانی اور عامیت کے بہانے تلاش کرنے لگتے ہیں جیسا کہ عدی بن زید کی شاعری کے بارے میں یہ لوگ کرتے ہیں۔ کیوں کہ اُس کا بیش تر کلام بڑی حد تک سہل، نرم اور عام ہے مگر کبھی قبیلہ مضر کے اس جاہلی شاعر کی طرف وہ منسوب ہے۔ اور منسوب کرنے والے ایسے علماء و رواۃ ہیں جو ثقہ ہیں اور عربی کی دیانت و اداری اور سچائی مشہور ہے۔ ان حالات میں، اس نرمی، روانی اور عامیت کی کوئی نہ کوئی وجہ تلاش کرنا ضروری ہوا، اور ایسی وجہ تلاش کرنے میں کوئی زحمت اور دشواری بھی نہیں ہے، کیوں کہ عدی بن زید اہل حیرہ میں سے تھا یعنی ایرانی تمدن

سے بہت قریبی تعلق رکھتا تھا وہ اُن شاداب خطوں میں ایسے سکون کی زندگی بسر کرتا تھا جو ناز و نعم سے خالی نہیں ہو سکتی۔ تو بلاشبہ اُس کی شاعری میں نرمی اور گھلاوٹ پیدا ہو گئی تھی، اور اس نرمی اور گھلاوٹ کی وجہ سے اُس کی شاعری شعرائے جاہلیت کی شاعرانہ خصوصیتوں سے عام طور پر اور شعرائے مضر سے خاص طور پر مختلف ہو گئی تھی۔

درست ہے، لیکن اور شعرا بھی تو ہیں جنہوں نے حیرہ ہی میں زندگی گزاری ہے، اور شاہانِ عساکر کے پاس حدودِ شام میں رہے ہیں، اور ان دونوں خطوں میں انہوں نے ایک آسان اور آرام دہ زندگی بھی بسر کی، مگر باوجود اس کے اُن کے کلام میں بندشِ چُست، عبارت مضبوط، مستحکم اور درشت رہی۔ نیز نرمی کے مقابلے میں اُن کی شاعری سختی سے زیادہ بہرہ یاب رہی، اور اس کی مثال میں ہم نابغہٴ ذبیانی کا نام پیش کرتے ہیں، کیوں کہ بقول رادیوں کے وہ نعمان بن المنذر سے وابستہ ہو گیا تھا، اور اٹنا تمدن ہو گیا تھا کہ سونے چاندی کے برتن اپنے استعمال کے لیے اُس نے بنوائے تھے نیز عسائیوں کے عطیوں سے بھی بہرہ ور رہا تھا، مگر ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے بھی وہ اپنی شاعری کے اعتبار سے مضبوط اور سختی اور شدت سے زیادہ تعلق رکھنے والا شاعر تھا۔ اگر آپ یہ کہیں کہ: ”نابغہ تو کافی عمر گزار کر ایک ماہر شاعر بنا تھا اور حیرہ و شام کے بادشاہوں سے اُس وقت وابستہ ہوا تھا جب کہ اس کی شاعرانہ صلاحیتیں تکمیل پا چکی تھیں تو اس کی زبان اور لہجے کا بدل جانا آسان نہ تھا، اور عدی بن زید نے تو تمدن زندگی ہی میں نشوونما پائی تھی۔ کیوں کہ وہ حیرہ ہی میں پیدا ہوا تھا اور اپنی تربیت اور نشوونما میں ایرانی زندگی سے برابر متاثر رہا تھا“ تو میں جواب میں کہوں گا کہ

”ایک اور شاعر بھی تو ہے جس کا نابغہ ہی کے ساتھ نام لیا جاتا ہے اس لیے کہ وہ بھی نعمان کا مصاحب تھا، کہا جاتا ہے کہ اسی نے نعمان سے نابغہ کی پُغلی کھائی تھی، اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ نعمان کی بیوی متجر وہ پر فریفتہ ہو گیا تھا اور اُس کے نام سے تشبیب بھی کہی تھی۔ اس شاعر کا نام المنخل الیشکری ہے وہ نشوونما کے اعتبار سے بدوی (غیر متمدن) تھا اور نعمان سے اُس کی وابستگی بھی اُس وقت ہوئی تھی جب کہ اس کی عمر کا کافی حصہ گزر چکا تھا۔ مگر رادویوں نے اس کا ایک ایسا قصیدہ روایت کیا ہے کہ ہمارے نزدیک تو عہد عباسی کے شعراء بغداد بھی ایسی شاعری نہیں کر سکتے تھے جو اس قصیدے سے زیادہ نرمی اور سہولت سے قریب ہو۔ المنخل کے قصیدے کا مطلع یہ ہے

ان كنت عاذلتی فسیری
اگر تو مجھے صرف ملامت ہی کر لے والی ہے تو چلی جا
نحو العراق ولا تحوسری
عراق کی طرف اور دوبارہ واپس مت لوٹ

جس میں آگے چل کر کہتا ہے

ولقد دخلت علی الفتاة
میں اُس دوشیزہ کے حرم میں

الخدس فی الیوم المطیر
پانی برستے ہوئے ایک دن میں گیا

الکاعب الحسناء تر
ایسی دوشیزہ جس کی چھاتیاں ابھر رہی ہیں جو خوب صورت ہے

فل فی الدمقس و فی الحسیر
سفید اور دوسرے رنگ کے ریشمی لباس میں اٹھا کر چلے

فدفعتها فتدافعت
تو میں نے اُسے ڈھکیلا تو اس طرح وہ چلی جیسے

مشی القطاة الی العذیر
قطا تیزی کے ساتھ حوض کی طرف جاتی ہے

ولتمتها فتنفست
اور میں نے اس کا منٹھ چوما تو وہ زور زور سے سانس لینے لگی

کتنفس الطبی الحریر
جیسے ہرن کا خورد سال بچہ زور زور سے سانس لیتا ہے۔

و دنت و قالت یا منخل
 ما بجسمك من حرور
 ماشف جسمی غیر حُبَّتْ
 فاهدئی عنی و سیر ی
 و اذا شربت فأننی
 دب الخورنق والسدیر
 و اذا صحت فأننی
 دب الشویحة و البعیر
 یا هند من لم یم
 یا هند للعانی الالسیر

وہ میرے قریب آئی اور اُس نے کہا کہ ای منخل!
 تمہارا جسم کتنا گرم ہے۔
 تیری محبت کے علاوہ اور کسی چیز نے میرے جسم کو ناتواں نہیں
 کیا ہے تو ایسی گفتگو چھوڑ دے اور اچھا برتاؤ کر۔
 جب میں نشے میں ہوں تو نہیں
 خورنق (نعمان کے محل) اور سدیر (حیرہ کی نر) کو مالک ہوں
 اور جب ہوش میں آتا ہوں تو میں ڈہی
 بکری اور اونٹ دالا ہوں۔

ای ہند، گرفتار محبت کا کون مددگار ہے۔
 ای ہند، اسیر و قیدی کا ساتھ دینے والا کون ہے۔
 تو منخل کی شاعری میں اس حد تک روانی اور گھلاوٹ کیسے آگئی؟
 حال آں کہ وہ نابغہ ذبیانی ہی کی طرح نشوونما کے اعتبار سے بدوی بھی تھا
 اور تمدن سے اس کی وابستگی بھی نئی نئی تھی۔

ایک اور شاعر ہے جو تمدن اور شہرت سے سرسری تعلق رکھتا تھا یعنی
 اعشوش بن اندرون بلاد عربیہ میں زندگی کے دن گزارتا تھا، اور بہ قول رادیوں کے
 حیرہ اور شام والوں، نیزمین کے امرا کے پاس اُس کی آمد و رفت بھی تھی۔ اُس
 کی شاعری میں بھی آپ کہ ناقابل قبول سہولت اور روانی نظر آئے گی، اور ہم
 شروع میں یہ کہہ چکے ہیں کہ ربیعہ کی پوری شاعری، سوائے چند مختصر اشعار کے
 سہل، نرم اور عام ہے۔ اور اکثر شعرا سے ربیعہ دیہاتی زندگی بھی عراق کے
 دیہاتوں میں بسر کرنے تھے تو ان کی شاعری میں نرمی اور گھلاوٹ پیدا
 ہونے کی اور مضری شاعری میں نہ پیدا ہونے کی کیا وجہ ہے؟ اور بعض شعرا نے

مضرب کی شاعری میں نزمی اور گھلاوٹ کے آثار نظر آجانے کی کیا وجہ ہے؟
بلکہ اس کی کیا وجہ بتائی جاسکتی ہے کہ ایک ہی مضرب شاعر ایک قصیدے
میں سخت بھی ہے اور نزم بھی؟ اس قصیدے کو دیکھیے جو علقمہ بن عبدہ کی طرف
منسوب ہے کس طرح اس شعر سے ابتداء کرتا ہے جو اس قدر رواں ہے کہ یہ محسوس
ہونے لگتا ہے کہ گویا وہ بغدادی شاعر ہے۔

ذہبت من الھجران فی کلّ ھب گئے تم جدائی میں ہر ممکن راستے پر

ولم یاک حقاً کلّ ھذا التجنب اور سزاوار نہیں تھا اتنا پرہیز کرنا

پھر شاعر روانی چھوڑ کر درشت گوئی پر آجاتا ہے یہاں تک کہ فرس کے وصف
میں چیستان گوئی تک پہنچ جاتا ہے، اور راویوں کا یہ حال ہے کہ پھر بھی وہ اس
شاعری کو علقمہ کی طرف صحیح طور پر منسوب سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ وہ نابغہ کی
بہت سی شاعری کو جس کے شروع میں صلابت اور شدت اور آخر میں نزمی
اور سہولت پائی جاتی ہے صحیح طور پر اس کی طرف منسوب سمجھتے ہیں۔

تو کیا آپ کے خیال میں یہ طریقہ صحیح ہے کہ وہ شاعری جس میں صلابت
اور شدت پائی جائے اسے ہم قبول کر لیں اور اس کی صحت کو مان لیں اور
وہ شاعری جس میں نزمی اور سہولت پائی جائے اسے ناقابل قبول قرار دے
دیں؟ اس طریقہ کار کو قبول کر لیا جاتا اگر اس معاملے میں ایک بات محل
نظر نہ ہوتی جو احتیاط، تردد اور وقوف کی طرف بلاتی ہے۔ پس مشکل اور
شاعری کو اس بنا پر قبول کر لینا کہ وہ اپنے درشت اور مشکل ہونے کی وجہ
سے صحیح جاہلی شاعری ہے۔ اور نزم اور سہل شاعری کو رد کر دینا اس بنا پر کہ
وہ اپنی نزمی اور سہولت کی وجہ سے گڑھی ہوئی (الحاقی) ہے، نامناسب بات
ہے۔ کیوں کہ الفاظ کا مشکل ہونا اکثر کسی راوی یا عالم کا خود ساختہ عمل ہوتا ہے

جس کے ذریعے وہ علما اور ادبا کو دھوکا دینا چاہتا ہے۔ خود قدما کا خیال تھا کہ وہ لامیہ قصیدہ جو شنفری کی طرف منسوب ہے خلف کا گڑھا ہوا ہے۔ حال آں کہ اُس کے اندر یہ (ثقیل) شعر بھی موجود ہے۔

ولی دو نغم اہلوان سید عتلس میرے لیے تمہارے سوا عزیز واقارب ہیں،
 وارقط زہلول و عرفاء جیال زبردست شیر سب رفتار بھیڑیے اور بڑے
 بالوں والے بچو۔

تو اس کی سلابت اور اس کے الفاظ کے مشکل و ثقیل ہونے کے متعلق آپ کیا کہیں گے؟

خلف کا ایک اور قصیدہ ہے جس کو صاحب الاغانی نے روایت کیا ہے، اُسے آپ پورا پڑھ جائیے، ایک حرف بھی آپ سمجھ نہیں سکتے ہیں۔ اور جب آپ اس کی تشریح میں لغت کی کتابوں کی طرف رجوع کریں گے اور جو کچھ اس کے بارے میں صاحب الاغانی نے خود تفصیل بیان کی ہے اُس سے مدد لیں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ یہ سب سے زیادہ فحش اور پھوٹا شاعری ہے، اس کے باوجود یہ قصیدہ خلف کا ہے اور اگر آپ چاہیں تو اُسے ایسے شاعر کی طرف منسوب کر سکتے ہیں جو عربوں میں سب سے زیادہ فحش گو اور مشکل الفاظ پر غیر معمولی توجہ دینے والا شاعر ہو۔ نیز عراق کے شعرا خلف کے زمانے میں اور خلف سے پہلے بھی جو کرنا اور بدترین جو کرنا چاہتے تھے تو قریب الفہم اور سہل ترین الفاظ سے کام لیتے تھے۔

معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ ردبہ، عجاج اور ذوالریمہ کی رجزیہ شاعری پڑھیے۔ ایسے رجزیہ قصیدے جو نثو یا نثو سے زیادہ اشعار کے حامل ہوں۔ آپ پڑھیں گے تو جب تک لغت کی کتابوں سے مدد نہ لیں گے کچھ بھی

آپ کی سمجھ میں نہ آئے گا۔ باوجود کے رُوَبہ، عجاج اور ذوالرمہ اموی عہد کے شاعر تھے۔ اور ان کا عہد اتنا متاخر تھا کہ ان میں سے بعضوں نے عباسی عہد تک پایا تھا۔ اور یونس بن جنیب، رجز، زبان اور مشکل الفاظ رُوَبہ ہی سے لیا کرتا تھا۔ ان رجز کہنے والے شاعروں کے رجز میں جو صلابت اور شدت پائی جاتی ہے ویسی جاہلی شاعری کے ایک قصیدے میں بھی آپ کو نہیں مل سکتی ہے بلکہ ایسی صلابت اور شدت بھی نہ ملے گی جو ان رجزیہ قصائد کے لگ بھگ ہی ہو۔

میرے نزدیک بلاشبہ یہ رجز گو شاعر مشکل الفاظ سہہ سہہ کر ٹھونستے تھے اور بہت سے الفاظ خود گڑھ لیا کرتے تھے۔ ان بہت سے اسباب و وجوہ کے ماتحت جن سے کسی دوسری جگہ ہم بحث کریں گے تو کیا آپ کے نزدیک رُوَبہ، اُبیہ اور ذوالرمہ کی رجزیہ شاعری محض اس وجہ سے جاہلی کہلانے کی مستحق ہو جائے گی کہ اس کے اندر اس قدر مشکل الفاظ پائے جاتے ہیں اور عبارت کی چستی اور صلابت میں وہ حد سے گزری ہوئی ہے؟

ہمیں رُوَبہ، عجاج اور خلف وغیرہ کا تذکرہ چھیڑنے کی کیا ضرورت ہے جب کہ خود قرآن ہمارے ہاتھوں میں موجود ہے۔ ہم اُسے پڑھ سکتے اور اس کا غائر نظر سے مطالعہ کر سکتے ہیں۔ ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ باوجود عبارت کی سختی اور بندش کی چستی کے سہل، آسان اور جاہلی شاعری کے اعتبار سے بہت کم مشکل الفاظ کا حامل ہے۔ ہم اس کی سورتوں میں سے بڑی سی بڑی سورت کو بغیر لغت کی کتابوں کی طرف غیر معمولی احتیاج کے، زبان کے اعتبار سے سمجھ سکتے ہیں۔ کیا آپ کے خیال میں قرآن کا سہل ہونا، اُس کے الفاظ کا آسان ہونا اور اُس کے مطالب کا قریب الفہم ہونا اُس کے اُس

وڈر کی طرف یقینی انتساب کے بارے میں ذرا بھی مجالِ شک رکھتا ہو جس وڈر میں وہ پڑھا گیا ہو؟ اور پیغمبر اسلام کی وہ حدیثیں جو صحیح طور پر ان سے ثابت ہیں، بیش تر ایسی ہیں جو بغیر کسی محنت اور مشققت کے، زبان کے اعتبار سے پڑھی اور سمجھی جاسکتی ہیں۔

ان حالات میں الفاظ کے مشکل ہونے کو، کسی عبارت کے قدیم اور صحیح ہونے کی دلیل بنانا ٹھیک نہیں ہے، اور نہ الفاظ کے آسان ہونے کو منسوب اور الحاقی کلام ہونے کی دلیل بنالینا چاہیے۔ تو ایسی صورت میں یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہوگی کہ ایسی شاعری کو جو جاہلیین کی طرف منسوب ہو ہم پر ٹھہری اور بغیر کسی زحمت کے اُسے سمجھ لیں، اُس کے بعد بھی جاہلیت کی طرف اُس کے انتساب کی صحت کو ہم ترجیح دیتے ہوں اور اسی طرح ایسی شاعری کو جو جاہلیین کی طرف منسوب ہو ہم پڑھیں اور ایک لفظ بھی اس کا سمجھ نہ سکیں پھر بھی اُس کے صحیح ہونے کو تسلیم نہ کریں۔

اور اگر اس موضوع کے بارے میں کسی قاعدہ کتبیہ، یا قاعدہ کلیہ سے ملتے جلتے کسی اصول کا وضع کرنا ناگزیر ہو تو ہم اس امر کی طرف میلان رکھتے ہیں کہ ایسی شاعری کے مقابلے میں جس کا کہنے والا مشکل الفاظ کے انتخاب میں حد سے بڑھا ہوا ہو، شک اور شبہ کا مقام اختیار کریں۔ اُسی طرح جس طرح اُس شاعری کے مقابلے میں ہمیں شک اور شبہ کا مقام اختیار کرنا چاہیے جس کا کہنے والا سہل گوئی اور نرم بیانی میں حد سے بڑھ گیا ہو۔ وہ شاعری جس کی صحت پر غور کرنے کے لیے ہم تیار ہیں، وہ وہ شاعری ہو جو ایک طرف قرآن اور احادیث صحیحہ سے لفظ کی مدنیوٹی اور اسلوب کے استحکام میں، بغیر مشکل الفاظ کی بے باٹھونس ٹھانس اور نامانوس الفاظ کی

کثرت کے، مناسبت رکھتی ہو اور دوسری طرف قرآن اور احادیث صحیحہ سے سہل المآخذ اور قریب الفہم ہونے کے اعتبار سے، ہلکا کثرت اور ابتذال سے قریب ہونے میں کھاتی ہو۔ پھر بھی ہم یہ نہیں کہتے کہ جب بھی ایسا مضبوط اور سہل کلام ہمیں مل جائے گا ہم اس کی صحت کو قطعی قرار دے لیں گے۔ بلکہ ہم نے یہ کہا ہے کہ ہم اس کی صحت پر غور کرنے کے لیے تیار ہوں گے۔ کیوں کہ کون قطعیت کے ساتھ بتا سکتا ہو کہ وہ شاعری جس کے الفاظ اور معانی مضبوطی اور استحکام کے ساتھ ساتھ سہل ہوں کسی اسلامی عربی شاعر یا کسی ایسے راوی کی گڑھی ہوئی نہیں ہے، جو گڑھنے میں خوب مہارت رکھتا تھا۔

ج۔ معانی کا پرویانہ انداز

بعض لوگ صحیح یا من گڑھت ہونے کے اسباب لفظ کے بہ جانے معنی میں تلاش کرنے کا رجحان رکھتے ہیں۔ یہ لوگ اس بارے میں اسی طریقہ کار سے کام لیتے ہیں جس طریقہ کار سے وہ لوگ کام لیتے تھے، جو الفاظ کے مشکل ہونے کو صحیح یا گڑھی ہوئی شاعری ہونے کا سبب بتاتے تھے، یعنی یہ کہ شعرا کی جاہلیت عام طور پر اور شعرا کے مقرر خاص کر صحرائی لوگ تھے جو صحراؤں کی کھردری اور جفاکش زندگی بسر کیا کرتے تھے تو جب شاعری اپنے لفظ اور معنی کے اعتبار سے، شاعر کی زندگی کی خاص کر، اور اس سماجی زندگی کی جس میں شاعر اپنے لمحات زندگی گزارتا ہو عام طور پر، آئینہ راز اور ترجمان ہوا کرتی ہو تو یہ ضروری ہو کہ وہ الفاظ، معانی اور لہجہ کی طرف سے شعرا کی جاہلیت ہونے میں اپنی ضرورت اور اس کے ساتھ ساتھ صحرائی

زندگی کے لیے موزوں اور مناسب ہوں پس جب ان شعرا کی شاعری میں کوئی ایسی چیز پائی جائے جو اس قاعدہ کلمیہ کے مخالف ہو تو ہم کو اس کی وجہ تلاش کرنا چاہیے۔ اگر شاعر کی زندگی میں کوئی ایسی بات ہمیں مل جاتی ہو جو اس مخالفت کی اصلی وجہ کی تفصیل بیان کر دے تو ٹھیک ہو ورنہ یہ شاعری الحاقی قرار پائے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب آپ امر القیس کی اس شاعری کا مطالعہ کرتے ہیں جو فارغ البالی اور متمدن زندگی کی ترجمانی کرتی ہو تو اس میں آپ کو کوئی اچنبھا نہیں ہوتا ہے کیوں کہ امر القیس بادشاہ اور بادشاہ کا بیٹا تھا تو محقوں بات ہے اگر اس کے تصور اور تخیل میں شاہانہ زندگی کی جھلک نظر آتی ہو۔ نیز اس کی مثال میں اوپر المنش اور عدی بن زید کی شاعری کو ہم نے پیش کیا تھا، کیوں کہ یہ دونوں شاعر سوازی تمدن سے قریب کا یا بعید کا تعلق رکھتے تھے اسی لیے ان دونوں کی شاعری جو شہری مطالب پائے جاتے ہیں انہیں قبول کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ مسلک بھی اگر مسلک کے اعتبار سے ہو اور پر گزر چکا ہو کچھ زیادہ ترین حق و سواب نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ سب سے پہلے تو ہمیں اس دعوے کے تسلیم کرنے ہی سے انکار ہے کہ تمام اہل عرب باد یہ نشین تھے۔ ہم خوب جانتے ہیں کہ اہل یمن ایک تمدن کے مالک تھے اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ عبیدہ مضر کے بعد کچھ شہرت تھے جو تمدن سے خالی نہیں تھے۔ اور ان کے باشندے مکہ، مدینہ اور طائف میں آسان اور آرام دہ زندگی سے محروم نہیں کہے جاسکتے۔ ایسی صورت میں ان شعرا کے الفاظ و معانی کے درمیان جو شہروں میں پیدا ہوئے پہلے بڑھے تھے اور ان شعرا کے الفاظ و معانی کے درمیان جو صحرائیں تھے تو فرق ہونا ضروری ہے، لیکن ہمیں اس قسم کا کوئی فرق کہیں نظر نہیں آتا ہے۔

دینے کے رہنے والوں کی شاعری اور حجاز و نجد کے رہنے والے صحرائی

کی شاعری میں تصور، تخیل، مقاصد اور مطالب میں ایک عام قسم کی موافقت
 لگی پائی جاتی ہے۔ یہ تو ایک پہلو ہوا، دوسرے پہلو سے اس طریقہ کار کا غلط ہونا
 یوں ظاہر ہوتا ہے کہ ہم اس طریقہ کار پر پوری طرح بھروسہ نہیں کر سکتے
 ہیں اس لیے کہ اسلام کے بعد تمام عرب متمدن تو ہو نہیں گئے تھے بلکہ ان
 کی اکثریت حجاز و نجد اور غیر حجاز و نجد میں صحرائی نشین ہی رہی تھی اور اسی
 طرح شاعری کرتی تھی جس طرح زمانہ جاہلیت میں شاعری کرتی تھی اور دوسروں
 کے نام سے شعر گڑھ دیتی تھی، تو کس طرح آپ قطعی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ بدوی
 تصور اور بدوی تخیل، شاعری کو جاہلی قرار دینے کے لیے کافی ہے؟ یہ کیوں نہیں
 صحیح ہے کہ ایسی شاعری جاہلی نہیں بلکہ اسلامی دور کی بدوی شاعری ہو جب کہ
 اس امر کی تحقیق میں الفاظ و معانی کی صحرائی زندگی کے ساتھ موزونیت ہی کو
 صرف معیار قرار دیا جاتا ہو؟ اس بارے میں بھی ہم وہی بات کہہ سکتے ہیں جو
 لفظ کے معیار قرار دینے کے بارے میں ہم نے کہی تھی یعنی کون چیز روکنے
 والی ہے ماہر راویوں اور متمدن شاعروں کو اس امر سے کہ بدوی زندگی پر مکمل
 طور پر عبور حاصل کر کے وہ صحرائی شعرا کی الفاظ، معانی اور مقاصد میں
 کامیابی کے ساتھ تقلید کریں۔ یہ وہ بات ہے جو بنی عباس کے عہد میں عملاً
 پائی جاتی تھی۔ حماد اور خلف صحرائی زبان صحرائی معانی اور صحرائی مطالبہ و
 مقاصد سے، خود صحرائیوں سے بھی زیادہ واقفیت رکھتے تھے، اور ان کے
 ایسے راویوں کو صحرائی عربوں کو ان کی غلطیوں پر ٹوک دینے میں کون تردد
 نہیں ہوتا تھا، حال آنکہ یہ لوگ انہی صحرائی عربوں کی تقلید کرتے اور اپنے
 بارے میں ان لوگوں کو دھوکے میں مبتلا کر دیتے تھے۔

ہمارے خیال میں تو بلاشبہ یہ شیریں عشق شاعری جو دیہاتی عربوں کی

طرف منسوب ہو اس کا بیش تر حصہ کوفہ، بصرہ اور بغداد میں گڑھا گیا ہے۔ ان حالات میں معنی میں کھوٹ، بلانا لفظ میں کھوٹ، بلانے سے کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے۔ اور معنی کے بدویانہ انداز رکھنے کو جاہلی شاعری کی صحت کا معیار قرار دینا اسی طرح صحیح نہیں ہے جس طرح الفاظ کے مشکل ہونے کو جاہلی شاعری کا معیار قرار دینا غلط تھا۔

تاہم ہمیں ایک معیار اور ایک کسوٹی کی بہرہ نال ضرورت ہے، یہ معیار یا کسوٹی اگر پورے طور پر ٹھیک نہ ہو تب بھی بعض حیثیتوں سے اگر درست ہے اور بعض حیثیتوں سے غلط ہے تو کوئی ہرج نہیں ہے۔ کیوں کہ بہر حال ہمیں ایک معیار اور ایک کسوٹی کی احتیاج ہے۔ اس لیے کہ اُس جاہلی شاعری کو جو قبیلہ مضر کی طرف منسوب کی جاتی ہے محض اس دلیل پر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے کہ لفظ پر ہم بھروسہ نہیں کر سکتے کیوں کہ اُس میں تقلید کا امکان ہے اور معنی پر بھروسہ کر نہیں سکتے ہیں کیوں کہ اُس میں بھی تقلید کی گنجائش ہے۔ تو پھر کون معیار اس کے لیے تیار ہوگا؟

د۔ ایک مرکب معیار

پہلے ہی سے اس امر پر متنبہ کر دینا ضروری معلوم ہونا ہے کہ ابھی تک ہم کسی ایسے علمی معیار تک پہنچنے میں کامیاب نہیں ہوئے ہیں جس پر صحیح طور پر ہم اطمینان کا اظہار کر سکتے ہوں تاہم ایسے ایک یا کئی معیاروں تک پہنچنے سے ہم مایوس بھی نہیں ہوتے ہیں جو اگر لقیہین و ادعان پیدا کرنے کی حد تک مفید نہ بنیں ہوں تب بھی گمان غالباً تو پیدا کر سکتے ہیں اور کبھی ایسا راجح گمان

پیدا کر سکتے ہیں جو یقین سے قریب تر ہو۔

ہم تو نہ اکیلے لفظ پر اور نہ اکیلے معنی پر اکتفا کرتے ہیں اور انہیں لفظ

معنی دونوں پر، بلکہ ہم لفظ و معنی پر بھی کھڑے ہو سکتے ہیں اور انہیں لفظ اور

تاریخی حقیقتوں پر بھی، اور ان سب سے تیزوں کو بھانپ سکتے ہیں اور انہیں

نکال لیتے ہیں جو اس معنی جاہلی شاعری کے پاس سے ہیں اور انہیں

قریب تر کر دیتا ہے۔ یا زیادہ صحیح لفظوں میں لے کر آتا ہے اور انہیں

جاہلی شاعری کے ایک حصے کے پاس لے کر آتا ہے اور انہیں

ہر۔ یہ بات ایسی ہے جو مزید تفصیل اور زیادہ مثالیں دیاں کرے گی اور انہیں

سے سمجھ میں آسکتی ہے۔

فرض کیجیے زہیر کی شاعری کو ہم اپنا موضوع بحث قرار دیتے ہیں اور اس

امر کی تحقیق کے لیے کہ یہ شاعری جو اس کی طرف منسوب ہے لفظی یا صحیح ہم

ایک راستہ ڈھونڈنا چاہتے ہیں۔

تو ہم اس کی شاعری کے لیے یہ شرط ضروری قرار دیتے ہیں کہ زہیر کے الفاظ

اور ان کے معانی آخری دور جاہلیت کی بدوی زندگی میں لکھے گئے ہوں اور

رکتے ہوں۔ اور جو اوپر ہم نے یہ کہا تھا کہ: ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ قبیلہ مضر

کی زمانہ جاہلیت کی زبان صحیح علمی بنیاد پر مدون ہوئی ہو۔ تو یہاں اس

اعتراض کا کوئی محل نہیں نکلتا ہے۔ کیوں کہ اس پاس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے

کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوئی۔ تاہم اس زمانہ کی زبانیں اپنے آپ کو

اور حدیث کے طفیل میں سمجھتے ہیں تو انہیں اس زبان کا ہم تعجب

بہت تصور کر سکتے ہیں، اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ الفاظ عہد نبوت کے عالمین کی

زبان سے میل کھلتے ہیں یا نہیں۔ اور یہی حال معنی کا اور ان چیزوں کا ہے جو

معنی سے مرکب ہوتی ہیں۔ یعنی خیالات، تصورات اور مقاصد وغیرہ۔
توجہ الفاظ و معانی کی اس دور کے ساتھ موزونیت کی ہم تحقیق کر لیں گے
جس دور میں یہ شاعری کی گئی ہو تو ہمارے سامنے ایک بہت پیچیدہ اور انتہائی
وشوار سوال باقی رہ جائے گا۔ اور وہ تقلید کرنے اور کھوٹا بلانے کا سوال ہے۔
تو اس جگہ ہم کو علامہ لفظ و معنی کی اس دور کے ساتھ موزونیت دیکھنے کے جس
دور میں یہ شاعری کی گئی تھی، ایک دوسری چیز کی طرف بھی مجبوراً رجوع کرنا پڑے گا
یعنی فنی خصوصیتیں۔ یہ فنی خصوصیتیں ایک ہی شاعر مثلاً زہیر میں بھی تلاش کی
جاسکتی ہیں اور اسی فنی خصوصیتیں ہی ڈھونڈ نکالی جاسکتی ہیں جو چند شعرا میں
مشترک طور پر پائی جاتی ہوں۔ لیکن چونکہ ہمیں احتیاط میں مبالغے سے کام
لینا ہے اس لیے ہم ان فنی خصوصیتوں پر اکتفا نہیں کریں گے جو کسی ایک شاعر
میں پائی جاتی ہوں گی اس لیے کہ ہم کو یہ قطعی اطمینان نہیں ہے کہ یہ خصوصیتیں
اسی شاعر کی خصوصیتیں ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس میں اس رادی کا بھی حصہ ہو جس
نے یہ اشعار گڑھے اور اس شاعر کی طرف منسوب کر دیے ہیں۔ اس کی صرف
ایک مثال ہم پیش کرتے ہیں جو صورتِ حال کی کافی وضاحت کر دے گی:-
راویوں کا کہنا ہے کہ امر القیس پہلا شخص ہے جس نے تیز رفتار گھوڑوں کی
توصیف ”نیل گایوں کے پاؤں کی بیڑی“ ہو جانے سے کی ہے۔ اور گھوڑے کو ناغری
میں عصا اور جھپٹنے میں عقاب (شکاری پرند) سے تشبیہ دی ہے۔ اب اس کی کون
شخص ضمانت لے سکتا ہے کہ وہ پہلا شخص جس نے تیز رفتار گھوڑوں کی توصیف
”نیل گایوں کے پاؤں کی بیڑی“ ہو جانے سے کی ہے اور گھوڑے کو ناغری میں
عصا اور جھپٹنے میں عقاب سے تشبیہ دی ہے وہ امر القیس ہی ہے؟ یہ کیوں نہیں
ہے کہ وہ رادی جس نے امر القیس کے نام سے یہ اشعار گڑھے ہیں وہی پہلا شخص

ہو جس نے تیز رفتار گھوڑوں کی توصیف، نیل گایوں کے پاؤں کی پٹری ہو جانے سے کی ہے اور گھوڑے کو لاغری میں عصا اور جھپٹنے میں عقاب سے تشبیہ دی ہے۔ اور ان بہت سی باتوں کے ساتھ جو امر القیس کی طرف منسوب ہیں اس کو منسوب کر دیا ہو؟

ایسی صورت میں میں ان فنی خصوصیتوں پر جو صرف ایک ہی شاعر میں پائی جاتی ہیں اور دوسروں میں نہیں پائی جاتی ہیں۔ اس شاعر کی شاعری کی صحت کو قطعی سمجھنے یا اسے قابل تریح قرار دینے میں کافی نہیں سمجھوں گا، بلکہ ایسی دوسری خصوصیتیں تلاش کروں گا جن میں یہ شاعر اور وہ شعرا جن کے اور اس شاعر کے درمیان کسی نہج کا کوئی ربط اور تعلق ہو برابر کے شریک ہوں۔

جب ایسی فنی خصوصیتیں تلاش کر لینے میں کامیاب ہو جاؤں گا اور انھیں شعرا کے کسی ایک گروہ میں مشترک طور پر پالوں گا تو میں اس پہلو کو تریح دے دوں گا کہ اس گروہ کی شاعری کو صحت میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے بشرطے کہ کوئی دلیل اس پر قائم نہ ہو جائے کہ اس گروہ کی شاعری گل کی گل ایک ہی راوی کی گڑھی ہوئی یا ایک ہی راوی کی روایت کی ہوئی ہے۔ ایسی صورت میں تو میں پھر کھٹک جاؤں گا اور اپنے شک کی طرف لوٹ آؤں گا۔ اس لیے کہ ایسا نہیں ہے کہ مجھے اس طرف سے کوئی کھٹکا ہی نہ ہو کہ یہ مشترک خصوصیتیں اس راوی ہی کی خصوصیتیں ہوں جس نے اس شاعری کو گڑھا ہے اور اس میں ٹھوس ٹھانس سے کام لیا ہے۔ پس جب میرے نزدیک صحیح نلوہ ہے یہ متحقق ہو جائے گا کہ یہ خصوصیتیں شعرا ہی کی خصوصیتیں ہیں نہ کہ راوی کی۔ اور میں اس بنا پر اس شاعری کی صحت کو جو ان شعرا کی طرف منسوب ہے قابل تریح سمجھ لوں گا تو پھر میں ان شعرا کی وہ فنی خصوصیتیں تلاش کروں گا جن میں ہر ایک

الگ الگ منفرد ہوگا۔ یعنی وہی فنی خصوصیتیں جن کے اوپر شاعری کی تصحیح یا تردید کے سلسلے میں بھروسہ کرنے سے شروع میں میں انکار کر رہا تھا اس مطلب کی میں ایک مثال سے توضیح کرتا ہوں جس سے تمام شبہ دور اور تمام مشکلیں حل ہو جائیں گی۔

جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے کہ میں زمہیر کی شاعری کی تحقیق کرنا چاہتا ہوں۔ نواب میر نے یہ دیکھتا ہوں کہ راویوں کا بیان ہے کہ زمہیر ادس بن حجر کا راوی تھا اور حطیبہ زمہیر کا راوی تھا اور زمہیر کا بیٹا کعب شاعر تھا جس نے اپنے باپ سے فن شاعری حاصل کیا تھا۔ تو اس طرح میرے سامنے چار شاعر آجاتے ہیں۔ ادس، زمہیر، کعب اور حطیبہ۔ مجھے معلوم ہے کہ راویوں کا بیان ہے کہ زمہیر شاعری میں کافی عظمت گئی سے کام لیتا تھا۔ اور اپنا قصیدہ لوگوں پر شائع کرنے سے پہلے کبھی کبھی پورا پورا سال زمزمی اس پر غور و فکر کرنے کے لیے) خرچ کر دیتا تھا۔ اور حطیبہ کے متعلق راویوں کا یہ بیان ہے کہ وہ شاعری کے ذریعہ غلاموں میں سے نھا یعنی شعر کہتا تو اس کی تیاری میں بڑی بڑی مصیبتیں جھیلتا تھا۔ کعب اور حطیبہ میں سے ہر ایک کا شاعری کی صنعت گری اور پختگی میں محنت و مشقت برداشت کرنے کے سلسلے میں نام لیا جاتا ہے۔ تو اگر یہ سب باتیں صحیح ہیں تو پھر گویا ہمارا سامنا شاعری کے ایک متعین اسکول سے ہوتا ہے جس کا ادبیں استاد ادس بن حجر ہے دوسرا زمہیر اور تیسرا حطیبہ ہے جس سے زمانہ اسلام میں جمیل نے اور جمیل سے کثیر نے یہ فن حاصل کیا تھا۔ تو سب سے پہلے میں ان خصوصیتوں کی طرف سے توجہ ہٹاؤں گا جن سے ان شعر کی انفرادیت اور شخصیت کی تشکیل میں آئی ہے۔ اور وہ خصوصیتیں تلاش کروں گا جن میں ان سب شعرا کے درمیان مشابہت کا امکان نظر آتا

۵۔ تو اگر کچھ ایسے فنی پہلوؤں کی جستجو میں میں کامیاب ہو گیا جن میں یہ سب شعرا باوجود اپنی انفرادیت کے اور اپنی شخصیتوں کے الگ الگ ہونے کے شریک ہیں تو قابلِ ترجیح قیاس یہ ہو کہ میں جاہلی شاعری کے اسکولوں میں سے ایک اسکول اور ان فنی قاعدوں کی جستجو میں کامیاب ہو گیا ہوں جن پر اس اسکول کا دارو مدار ہے۔ اور جب میرے نزدیک یہ بات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچ پاسے گی کہ ایک ہی راوی نے ان چاروں شاعروں کی طرف اشارہ منسوب کر دیے ہیں یا ان کے اشعار روایت کیے ہیں تو قابلِ ترجیح امر یہی ہو گا کہ ان کی شاعری صحیح اور واقعی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس تحقیق و تحقیق کے بعد اس شاعری کی صحت کی طرف سے بغیر مزید بحث کے یا بغیر کسی شک اور شبہ کے میں مطمئن ہو جاؤں گا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ میں اس کی صحت کو اپنی جگہ پر فرض کر لیتا ہوں اور قابلِ ترجیح قرار دے لیتا ہوں۔ اُس کے بعد میں اُس کے تجزیے اور تحلیل کی اور اُس منسوب کلام کے اندر سے صحیح اور اصلی کلام نکال لینے کی کوشش کروں گا جس کو راویوں اور غیر راویوں نے ان اسباب کے ماتحت جن کی تفصیل تیسرے باب میں گزر چکی ہے اضافہ کیا ہے۔

آپ نے اندازہ کیا ہو گا کہ اس معیار کے ذریعے جس کو میں نے لفظ 'معنی' اور 'شریک فنی خصوصیتوں' سے بلا جلا کر تیار کیا ہے۔ جاہلی شاعری کے معاملے میں کسی نہ کسی حد تک حق و صواب تک پہنچ سکتا ہوں۔

اس بحث کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہر دست ہمارے لیے جاہلی شاعری کی بحث اور تحقیق، ان شعرا کی انفرادیت کی بنیاد پر کرنا مناسب نہیں ہے جن کی طرف یہ شاعری منسوب کی جاتی ہے بلکہ شاعری کے ان اسکولوں کی بنیاد پر کرنا چاہیے جن میں ان شعرا کی نشوونما شامل ہے۔ آپ اس جملے پر غور فرمائیں گے۔

لیکن میں پُر زور طریقے پر یہ کہوں گا کہ یہ ہنسی کی بات نہیں ہو کیوں کہ حقیقت ہو کہ قبیلہ مضر میں جالی شاعری کے متعدد اسکول تھے۔ جہاں تک میرا تعلق ہو نہیں تو ان میں سے ایک اسکول کی جست جو میں کام یاب ہو گیا ہوں اور میں اس اسکول کی بعض فنی خصوصیتوں کی تفصیل بھی، جیسا بظاہر میں محسوس کرتا ہوں، بیان کر سکتا ہوں۔ یہ وہی اسکول ہو جس کا ابھی ابھی میں نے ذکر کیا ہے۔ رہ گیا آپ کا سوال تو آپ کا فرض یہ ہو کہ اسی انداز پر آپ اس بحث میں آگے بڑھتے چلے جائیے تو آپ اسی طرح کا ایک اسکول دینے میں تلاش کر لیں گے یہ وہ اسکول ہوگا جو قیس بن الاسلت، قیس بن الحطیم، حسان بن ثابت، کعب بن مالک، عبداللہ بن رواحہ، عبدالرحمن بن حسان اور سعید بن عبدالرحمن بن حسان اور اسلام کے بعد والے انصاری شعرائے مدینہ سے مرگب ہوگا۔ اور کئے ہیں بھی شاعری کا ایک اسکول آپ تلاش کر سکتے ہیں یہ ان شعرا سے مرگب ہوگا جن کی زمانہ جاہلیت میں تو کوئی حیثیت نہیں لیکن قریش کی پیغمبر اسلام کے ساتھ لڑائی ٹھن جانے کے دوران میں یہ لوگ نمایاں ہو گئے تھے اور ان کی شخصیتیں ستھم ہو گئی تھیں۔ یہاں تک کہ انھوں نے کتے میں ایک خاص ڈھنگ قریشی شاعری کا ایجاد کر دیا تھا جس کی بعد اسلام عمرو بن ابی ربیعہ اور العرجی وغیرہ نے ترجمانی کی تھی۔ اور دوسرے شاعری کے اسکول جو شہروں میں نہیں صحراؤں میں قائم تھے آپ ڈھونڈ کر نکال سکتے ہیں جیسے شماخ بن ضرار کا اسکول جو بظاہر زہیر کے اسکول سے رقابت رکھتا تھا۔ اسی طریقے سے آگے بڑھتے چلے جائیے۔ قبیلہ مضر کے شعرائے جاہلیت کو گروہ درگروہ لیجیے، ایک ایک کر کے نہیں۔ یہاں تک کہ جب ہر جماعت کی خصوصیتیں آپ تحقیق کر لیں تب انفرادی خصوصیات اور امتیانات کو

تلاش کیجیے۔

بہر حال میں اس معیار سے جسے میں نے ایسے عناصر سے مرکب کیا ہے جن میں کوئی باہمی اتحاد اور اتصال نہیں پایا جاتا ہے، مطمئن ہوں کہ یہ ایسے نتائج تک پہنچا دے گا جو کسی حد تک مفید ضرور ہوں گے۔ اب میں ہی ابتدا کر کے آپ کے سامنے اس اسکول کو پیش کرتا ہوں جس کی خصوصیتوں کی جستجو میں، میں کامیاب ہو چکا ہوں اور اس جستجو کو اس کی آخری منزل تک پہنچانے کا کام آپ کے اور آپ کے علاوہ دوسرے جستجو کرنے والوں پر چھوڑتا ہوں۔

۴۔ اوس بن حجر، زہیر، حطیبہ، کعب بن زہیر، نالیقہ

۱۔ اوس بن حجر

شاید یہ بات عجیب معلوم ہو کہ ہم ان سب شعرا کو ایک فصل میں جمع کر رہے ہیں۔ اور اوس بن حجر سے ان کے ذکر کی ابتدا کر رہے ہیں۔ لیکن ابھی آپ کو ہم بتا چکے ہیں کہ ہماری رائے میں ان سب شعرا کی اصل ایک ہی ہے اور اوس ان سب کا استاد ہے۔ یہ بات ہم نے اپنی طرف سے نہیں نکالی ہے بلکہ قدما نے بھی اس خیال کے ایک جز کو صریح طور پر بیان کیا ہے اور دوسرے جز کی طرف تلمیحی انداز میں اشارے کیے ہیں۔ وہ سب اس امر پر متفق ہیں کہ اوس زہیر کا استاد تھا۔ یا زیادہ نکتہ رس الفاتحہ میں یوں سمجھئے کہ زہیر اوس کا راوی تھا۔ قدما ان دونوں شاعروں کے درمیان صرف ایک ہی ایک رشتے

کے بیان پر کتنا غمناک رہے ہیں۔ مگر ان کا یہ بھی خیال ہو کہ اوس نے زہیر
 کی ماں سے کہا کہ اس کی فقیہی کتابوں کے طریقے زہیر اوس کا ربیب (پروردہ) تھا۔
 علماء سے پہرہ و کوفہ بنگداد ابو عمرو بن علقمہ کی ربانی ایک روایت بیان کرتے
 ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ اوس قبیلہ سہیلہ کا تھا شاعر تھا۔ مگر جب نابغہ اور زہیر آئے
 تو انہوں نے اوس کی ہمدگیر شہرت کو خاموش کر دیا اور اس کے بعد وہ صرف قبیلہ
 تمیم کا شاعر ہو گیا۔ اور یہ روایت گویا ایک دیرینہ سنت بن کر برابر
 آئی۔ تمیم رہا مستحکم رہا۔ اس کے بصرہ میں سے ایک عالم کی روایت
 یہ ہے کہ اوس قبیلہ تمیم کے شیوخ شمر کی زبانت کی مگر ان میں سے کوئی
 بھی اوس کے لکڑ کا شاعر نہیں تھا۔ اور اسمعی کا بیان ہے کہ اوس قبیلہ مضر کا
 شاعر تھا۔ اوس نے اس کی شہرت کو دبا دیا تو وہ قبیلہ تمیم کا شاعر ہو کر رہ گیا۔
 اور ابو جہلہ اوس کو ایسے طبقے (دبے) کے شعرا میں شمار کرتا تھا
 نیز یہ ظاہر ہے کہ اوس کے ہم عصر اوس کے گھبرا اور حطیبہ کے ساتھ دوسرے
 طبقے کے شعرا میں شمار کرتا تھا۔ لیکن ابن سلام کی جو کتاب ہمارے ہاتھوں میں
 ہے اوس میں اسے اس کا ذکر سادہ کیا ہے اور اسی کے ساتھ اس طبقے کے
 چوتھے شمار کا ذکر بھی سادہ کیا۔

یہ تمام باتیں اور خبریں اس کتاب میں خلاصت کرتی ہیں کہ بصرہ، کوفہ اور
 بغداد کے علماء سے لے کر اوس کی قدر و قیمت اور اس کی شاعرانہ عظمت اور
 قیمت کو جاننے کے لئے۔ اور شمر کے کسی اور شاعر کو اس پر افضلیت نہیں
 دیتے تھے سوائے اس کے۔ ان دونوں شاعروں نابغہ اور زہیر کے۔ کیوں کہ ان
 دونوں شاعروں کا معاملہ زیادہ اہم اور زیادہ مشہور ہو گیا تھا۔ یہاں تک کہ
 وہ اپنے انشا سے زیادہ لوگوں میں مقبول ہو گئے تھے۔ مگر راویوں کو

اؤس کے بارے میں مذکورہ بالا امور کے آگے کچھ نہیں معلوم ہے۔ ان لوگوں میں اُس کے نسب کے بارے میں اختلاف ہے۔ صرف اس کے مضرے اور تمہی ہونے کی حد تک سب کو اتفاق ہے۔ اور ان میں اس پر بھی اتفاق ہے کہ اُس نے بنی اسد کے ایک شخص کی جس کا نام فضالہ ہے مدح کی تھی، اور اسی کے دامن دولت سے وابستہ ہو گیا تھا نیز اُس کے مرنے پر اُس نے ایک دوسرے قصیدے کے ذریعے اس کا مرثیہ کہا تھا۔ راویوں کا بیان ہے کہ: اؤس کی فضالہ سے وابستگی کی اصل یہ ہے کہ ایک دفعہ اؤس اپنے ایک سفر میں اونٹنی پر سے گر پڑا اور اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی، وہ رات بھر اسی جگہ جہاں گرا تھا پڑا رہا۔ وہ مقام بنی اسد کا علاقہ تھا۔ جب صبح ہوئی اور قبیلے کی لڑکیاں پھیل چھننے آئیں، ان کی نظریں اؤس پر جا پڑیں۔ وہ سب سہم گئیں۔ اؤس نے سب سے چھوٹی لڑکی کو بلایا اور اس کا نام پوچھا۔ اس نے کہا: حلیمہ بنت فضالہ۔ اؤس نے ایک پتھر اٹھا کر اُس لڑکی کو دیا اور کہا کہ اپنے باپ کے پاس جا کر یہ کہو کہ: ”اس کا حجر یعنی پتھر کا، بیٹا آپ کو سلام کہتا ہے۔“ لڑکی نے جب اپنے باپ کو یہ پیغام سنایا تو اُس نے کہا:-

”بیٹی! تو یا تو زندگی بھر کی نیک نامی لائی ہو یا ہمیشہ کی رسوائی“

پھر وہ اپنے اہل و عیال کے ساتھ روانہ ہو کر اؤس کے پاس خیمہ زن ہو گیا۔ اور جب تک اؤس نے وہاں سے خود کوچ نہیں کیا، فضالہ ایک ٹھکانے کے لیے اُس سے الگ نہیں ہوا۔ اس قصے میں جو ٹھونس ٹھانس اور عجیب پسندی کا اہتمام پایا جاتا ہے وہ بالکل ظاہر اور نمایاں ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہی کُل کائنات ہے جو اؤس کے حالات کے سلسلے میں ابوالفرج نے روایت کی ہے۔ تو ایسی صورت میں ہمیں خاموشی کے ساتھ یہ جان لینا چاہیے کہ اؤس کی

زندگی پردہ راز میں ہے۔ اور اس قصے کے علاوہ اس کے بارے میں مزید معلوم ہوتا
 حاصل کرنے کی طرف سے مایوس ہو جانا چاہیے۔ تاہم اس کے مختصر دیوان کا مطالعہ
 اس نقطہ نظر سے بعض فائدوں سے خالی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کے کلام میں
 بعض اور نام ہمیں مل جاتے ہیں جن کی اُس نے مدح کی ہے اور بعض دوسرے
 نام بھی جن کی اُس نے جو کہی ہے۔ تو اس مدح اور جو سے، اور اپنی ذات اور
 اپنی قوم پر اُس کے بار بار فخر کرنے سے ہم اُس کی زندگی کے بعض پہلو روشن
 کر سکتے ہیں لیکن ہمیں تیزی کے ساتھ اس تفصیل کے مقام پر پہنچ کر توقف
 اور انتظار سے کام لینے کی ضرورت ہے۔

تو ہم اُس کی زندگی کو چھوڑ کر اُس کے کلام پر آئے جاتے ہیں۔ اور
 ہم مجبور ہیں کہ بہت سخت اختصار کے ساتھ اس کے کلام سے بحث کریں
 کیوں کہ یہ باب اُس کے دیوان کی تفصیلی تحقیق کو گنجائش نہیں رکھتا ہے۔
 نیز ہمیں اندیشہ ہے کہ اگر اس قسم کی تفصیلی تحقیق کے ہم درپڑ ہوئے تو بار بار غلط
 ہو کر لوگوں کو اپنے سے آرزو بنا دیں گے یہ اس لیے کہ اُس کی شاعری لفظی
 اور معنوی دونوں حیثیتوں سے صحرائی زندگی کی ایک تہی اور ٹھوس ترجمانی کرتی
 ہے۔ اس کے کلام کے تمام مطالب خالص بہ دیانہ انداز کے ہیں۔ اُس کے الفاظ
 مضبوط اور مستحکم ہیں اور اکثر جگہ اُس میں مشکل الفاظ کی بہتات ہو جاتی ہے۔
 اُس کے قصائد میں سے کوئی قصیدہ آپ پڑھیے آپ مفہوم کا سراغ ہی نہیں
 پائیں گے۔ مگر اندرون پردہ ہائے بیچار، یا تو الفاظ کے مشکل ہونے کی وجہ سے
 یا ان مطالب کے اُن تخیلات اور تصورات سے دور ہو جانے کی وجہ سے
 جن سے ان کی ترکیب عمل میں آئی ہے۔ بلاشبہ نابینہ اور زہیر کی طرف جو
 کلام منسوب ہے وہ فی الجملہ لفظی اعتبار سے آسان اور قریب المآخذ ہے۔ اور

اؤس کی موجودہ شاعری کے اعتبار سے قریب الفہم بھی ہے۔ ہم ابھی آپ کے سامنے جو نمونے پیش کریں گے اس سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جائے گی۔ غالب گمان یہ ہے کہ اُستاد اور اُس کے دونوں شاگردوں کے درمیان اس فرق کا سرچشمہ نابغہ اور زہیر کا ہے اعتبار اؤس کے ایک حد تک متاخر ہونا ہے۔ کیوں کہ یہ ظاہریات ہے کہ مغربی شاعری کی زبان چھٹی صدی عیسوی کے نصف آخر میں بڑی تیزی سے بدل رہی تھی اور ایک نہ ایک حد تک تمدن کا پرلوا اس پر پڑنا شروع ہو گیا تھا۔ اور ایک بڑی حد تک مشکل پسندی اور صحرائی جکڑ بندیوں سے وہ آزاد ہو رہی تھی۔ اور یہ بھی ظاہریات ہے کہ نابغہ اور زہیر ان لوگوں میں تھے جنہوں نے اس تبدیلی میں ذاتی امدادی اور زبان کو اُس کی آخری منزل تک پہنچانے میں، اس کی رفتار کو اپنی کوششوں سے تیز کیا تھا، یہاں تک کہ قرآن آیا تو یہ ادبی زبان ایک جاودانی سلچے میں ڈھل گئی۔ پھر ایک اور بھی سرچشمہ ہے دونوں شاگردوں اور اُن کے اُستاد کے درمیان اس فرق کا۔ اور وہ یہ ہے کہ نابغہ اور زہیر کی شاعری میں اضافہ اور الحاق اتنی کثرت سے ہوا ہے کہ اس کا کوئی مقابلہ اؤس کی شاعری میں الحاق سے نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ہاں، خود اؤس کی شاعری بھی الحاق اور ٹھونس ٹھانس سے خالی نہیں ہے۔ جس کا آئندہ آپ کو اندازہ ہوگا۔ اؤس کی شاعری کا وہ مقام جہاں ہمارا ٹھینا اہمیت رکھتا ہے اس لیے کہ وہ ایک ایسا خاصہ ہے جو اُس کے اور اُس کے دونوں شاگردوں کے درمیان مشترک ہے۔ سب سے پہلے وصف (حالات بیان کرنے) کے بارے میں اس کا شاعرانہ مسلک ہے۔ کیوں کہ اس مسلک کی صحیح صحیح تشخیص، ایک طرف ہمیں زہیر اور اُس کے شاگردوں کا کلام سمجھنے میں مددگار ہوگی اور دوسری طرف خود اس مسلک کی تبدیلی اور اس قدر مختصر عرصے میں اس کی ترقی کے مطالعے

میں مفید ثابت ہوگی۔ اور تیسری طرف عباسی عہد کے بعض شاعرانہ مسلکوں کے بارے میں ہمیں اپنی رائے بدلنے میں معین و مددگار ہوگی۔

یہ اس لیے کہ اؤس ایک حسی اور مادی شاعر ہی۔ اگر یہ تعبیر صحیح ہے گویا وہ اپنے محسوسات کی بنا پر شاعری کرتا ہے اور گویا وہ اپنے کانوں، اپنی آنکھوں اور اپنے ہاتھوں کے ذریعے شاعری کرتا ہے۔ یا یوں کہو کہ گویا ملکہ تختیل اُسے اس طرح نہیں ودیعت کیا گیا تھا جس طرح دوسروں میں احساسات سے الگ ودیعت کیا گیا ہے۔ بلکہ وہ خود اُس کے حواس میں ودیعت کیا گیا ہے۔ اگر علمی نکتہ رسی کے بغیر چارہ نہیں ہے تو یوں کہو کہ اؤس کے نزدیک ملکہ تختیل اُس کے مادی احساس سے بہت بڑی طرح وابستہ تھا اور اس جس سے الگ اس کی کوئی اہمیت نہیں تھی۔ یہاں تک کہ وہ کوئی کام کیلے نہیں کر سکتا تھا۔ حواس کے ذریعے جو صورتیں اُس کی طرف منتقل ہوتی تھیں ان کو وہ بیکر ذکر کے اور اُن کی تنقیح اور تصفیے کے بعد انھیں دوبارہ مرکب نہیں کر سکتا تھا بلکہ اس تالیف اور ترکیب میں حواس ہی کو وسیلہ بنانا تھا۔ اسی بنا پر اؤس کی شاعری میں وصف (حالات کا بیان) جیسا کہ اوپر ہم نے بیان کیا ہے، حسی اور مادی ہوتا تھا۔ اور کسی اور چیز سے مشابہ ہونے کے بجائے تصویر کشی سے زیادہ مشابہت رکھتا تھا مظاہر فطرت کی بالکل سچی یا تقریباً سچی کہانی ہوتا تھا۔

آپ ان تمام باتوں سے یہ دھوکا نہ کھائیں کہ ہمارے درست کے حواس آلات تصویر کشی تھے جو فطرت کو محسوس کرتے تھے اور اس کو نہرا دیتے اور تصویر کھینچ دیتے تھے جیسا کہ فوٹو گرافی کا کام ہے یا جیسے گراموفون کا طریقہ ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اؤس بہت طاقتور جس کا مانگ اور تختیل کو حواس کے

ساتھ شدید طور پر وابستہ رکھنے والا اور اپنی شعری تصویروں میں جو اس پر بہت زیادہ اعتماد کرنے والا شاعر تھا۔ لیکن وہ یہاں ایک اور خصوصی امتیاز اس کا اور اس کے شاگردوں کا نمایاں ہوتا ہے، ان تصویروں کو ترکیب دیتا تھا اور اس ترکیب میں محنت کرتا اور مشقت و تکلیف برداشت کرتا تھا تو ان حالات میں وہ دو خصوصیتوں کی وجہ سے ممتاز نظر آتا ہے۔ ایک یہ کہ اس کا خیال مادی اور پڑی طرح محسوسات سے متاثر تھا اور دوسرے وہ ایک فن کار تھا جو شاعری کو اس قسم کا مہنر اور فن سمجھتا تھا جو سیکھا جانا اور محنت سے حاصل کیا جاتا ہے، اور جس کا پیش کرنے والا اُسے تیار کر کے پیش کرتا ہے اور اس میں کافی غور و فکر سے کام لیتا ہے۔ اور اس کے تیار کرنے اور اس پر غور و فکر کرنے میں کافی وقت صرف کرتا ہے۔

اس طرح اُس سے شاعری یوں نہیں ظاہر ہوتی تھی جیسے بھرپور چٹنے سے پانی اُبلتا ہے اور جس طرح کہ ہم صحرائیوں سے شاعری کے صدور کو فرض کر لینے کے عادی ہو گئے ہیں بلکہ اُس اپنی شاعری میں محنت کرتا اور کافی عرق ریزی کے بعد اُسے پیش کرتا تھا۔

تو آپ محسوس کرتے ہوں گے کہ یہ دونوں خصوصیتیں جن کے ذریعے ہمارا شاعر ممتاز نظر آتا ہے باہم واضح طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ایک خصوصیت فطری ہے جس میں شروع شروع شاعر کے ارادے اور اہتمام کے ذرا بھی دخل نہیں ہوتا بلکہ اسی فطرت پر وہ پیدا ہوتا ہے، اور یہ صلاحیت اُس کے ساتھ ساتھ پروان چڑھتی چلی جاتی ہے، یعنی اس کے تخیل اور اُس کے محسوسات میں اتنا زبردست اتصال ہے کہ یہی اتصال ہے جس نے اُسے بغیر اپنے دل کی گہرائیوں میں اترے اور اپنے مخصوص مزاج کی طرف رجوع کیے

محسوس مظاہرِ فطرت کی فنی خوبیوں کو سمجھنے کی صلاحیت بخش دی ہے۔ اس فطری خصوصیت کو اوس نے خود ایجاد نہیں کیا تھا بلکہ اسے اُس نے پروان چڑھایا۔ مسلسل اس کی طرف توجہ رکھی اور زیادہ سے زیادہ اس پر اعتماد روارکھا۔ آگے چل کر اس کا نتیجہ آپ ملاحظہ فرمائیں گے جب اُس فرق کو آپ دیکھیں گے جو اُس کے اور اُس کے شاگردوں کے درمیان پایا جاتا ہے۔

دوسری خصوصیت اکتسابی اور پیدا کردہ ہے، جس پر شاعر نے مسلسل توجہ دی اور مستقل اُسے اپنا مطمح نظر بنائے رکھا۔ نیز اُسے اپنی شاعرانہ صناعتی کا ایک بنیادی اصول قرار دے لیا تھا۔ یعنی طبیعت کی روک تھام کرنا، اور شاعری کرنے میں بے لگام نہ ہو جانا اور اپنے کو اپنی رفتارِ مزاج کے ہاتھوں، جو بے تکان چلتی ہے نہ چھوڑ دینا، کہ شعر اس طرح اُس سے اُپٹنے لگیں جس طرح چشمے سے پانی اُبلتا ہے۔ اس روک تھام نے ہمارے شاعر کو اس بات پر آمادہ کر دیا کہ وہ اپنی شاعری میں محنت اور اہتمام سے کام لے۔ یہی وہ خصوصیت ہے جو آپ کو زمیر، کعب اور حطیہ میں بھی نمایاں نظر آئے گی۔ اور یہی وہ خصوصیت ہے جس کو رادیوں نے بھی ان شعر میں محسوس کر لیا ہے جیسا کہ آپ خود اندازہ کر لیں گے اور ان رادیوں نے ان شعرا کی یہی تعریف کی ہے کہ ان کے شعر کہنے میں سوچ بچار اور غور و فکر کی صفت پائی جاتی ہے۔

اور انھی دونوں خصوصیتوں کی وجہ سے جو ہم اوس کے یہاں دیکھ رہے ہیں ان تمام شعرا کے یہاں ایک خالص بیانی فن نکلی آیا ہے۔ اور ان شعرا میں تشبیہ، مجاز اور استعارے کی کثرت ہو گئی اور اس سلسلے میں نئے نئے پہلو پیدا کرنے کی بہتات ہو گئی۔

اور اگر یہ مذکورہ باتیں صحیح ہیں اور ہم حقیقی طور پر یہ جانتے ہیں کہ وہ لوگ

جنہوں نے پہل کی اور اپنی شاعری میں تشبیہ، استعارے اور مجاز سے خوب خوب کام لیا اور اس میں طرح طرح کی موثکافیاں کیں۔ دراصل یہی جاہلی شعرا اور وہ بھی خاص کر اوس اور زہیر ہیں تو ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس خالص بیانی فن کو اپنانا، اس کی طرف بار بار توجہ دینا اور اُس کے برتنے میں غیر معمولی دل چسپی کا اظہار کرنا، عہدِ عباسی کی نئی ادبی زندگی کے مظاہر میں سے نہیں ہے، جیسا کہ اب تک ہم سمجھا کرتے تھے، اور نہ مسلم بن الولید وہ شخص ہے جس نے یہ فن ایجاد کیا یا پروان چڑھایا ہے جیسا کہ ہمارا خیال تھا۔

اور شاعری کا یہ بیانی اسکول، یہ اسکول جو فن برائے فن پر زور دیتا ہے، عہدِ عباسی کی پیداوار یا اُس عہد کا پروان چڑھایا اور طاقت پایا ہوا نہیں ہے بلکہ وہ اس سے بہت زیادہ قدیم اور عربی شاعری کی تاریخ میں بہت دور تک اثر رکھنے والا ہے۔ یہ دورِ جاہلیت میں پیدا ہوا تھا۔ اوس اس کا موجد تھا۔ زہیر و حطیہ نے اس کو پروان چڑھایا اور اموی عہد میں اس کے بہت سے ترجمان تھے، ان میں سے ایک حمیل بھی تھا۔ نیز اس صنف کا رواج عباسی عہد تک سلسلے وار بڑھتا گیا تو مسلم نے اُسے ہاتھوں ہاتھ لے لیا اُس کے بعد ابو تمام نے اور ابن المعتز نے اور پھر متنبی نے۔

اس جگہ آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ جاہلی شاعری کے اس اسکول کی تحقیق کا کس قدر اثر اور وزن ہو سکتا ہے نہ صرف ان شعرا کی کل یا بعض شاعری کی صحت ثابت کرنے کے لیے بلکہ ایک دوسری چیز کے ثابت کرنے میں بھی جو ادبیات کی تاریخ میں اُس سے کہیں زیادہ دؤرس اثر رکھتی ہے۔ یعنی اس بیانی اسکول کی نشوونما جس نے شاعری کو ایک فن کی حیثیت دی ہے اور جس نے شاعری کی صورت اور ہیئت پر اس قدر زور دیا ہے جو کسی طرح موضوع

اور مقصد کے حُسن پر زور دینے سے کم نہیں، ہے۔

مگر اس وقت تک ہم نے سوائے اپنے دعوے کی تفصیل بیان کرنے کے جس پر کوئی دلیل قائم نہیں تھی، اس سلسلے میں اور کوئی اضافہ نہیں کیا ہے۔ اب ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ وقت آگیا ہے کہ ہم اس دعوے کو اوس کی شاعر کی واضح مثالوں سے ثابت کر دکھائیں۔ اور جب ہم اس منزل سے کام یابی کے ساتھ گزر جائیں گے تو پھر ان دونوں خصوصیتوں کو اُس کے تراذہ کی شاعری میں تلاش کریں گے۔

اوس کی شاعری کے سلسلے میں سب سے پہلا قصیدہ جو ان دونوں خصوصیتوں کے اثبات میں ہم آپ کے سامنے پیش کر رہے ہیں وہ اس کا حائیہ قصیدہ ہے جسے قدامانے بے حد پسند کیا ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ پورے زمانہ جاہلیت کے دوران میں بارش کے حالات بیان کرنے میں جو شاعری کی گئی ہے اُس میں یہ سب سے بہتر قصیدہ ہے۔

اس قصیدے کے کہنے دانے کے بارے میں قدامانے کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ اہل کوفہ اسے عبید بن الارص کا قصیدہ کہہ کر روایت کرتے تھے۔ مختارات ابن الشجری میں آپ اسے عبید ہی کی طرف منسوب پائیں گے۔ بغداد اور بصرے کے رہنے والے اسے اوس کی طرف منسوب کرتے تھے جب کہ مبرد کی کتاب الکامل میں، کتاب الاغانی میں اور ابن قتیبہ کی طبقات اشعار میں دیکھ کر آپ کو پتا چلے گا اور کھلی ہوئی بات یہ ہے کہ یہ قصیدہ دو قصیدوں سے مرکب ہو گیا ہے ان میں سے ایک ہاشک و شہ اوس کا ہے۔ اس سے کہ اس قصیدے اور ان دوسرے قصیدوں کے درمیان جو کوفیوں اور بصریوں کے متفقہ فیصلے کی بنا پر اوس ہی کے قصیدے ہیں، انتہائی مشابہت ہے۔

پائی جاتی ہے۔ اور دوسرا قصیدہ کسی دوسرے شاعر کا ہے۔ کوفیوں کا گمان تھا کہ وہ دوسرا شاعر عبید ہے۔ تو صورتِ حال اُن کے لیے گڈ میڈ ہو گئی اور انھوں نے اُس کے قصیدے اور دوسرے قصیدے کے بعض اجزا کو ایک ساتھ خلط ملط کر دیا۔

یہ واقعہ ہے کہ ہم اُس کے دیوان میں اس قصیدے کو دیکھتے ہیں کہ شاعر نے تین بار اس میں مطلع کہا ہے۔ ایک دفعہ شروع میں مطلع کہتا ہے سے ودع لمیس وداع الصائم اللامحی رخصت کر لمیس کو اس شخص کی طرح سے جو قطعاً حلق اذفکت فی فساد بعد اصلاحی کرنے والا ہو اور اظہارِ ملامت کرنے والا، اس لیے کہ اس نے درشتگی کے بعد بڑی خرابی پیدا کی ہے۔

پھر تموڑی دور کے بعد مطلع کہتا ہے سے

ہبت تلوم ولیست ساعة اللامحی اُکھٹی وہ ملامت کرتی ہوئی اور یہ کوئی ملامت
ہذا انتظرت بهذا اللوم اصباحی کرنے کا وقت نہ تھا اُس نے ملامت کرنے میں
صبح کا انتظار تو کیا ہوتا۔۔۔

پھر کچھ ہی دور چل کر کہتا ہے سے

انی اسرت ولم تأرق معی صاح میں جاگتا رہا اور ای رفیق تو میرے ساتھ نہ جاگا
لمستکف بعید النوم لواح اُس مصیبت زدہ کے لیے جس کی نیند اڑ گئی ہو
اور جو لاغر و ناتواں ہو۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ باشندگانِ بصرہ اس قصیدے کے پہلے حصے کو اُس کی شاعری سمجھ کر روایت کرتے تھے اور اُسے تیسرے حصے کے ساتھ بنا دیتے تھے، اس کا ثبوت مبرد کا ”عروب“ کی تفسیر میں ذیل کے شعر سے شہادت لانا ہے اور اُس نے اس شعر کو اُس کی طرف منسوب کیا ہے سے

وقد لھوت بمثل الرئم النسنة
 میں اکثر کھیل کھیلایوں ایسی حسینہ کے ساتھ جوئل
 نصیبی الحلیم، عروپ غیر مکلاوح
 سفید رنگت والے برن کے ہی، جو بڑے بڑو بار آدمی
 کو بھی فریفتہ کر لے۔ عربی نسل والی ہی جس کے چہرے
 کی رنگت میں کوئی داغ و صبہ نہیں ہے۔

لیکن کوئی والے گویا اس قصیدے کے پہلے حصے سے ناواقف تھے وہ قصیدے
 کی ابتدا دوسرے حصے سے کرتے تھے سے

ھیت تلوم دلیست ساعة اللاحی
 اٹھی وہ ملامت کرتی ہوئی یہ کوئی ملامت کرنے کا
 ہلا انتظرت بھذا اللوم اصباحی
 وقت نہ تھا۔ اُس نے ملامت کرنے میں صبح کا انتظار
 تو کیا ہوتا۔

اور اسی طرح مختارات الشجرى میں بھی آپ اس قصیدے کی ابتدا دکھیں گے۔ ہمارا
 غالب گمان یہ ہے کہ یہ دوسرا حصہ اوس کی شاعری کا جز نہیں ہے، کیوں کہ اس
 میں کچھ رنج و فکر کے آثار پائے جاتے ہیں جو ہمیں اوس کے یہاں اور کہیں
 ملتے ہی نہیں ہیں۔ ان اشعار کو ملاحظہ فرمائیے سے

ھیت تلوم دلیست ساعة اللاحی
 اٹھی وہ ملامت کرتی ہوئی، اور یہ کوئی ملامت
 ہلا انتظرت بھذا اللوم اصباحی
 کرنے کا وقت نہ تھا۔ اُس نے ملامت کرنے میں
 صبح کا انتظار تو کیا ہوتا۔

قائلھا اللہ تلحان وقد علمت
 اللہ اُسے غارت کرے، وہ مجھ ملامت کرتی ہے
 حال آن کہ اُسے معلوم ہے کہ میری خرابی یا درستی سے
 مجھ ہی کو فائدہ یا نقصان پہنچے گا۔

كان اللہ سباب الھینا و یحبینا
 جوانی ہمیں بخش و عشرت میں مبتلا رکھتی تھی اور ہمیں
 فخر و ہنسنا اور لا یعبنا بأمر یاوح
 اچھا لگتا تھا پس نہ تو ہم نے کچھ دیا اور نہ نفع
 اٹھا کر پچھا۔

ان اشرب الخمر او اذاء لها مثنًا چاہے میں شراب پیوں یا اُس کی قیمت سے زیر بار
 فلا محالة يومًا انتی صاخی ہوں، یہ سہر حال ایک سا نہ ایک سا دن مجھے ہوش آنا ہی۔
 ولا محالة من قہر فحنیبۃ اور ضرور ایک قبر میں جانا سو وادی کے موڑ پر
 اوفی مایع کظہر النرس وضاح یا میدانِ طبع میں جو مثل پشتِ پیر کے سیاٹا ہی۔
 کچھ ہو اس قصیدے کا تیسرا حصہ ہی ہمارے لیے اہمیت رکھتا ہے۔ اسی کو ہم آپ
 کے سامنے پیش کر رہے ہیں اور دعوت دے رہے ہیں کہ اُسے آپ توجہ اور غائر
 نظر سے پڑھیے۔ سب سے پہلے آپ اندازہ کریں گے کہ یہ حصہ وہی مادی شاعری
 ہے جس کا ہم آپ سے ذکر کر چکے ہیں۔ اس میں آپ کو تشبیہ کی بہتات نظر
 آئے گی۔ تشبیہ کی کثرت مادی چیزوں کے ساتھ جو سب کی سب سماعت یا بصر
 کے ذریعے محسوس ہوتی ہیں اور سب کی سب سحر آمی انداز کی ہیں۔ اس کتابچہ
 انی اس وقت ولعد تأسرق مہجی صراح میں نہاگتار یا اور اور شوق تو میرے ساتھ نہ جاگا
 لمستأنف اعبار النوح لواح اس صیبت زدہ کے لئے جس کی نیند اڑ گئی ہو جو

لاغر و ناقواں ہو۔

یا من لبرق اہیت اللیل ارقبہ کون میرا ساتھ سے اُس بجلی کے انتظار میں جس کو
 فی عارض کمضی الصبح لملاح رات بھر میں نکٹا رہا۔ اس پر میں جو مثل سپیدہ
 سحری کے روشنی ہو۔

اس پہلی تشبیہ کو دیکھیے، برق کی تشبیہ سپیدہ سحری کے ساتھ ہے اور لواح
 کا لفظ اُس کے استعمال کیا ہے، جو بجلی کے گندے کی ہتھکڑی تصور یہ کھینچ دیتا
 ہے۔ گویا اُس نے یہ لفظ اس لیے استعمال کیا ہے تاکہ اس تشبیہ کی اصلاحی
 نکلا کر سے اور بعض اشیا میں پوری ہو جائیں۔ کیوں کہ صبح کی روشنی میں
 دم رہ کر چمکا نہیں ہوتا ہے۔ اور بجلی کی چمک دائمی نہیں ہوتی ہے۔ اس آپ کے

سامنے یہ تصویر پیش کرنا چاہتا ہے کہ جب بجلی کوندتی ہے تو اس کی چمک کتنی زوردار ہوتی ہے اتنا زور ہوتا ہے کہ گویا صبح روشن ہوگئی ہے لیکن اسی وقت یہ بھی بتا دینا چاہتا ہے کہ یہ چمک دمک برقرار نہیں رہتی ہے۔

پھر اس کہتا ہے

دان مسف فویق المرص ہیدا
وہ ابرہت نیچا اور نزدیک ہے اور زمین سے کچھ ہی
یکادیدفعہ من قام بالراح
اوپر اس کی جھال ہے اتنا کہ شاید کوئی آدمی جو کھڑا ہو
اُسے اپنی بتیلی سے بٹا سکتا ہے۔

اس جھال کو دیکھے جو اُس نے بادل کے لیے ثابت کی ہے اور اُس کو زمین سے اتنا قریب کر دکھایا ہے۔ پھر اُس کے اس قول کو دیکھیے کہ یکادیدفعہ من قام بالراح، مادیت سے اُس شاعر کے غیر معمولی طور پر بہرہ ور ہونے کو آپ محسوس کر سکتے ہیں، جو بادل کو زمین سے اس قدر قریب قرار دیتا ہے کہ آپ اسے پتے ہاتھوں سے چھو سکتے ہیں اور اگر کھڑے ہو جائیں تو اُسے سامنے سے بٹا بھی سکتے ہیں۔ اس کے آگے وہ کہتا ہے۔

کائنما بین اعلاہ واسفلا
گویا اُس کے بلند و پست حصے کے درمیان
رابط منشر لا او صنو ومصباح
چادریں ہیں پھیلی ہوئی، یا چراغ کی روشنی ہے۔
یہ دونوں بھی مادی تشبیہیں ہیں جو بصارت کے ذریعے محسوس ہوتی ہیں، پھر وہ کہتا ہے

ذیفی الحصى عن حیدرید المرص مبرکاً
وہ بٹاتا ہے سنگ ریزوں کو نئی زمین سے بیٹھا ہے
کائن فاحصاً اور حدیبی راحی
گویا کہ وہ گریہ نے دانا ہے یا کھیلنے والا۔
پہلے ٹکڑے میں لمس کی جانے (چھوئے) والی مادیت ہے اور دوسرے ٹکڑے میں دو مادی تشبیہیں ہیں جو بصارت کے ذریعے محسوس ہوتی ہیں۔ پھر

کہتا ہے

كأن سريفة لما علا شطبا
اقرب ابلق نيفي الخيل رباح

گویا کہ خوش نما حصے اُس ابر کے جب وہ ابر بھاڑ کے
اوپر بلند نظر آیا اس طرح تیزی سے چلتے ہیں جیسے ابلق
رنگ کے گھوڑے کا سوار نیزہ ہاتھ میں لئے گھوڑا دوڑاتا ہو۔

كأن في عشار أجلة شرفا
شعنا لها ميم قد همت بادشاح
بما حنا جرها هدا مشافرها
تسيم اولاد هاني فر فر ضاحي
هبت جنوب بأولاه ومال به
اعجاز مذن يسلم الماء دلاح

گویا اُس ابر میں بڑی بڑی اونٹنیاں ہیں دودھ
دینے والی، قد آور جو دودھ دینے کا ارادہ کئے ہیں
جن کے حلق بڑے بڑے ہیں جن کے ہونٹ نیلے ہوئے
ہیں جو اپنے بچھڑوں کو کھلی ہوئی جگہ چراتی ہیں۔
باد جنوبی لئے اُس کے اگلے حصے کو تیزی سے آگے
بڑھایا اور اُس کے پچھلے حصوں نے جو پانی برسایا ہے
ہیں اور سیاہ رنگ ہیں اس کو سوڑ دیا۔

فاصيم الروض والقيعان ممرعة
من بين مرتفق منها ومن طاحي
توباغ، اور ٹیلے اُس سے سرسبز ہو گئے کسی نے
بہ قدر ضرورت پانی لیا اور کہیں پانی بہ گیا۔

ان تمام اشعار کو ملاحظہ فرمائیے، اور ان میں گھوڑے سے ایک مرتبہ
اور اونٹنیوں سے دوسری دفعہ جو تشبیہ دی گئی ہے اُسے دیکھیے اور ان شاعروں
تصویروں کو سامنے رکھیے جو کہیں تو بصارت کے ذریعے محسوس ہوتی ہیں اور
کہیں سماعت کے ذریعے، جن کو شاعر نے بڑی مضبوطی سے جمایا ہے اور اس
طرح صاف صاف پیش کیا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اُس نے صحرا نشینوں
کے دل موہ لیے ہیں تو اب وہ بادل کی عکاسی اور ابر کے حالات بیان کرنے
میں اسی طرز تعبیر کی پیروی کرتے ہیں جیسا کہ آپ کو کتاب الاغانی اور دوسری ادب
کی کتابوں میں نظر آتا ہوگا۔

اس کے بعد ان دونوں شاعروں کو دیکھیے جو اس اسکول سے باہر کے ہیں اور جن کی طرف بارش اور بادل کے حالات بیان کرنے والی شاعری منسوب ہے ایک ان میں امر القیس ہے جس نے اپنے مشہور معلقے میں یہ شاعری کی ہے۔ دوسرا عسّی ہے جس نے اپنے مشہور المیہ تمجید سے میں بارش اور بادل کا ذکر کیا ہے جس کا مطلع ہوسے

وَدَعَّ دَهْرٌ سِرَّةَ انْ لَمْ يَكْسِبْهُ رَجُلٌ
وَضَلَّ نَصِيْقٌ وَدَانًا اِيْمًا لَمْ يَحِلْ

امر القیس اپنے معلقے میں کہتا ہے سے
اسماح تری بزفا آریاٹ وھیضنا

کلمع الیدین فی تہی صکال
بضای سنأہ او مصدا یوم راعیب

امال السلیط بال بال امدتی
تہی کی تہوں میں تیل مایا گیا ہے۔

فعدت ل و سجدتی بین صا ریح
و بین العنیب بعد ما متا تہی

علی قطن یا الشیم ایمن صوبہ
فایسرہ لری الستار فینزل

فاضحی بیہم الماء عن ل کتبیفنا
یکف علی الاذقان دوح الکاہل

میں سمجھتا ہوں کہ آپ کو میری طرح اس بات کے ماننے ہیں کوئی تردد نہ ہوگا کہ اس شاعری میں جو لطیف تشبیہوں اور ساریکوں سے خالی ہے اور ان کی اس

اور دست بچی کو دینچ نہیں تھے اس کی چک و لعل تو
ایہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تم بادل میں دو لفظ حرکت کرنا
بچی کو چک ہے ایسی روشنی ہو کہ یہ فرق نہیں ہو پاتا
کہ یہ بچی جو کسی راہب کے نئی چراغ میں ربت میں
تہی کی تہوں میں تیل مایا گیا ہے۔

شاعری میں جو اوپر میں نے پیش کی ہے زمین آسمان کا فرق ہے۔ اور اعشیٰ کہتا ہے سے
بل هل تدری عارضاً قد بت ارمقہ
بلکہ کیا تم نے دیکھا اُس ابر کو جسے رات بھر میں بکھتا رہا۔
کامن البرق فی حافاتہ شعل
اس کے اطراف میں بجلی ایسی ہے جیسے شعلے اُٹھ رہے ہیں
لہ مرداف وجوز مفام عمل
اس کے پھیلے حصے اور وسط اور درمیانی بھر ہوا
منطق بسبحال الماء متصل
ہی اور تیز رفتار ہے، اور پانی اُس سے برس رہا ہے
لم یلہنی اللہ عنہ حین ارقبہ
جب میں اُسے دیکھ رہا تھا تو نہ کھیلنے لگے اس سے غافل
ولا اللذازذۃ فی کأس ولا تنغل
بنایا اور نہ ساغر آشامی کی لذت نے اور نہ کسی اور کام نے۔
فقلت للشرب فی درنا وقد ثملوا
میں نے کہا شرابیوں سے اس حالت میں کہ وہ مست ہو گئے
شیموا وکیف یشیم الشارب الثمل
تھے۔ دیکھو اس بجلی کو اور کھیل کیا دیکھے گا وہ شرابی جو
مست ہو گیا ہو۔

قالوا ثمار قبطن انحال جادھا
فالعسجدیۃ فالابلاء فالرحیل
فالسفح یجری فخنزیر فبرققة
حتى تدافع منہ الربو فالحبل
انہوں نے کہا کہ یہ ابر شمار اور بطن ابحال میں برس رہا
ہوگا۔ پھر عسجدیہ، ابلا اور رحیل میں
پھر وادی سفح میں سیلاب لایا ہوگا پھر خنزیر اور برققة
میں۔ یہاں تک کہ اس سے ربو اور حبل کی پہاڑیاں
چھپ گئی ہوں گی۔

حتى تحمل عنہ الماء تکفلة
روض القطا فکثیر الغنیۃ السہل
یسقی دیاراً لها قد صحت عزماً
ذوراً تجانف عنہا القود والرسل
یہاں تک کہ اُس سے کافی پانی لے لیا ہوگا باغ قطا
نے اور غنیہ کے ٹیلے نے

وہ سیراب کرتا ہے محبوبہ کے ان گھروں کو جو ہو گئے افتادہ
گوشہ تنہائی میں کہ سوار و قاصد ان کا رخ نہیں کرتے
یہ اشعار امر القیس کے اُن اشعار سے بھی جو ہم نے روایت کیے ہیں، حسن و
خوب سورتی میں پست ہیں اور تشبیہ کے اعتبار سے تو اُن اشعار سے بہت گھٹیا

ہیں بلکہ یہ اشعار تشبیہ سے تقریباً ایک سرخالی ہوتے اگر یہ ایک شعر نہ ہوتا ہے
 نہ سردافت و جوی نہ مفاع عمل اس کے پچھلے حصے اور وسط، اور درمیانی حصے،
 منطق بسجال الماء متصل بھرا ہوا ہے اور تیز رفتار ہے، اور پانی برابر اس سے
 برس رہا ہے۔

بہر حال ہم ان دونوں شاعروں کی شاعری میں اس شاعرانہ مسلک سے
 بہت دور رہتے ہیں جس کا مادی محسوسات اور دقیق عکاسی پر دار و مدار ہے اور
 جس کی ایک جھلک اس کے حائبہ قصیدے میں ہم دیکھ چکے ہیں۔

اب ہم اس کے اس قصیدے کو چھوڑ کر ایک دوسرے مشہور لامیہ
 قصیدے کی طرف آتے ہیں جس میں اس نے اپنے ہتیاروں کی تفصیلات
 بیان کی ہیں اور بہت کام یابی کے ساتھ بیان کی ہیں۔ ہتیاروں کی تفصیل
 بیان کرنے میں ٹھیک اسی راہ پر وہ گام زن ہوا ہے، جو بادل، بارش اور سیلاب
 کی تفصیل بیان کرنے میں اس نے اختیار کی تھی۔ یعنی مادی تشبیہ اور دقیق
 عکاسی کی راہ سے

دانی امرؤ اعدت للحرب بعد ما اور میں ایک ایسا آدمی ہوں کہ میں نے جنگ کے
 رأیت لها ناباً من الشئ أعصلا لیے یہاں کیا ہے، جب کہ میں نے دیکھا اس کا شرارت
 سے بھرا ہوا تیز دانت۔

أصم من دینياً كأن كعوب ٹھوس رُدی نی نیرے کو کہ گویا گرہیں اس کی
 نوى العسب عراضاً مزجاً متصلاً گٹھلیاں ہیں خرموں کی اور وہ تیز آنی والا ہے
 علیہم العزیز یثبہم اس کے اوپر ایسی چمکتی ہوئی شان ہے جیسے ایک عیسائی
 لفتاب و یثبہم الذبال المفتلاً عابد کا چراغ، جسے اس نے عید فصیح کے لیے روشن کیا
 اور اسے بٹے ہوئے نقیلوں سے بھر دیا ہو۔

اور چکنی چکتی ہوئی سخت زردہ، مثل چشمے کی لہروں کے
 ہو ایک زمین پر ہو کہ جہاں ہوا تیز چل رہی ہو اور
 اس کا پانی روانی سے بہنے لگے۔

کان قرون الشمس عند ارتفاعها
 وقد صادفت طلعا من النجم اعزلا
 تردد فيه ضوءها و شعاعها
 فأحصن واذين لا مري ان تسربلا
 گویا کہ شعاع آفتاب، جب وہ سورج بلند ہو،
 اور ایک اگتی ہوئی بیل پر پڑ رہی ہو۔
 یہ زردہ اس آفتاب کی روشنی میں جگمگاتی ہو۔
 کتنی مضبوط اور کتنی زینت دینے والی ہو اس انسان
 کو جو اسے پہنے۔

وابيض هنديا كان غراسه
 تلاقوا برق في حبي تمهلا
 اذا سل من غمد تاكل اشرا
 على مثل مصحاة الجبين تاكلا
 كأن حدب الثمل يتبع السبي
 ومدسج وزخاف بردا فاسهلا
 اور چمکتی ہوئی ہندوستانی تلوار گویا کہ اس کی باڑھ
 ایک بجلی کی چمک ہو چھائے ہوئے ابر میں
 جب وہ نیام سے کھینچی ہو تو وہ تیز کی جاتی ہو ہر ایسے
 اوزار پر جو مثل چاندی کے کدال کے ہو۔
 اس پر جو ہر ایسے ہیں جیسے چوڑھیاں کسی ٹیلے کی طرف
 جارہی ہوں یا ٹھنڈک سے اندیشہ کر کے نشیب
 کی طرف آرہی ہوں

على صفحتيه من متون جلائك
 كفى بالذی ابلی و العت منصل
 اس کے دونوں رخوں پر ہیبت اور رعب ہے،
 کیا کہنا اس شخص کا جو اس تلوار سے کار نمایاں
 کرتا ہو، اور کیا کہنا اس تلوار کا۔

ومبضوعة من رأس فرع شظية
 بطود تراة بالسحاب تجمللا
 اور ایسی ڈھال کہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی پہاڑ کا
 ٹکڑا ہے کہ جس پر ابر چھایا ہو۔

على ظهري صفوا ان كان مستحي
 اور وہ پشت پر بڑا سفید، کھنکھنے پتھر کے، کہ گویا

علن بدھن یزلق المتنزلا
پشت پر اس کی بار بار تیل ملا گیا ہو کہ وہ پھسلا دیتا
ہر قطراتِ باراں کو۔

یطیف بھاراع یجشم نفسہ
لیکلآء فیہا طرفہ متأملآ
فلاقی امرأمن میدعان و اسحت
قرونتہ بالیأس منہا معجلا
فقال لہ هل تذکرن مخیرآ
یدل علی عثم ویقص معملآ
علی خیرما ابصرتمأمن بضاعۃ
لملتمس بیعاً برہا او تبکلا
فویق جبیل شایخ لن تنالہ
یقنتہ حتی تکل و نعملآ
فأبصر الہا بامن الطود دونہ
یری بین رأسی کل نیقین مہبلآ
فانشرط فیہا نفسہ وہومعصم
والقی بأسباب لہ وتوکلآ
وقدأ کلت اظفارہ الصخر کلآ
تعیاً علیہ طول مرقی توصلآ
اُس کے ارد گرد ایک محافظ گھومتا رہتا ہے جو اپنے کو
زحمت میں ڈالتا ہے تاکہ اس کی بغور نگرانی کرتا رہے۔
اس نے ملاقات کی قبیلہ میدعان کے ایک شخص سے
اور اس کے دل نے بہت جلد مایوسی کا احساس کر لیا
اُس نے اُس سے کہا کہ کیا تم بیان کر دو گے اس واقعے
کو جو مالِ غنیمت کا ذریعہ ہو اور جس میں محنت کم ہے۔
جو پتا دے بہترین اُس پونجی کا جو تمہاری نظر میں ہے اور
شخص کے لیے جو فروخت کرنا چاہے یا فائدہ نہ اٹھانا چاہے
ایک بلند پہاڑ کے اوپر جس کی چوٹی پر تم پہنچ نہیں
سکتے جب تک تھک نہ جاؤ اور بہت محنت مشقت نہ کرو
پس دکھی اُس نے ایک شعلے کی لپک پہاڑ سے، جو اس
کے سامنے تھا جس کی وجہ سے دو پہاڑوں کے درمیان
روشنی نظر آتی تھی۔

پس اس نے اپنے کو آمادہ کر لیا اس حالت میں کہ
وہ ایک جائے پناہ میں تھا اور اُس نے ذرائع
اختیار کر کے اُس کے اوپر بھروسہ کیا۔

اور اُس کے ناخنوں کو پتھر نے کھا لیا۔ جب بھی
چڑھائی کا طول اس پر دشوار ہوتا تھا وہ اپنے ناخنوں
کو گرا کر چڑھتا تھا۔

فہما ذال حتی ناہا وھو مشفق
علی موطن لو نزل عنہ تفصلاً
برابروہ یونھی چڑھتار ہا یہاں تک کہ اُس چوٹی کو
ہا گیا مگر وہ خوف زدہ تھا کہ ایسے مقام پر اگر وہ پھسلا
تو اُس کے پر خچے اڑ جاتے۔

فأقبل لا یرجو الذی صعبت بہ
ولا نفسہ الا رجاء مؤملہ
فلما قضی عما یریز قضاءً
وحل بھا حرصاً علیہ فاطولا
أمد علیہا ذات حر غرا بھا
رفیق بأخذ بالمد اوس صیقلا
علی فحدیہ من برایتہ عودھا
شبیہ سفی البھی اذا ما لقتلا
فلما نچی من ذلک الکر ب لمیزل
بمظعہا ماء اللحاء لتز بلا
فجردھا صفراء لا الطول عاہا
ولا قصر أزدی بھا فتعطلہ

پس وہ متوجہ ہوا اس طرح کہ اب وہ امید اُس میں
نہ تھی حال آں کہ جان اُس کی وہی امید تھی۔
جب اُس نے اپنے ارادے کے مطابق مطلب پورا کر لیا
اور وہاں اتر پڑا طمع کی وجہ سے طویل عرصے تک قیام کیا
تو اس پہاڑ پر چلایا اُس نے باڑھ دار باریک دھاڑا
اوزار کو جو صیقل کیا ہوا تھا۔

راس کے دونوں رانوں کے ادیر لکڑی کی ایک ایسی
کمان تھی جیسے درخت کی شلخ جو مڑی ہوئی ہو۔
جب اس نے اُس تکلیف سے نجات پائی تو برابر خشک
کرتار ہا اس کمان کی لکڑی کوتا کہ وہ اتر ہو جائے۔
تو بنا دیا اُسے زرد رنگ کا پھیرے بدن والا، نہ وہ
اتنی لمبی ہو کہ عیب دے نہ اتنی کوتاہ ہو کہ جس سے
خرابی پیدا ہو۔

کتوم طلوع الکف لا دون ملئھا
ولا عجزہا من موضع الکف افضلہ
اذا ما تقاطوھا سمعت لصوتھا
اذا انبضوا عنہا نایھا و اشر ملہ
وان شدد فیہا الذوزم او بر سرہہا

ہیلی کی چھپانے والی، نہ تو ہاتھ کے بھرتے نہ کم
ہو اور نہ ہیلی سے فاضل ہو
جب اُس کے پتے کو کھینچتے ہیں تو اس کی آواز
گو نجتی ہوئی سنائی دیتی ہو۔

اد جب وہ کھینچا جاتا ہے تو تیر اُس کا اُس کے

چلے کے انتہائی حد تک چھپے جاتا ہے پھر آگے بڑھتا ہے۔

اور ترکش میں بھرے ہوئے ہیں ایسے تیر جن کو تیر

تراشنے والے نے بہت عمدہ بنایا ہے۔

اور منتخب کیے گئے ہیں دبے دبے، اور ان پر ایسے کھیل

لگائے گئے ہیں جو تیز دبا میں انکاروں کے مثل بھڑکتے ہوئے ہیں۔

جب صنایع نے اپنا پورا کمال ان کے بننے میں صرف

کر دیا اور بس اتنی بات رہ گئی کہ ان پر باڑھ رکھ

دی جائے اور جلا دی جائے۔

تو ان تیروں میں پر لگا دیئے، ان سے لائے ہوئے

چمک دار، جو بہت نرم اور ملائم ہیں۔

وہ تیر پرواز کرتے ہیں جب انہیں رہا کیا جائے

گرتی ہوئی شبنم کی طرح چاہے وہ دن ایسا ہو جس

میں بارش ہو رہی ہو۔

ان سے آواز آتی ہے جیسے بچے والی گائیں سنہتی

ہیں جن کے سفید رنگ کے پانوں ہوتے ہیں اور ان

کے بچے ان سے دُور ہو کر پہاڑ پر چڑھ گئے ہوں۔

بس یہ ہی میرا ساز و سامان لڑائیوں میں جب کہ

ان کی آگ بھڑک اٹھے اور اُس کی تیزی کے ساتھ

رونا ہو جائے۔

الی منتھی من عجمها ثم اقبلا

وحشوا جفیر من فروع غرائب

تنطع فیہا صانع و تنبلا

تخیرن انضاء و مرکبن انصلا

کجمر الغضافی یوم ریح تزیلا

فلما قضی فی الصنع منہن فرہما

فلم یبق الا ان تسن و تصقلا

کساھن من ریش یمان ظواھراً

سحماً لواء مالین المس اطللا

یحرن اذا الفرن فی ساقط الغدی

وان کان یوماً اذا اھا ضیبت بحضلا

خوار المطافیل الملمعة الشوی

واطلا وھا صار فن عرنان مبقلا

فذاک عدادی فی الحروب اذا التظت

وأسرف بأس من حروب واجلا

اس قصیدے کو دیکھیے، جب اُس نے اپنی تلوار، اپنے نیزے اور اپنی ڈھال

کی تفصیلات بیان کرنا چاہیں اور جب اُس نے اپنی کمان کی اور اُس لکڑی

کی جس سے یہ کمان بنائی گئی ہے اور کمان کی ڈوری کی اور اُس کی آواز کی جو تیر نکلتے وقت کمان سے پیدا ہوتی ہے اور تیر کی حرکت کی۔ اور پھر تیر کے پیکان اور اُس کے پروں کی تفصیلات بیان کرنا چاہیں تو کس طرح اس قسم کی مادی تشبیہوں سے کام لیا۔ اس تمام شاعری میں جیسا کہ آپ خود اندازہ کرتے ہوں گے "مادی تشبیہوں" کا ایسا راستہ اُس نے اختیار کیا ہے جس کے الفاظ ڈشوارمی اور اشکال سے خالی نہیں۔ لیکن پھر بھی وہ ایک فنی عُن رکھتا ہے جو سزاوار ہے اس بات کا کہ انسان تکلیف برداشت کر کے اُسے سمجھے اور اُس سے لطف اندوز ہو۔

اس انداز کی تشبیہیں اور اس قسم کے تفصیلات جن میں ایسی تشبیہوں اور دیگر مختلف بیانی فنون سے کام لیا جاتا ہے۔ اوس کی شاعری میں آپ کو یقین ہے کہ بہ شرطے کہ وہ گڑھے ہوئے اور اُس کے سر منڈھے ہوئے اشعار نہ ہوں جیسے کہ یہ اشعار ہیں جو آگے چل کر ہم آپ کے سامنے پیش کریں گے جو نمونہ ہیں ایسی شاعری کا جو اوس نے نہیں کہا ہے، مگر اُس کے سر لاد دی گئی ہے۔ لیکن میں اوس کی شاعری کے تذکرے کو بغیر ایک لمحے کے لیے اُس قصیدے کے پاس لڑکے، ختم نہیں کروں گا جو اوس کے نام سے لوگوں کے ذہنوں میں بسا ہوا ہے اور جسے قدامت اس قدر پسند کرتے تھے جو کسی طرح اس کے حاتمہ قصیدے سے ان لوگوں کی پسندیدگی سے کم درجہ نہیں ہے۔ یہ قصیدہ وہ مرثیہ ہے جس کے ذریعے اُس نے اپنے دوست فضالہ کا مرثیہ کہا ہے جس کا مطلع ہے سے

اتیرھا النفس اجملی جزعا او نفس اجمیر انتیار کر

ان الذی تحذین قد وقعا جس چیز کا تجھے ڈر تھا وہ تو پیش ہی آگئی

قدما اس مطلع سے بہت مخطوطا ہوتے تھے۔ ابن قتیبہ کہتا تھا کہ: کسی شخص

نے بھی ایسے شعر سے مرثیے کی ابتدا نہیں کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ شعر اچھا، دل نشین اور پُر اثر ہے خاص کر قضا و قدر پر اس قسم کا یقین ایسا یقین جو آپ کو اس طرف مبلاتا ہے کہ آپ صورتِ حال کو جس طرح وہ وقوع پذیر ہو جائے اسی طرح قبول کر لیجیے، کیوں کہ آپ اُسے بدلنے کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں۔ اس

قصیدے میں جو چیز ہمارے لیے قابلِ توجہ اور اہم ہے وہ وہی چیز ہے جو اوس کی اوپر گزری ہوئی شاعری میں ہمارے خیال میں اہم تھی۔ یعنی تعبیر کا یہ مادی انداز۔ حتیٰ کہ ان موضوعات میں بھی جن میں شاعر عادتاً خارجی، اشیاء سے روگرداں رہتا ہے اور اپنے دل کی گہرائیوں کی طرف رجوع کر کے اُس کے اندر جو جذبات اور چھپا ہوا غم ہے اُسے ابھارتا ہے۔ اوس نے بھی اس مطلع میں جو ہم نے روایت کیا ہے اپنے دل کی طرف رجوع کیا۔ لیکن وہ فوراً اپنے ہیر و کی طرف متوجہ ہو کر اس کی خوبیاں گننانے لگا۔ پھر ایسی چیزوں سے اس کا مرثیہ کہا جو سب کی سب خارجی ہیں۔ اس مرثیے کو وہ چند ایسی مادی تشبیہوں اور تعبیروں کا ذریعہ بنا لیتا ہے جو لطف اور حُسن سے خالی نہیں ہیں۔ وہ کہتا ہے سے

ان الذی جمع السماحة والنجدۃ
والحزم والقوی جمعاً
وہ شخص جو جامع ہے سخاوت، شرافت، ہشیاری اور تمام طاقتوں کا۔

الذی لمعی الذی یظن لك الظن
کان قدس ائی و قد سمعاً
وہی ذہین آدمی ہے کہ جو اگر تمہارے متعلق کوئی خیال کرے تو ایسا معلوم ہوگا جیسے اُس نے خود دیکھا تھا اور سنا تھا۔

المخلف المتلف المرز اولہم
یمنع بضعف ولم یمیت طبعاً
وہ جو اپنے پیچھے بچھڑے والے ہیں، مال کا صرف کرنے والا اور نصیبستان بننے والا ہے جو نہیں روکا جاسکتا کم زوری کی وجہ سے اور نہ اپنی فطری موت سے بچتا ہے۔

والحافظ الناس في تحوط اذ
 لذي رسلو اخلف عائد ربعاً
 وازد حمت حلقتا اليطان باقوا
 وطارت نفوسهم جزعاً
 وهبت المشال البليل واذ
 بات كميع الفتاة ملتفعاً
 جو لوگوں کی حفاظت کرنے والا ہے سخت موقعہ جنگ
 میں، جب کہ کوئی پناہ کے لیے مکان نہ رہے۔
 اور جب کہ چکی کے دونوں پاٹ پیس رہے ہوں
 پوری قوم کو اور ان کے حواس اڑ گئے ہوں۔
 اور جب کہ بہت تیز و تند آندھی چل رہی ہو اور
 جب کہ نئی دلہن کا شوہر بھی چادر اوڑھ کر (سڑی سے
 ڈر کر) اکیلا لیٹ گیا ہو۔

وشبھ الھیدب العیام من
 الاقوام سبقاً محلاً فرعاً
 وکانت الکاعب المنعمۃ الحسناء
 فی نراد اھلہا سبعاً
 اودی وھل تنفع الاساحة من
 شی من قد یجادل النزعاً
 اور غبار جنگ نے تاریکی پھیلا دی ہو اور لوگوں کو
 آگے بڑھنے کا راستہ نظر نہ آتا ہو۔
 اور جوان آرام و راحت میں رہنے والی لڑکی بنا
 جو اپنے گھرانے کی خوش حال ہوں وہ بھی بھوک کی
 وجہ سے درندہ جانور بن گئی ہوں۔
 ایسے سخت موقعوں پر حفاظت کرنے والا مر گیا،
 اور کیا فائدہ ہو سکتا ہے بچنے کی کوشش میں ایسے شخص
 کے لیے جو بچنا چاہتا ہو۔

لیبک الشرب والمدامۃ والفتیان
 طراً وطامع طمعاً
 چاہیے کہ تجھے روئیں، حریفانِ شراب، اور خود
 شراب اور تمام جوان اور جو کوئی تجھ سے اونٹنات
 رکھتا ہو۔

وذات ھدم عا پر نوا شرھا
 تصمت بالماء تو لباً جلعاً
 اور وہ پریشان حال عورت جس کے ہاتھ برسہ ہو گئے
 ہیں اور جو پیٹے پرانے کپڑے پہنے ہو اور جو بلکتے ہوئے
 بچے کو (جو بھوک سے رو رہا ہو) پانی پلا کر چپ کراتی ہو۔

والحی اذحاذس والصبح واذا اور قبیلہ جب کہ اُسے صبح کی غارت گری کا خوف ہو
خافوا مغیراً و سائراً تلعا اور اس جماعت کا اندیشہ ہو جو لوٹ مار کرے اور جھاپے مار
دیکھیے کس طرح اُس نے خشک سالی، قحط، جاڑے کی شدت اور قبیلے میں
ان چیزوں کے اثرات کی تمثیل میں چند مادی اور خارجی تصویروں سے کام
لیا ہے۔ ایک بار تو وہ ہمارے سامنے ایک ایسے آدمی کی تصویر پیش کرتا ہے جو
جاڑے سے ڈر کر، اپنی نئی نویلی دولہن کو نظر انداز کرتے ہوئے خود ہی پوری
چادر اوڑھ لینے کی کوشش کرتا ہے۔ پھر دوسری بار وہ نوخیز اور آرام و راحت
میں زندگی بسر کرنے والی دوشیزہ کو پیش کرتا ہے جس کی شان تو یہ ہونا چاہیے کہ
وہ سیر چشم ہو اور کھانے کی طرف بہت کم توجہ کرے، لیکن قحط اور خشک سالی
نے اُسے تنگ کر دیا ہے یہاں تک کہ وہ اپنے گھر والوں کے کھانے میں بھی حد
سے بڑھ کر مطالبہ کرتی ہو گویا وہ درندہ صفت ہو گئی ہے، اور تیسری بار وہ ایک
مفلس اور مصیبت زدہ عورت کو پیش کرتا ہے جو اتنے بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے
ہے کہ اُس سے اس کا پورا جسم بھی ڈھانکا نہیں جاسکتا ہے تو اُس کے اطراف
جسم کھٹنے ہوئے ہیں اور اُس کے بازو برہنہ ہیں، اور اس کا خورد سال بچہ اُس
کے ساتھ ہے اور (بھوک سے) رورہا ہے اور یہ اُسے پانی پلا کر چپ کر رہی ہے۔
اُس کی پوری شاعری اسی انداز کی ہے۔ اگر نہیں طوائف اعد با رخاطری
سے پرہیز نہ کرنا چاہتا تو اور بہت سی مثالیں پیش کرنا جو میرے دعوے کے
اثبات میں ان پیش کی ہوئی مثالوں سے کسی طرح کم نہ ہوتیں۔ اور جب ہم
زہیر اور اُس کے شاگردوں کی اور نابغہ کی بحث کریں گے تو آپ کو اندازہ
ہو جائے گا کہ یہ سب کے سب اس خیم کی تشبیہوں اور اس قدر دقیق
تصویر کشی سے کام لینے میں ایسے استاد ہی کے راستے پر چلے ہیں۔ ان لوگوں

نے اپنے استاد کی تقلید اور اُس کے نقشِ قدم پر چلنے پر ہی اکتفا ہی نہیں کی بلکہ اُس سے کچھ مطالب اور کچھ الفاظ بھی ایسے کھلم کھلا طور پر مانگ لیے ہیں جس میں شک کا احتمال ہی نہیں پیدا ہو سکتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ الفاظ اور مطالب اس پورے اسکول کا عام حصہ بن گئے ہیں۔

اس کی مثالیں بیان کر کے میں بات کو بے جا طول دینا نہیں چاہتا ہوں تاہم ایک مہمہ قصیدے کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہتا ہوں جو اوس کا کہا ہوا ہے جس کا مطلع ہے

تنکرت منابعد معرفة لمی توہم سے اجنبی بن گئی بعد شناسائی کے ای لمی!
وبعد التصابی والشباب المکرہم اور بعد باہمی عشق کے اور قابلِ عزت جوانی کے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ زہیر نے اپنے مہمہ قصیدے میں جو معتطفے کے نام سے مشہور ہے اس قصیدے کو خوب خوب اپنایا ہے۔ زہیر اور نابغہ کی شاعری میں شکار کے حالات جو کچھ ملتے ہیں وہ بھی اوس کی شاعری میں شکار کے حالات سے ماخوذ ہیں وہ تشبیہ جس کی طرف نابغہ اپنے دالیہ قصیدے میں گیا ہے اُس نے اپنے ناقے کا تذکرہ اور یہ دعوا کیا ہے کہ وہ مثل وحشی بیل کے ہے۔ پھر وہ اس بیل کی داستان ہم سے بیان کرنے لگتا ہے، جب اُس بیل نے شکاری اور اُس کے کتوں کو قرب و جوار میں پایا تو پہلے تو وہ بھاگ گیا پھر واپس آیا اور کتوں سے گشتی لڑنے لگا اور ان کو پچھاڑ دیا۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ جو آپ نابغہ کے یہاں پاتے ہیں اور اس سے ملتی جلتی تشبیہ زہیر کے یہاں آپ کو ملتی ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ان دونوں شاعروں نے اوس کے اشعار سے کام لیا ہے اور بہت سے مواقع ایسے آئے ہیں جہاں انھوں نے اوس کے الفاظ اور اس کی ترکیبیں تک مانگ لی ہیں۔

قد ماتے بھی اس قسم کی کوئی بات تاڑلی تھی چناں چہ وہ کہتے تھے کہ زہیر
اپنی شاعری میں اوس کے اشعار کا سہارا لیا کرتا تھا۔ اور ابن قتیبہ نے اوس
کے کچھ اشعار بھی ذکر کیے ہیں جنہیں نابغہ نے اور زہیر نے اپنا لیا ہے، کہیں لفظاً و
معناً، کہیں صرف لفظاً اور کہیں صرف معناً۔ اس قسم کے اشعار میں یہ ایک
شعر بھی ہے

لَعِبْرَتٌ اَنَا وَالْاِحْلَافُ هَوَالِیُّ قسم تمھاری جان کی کہ ہم ادریہ سب ہمارے حلیف
لَفِی حَقِیْبَةِ اِظْفَارِهَا لَمْ تَقْلَم ایک ایسے درندوں کے نیستاں میں ہیں جن کے ناخن
نہیں کاٹے گئے۔

زہیر نے اسی سے اخذ کرتے ہوئے کہا ہے

لَدِیْ اَسَدٍ شَاكِی السَّلَاحِ قَفْدِی اُس شخص کے پاس بوشجاعت میں شیر تھا، کھل ہتیار
لَبِیْذٌ اِظْفَارِهَا لَمْ تَقْلَم لگائے ہوئے تھا، لڑائیوں میں پھینکا ہوا، اس کے موڈ ٹوٹا
پیشیر کی طرح بال ہیں اُس کے ناخن کٹے نہیں ہیں۔

اور نابغہ نے اسی شعر کو پیش نظر رکھ کر کہا ہے

وَبَنُو قَعِیْنٍ لَا مَحَالَةَ اَھْم قعین کی اولاد یقیناً تمھاری جانب آئیں گے اس
اَلتَّوَاكُیْ غَیْرِ مَقْلَمِی الْاِظْفَارِ حالت میں کہ ان کے ناخن کٹے ہوئے نہیں ہوں گے
اور اس قسم کی مثالیں زہیر، نابغہ اور کعب کی شاعری میں بہت زیادہ پائی
جاتی ہیں۔

اب ہم اوس کا تذکرہ یہیں پر ختم کر کے زہیر کی طرف آتے ہیں، لیکن
پہلے کچھ اشعار نقل کرنا چاہتے ہیں اس خیال کے ماتحت کہ یہ اشعار اُس گڑھی
ہوئی شاعری سے ”مشتے نمونہ از خردارے“ ہی جو اوس کی طرف منسوب ہے
- رحلت الی قومی لادعوا جملہم روانہ ہوا میں اپنی قوم کی جانب تاکہ ان میں سے اکثر کو

الی امر حزم احکمة الجوامع
دعوت دوں ایک ایسے ہوشیاری کے معاملے کی طرف
جسے ہر طرح مضبوط کر لیا گیا ہے۔

لیوفوا بما کانوا علیہ تعاقدا
بخیف منی واللہ سرائی وسامع
وتوصل أرحام و یخرج مغرم
ویرجع بالود القدیم الرواجع
تاکہ وہ پورا کریں اُس عہد کو جس پر وہ منی کے مقدس
مقام میں متفق ہو گئے تھے اور اللہ دیکھنے اور سننے والا تھا
اور قرابتوں کے حقوق ادا کیے جائیں اور نقصانات
کو دور کیا جائے اور پرانی محبت کے رشتوں کو دوبارہ
واپس لایا جائے۔

فأبلغ بها افناء عثمان کلہا
وأوساً فبلغها الذی اناصاع
سادعوہم جہراً الی البر والتقوی
وامر العلی ما یشعنی الاصابع
پس یہ پیغام عثمان کے تمام ہم درووں کو پہنچا دو اور
اوس کو اور انھیں خبر دے دو اُس کی جو نہیں کرنے والا ہے
ان کو نہیں ظاہر یہ ظاہر دعوت دوں گائیکی اور
پرہیزگاری کی طرف اور بلند اقدامات کی طرف
جب تک کہ میرے دم میں دم ہے۔

فلو لو اجمعاً ما استطعتم فان
سیلبسکم ثوباً من اللہ واسع
وقوموا فاسمعوا قوامکم فاجمعوہم
وکونوا ایداً تثنی العلی وتدافع
فان انتم لم تفعلوا ما امرتکم
فأوفوا بھا ان العہود ودائع
جہاں تک ہو سکے تم سب متحد رہو اور یہ اتحاد اللہ
کی طرف سے تمہیں عزت کا لباس عطا کرے گا۔
اور کھڑے ہو جاؤ اور اپنی قوم کو متحد کرو اور سب مل کر
ایک ہاتھ بن جاؤ جو بلندی کے حاصل کرنے میں کوشاں ہو۔
اگر تم نے وہ نہ کیا جس کی میں تمہیں ہدایت کرتا ہوں
تو کم سے کم عہد ہی کو پورا کرو، اس لیے کہ عہد دیمان
مانتیں ہیں۔

وشتان من یدعونیو فی عہدہ
ومن ہو للعہد المتاکد خالغ
اور بہت فرق ہے اس شخص میں جو اپنے عہد کو پورا کرے
اور اُس میں جو مضبوط عہد کو نظر انداز کرنے والا ہو۔

الیک ابانصر اجازت نصیحتی تمھاری طرف ای ابونصر میری نصیحت پہنچ رہی ہے۔
 تبتغرہا عنی المظی الخواضع اس نصیحت کو پہنچا رہی ہیں سواریاں جو تابع اور مطیع ہیں
 فاؤف بما عاهدت بالخیف منی پس پورا کرو اس عہد کو جو مہنی کے مقدس مقام میں کیا گیا ہے
 ابانصر اذسدت علیک المطالع ای ابونصر جب کہ راستے تم پر بند ہو جائیں۔
 فلحن بنو الاشیاخ قد تعلمونہ کیوں کہ ہم بلند مرتبہ بزرگوں کی اولاد ہیں، اس نسبت
 قد برب عن أحسابنا و تدافع کو تم جانتے ہو ہم اپنے حسب و نسب کی حفاظت
 ونحبس بالثغر المخوف محلہ کرتے اور دشمنوں کو دفع کرتے ہیں۔
 لیکشف کرب او لیطعم جائع اور خوف ناک سرحد میں ٹھیرے رہتے ہیں یہاں تک
 نہیں نہیں سمجھتا کہ آپ کو اس بات کے بتانے کی بھی ضرورت ہوگی کہ اس کم زور
 اور مضطرب شاعری اور اوس کی اس شاعری کے درمیان جو اوپر گزر چکی ہے کیا
 فرق ہے۔ کیوں کہ آپ ان اشعار میں وہ شعرا نہ طرز نہیں پائیں گے جو مادّی تصویریں
 پر قائم ہوتا ہے جیسا کہ آپ دیکھ چکے ہیں۔

ب۔ زہیر

زہیر کے متعلق راویوں کے معلومات اوس کے بابت ان کے معلومات
 سے زیادہ نہیں ہیں۔ اور جو معلومات ان کو حاصل ہیں وہ افواہیں اور افسانے ہیں
 بن کی اکثریت تاریخی حقائق کے بجائے فرضی داستانوں سے زیادہ قریب ہے۔ شاید
 ہم زہیر کے متعلق راویوں کی معلومات کا خلاصہ پیش کر دیتے ہیں جس وقت ہم
 کہتے ہیں کہ وہ غطفان میں رہتا تھا۔ بعض لوگ اسے قبیلہ مزینہ کی طرف منسوب

کرتے ہیں۔ اور محققین اُس کے عطفانی اور قیسی ہونے کے علاوہ ہر دوسری نسبت سے انکار کرتے ہیں۔ اور اس کا باپ جیسا کہ یہ لوگ کہتے ہیں، شاعر تھا اور اس کا ماموں بشامہ بن الغدیر العطفانی بھی شاعر تھا۔ اور اُس کی ایک بہن تھی جو شاعرہ تھی۔ اور اُس کے دونوں لڑکے کعب اور بجیر شاعر تھے۔ اور اس کا پوتا عقبہ بن کعب شاعر تھا اور اس عقبہ کا ایک لڑکا تھا جس کا نام عوام تھا، وہ بھی شاعر تھا۔ اور ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ زہیر اُس کا راوی تھا اور حطیہ نے زہیر سے شاعری حاصل کی تھی، اور جمیل نے حطیہ سے اور کثیر نے جمیل سے شاعری سیکھی تھی تو زہیر کا سلسلہ شاعری نسب کی طرف سے بھی اسی طرح متواتر تھا جس طرح دایت اور شاگردی کی طرف سے۔ اور زہیر و نابغہ، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ابن حجاز و بادیہ کے نزدیک زیادہ بااثر شاعر سمجھے جاتے تھے گویا وہ دونوں صحرائی شاعری اور صحرائی مذاق کی ترجمانی کرنے والے شاعر تھے اور جب آپ، اُس سلسلہ شاعری کو دیکھیں گے جو شاگردی کے اعتبار سے زہیر تک پہنچتا ہے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ یہ سلسلہ ایسے شعرا سے مرکب ہو جو سب کے سب ابن حجاز ہیں۔ سربر آوردہ شاعر تھے۔ حطیہ آخر دور جاہلیت اور شروع دور اسلام میں ممتاز شاعر تھا اور جمیل و کثیر و داتن خاص کر غزل میں صحرائی مذاق کی بہترین ترجمانی کرتے تھے۔ اس کے بعد راوی زہیر کے متعلق کچھ افسانے بیان کرتے ہیں جس کے گڑھے ہونے اور خود ساختہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہو۔ کہتے ہیں کہ اُس نے ظہور اسلام کی خبر بعثت نبوی سے پہلے دے دی تھی اور اپنے دونوں لڑکوں کعب اور بجیر کو وصیت کی تھی کہ وہ اسلام لے آئیں۔ نیز راویوں نے اُس کی طرف کچھ ایسے اشعار منسوب کیے ہیں جن میں خالص اسلامی اصول بیان کیے گئے ہیں۔ ان اشعار کے اور اسی قسم کے دوسرے اشعار کے خود ساختہ ہونے میں

کوئی شک نہیں ہے۔ خواہ وہ زہیر کی طرف منسوب ہوں یا زہیر کے علاوہ کسی اور شاعر کی طرف۔ نیز راویوں کا یہ بھی دعو ہے کہ پیغمبر اسلام نے زہیر کو دیکھا اور اُس کے شیطان سے پناہ مانگی تھی چنانچہ زہیر کی شاعری کا سلسلہ ٹوٹ گیا یہاں تک کہ اسی حال میں وہ دنیا سے رخصت ہو گیا۔

یہ جو خلاصہ اُن چیزوں کا جو زہیر کی عام اور خاص زندگی کے متعلق بیان کی جاتی ہیں۔ اور ہاں، میں وہ واقعہ بیان کرنا بھول ہی گیا جو زہیر کے ہرم بن سنان سے وابستہ ہونے اور اُس کی بے اندازہ مدح کرنے اور ہرم کے اس قسم کھاینے کے سلسلے میں بیان کیا جاتا ہے کہ جب بھی زہیر اُس کی مدح کرے یا اُسے سلام کرے گا تو وہ اُسے انعام دے گا۔ اور پھر زہیر کی حیا و شرم، اور کسی ایسے مجمع کو سلام کرنے میں جس میں ہرم بھی موجود ہو، ہرم کو سلام سے مستثنیٰ کر دینا۔ اور زہیر نے ہرم کے ساتھ حارث بن عوف کی مدح کی ہے اس لیے کہ ان دونوں (ہرم اور حارث) نے خوں بہا اپنے ذمے لے کر ایک بڑی خانہ جنگی کو ختم کر دیا تھا جو عبث و ذبیان کے درمیان چل رہی تھی۔ اور ان دونوں قبیلوں میں صلح کرادی تھی

رہ گیا سوال زہیر کے بارے میں راویوں کی رائے کا۔ تو وہ اسی طرح

مختلف اور مضطرب ہے جس طرح شعرائے متقدمین کے بارے میں ان راویوں کی رایوں کا حال ہے، شاید اس کی تفصیل میں جانا جب کہ ایک بار سے زیادہ ہم اس کی طرف اشارے کر چکے ہیں، بے جا طوالت کو کام میں لانا ہوگا۔

اور راویوں نے دعو کیا ہے کہ عمر بن الخطاب زہیر کو سب سے بہتر شاعر

سمجھتے تھے اور انھی راویوں نے یہ بھی دعو کیا ہے کہ وہ تابعہ کو سب سے بہتر

سمجھتے تھے، تو وہ جس وقت زہیر کو سب سے بہتر فرار دیتے تھے تو وہ ہنسی

اسباب و عمل کی بنیاد پر اُسے بہتر قرار دیتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ زہیر نہ تو بار بار ایک بات کو دہراتا ہے اور نہ نامانوس الفاظ کے پیچھے پڑتا ہے۔ اور اگر کسی کی مدح کرتا ہے تو انہی باتوں پر مدح کرتا ہے جو اُس میں ہیں۔ اور جب نابالغہ کو وہ سب سے بہتر قرار دیتے تھے تو اُس کے ایسے اشعار کا تذکرہ کرتے تھے جن میں کچھ کچھ مذہبی رُوح پائی جاتی تھی۔ دو مختلف وقتوں میں دونوں شاعروں کو اُن کا بہتر قرار دینا کوئی حیرت کی بات نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ دونوں شاعر جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں، حجاز و بادیہ کے ذوق کی ترجمانی کرتے تھے۔

اور شاید راویوں کے نزدیک سب سے نمایاں وصف زہیر کے اوصاف ہیں یہ ہے کہ وہ شاعری میں بہت سست رفتار تھا، وہ لوگوں کے سامنے اپنا قصیدہ پیش کرنے سے پہلے بہت کافی سوچتا، غور کرتا اور اس کی کاٹھ پھانٹتا کرتا رہتا تھا۔ اسی لیے اُس کی طرف حویلیات (سال سال بھر قصیدے کو ذہن میں پکالنے) کا قصہ منسوب ہو گیا ہے۔ اور آگے چل کر آپ دیکھیں گے کہ خطیبہ اور کعب بھی اسی طریقہ کار پر کاربند تھے اور کسی دوسری جگہ آپ ملاحظہ کریں گے کہ ایک اموی اور عباسی شاعر بھی جس کا نام مردان بن ابی حفصہ تھا، اسی طریقہ کار پر عمل کرتا تھا۔ یہ خصوصیت جو راویوں نے زہیر اور اُس کے تلامذہ کے لیے بیان کی ہے ہمارے اس دعوے کی تائید کرتی ہے جو اس اسکول کے ماننے والوں کے لیے ہم نے کیا تھا کہ یہ لوگ فنی شاعر تھے اور اپنے اس فن میں سوچ بچار کیا کرتے تھے۔

اگر طوالت کا ڈر نہ ہوتا تو میری تو یہ خواہش تھی کہ زہیر کے متعلق مفصل تحقیقات سے کام لوں تاکہ آپ کے سامنے اُس کی اُن خصوصیتوں کو جن میں وہ دوسروں کا شریک ہے اور اُن خصوصیتوں کو جس میں وہ منفرد ہے الگ

الگ پیش کردوں لیکن میں ان تمام چیزوں کی صرف مثالیں پیش کرنے اور اُس کے اور اُس کے اُستاد اُدس کے درمیان فنی تعلق ثابت کرنے ہی پر اکتفا کروں گا، اور اس سلسلے میں ہمیں کوئی زحمت پیش نہیں آئے گی کیوں کہ آپ جس وقت زمہر کی شاعری مطالعہ کریں گے تو یہ سمجھنے پر مجبور ہوں گے کہ وہ بھی اپنے اُستاد ہی کی طرح خیال کو محسوسات کے ساتھ سمجھتا طور پر جوڑے رکھتا ہے اور شاعرانہ ترکیبیں اور تقویروں پیش کرنے میں جو اس سے زیادہ سے زیادہ کام لیتا ہے۔ وہ اپنے اُستاد سے زیادہ اس کا شیدائی ہے اس لیے کہ اس شاعرانہ اسلوب کو اُس نے مطالب و معانی کی تفہیل بیان کرنے اور ان کو آپ کے سامنے پیش کرنے کا آئے کار بنالیا ہے۔ وہ اپنے اُستاد ہی کی طرح سوچ بچار کیا والا اور سوچ بچار کا شیدائی ہے۔ اُس نے شعر کو تہہ اور صنعت گری بنالیا ہے وہ اپنی افتاد مزاج کے ساتھ شاعری کرنے میں بہتا نہیں ہے۔ اس خاص فنی طریقہ کار میں زمہر کا اثر اُدس کے اثر سے زیادہ نمایاں اور روشن ہے۔ اس لیے کہ اس کی زبان اُدس کی زبان سے زیادہ آسان اور اس کی شہرت اُدس کی شہرت سے زیادہ دور تک پھیلی ہوئی ہے۔ اسی بنا پر زمہر ہی کے اشعار سے علم بیان میں کثرت مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ اُدس کے اس شعر کو مثال میں پیش کیا ہے۔

حیرا القلب عن سہنی واقصر بالملہ دل ہوش میں آگیا سلمیٰ کے عشق سے اور اس کی
 وشری افساس الصبا و سر و احلہ لغویت کم ہوئی اور جانی کے گھوڑوں اور مرکبوں
 سے ساز و بنم الگ ہو گئے۔

اور اُس کے اس شعر کو مثال میں پیش کیا گیا ہے۔

لدی اسدی شاکی السلام تفتد اس شخص کے پاس بوشجاعت میں شہرت تھا، کمل تیار لگا

ل لید اظفار لا لم تقلم والا، لڑائیوں کا آزمودہ، اس کے موندھے کے اوپر شیر کے
ایسے بال تھے اور اس کے ناخن ناتراشیدہ تھے۔

اور ابن قتیبہ نے اس کا ایک شعر نقل کیا ہے جو تین تشبیہوں پر مشتمل ہے جن کا
پہلے مجملاً ذکر کیا ہے پھر ان کی تفصیل بیان کی ہے وہ شعر یہ ہے
تذاعت ألمہا شہاً ودرالجوا اس نے صفات لیے ہیں نیل گائے کے اور سمندر کے
وشاکت فیہا الذلیاء موتیوں کے اور مشابہ ہوئی ہے وہ ان صفات میں نہیں ہے۔
اس شعر میں اجمالی طور پر تشبیہوں کا ذکر کرنے کے بعد ان کی تفصیل اپنے ان
شعروں میں کی ہے

فأما ما فوق العقد منہا گلو بند کے اوپر کا حصہ تو اس کا
فمن أدماء مرتعها الخلاء ہرن کا ایسا ہے جو میدان میں چرتا رہتا ہے۔
وأما المقلتان فمن مہات اور آنکھیں اس کی نیل گائے کی ایسی ہیں۔
وللس الملاحۃ والصفاء اور موتیوں کی سی اس میں صفائی ہے۔

یہ ان اشعار کی صحت کے بارے میں یقین واثق نہیں رکھتا ہوں کہ پورا کہ
مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ پورا قصیدہ یا اس کا بیش تر حصہ گڑبھا ہوا ہے۔ اس لیے
کہ کچھ تو اس میں ایسی کم زوریاں پائی جاتی ہیں جو بالکل واضح ہیں اور کچھ فقہی
اصطلاحیں ہیں جنہیں خود قدامتے محسوس کر لیا تھا اور انہوں نے اس قصیدے
اور حضرت عمر بن الخطاب کے اس مختصر رسالے کو جو انہوں نے مسند فقہاء پر
ابو موسیٰ الاشعری کے نام لکھا تھا ایک دوسرے کے ساتھ بلایا بھی تھا۔ لیکن
مذکورہ بالا اشعار میں تشبیہ کے سلسلے میں زہیر کے طریقے کی پیردی صاف صاف
نظر آتی ہے۔ اور آپ جب اس کے طوہیں اور مشہور قصیدے کو پڑھیں گے جس
کا مطلع ہے

امن ام ادنیٰ دمنة لم تکلم کیا ام ادنیٰ کے گھر کے نشانات ہیں جو جواب نہیں
 بحو مائة الدراج فالمتشلم دیتے ہیں اُس گھر کے نشانات جو مائة الدراج اور
 تشلم میں واقع ہے۔

توزہیر کے بارے میں ہماری رائے کی صحت مان لیں گے۔ تو زہیر ایسا شاعر ہے جو
 لفظ کے سب سے صحیح اور سب سے دقیق معنی کے ذریعے مصتوری کرتا ہے۔ نذا
 میرے ساتھ آپ اس تصیدے کے ایک ایک شعر پر گہری نظر ڈالیے۔ وہ دوسرے
 شعر میں کہتا ہے

وداس لہا بالرقمتین کائہا اور اس کا ایک گھر دور وضوں کے درمیان ہے اُس کے
 مراجع وشم فی لواشر معصم نشانات اس طرح ہیں گویا کلائی کے پتھوں میں دوبارہ
 گرنے کے نشان۔

یہ وہی تشبیہ ہے جو طرفہ کی طرف منسوب کلام میں پائی جاتی ہے یعنی سے
 بحولة اطلال ببرقة شممد

یلوح کبای الوشم فی ظاہر الید

پھر زہیر کے اس شعر پر نظر ڈالیے سے

بھا العین والامام یمشین خلقا ان ویران مکانوں میں جنگلی گائیں اور ہرن آگے
 واطلاء ہا ینہضن من کل عجم پیچھے آتے جاتے رہتے ہیں اور ان کے بچے اپنی اپنی
 جگہ اٹھتے اور کودتے ہیں۔

یہ بڑی لطیف عکاسی ہے۔ آگے نابغہ کے یہاں بھی اسے آپ پائیں گے اور اس

کی اصل اس کے یہاں آپ تلاش کر سکتے ہیں، پھر زہیر کہتا ہے سے

وقفیت الیہا بعد عشرین حجة اُس کے گھر کے پاس، بیس برس کے بعد کھڑا ہوا تو
 فلا ینا عرفت الداس بعد لوہم بڑی دیر کے بعد اندازے سے میں نے اسے پہچان

اثافی سفعا فی معرس مرجل میں نے چوٹھے کے اُن کلمے کلمے پتھروں کو سچان لیا
 ونو یا کجزم الحوض لمرہلآ جن کے اوپر بانڈی پڑھائی جاتی تھی، باورچی خانے میں،
 لود گڑھے جو حوض کی جڑ کی طرح باقی تھے۔

یہی اسلوب آپ کو نابغہ کے یہاں بھی ملے گا۔ یہ بھی ایک مادی تصویر ہے۔ پھر
 دیکھیے کہ دار محبوبہ کو دعا دینے کے بعد کس طرح اُن عورتوں کے کوچ کا تذکرہ
 اُس نے چھیڑنا چاہا ہے جو یہاں منہم تھیں، وہ راہ جس پر وہ گام زن ہوئیں
 اور وہ پانی جس کے پاس جا کر وہ رُک گئی تھیں، وہ اس موضوع کو چند مادی
 تصویروں ہی کی شکل میں پیش کر سکا ہے۔ خورتیں اگرچہ خوب صورتی میں متفاوت
 اور مختلف ہیں لیکن ہیں سبھی خوب صورتی میں حصے دار۔ وہ کہتا ہے سے

تبصر خلیلی هل تری من صغاشن اور دست! زرا غور سے دیکھ تو، کیا تجھے بھی دکھائی
 تملن بالعلیاء من فوق جرتم دیتا ہے کہ ہودج نشینوں نے آپ جرتم پر سے کوچ کر دیا ہے؟
 جعلن القنان عن یمین وحزنہ انھوں نے قنان اور اس کی سخت زمین کو دائیں طرف
 وکم بالقنان من محل ومحرم کر لیا اور قنان میں کتنے ہی ہمارے دوست اور ہمارے
 دشمن رہتے ہیں۔

علون بأخاط عتاق وکلتہ ان ہودج نشینوں نے اپنے ہودجوں پر ادنی کپڑوں
 وراو حواشیرھا مشاکھتہ الدم کے پردے ڈال لیے تھے اور ان پر باریک سرخ کناسے
 ظہرن من السویان ثم جزعنا کا کپڑا جس کا رنگ خون سے ملتا چلتا تھا پڑا تھا۔
 علی کل قینتی قشیب و مغام وادی سوبان میں نمودار ہوئیں پھر چوڑائی میں اُسے قطع
 دورکن فی السویان یجلون متنہ کیانے اور چوڑے ہودوں میں بیٹھ کر۔
 علیہن دل الناعم المتنعم انھوں نے وادی سوبان کی طرف اس طرح رخ کیا کہ اس
 کی پشت پر چڑائی ہوئی اور اس طرح معلوم ہوتی تھیں کہ جیسے

نرم و نازک معشوق اٹھلا کر چلتا ہے۔

بکبرن بکوسر ادا استخرن لبسحرة
 فرہن لوادی الراس کالید للغم
 و ذہبن ملہی للصدیق و منظر النیق
 لعین المناظر المنوسم
 کان فتات العہن فی کل منزل
 نزلن بہ حب الغنا لم یحطم
 فلما وردن الماء نرسرقا حمامة
 و ضعن عصی الحاضر المتخیم

کچھ صبح سویرے اور کچھ شام اندھیرے آئیں اور وادی راس
 ان کے بالکل سامنے تھی جیسے اقد شام کے لیے۔
 وہ ایسی خوب صورت تھیں کہ دوست کے لیے ان پر
 دل چاہی تھی اور نظارہ باز آنگد کے لیے خوب صورت نظارہ تھا۔
 جس جس منزل میں وہ آئیں وہاں ٹھہریں اور ان کے ٹھہرنے
 ایسے معلوم ہوتے تھے جیسے کمو کے دانے جو صحیح و سالم ہوں
 جب پانی پر جو گہرے مقام پر نیندا معلوم ہوتا تو ان پر
 تو انھوں نے منقیم اور نیرہ نصب کرنے والے کی صورت
 اقامت اختیار کر لی۔

تو یہ سب خوب صورت مادی تصویریں ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑی ہوئی
 ہیں جو آپ کے پاس سے دھیمے دھیمے ہو کر گزرتی ہیں تو آپ کی نگاہ میں وہ کھپ
 جاتی ہیں اور ان کے پیش کرنے سے شاعر کا جو مقصد ہے وہ آپ سمجھ جاتے ہیں
 بلکہ اس طرح پیش کرنے سے جو جذبہ شاعر آپ کے دل میں اٹھاتا ہے اسے
 آپ محسوس کرنے لگتے ہیں یعنی وہ اذیت جو اس وقت آپ محسوس کرتے ہیں جب
 وہ شخص آپ کے پاس سے کوچ کر جاتا ہے جسے آپ محبوب رکھتے ہیں۔ وہ اذیت
 اتنی جاگزیں اور غالب ہو جاتی ہے کہ آپ کوچ کرنے والے کے پیچھے پیچھے اس
 کے سفر میں اور ان مختلف منزلوں میں یہاں وہ قیام کرتا ہے چل کھڑے ہوتے ہیں
 یعنی آپ کا دل پیچھے پیچھے چل کھڑا ہوتا ہے اور آپ اپنی جگہ ہی کھڑے رہتے ہیں
 زہیر ان تفصیلات سے اپنے دونوں دوستوں کی مدح کی طرف جو قبیلہ
 مرہ سے تعلق رکھتے ہیں، مڑ جاتا ہے تو وہ مدح میں بھی اسی طرح مادی تصویر کشی کو

دوسرے اسالیب بیان پر ترجیح دیتا ہے جس طرح حالات بیان کرنے میں اس کا طریقہ کار رہتا ہے، زرا اس کے ان اشعار کو پڑھیے سے

سعی ساء یا غیظ بن مرة بعد ما
غیظ بن مرة کے دونوں سرداروں نے صلح کرانے میں بڑی
تبذل ما بین العشیرة بالدم
کوشش کی بعد اس کے کہ آپس کی لڑائی سے تفرقہ پیدا ہو چکا تھا۔
فاقسمت بالبیئت الذی طاف حوله
میں قسم کھاتا ہوں اس گھر کی کہ اس کا طواف کیا کرتے
رجال بنوہ من قریش وجرہم
ہیں وہ لوگ جنہوں نے اس کو بنا یا ہے اور وہ قریش و
جرہم میں سے ہیں۔

یمیناً لنعم اسیدان وجدتما
کہ تم دونوں بہترین سردار ہو، تم ہر حال میں چاہے وہ
علی کل حال من سخیل ومبرم
مصیبت کا وقت ہو یا امن و آرام کا بہترین ہی پائے گئے ہو۔
تذاکرک کر دیا عبس و ذبیان کی عداوت کا،
تفانوا ودفنوا بینہم عطر منشم
تم نے تذاکر کر دیا عبس و ذبیان کی عداوت کا،
بعد اس بات کے کہ وہ فنا ہو رہے تھے، اور ان کے
درمیان منشم کا عطر ملا گیا تھا۔

قصیدے کو پڑھتے چلے جائیے، ایک شعر بھی ایسا نہیں ملے گا جو کسی نہ کسی مادی تصویر سے خالی ہو، یہاں تک کہ آپ ان اشعار تک پہنچ جائیں گے جن میں تصویریں اور تشبیہیں اس طرح ٹوٹ پڑی ہیں کہ یہ معلوم ہوتا ہے ایک پر ایک سوار ہے، اور ایک تصویر دوسری تصویر کی خوب صورتی پر چھائی جا رہی ہے۔ وہ اشعار یہ ہیں

وما الحرب الا ما علمتم وذقتم
لڑائی کو تم خوب پہچانتے ہو اور اس کا مزہ کچھ چکے ہو
وما هو عنہا بالحدیث المرجم
میں لڑائی کے بارے میں اکل سے بات نہیں کہہ رہا ہوں
من تبعثوها تبعثوها ذمیمة
جب لڑائی کے فتنے کو جگاؤ گے تو وہ بُری حالت پر اٹھے گی
ولضری اذضرتیوہا فتضرم
اور جب اس کو ہشکاؤ گے تو وہ سخت حملہ کرے گی اور

مشتعل ہو جائے گی

فتعر لکم عرک الریحی بثغنا لها
وتلفح کشافاً ثم تحمل فتتم
تو وہ تم کو اس طرح پس ڈالے گی جس طرح چکی میں
ڈالتی ہے جب اُس کے نیچے کپڑا بچھا ہوتا ہے، اور ہر
سال وہ حاملہ ہوگی اور ہر بار کئی بچے جنمے گی۔

فتنتج لکم غلمان اُشام کلہم
کاخمر عادٍ ثم ترضع فتفطم
تو ایسی اولاد پیدا کر دے گی جو سب کی سب منحوس ہوگی
جیسے حضرت صلح کی اونٹنی منحوس تھی، پھر وہ اپنے
بچوں کو دودھ پلائے گی پھر دودھ بڑھائے گی۔

فتغلل لکم مالا غل لاہلہا
قری بالعراف من قفیز ودرہم
تو لڑائی اتنا غلہ (بڑے نتائج) تمہارے سامنے
پیش کرے گی کہ عراق کے زمین داروں کو بھی اتنا غلہ
اُن کے دیہاتوں سے نہیں ملتا ہے۔

دیکھیے کس طرح تصویریں ٹوٹ پڑی ہیں۔ ایک دفعہ لڑائی کو وہ اُس افواہ سے
تشبیہ دیتا ہے جو پھیلای جاتی ہے پھر اُس آگ سے تشبیہ دیتا ہے جو جیسے ہی
سلگائی جاتی ہے ویسے ہی بھرک اٹھتی ہے۔ پھر اُس اونٹنی سے تشبیہ دیتا ہے
جو ہر سال حاملہ ہوتی ہے اور ہر بار کئی بچے جنمے ہیں اور بد بخت اولاد جنمے ہیں،
پھر انھیں دودھ پلاتی ہے اور پھر دودھ بڑھا دیتی ہے یعنی خوب لاڈ اور پیار سے
اولاد کی پرورش کرتی ہے۔ پھر وہ اس تشبیہ سے عدول کرتا ہے اور جنگ کو عراق
کے اُن دیہاتوں سے تشبیہ دیتا ہے جو اپنے زمین داروں کو خوب انارج اور رقم
فراہم کر دیتے ہیں۔

اس کے بعد اُس کے ان اشعار کو ملاحظہ فرمائیے سے

لعبدی لنعم الحی جد علیہم
بملا یوا یتہم حصن برض مضم
قسم اپنی جان کی بہت خوب ہے وہ قبیلہ جس کے خلاف
حسین بن مضم نے ایسی زیادتی کی جسے وہ لوگ مناسب
نہیں سمجھتے تھے۔

دکان طوی کثرتاً علی مستکنۃ
فلا هو ابد اھا ولم یتقدم
اُس نے اپنے دل میں کوئی بات چھپالی تھی۔
تو اُس نے اس کو نہ تو کسی کے سامنے ظاہر کیا اور نہ
اس کی طرف اقدام کیا۔

وقال ساقتضی حاجتی ثم اتقی
عدوی بألف من واری ملجم
فشد ولم یفرع بیوت کثیرۃ
لدی حیث القت مرحلہا ام قشدم
اُس نے اپنے دل میں سوچا کہ میں اپنی حاجت پوری
کروں گا اُس کے بعد ایک ہزار لگام دیے ہوئے گھوڑوں
کو اپنے اور اپنے دشمن کے درمیان حائل کر دوں گا۔
تو اُس نے حملہ کیا اور بہت سے گھروں کو خوفزدہ
نہیں کیا وہیں حملہ کیا جہاں موت نے اپنا رخت سفر
ٹال دیا تھا۔

لدی اسد شاکی السلاح مقذف
لہ لبد اطفاسرہ لہ تقلم
اُس شخص کے پاس جو شجاعت میں خیر تھا، بکمل تیار لگانے
والا، لڑائیوں کا آزمودہ کار، اس کے مونڈھے کے بال شیر
کے بال کی طرح تھے، اور اس کے ناخن نازا شیدہ تھے۔

جبری متی یظلم یعاقب بظلمہ
سر یعاً وان لم یبد بالظلم یظلم
ایسا بہادر کہ اگر کوئی اُس کے ساتھ زیادتی کرے تو
فوراً وہ اس کا بدلہ دے دیتا ہے ورنہ خود ہی ظلم کی پہل کرتا ہے۔

یہ بھی اسی طرح کی خوب صورت مادی تصویریں ہیں جو ایک دوسرے کے
اثر پر غالب آنے کی کوشش کر رہی ہیں۔ اُس نے بہترین ترجمانی کی ہے
اُس جذبے کی جو انسان کے دل میں اُس حال میں بار بار پیدا ہوتا ہے جبکہ
اُس پر کوئی ناگہانی آپڑتی ہے اور وہ اُس سے پریشان اور پھر خود اس صورت
حال کی طرف متوجہ ہو کر انتقام کے بارے میں غور کرے کبھی تردد کے ساتھ
کبھی دل ہی دل میں، کبھی اپنے دل کو یہ امید دلا کر کہ اس کی قوم بھی اُس
کی مدد کرے گی۔ مگر جب وہ اس کو مجبور کرے گا۔ پھر اپنے ارادے میں پختہ

ہوجاتا ہے یہاں تک کہ اپنے مقصد کو حاصل کر لیتا ہے۔ پھر ان دو شعروں کو دیکھیے
ان سے زیادہ بلیغ، ان سے زیادہ سچے الفاظ والے اور درشتی و خشونت سے خالی،

بدوی سادگی سے قریب تر اشعار مجھے تو نہیں ملے ہیں سے

سرعو اظماً ہم حشی اذا تمّ اور دو انہوں نے ایک نوحے تک انہیں چراگاہ میں رکھا اور
غمراً تسبیل بالرماح وبالدم جب وہ عرصہ ختم ہو گیا تو انہیں گالے پانی پر لائے جو

خون اور تیاروں کے ساتھ جاری تھا۔

فقضوا منایا بیختم ثم اصروا تو انہوں نے اپنی آرزو میں پوری کہیں، پھر ان کو

الی کلہء مستوی بل متوخم ایسے چارے کی طرف لے آئے جو ثقیل اور ناگوار ہے۔

اس قصیدے کو پڑھتے چلے جائیے یہاں تک کہ اُس کے آخری جُز تک پہنچ

جائیے۔ وہ جُز جس میں شاء نے حکمت اور امثال کی طرف رُخ کیا ہے۔ اس جُز

کے اکثر اشعار گڑھے ہوئے ہیں لیکن ان اشعار میں آپ زہیر کی چھاپ پائیں گے

ومن لم یصانع فی امور کثیرة جو شخص اکثر امور میں مدارات نہیں کرے گا وہ دانتوں سے

یضرس بانیاب ویوطأ بمنسہم کاٹا جائے گا اور ادنٹ کے پیروں سے روند جائے گا۔

ومن یبص اطراف الزجاج فانه جو شخص نیزے کے نخلے حقے (بے ضرر) سے سرکشی کرنا کرے

یطیع العوالی سرکبت کل لہدم تو وہ اطاعت کرے گا نیزے کے اوپر والے حصوں کی

جن میں باڑھ دار بھیل ہوتے ہیں۔

ومن لہ ریل وعن حوضہ بسلاحہ جو شخص اپنے تیاروں کے ذریعے اپنے حوض سے دشمن

یکہم ومن لا یظلم الناس یظلم کو نہیں ہٹا سکتا اس کے عوض ڈھا دیا جائے گا اور جو

اوروں پر ظلم نہیں کرے گا تو اس پر ظلم کیا جائے گا۔

شاید آپ نے ان اشعار کو پڑھتے وقت یہ اندازہ کر لیا ہو کہ اس بات پر دلیل پیش

کرنا بے کوری بات ہوگی کہ بہار شاعر ایسا فن کار ہے جو شعر محنت سے کہتا ہے۔ یہ

نہیں ہے کہ شعر کہنے میں بہ جاتا ہو، بلکہ وہ شعر کا مفہوم منتخب کرتا ہے اس کے اجزا میں باہمی موزونیت پیدا کرتا ہے۔ پھر اس مفہوم کے لیے الفاظ کا انتخاب کرتا ہے۔ اور شاید اس کا بھی آپ نے اندازہ کیا ہو کہ باوجود اُس کے اور اُس کے درمیان غیر معمولی مشابہت ہونے کے، وہ فن پر زیادہ حاوی اور اپنے بہتر مقصد پر زیادہ حریص ہے۔ رنگارنگ تصویریں پیش کرنے اور سکون کے ساتھ اگر سکون کا موقع ہے، اور تیزی و شدت کے ساتھ اگر اس کا وقت ہے ان تصویروں کو ایک دوسرے سے ملانے پر بھی وہ اُس سے زیادہ حریص ہے۔ اس سکون کو دیکھے اُس جگہ جہاں وہ اُن عورتوں کے سفر کا آپ سے تذکرہ کرتا ہے۔ ان تصویروں کو ملاحظہ فرمائیے ایسے اطمینان کے ساتھ ایک کے بعد ایک کر کے آتی ہیں۔ جو اُس رنج دالم کے لیے موزوں ہے جو آپ کے دل میں پیدا ہوتا ہے یعنی آپ اپنی جگہ قائم و ساکن رہتے ہیں اور آپ کا دل کوچ کرنے والے محبوبوں کے پیچھے پیچھے چل دیتا ہے۔ پھر اس تیز رفتاری کو دیکھے اُس جگہ جب وہ جنگ کی تفصیلات بیان کرتا ہے اور اُس سے جو ضرر اور بد نصیبی انسان کو حاصل ہوتی ہے اُس کی عکاسی کرتا ہے۔ اور شاید یہ بھی آپ نے محسوس کیا ہو کہ یہ ادبی اور فنی زبان زہیر کی شاعری میں ایک حد تک بدلی ہے۔ اور اُس کی اور اُس کی زبان میں بعد ہو گیا ہے اور یہ زبان قرآن کی زبان سے قریب تر ہو گئی ہے۔ اس میں مشکل الفاظ بالکل کم ہیں۔ بہت آسان اور صاف صاف ذہن سے قریب تر۔ اس زبان کو پڑھتے وقت لغت کی کتابوں اور شرحوں سے مشورہ مانگنے کی آپ کو بہت کم ضرورت پڑتی ہے۔ یہی سب باتیں آپ اُس وقت بھی محسوس کریں گے جب کہ زہیر کی اور صحیح شاعری آپ پڑھیں گے۔ جس وقت آپ اس کا یہ لانیہ قصیدہ پڑھیں گے جس میں وہ کہتا ہے

صحی القلب عن سلمی واقصر باطلہ ذل ہنڈ میں آگیا سلمی کے عشق میں لہاس کی ہوت
کم ہو گئی۔

بس میں مدح کے سلسلے میں یہی لطیف نظم سی آپ کو سنے گی سے

و ابیض حیاضین اذہ تمامتہ اور لورانی چہرے والا اتھی جس کے ہاتھ ابر ہیں۔
علی معصوب ما غیب عن اصدہ کہ سائلوں پر اس کے اسانات برابر جڑی رہتے ہیں۔
بکرت تلید غمورہ فرأیتہ نسخ کو میں کیا اس کے پاس کو میں لے رکھا آتے کہ
سواد الیہ بانصر تیم سوارڈہ مقام حریم میں اس کے پاس اس کی ملامت کرنے
والی عورتیں بٹھی ہیں۔

یسناب سوس اسوس اس ایلنہ کبھی وہ اس پر خدا ہوتی ہیں اور کبھی اس کو ملامت کرتی
واسین سہا میں مابین این سماندہ ہیں اور اس کے اجنبی عاجز کر رکھا اور امدان کی بچہ
میں نہیں آتا کیوں کہ اس پر قابو حاصل کریں۔

سائست منہ عن کریم سوسو سائست اور آسٹیں وہ کوتاہ ہو گئیں ایک ایسے سخی سے جہانت
سولام علی اسرار شکر لندی شو فاعلہ ہی جو مضبور ارادہ کرتا ہی ایسے کام کا جس کا کرنا
اسے مستور ہو۔

بسی ثقہ الاکتلف الخمر سال وہ مہر دست والا اتھی کہ ستراب اس کے مال کو برباد نہیں کرتی
رذت عد یھلک المال تائلہ ہاں اس کا مال سخاوت اور بخشش کبھی ختم کر دیتی ہے
سواہ ادا ما جنت فتھلاہ تم دیکھو گے ات جب اس کے پاس آؤ گے نسا ہوا
کانک لعیب الذی انت سائلہ گویا کہ خود دے رہے ہو اسے وہ جسے تم مانگ رہے ہو

اور اس تسمیے میں اس نے تشریح کے تفصیلات تمام شعرا نے جاہلیت کے
بیان کیے ہوئے تفصیلات سے بہتر طور پر بیان کیے ہیں۔ یعنی زہیر کا جو انداز
میں نے اوپر بیان کیا ہی بالکل اسی طریقے سے کچھ قصے بیان کیے گئے ہیں جن

میں عکاسی سے کام لیا گیا ہے اور ایسی تصویریں پیش کی گئی ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑی ہوئی ہیں۔ اور یہی خصوصیتیں آپ کو اُس وقت بھی نظر آئیں گی جب آپ زہیر کا ایک دوسرا لامیہ قصیدہ جس کا شروع ہر سے

عما القلب الاعن طلبك مايسلو دل ہوش میں آگیا مگر تمھاری طلب سے اُسے تسلی نہیں
واقفر من سملی التعانق فالثقل حال ہوتی اور خالی ہو گئے سملی سے تعانق و ثقل کے متقابل

اور اس کا قافیہ قصیدہ جس کا مطلع ہر سے

ان الخلیط احد البین فالفرقا دوست نے جدائی اختیار کر لی تو وہ علاحدہ ہو گیا

وعلق القلب من اسماء ماعلقاً اور دل کو اسماء سے وہ اُلفت ہے جسے وہ خود ہی

خوب سمجھتا ہے۔

اور دیگر قصائد پڑھیں گے جنھیں ہم طوالت کی ناگواری کے خیال سے یہاں پیش نہیں کر سکتے۔ تو اب زہیر کو چھوڑ کر اُس کے بیٹے کعب کے پاس تھوڑی دیر کے لیے ہمیں رُکنا چاہیے۔

ج۔ کعب بن زہیر

کعب کے لیے بھی ہم کو اپنا وہی قول دہرانا پڑتا ہے جو زہیر کے بارے میں ہم نے کہا تھا کہ اُس کے حالاتِ زندگی سے بھی راوی پوری خرابی کا شکار ہیں، وہ سوائے اس کے اور تقریباً کچھ نہیں جانتے ہیں کہ کعب شعر لہنے کا بہت شوقین تھا اور اس کا باپ اس بات پر اُسے ڈانٹا اور پیٹا کرتا تھا مگر اس ڈانٹ پھٹکار کے باوجود شاعری سے اُس کا عشق زیادہ ہی ہوتا گیا یہاں تک کہ اُس کے باپ نے ایک دن عاجز ہو کر اُسے اپنی ادٹنی پر اپنے پیچھے بٹھالیا

اور صحرا کی طرف نکل گیا، اور شعر پڑھ پڑھ کر اپنے بیٹے سے راس لینا شروع کی وہ راس دیتا گیا حتیٰ کہ اس کے باپ کو اطمینان ہو گیا کہ یہ شاعر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اسے شعر کہنے کی اجازت دے دی۔

اور رادی، کعب اور حطیئہ کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں جس کو ابن سلام نے ان رادیوں سے لے کر نقل کیا ہے۔ ابن سلام کے علاوہ دوسروں نے بھی اس واقعے کو نقل کیا ہے۔ ہم بعینہ اس کو یہاں بیان کیے دیتے ہیں اگرچہ یہ شرمناک حرکت ہے مگر بیان کر رہے ہیں اس لیے کہ یہ قصہ اوس بن حجر کے اسکول اور اس کے بعض اصولوں کی ترجمانی کے ساتھ ساتھ، اس اسکول کے ساتھ دوسرے اسکولوں کی رقابت کی بھی ترجمانی کرتا ہے۔ ابن سلام کہتا ہے :-

” اور حطیئہ نے کعب بن زہیر سے کہا کہ تم کو معلوم ہے کہ میں تمہارے گھر والوں اور صرف تمہارے گھر والوں کے اشعار روایت کیا کرتا ہوں۔ اب میرے اور تمہارے سوا باقی سب بڑے بڑے شاعر مرچکے ہیں اگر تم ایسے کچھ اشعار کہو جن میں تمہارا اپنا بھی ذکر ہو اور میری بھی اس میں ایک ممتاز جگہ ہو تو اچھا ہے کیوں کہ لوگ تم لوگوں کے اشعار کی روایت کے بہت زیادہ شوقین اور حریص ہیں۔“

تو کعب نے حسب ذیل اشعار کہے

عشیرۃ من لعلیٰ شاہا من یحییٰ کعبا کون ہو قافیوں کی چادر کو مٹینے والا (شاعری کرنے والا)
 انساؤ شوی کعب و ذنی نرجس دل جب مہجائے کعب اور گزر جائے جردل (حطیئہ کا نام)
 کفیر تک ارم تلیقی من انناس و احدا خلاصبات میں تم سے کہتا ہوں کہ تم ایک بھی ایسا شاعر
 تخلص متہا مثل ما یتنمزل نہیں پاؤ گے جو ان کا ایسا عمدہ نظم کرتا ہو۔
 ینقضہا حتیٰ تلین متی نہا یہ قوافی کو مضبوطی کے ساتھ نظم کرتے ہیں یہاں تک کہ

فیقصر عنہا کل ما یتمثل
ان کی پشت نرم ہو جاتی ہے اور تمام دوسرے شعراء
ان سے پشت نظر آتے ہیں۔

شماخ کے بھائی مزد نے جو بہت منہ بھٹ تھا کعب پر اعتراض کرتے
ہوئے کہا ہے

وباستک اذا خلفتني خلف شاعر
یہ تیری بد تمیزی ہے کہ تو نے مجھے شاعری میں پیچھے
من الناس لمرأف ولم انخل
ڈال دیا کہ نہ میں اس میں کوئی عبادت رکھتا ہوں
اور نہ اچھے شعر کہتا ہوں۔

فان تجشبا اجشب وان تتخلا
اگر تم دونوں زبردستی کے شعر کہ سکتے ہو تو میں بھی کہ
وان كنت افتي منكما انخل
سکتا ہوں اور اگر تم عمدہ شعر کہتے ہو تو اگرچہ میں تم دونوں
سے کم عمر ہوں ویسا ہی میں بھی کہتا ہوں۔

ولست كحسان الحسام من ثابت
اور تم حسان بن ثابت کے ایسے شاعر نہیں ہو اور نہ
ولست كشماخ ولا كامنخل
شماخ کے ایسے ہو اور نہ منخل کے ایسے۔
وانت امرؤ من قدس اواردة
اور تم شام کے رہنے والے ایک آدمی ہو۔
احلتك عبد الله اذناف منهل
جسے اے بندہ خدا مبہل کے اطراف نے جگہ دی ہے۔

اس قصیدے میں جو چیز ہمارے لیے اہم ہے وہ کعب اور حطیہ کا قافیوں کو
مضبوطی کے ساتھ نظم کرنے میں اتنی زیادہ توجہ کرنا ہے کہ ان کی پشتیں نرم ہو کر
سیدھی ہو جائیں۔ اور مزد کا ان دونوں کو جواب دینا اور ان دونوں پر اپنے بھائی
شماخ اور حسان بن ثابت و منخل کو ترجیح اور فضیلت دینا ہے۔ کیوں کہ یہ تمام
باتیں جیسا کہ ہماری سمجھ میں آتا ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ رقابت
انگ انگ شاعروں میں ہی نہیں تھی بلکہ شعراء کے مختلف گروہوں کے درمیان
بھی پائی جاتی تھی۔

کعب کا پیغمبر اسلام کے ساتھ جو واقعہ پیش آیا تھا وہ تو بہت مشہور ہے اس کے یہاں دہرانے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ اگرچہ ہمارے نزدیک اس میں بھی راویوں کی من گزشتہ اور ان کی یادہ گوئی کا دخل ہو گیا ہے۔ کیوں کہ ہمیں اس بارے میں شبہ ہی ہے جو کعب کے لیے بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے انصار پر چوٹ کی تھی پھر بعد کو ان کی تعریف کی۔ جس طرح ہم چادر کے قصے میں احتیاط کا مقام اختیار کرتے ہیں۔ لیکن ہر حال میں جہاں تک ہمارے بس میں ہے، اسی قصے سے کعب کی شلوئی کے بارے میں رائے قائم کرنے کے ہم محتاج ہیں۔ کیوں کہ کعب کی شاعری میں سے صرف یہی قصیدہ 'بانث سعاد' باوجود راویوں کے اضافے اور یادہ گوئی کی کثرت کے باقی رہ گیا ہے۔ یہ قصیدہ ہر حال میں اوس اور زہیر کی چھاپ کا حامل ہے۔ اس میں مادی تصویروں سے کام لینے کی خصوصیت پائی جاتی ہے اس میں سوچ بچار اور واضح فن کارانہ توجہ پائی جاتی ہے۔ اس قصیدے کا ابتدائی حصہ پڑھیے اس کی تشبیب اور اس کے وصف میں آپ کو وہی کیفیت ملے گی جو اوس اور زہیر کے یہاں دیکھنے کے آپ کو گر ہو چکے ہیں۔ یعنی کھلی کھلی تشبیہیں اور مادی دست۔ جگہ بعض جگہ وصف میں آپ اس اسکول کے پہلے استاد کا شدید اثر اور بڑے بڑے مشکل الفاظ کے انتخاب میں اس کی پیروی کا دالہانہ شوق دیکھیں گے، بلکہ کہیں کہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعض اشعار یونہی کے یونہی لے لیے گئے ہیں۔

بانث سعاد فقلبی الیوم متبول
محبوبہ جدا ہو گئی اور میرادل اس غم میں گھلا جا رہا ہے۔
متیم اثرھا لم یفد مکبول
اس کے پیچھے اس طرح گرفتار ہے کہ جس کا ذیہ
دے کر اسے رہانہ کرایا گیا ہو۔

وما سعاد عند الالبین اذ نرحلوا
خدائی کی صبح کو جب کہ لوگ کوچ کر رہے تھے، مشرق

الاغنى عن عريض الطرف مكحول

ایک ہرئی معلوم ہوتی تھی جس کی آنکھیں سرنگیں ہیں۔ جا
سے نظر نیچے رکھتی ہو، کچھ گنگنائی رہتی ہو۔

هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة

سلسلے آتے ہوئے پتلی کمر والی معلوم ہوتی ہے اور

لايشتكى منها قصر ولا طول

پچھے سے اُس کے سنا بڑے ہیں۔ دراز قامت

تجلو عوارض ذى ظلم اذا تبسمت

بھی نہیں اور پستہ قدموں کی شکایت بھی نہیں کی جاسکتی

كأنه منهل بالسراح معلول

جب مسکراتی ہو تو چمکتے ہوئے ایسے آب واد است

شجرت بذي شهم من ماء معينه

ظاہر کرتی ہے جو گویا بار بار شراب میں تر کیے گئے ہیں۔

صاف باطلح اضحى وهو مشمول

ایسی شراب میں تر کیے گئے ہیں جو ایسے ٹھنڈے پانی

سے ملا کر توڑی گئی ہے جو ایک صاف شادون پھر بے نلے کے

تنفى الرياح القدي عنه وافرطه

بوڑ سے زرا دن چڑھے لایا گیا ہے جبکہ باد شمالی چل رہی تھی

من صوب غاية بيض يعالليل

توانے اُس پانی سے خس و خاشاک کو دور کر دیا ہے

فيا لها خلة لى انما صدقت

اور پانی میں اضافہ کر دیا ہے تب بہت بادلوں نے رات کی بارش سے

بوعدها اولو ان النصه مقبول

وہ پیار و محبت میں کتنی اچھی ہے کاش وعدوں کی بھی

لكنها خلة قد سيد من دمها

سچی ہوتی اور خیر خواہی کی باتیں بھی قبول کر لیا کرتی۔

فجع دواع و اخلاف وتبديل

مگر وہ ایسی محبوبہ ہے جس کی فطرت میں عاشق کو ستانا،

فما تدم على حال، تكون بها

درد مند کرنا، جھوٹا ہونا اور بات کہ کر مگر جانا داخل ہے۔

كما تلون في الثوايها الغموم

وہ ایک حالت پر کبھی قائم نہیں رہتی جس پر چہرہ

وما تمسك بالعهد الذي نعتت

اپنے کپڑوں میں رنگ بدلا کرتی ہیں۔

الا كما يمسك الماء الغرابيل

اپنے پتے وعدوں پر بھی لسن لاتی۔ دیر قائم رہتی ہے

تویہ وہ ویسی ہی باہم جڑی ہوئی مادی تصویریں ہیں جن کے نمونے زہر اور

جتنی دیر چھلنبیاں پانی کو روک لیتی ہیں۔

اوس کے یہاں آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ اس قصیدے میں وصف کا بھی وہی حال ہے جو اس تشبیب کا ہے فرق صرف یہ ہے کہ اُس میں مشکل الفاظ زیادہ ہیں جیسا کہ ہم نے ادھر بیان کیا ہے۔ اور اوس کی پیروی اس میں بالکل کھلی ہوئی ہے، اور ایسی ظاہر ہے کہ یونیورسٹی کے ایک طالب علم نے کوشش کی تھی کہ اس قصیدے کی تحقیق کرے اور اس کے بیش تر اشعار کو اُن کی اُن اصلوں کی طرف لوٹائے جہاں سے یہ لیے گئے ہیں یعنی زمیر اور اوس کی شاعری کی طرف۔ اس قصیدے میں مدحیہ حصے کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں بھی یہ مادی تصویریں پائی جاتی ہیں لیکن اُس میں اضافہ بہت زیادہ ہو گیا ہے۔ اس میں وہ کیفیت پائی جاتی ہے جو نابغہ کی کہی ہوئی اُس مدح کو یاد دلا دیتی ہے جو اُس نے نعمان بن المنذر کی کہی تھی اور اُس سے جو عذر و معذرت کی تھی۔ اگر کعب کی شاعری کا زیادہ حصہ محفوظ ہوتا تو اُس کے اپنے باپ اور اوس سے متاثر ہونے کی دلیل اور زیادہ واضح اور روشن ہو جاتی۔ پھر بھی یہ دلیل واضح ہی ہے اگر آپ اس قصیدے میں تھوڑا بھی غور کریں۔

ہم کعب کے بھائی بکیر کا یہاں ذکر نہیں کر رہے ہیں کیوں اس کا سارا کلام ضائع ہو چکا ہے۔ ان چند اشعار کے جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اُس نے ان کے ذریعے اپنے بھائی کعب کا جواب دیا تھا جب کہ اُس نے اس کے اسلام قبول کرنے پر ملامت کی تھی۔ لیکن ہم اسی رائے کو ترجیح دیتے ہیں کہ یہ اشعار بھی گڑھے ہوئے ہیں۔ بلکہ وہ اشعار بھی گڑھے ہوئے ہیں جو کعب کی طرف منسوب ہیں جن میں اُس نے پیغمبر اسلام پر چوٹیں کی ہیں غالب گمان یہ ہے کہ کعب اُن شعرا میں تھا جنہوں نے قریش اور طائف کے شعرا کے ساتھ پیغمبر اسلام کا مقابلہ کیا تھا تو ان شعرا نے پیغمبر اسلام کی جو بچوں

کہی تھیں وہ سب فنانع ہوئیں اور ان میں سے کچھ بھی باقی نہیں بچا۔
 اور نہ عقبہ بن کعب کا ہم ذکر کر رہے ہیں جو مضرب کے نام سے مشہور
 تھا، اور جس کے دو تین شعروں کے علاوہ اور کچھ کلام باقی نہیں رہا ہو۔ اور
 ان دو تین شعروں سے پتا چلتا ہے کہ مسلمانوں کی سیاسی پارٹیوں کے درمیان جو
 خانہ جنگیاں ہوئی ہیں ان میں اس کا کافی ہاتھ تھا۔ وہ گویا زہیر یوں کا ہوا خواہ تھا۔
 رہ گیا عقبہ بن کعب کے بیٹے عوام کا سوال تو اس کا ایک شعر بھی ہم
 ڈھونڈ نہ پائے۔ تو اگر وہ شاعرانہ سلسلہ جو نسب کی طرف سے زہیر تک پہنچتا
 تھا بیچ سے منقطع یا مثل منقطع کے ہے تو ہوا کرے۔ ایک دوسرا سلسلہ بھی
 ہے جو شاگردی اور روایت کی طرف سے زہیر تک پہنچتا ہے اور حطیبہ، جمیل
 اور کثیر سے ملتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ یہ سلسلہ پورا اموی دور گزار کر عباسی شعرا تک تبدیل اور
 انقلابات کی منزلوں سے گزرتا ہوا پہنچ گیا تھا۔ لیکن ہم اس سلسلے کو صرف
 ایک اور شاعر کے ذکر پر ختم کر دیں گے جو اس باب میں اہمیت کا مالک ہے۔
 اس لیے کہ وہ وہ جاہلی شاعر ہے جس نے اسلامی دور بھی پایا تھا اور ایک طویل
 عرصے تک اس دور میں زندہ رہا یعنی حطیبہ۔

د - حطیبہ

حطیبہ کے متعلق راویوں کی معلومات اس سے زیادہ ہیں جس قدر
 اوس، زہیر اور کعب کے متعلق انہیں حاصل ہیں اس لیے کہ حطیبہ نے
 اسلام کا زمانہ بھی پایا تھا اور ایک طویل عرصے تک اس زمانے

میں وہ زندہ رہا۔ سربرآوردہ مسلمانوں سے قرب رہا۔ نیز امیر معاویہ کے زمانے تک کی مختلف عربی سوسائٹیوں میں اُسے نمایاں حیثیت حاصل رہی تھی تو لوگ اُس کے متعلق بہت کچھ جان گئے تھے اور دوسروں سے اپنی معلومات نقل بھی کی تھیں۔ اور باوجود اس کے کہ یہ خبریں اور واقعات فی نفسہ مختصر اور مضطرب ہیں، اور ٹھنسیں ٹھانس اور من گڑھت سے بھی خالی نہیں ہیں پھر بھی ان کی بہ دولت قدامت کو حطیبہ کی ذہنیت اور شخصیت کے متعلق ایک ایسے تصور قائم کرنے میں آسانی ہوگئی جو اگرچہ ہر اعتبار سے درست اور ٹھیک نہ ہو تب بھی وہ قریب قریب صحیح اور خالی از حقیقت نہیں ہے۔

شاید حطیبہ کی — جس کا اصلی نام جردل بن اؤس ہے —

سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ زمانہ اسلام میں عہد جاہلیت کی بہترین ترجمانی کرتا تھا۔ وہ جس وقت لوگوں سے الگ ہو کر اپنے دل کی گہرائیوں کی طرف متوجہ ہوتا تو اپنی آزادی، رند مشربی اور دین سے اپنی روگردانی کے بارے میں، جاہلیت کی سچی ترجمانی کرتا تھا، اُس نے مذہب اسلام جو اختیار کر لیا تھا تو صرف اس کی طاقت اور اقتدار سے ڈر کر۔ راویوں کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اُس نے پیغمبر اسلام کی حیات میں اسلام قبول کر لیا تھا یا آپ کی وفات کے بعد، لیکن اس بارے میں سب ہی متفق الراءے ہیں، کہ وہ ضعیف الایمان، مذہبی احساس سے سرسری طور پر بہرہ ور اور کچا مسلمان تھا۔ اُس نے (حضرت ابو بکرؓ کے زمانے میں، ان اشعار کے ذریعے جو اُس کی طرف منسوب کیے جلتے ہیں، سرتوں (باغیوں) کی حمایت کی تھی سے

اطعننا رسول اللہ اذ کان بیننا ہم نے رسول اللہ کی اطاعت کی جب کہ آپ ہمارے درمیان
فیالہفتی ما بال دین ابی بکر تشریف فرما تھے تو ہائے افسوس! ابو بکر (مکر کے باپ)

کی اطاعت کا کیا مطلب ہے۔

ابو رثما بکراً اذا مات بعدہ کیا وہ وارث کر جائے گا، اس حکومت کا اپنے مرنے
فتلک وبت اللہ قاصمۃ الظہر کے بعد بکر کو تو یہ بات خانہ خذ کی قسم پشت شکن ہے۔
راویوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ اُس نے ولید بن عقبہ بن ابی معیط کی حمایت
اور دل جوئی بھی کی تھی جب کہ اہل کوفہ نے (حضرت) عثمان سے شکایت
کی تھی کہ وہ حالت نماز میں نشے میں تھا۔ یہ لوگ اس کی طرف کچھ اشعار
بھی اس سلسلے میں منسوب کرتے ہیں جن کے ساتھ راویوں اور شیعہ ظریفوں
(دل لگی بازوں) نے یا وہ گوئی سے کام لیا ہے اور انھیں اُن کے محل سے
ہٹا کر دوسری باتوں میں استعمال کرنے لگے۔ اس کے بعد یہ تمام راوی اس امر
پر متفق ہیں کہ اس کی سیرت ایک ایسے مسلمان کی سیرت ہرگز نہیں تھی جو
اپنے دین میں مخلص اور اس دین کی حلاوت اور لطافت سے لطف اندوز اور
متاثر ہو، بلکہ وہ اس خالص بدوی کی ایسی سیرت تھی جو خانہ بدوشی کی زندگی کے
جملہ حقیق کی اور اس زندگی میں جو کچھ طبیعت کی سختی، اخلاق کی درشتی اور جفاکشانی
طرز بود و باش ہوتی ہے ان سب کی بہ خوبی نگہداشت کرتا ہے۔ انھی تمام باتوں کی
بہ دولت حطیہ عجیب و غریب اطوار والی شخصیت بن گیا تھا۔ لوگ اُسے دیکھ کر
ہنستے اور اس کا مضحکہ اڑاتے تھے جس میں اُس سے غیر معمولی دہشت اور ڈر
کی کیفیت بھی پائی جاتی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اُس عربی عنصر کی ترجمانی کرتا
تھا جو جدید مذہب کو ناپسند کرتا تھا مگر اظہار کی جرات نہ پا کر ریاکاری کرنے لگا
تھا۔ لیکن جدید مذہب سے اور ان لوگوں سے جنھوں نے جدید مذہب کی اعاد
امداد کی تھی اُس کی نفرت چھپی نہیں رہ سکتی تھی۔ وجہ ناراضگی تھا مذہب مگر
اُس نے اظہار کا راستہ وہ اختیار کیا جو مذہب سے الگ تھا۔ اُس نے لوگوں کی

دولت اچھایا اور ان کے سماجی اعزاز وغیرہ کو سامنے رکھ کر ان کی مذمت کرنا شروع کر دی۔ اور اس طرح اُس نے ایک ایسا کاروبار شروع کر دیا تھا جس نے اُسے بہت کچھ نفع بخشا، اور کافی دولت اُس کے آگے لاکر ڈھیر کر دی۔ اس بات کا ثبوت یہ ہے کہ آپ اُس کی اسلام سے پہلی والی زندگی میں ایک چیز بھی ایسی ڈھونڈ نکالنے میں کامیاب نہیں ہو سکیں گے جو اس بات کا ثبوت ہو کہ اس کی سیرت عہد جاہلیت میں مضطرب، فاسد اور عجیب و غریب اطوار والی رہی تھی، بلکہ وہ دوسرے عام شعرا کی ایسی زندگی بسر کرتا تھا وہ ٹھیک اسی طرح علقمہ بن علاثہ کے دامن دولت سے وابستہ ہو گیا تھا اور اس کو عامر بن الطفیل پر فوقیت دی تھی جس طرح اسی جاہلی اور بدوی زندگی میں ایک دوسرا شاعر لبید عامر سے وابستہ ہو گیا تھا اُسے علقمہ پر فوقیت دی تھی لیکن لبید نے خلوص کے ساتھ اسلام قبول کر لیا تو اس کا اسلام کھرا ثابت ہوا اور اس کی ایک خوش گوار اور صالح زندگی بن گئی، اور حطیہ نے طوعاً یا کرہاً اسلام قبول کر لیا تھا مگر اس کا دل اسلام سے خوش اور مطمئن نہیں ہوا تو اُس کی سیرت میں ایک انتشار اور کش مکش پیدا ہو گئی اور وہ اپنے اس انوکھے راستے پر چل پڑا۔

لوگوں کی بکثرت ہجوس کہنے اور ان کے ساتھ غیر معمولی زبان درازی کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ لوگ اُس سے نفرت کرنے لگے اور کچھ اور لوگوں نے اُسے اپنانا اور عزیز رکھنا شروع کر دیا، یا یوں کہو کہ ایک اعتبار سے لوگ اُس سے پناہ مانگتے تھے اور دوسرے اعتبار سے اس کی طرف لپکتے تھے۔ پناہ مانگتے تھے اُس کی زبان درازی سے، اور اس کی طرف لپکتے تھے تاکہ اپنے دشمنوں اور حریفوں کے خلاف اُس سے کام لیں۔ زبیر بن ابی بدر کے ساتھ اس کا جو واقعہ ہے اُس سے اس صورت حال کی تشریح ہو جاتی ہے۔ زبیر بن بدر نے

حطیہ کو اپنی طرف بلاتا چاہا تھا تو اُسے ملازم رکھ لیا تاکہ اُس سے اپنے برادرانِ عم زاد آلِ شماس کے خلاف مدد لے۔ آلِ شماس بہت دنوں تک اس کا شکار رہے۔ یہاں تک کہ انہوں نے حطیہ کو اپنی طرف کر لیا۔ جس کا ایک طویل قصہ ہے جو ٹھونس ٹھانس اور من گڑھت باتوں سے خالی نہیں ہے۔ غرض حطیہ نے ان لوگوں کی طرف ہو کر زبرقان اور اُس کے خاندان کی ہجو کرنا شروع کر دی۔ یہاں تک کہ معاملہ حکومت تک پہنچ گیا اور (حضرت) عمرؓ نے اس کو قید کر لیا پھر اُسے معاف کر دیا اور تین ہزار درہم میں اُس سے مسلمانوں کی جاہد ادیں واپس خرید لیں۔

اسی ہجو گوئی اور اس مضطرب سیرت نے قدامت کو ایک ایسی راہ قائم کرنے کا موقع فراہم کر دیا جو اگرچہ مبالغے سے خالی نہیں ہے لیکن حق و صواب سے بھی خالی نہیں ہے۔ وہی راہ جو ابوالفرج الاصفہانی نے اہمعی سے روایت کی ہے۔

اہمعی کا کہنا ہے کہ: حطیہ، خاک سار، بہت مانگنے والا، پیچھے پڑ جانے والا، کمیننی فطرت والا، کثیر الشکر، قلیل الخیر، بخیل، بد صورت، بد ہیئت، مجہول النسب اور بد دین تھا، کسی شاعر کے کلام میں جو بھی عیب آپ ڈھونڈنا چاہیں وہ اُس شاعر کے یہاں آپ کو مل جائے گا۔ مگر حطیہ کی شاعری میں یہ عیب آپ کو بہت شاذ و نادر نہیں گے۔

اسی طرح وہ واقعہ بھی ہے جو حطیہ کی وصیت کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ اُس نے مرتے وقت غریبوں کو یہ وصیت کی تھی کہ وہ دستِ سوال دراز رکھیں اور مانگنے میں اصرار کریں۔ اور اُس نے اپنے غلام یسار کو آزاد کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ نیز اُس نے یہ وصیت کی تھی کہ یتیموں کا مال

کھایا جائے۔ اس کے علاوہ اور بہت سی وصیتیں بھی ہیں جو بے حد شرم ناک ہیں۔ بلاشبہ راویوں نے اُس میں اپنی طرف سے اضافے کیے ہیں اور اس بارے میں یا وہ گوی سے کام لیا ہے۔ یہ صورت اگرچہ فی نفسہ حطیہ کی شخصیت کی عکاسی نہیں کرتی ہے لیکن بلاشبہ اس شخصیت کے بارے میں ان لوگوں کی رائے ضرور پیش کر دیتی ہے جو حطیہ کے معاصر تھے یا اُس کے فوراً بعد آئے تھے۔

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ اس انوکھی شخصیت کا کوئی بُرا اثر حطیہ کی شاعری میں آپ کو نہیں ملتا ہے۔ لوگ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ وہ جو گوی میں حد سے گزرا ہوا تھا حتیٰ کہ اُس نے خود اپنی اور اپنے ماں باپ تک کی ہجو کہ ڈالی تھی۔ لیکن یہ ایسی بات ہے جسے ہم راویوں کی مبالغے والی باتوں میں قرار دیتے ہیں حطیہ جو گو شاعر تھا لیکن اُس کی ہجو میں، اُس کے دونوں اُستادوں، اُس و زہیر کی ہجووں سے کہیں کم فحش ہوتی تھیں۔ بلکہ اس کی ہجووں پر ایک حد تک پاکی کا عنصر غالب رہتا تھا۔ وہ جب ہجو کرنا چاہتا تھا تو لوگوں کے سوسائٹیوں میں اعزاز اور ان اخلاق اور خصائل کے رُخ سے ہجو کرتا تھا جنہیں اہل عرب مذموم یا محمود سمجھتے تھے۔

ہجو کے علاوہ جن اصنافِ شاعری کی طرف اس کی طبیعت متوجہ ہوئی تھی۔ اُن میں وہ صفائی سنجیدگی اور روانی کے ساتھ خوب صورت الفاظ انتخاب کرنے والا شاعر ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ حطیہ دو ایسی مختلف شخصیتوں کا مالک تھا جن میں باہم شدید قسم کا تضاد پایا جاتا تھا۔ ایک تو اُس کی عملی شخصیت جس نے اُسے اسلام سے باغی رکھا اور پوری طرح اس کی جاہلیت کی حفاظت کی، اور دوسری اُس کی فن کارانہ شخصیت جس نے ہر

کی ان دو خصوصیتوں کو باقی رکھا جن کی طرف ہم اوس، زہیر اور کعب کے بیان میں اشارے کر چکے ہیں۔ لیکن وہ قرآن کی طاقت کا مقابلہ نہ کر سکنے کی وجہ سے، بہ اعتبار انفاذ و سانی کے اُس سے ایسا متاثر ہو گیا تھا کہ جب آپ حطیہ کا اصلی کلام پڑھیں گے تو اس اثر پزیری کو بہ خوبی محسوس کر لیں گے۔

اس اسکول کے شعرا میں کسی شاعر پر اتنا جھوٹ نہ باندھا گیا ہوگا جتنا حطیہ کے اوپر۔ اُس کے تو ایسے ایسے قصیدے موجود ہیں جو پورے کے پورے گڑھے ہوئے ہیں اور اُس کی طرف غلط طور پر منسوب ہیں مثلاً وہ قصیدہ جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ حطیہ نے ابو موسیٰ الاشعری کی مدح میں کہا تھا۔ حال آنکہ خود رادیوں کو اس کا بہ خوبی علم ہے کہ یہ قصیدہ حماد نے وضع کیا ہے، اور دوسرے قصیدے بھی ہیں جن میں سے بعض کے متعلق قداما بھی دعو کے میں آگئے اور بعض کے متعلق انھیں حماد کی یادہ گوئی کا پتا چل گیا، اور ہمارا یہ یقین ہے کہ یہ سب کے سب موضوع ہیں۔ ابن الشجری نے اپنے مختارات میں حطیہ کا جو کلام نقل کیا ہے اُس میں آپ ان موضوع قصیدوں کے نمونے ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

حطیہ کے نام سے گڑھے کی وجہ بالکل معقول ہے۔ حطیہ نے کافی مدح اور ہجویں کہی تھیں اور عربی قبائل کے درمیان جو عداوت اور رقابت پائی جاتی تھی اُس میں وہ اثر اور دخل رکھتا تھا، تو کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ حطیہ کے بعد تمام قبیلوں نے اُس کی ہجو و مدح کی کثرت سے اپنا کام نکالا ہو جس طرح اشقی کی مدح سے انھوں نے اپنا کام نکالا تھا۔ اسی بنیاد پر ہم یہی ترجیح دیتے ہیں کہ حطیہ کی طرف جو بہنی قریع کی مدح اور زبیر فان بن بدر اور اس کے خاندان کی ہجو بہ کثرت منسوب ہے وہ سب گڑھی ہوئی ہے۔ اس تمام کلام میں ہم

سوائے دو قصیدوں کے اور کسی کی صحت کو نہیں مان سکتے ہیں۔ ایک تو وہ سینیہ قصیدہ جس کی پنا پر (حضرت) عمرؓ نے اس کو قید کر دیا تھا اور دوسرا دالیہ قصیدہ جس کے بعض جھٹے آگے ہم پیش کریں گے۔ یہی اس کلام کے بارے میں بھی کہ لیجیے جو علقمہ ابن علاظہ کی مدح، اشرف قریش کی مدح، بعض غبیوں کی مدح اور بعض کی چوہ اور قبیلہ رومیہ کی شاخ بنو عنیفہ کے بعض افراد کی مدح اور بعض کی مذمت کے سلسلے میں عطیہ کی طرف منسوب ہے۔ یہ تمام کلام قومی اور نسلی تعصبات کا اثر معلوم ہوتا ہے، جس طرح اعشی کی شاعری راسی کی زد میں آگئی تھی۔

عطیہ کی شاعری میں اوسبہ اور زہیرہ اسکول کی صاف اور گہری چھاپ آپ کو نظر آئے گی، لیکن بہت سے اشعار ایسے بھی ملیں گے جو بالکل یا قریب قریب بالکل اس چھاپ سے خالی ہیں۔ بات صاف ہے یہ اشعار وہی گڑھے ہوئے اشعار ہیں جن کا انہی ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔

اب ہم عطیہ کا سینیہ قصیدہ پیش کرتے ہیں۔ اسی سلسلے میں (حضرت) عمرؓ نے اس کو قید کر دیا تھا اس کے ایک ایک شعر میں آپ کو اسی اسکول کی چھاپ نظر آئے گی۔

واللہ ما معدش لہ فی اللہ اجنباً
خدا کی قسم وہ لوگ جنہوں نے لائی بن شماس کے خاندان
فی آل لائی بن شماس باکیا اس
میں ایک اجنبی شخص کو ملامت کی، دانا نہیں ہیں۔
ماکان ذنب بغیض لہ اب لکم
نہا با باپ مرے، بنو بغیض نے ایک غریب آدمی کے
فی بالکس جاء یحدر و آحد الناس
باب میں جو کہ آخری آدمیوں کو لاکتا تھا، کیا گناہ کیا تھا
لقل ہر یتمہ لوان در شکم
میں نے تمہیں ٹوٹا، کاش کہ میرا لہ اور ٹوٹا ہی
لو ما یحیی بھا مسھی و ایسا ہی
دن نکھارا اور وہ نکال بتا (یعنی نفع بخش ہوتا)
وقدہ و حنتکم نہیں لہ ہر شکم
میں نے قصداً تمہاری مدح کی تاکہ تمہیں ہدایت دیوں

اس خیال سے کہ میرا پانی کھینچنا اور میری رسیاں سب تمھاری ہوجائیں
مگر جب مجھے تمھاری غفلت کا حال معلوم ہو گیا
اور اپنے زخموں کا تم میں کوئی علاج نظر نہ آیا۔
تو میں سہ کر تمھاری بخششوں سے ناامید ہو گیا۔ ناامیدی
جو سکون دینے والی ہے۔ اور ناامیدی کی مثل کوئی چیز
بھی شریف کو ہٹا نہیں سکتی ہے۔

میں ایسی قوم کا پڑوسی ہوں جنھوں نے اُس کو بہت
دنوں تک ذیل رکھا اور اُسے قبرستان کے درمیان
لا کر ڈال دیا۔

۱۰۰ اُس کی مہمانی سے اکتا گئے، اور ان کے کتے
اس پر بیٹونکے اور انھوں نے اپنے دانت اور داڑھوں
سے اُس کو زخمی کر دیا۔

شریف خصلتوں کو پھوڑ دے اور ان کی تلاش کے
سفر نہ کرے اور گوشے میں بیٹھ جا کر کھانا کھا کر اٹلے ہی جا سکے۔
نیں آگے جانا ہوں اس لیے کہ بہت زیادہ عقل والے
اور شریف النسب ہیں یہ شماس کے خاندان والے
جو نیکی کرے گا وہ اس کا بہتر اور درپاسے گا

خدا اور آدمیوں کے درمیان نیکی منع نہیں ہوتی۔
اگر تمھاری کدالیں بولائی کی اس چٹان پر کہ بس کی
جڑ مضبوط ہے کند اور بے کار شاہوت ہوتیں تو اس میں
میرا کیا قصور ہے۔

کیما یكون لکم متحی و امر اسی
لما بدالی منکم غیب الفسکم
ولم یکن لجراحی فیکم اسی
ازمعت یا سامریحاً من نو الکم
ولن تزی طارداً للحرک لیا س

جاء لفقوم اطلالوا ہون منزلہ
ونعادر ولا متقیماً بین اس ما س

ملوا اقراہ و ہترتہ کلا بھم
وجرحوہ با یناب و اضر اس

دع المکارم ان ترحل لبغتیہا
واقعد فانک انت الطاعم الکاسی
سیری امام فان الا کثرین جسی
والاکر مین ابا من آل شماس
من یفعل الخیر لا یجزم جو امریہ
لا یذهب العرف بین اللہ والناس
ما کان ذنبی ان قلت معاد لکم
من آل لای صفاة اصلہا اس

قرآن سنلو انک فساق اہل کناثہمہم انہوں نے تم سے تیرا اندازی میں مقابلہ کیا اور اپنے
عجرا تلیدا وندلا غیر انکاس نیشوں سے قدیم بزرگی اور شرف کے ایسے تیز نکلے
جو ضرور نہیں تھے۔

تو ان مادی تصویروں کو بغور دیکھیے آپ ان کو بالکل اسی طرح کا پائیں گے جس
طرح زہیر، اوس اور کعب کے یہاں آپ دیکھ چکے ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے حطیہ
کو کہ اُس نے زبرقان کے خاندان کی کنجوسی اور سائلوں کے معاملے میں سخت گیری
کی تفصیل بیان کرنا چاہی ہے تو کس طرح اُن کو اُس اونٹنی سے تشبیہ دی ہے جو دہی
جاتی اور سہلائی جاتی ہے اور اس کو دوہنے اور سہلانے میں بڑی بڑی رعایتیں ملحوظ
رکھی جاتی ہیں مگر زراسا بھی دودھ وہ نہیں دیتی ہے۔ پھر کیا آپ نہیں دیکھتے کہ
اسے آل شماس کے اُس رسوخ کی تفصیل بیان کرنا ہے جو انھیں شرف اور بزرگی
کی بارگاہ میں حاصل ہے کہ اُن کی نہ مت اور سجو کی ہی نہیں جاسکتی ہے تو کس طرح
اس شرف اور بزرگی کو ایسی مضبوط چٹان سے تشبیہ دی ہے جس پر گدالیں کوسن
کرتی رہتی ہیں مگر بذیر کسی نتیجے پر پہنچے ان کی باڑھ کُند ہو جاتی ہے اور کیا آپ نہیں
دیکھتے کہ کس انداز میں اس نے بتانا چاہا ہے کہ آل زبرقان نے اس کی پریشانیوں
پر کسی قسم کی امداد نہیں دی تو اُس نے یہ کہا کہ ”انہوں نے اُس کے زخموں
کا علاج نہیں کیا“ اور جب یہ کہنا چاہا کہ ان لوگوں نے اُس کے ساتھ برا
بتاؤ کیا اور اُسے ان لوگوں کی طرف سے دُکھ پہنچے ہیں تو اس طرح اس نے
کہا کہ ”ان لوگوں نے دائرہ اور تیروں سے اُسے زخمی کر دیا“ غرض یہی
پورے قصد سے مراد بیان کرنا ہے ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں آپ کو اس بات
کی طرف متوجہ کرنے کی چند ضروریات نہیں ہیں بلکہ آپ خود محسوس کرتے ہوں گے
کہ اس قصد سے بس قرآن کی تاثیر کس قدر ظاہر ہو رہی ہے اور خصوصاً اس شعر

میں سے

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه
لا يذهب المعروف بين الله والناس
نیز ان اشعار کو دیکھیے جو اُس نے اُس وقت کہے تھے جب (حضرت) عمرؓ نے اُسے قید
کر لیا تھا۔ خاص کر سب سے پہلے والا شعر ضرور ملاحظہ فرمائیے۔ اُس میں آپ کو اسی
اسکول کی چھاپ نظر آئے گی سے

ماذا تقول لا فراخ بذي مرخ
تم ان بچوں سے جن کے پوٹے ننگے ہیں اور جو ذی مرخ
من رغب الحواصل لاء ما ولا تنجس
میں ہیں جہاں نہ پانی ہے نہ درخت کیا کہو گے؟
وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ تم چھوٹے چھوٹے بچوں سے کیا کہو گے تو اس کی جگہ وہ
”ننگے پوٹوں والے چڑیا کے بچے“ لایا۔

حطیہ کا ایک اور دالیا قصیدہ ہے انھی آل شماس کی تعریف میں،
یہ قصیدہ شعراے جاہلیت کی کہی ہوئی مدحوں میں بہترین مدح ہے۔ اسی
کے ساتھ وہ زہیر کے انداز مدح اور اس کے اسلوب شعری سے بہت زیادہ
تاثیر ہے۔ حطیہ کہتا ہے سے

الاحبب اہند وارض بہا ہند
ہاں رات کو میرے پاس ہند آئی۔ جب کہ لوگ
و قد سمرن خمسا و اتلاب بناجد
سوچکے تھے اور اونٹ پانچ رات برابر چل چکے تھے
اور نجد ہمارے سلسلے بلند ہو رہا تھا۔

الاحبب اہند وارض بہا ہند
ہاں ہند بھی اچھی ادا اس کی زمین ہی اچھی
وہند آتی من دونھا النائی والبعث
مگر اس کے سلسلے بدائی اور دوری کی منزل آگئی ہے۔
ہند آتی من دونھا ذوعنوارب
اور ہند کے سلسلے دریا کے دوغوارب سلسلے ہو گئے
لیتص بالبعی معروف سرور
جو بومی کشتیوں کو بلند کرتا ہے اور جہاں لوگ
آکر اترتے ہیں۔

وان التي نكبتها عن معاشر
غضاب علي ان صدوت كما صدوا

بے شک وہ قصیدے، جن کو میں نے ان لوگوں
سے پھیر لیا جو مجھ پر اس لیے غضب ناک ہیں کہ میں نے

أتت آل شماس بن لؤي وانما
اتاهم بها الاحلام والحسب العد

ان سے اس طرح منہ پھیر لیا ہی جس طرح انھوں نے مجھ سے
آل شماس بن لؤی کے پاس آئے اور ان لوگوں
کے پاس ان قصیدوں کے آنے کا سبب ان کی

عقلیں اور حسب کثیرا ہی۔

فان الشقي من تعادي صدورهم
وذو الجد من لا نواليج ومن دودا

بے شک بد بخت وہ شخص ہی جس سے ان کے سینے عداوت
رکھیں اور خوش نصیب وہ ہی جس سے وہ نرمی اور محبت

کا برتاؤ کریں۔

يسوسون احلاماً بعيداً ناسرها
وان غضبوا جاء الحفيظة والجد

وہ ایسی عقنوں سے سیاست کرتے ہیں جن کا ناسل
بہت گہرا ہی اور اگر وہ غصے ہوتے ہیں تو حمیت (خودا کر)

اور واقعت موجود ہو جاتی ہیں۔

اقبلوا عليهم لا ابا لآبيكم
من اللوم اوسدو المكان الذي سدوا

ای لوگو! تمہارے باپ مرے، ان کو ملامت نہ کرو یا
اس جگہ کو پر کر دو جس کو یہ لوگ پر کیے ہوئے ہیں،

(ان کے ایسے کام کرو)

اولئك قوم ان بنوا الحسنوا البني
وان عاهدوا اوفوا وان عقدوا شدوا

وہ ایسی قوم ہیں کہ اگر تعمیر کرتے ہیں تو اچھی تعمیر کرتے
ہیں اور اگر معاہدہ کرتے ہیں تو پورا کرتے ہیں اور اگر

کوئی گرہ لگاتے ہیں تو مضبوط لگاتے ہیں۔

وان كانت النعمي عليهم جزوا بها
وان انعموا الا كدر وهما ولا كدوا

اگر ان پر احسان کیا جائے تو وہ اس کا بدلہ دیتے
ہیں اور اگر وہ خود انعام بخشش کرتے ہیں تو اس

کا احسان نہیں دھرتے ہیں۔

وان قال مولاهم علیٰ جبلٍ حادٍ
من الدهر سردوا بعض احلامکم مردوا
اگر ان کا چچا زاد بھائی زمانے کے کسی بڑے سانچے کی
بنا پر یوں کہے: ”اپنی عقلوں کو چھوڑ دو“ تو یہ لوگ
چھوڑ دیں گے۔

وان غاب عن لآئی بعید کفترہم
نواشی لم تطرر شوا سر بہم مرد
اگر بنولائی سے کوئی شخص دُور ہو کر غائب ہو جائے
تو ایسے لوجوان ان کو کافی ہو جاتے ہیں جن کی ابھی
داڑھی سوچھ نہیں نکلی ہے۔

وکیف ولم اعلمہم خذل لو کہ
علیٰ مفتح ولا أدیکم قدوا
میں یہ کیوں کرتے کہوں جب کہ میں نہیں جانتا کہ انھوں نے
تمہیں کس گھبراہٹ کے وقت چھوڑا ہو، یا تمہاری کھال
کو پھاڑا ہو۔

مطاعین فی الہیجاء مرکاشیف الدحج
بنتی لہم آباء فی ہم و بنتی الجد
وہ لوگ لڑائی میں سردار ہوتے ہیں، اور وہ تارکی
کو کھولنے والے ہیں ان کے لیے اُن کے مجد کی بنا
ان کے باپ دادا اور سعی و عمل نے رکھی ہے۔

فہن مبلغ لآیاً بان قد سعی لکم
الی السورۃ العلیاٰ أخ لکم جلد
جبریٰ حین جاری لا یساو عینان
عنان ولا یثنی اجاریہ الجہد
سرای مجد اقوام اضیع فخرہم
علیٰ مجدہم لما سرای آنہ الہجد
بنولائی کو کون میرا یہ پیام پہنچائے کہ تمہارے مرتبے
کی بلندی کی کوشش تمہارے ایک دلیر بھائی نے کی ہے۔
وہ مقابلے کے وقت دوڑا کہ جس کی باگ کی کوئی باگ برابری
نہیں کر سکتی اور نہ اس کی دڑوں کو کوشش پیس سکتی ہے۔
اُس نے دیکھا کہ بہت سی قوموں کی مجد اور بزرگی اُنہیں
کر دی گئی اس لیے اُس نے اپنی قوم کو مجد پر آمادہ
کیا جب کہ دیکھ لیا کہ یہی مجد ہے۔

وقد لامنی ابناء سعد علیہم
وما قلت الا بالذی نملت سعد
مجھے بنو سعد ان کی مدح پر ملامت کرتے ہیں حال اُن کہ
میں نے وہی بات کہی ہے جس کو سعد بھی جانتے ہیں۔

شاید آپ کے لیے اس کی ضرورت نہیں ہو کہ ہم اس "اسکول" کی اس قصیدے میں تاثیر کی طرف آپ کی رہ نمائی کریں۔ کیوں کہ آپ خود ہر شعر میں یہ مادی تصویریں ملاحظہ کرتے ہوں گے، جن کی طرف جانے میں کبھی شاعر نے تشبیہ کا راستہ اختیار کیا ہے، کبھی کنایہ اور کبھی تحقیق کا راستہ۔ اس قصیدے میں باوجود الفاظ کی مضبوطی کے آپ کو ایک قسم کی سہولت اور قرب ماخذ کی کیفیت نظر آئے گی جو کھلی اور واضح دلیل ہے اس بات پر کہ شاعری کی زبان اُس وقت سرعت اور قوت کے ساتھ القلابی دور سے گزر رہی تھی۔

۵۔ النابغہ

نابغہ کے ذکر کے ساتھ ہم پھر اُن شعراے جاہلیت کے سلسلے کی طرف لوٹ جاتے ہیں جن کا حال راویوں سے بالکل پوشیدہ ہے یا تو یہ راوی ان شعرا کے حالات زندگی سے بالکل ہی ناواقف ہیں یا نہ جاننے کے برابر جانتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ راویوں کو نابغہ کا اور اُس کے باپ کا نام معلوم ہے — زیاد بن معاویہ — اور وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ اُس کا خاندانی تعلق ذبیان پھر غنطان پھر قیس سیلان سے ہے۔ ہاں راویوں کو یہ بھی معلوم ہے کہ وہ آخر دور جاہلیت میں تھا جو زمانہ اسلام سے تقریباً بالکل متصل دور ہے۔ بہر حال نابغہ نے اُن لوگوں کو کم از کم ضرور دیکھا تھا جنہوں نے بعد کو اسلام قبول کر لیا مثلاً حسان بن ثابت سے وہ ضرور ملا تھا۔

اور راویوں کو اس کا بھی علم ہے کہ نابغہ اپنے زمانے میں خالص شاعرانہ بیہیت سے بڑے بلند مرتبے کا حامل تھا۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ شعراے

عرب نے ایک دفعہ بازارِ عکاظ میں اُسے حکم بنایا تھا تو اُس نے اعثنیٰ کے حق میں فیصلہ کیا تھا اور غنسا کی تعریف کی تھی اور حسان بن ثابت کو غفا کر دیا تھا۔ اس کا ایک اچیل قصہ ہے جو بلاشبہ پورا کا پورا اگڑھا ہوا ہے، یا اس کا بیش تر حصہ الحاقی ہے۔ جس پر وہ مفصل تنقید دلالت کرتی ہے جو حسان بن ثابت کے ایک شعر کے سلسلے میں غنسا کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

لنا الجعنات الغریلمعن فی الضحیٰ ہمارے لیے بڑے بڑے روشن (نام آور) پیلے
 و اسیافنا یقطنن من نجدۃ و ما ہیں جو دن میں چمکتے ہیں اور ہماری تلواریں شرف
 کی وجہ سے خون ٹپکایا کرتی ہیں۔

یہ ایسی تنقید ہے جو مشہور کہاوت قرار پا جانے کی زیادہ مستحق ہے۔ جب کہ اس تنقید کی کرنے والی غنسا کی ایسی بددی کوئی شاعرہ ہو۔ (تو اس کا واقعیت سے کیا تعلق ہو سکتا ہے)

راویوں کو یہ بھی معلوم ہے کہ نابغہ، نعمان بن المنذر کے پاس رہتا تھا اور اس کا مصاحب بن گیا تھا۔ اور اپنی خالص مدحیہ شاعری کے لیے اُس نے نعمان کو منتخب کر لیا تھا۔ پھر نعمان اُس سے ناراض ہو گیا تو وہ غسانوں سے جا بلا اور ان کی مدح اُس نے کی، لیکن اس کا دل نعمان ہی کی طرف کھینچتا رہتا تھا اور وہ مسلسل تدبیریں کرتا اور ذرائع اور وسائل بنایا کرتا تھا یہاں تک کہ وہ نعمان کے یہاں واپس لوٹ آیا اور معافی و توبہ کے ذریعے اُس کو منلے میں کام یاب ہو گیا لیکن راویوں میں اتفاق رائے نہیں ہے۔

بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ایک دوسرے کی تائید نہیں کرتے ہیں، جب اُس ناراضگی کی وجہ بیان کرنا چاہتے ہیں جو نعمان بن المنذر کو اپنے خاص شاعر — نابغہ — سے ناراض کرنے کا باعث ہوئی کسی کا توبہ خیال ہے کہ

اس ناراضگی کی اصل وجہ نابغہ کی ایک بہترین تلوار تھی جسے نعمان لے لیتا چاہتا تھا اور نابغہ ٹال مٹول کرتا تھا، تو کچھ لوگوں نے نعمان سے اس کی چغلی کھادی اور وہ ناراض ہو گیا۔ کسی کا یہ خیال ہے کہ اس کی اصلی وجہ نعمان کی بیوی متجددہ تھی جس سے نابغہ کا دوست المنخل الیشکری جس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے محبت کرتا تھا۔ نعمان نے نابغہ سے خواہش کی کہ وہ متجددہ کی خوبصورتی کی تفصیل شاعرانہ انداز میں بیان کرے۔ نابغہ اس کے حُسن کی تفصیل بیان کرنے میں حد سے گزر گیا۔ یہ بات متجددہ کے عاشق المنخل کو بڑی معلوم ہوئی اور اُسے غیرتنا آئی، تو اُس نے نابغہ کی چغلی کھادی اور نعمان کو اس سے ناراض کر دیا۔

حیرت کی بات تو یہ ہے کہ ہم نابغہ کا وہ کلام پڑھتے ہیں جو اُس نے نعمان سے عذر خواہی کرتے ہوئے اس کی چاپلوسی میں کہا ہے تو اُس میں ہمیں کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی جو اس ناراضگی کی اصلی وجہ ظاہر کر دے۔ ظاہر ہے کہ ہم "تلوار کی داستان" کے پاس سعی و جست جو کرنے والوں کی طرح نہیں ٹھیریں گے اور متجددہ کے قصے کی طرف ہستے ہوئے دیکھیں گے! یہ سچ ہے کہ اس ناراضگی اور خفگی کی اصلی وجہ ان دونوں قصوں کے باہر ہی ہمیں تلاش کرنا چاہیے اور شاید نابغہ کی شاعری ہی باوجود مبہم ہونے اور بہ کثرت الحاق کے حامل ہونے کے، اس قصے کی اصلیت کی طرف بڑی بھلی رہ نمائی کر سکتی ہے۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ اس قصے کی اصلی بنیاد محض سیاسی ہے۔ آخر عہد جاہلیت میں ایران اور روم کی باہمی رقابت بہت مشہور بات ہے۔ یہ بھی مشہور ہے کہ اس رقابت کے ساتھ ساتھ مادک جبرہ اور ملوک شام (غسان) کے درمیان بھی رقابتیں پیدا ہو گئی تھیں۔ اور معاندہ صرف ان رقابتوں کی حد پر جا کر ختم نہیں ہو گیا تھا بلکہ اُس

کی انتہا سخت فونی معرکوں پر ہوئی تھی۔ ظاہر بات ہے کہ حیرہ اور شام کے بادشاہان
عرب اندرونِ بلادِ عربیہ میں اپنے اور اپنے آقاؤں — ایران اور روم —

کے پروگنڈے کے لیے اپنی پوری قوت صرف کر رہے تھے۔ اور یہ بھی ظاہر
ہے کہ غسانیوں — حکومتِ شام — کو کسی وقت یہ موقع ہاتھ آگیا تھا کہ

کہ وہ نابغہ کو بھڑکا کر اپنی طرف کر لیں۔ نابغہ باوجود نعمان کے خاص درباری شاعر
ہونے کے غسانیوں کے پاس گیا اور اُن کی مدح بھی کی۔ نعمان کو یہ بات ناگوار

گزری اور اُس نے نابغہ کو سخت سزا دینے کا فیصلہ کر لیا۔ یہی وہ چیز ہے جو ہمیں
نابغہ کے اُس مشہور قصیدے میں ملتی ہے جس کا ابتدائی حصہ حسبِ ذیل ہے۔

اتانی ابیت اللعن، انک لمننی
وتلك التي اهتم منها والنصب
فبت کأن العائذات فرشتنی
هراسا به یعلو فراشی دلقشب

خدا تجھے محفوظ رکھے، مجھے خبر ملی ہے کہ تو نے مجھے ملامت
کی ہے یہ وہ بات ہے جس سے میں بہت غم گین ہوں
میں نے اس طرح رات بسر کی (اس خبر کے سننے کے
بعد) کہ جیسے گویا عیادت کرنے والی عورتوں نے میرے

نیچے کانٹے دار گھاس بچھادی ہے اور جو بار بار بدل
جاتی ہے اس لیے) میرا بستر بلند اور نیا ہوتا رہتا ہے۔

میں قسم کھاتا ہوں درمیں نے میرے لیے کسی
شک کی گنجائش نہیں رکھی ہے اس لیے کہ

خدا سے بڑھ کر انسان کا اور کیا مقصد ہو سکتا ہے
اگر کسی نے میری طرف سے تجھے یہ خبر دی ہے کہ میں

نے خیانت کا جرم کیا ہے تو خبر دینے والا، پخل خور
اور بہت جھوٹا اور فسادی ہے۔

ولکنی کنت امرأ لی جانب
اصل بات یہ ہے کہ میں ایک ایسا آدمی ہوں کہ

من الأرض في مستراد ومذهب
روئے زمین میں میرے۔ ہمارے اور میری آمدورفت
کی جاہیں اور بھی ہیں۔

ملوك واخوان اذا ما اتيتهم
یعنی شاہانِ مہلت اور چند احبابِ داخوانِ اجب
ان کے پاس آتا ہوں تو ان کے مال کا مالک
مختار بنا دیا جاتا ہوں اور مقرب قرار پاتا ہوں۔

كفعلك في قوم اساك اصطفتهم
فلهم نرهم في شكر ذلك اذنب
فلا تتركني بالوعيد كما اني
الى الناس مطلي به القاس اجرب

جیسے تو کسی قوم کے ساتھ احسان کرے اور وہ تیرا
شکر یہ ادا کریں تو تو ان کو گنہگار نہیں سمجھے گا۔
تو مجھے اپنی دھمکی سے لوگوں کے بیچ میں ایسا نہ بناؤ
جیسے روغنِ قاز ملا ہوا خارشتی اونٹ رحب سے
سب دور بھگتے ہیں)

الم تر ان الله اعطاك سورۃ
نرى كل ملك دونها تين بذب
بأزك شمس والملك كواكب
اذا طلعت لم يبدا منرها كواكب
ولست بمسئوب اخلا تلمح
علي نعت اى الرجال المهذب

کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدائے تعالیٰ نے تجھے وہ طاقت عطا کی
ہی جس کے سامنے ہر بادشاہ خوف زدہ رہتا ہے۔
اس لیے کہ تو آفتابِ ہی اور دوسرے بادشاہ ستارے
ہیں اور جب آفتاب نکلتا ہے تو ستارے غائب ہو جاتے ہیں
تجھے دنیا میں کوئی بھی ایسا بجائی (دوست اور غم گسار)
نہیں رہے گا جسے پر آگندگی پر کبھی جمع نہ کرنا پڑے،
ایسا مہذب آدمی کون ہے؟

انك مطلقاً فعيد ظلمت
وانك ذاعنبي فمثلك يعتب

اگر میں مظلوم ہوں تو ایسا بندہ ہوں جس پر تو نے
ظلم کیا ہے اور اگر ملزم ہوں تو تجھ ایسا آدمی معاف
بھی کر سکتا ہے۔

ان انصار سے تو یہ پتا چلتا ہے کہ نابغہ نے نمان کا یہ جرم کیا تھا کہ اُس نے

نعمان کے یہ جملے دوسرے بادشاہوں کی مدح کی تھی۔ وہ معذرت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ان بادشاہوں نے اُس کے ساتھ سلوک کیا تھا اور اُسے اپنی دولت میں حاکم اور مختار بنا دیا تھا تو اُس نے بھی اُن کے احسان کا شکریہ ادا کیا۔ پھر وہ کہتا ہے کہ اس قسم کی شکرگزاری جرم نہیں کہی جاسکتی۔ اور دلیل یہ قائم کرتا ہے کہ خود نعمان نے کچھ لوگوں کو چُن لیا ہے، جن کے ساتھ وہ سلوک کرتا رہتا ہے۔ اور وہ شکرگزاری کرتے رہتے ہیں۔ تو خود نعمان اُن کی اس شکرگزاری کو جرم نہیں قرار دیتا۔ ان اشعار سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ نابغہ نعمان پر چوٹ کرتا ہے کہ آپ بھی اپنے سلوک سے لوگوں کو غسانوں سے برگشتہ کرتے رہنے کا جرم کرتے ہیں اور اُن کے طرف داروں کو اپنی طرف کھینچ بلایا کرتے ہیں۔ زرا سوچیے کہ ہم مستجدہ کی پاتلواری کی داستان سے کتنا دُور ہیں! —

اس تفصیل کے جان لینے کے بعد آپ نے نابغہ کی زندگی کے متعلق راویوں کی معلومات کا بیش تر حصہ سمجھ لیا ہے اور آپ کو بہ خوبی اندازہ ہو گیا ہوگا کہ یہ سب سطحی باتیں ہیں۔ کیوں کہ ہم اُسی طرح اب بھی نابغہ کے حالات سے ناواقفیت پر مجبور ہیں جس طرح اُس اور زہیر کے حالات سے مجبوراً ناواقف ہوئے تھے تاہم ہم کہتے ہیں کہ یہ ناواقفیت بڑی حد تک وقتی ہے۔ کیوں کہ ہمارا یہ خیال ہے کہ دیوانِ نابغہ کی مفصل تحقیق ہمیں اُن بہت سے نازک واقعات سے واقف کرا سکتی ہے جو نابغہ کی زندگی اور اپنی قوم کے درمیان اُس کے سماجی مرتبے کے بہت سے پہلو اجاگر کر دیتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس کا یہ سماجی مرتبہ بڑا اور دُور رس تھا۔ غرض نابغہ کی شاعری قدرتا نین حصوں میں بٹ جاتی ہے :-

- (۱) وہ کلام جو ملوکِ حیرہ کی تعریف یا ان سے معذرت خواہی میں کہا گیا ہو
- (۲) وہ کلام جو ملوکِ غسان کی مدح اور ان کی چاپلوسی میں کہا گیا ہو۔
- (۳) وہ کلام جو زمانہ جاہلیت کی بدوی ضرورتوں کے سلسلے میں کہا گیا ہو جس میں قبائل نجد اور ان کی باہمی جنگ اور صلح کے جوڑتے تھے ان کو زیر بحث لایا گیا ہو۔

آپ جب ان تینوں حصوں کا مطالعہ کریں گے تو بڑی قوت کے ساتھ آپ کو محسوس ہوگا کہ نابغہ ملوکِ حیرہ و غسان میں اور اپنی صحرائشین قوم میں بہت ذی حیثیت سمجھا جاتا تھا اور شاید اپنی صحرائشین قوم کی نظر میں یہ اس کا اعزاز ہی تھا جس نے حیرہ اور غسان کے بادشاہوں کو اس کی طرف متوجہ کر دیا تھا اور انھیں مجبور کر دیا تھا کہ اس کی چاپلوسی کریں۔ اُسے اپنے باہمی اختلافات اور نزاع کا موندوخ بنائیں اور اُسے اپنا آلہ کار قرار دے لیں۔ اور ہم نابغہ کی شائری میں یہ بھی دیکھتے ہیں کہ وہ ان دونوں حکومتوں کی بارگاہ میں اپنی قوم کا سفارشی ذریعہ ذریعہ بھی تھا اور نجد کے ان صحرائشینوں میں اس کی حیثیت صرف ایک سفیر اور شفیع ہی کی نہیں تھی بلکہ ایک لیڈر اور رہ نما کی سی تھی۔ آپ دیکھتے ہیں کہ وہ ان قبیلوں کو کبھی جنگ و جدل سے باز رکھتا ہو کبھی میدانِ جنگ میں اترنے کا حکم دیتا ہو۔ ان کو اپنے صحابہوں اور پیانوں کی نگہداشت کرنے پر ابھارتا ہو اور کبھی غنہ بنوں کی ظالمانہ گرفتاری سے انھیں خوف دلانا ہو۔ یہ بھی ہم دیکھتے ہیں کہ ان صحرائشین قبائل کے سربراہ اور وہ لوگوں میں سے کچھ اُس کے مخالف بھی تھے اور اس کی سیاست کو تسلیم نہیں کرتے تھے تو وہ ان مخالفوں کی تردید کرتا ہو اور ان کو اپنی سیاست کی طرف سے کبھی نرمی کے ساتھ اور کبھی سختی کے ساتھ چیلنج دیتا ہو۔ یہ تمام باتیں چھوٹی چھوٹی تفصیلات تک دیوانِ نابغہ میں آپ کو

متفرق طور پر مل جائیں گی اور ان متفرق چیزوں کو دیوانِ نابغہ سے نکال کر جب آپ ایک سلسلے میں رکھیں گے تو بلاشبہ نہ صرف یہ کہ آپ نابغہ کی زندگی کے کچھ پہلو روشن کر سکیں گے۔ بلکہ عربوں کی اُس خارجی اور داخلی سیاسی زندگی کے بعض اہم پہلو بھی روشن کر سکیں گے جو آخر دورِ جاہلیت میں ہمیں نظر آتی ہو۔ لیکن ہم اس باب کو اس قسم کی بحثوں کے چھیڑنے کے لیے نہیں لکھ رہے ہیں تو ان امور کو نظر انداز کرتے ہوئے ہم نابغہ کی شاعری پر آکر رکتے ہیں اور ضرورت ہے کہ یہ قیام کچھ طویل عرصے کے لیے ہو، کیوں کہ نابغہ کی شاعری زہیرِ اؤس، حطیہ اور کعب کی شاعری کی طرح ہے جس کے صحیح حصے پر وہی فنی چھاپ پائی جاتی ہے جس کو تفصیل کے ساتھ ہم بیان کر چکے ہیں، اور جس کے پہلو بہ پہلو شرم ناک عدتک الحاق، و انتحال بھی پایا جاتا ہے۔ اور اگر آپ چاہیں تو بغیر کسی محنت اور مشقت کے اس الحاقی شاعری کو پہچان سکتے ہیں۔ لیکن نابغہ کی شاعری میں الحاق، اُس کے ان دوستوں کی شاعری کے اعتبار سے کہیں زیادہ اندر تک سرایت کر گیا ہے۔ کیوں کہ راویوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا ہے کہ اُس کے نام سے کوئی قصیدہ یا کوئی قطعہ یا کوئی شعر وضع کر دیں بلکہ کبھی کبھی اُس کے نام سے ایک ہی ٹکڑا یا قصیدے کا ایک ہی حصہ وضع کر دیتے تھے۔ گویا ان راویوں تک نابغہ کی شاعری خراب اور ناقص اور زہر و لیدہ حال ہو کر پہنچی تھی تو ان بچاروں نے اس کی اصلاح و تکمیل کا بیڑا اٹھالیا اور وہ اجزا اس میں بڑھادیے جو اس کی شاعری کی اصلاح اور تکمیل کر دیں۔ اس کی مثال، اس کے دایہ قصیدے سے پیش کرتا ہوں جس کا مطلع ہے سے

یاد اس مینۃ بالعلیاء فالسند
اور امیۃ کے نعر! جو علیا اور سند میں ہے۔

أقوت و طال علیہا سالف الأمل
غالی ہو گیا اور اس پر ایک طویل عرصہ گزر گیا۔

اس قصیدے کے ابتدائی حصوں پر اسکول کی چھاپ اور اس کا اثر صاف نظر آتا ہے۔ دار معشوقہ اور اُس کے مابقی آثار کی اسی طرح تفصیل بیان کی گئی ہے جس طرح زہیر، اؤس اور حطیہ کے یہاں آپ دیکھ چکے ہیں بعض جگہ تو شاء الفاظ میں بالکل ان کا ہم نوا ہو گیا ہے۔

الا الا ثانی لا یا ما ابینہا (اس گھ میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہا ہے) سوآنے
والنوی کا الحوض بالمظلومہ المجلد چولھے کے پتھروں کے جنھیں بہت دیر کے غور و خوض کے

بعد میں پہچان پاتا ہوں اور خیمے کے ارد گرد والی وہ

نالیوں (جو پانی کے لیے کھود دی جاتی ہیں) جو حوض کی طرح ہیں

یہ شعر زہیر کے ان اشعار کو یاد دلاتا ہے۔ (جن کا ترجمہ اوپر گزر چکا ہے) سے

وقفت علیہا بعد عشرین حجة فلا یا عرفت الدر اس بعد لو ہم

أتانی سفعا فی معرس مرجل و نو یا کجد م الحوض لم یتهدم

اور اگر آپ چاہیں تو کہیں کہیں نابغہ کے اشعار کی حطیہ کے اشعار کے ذریعے

تشریح تک کر سکتے ہیں جیسے سے

سدت علیہ أقاصیہ و لبدہ اس کے دورولے حصوں کو اس پر لوٹا دیا، اور

ضرب الولیدۃ بالمسماء فی الناس اس کو جا دیا ہے لونڈی کے سمجھ بوجھ کر پھڑوا مارنے کے۔

نابغہ کے مذکورہ بالا شعر کی حطیہ کے یہ اشعار شرح کر دیتے ہیں۔ سے

سرات عارضاً جو بنا فقامت عنیرۃ لونڈی نے اٹھتے ہوئے سیاہ بادل دیکھے پس وہ نا بھر بھر

بمسما تہا قبل الظلم بتادیرہ کھڑی ہو گئی اپنا پھڑوا لے کر تاریکی سے پہلے وہ

اپنے کام کو پورا کرنا چاہتی تھی۔

فما رجت حتی اتی الماء در نہا وہ اپنا کام کرتی رہی یہاں تک کہ پانی اس کے سامنے

وسدت نواحبہ و رفع دابرة آگیا اور اُس نے اُس کے اطراف کو بند کر دیا اور

اس کا پشتہ بند کر دیا۔

نابغہ دارِ ثوقہ اور اُس کے سٹے ہوئے نشان کے ذکر سے فارغ ہونے کے بعد اپنی اونٹنی کے وصف بیان کرنے کی طرف رخ پھیرتا ہے، اور بالکل اسی راہ پر گام زن ہو جاتا ہے جو اُس کے پیش رو ساتھیوں کی ہے یعنی قصوں کے ساتھ مادی تصویریں پیش کرتے جانا، کہیں کہیں تو وہ اُس کے اُن اشعار سے جو اوپر گزر چکے ہیں سرِ مو تجاوز نہیں کرتا ہے۔ جیسے یہ اشعار ہیں سے

کأن رحلی وقد نزل النہا ربنا
یوم الجلیل علی ستائن وحد
گویا میرا کجاوہ دو پہر ڈھلنے کے بعد مسکرتہ جلیل
کے دن ایک مانوس منفرد نرئیل گاؤ پر ہے۔

من وحش وجرة موشی اکا عا
طادی المصیر کسیف الصیقل الفرد
جو وجہ کی وحشی نیل گایوں میں سے ہے جس کے اعضا
نقش کیے ہوئے ہیں (گدے ہوئے ہیں) آنٹوں کو

پیٹنے والی ہوشل اکیلی صیقل دار تلوار کے

جوڑا کا ایک بادل رات کو اُس پر برسا رہا اور

باد شمال اس پر جمے ہوئے اولوں کو چلاتی تھی

اس کے بعد وہ ایک کتے والے شکاری سے ڈر گیا

اور ساری رات خوف اور سردی کی حالت میں گزاری

دشمنوں کی خوشی کے لیے۔

شکاری نے اس پر کتوں کو چھوڑ دیا اور (نرئیل گاؤ)

ہیل کا ایک سینگ جو کہ ٹھوس پوروں والا تھا اور

جس میں کوئی ٹیڑھا پن نہ تھا کتے پر گزرا۔

ضمران نامی کتا اس ہیل سے ایسے مقام پر تھا جہاں

معرکوں کی نیزہ بازی بلند اور سخت زمین کے قریب

اس کو مجبور کرتی تھی۔

أسرت علیہ من الجوزاء ساریة

تذجی الشمال علیہ جامد البرد

فاسر ناع من صوت کلآب قبات لیح

طوع الشواہت من خوف ومن صرحت

فبہ من علیہ واستمر ب

صمع الکعوب بریات من الحرد

وکان ضمران منہ حیث یونرعا

طعن المعارك عند الحجر النجد

شك الفريضة بالمدري فأنفدها
 طعن المبيطر اذ ليشفي من العض
 ہیں نکتے کے کندھے میں اپنا سینک چھب دیا اور
 اس کو باہر نکال دیا جیسے بیطار بازو کی بیماری سے
 شفا دیتے وقت اس کو پھاڑتا ہے۔

كأنه خارجاً من جنب صفحته
 سفود شرب لسوة عند مفتاد
 جب تیرکتے کے پہلو سے نکلا ہے تو وہ ایسا تھا جیسے
 کہ شرابوں کی سیخ جس کو وہ بھٹی کے پاس بھول
 گئے ہیں۔

فظل بعجم اعلى الرزق منقبضاً
 في حالك اللون صدق غير ذى أود
 نشا دل گرفتہ ہو کر زمین پر نشان لگانے لگا گھسپ
 اندھیرے میں جب کہ وہ بالکل سیدھا تھا۔

لماسرى واشق افعاص صاحبه
 ولا سبيل الى عقل ولا قود
 عاشق نامی کتے نے جب اپنے بھائی کو زخمی دیکھا
 اور یہ کہ اس زخم کی نہ دیتا لی جاسکتی ہے اور نہ قصاص

قالت له النفس انى لارى طمعاً
 وان مولاه لم يسلم ولم يصد
 تو اس نے اپنے دل میں کہا کہ "مجھے کیا! اور یہ
 کہ "تیرا بھائی نہ سالم رہا اور نہ اس نے شکار کیا"

فتلك تملغنى النعمان أن ل
 فضلاً على الناس في الادنى وفي البعد
 تو ان حالات میں اپنی جان لے کر جیتے کوئی تیز بھاگے گا
 ویسی تیز رفتار اونٹنی مجھے نعمان تک پہنچانے گی

بے شک نعمان کا تمام آدمیوں پر احسان ہو خواہ وہ

قرب ہوں یا بعید۔

یہ بعینہ وہی قصے ہیں جو اوس اور زبیر کے یہاں ماویٰ تصویروں کے
 دوش بہ دوش نظر آتے ہیں۔ یہاں تک کہ شاعر جس حد تک جانا چاہتا ہے وہاں
 تک نافی کے وصف کو بیان کر کے رک جاتا ہے، لیکن اسی کے آگے سے
 الحاق کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ نابغہ اب نعمان کے پاس پہنچ جاتا ہے اور معقول
 شکل یہی ہے کہ اب وہ اس کی مدح اسی طرح شروع کر دے کہ "نعمان نے اس کو

ساتھیوں کا طریقہ تھا، لیکن یہاں وہ ایسے اشعار کے ذریعے جو چھپسپھ سے الفاظ اور بتذل معنی کے حامل ہیں اور جن کا نابغہ کی شاعری سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ سلیمان بن داؤد کی اور ان کے لیے جنوں کے شہر تدمر تعمیر کرنے کی ایک ضمنی بحث چھیڑ دیتا ہوں۔

ولا اری فاعلاً فی الناس یشبہہ
ولا احاشی من الا توام من احد
مجھے لوگوں میں کوئی اس کے مثل کام کرنے والا
نظر نہیں آتا ہر تین لوگوں میں سے کسی کا بھی
استثنا نہیں کرتا ہوں۔

الاسلیمان اذ قال الاله ل
قم فی البریہ فاحدوها عن الفند
مگر سلیمان کا، جب کہ خدا نے ان سے فرمایا کہ
میدان میں کھڑے ہو جاؤ اور بڑے پہاڑ سے
اس کی عذبندی کر دو۔

وخیس الجن انی قد اذنت لہم
یبینون تدمر بالصفا ح والعمد
اور جنوں کو مقید کر دو، بے شک میں نے ان کو
اجازت دی ہے کہ وہ چٹانوں اور کھمبوں سے تدمر
کی تعمیر کریں۔

فمن اطاعک فانفعہ بطاعنتہ
کہا اطاعک وأدللہ علی الرشید
تو جو شخص تمہارا کہا مانے اس کو نفع پہنچاؤ جیسا کہ
اس نے تمہاری اطاعت کی ہے اور اس کو ہدایت کا
راستہ دکھاؤ۔

ومن عصاک فعاقبہ معاقبۃ
تنہی الظلوم ولا تقعد علی ضد
اور جو شخص نافرمان کرے اس کو تادیب سے آواز دو
جو ظلم کو روک دے اور بیوقوفوں میں ظلم نہ اچھڑے
ہاں، تجھ ایسے کے لیے یا جس سے تو آگے بڑھ
جائے تیز رو گھوڑے کی سبقت ہے جب کہ وہ
مسافت پر غالب آجائے۔

صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشعار قصیدے میں باہر سے داخل کیے گئے ہیں
ان کی جگہ جو اشعار ہونا چاہیں وہ یہ ہیں سے

الواہب المائۃ المعکاء منینہا وہ تنو اوشنیوں کا دینے والا ہے جن کو توضح کی
سعد ان توضح فی اوی بارھا اللبد گھانس نے زینت دی ہے جن کا اون جا ہوا ہے
والآدم قد خیسرت فتلا مرافقہا اور گندم گوں اونٹ مقید کر لیے گئے ہیں جن کی
مشدودۃ برحال الحیرۃ الجحد کہنیاں پہلو سے الگ رہنے والی ہیں اور ان پر
حیو کے نئے کجاوے بندھے ہوئے ہیں۔

والراکضات ذیول الریط افقہا جو سفید چادروں کے دامنوں میں اڑنے لگے والی
برد اللہو اجرک الغزلان بالجحد ہیں اور جن کو ہواجر کی چادروں نے زینت دی
ہے جیسے کہ میدانوں کی ہرنیں

والخیل تمرح غرباً فی اعنتہا اور گھوڑے اپنی باگوں میں منہ زوی کرتے
کالطیر تنجو من الشؤب فی البر ہوئے دوڑ رہے ہیں جیسے پرندے اولے والی
بارش سے بھاگتے ہیں۔

پھر ان اشعار کے بعد پیامہ کی زرقا اور اس کے کبوتروں کی یا ان کی پرداز
کی داستان آجاتی ہے۔ قطعی یہ حصہ قصیدے میں اضافہ کیا گیا ہے۔ ہو سکتا ہے
کہ نابغہ نے اس قطعے کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہو ہے
احکم حکم فتاة الحی اذ نظرت ایسا حکم کر جیسا کہ قبیلے کی عورت نے حکم کیا تھا
الی حمام شرع و اسرد التمد جب کہ اس نے اوپر اڑے والے کبوتروں
کو دیکھا تھا

مگر اس کے بعد جو یہ اشعار آتے ہیں سے

یحفہ جانبانیق ویت ان کو نین کی دونوں جانبیں احاطہ کر رہی

مثل النرجاجۃ لم تکحل من الرمید
تھیں اور وہ اُن کے چھپے اپنی شیشہ سی آنکھ کو لگا رہی
تھی جس میں آشوب کے سبب سرمہ نہیں لگایا گیا ہو۔
قالت الالیتماھذا الحمام لنا
اس عورت نے کہا کہ کاش یہ کبوتر مجھے مل جائے اور
الی حمامتنا و لصفہ فقد
میرے کبوتروں کے ساتھ شامل ہو جائے اور ان کا نصف
اود ہوتا۔

فحسبویۃ فألفویۃ کما نرعمت
لوگوں نے جو حساب لگایا تو ایسا ہی پایا جتنا اُس نے
تسعاً وتسعین لم تنقص ولم تزد
گمان کیا تھا یعنی ۹۹ نہ کم نہ زیادہ۔
فکملت مائة فیہا حمامتھا
اُس نے ان کو پورے ننتوا کر لیا کہ اس کی کبوتری بھی
واسرعت حسبتہ فی ذلک الحد
اس میں شامل تھی اور اُس کے عدد کے حساب میں
بہت، بلدی کی۔

یہ مذکورہ بالا شعر کی تشریح کے سلسلے میں رادیوں کی ٹھوس ٹھانس ہو۔ غالب گمان
تو یہ ہے کہ خود یہ شعر بھی قصیدے میں اپنی جگہ پر نہیں ہے بلکہ وہ غدر خواہی کے
دوران میں کہیں آتا ہے جب کہ نابغہ نعمان سے رنجنا کر رہا ہے کہ وہ چل خودوں
کی باتوں میں نہ آجایا کرے۔

اسی طرح نابغہ کے دوسرے قصیدوں میں بھی بن ہیں اُس نے نعمان
سے معافی مانگی ہے اور یا جن میں عکب بنی کی اُس نے مدح سراہی کی ہے مجال
گفتگو پائی جاتی ہے۔ اور یہی سب کہا جاسکتا ہے کیوں کہ مثلاً اس کے اس قصیدے
میں جس کا یہ مطلع ہے

عفاذ و حساسن فرتنا فالنواع
فجذبنا آسریلت فالنواع الدوافع

پند متفرق اشعار کے سوا کسی کی سحت ہمارے اوپر واضح نہیں ہوئی ہے یہ متفرق
اشعار قصیدے کے شروع میں دار مشرقہ اور اُس کے بیٹے ہوئے آثار کے وصف

میں ہیں ، اور بعض اُن میں سے قصیدے کے وسط میں آتے ہیں گربے ربط معلوم ہوتے ہیں سے

اتانی ابیت اللعن انك لمتنى
وذلك اللتى تستك منها المسامع
فبت كاني ساور ننى ضئيلة
من الرقش فى انيا بهما السم نافع
میں زہر قاتل بھرا ہوا ہے۔
اس کا کٹا رات بتر جگا یا جاتا ہے۔
عورتوں کے زیوروں میں سے اس کے ہاتھ میں
بچنے والا زیور ہوتا ہے۔

یسرہ من لیبل التمام سلیہما
لحلی النساء فی ید یہ قعاقع
تناور ہا السرافون من سورہما
تطلقہ طوراً و طوراً تراجمہ

اس ناگن کے زہر کی تیزی سے جھاڑ پھونک کرنے
والے آپس میں ایک دوسرے کو ڈرتے ہیں۔ کبھی وہ
اسے چھوڑ دیتے ہیں اور کبھی اس کے پاس آجانے ہیں
ہمارے خیال میں آخری شعر کا دوسرا مصرعہ اس لیے بڑھایا گیا ہے تاکہ یہ شعر مکمل
ہو جائے کیوں کہ اس شعر کا دوسرا مصرعہ ضائع ہو گیا ہوگا۔ پھر اس قصیدے کے
یہ اشعار بالغہ کے صحیح طور پر معلوم ہوتے ہیں سے

فانك كالتليل الذى هو مدركى
وان خلت ان المشأى عنك واسع
خطاطيف حجن فى حبال متينہ
تمد بها ايد اليك نوازع

ان کے علاوہ قصیدے میں جو اشعار ہیں وہ یا تو سب کے سب گڑھے ہوئے

ہیں یا ان کا صرف ایک مصرعہ، کوئی سا، گڑھا ہوا ہے۔

نابغہ کا ایک اور قصیدہ جس کا مطلع ہے

أمن اطلالہ من اللہ من البوالی بمرفض الحبی الی و عال

ہمارے نزدیک اس کا پہلا جزو صرف صحیح ہے اس شعر تک سے

فداء لامرئی سادت الیہ میرے چچا اور ماموں اس شخص پر قربان ہوں

بعذرة سرہماعی و خالی جس کی طرف اونٹنی اپنے مالک کو لے گئی ہے

اسی طرح نابغہ کے اس کلام کے بارے میں کہنا چاہیے جن کے ذریعے اس

نے غسانیوں کی مدح کی ہے اس میں غیر معمولی الحاق پایا جاتا ہے، بعض تو یوں

کا پورا بعد اسلام گڑھا گیا ہے جیسے یہ اشعار جن کے ذریعے شعبی نے اس کو

نظل پر ترجیح دی ہے

شأن اعلیٰ حسن و جہد۔ یہ لڑکا جس کا چہرہ حسین ہے۔

مستقبل الخیر سریع التمام اچھائیوں کا لانے والا ہے اور جلد پروان چڑھنے والا ہے۔

تو یہ وہ اشعار ہیں جن میں شایان غسان کو ایک سلسلے میں نظم کیا گیا ہے۔ اور

نابغہ کا ہائے قصیدہ جس کا مطلع ہے

کلینی لہتم یا امیہ ناصب دلیل افاسیہ بطئی الکو اکب

یہ اجملہ قرین صحت ہے لیکن راویوں کی یادہ گوئی اس میں بھی بہ کثرت پائی جاتی

ہے۔ یہ تو بالکل صاف ہے کہ تجردہ کی تعریف (وصف) میں جو قصیدہ ہے اسے

ہم بالکل ناقابل التفات سمجھتے ہیں۔ صرف اس کے ابتدائی یہ اشعار ہم تسلیم

کرتے ہیں

من آل مہمہ سراج امم مغتدی آل یہ میں سے کچھ لوگ شام کو جانے والے ہیں کچھ صبح

تجدد ذور اذ و بخار مزدو کو عجلت کے ساتھ، زادراہ لے کر یا بغیر زادراہ کے۔

نرعم البوارح ان مرحلتنا غداً داہنی طرف سے نکلنے والے جانوروں نے خیال کیا
 ویداک خبرنا الغراب الأسود کہ ہمارا کوچ کل ہوگا، کالے کتوں نے بھی اسی کی
 ہمیں اطلاع دی۔

لا مرحباً بعد ولا اھلاً بـ کل کے لیے نہ فرحیا ہی نہ خوش آمدید
 ان کان تفریق الاحبة فی غدٍ اگر دوستوں کی جدائی کل ہونے والی ہے۔
 اس میں جو اقوار (شعر کے آخری اعراب کا مختلف ہونا) پایا جاتا ہے اس کی
 اصلاح بہت بعد کے زمانے میں کی گئی ہے ہمارا یہی خیال ہے۔

لیکن نابغہ کا وہ کلام جو خالص بدوی زندگی کی ضرورتوں کا پورا کرنے والا
 ہے، اس کے اندر الحاق بہت کم پایا جاتا ہے یا یوں کہو کہ مدح اور اعتذار کے
 کلام میں جتنا الحاق پایا جاتا ہے اس کے دیکھتے اس کلام میں الحاق کہیں کم
 ہے اس کا آپ کو خود اندازہ ہو جائے گا جب آپ اس کا یہ کلام پڑھیں گے۔
 اس میں وہی اسکول کی چھاپ آپ کو نظر آئے گی نیز متانت اور استحکام زیادہ
 اور ابتذال اور گھٹیا پن کم دیکھیں گے۔

شاید ان معروضات کو ملاحظہ فرمانے کے بعد جو نابغہ کے صحیح کلام کے
 سلسلے میں ہم نے آپ کے سامنے پیش کیے ہیں آپ کو اس کے اذسیہ اور زہیرہ
 اسکول سے وابستگی کے متعلق کوئی شبہ نہیں رہے گا، کیوں کہ اس کے دالیہ
 قصیدے اور عینیہ قصیدے میں بھی آپ کو وہی مادی تصویریں دیکھنے کو ملتی
 ہیں۔ لوگ نابغہ کو اس کے اس شعر کی وجہ سے سب سے بڑا شاعر مانتے ہیں
 فانك كالليل الذي هو ملرکھی وان خلت ان المنتأى عنك مسیح

اس شعر میں سوائے اس خوب صورت تشبیہ کے اور کیا خاص بات ہے۔ اس
 تشبیہ میں خوب صورتی اس رخ سے پیدا ہوئی ہے کہ وہ اپنے جوہر کے اعتبار

سے مادی اور اپنی غایت کے اعتبار سے معنوی ہے اور لوگ نابغہ کے ان اشعار کی بہت تعریف کرتے ہیں سے

الم تر أن الله أعطاك سورة
بأنك تمش والملوك كواكب
ترى كل ملك دونها يتذبذب
اذ طلعت لم يبد منها كوكب

ان دونوں شعروں میں بھی سوائے اس تشبیہ کے جو اپنے جوہر کے اعتبار سے مادی اور غایت کے اعتبار سے معنوی ہے اور کیا خاص بات ہے۔ نابغہ کے کلام میں ایسی خوب صورت اور کام یاب تصویریں پائی جاتی ہیں کہ ان میں سے اس خوب صورت اور کام یاب تصویر کو نہیں کبھی نہیں بھول سکتا ہوں جو اس کے اس شعر میں پائی جاتی ہے سے

والخيل تمرح غرباً في اعنتها
كالطير تنجو من الشق بوب ذي البر

بہر حال نابغہ کا اپنے ان ساتھیوں کے ساتھ ان دو فنی پہلوؤں کے اعتبار سے جن کی طرف ابھی ہم نے توجہ دلائی ہے، اتصال اور وابستگی ایسی حقیقت ہے جس میں کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس اسکول کے شاگردوں کی تعداد اُس سے کہیں زیادہ ہے جتنی ہم نے بیان کی ہے کیوں کہ بنی تمیم اور بنی قیس کے ایسے بہت سے شعرا تھے جنہوں نے اُس اور اُس کے ساتھیوں سے شاعری سیکھی تھی، اور انھی کے نقش قدم پر چلے تھے۔ لیکن جن لوگوں کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ بہت کافی ہے کیوں کہ یہ شعرا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، سربر آوردہ شعرا ہیں۔ صرف اس اسکول کے سربر آوردہ اور ذمے دار شاعر ہی نہیں بلکہ پوری مضرى جاہلی شاعری کے نمائندہ شعرا ہیں۔

ہم مانتے ہیں کہ ان لوگوں کی شاعری کی تحقیق و تحلیل کا حق ادا کرنے

سے ہم کوسوں دُور ہیں۔ ہم نے تو بحث کا بہت ہی مختصر پہلو لیا ہے لیکن اس کے باوجود اس مختصر بحث پر ہم خوش و خرم ہیں کیوں کہ دراصل ہماری غرض صرف راستہ بتانا ہے اس راستے کی اونچ نیچ بتادینا تھی۔ سو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ یہ راستہ صحیح اور منزل مقصود تک پہنچانے والا ہے۔ خود ان شعرا کے حالات کی تحقیق میں اور ان دُوسرے مدارسِ شعر کی تحقیق میں جن کی طرف میں نے ابھی اشارے کیے ہیں، اس راہ پر چلنا کچھ نہ کچھ ایسی جاہلی شاعری کے بیرون پردہ لے آنے کی منزل تک پہنچانے کا جو خرابی اور الحاق کی بہ نسبت صحت سے زیادہ قریب ہو ان تمام باتوں سے آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ اس کتاب میں ہم صرف تخریب ہی کے درپے نہیں ہوئے ہیں ہم نے تخریب اس لیے کی ہے کہ نئی تعمیر کریں گے۔ اور ہماری خواہش یہ ہے کہ ہماری یہ جدید تعمیر مستحکم بنیاد اور مضبوط ستونوں پر قائم ہو۔ ہمیں یقین ہے کہ اس سلسلے میں بڑی حد تک ہم توفیق نیک سے موفّق رہے ہیں پھر بھی اس کی تکمیل کے لیے ایک طرف ہمیں وقت درکار ہے دوسری طرف مخلص اور سچے معاونین و مددگار۔ غالب گمان یہ ہے کہ ان مخلصین صادقین کی اعانت سے جن کی ہمیں شدید ضرورت ہے اس وقت ہم محروم نہیں رہیں گے جب قبیلہ مضر کی جاہلی شاعری پر آئندہ سال ہم انشاء اللہ تحقیق و تفصیل کے ساتھ اپنی بحث کا نئے سرے سے آغاز کریں گے۔

چھٹا باب

شعر

ماہیت شعر اور اس کی تعریف اور اقسام

۱۔ عربی شعر کی تعریف

شاید عجیب سی بات معلوم ہوگی کہ ہم اس کتاب میں شاعری کا تذکرہ کرتے ہوئے وہاں تک پہنچ گئے جہاں تک ہم اس بحث کو لے جانا چاہتے تھے اور ابھی تک ہم نے نہ تو نفس شعر کی تعریف کی طرف کوئی توجہ کی اور نہ اس کے خصوصیات اور امتیازات کی طرف۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ جاہلی شاعری کی اس حیثیت سے بحث کرتے ہوئے کہ وہ صحیح ہے یا نہیں، اس قسم کی بحثوں کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے کیوں کہ ہر شخص شعر کا مفہوم بدعربی جانتا ہے، اور عربی شعر کو اچھی طرح پہچانتا ہے اور عربی شاعری کے متعدد نمونے اسے یاد ہیں۔ تو جس وقت ہم جاہلی اموی اور عباسی شاعری کی باتیں کرتے ہیں تو ایسی چیز کی باتیں نہیں کرتے ہیں جس سے لوگ بالکل ہی نا بلد ہوں۔ بلکہ شاید یہی بات تعجب انگیز لگے گی کہ ہم کو شعر کی تعریف کی ضرورت ہے یا اس کی تعریف کی طرف مجبوراً جانا ہے

ہیں پھر بھی ہم شعر کی اور خاص کر عربی شعر کی تعریف بیان کرنے کا قصد کر رہے ہیں، اس لیے نہیں کہ لوگ اُس سے ناواقف ہیں بلکہ اس لیے کہ بھلائی اور بہتری اسی میں ہے کہ ادبی تاریخ سے بحث کرنے والے اُس ایک مفہوم پر متفق ہو جائیں جو لفظ شعر سے سمجھا جائے جب بحث کرنے والے اس لفظ کا ذکر کریں۔ کیوں کہ لوگوں کے درمیان، شعر کے مفہوم کے بارے میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض تو یہ کہتے ہیں کہ ”شعر وزن و قافیے کے ساتھ منظوم کلام کا نام ہے“ اور بعض لوگوں کے خیال میں ”شعر وہ کلام ہے جس کا کہنے والا اپنے تخیل سے کام لے کر اس میں وہ فنی حُسن پیدا کرنا چاہتا ہے جو ذہنوں کو مائل اور دلوں کو فریفتہ کر سکے“ اس سے انھیں کوئی سروکار نہیں کہ وہ وزن اور قافیے کے ساتھ منظوم کلام ہے یا سرے سے غیر منظوم۔ کچھ لوگ ان دونوں انتہائی راستوں کے اندر ایک درمیانی راستہ نکالتے ہیں تو وہ شعر کا اطلاق صرف اُس منظوم کلام پر کرتے ہیں جس کا کہنے والا تخیل سے کام لے کر اُس میں فنی حُسن پیدا کرنا چاہتا ہے تو یہ لوگ صرف و نحو کے منظومات کو شعر نہیں کہتے ہیں، خواہ وہ وزن اور قافیے کے حدود کے اندر ہی کیوں نہ نظم کیے گئے ہوں۔ اور مقاماتِ ہمدانی یا رسائلِ ابن الحمید کو بھی شعر میں داخل نہیں سمجھتے ہیں اگرچہ تخیل پر اعتماد اور فنی حُسن کی تخلیق سے وہ خالی نہیں ہیں۔ اور ایسے بھی لوگ ہیں جو مذکورہ بالا قیود میں سے بعض پابندیوں سے آزادی حاصل کرتے ہوئے صرف بعض پابندیوں پر قناعت کرتے ہیں۔ اس معاملے میں یہ لوگ دیگر اقوام کے یہاں شعر میں جو انقلابات ہوئے ہیں اُن سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ یہ لوگ مثلاً قافیے کی پابندی سے انکار کرتے ہیں اور صرف وزن پر قناعت کرتے ہیں۔ نیز ان لوگوں کے درمیان قافیے کی پابندی سے آزادی کے حدود میں کامل اتحاد و اتفاق نہیں ہے۔ کچھ تو قافیے

کو بالکل بے کار قرار دے دینا چاہتے ہیں اور کچھ لوگ کسی حد تک اس کے وجود پر رضامند معلوم ہوتے ہیں۔ پھر وزن کی ضرورت کے سلسلے میں بھی ان کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ اس کی مقدار کیا ہونا چاہیے۔ بعض لوگ تو ایک قصیدے میں ایک ہی بحر کا التزام ضروری سمجھتے ہیں اور بعض لوگ ان بحروں کے درمیان گھال میل کر دینے کی طرف میلان رکھتے ہیں۔ تو ایک بحر کو ان دوسری بحروں کے ساتھ گڈا گڈا کر دینا، جن سے عروضیوں کو واقفیت ہے، اور کبھی ان بحروں میں ان وزنوں کا اضافہ کر دینا جو عروضیوں کو پہلے سے معلوم نہ تھے، جائز ہے۔

یہ اختلاف رائے اسی عہد کی پیداوار نہیں ہے جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں بلکہ یہ ایک قدرتی چیز ہے جو فنی ارتقا کے لیے اس حیثیت سے کہ وہ فن ہے ضروری اور لازمی ہے، اور مستعدین عرب بھی اس سے نا آشنا نہیں تھے اس بات کی واضح تردیل ان مختلف اصنافِ شاعری سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے جن کو عربوں نے بغداد، اندلس اور ان کے درمیان جو اسلامی عربی ممالک ہیں ان میں اپنے تمدنی عروج کے زمانے میں ایجاد کیا تھا۔ عہد جاہلیت نیز اموی و ذر کے عرب نہ تو موشحات (وہ نظم جس کے قافیوں کے اندر تکرار ہو، جو اندلس والوں کی ایجاد ہے) اور ازجال (ایک نئی قسم کی آزاد شاعری ہے) جانتے تھے اور نہ ان مختلف اصناف کو جو شعر سے نئے نئے پیدا ہوئے ہیں جن میں سے بعض میں فصیح عربی زبان کی حفاظت اور احتیاط ملحوظ رکھی گئی ہے اور بعض عوام کی زبان میں کہ ڈالے گئے ہیں۔ اور شعرا کے درمیان، شعر کا مفہوم متعین کرنے میں لفظ اور غایت کے اعتبار سے، اس قسم کے اختلاف کا سلسلہ اس وقت تک قائم رہے گا جب تک یہ شعرا رہیں گے اور جب تک ان کی ایک مخصوص زندگی رہے گی جو اس حد تک پست نہ ہو جائے گی کہ کابل تقلید کے لیے ہاتھ

باندھے کھڑی رہے۔

اور ادبی مورخ اپنے پیشے کی ذمے داریوں کی بددولت مجبور ہو کہ ان بااثر شعرا کا ان کے انقلابات اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف ان کی آمد و رفت میں ساتھ دیتا رہے اور ان اصناف کی تصدیق کرتا رہے جو یہ شعرا ایجاد کرتے رہتے ہیں خواہ وہ خود اس سے خوش ہو یا ناخوش۔

بے شک لفظ شعر کا سمداق متعین کرنے کے بارے میں شعراے عرب کا باہمی اختلاف کتنا ہی عظیم اور اہم کیوں نہ ہو پھر بھی ادبی مورخ کے لیے یہ کوئی مشکل بات نہیں ہو کہ وہ اس اختلاف کو مضبوط کر کے اس سے عربی شاعری کی علمی تعریف نکال لے۔ کیوں کہ تمام عرب ہر زمانے میں اس امر پر متفق الراءے رہے ہیں کہ شعر کے لیے موزوں ہونا ضروری ہے، خواہ وہ کوئی سادزن ہو جس کا شانہ قصد کرے۔ کوئی عربی انسل آدنی شعر کا کوئی اور تصور ہی نہیں کر سکتا ہے سوائے اس کے کہ اس کے الفاظ اس عروضی مقیاس کے پابند ہوں۔ یا یہ کہو اس موسیقی (رتم) والے معیار کے پابند ہوں جو قصیدے کے اشعار کے درمیان ایک قسم کی موزونیت پیدا کر دیتا ہے بلکہ ایک ہی شعر کے اجزا میں ایک حد تک موزونیت پیدا کر دیتا ہے۔

اور عرب اس پر بھی متفق الراءے تھے۔۔۔ شعر اس وقت تک شعر نہیں ہوتا جب تک کسی نہ کسی حد تک اس میں قافیے کی پابندی نہ ہو۔ جہاں تک قفا کا سوال ہو وہ تو قصیدے اور شاعری میں جو بحر رجز میں ہو ایک ہی قافیے کے التزام کو ضروری قرار دیتے تھے۔ پھر انھوں نے اور بعض لوگوں نے پہلے رجزی کلام میں پندر چھوٹی چھوٹی نظموں میں قافیے کی گرفت کو وسیلہ کرنا شروع کر دیا۔ اور اس سلسلے میں اسی طرح نئی نئی صورتیں ایجاد کیں جس طرح خود وزن کے معاملے میں

انہوں نے طرح طرح کی باتیں پیدا کی تھیں، تو یہ ضروری ہے کہ شعر ایک طرف تو موسیقی والے عروضی معیار کی پابندی کرے اور دوسری طرف قافیے کی قید کا اسیر ہو۔ لیکن شعرا اور ادبا عادتاً ان لفظی قیود کی مختصر مقدار پر اکتفا نہیں کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی چاہتے ہیں کہ شعر کی ایک خاص زبان ہو جس میں ایسے الفاظ چن لیے گئے ہوں اور اس وقت نظر سے الفاظ کا انتخاب کیا گیا ہو کہ کبھی تو وہ شعر میں شانِ شوکت پیدا کر دیں اور کبھی روانی اور شیریں گنتاری کی کیفیت۔ نیز ہر حال میں وہ الفاظ شعر کو ابتذال سے محفوظ رکھیں۔ تو اب شعر کے لیے ایک تیسری قید سے متقید ہونا لازمی ہو جاتا ہے یعنی جن الفاظ سے شعر کی ترکیب عمل میں آئی ہو ان کی فنی عمدگی۔

غرض عرب کے ادبا و شعرا اس حد تک جب متفق ہو گئے تو ان کی توجہ معنی کی طرف منتقل ہوئی اس معاملے میں بھی بعض امور پر اتفاق ہو اور بعض چیزیں معرض اختلاف میں رہیں۔ اس امر پر سب کا اتفاق ہو گیا کہ معنی کو عمدہ، شریف اور ہمہ گیر ہونا چاہیے۔ لیکن آپ خود محسوس کرتے ہوں گے کہ یہ تعریف اس قدر عام اور مبہم، الفاظ میں کی گئی ہے جس کے متعین اور اصل معنی پر اتفاق ہو جانا آسان بات نہیں ہو۔ اسی بنا پر ادبا یہ نہ کر سکے کہ معنی کی عمدگی اور خرابی کے حدود متعین کرتے وقت شخصی ذوق کی فرماں روائی سے دامن کش نہ ہو سکیں، اور اسی طرح وہ شخصی ذوق کی بالادستی سے اُس وقت بھی دامن کش نہ سکے جب انہوں نے لفظ کے لیے شان و شکوہ، روانی اور شیرینی کے حدود متعین کرنا چاہے۔ اس لیے کہ یہ تمام چیزیں اضافی ہیں جو افرادی ذوق یا سوسائٹی کے مذاق کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہیں۔

پھر ادیبوں میں اس بات پر بھی اختلاف رہا ہے ہوا کہ آیا شعر کے لیے

یہ فرضی ہے کہ اُس کا دار و مدار تخیل پر ہو یا صاف اور سیدھے سادھے حقائق پر۔ اور تخیل یا حقائق پر دار و مدار ہو تو کس حد تک؟ بعض تو ایسے لوگ ہیں جو اسی شعر کو پسند کرتے ہیں جس میں نہ تو تخیل کا کوئی دخل ہو نہ معنی آفرینی اور ایجاد و اختراع کا، بلکہ وہ ایسا سچا اور سادہ بیان ہو جو حقیقت اور واقعے کے بالکل مطابق ہو، اور کچھ لوگ اُس شعر کو ترجیح دیتے ہیں جس میں شاعر رہوارِ تخیل پر سوار بے لگام اڑتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ حدود سے گزر کر غلو اور مبالغے کی سرحد میں پہنچ جاتا ہے اور بعض لوگ ان دونوں انتہائی راستوں میں اپنے لیے ایک ”درمیانی راہ“ اختیار کرتے ہیں۔

اس کے بعد ان سب لوگوں میں شعر کی خوب صورتی کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ اس کا معیار اور پیمانہ کیا ہونا چاہیے، آیا وہ معیار لفظ ہے یا معنی یا دونوں چیزوں کا مرکب مجموعہ۔ شاید اس بارے میں بنی عباس کے تفسرے دور میں جو بات سب سے زیادہ مناسب اور بہتر لکھی گئی ہے وہ وہ رائے ہے جو ابن قتیبہ نے اپنی کتاب ”طبقات الشعراء“ میں اُس جگہ درج کی ہے۔ جہاں اُس نے شعر کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ: وہ شعر جس کے معنی اور لفظ دونوں اچھے ہوں، اور وہ شعر جس کے صرف معنی اچھے ہوں نہ کہ الفاظ، اور وہ شعر جس کے صرف الفاظ اچھے ہوں نہ کہ معنی اور وہ شعر جس کے الفاظ بھی خراب ہوں اور معنی بھی۔ اور ان سب قسموں کی مثالیں اُس نے پیش کی ہیں لیکن یہ تقسیم باوجود اُس منطقی موثکافی کے جو اس میں نمایاں ہے، بہ جائے فود کوئی نفع بخش چیز نہیں ہے۔ کیوں کہ ادب اُس حُسن اور اچھائی پر جس سے لفظ یا معنی دونوں منصف ہوتے ہیں اتفاق نہیں کر سکے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بعض لوگ حسب ذیل اشعار کو عمدہ الفاظ اور مناسب معنی کا حامل قرار دیتے ہیں۔

ولما قضينا من منى كل حاجة
 ومنتح بالامرکان من هو ما سح
 وشذات على حدب المطايا رحالنا
 ولم ينطس السفادی الذی هو رائج
 جب ہم نے منی سے اپنی ضروریات پوری کر لیں
 اور ارکان کو چھو لیا ان لوگوں نے جو انھیں چھونا چاہتے تھے۔
 اور سواریوں کے اوپر ہمارے پالان کس دیے گئے
 اور صبح کو روانہ ہونے والے لے شام کو چلنے والے
 کا انتظار نہیں کیا۔

اخذنا بأطراف الاحادیث بیننا
 رسالت باعناق المطی الاباطح
 تو ہمارے درمیان باتیں شروع ہو گئیں
 اور وادیاں ہماری سواریوں کی گردنوں کو بہلے گئیں
 اور بعض لوگ انھیں عمدہ معانی کا حامل قرار دیتے ہیں اور شاید ان کے معانی
 کی عمدگی ہی کی وجہ سے ان اشعار کو پسند کرتے ہیں۔

اسی طرح ہر اُس شعر کا حال ہی جس میں ذوق کی فرماں روائی پر دار و مدار
 ہوتا ہے۔ کیوں کہ ناقد کی رائے اس کے ذوق اور افتاد طبیعت، نیز اُس کے
 ماحول اور سوسائٹی کے مذاق اور مزاج کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہے۔

یہ ہر حال شعر میں خالص فنی حُسن کبھی لفظ کی طرف سے آتا ہے، کبھی
 معنی کی طرف سے اور کبھی دونوں کی طرف سے۔ اس فنی حُسن سے شعر کے
 بہرہ ور ہونے کے مدارج کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔ اور اس حُسن و
 خوب صورتی کے بارے میں نقادان فن کی رائیں اور ان کا ذوق کتنا ہی اختلاف
 کیوں نہ کرے۔ ہر حال میں شعر کے لیے اس حُسن اور اس خوب صورتی سے،
 کسی نہ کسی حد تک بہرہ ور ہونا کہ لوگ متفقہ طور پر، اگر شاعری کے شعور
 اور احساس کے بارے میں اُن کا ذوق سلیم واقع ہوا ہے اُس حُسن کو تسلیم
 کر لیں ضروری ہے۔ اور جب شعرا اور ادبا اس پر متفق رائے ہیں کہ شعر
 کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ اُس کے الفاظ وزن و قافیے کی قید میں اسیر ہوں

تو اسی طرح اس بارے میں بھی وہ متفق الخیال ہیں کہ شعر کے لیے اس فنی حسن سے کچھ نہ کچھ بہرہ ور ہونا ضروری ہے خواہ اس کی نوعیت کوئی ہو اور اس کا سرچشمہ کہیں بھی ہو۔

تو اب ہم پورے بھر دے کے ساتھ شعر کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ: شعر وہ کلام ہے جو وزن و قافیے کی پابندیوں کا اسیر ہونے ہوئے فنی حسن کی تخلیق کے ارادے سے کہا گیا ہو۔ جب لفظ حد تک ہم میں اتفاق ہو جاتا ہے تو پھر ہمیں با اثر شعر اور نقاد اور ان کے ان اختلافات کو جو ان قیود کی تحدید اور اس فنی حسن کی تفسیر کے بارے میں ہیں چھوڑ دینا چاہیے اور صرف ان تفصیلی تحقیقات ہی میں جن میں شعرا کی شاعری اور نقاد کے نقد کے پاس ہمیں ٹھیرنا پڑ جائے ہم اس بحث کو چھیڑ سکتے ہیں۔

تو آپ محسوس کرتے ہیں نا؟ کہ یہ تعریف ایسی ہے جس میں نہ تو مشکل شکل الفاظ انتخاب کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے اور نہ شعر کو اس بلند درجے پر پہنچانے کی کوشش کی گئی ہے نہاں خود یہ شعرا اسے رکھ دیا کرتے ہیں، کہ وہاں تک کسی کی رسائی ہی نہ ہو سکے سوائے اس شخص کے جس کے پاس تحصیل کے مضبوط پیر ہوں جن کے ذریعے وہ وہاں تک پرواز کر سکتا ہو نہاں تک صاحبان تحقیق غما بھی نہیں پہنچ سکتے ہیں۔ یہ آسان سی تعریف ہے جس میں نرمی اور اعتدال پایا جاتا ہے۔ یہ اس لیے ہوا کہ شعر کو اس حیثیت سے جانچا جائے کہ وہ ایک واقعی حقیقت ہے جس کی تحقیق اور تلاش کی جاسکتی ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک اعلا اور ارفع مثالی شے ہے جہاں تک ناقد اور شاعر ہی کی رسائی ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ ادبیات کی تاریخ اپنی بحث کے دائرے میں شعرا کو خواہ عمدگی کے اعتبار سے ان کے مرتبے کتنے ہی مختلف کیوں

نہ ہوں اور ان کے الگ الگ طبقے ایک دوسرے سے کتنے ہی متفاوت کیوں نہ ہوں، شامل کرنے پر مجبور ہو۔ وہ ممتاز شعرا سے بھی اسی طرح بحث کرتی ہو جس طرح ان شعرا کے پاس ٹھہرتی ہو جو گم نام ہیں اور جس طرح متوسط درجے کے شعرا کی طرف توجہ کرتی ہو۔ تو ضروری ہو کہ وہ شعرا کی ایسی تعریف کرے جو ہر قسم کے شعرا کے نتائج افکار کو جامع اور اس پر حاوی ہو۔

۲۔ ہمارے معاصرین اور عربی شاعری

لیکن عربی شاعری کے متعلق لوگوں کی رائیں ان کے میلانات، خواہشات اور علم و فن نیز دیگر شعبہ ہائے حیات میں نظریوں کے اختلاف کے اعتبار سے مختلف قسم کی ہیں۔ اگر آپ ان لوگوں کی طرف سے اپنی توجہ مبذول کریں، جو عربی شاعری کی تحقیق میں منہمک رہتے ہیں تو آپ کو نظر آئے گا کہ ایک تین مختلف منزلوں میں مقیم ہیں، کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ عربی شاعری ہی حقیقی شاعری ہے۔ دوسری زبانوں کی شاعری نہ اس کی ہم سر کی کہہ سکتی ہے اور نہ اس کے مقابلے میں تھیوری ویر کے لیے بھی ٹھہر سکتی ہے۔ یہ لوگ صرف "شعر" اور "قدما" کے طرف دار لوگ ہیں جنہوں نے دوسری زبانوں کی شاعری اور ادبیات سے ذرا بھی واقفیت بہم نہیں پہنچائی ہے۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ جاحظ جو یہ سمجھتا تھا کہ یونان داسے فلسفہ و منطق کے لیے اور روم میں نقل و تقلید اور ہندوستانی اخلاق و حکمت کے لیے، لیکن یہاں تک نظم و نثر میں فصاحت و بلاغت کا تعلق ہے تو یہ عربوں اور صرف عربوں کا حصہ ہے اور اگر جاحظ کو ہومر اور ہندار کی شاعری اور بریکس اور دیوئیلین کی نظموں کا

علم ہونا تو اس بارے میں اُس کی رائے بالکل بدل جاتی۔ "قدیم اسکول" کے سربراہ اور وہ لوگ آج بھی جا حظ کے بتائے ہوئے راستے پر چلتے ہیں اور اُس کی کہی ہوئی باتوں کو اپنے شاگردوں کے سامنے پیش کرتے ہیں اور انھیں مجبور کرتے ہیں کہ وہ ان باتوں کو یاد کر لیں۔ یہ لوگ یونان، روم، ہندستان اور ایران کے سینے ذرا بھی فصاحت و بلاغت کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ نیز ان تمام قوموں کی طرف جو صفحات تاریخ میں نئی نئی آئی ہیں ان خوب کو منسوب کر رہتے ہیں۔ یہ لوگ شکسپیر اور راسین کو بھی امر القیس کے برابر شاعر ماننے پر تیار نہیں ہوتے ہیں۔ یا یوں کہو کہ وہ شکسپیر اور راسین کے وجود ہی سے بے خبر ہیں۔ اگر وہ ان شعرا کو اور ان کے ایسے دیگر بید شعرا سے مغرب کو جانتے ہوتے تب بھی ان میں سے کسی کو امر القیس کا ہم سرا اور ہم رتبہ نہ قرار دیتے۔ کیوں کہ یہ لوگ نہ تو ان شعرا کو سمجھ سکتے ہیں اور نہ ان کی شاعری سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں اس لیے کہ جدید مغربی شاعری کے سمجھنے کے لیے مغرب کی مستحکم اور پاسے دار ثقافت کا بانٹنا ضروری ہے جس سے یہ شیوں ذرا بھی واقفیت نہیں رکھتے ہیں۔ اسی طرح وہ یہ سمجھتے ہیں اور ہمیشہ سمجھتے رہیں گے کہ صرف مغربی شاعری صحیح معنوں میں شاعری کہلائے جانے کی مستحق ہے۔ جس طرح یہ لوگ سمجھتے ہیں اور سمجھتے رہیں گے کہ عربی زبان ہی دراصل زبان ہے باقی کچھ نہیں ہے۔ اور شاید آپ کو معلوم ہو کہ سب سے پہلا جملہ بوازیر کے اُس طالب علم کے کان میں پڑتا ہے جو قدیم درس گاہ کا بنیادی عنصر ہے۔ کسراوی کا یہ قول ہوتا ہے۔

أحمد لله الذی جعل لنا العربیة
 نامحمد اس خدا کے لیے جو میں نے عرب کو
 زبان و تمام زبانوں میں فصیح تر ظہیرا دیا ہے۔

اور ازیر کا طالب علم اسی دن سے یہ یقین کرنا شروع کر دیتا ہے کہ عربی زبان

سب زبانوں میں فصیح زبان ہی اور عربی شاعری کے نمونے سب سے بلند اور برتر ہیں۔ اور دوسری قدیم یا جدید قوموں کے جو ادبی نتائج افکار ہیں وہ سب کے سب اہل اور گنگ ہیں جن سے نہ کوئی فائدہ ہوتا ہے اور نہ وہ فنی حُسن کے حامل ہوتے ہیں۔ ان طلباء میں سے جن لوگوں کو اپنی خوش قسمتی سے اس جدید ثقافت سے کچھ بھی قریب ہونے کا موقع ملتا ہے تو وہ یکایک مبہوت ہو جاتے ہیں جب یہ دیکھتے ہیں کہ یونان اور روم میں خطباء و شعرا اسی مرتبے اور اسی حیثیت کے پاسے جاتے ہیں جو عربی شعرا اور خطباء کی ہم سہری کا دعوا کر سکتے ہیں اور کبھی کبھی وہ شعرا ان سے بڑھے چڑھے بھی نظر آئیں گے اگر باہمی موازنے کی کوئی صورت پیدا ہو جائے۔ اور جس طرح یہ شیوخ عربی زبان کو تمام دوسری زبانوں پر فضیلت دے دیتے ہیں اس لیے کہ عربی زبان اسی وسیع اور امیر زبان ہے کہ اونٹ، تلوار، شراب اور سانپ کے بیٹے سیکڑوں الفاظ اس میں موجود ہیں۔ نہ تو اس امیری کے سرچشمے اور اس کی اہمیت کی تحدید کرتے ہیں اور نہ دوسری زبانوں کی دوسری حیثیتوں سے امیری کی قیمت کا اندازہ کرتے ہیں۔ حال آنکہ یہ صورت زیادہ مفید اور نفع بخش ہو سکتی ہے۔ اسی طرح عربی شاعری کو دوسری زبانوں کی شاعری پر فضیلت بخش دیا کرتے ہیں۔ اس قسم کے اسباب و علل بیان کر کے: "اس لیے کہ عربی شاعری میں کوئی قصیدہ کتنا ہی طویل کیوں نہ ہو، ایک ہی قافیے کا التزام اس میں بھٹتا چلا جاتا ہے" "اس لیے کہ عربی شاعری مقدسہ میں راسخی زیادہ ہے کہ اس کی صحیح تعداد بھی بیان نہیں کی جاسکتی ہے" اور "اس لیے کہ پوری عربی قوم شاعر تھی۔ بہ قول جاحظ کے، ایک عربی انسان کے لیے حد سے اتنا کافی تھا کہ وہ اپنے خیال کو کسی طرزِ کلام کی طرف پھیر دے۔ یہی الفاظ اور معانی پڑھنے اور اس کی خدمت میں دست بستہ اور منتخب ہو کر آنا

شروع کر دیتے ہیں۔“

یہ لوگ اس قسم کی گفتگو کرتے چلے جاتے ہیں نہ تو ان اسباب و علل کی اصلی اہمیت مقرر کر دیتے ہیں نہ یہ بتا پاتے ہیں کہ صحت اور بطلان سے ان کا کتنا حصہ ہے۔ اور نہ غیر زبانوں کی شاعری کی قیمت پچھنتے اور اس کی خصوصیتوں اور خوبیوں کا اندازہ کرتے ہیں، جو ممکن ہے عربی شاعری کی خصوصیتوں اور خوبیوں کے اعتبار سے زیادہ پائے دار اور زیادہ دیر پا ہوں۔

ایک یہ گروہ ہوا، دوسرا وہ گروہ ہے جو عربی شاعری کی خاص کر اور عربی ادب کی عام طور پر مذمت کرنے میں اسی مبالغے سے کام لیتا ہے جو یہ شیوخ اُس کی عظمت اور اُس کی پسندیدگی کے سلسلے میں صرف کیا کرتے ہیں۔ یہ جدید کے طرف داروں میں انتہا پسند گروہ ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کو جدید تمدن اور اُس کے نئے ادبی و فنی پہلوؤں نے اپنا دیوانہ بنا رکھا ہے۔ تو وہ کسی دوسری چیز کو پہچانتے ہی نہیں ہیں، اور عربی ادب کی اہمیت کو محسوس ہی نہیں کرتے ہیں۔ یہ لوگ قدیم عربی ادب کا اور اُن چیزوں کا جو قدیم عربی ادب کے مشابہ ہیں، جب کبھی ذکر کرتے ہیں تو یا تو مضحکانه مذمت کے ساتھ یا مخالفانہ عیب جوئی کے ساتھ۔ یہ لوگ جس وقت شعر کہنے یا نثر لکھنے بیٹھتے ہیں تو ایسے عجیب و غریب راستے اختیار کرتے ہیں جن کا قدیم عربی ادب سے کسی قسم کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔ یہ لوگ وزن و قافیے کا مذاق اڑاتے ہیں، صرف و نحو کا مذاق اڑاتے ہیں حتیٰ کہ خود زبان کے اصولوں کا مذاق اڑاتے ہیں۔ نظم کلام کے ایسے اسلوب اور ایسے طریقے اختراع کرتے ہیں کہ جن سے عربی زبان کا لفظ انکار کرتا ہے۔ اور عربی زبان سننے والے کان تاخوش اور بیزار ہوتے ہیں۔ آپ ان لوگوں کے سامنے عرب کے شعرا خطیب اور اہل علم کاٹھ پرچے کیجیے اور ان کی مہارت اور کامیابی

کا لاکھ ذکر چھیڑیے، یہ آپ کی بات کبھی نہ سنیں گے۔ اور کبھی، اپنی بڑائی اور غرور کی وجہ سے، اور کبھی اپنی انتہائی غفلت اور ناواقفیت کی وجہ سے نئے نئے راستے بنانے والی خود ساختہ راہ پر گام زن رہیں گے۔ جس طرح قدیم اسکول کے سربراہان و لوگ غیر ذباؤں کے ادبیات کی تحصیل سے معذور رہتے ہیں اس لیے کہ ان سے وہ بالکل ناواقف ہوتے ہیں اسی طرح یہ لوگ جو تجدید کی فکر میں حد سے بڑھے ہوئے ہیں، مجبور اور معذور ہیں اس لیے کہ یہ لوگ عربی ادب سے پوری طور پر ناواقف ہوتے ہیں، نہ اس سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں اور نہ اسے ہضم کر پاتے ہیں۔ اول الذکر جماعت کو ازہر اور دارالعلوم نے پروان چڑھایا ہے اس لیے ان کے اور جدید علوم کے درمیان کوئی رشتہ اور تعلق پیدا نہ ہو سکا۔ اور موخر الذکر جماعت، خالص اجنبی سائنس کی پالی پوسی ہوئی ہے اس لیے ان کے اور قدیم علوم کے درمیان کوئی ربط و مضبوط باقی نہیں رہ سکا ہے۔

ہمیں اس جگہ انصاف سے کام لینا چاہیے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ ملک مصر خواہ ازہر اور دارالعلوم کی بدولت قدیم کے حد سے بڑھے ہوئے طرف داروں سے کتنا ہی بہرہ ور ہو۔ لیکن ان تجدید میں مبالغے سے کام لینے والوں سے بہت کم فیض یاب ہے۔ بلکہ تقریباً بالکل نہیں۔ کیوں کہ مصر والے باوجود جدید کے ساتھ غیر معمولی شیفتگی رکھنے اور ہر انقلاب کے لیے مستعد و تیار رہنے کے، اپنی اجتماعی اور سیاسی انفرادیت کے نہ صرف محافظ ہیں بلکہ اس کی حفاظت پر بڑی طرح مصر رہتے ہیں۔ حادثوں نے تقریباً بیس صدیوں بلکہ اس سے زیادہ سے ان کو برابر اپنا ہدف بنائے رکھا تاہم وہ ہمیشہ مصری رہے اور آج بھی مصریت کے محافظ ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باشندگان مصر کے ایک ایک فرد میں، چاہے اس کا کوئی مزاج اور کوئی فطرت ہو، قدیم کی طرف میلان

رکھنے اور اس میدان کو برقرار رکھنے کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ ہر فرد کبھی انقلاب سے دوچار ہوتا ہے اور کبھی بغاوت سے مگر باوجود اس کے وہ اپنے قدیم سے وابستہ رہتا ہے اور قدیم کی رسیوں کو مضبوطی سے تھامے رہتا ہے۔ غرض مسردالوں میں آپ کو ایک شخص بھی ایسا نہ ملے گا جو قدیم عربی ادب کو بالکل ہی ناپسند کرتا ہو۔ یا عربی ادب کا مذاق اڑاتا ہو، یا لوگوں کے بنائے ہوئے اصنافِ کلام اور زبان کے اصول کے بارے میں تفریط کا رجحان رکھتا ہو۔ تو اب مسردالوں میں اور مشرق کے عربی ادب میں سے ایک تیسرا گروہ تشکیل پا جاتا ہے جو عربی شاعری کے مقابلے میں خاص کر اور عربی ادب کے مقابلے میں عموماً انصاف، اعتدال اور میانہ روی کی منزل اختیار کرتا ہے۔

یہ گروہ عربی ادب میں عیب جوتی میں لگا نہیں رہتا۔ یہی نہیں بلکہ یہ گروہ اس بنیاد پر اسے تسلیم بھی کرتا ہے کہ اس ادب نے اپنے مختلف دوروں میں وہ فرض بھی پورا کیا ہے جو اسے پورا کرنا چاہیے تھا۔ اس کے ساتھ یہ گروہ یہ بھی چاہتا ہے کہ اب یہ ادب اس دور کے مناسب ہو جائے جس دور میں اس گروہ کے افراد زندگی بسر کر رہے ہیں۔ یہ افراد نہ تو فریوق اور جریر کا مذاق اڑاتے ہیں اور نہ ابن الرومی اور سنہبی کے ساتھ ٹھٹھول کرتے ہیں۔ بلکہ وہ ان شعرا کو پسند کرتے ہیں، تحقیق اور توجہ کے ساتھ ان کا مطالعہ کرتے ہیں اور کہیں کہیں عربی شاعری کی بہتری اور عمدگی کا ان شعرا کو نمونہ قرار دیتے ہیں، لیکن ان کو اتنا بلند مثال نمونہ نہیں قرار دیتے ہیں کہ موجودہ زمانے میں بھی عربی شاعری کو اسی معیار پر لانے کی کوشش کی جائے۔ یہ لوگ معتدل خیال کے ہیں اور جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اس جہالت سے محفوظ رکھا ہے جو تعصب اور بے جا غلو کرنے پر لوگوں کو مجبور کرتی ہے۔ یہ لوگ قدیم عربی ادب کا مطالعہ کرتے

ہیں تو اُس سے لطف اندوز بھی ہوتے ہیں اور اُسے ہضم بھی کر لیتے ہیں اور
شہر زبانوں کے ادب کا مطالعہ کرتے ہیں اور اُس سے بھی اُسی طرح لطف اندوز
ہوتے اور پسند کرتے ہیں، اور اس کا یقین رکھتے ہیں کہ عربی ادیب اپنے ادب
کو اتنی ترقی دے سکتا ہو کہ بغیر اس کے کہ اس کے اندر کوئی عیب یا خرابی
پیدا ہو جائے، یا اُس کے اصلی ذہن میں تغیر و تبدل ہونے پائے، وہ اس نئی
زندگی کا سچا آئینہ دار بن جائے۔ یہ لوگ عربی شاعری کی قدر و قیمت متعین
کرتے ہیں، اس لیے کہ یہ لوگ کوئی مشکل بیان نہیں بناتے ہیں جس سے اچھے
اور خراب شعر کی تمیز کی جاتی ہو، بلکہ اس سلسلے میں وہ اُس تعلق کو بھی دیکھتے
ہیں جو اس شاعری اور دور کے درمیان پایا جاتا ہے، جس دور میں یہ شاعری
کی گئی ہو، یہ لوگ یہ دیکھتے ہیں کہ عربی شاعری کو عربوں کی رضامندی حاصل
تھی، اور اس رضامندی سے ان کی ادبی اور فنی ترقی ہوئی، جس کے ثمرات میں ان
کی گونا گوں ضرورتوں کو پورا کیا گیا۔ ان سے جذبات اور خواہشات کی ترجمانی کی
ہی اور ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی ایسی سچی اور مستحکم تصویریں کھینچ دی
ہیں کہ ان میں سے اکثر اس قدر نمایاب ہیں کہ آپ اور کہیں تاریخ کی کتابوں
میں ڈھونڈ کر بھی انہیں حاصل نہیں کر سکتے ہیں۔ لہٰذا یہ سوال کہ یہ شاعری
ہمارے جذبات اور خواہشات کی ترجمانی نہیں کرتی ہو، تو یہ چیز عربی شاعری
کے لیے عیب کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ کیوں کہ شاعری کرنے والوں سے یہ
شاعری اس لیے نہیں کی تھی کہ "ہمارے" جذبات اور "ہمارے" خواہشات
کی ترجمانی کریں۔ اگر یہ کوئی عیب ہو تو ہومر، ہندار اور شکسپیہ کی شاعری پر
بھی یہ الزام آپ لگا سکتے ہیں۔ کسی اچھے شعر میں جو چیز دکھائی جاتی ہو وہ اس
کہ فنی حسن سے اس طرح بہرہ ور ہونا ہو کہ تمام متعدی قسم کے لوگ جب اُس

سے لطف اندوز ہونا چاہیں تو اس حُسن کو محسوس کر سکیں۔ خواہ زمانہ اور ماحول
کتنی ہی بدلا ہوا اور کتنا ہی مختلف ہو۔ یہی چیز آپ کو ہومر، شکسپیر اور فرحبیل
کے یہاں شکر سے لے کر آپ ان شعرا کا کلام پڑھیں اور اس سے لطف
لینا پائیں اور ہمارا دعویٰ ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ ہم صحیح دعا کر رہے ہیں کہ یہی
فنی حُسن سے پرورد ہونا عرب کے چنی کے شعرا کے یہاں غیر معمولی طور پر پایا
جاتا ہے۔ اس طرح کہ تمام لوگ جب بھی اس سے لطف اندوز ہونا چاہیں۔
اسے اپنی جیب بھی اس ثقافت کے لیے جو اس کے لیے مناسب و موزوں
ہو، بچے کو تیار کریں۔۔۔۔۔ اور اس حُسن کو محسوس کر سکتے ہیں۔

اب یہ نظر آتی ہے کہ "عربی شاعری میں ایسے مطالب اور
ایسی تشریحات پائی جاتی ہیں کہ جدید مذاق کو ان سے تسکین نہیں ہوتی ہو نیز
اور فرنگی مینانارٹ اور ان باتوں سے وہ میل نہیں کھاتی ہیں جو ان لوگوں نے
ایک عادت شعریہ کے طور پر چھو کر لی ہیں۔ تو اس میں کوئی شک نہیں ہو
کہ یہ دماغی سطح ہے اور بلاشبہ یہ کم زوری اس شاعری میں پائی جاتی ہے لیکن
اس زفرنگی شعرا کے یہاں بھی ایسی ہی گونا گوں مطالب اور تصاویر کا ذخیرہ
میں لگا۔ جس سے عربی مذاق یکسر انکار کر دیتا ہے۔ اور عربوں کی سنت
شاعری کے ہر انتہائی ناموزوں ہیں۔ بلکہ خود ہومر پندار اور فرحبیل کے
یہاں بھی ایسے مطالب اور تصاویر آپ کو ملیں گی جن سے اب جدید مغربی
مذاق پر ہرگز شدید اشتیاق کے جو اس مذاق اور پڑائی اور لاطینی
مذاق کے درمیان پائی جاتی ہے، اطمینان کا اظہار نہیں کرتا ہے۔

یہ سارا گفتہ یہ ہے کہ ہر اچھے شعر کے دو مختلف پہلو ہوا کرتے ہیں،
پہلو کے اظہار سے وہ مطلق فنی حُسن کا مظہر ہوتا ہے، اور اس پہلو سے

تمام لوگوں کی توجہ کا مرکز بن جانا ہی اور عام دلوں پر اثر کرتا ہی مگر اس شرط کے ساتھ کہ یہ لوگ اُس کے سمجھنے اور اُس سے لطف اندوز ہونے کے لیے اپنے کو تیار کر لیں۔

اور دوسرے پہلو کے اعتبار سے وہ شاعر کی شخصیت، اُس کے ماحول اور اُس کے عہد کا آئینہ دار ہوتا ہی۔ یہ چیزیں اُس شعر سے پوری قوت یا پھر دھیمے سُردوں کے ساتھ جھلکتی رہتی ہیں۔ اسی پہلو سے وہ اپنے زمان و مکان سے وابستہ ہوا کرتا ہی۔ اگر کوئی شعر ان دونوں خاصیتوں سے خالی ہوا تو پھر اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوا کرتی ہو۔ یہ وہ اپنی پہلی خصوصیت کی وجہ سے اُس حُسن کا مظہر ہوتا ہی جس کی طرف انسانیت مشکلی نگائے دیکھا کرتی ہی۔ اور اسی خصوصیت کی بدولت وہ ایک مضبوط رشتہ بن جاتا ہی مختلف گروہوں اور پارٹیوں کے درمیان۔ خواہ ان کا زمانہ اور ماحول کتنا ہی مختلف اور بدلا ہوا کیوں نہ ہو۔

اور دوسری خصوصیت کے اعتبار سے وہ تاریخ کا صحیح ترین ماخذ اور سرچشمہ ہوا کرتا ہی بہ شرط کہ ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ کس طرح ہم اُسے پڑھیں، سمجھیں اور علمی بحث کی فرماں روائی کے آگے کس طرح اُسے جھکائیں۔ تو وہ ہمارے سامنے افراد اور جماعتوں کی ان کے مختلف زمان و مکان کے اعتبار سے عکاسی کرتا ہی اور اسی کی بدولت ہمارے لیے موازنہ، تقابلاً اور ان کے درمیان کا اخذ کر لینا ممکن ہو جاتا ہی جو لوگوں کے درمیان تعلق اور رشتے کا کام دیتی ہیں یا ان کے درمیان علاحدگی کا موجب ہوا کرتی ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں ہو کہ یہ دونوں خصوصیتیں عربی شاعری کے ہر دور میں اور خصوصیت کے ساتھ بنی امتیہ، بنی عباس اور اندلس کی عربی

سے نرجسانی کرتا ہے اور اسی کے دوش بہ دوش مطلق فنی حُسن کے مختلف اور گونا گوں مظاہر بھی لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے۔ ان باتوں کو جب عربی شاعری میں ان لوگوں نے تلاش کیا تو نہ صرف یہ کہ یہ باتیں ان کو اس شاعری میں نہیں ملیں بلکہ کوئی ایسی چیز بھی نہ مل سکی جو ان باتوں کے لگ بھگ ہی جاسکے۔ تو انھوں نے اس شاعری کو نقص اور ضعف کے عیوب سے تنہم کر دیا اور ان شعرا پر کوتاہی کا عیب لگایا اور غیر زبانوں کی شاعری کے ایک ایک پہلو کے مطالعے کے ساتھ عربی شاعری کا مذاق اڑانے لگے، حتیٰ کہ قدیم کے طرف داروں کو ناراض اور آتش زیر پا کر دیا۔ تو ان لوگوں نے عربی شاعری کی طرف سے مدافعت کرنا شروع کر دی لیکن اس دفاع میں انھوں نے بھی صحیح راہ اختیار نہیں کی بلکہ پیچیدگی اور مشتتہ راہیں اختیار کر کے خود الجھ کر رہ گئے اور اپنے اور غیر عربی شاعری کے اوپر، تباہی کا سامان کر کے صورت حال کو اور خراب کر دیا۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ عربی شاعری بھی دوسری زبانوں کی شاعری کی طرح متنوع اور مختلف القسام ہے، جس میں قصصی، غنائی اور تمثیلی شاعری موجود ہے اور ایسا کیوں نہ ہوتا؟ کیا جدید کے حمایتیوں نے ان کو یہ یقین نہیں دلایا ہے کہ قصصی شاعری وہ شاعری ہے جس میں لڑائیوں کا ان تکلیفوں اور آزمائشوں کا ذکر ہوتا ہے جو سوراؤں اور بہادروں کو بین آتی ہیں؟ تو کیا عربی شاعری میں وہ قسم جس کو 'حماسہ' کہتے ہیں اس کے علاوہ اور کچھ ہے؟ اس میں بھی تو ان لڑائیوں، تکلیفوں اور آزمائشوں کا ذکر ہوتا ہے جن سے سوراؤں کو سابقہ پڑتا ہے اور آخر وہ کیا چیز ہے جو ہمیں اس شاعری میں نظر آتی ہے جو "جنگ بسوں" یا "جنگ داحس و خیر" یا "جنگ فجار" یا "جنگ بباث" یا غزوات اور

فتوحات نیر اسلامی خانہ جنگیوں کے بارے میں کی گئی ہے؟ کیا اس کا کوئی اور نام ہے؟ یہی قصصی شاعری ہے وہ بھی! تو پھر ہلہل اور غنترہ عربی شاعری کے ارغیل کیوں نہیں ہیں؟ اور امر القیس عربی شاعری کا اولیس کیوں نہیں ہو سکتا؟ اور تماسہ عربی کے سورما الیاذہ اودلیسہ اور انیادہ کے سورماؤں کے ایسے کیوں نہیں ہیں؟ کیا جدید کے حمایتیوں نے ان کو یہ نہیں بتایا ہے کہ دوسری زبانوں کی شاعری میں ایک قسم ہو غنائی شاعری کی، جو نفس انسانی کے میلانات، جذبات اور خواہشات کی ترجمانی کرتی اور انفرادی زندگی کی پر زور عکاسی کرتی ہے۔ تو عربی غزل کو کیا کہیے گا؟ کیا وہ ایسی شاعری نہیں ہے جس میں شاعر اپنی محبت اور اپنے رنج و مسرت کے ترانے سنانا ہے اور اپنے جذبات اور خواہشات کی عکاسی کرتا ہے؟ اور عربی مرثیہ کیا ہے؟ اور اسی طرح مدح اور ہجو وغیرہ شاعری کے کون سے اقسام ہیں؟ یہی غنائی شاعری نا؟ اگر آپ کہیں کہ ”یونان والے ان اشعار کو گا گا کر پڑھتے تھے اس لیے اس کو غنائی شاعری کہتے ہیں“ تو اہل عرب بھی مذکورہ بالا اقسام کے اشعار گا گا کر پڑھتے تھے۔ کیا اعثنی کا نام ”عناجۃ العرب“ (عرب کا تاشہ) نہیں تھا۔ اور کون نہیں جانتا ہے کہ موسیقی کا درجہ اور اس کا شاعری سے تعلق، بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے میں کیا رہا ہے؟ اس سلسلے میں ہمیں کتاب الافغانی سے بہت کچھ مواد حاصل ہو سکتا ہے۔

اور کیا جدید کے طرف داروں نے ان لوگوں سے یہ نہیں کہا تھا کہ غیر زبانوں کی شاعری میں ایک قسم تمثیلی شاعری کی بھی ہوتی ہے جس میں گفتگو اور مکالمے پر شعر کا دار و مدار ہوتا ہے؟ اور کون شخص کہہ سکتا ہے کہ عربی شاعری میں یہ صورت نہیں پائی جاتی ہے؟ کیا عربی شاعری میں دو محبت کرنے والوں

یا وہ جھگڑا کرنے والوں کے درمیان مکالمے کے وجود سے کوئی انکار کر سکتا ہے؟
 امر القیس کی وہ شاعری جس میں اُس نے اپنی محبوبہ کے پاس جانے اور
 اُس کے انکار کرنے اور اس کے اصرار کرنے کی کیفیت بیان کی ہے اگر تمثیلی
 شاعری نہیں تو پھر کون شاعری ہے؟ اور کون شخص انکار کر سکتا ہے اس بات سے
 کہ دیوان ابن ابی ربیعہ کا اکثر کلام ایسی ہی شاعری پر مشتمل ہے جس میں مکالمہ
 گفتگو اور تمثیلی کیفیت پائی جاتی ہے؟

تو اب غیر زبانوں کی شاعری کو عربی شاعری پر فضیلت دینے کی کوئی
 وجہ نہیں رہی، کیوں کہ عربی شاعری میں بھی قصصی، غنائی اور تمثیلی شاعری کے
 نمونے ملتے ہیں۔ غرض اسی طریقے پر قدیم اسکول کے شیوخ اور ذمے دار
 حضرات عربی شاعری کی طرف سے مدافعت کا فرض انجام دیتے ہیں تو جیسا کہ
 ہم نے اوپر کہا ہے کہ بہ جگہ مفید نتائج پیدا کرنے کے، یہ لوگ اپنے خلاف
 نیز عربی شاعری کے خلاف فساد کھڑے کر کے صورت حال کو اور خراب کر دیتے
 ہیں۔

اصل یہ ہے کہ عربی شاعری میں نہ قصص ہیں اور نہ تمثیل۔ کیوں کہ قصصی
 شاعری کا دار و مدار — جیسا کہ اس خاص فن کے تمام قدیم و جدید واقفکار
 بخوبی جانتے ہیں — صرف سوراؤں اور بہادروں کے قصے اور لڑائیوں کے
 تذکرے ہی پر نہیں ہوتا ہے، اس میں یہ چیز بھی پائی جاتی ہے اور دھمکی اور
 اور چیزیں بھی، جن میں بعض لفظی ہوتی ہیں اور بعض معنوی۔ لفظی اور ظاہری
 اعتبار سے وہ طویل اور غیر معمولی طویل نظم ہوتی ہے جس میں ایک ایک ہزار
 تک اشعار ہوتے ہیں اور معنوی اعتبار سے وہ مخصوص قسم کے وزن اور
 خاص آہنگ کی پابند ہوتی ہے نیز اس کے پڑھنے کا خاص انداز اور

خاص خاص پابندیاں ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے اور نفسِ مطلب کے اعتبار سے اُس میں جنگوں، مصیبتوں اور اُن آزمائشوں کا ذکر ہوتا ہے جن سے بہادری اور سوراؤں کو سابقہ پڑا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ معبودوں کا بھی ذکر ہوتا ہے اور شاعر کو اپنے مافی الضمیر کے ادا کرنے میں اُن معبودوں اور دیوتاؤں کی طرف سے الہام اور لگانا ہوتا ہے۔ نیز اس قسم کی نظموں میں ایک خاص اجتماعی رنگ ہوتا ہے جو شاعر کی شخصیت اور انفرادیت کو کلی طور پر فنا کر دیتا ہے یا اُس گروہ کے اندر جس کا یہ شاعر حال بیان کرتا ہے، اور اُس گروہ کے اندر جس کے سامنے یہ نظمیں وہ سنانا ہے، اُس کی شخصیت گم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس قسم کی کوئی چیز عربی شاعری کے اندر نہیں پائی جاتی ہے۔

اور تمثیلی شاعری میں صرف مکالمے اور رد و مزہ کی گفتگو ہی سے کام نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ اول تو اس میں ایسے مکالمے اور بات چیت سے کام لیا جاتا ہے جس کا پوری عربی شاعری میں کہیں بھی وجود نہیں ہے۔ جیسا کہ بات چیت دو یا دو سے زیادہ لوگوں میں ہوتی ہے۔ اور کسی جگہ ہے "میں نے کہا" "تو میں نے کہا" اور "اس نے جواب دیا" "میں نے جواب دیا" کا ناہنجار نہیں آتا ہے۔ بلکہ وہ بات چیت اپنے اصل معنی کے اعتبار سے بات چیت ہوتی ہے۔ دوسرے اس بات چیت میں عمل اور حرکت سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ یہ اس معنی کہ دونوں بات کرنے والے صرف گفتگو ہی پر بس نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ حرکات و سکنات سے اظہارِ مطلب کرتے ہیں وہ چلتے پھرتے ہیں، اور وہ تمام کام کرتے ہیں جو عام طور پر لوگ اپنی روزمرہ کی زندگی میں عادتاً کیا کرتے ہیں۔ تو وہ ایسی گفتگو اور بات چیت ہوتی ہے جس کے ساتھ

ایک عملی زندگی بھی ہوتی ہے جو حرکت اور جوش و ولولے سے بھرپور ہوتی ہے۔ اور متقدمین کے خیال میں تو ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ تمثیلی نظموں میں ایک خاص قسم کی موسیقی، رقص اور آہنگ سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ بھلا ان چیزوں کے ساتھ ان معمولی اور رسمی مکالموں کی کیا حیثیت ہو سکتی ہے جو ہم کو جدید اور قدیم شاعری میں نظر آتا ہے۔ درآں حالے کہ ہم نے تمثیلی شاعری کے وہ تمام فنی خصائص نہیں بیان کیے ہیں جن کی یہاں تفصیل بیان کرنا غیر ضروری سمجھا!

آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ قدیم اسکول کے یہ شیوخ اور دستے اور حضرات بہ جلسے صورت حال کو واضح اور صاف کر کے اور اُچھا دیتے ہیں۔ اور جب وہ یہ دعا کرتے ہیں کہ عربی شاعری میں قصص بھی ہیں اور فضیل بھی تو بات بالکل گڑبڑ اور خلط ملط ہو کر رہ جاتی ہے۔ حتیٰ کہ عربی شاعری شروع سے آخر تک غنائی شاعری ہے جس میں صرف غنائی شاعری کی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں یعنی یہ شاعری شخصی اور ذاتی شاعری ہوتی ہے یہ اس معنی کہ سب سے پہلے یہ شاعری فرد واحد کی ذہنیت کی اور اس ذہنیت سے جو جذبات میلانات اور خواہشات وابستہ ہوتے ہیں ان کی ترجمانی کرتی ہے۔ یہی وہ کیفیت ہے جو عربی شاعری کے تمام اصناف نسیب، حماسہ، فخر، وصف، مدح، مرثیہ اور ہجو میں پائی جاتی ہے۔ اس لیے ہم عربی شاعری کو ذاتی شاعری قرار دیتے ہیں۔ یہ شاعری شروع شروع موسیقی کے سہارے چلی اور بلاشبہ وہ گا کر پڑھی گئی ہے۔ پھر رفتہ رفتہ اس کے موسیقی سے الگ اپنی حیثیت قائم کر لی اور موسیقی کا اثر اس میں کم سے کم ہو گیا۔ یہاں تک کہ وہ بہ جائے گا کر پڑھے جانے کے ایک خاص انداز میں پڑھی جانے لگی جس کے لیے

عربی میں انشاد کا لفظ بولا جاتا ہے۔ انشاد تحت اللفظ اور گاکر پڑھنے کی درمیانی کیفیت کا نام ہے۔ انشاد شعر کا وہی مطلب ہے جو قرآن کو تزیل سے پڑھنے کا ہے۔ نواب عربی شاعری، جسے آج ہم عربی شاعری کے نام سے جانتے ہیں، خالص غنائی شاعری ہے۔ لیکن اس سے نہ عربی شاعری کی اہمیت میں کوئی فرق آتا ہے نہ اس کی قدر و قیمت گر جاتی ہے اور نہ دوسری زبان کی شاعری کو اس پر افضلیت حاصل ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ شاعری کو اس طرح نہیں جانچا جاتا ہے کہ وہ فلاں صنف پر مشتمل ہو یا فلاں نوع کی شاعری ہے۔ بلکہ شاعری کے جانچنے کا معیار یہ ہوتا ہے کہ وہ جس صنف پر مشتمل ہو آیا وہ صنف کامیابی کے ساتھ پیش کی گئی ہے یا نہیں۔ اور یہ اد پر ہی ہم بتا چکے ہیں کہ عربی شاعری نے آن زمانوں میں جن جن زمانوں میں یہ کہی گئی ہے عربوں کی اس فنی اور ادبی حاجتوں کو بہ خوبی پورا کر دیا تھا۔

علاوہ اس کے جدید کے طرف دار بھی، اضطراب اور تردیدہ خاطر سے بڑی نہیں ہیں۔ وہ اپنے دعوے کو اطلاق کے ساتھ بغیر کسی قید اور بلا کسی احتیاط کے بیان کر جاتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے جسے ہم پورے ذوق کے ساتھ جانتے ہیں کہ یہ شاعری کے اقسام ثلاثہ سب سے پہلے یونانی میں پیدا ہوئے تھے اور آگے پیچھے پیدا ہوئے تھے ایک ساتھ نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ یہ اقسام دراصل یونان کی شعری زندگی کے مختلف دور تھے جو ایک کے بعد ایک کر کے آتے تھے۔ یہ قصصی شاعری، ادبی و شعری زندگی کا ایک ایسا دور تھی جو اہل یونان کی اس معاشرہ کے مظاہر تھی جو نویں صدی قبل مسیح کے دوران میں تھی اور غنائی شاعری ادبی زندگی کا ایسا دور تھی جو انفرادیت کی اس ترقی اور اس اجتماعی اور سیاسی انقلاب کے لیے موزوں تھا

جو چھٹی ساتویں صدی قبل مسیح میں یونان میں عام ہو چکا تھا، اور تمثیلی شاعری اُس جمہوری زندگی اور عقل کی اُس فلسفیانہ ترقی کے نتائج میں سے ایک نتیجہ تھی جو پانچویں صدی قبل مسیح میں یونان میں ظاہر ہو رہے تھے۔ لطف یہ ہے کہ یہ اقسام یونان میں ساتھ ساتھ نہیں بسر کر سکے، بلکہ جس وقت غنائی شاعری کا دور دورہ ہوا تو قصصی شاعری کم زور پڑ گئی اور غنائی شاعری میں ضعف آگیا جب کہ تمثیلی شاعری نے طاقت پکڑ لی۔ یہی اقسام شاعری یونانی قوموں کے علاوہ دوسری قوموں کے قدیم اور جدید شعرا میں نہیں مل جاتے ہیں۔ مگر ان قوموں میں یونان کی تقلید میں ہمیں ملتے ہیں۔ بلاشبہ فرحبیل نے ہیومر، ہوراس اور پنڈارہ کی پیروی کی تھی اور بلاشبہ روم کے تمثیلی شاعری کرنے والے شعرا تیرانس اور بلوت وغیرہ نے یونان کے تمثیلی شعرا کی پیروی کی تھی۔ اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ یورپ کے اور خاص کر فرانس کے جدید شعرا نے روم اور یونان ہی کی تقلید میں اپنے یہاں غنائی، قصصی اور تمثیلی شاعری ایجاد کی۔ کیوں کہ روم کے اثرات کو انی اور بوالو میں صاف صاف نظر آتے ہیں اور یونانی اثر راسین میں، اور ان کا اثر مولیر و فولیتر اور دیگر قصصی، غنائی اور تمثیلی شعرا میں واضح طور پر نظر آتا ہے۔ اور جب ان جدید اور قدیم قوموں میں ان اقسام شاعری کی پیدائش تقلیدی اور یونانی قوم اور ان کی ادبی زندگی کے زیر اثر ہو۔ تو پھر یہ سوال طبعیت شعر کا اور ان چیزوں کی طبیعت کا جن سے یہ شعر بنا اور نکلا جو ان میں پیدا ہوتا، بلکہ سوال یہ اٹھتا ہے کہ ان قوموں نے یونان کے ادبیات کو پڑھ کر اُس کی شروع شروع تقلید کی، پھر کہیں جا کر اس میں ان کی صحیح انفرادیت کی تشکیل ہو سکی۔ وہ قومیں جو یونانیوں کی ادبی زندگی سے ناواقف تھیں اس کی تقلید نہ کر سکیں۔ ان قوموں میں بعض آریائی قومیں ہیں جو اپنی جنس اور اپنی

فطرت کے اعتبار سے یونان ہی کی ایسی ہیں، مثلاً قدیم ایرانی قوم یا ہندوستانی قوم اور قرونِ وسطیٰ کی یورپین اقوام اور بعض اچھنی قومیں ہیں جو اس آریائی نسل سے بالکل الگ ہیں۔ جیسے عربی قوم، ہمارے نزدیک اگر عربی قوم کو یونانی ادبیت سے واقفیت ہوتی تو وہ اس کی تقلید ضرور کرتی۔ آپ کو معلوم نہیں کہ اس قوم نے یونان کا فلسفہ دیکھا اور اس کی تقلید کرنے لگے اور اپنے لیے فلسفے میں ایک الگ انفرادیت تشکیل دے لی۔ نیز کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ یہ قوم جدید ادب سے واقف ہو رہی ہے اور اس کی تقلید کر رہی ہے؟ اس قوم میں فنِ تمثیل آگیا ہے اور ان کے غنائی احساسات بدل رہے ہیں۔ یورپ کی غنائی شاعری سے یہ قوم قریب ہوتی جا رہی ہے۔

تو اب سوال عربی شاعری کی کوتاہی یا ہمہ گیری کا نہیں رہا بلکہ یہ سوال پیدا ہو گیا ہے کہ عربوں نے ادب کی مثال قسم کو نہیں جانا اس لیے اس کی تقلید نہ کر سکے۔ اور دوسری قوموں نے اس قسم کو جان لیا، اس کی تقلید کی اور فوجیت حاصل کر لی۔

بہر حال وہ قدیم عربی شاعری بس کی تاریخِ ادبیات، تحقیقات و تلاش کر رہی ہے قصصی اور تمثیلی شاعری سے کوئی تعلق نہیں رکھتی ہے۔ وہ صرف غنائی شاعری ہے!

۴۔ فنونِ شعر

قدیم اسکول کے شہرزادے اس دقت بھی گڑبڑ سے پاک نہیں قرار پاتے جب کہ عربی شاعری کے فنون اور خصوصاً عہدِ جاہلیت کی عربی شاعری کے

فنون بیان کرتے ہیں۔ کیوں کہ یہ لوگ زبانِ فنون کے بیان میں ایک خاص اور
 کئی تقسیم سے کام لیتے ہیں جس کی سب سے واضح مثال وہ تقسیم ہے جس پر
 ابو تمام کا دیوانِ حماسہ، مشتمل ہے یہ لوگ اس طرح سے عہد جاہلیت کی طرف
 یہ فنون منسوب کرتے ہیں جنہیں شاید وہ عہد جاہلیت بھی نہ تھا۔ اس سے مراد یہ طور
 کے۔ ہم اس بحث کو جسے دراصل تفصیل کا کام مانتی ہے نہیں سمجھتے ہیں۔
 طول دینا نہیں چاہتے۔ ہم تو صرف وہی کہیں گے جو عربی ادب کی تحقیقات
 کرنے اور مطالعہ کرنے والے عارضہً کہا کرتے ہیں کہ عربی شاعری مختلف فنون
 پر مشتمل ہے جس میں وصف، مدح، مرثیہ، ہجو، غزل، فخر اور مدح ہیں۔ اور
 قدما ان میں کبھی اضافہ کرتے ہیں کبھی کمی کر دیتے ہیں، اور کبھی ایک فن کو
 دوسرے فن میں شامل کر کے ایک قرار دے دیتے ہیں۔ مثلاً وہ لوگ مرثیے
 کو مدح میں شامل کر دیتے ہیں اس لیے کہ ”مرثیہ“ نام پر زہد، حماسہ، مدح
 کے، مردہ کی مدح اور تفریہ کرنے کا، اور شکوہ و شکایت کو شامل نہیں
 شامل سمجھتے ہیں، اور غزل کے دو حصے کرتے ہیں ایک غزل موقوف اور
 ایک غزل مذکور اس کے علاوہ اور بہت کچھ ہے جس کے ذکر سے کوئی خاص
 فائدہ نہیں۔

ان فنونِ شعر عربی کی تاریخ بتانا اور کس طرح عربوں میں ان فنون
 نشوونما ہوئی اس کا حال بیان کرنا شاید کہیں پھر ہونا چاہیے اس لیے
 میں یقین کا حاصل ہونا موقوف ہے اسی بات پر بسا کی طرف ہم جا رہے ہیں
 یعنی جاہلی شاعری کا اثبات یا انکار۔

ابو تمام بارہے میں کوئی شبہ نہیں رہا ہے کہ شاعر کے جاہلیت سے
 وصفیہ شاعری کی تھی، انھوں نے مدح اور ہجو ہی تھی اور مرثیہ کے ساتھ

اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ انھوں نے عورتوں کے ذکر کی طرف بھی رخ کیا تھا، لیکن قابلِ ترجیح قیاس یہی ہے کہ غزل کا فن ان کی شاعری میں تکمیل کو نہیں پہنچ سکا، بلکہ اسلامی عہد کے اموی دور میں وہ مکمل اور مستحکم ہوا، اور اس عہد میں غزل عورتوں کے ساتھ مخصوص رہی، اور جب بغداد کا عہد آیا تو امرد پرستی ہونے لگی اور اس میں حدود سے تجاوز بھی ہو گیا تو یہ تمام فنون بدلتے اور عام و خاص عربی زندگی کا ساتھ دیتے رہے لیکن اس ارتقا کی تحقیق اس وقت ہمارا موضوع بحث نہیں ہے۔

۵۔ اوزانِ شعر

یہ ایسا مسئلہ ہے جس کی طرف ہم نے صرف اس لیے اپنی توجہ مبذول کی ہے تاکہ ایک طرف ہم اس دقت کی سمت جو اس سلسلے میں پیش آ رہی ہے اور دوسری طرف اس امر کی سمت رہ نمائی کریں کہ یہ شدید طور پر ضروری ہے کہ بحث کرنے والے اس موضوع پر توجہ کریں۔ قدامت اور متاخرین پریشان ہو جاتے ہیں جب عربی شاعری کی نشوونما کی تفصیل بیان کرنے لگتے ہیں میری سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ لوگ اس نشوونما کے لیے کسی نظام یا کسی معیار کے متعین کر لینے سے کیوں انکار کرتے ہیں؟ یاں قدامت کے طرف داروں کے اعتبار سے، صحیح۔ اتنے سے قریب تر ہیں۔ انھوں نے اپنے کو ذرا پرسکون حالت میں رکھا ہے۔ اور یہ دعوا کیا ہے کہ عربوں نے چند بحروں کا تصور قائم کر کے ان کی بنیاد پر شعر کہنا شروع کر دیے تھے، پھر انھوں نے شعر کی بحروں کو گنا اور اس کے ٹکڑوں، اس کے قافیوں، اور اس کے اجزا و ضرب کو گنا شروع کر دیا۔

لیکن متاخرین نے اس ابہام سے بچنا چاہا تو انھوں نے خیال دوڑانا شروع کیا یہاں تک کہ انھوں نے یہ دعا کر دیا کہ عربی شاعری کے اوزان اونٹ کی چال سے اخذ کیے گئے ہیں، جب کہ وہ اپنی چال اور اپنی رفتار کی مختلف قسموں کے ساتھ بڑے بڑے صحرا قطع کرتا تھا، اور انھوں نے یہ بھی کوشش کی اوزان شعر اور اونٹ کی رفتار کے درمیان جو مادی چیز ہے، مشابہت دکھائیں۔ ظاہر ہے کہ یہ سب خیالی اور فرضی باتیں ہیں جن کی تحقیق کی کوئی راہ نہیں نکل سکتی۔

جو چیز بالکل ظاہر ہے اور جس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی وہ یہ دعا ہے کہ عربی شاعری کا وزن دوسری زبان کی شاعری کے وزن کی طرح موسیقی اور نثر کا ایک اثر ہے۔ کیوں کہ شعر اپنی ابتدائی منزلوں میں نثر ہی تھا جس نے نثر کا ذکر کیا اس نے ل، نغمہ اور تقطیع کا بھی ذکر کیا ہے، یا مختصر الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ اس نے وزن کا ذکر کر دیا ہے، اور یہ واقعہ ہے کہ قدیم قوموں کی تاریخ میں ہمیں یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ شعر اور موسیقی الگ الگ پروان چڑھے ہیں بلکہ ایک ساتھ معرض وجود میں آئے اور ایک ساتھ پروان چڑھے۔ پھر شعر موسیقی سے الگ حیثیت اختیار کر گیا، تو شعر بجائے گانے کے، پڑھا جانے لگا۔ یعنی وہی انشاد والی بات پیدا ہو گئی اور موسیقی گانے میں شعر کی محتاج ہو گئی اور خالص "سرگم" میں موسیقی کا شعر سے الگ وجود ہو گیا، یا یوں کہو کہ گانا ان دونوں فنوں کے درمیان ایک نقطہ اتصال کی حیثیت اختیار کر گیا۔ اور صرف اس نئے دور میں موسیقی شعر سے کٹی طور پر مستغنی ہو گئی ہے اور اکثر نثر ہی کو اپنے تال سر کا عنوان بنا لیا کرتی ہے۔ ہم فرانسیسی سرود خانوں میں موسیقی والے تمثیلی قصے دیکھتے ہیں جو نثر میں ہوتے ہیں نظم میں نہیں! اور علاحدہ سے بھی موسیقی والے

بے شک ہم جانتے ہیں جو نظم میں نہیں نثر میں ہوتے ہیں۔ اور اپنی عربی زبان میں اب تک بظاہر تو ہم نے ایسا کوئی گانا نہیں دیکھا ہے جس میں نظم کے پاس نثر کے ٹکڑوں سے کام لیا گیا ہو، بلکہ شروع سے آخر تک پورا عرصہ گانا نظم ہی ہو خواہ کسی قسم کی نظم موسیقی کو درکھ ہو، عربی زبان میں وہ موجود ہوگی۔

۱۔ مسئلہ جس کی تحقیق کی ضرورت ہے اور جسے پردوں سے باہر لانا ہے وہ ان عربی اوزان کی تاریخ کا مسئلہ ہے جن کو علمائے پیش کیا ہے۔ کیسے ان کی ابتدا ہوئی؟ اور کب؟ کیا جاہلیت کے عرب ان سب آوازوں سے واقفیت رکھتے تھے جنہیں قلیل اور اخفش نے پیش کیا ہے؟ یہ لوگ کچھ اوزان سے واقفیت رکھتے تھے اور کچھ اوزان بعد کو مسلمانوں نے ایجاد کیے تھے؟ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کون اوزان وہ ہیں جن کو جاہلیت کے عرب جانتے تھے اور کون اوزان وہ ہیں جن کو بعد میں مسلمانوں نے ایجاد کیا ہے؟ اور جاہلیت کے عربوں میں کون سا وزن (وزن) سب سے پہلے ظہور پذیر ہوا؟ اور کیا یہ اوزان الگ الگ ظہور پذیر ہوئے تھے یا کچھ وزن دوسرے کچھ وزنوں میں قانون ارتقا و انقلاب کے ماتحت تبدیل ہو گئے تھے؟ پھر یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ کون کون سے دوسرا وزن بنا تھا؟ اور وہ کون سے اسباب یا اضطراری فنی اسباب تھے جنہوں نے مسلمانوں کو ان اوزان کی ایجاد پر مجبور کیا تھا؟

یہ تمام سوالات کا جواب دینا مشکل ہے۔ اب ان سے پردوں کو اٹھ جانا چاہیے! لیکن کم از کم ہم دستِ سرہمولی بات نہیں کریں گے۔ اس لیے ہمیں ان سوالات کو پیش کر دینا چاہیے۔ اور ان کے جوابات کا انتظار کرنا چاہیے۔

ساتواں باب

جاہلی نثر

۱۔ نثر کی ابتدا

اس بارے میں بھی قدما اور قدیم کے مددگاروں کے نظریے میں تبدیلی کیے بغیر چارہ نظر نہیں آتا ہے۔ یہ لوگ اس امر پر متفق ہیں کہ ”عربوں میں جاہلیت کے زمانے میں نثر پائی جاتی تھی“ یہی نہیں بلکہ ان لوگوں کے خیال میں ”نثر نظم کے اعتبار سے قدیم العہد کثیر المقدر اور مواد کے دیکھتے زیادہ اہم اور زیادہ قیمتی ہے۔ لیکن راویوں کو وہ اس طرح یاد نہیں رہی جس طرح انھوں نے مریائے شاعری کو حفظ کر لیا تھا۔ کیوں کہ ہنوز اور قافیے نے شعر کی یادداشت اور اس کی روایت کو بہت آسان کر دیا تھا اور نثر ان دونوں چیزوں، وزن اور قافیے سے خالی تھی اس لیے اس کا بہت مختصر حصہ محفوظ رہ سکا“

اسی انداز پر قدما نے نثر اور نظم میں موازنہ کرنے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوشش کی ہے۔ ابنِ رشیق اور اس کے معاصرین نے، اس قسم کے موازنے کی طرف توجہ کی تو انھوں نے نظم کو اس لیے ترجیح دی کہ وزن اور قافیے نے نظم کو اس موتی سے مشابہ کر دیا ہے جو ہار میں پرویا ہوا ہو حال آنکہ نثر اس موتی کی طرح ہے جو گھرا پڑا رہتا ہے۔ اور نظم اس لیے بھی

دیکھ بھال کرے۔ تاکہ آپ کو اس کلام کی طرف متوجہ کرنے اور اس پر غور کرنے پر اسی طرح مجبور کر سکے، جس طرح شاعر اپنے اشعار سے کرتا ہے۔ نیز اُس کی کوشش بھی یہ ہو کہ اپنے اس کلام کے ذریعے آپ کے دل کو متاثر کر دے۔

جب نثر کا مفہوم اس طرح ذہن نشین ہو گیا — اور تاریخ ادبیات میں اس کے علاوہ کسی اور طرح نثر کو سمجھنے کی کوشش بھی نہ کرنا چاہیے۔ — تو پھر اس میں کوئی شک نہیں باقی رہتا کہ عربوں میں نثر کا دورِ نظم کے دور سے کہیں متاخر ہے۔ اس لیے کہ عرب کوئی ایسی قوم تو ہے نہیں جو خدا کی پیدا کی ہوئی دیگر قوموں سے ممتاز اور بالاتر ہو اور خلافِ قانونِ فطرت جس نے اس طرح نشوونما پائی ہو کہ اس کی شاعری کا، اس کے ادب کا، اس کی نثر کا اور اس کے علم کا اُس کے ساتھ چولی دامن کا ساتھ رہا ہو — عرب قوم دوسری قوموں ہی کی طرح ہے۔ جو پلے، بڑھی اور اُس اجتماعی نظام کے ماتحت جو ہمیشہ بالادست رہا اور ہمیشہ تمام قوموں کی حیات پر غالب اور حاوی رہے گا، اس کا ارتقا ہوا۔

ہمیں معلوم ہے کہ شاعری کا دور نثر کے دور سے ہمیشہ قدیم رہا ہے۔ شاعری کلام کا پہلا فنی مظاہرہ ہے کیوں کہ شاعری جس اشعار اور تخیلات سے وابستہ ہوتی ہے۔ اور یہ فطری صلاحیتیں وہ ہیں جو فرد اور جماعت کے دوش بہ دوش پردان چڑھا کرتی ہیں۔ تو شاعری انسانی زندگی کے اندر سے بھڑکتی رہتی ہے، قریب قریب اسی طرح جس طرح سورج سے روشنی اور غنچے سے خوش بو۔

جہاں نثر کا تعلق ہے وہ عقل کی زبان کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ

غور و فکر کے مظاہر میں سے ایک منظر ہی جس میں قصہ و ارادے کا دخل اور سوچنے اور غور کرنے کا اثر، شاعری میں ارادے کا دخل اور غور و فکر کے تناسب سے بہت زیادہ ہوا کرتا ہے

تو اگر اس کا ظہور متاخر ہے۔ اور اُن دیگر اجتماعی اور فطری ظواہر سے وہ وابستہ اور متعلق ہے جن کی شاعری کو براہ راست کوئی ضرورت نہیں ہوا کرتی، توجیہ کی کون سی بات ہے؟

ہم کسی ایسی قدیم یا جدید قوم کو نہیں جانتے ہیں جس میں نثر، شعر سے پہلے نمودار ہو گئی ہو، یا نظم اور نثر کا ساتھ ساتھ وجود عمل میں آیا ہو۔ تاریخ ادبیات میں جو چیز عمومی طور پر ہمیں نظر آتی ہے وہ یہی ہے کہ قومیں سب سے پہلے شاعری سے اپنا حصہ رسی حاصل کرتی ہیں پھر اُن کی قومی زندگی کے طول طویل دور ایسے بھی گزر جاتے ہیں جن میں شعر و شاعری تواتقاً اور انقلاب کی منزلیں طو کرتی رہتی ہے مگر نثر سے ان قوموں کو کئی طور پر ناواقفیت رہتی ہے۔

آپ چاہیں تو اس حقیقت کو یونان، روم اور دیگر یورپین اقوام کے یہاں تلاش کر کے اپنا اطمینان کر سکتے ہیں۔ آپ دیکھیں گے کہ یہ تمام قومیں نثر سے واقف ہونے کے سینکڑوں برس پہلے اور طول طویل عرصے قبل گاتی اور اشعار کہتی تھیں۔ اور آج بھی اُن قوموں اور ان ماحولوں میں جو ہماری معاصر ہونے ہوئے بھی غیر ترقی یافتہ ہیں۔ اس حقیقت کو آپ تلاش کر سکتے ہیں۔ آپ دیکھیں گے کہ ہماری وہ معاصر قومیں جو وحشی اور غیر متہان (گنوار) ہیں، گاتی اور شعر کہتی ہیں۔۔۔ درآں حالے کہ نثر میں اُن کا کچھ بھی دخل نہیں ہے۔ بلکہ اگر آپ چاہیں تو خود مصری کے مختلف حصوں میں اس

حقیقت کی جستجو کر سکتے ہیں۔ آپ دیکھیں گے کہ مختلف جاہل مصری ماحول اور سوسائٹیاں ایسی ہیں جو اپنی عام مادری زبان میں شعر تو کہہ لیتی ہیں لیکن اسی زبان میں نثر کی حقیقت تک سے وہ بیگانہ ہیں۔ اور اُس وقت تک بیگانہ رہیں گی جب تک کم و بیش یہ قویں تعلیم یافتہ نہ ہو جائیں۔

غرض نثر، نظم کے دیکھنے متاخر اور جدید ہے۔ نثر عموماً اس وقت تک نمودار اور ہمہ گیر نہیں ہوتی جو جب تک جماعت کے اندر ملکہ مفکرہ زغور و فکر کی صلاحیت) جس کو ہم عقل کہتے ہیں غالب اور حادی نہیں ہو جاتی۔ اور جب تک یہ جماعتی خاصہ جسے ہم کتابت (لکھنا) کہتے ہیں سوسائٹی کے اندر پیدا اور رائج نہیں ہو جاتا، عقل سوچتی اور فکر کرتی ہے اور اس کی ضرورت مند رہتی ہے کہ اپنے سوچ بچار کے نتیجوں کو مشتہر کرے۔ کتابت اس بات کو ممکن بنا دیتی ہے کہ عقل کے نتائج زور و فکر کو اپنے سانچوں میں ڈھال کر لوگوں میں پھیلا دے۔

یہ فردی بات ہے کہ اسی ملکہ مفکرہ کے اثرات چسما ہم عقل کہتے ہیں نثر سے پہلے نظم میں ظاہر ہوں۔ اور جب شعر اپنے وزن اور قافیے کی پابندیوں کی بدولت عقل کی جولانیوں کے لیے تنگ اور محدود ہو جاتا ہے تو عقل اپنے اغراض و مقاصد کی تعبیر کے لیے وزن، قافیے، مخصوص زبان اور تخیل پر اعتماد وغیرہ کی شعری پابندیوں سے اپنے کو آزاد کر لیتی ہے۔ اسی ضرورت کی بدولت، جسے عقل اس وقت محسوس کرتی ہے جب شاعری کا میدان اس پر تنگ ہونے لگتا ہے۔ نثر کا وجود عمل میں آتا ہے پس عقل، گفتگو کی زبان اور بات چیت کے طور طریقوں سے کام لیتی ہے تاکہ لوگوں تک اپنی بات پہنچائے۔ پھر اس گفتگو کی زبان اور اس بات چیت کے طریقوں کی عقل اصلاح کرتی اور انھیں سنواری رہتی ہے یہاں تک کہ ایک نیا فن پیدا ہو جاتا ہے جو نہ تو

شعر ہوتا ہے اور نہ روزمرہ کی بات چیت، بلکہ ایک درمیانی چیز ہوتا ہے۔ یہ فن تدریجی طور پر اسی تناسب سے ترقی کرتا اور مستحکم ہوتا جاتا ہے جس رفتار سے عقل بڑھتی اور ترقی کرتی ہے، یہاں تک کہ اس کی تکوین کا عمل پورا ہو جاتا ہے۔ پھر آپ دیکھنے لگتے ہیں کہ تاریخ کی زبان، فلسفے کی زبان اور مذہب کی زبان الگ الگ تیار ہو گئی ہے اور یہی خالص ادبی مظاہر میں سے ایک منظر ہے۔

۲۔ جاہلی نثر اور ہم

تو اس نظریے کی روشنی میں اگر ہم جوین عرب میں نثر کی تاریخ تلاش کریں تو سر دست کسی اٹھوس حقیقت شکہ ہمارا راہ پا جانا اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے۔ اس لیے کہ ہم نثر جاہلی کے سامنے ٹھیک اسی موقف پر کھڑے ہونے کے لیے مجبور ہیں جس موقف پر شعر جاہلی کے سامنے ہیں کھڑا ہونا پڑا تھا۔ تو عرب کی یہاں بھی ہم دو قسمیں کریں گے: شمالی عرب اور جنوبی عرب۔ اور جنوبی عربوں کی طرف جو نثر بھی تھا اسلام منسوب کی جائے گی اسے ہلکا ترود ہم رد کر دیں گے کیوں کہ یہ جو نثر ان کی طرف منسوب کی جاتی ہے وہ بالکل ان کی طرف منسوب اشعار کی ایسی ہے، جو اس قریشی زبان میں ہے جس کا ان جنوب کے رہنے والے عربوں کو ذرا بھی علم نہ تھا۔ تو اس نثر کو بھی جو اس زبان میں ہو صحیح نہ ہونا چاہیے۔

نثر میں صورت حال تو شعر کے اعتبار سے کہیں زیادہ واضح ہے۔ اس لیے کہ ان جنوبی عربوں میں ایک متعارف زبان تھی جسے وہ جاہلہ احاطہ تحریر

میں لائے ہیں، اس طرح انہوں نے ہمارے لیے ایسی عبارتیں چھوڑی ہیں جنہیں آج ہم پڑھ سکتے اور ان کے متعلق تحقیقات کر کے انہی عبارتوں سے نثر کے لیے بعض فنی اصول و قواعد مستنبط کر سکتے ہیں، تو جیرت انگیز بات ہوگی کہ ان عربوں کے لیے دو نثریں قرار دی جائیں، ایک تو خود ان کی مادری زبان میں ہو اور دوسری اُس زبان میں جس کا ان لوگوں کو تعلق کوی علم نہ تھا اور عجیب تر بات یہ ہے کہ ان عربوں نے ایک بھی نقش اور کتبہ ایسا نہیں چھوڑا جو بہ جاے ان کی مادری زبان کے قریشی زبان میں لکھا گیا ہوتا!

ان حالات میں جو کچھ بھی مینیوں کی طرف سادی یا مستحج نثر اور دور جاہلیت کے خطبے اور تقریریں منسوب کی جائیں گی وہ سب متروک اور مردود قرار پائیں گے، ان کی کوئی قیمت نہ ہوگی اور سخت سے ان کا ذرا بھی لگاؤ نہ ہوگا۔ یہ سب اجزائے نثر اسلام کے بعد انہی اسباب کے ماتحت گڑھے گئے ہوں گے جن کا مفصل ذکر تیسرے باب میں ہم کر چکے ہیں۔ رہا شمالی عربوں کا سوال تو ان کی نثر کے سامنے بھی اسی موقف پر ٹھہرنا ناگزیر ہے جو ان کی شاعری کے سامنے ہم نے اختیار کیا تھا۔ شاید آپ کو یاد ہوگا کہ ہم نے ہمیشہ تر اُس شاعری کو متروک و مردود قرار دے دیا تھا جو شمالی عربوں میں سے ربیعہ کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اور پوری اس کائناتِ شعری کے بارے میں بھی ہم از حد محتاط اور مشتبہہ حالت میں رہے جو عہد جاہلیت کے بالکل آخری دور میں کہی گئی تھی، جیسے اعشیٰ کی شاعری، تو ٹھیک ہی موقف ہم اس نثر کے بارے میں بھی اختیار کرتے ہیں جو ربیعہ یا عراق، بحرین اور جزیرے کے عربوں کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ یعنی ہم اس نثر کو بالکل نظر انداز کرتے ہیں اور کچھ بھی اُس میں سے تسلیم نہیں کرتے۔ اب صرف مضرین

باقی رہ گئے۔ اور یہ تو آپ کو یاد ہوگا کہ ابھی تک ہم ایسے معیار اور ایسی کسوٹیاں تلاش کرنے میں مصروف ہیں جن کے ذریعے مضرین کی جاہلی شاعری کا کھرا کھوٹا پرکھ سکیں۔ اور ہمیں کچھ کچھ محسوس ہوتا ہے جیسے ہم اس تلاش میں کسی نہ کسی حد تک مُوفق بہ توفیقِ خیر ہوئے ہیں، لیکن مضرین کی نشر کا معاملہ ان کی شاعری کے معاملے سے کہیں زیادہ سخت اور دشوار ہے۔ اس لیے کہ قوموں کو شعر کہنے کے لیے نہ تو اس کی ضرورت ہے کہ تمدنی امور سے غیر معمولی طور پر بہرہ ور ہوں اور نہ اس کی ضرورت ہے کہ کتابت ان میں رائج اور شائع ہو چکی ہو۔ تو اگر یہ تسلیم کر لینا صحیح اور جائز بھی ہو کہ مضرین کے باوجود اپنی غیر متمدنی زبان کے اور باوجود اُس کم زور تمدن کے جو قبل اسلام تھوڑا بہت ان میں پیدا ہو گیا تھا، شاعری کی تھی، پھر بھی اُن کی طرف منسوب نشر کے بارے میں ہمارا تردد کرنا بالکل جائز ہے۔ کیوں کہ ہمیں ابھی تو اسی کی ضرورت ہے کہ ان کے جاہلی تمدن کی اور ان کی عقلی ترقی کی تاریخ سے واقفیت پیدا کریں۔ ظاہر ہے کہ وہ اشعار جو ان کی طرف منسوب ہیں اس قسم کی کسی حقیقت کا اظہار نہیں کرتے ہیں۔ ہم بالکل یا قریباً قریب بالکل اس امر سے ناواقف ہیں کہ اُن میں کتابت کا کس طرح رواج پڑا۔ نیز ہمارے پاس کوئی ایسی تحریر یا ان کی موجود نہیں ہے جس کا قبل اسلام لکھنا جانا ثابت ہو۔ اور اگر شعر کے بارے میں کسی حد تک روایت پر بھروسہ کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ علمی بحث میں روایت کا کوئی خاص دخل ہے جس کی بنا پر نشر کے معاملے میں بھی صرف روایت پر اعتماد کرنا صحیح ہو۔۔۔۔۔۔ ان حالات میں ہم مجبور ہو کر اُن تمام اجزائے نشر کو متروک کر دینا ضروری قرار دیں گے جو مسخرین کی طرف قبل زمانہ اسلام میں منسوب کیے جاتے ہیں۔ حال آنکہ جہاں تک شاعری کا تعلق ہے ہم بعض اُن اشعار کو تسلیم کرتے

ہیں جو انہی مضرین کی طرف منسوب ہیں۔

۳۔ جاہلی نثر کی مختلف شکلیں

ان تمام چیزوں کے باوجود بھی، عربی ادب کی تاریخ کا ایک ایک لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مضرین میں کسی نہ کسی شکل میں نثر کا وجود تھا۔ بلکہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان کی قبل اسلام کی نثر ایک مستند حیثیت تک ترقی بھی کر چکی تھی۔ جاہلی اشعار میں جو مکمل اور مستحکم اشعار ہمارے نزدیک بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں۔ ان میں غور و فکر اور سوچ بچار کے اثرات صاف طور پر نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے میں نابغہ، زہیر اور حطیبہ کی شاعری آپ کے اطمینان کے لیے بہت کافی ثبوت ہے۔ مضرین کا مکہ مدینے اور طائف میں تمدن سے ایک قسم کا ربط اور تعلق تھا۔ وہ لوگ اپنے تجارتی اور اقتصادی اغراض میں کتابت و تحریر کو آلہ کار بھی قرار دیتے تھے۔ نیز یہودیوں، عیسائیوں اور ایرانی مجوسیوں سے ان کا اتصال اور تعلق کسی طرح معمولی درجے پر نہ تھا۔ تو قرین عقل یہی ہے کہ ان تمام باتوں نے مضرین کو غور و فکر کی طرف پھر کتابت اور نثر کی ایجاد کی طرف رغبت دلائی ہوگی۔ یہ لوگ گزشتہ لوگوں کے واقعات سے واقفیت اور علم رکھنے میں بھی اچھی ناصی حیثیت کے مالک تھے، نیز ان کے اندر دوسری قسم کے فنون مثلاً نجوم، اور طب وغیرہ کا رواج تھا۔ یہ سب باتیں اس بات کو تسلیم کرانے کے لیے کافی ہیں کہ مضرین میں نثر کا وجود تھا۔ تو ہم جس وقت ان اجزائے نثر کا انکار کرتے ہیں جو ان لوگوں کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں تو ہمارا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ یہ لوگ

نثر سے بیگانہ محض تھے اور انہوں نے اسلام کے بعد ہی نثر سے واقفیت ہم پہنچائی ہے۔ بلکہ ہمارا دعوا یہ ہوتا ہے کہ ان کی جو کچھ بھی نثر اس زمانے کی ہوگی وہ کسی قطعی یا قریب قریب قطعی علمی طریقے سے ہم تک نہیں پہنچی ہو۔

آپ کہیں گے: "اور یہ سب ذوقِ عرب کی طرف منسوب خطبے جو انہوں نے کسریٰ کے سامنے دیے تھے، اور وہ صحیح عبارتیں جو کاتبوں کی طرف منسوب ہیں اور وہ کلام جو مشہور مقرر نس بن ساعدہ کی طرف منسوب بتایا جاتا ہے۔ اور وہ تمام حکم و امثال و وصایا جو حکماء و عظمائے عرب کی طرف منسوب ہیں، ان سب کو آپ کیا کہیں گے؟" تو ہم جواب دیں گے کہ "بلا کسی تردد کے ہم ان تمام چیزوں کو ناقابل التفات سمجھتے ہیں، اس لیے کہ اگر آپ چاہیں تو ان چیزوں کو پڑھ کر اور ان میں تامل و فکر کر کے اس پورے کے پورے انبار کو ان اسلامی ہندوں کی طرف لوٹا سکتے ہیں جن عہدوں میں یہ گڑھے گئے ہیں۔ ان میں کا بیش حصہ دوسری صدی ہجری کے شروع اور پوری تیسری صدی ہجری کے دوران میں ٹھیک انہی اسباب کے ماتحت گڑھا گیا ہے جو شعر کے انتقال و الحاق کا باعث ہوتے ہیں یعنی سیاست، مذہب، قصص، عجمی تعصبات اور کثرتِ روایت وغیرہ۔

ان تمام اجزائے نثر سے جو جاہلیین عرب کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں، زیادہ سے زیادہ جو نتیجہ ہم نکال سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ "ممکن ہے کہ ان منسوب اجزائے نثر میں تھوڑا بہت اُس نثر کا چربہ اور عکس آگیا ہو جو عربوں کی زمانہ جاہلیت میں تھی تو اس طرح ہمارے لیے اُس نثر کا جو زمانہ جاہلیت میں تھی ایک تصور تو محفوظ رہ گیا ہے لیکن اُس زمانے کی کوئی ایک تحریر بھی ہمارے ہاتھوں میں موجود نہ رہ سکی۔

غالب گمان یہ ہے کہ چھٹی صدی مسیحی میں مضرین کا اجنبی اقوام کے ساتھ

ربط و ضبط، اُن سے بعض اسباب تمدن کا اخذ و حصول، نیز (بہ اختلاف علماء) یمن سے، یا منبلی قوم سے، یا سریانی زبان سے تخریر کا عاریتاً لے لینا اور عام تمدنی زندگی سے جو مذکورہ بالا اقوام میں پائی جاتی تھی، ان کا تاثر وغیرہ وہ چیزیں تھیں جو زیادہ مضبوط اور مستحکم بنیادوں پر قائم ہو گئی تھیں۔ تو اس طرح مضرین میں ایک قسم کی نشر کا رواج پڑ گیا ہوگا جو پورے طور پر شعری قیود سے آزاد نہیں تھی، بلکہ صرف بعض قیدوں سے آزاد ہو سکی تھی۔ اس میں وزن کا التزام تو ملحوظ نہیں رکھا جاتا تھا لیکن قافیے کی پابندی کسی نہ کسی شکل میں ضرور لازمی تھی۔ تو اس طرح وہ مستحکم اور منطقی عبارت معرض وجود میں آگئی جو فنی طور پر مخاطب کرنے (یعنی خطبوں) میں اور بعض فنی خطوط میں التزام کے ساتھ استعمال ہونے لگی۔ اور جب انھوں نے کتابت (تخریر) کا فن سیکھ لیا اور اُسے اپنی روزمرہ کی ضرورتوں میں استعمال کرنے لگے تو ہمارا قطعی خیال ہو کہ انھوں نے روزمرہ کی ضرورتوں میں کسی قید کی ضرورت کو بھی جائز نہ رکھا ہوگا۔ تو اس طرح اُن کے یہاں دو قسم کی نشریں پیدا ہو گئی ہوں گی۔ ایک ادبی نشر جو شعری قیود سے کلیتاً آزاد نہ تھی اور دوسری عادی نشر جس میں بہ نسبت اور چیزوں کے بول چال کی زبان پر سب سے زیادہ بھروسہ کیا جاتا ہوگا۔ اور اگر اس نشر کا کچھ بھی حصہ ہم تک پہنچ جاتا تو ہم شرعی کی تاریخ کو ایک مستحکم بنیاد پر استوار کر سکتے تھے اور ہمیں پتا چل سکتا تھا کہ کس طرح اور کس حد تک عربوں نے قیود شعری سے آزادی برتی۔ اور کس طرح اُن کی نشرات کا کی منزلیں طے کرتی ہوئی اُس بلند جگہ تک پہنچ گئی جہاں بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے میں آپ اُسے دیکھتے ہیں۔ لیکن اس نشر میں سے کچھ بھی ہم تک نہیں پہنچ سکا ہے۔

وہ لوگ جو حقیقی عربی نشر کی تاریخی تحقیقات کرنا چاہتے ہیں مجبور ہیں کہ

تاریخ کو لوٹائیں، جاہلی نثر کی طرف نہیں بلکہ قرآن اور سرت قرآن کی طرف — ہم جانتے ہیں کہ کتنی گہرائیوں تک قرآن نے عربوں کے دلوں میں اپنی ادبی تاثیر کی جڑیں پہنچا دی تھیں حتیٰ کہ وہ ایک ایسی بلند معیاری مثال ہو گیا جس کی ہر انشا پرداز، ہر گفتگو کرنے والا، ہر خطیب حتیٰ کہ ہر شاعر پیروی کرنے لگا۔ ہاں شعرا جیسا کہ آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں، اپنی موروثی روایات شعری کی حفاظت بھی کرتے تھے اور اس پر عمل بھی۔ ان کے سامنے جیسا کہ بالکل ظاہر ہے، جاہلی شاعری کے کچھ نمونے تھے جن کی وہ پیروی کرتے تھے، اور جن پر قیاس کر کے وہ اپنی شاعری کی راہ متعین کرتے آئے تھے۔ اور ظاہر بات ہے کہ خطبا کی خطابی روایتیں، گفتگو کرنے والوں کی محاوراتی روایتیں بھی الگ الگ تھیں۔ کیوں کہ یہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا ہے کہ جاہلیت اور اسلام کے درمیان سلسلہ حیات منقطع ہو گیا تھا۔ اور یہ بھی کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ نثر میں بھی ان کی بعض قدیم روایتیں تھیں جن کو ہم قرآن، احادیث نبوی اور ارشادات خلفائے راشدین و خطبائے عرب میں دیکھتے ہیں۔ لیکن پھر بھی نثر کا معاملہ نظم کی طرح نہیں ہے جیسا کہ آپ خود محسوس کرتے ہوں گے۔ کہ ہمارے سامنے دور جاہلیت کے بعض شعری نمونے ہیں لیکن ایک بھی نمونہ اس دور کی نثر کا ہمارے پاس موجود نہیں ہے۔“

آپ کہیں گے: اور ضرب الامثال؟ ہاں میں آپ کی تائید کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ بیش تر مثالیں زمانہ جاہلیت ہی کی ہوں گی لیکن ان جاہلی مثالوں کی تحقیق جو زمانہ اسلام میں نہیں بلکہ اس سے پہلے پیدا ہوئی تھیں، کوئی آسان بات نہیں ہے۔ مثالیں خود ذاتی حیثیت سے ایسا قبیلے داری ادب ہے جو بدلتا اور ایک زمانہ سے دوسری حالت میں منتقل

ہوتا رہتا ہے جس کو زبان کی تحقیق، ایک مختصر جملے کی تاریخی تحقیق اور الفاظ و معانی سے گروہوں کے مخصوص انداز میں کام لینے کی تحقیق کی بنیاد بنانا صحیح ہے۔ لیکن یہ تمام باتیں الگ ہیں اور ادبی نثر ایک الگ چیز ہے۔

عجیب تر بات یہ ہے کہ فساد و اتحال کے مظاہروں کے اعتبار سے اس نثر کی جو ان جاہلین عرب کی طرف منسوب کی جاتی ہے ٹھیک وہی حیثیت ہے جو ان کی طرف منسوب شاعری کی تھی۔ ان میں ایسی نثر بھی پائی جاتی ہے جس میں نرمی اور روانی ہے جیسے ہی قس بن ساعدہ کی طرف منسوب نثر۔ ایسی بھی نثر ہے جس میں سختی اور درشتی پائی جاتی ہے جیسے وہ اجزائے نثر جو اکثم بن صیفی کی طرف منسوب ہیں۔ نیز جاہلین عرب کے انشا پردازوں کی زندگیاں بھی اسی طرح مضطرب اور غیر مستقیم ہیں جس طرح ان کے شعرا کی زندگیاں تھیں قس بن ساعدہ مثلاً سات سو برس یا تین سو برس یا ڈھائی سو برس تک زندہ رہا۔ آخر الذکر عمر پر تمام اعتدال پسندوں کا بھی اتفاق ہو گیا ہے۔ اور اکثم بن صیفی بھی معمرین میں شمار کیا جاتا ہے۔ ایک دوسرے انشا پرداز ذوالاصابع العدوانی کی زندگی عجائب و غرائب سے پُر ہے تو جب نثر کی اندرونی خرابیاں، نثر لکھنے والوں کی زندگیوں کے فساد سے ہم آہنگ ہو جائیں تو بغیر کسی تردد کے اس نثر کے مقابلے میں وہی موقف اختیار کر لینا چاہیے جو ہمارا ہے۔

آپ کہیں گے ”اور فنِ خطابت کا آپ کیا کریں گے؟“ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ عرب میں قبل اسلام خطبا پائے ہی نہیں جاتے تھے؟ اس امر پر سب لوگ متفق ہیں کہ عربوں میں سحر بیان خطبا تھے۔

جہاں تک میرا سوال ہے تو میں اس کا منکر نہیں ہوں کہ اسلام سے قبل عرب میں خطبا تھے۔ لیکن میں اس بات کو بلا تردد تسلیم نہیں کرتا ہوں کہ ان کی

خطابت کوئی مفید اور نفع بخش چیز نہیں ہے۔ دراصل عربی خطابت ایک خالص اسلامی فن ہے اس لیے کہ خطابت ان فطری فنون میں نہیں ہے جو از خود قبیلوں یا گروہوں سے صادر ہو جایا کرتے ہیں اور جس کی طرف افراد اپنی ذاتی حیثیت سے توجہ کر سکتے ہیں۔ بلکہ وہ ایک جماعتی چیز ہے، جو ایک خاص قسم کی زندگی ہی کے لیے موزوں اور مناسب ہو سکتی ہے۔ عربوں کی قبل زمانہ اسلام کی پوری اجتماعی زندگی ایسی نہ تھی۔۔۔ خواہ قریم کے طرف دار بڑا ہی کیوں نہ بنیں۔۔۔ کہ ایک نمایاں اور قوی فن خطابت کی اسے احتیاج محسوس ہوتی۔ کیوں کہ مضرین کا تمدن، تجارتی مالی اور اقتصادی تمدن تھا جس کے اندر سیاسی زندگی کی کوئی خاص اہمیت نہ تھی۔ اور نہ ان میں کوئی منسبط اور عملی قسم کی مذہبی زندگی ہی پائی جاتی تھی جس کی بہ دولت خطبے دینے کی ضرورت محسوس ہوتی، جیسا کہ عیسائیوں اور مسلمانوں کے یہاں تھا۔۔۔

بادیہ نشین، جنگ و بدل اور نانہ جنگیوں میں مسرت رہتے تھے۔ زندگی کا یہ انداز بات چیت اور جھگڑے کی گفتگو کی طرف تو ضرور بلاتا ہے مگر خطابت جس کو کہتے ہیں اس کی طرف نہیں! کیوں کہ خطابت کے لیے یہ ضروری ہے کہ جمعی ہوئی شہری زندگی میں اطمینان اور ثبات و استقرار کی کیفیت پائی جاتی ہو۔ آپ کو یونان کے اندر عہد شاہی یا عہد بدادت (غیر متمدنی عہد) میں کہیں خطابت کا وجود نہ ملے گا۔ یونانی خطابت دراصل نتیجہ ہے اس عام سیاسی زندگی کا جو جمہوری تھی یا جاگیر دارانہ نظام والی۔ اسی طرح روم میں شاہی اور بدوی عہد میں نیز جاگیر داری جمہوریت میں کوئی ایسی خطابت کا نام بھی نہیں جانتا تھا۔ رومیوں نے اس وقت خطابت کو جانا جب ان کی سیاسی زندگی جم گئی اور اس میں فرقہ داری اختلاف پھوٹ پڑا۔ اور مسیحی یورپ میں بھی

— اگر ہم گرجوں کے مذہبی وعظوں کو اٹاک کر دیں تو — خطابت کا فن عہدِ جمہوریت ہی میں پیدا ہوا، جب کہ اُن کی سیاسی زندگی قائم اور برقرار ہو چکی تھی، اور تمام گروہ اس زندگی میں برابر کے حصے دار بن گئے تھے۔ اس سے پہلے یہ فن اُن میں نہ تھا۔ تو اس بات کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ زمانہ جاہلیت میں عربوں کے اندر خطابت کوئی نمایاں اور ممتاز حیثیت رکھتی تھی۔ — دراصل خطابت زمانہ اسلام ہی میں پیدا ہوئی۔ جس کی ابتدا پیغمبرِ اسلام اور خلفائے راشدین کے ہاتھوں ہوئی اور اُس کی ترقی اُس وقت عمل میں آئی جب مسلمانوں کی مختلف ریاسی جماعتوں میں باہمی عداوتیں پھوٹ پڑیں۔

غرض اس کتاب کے مطالعے سے آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ جاہلی ادب کی صورتِ حال پوری طرح اُس سے مختلف اور برعکس ہے جس پر علماء و اساتذہ متفق الراے ہیں۔ تو بیش تر حصہ جاہلی شاعری کا یا مشکوٰۃ ہی یا متروک، اور کم تر حصہ ایسا ہے جس کے مطالعے کی ضرورت محسوس کی جاسکتی ہے۔ اور وہ اجزائے نثر جو جاہلیین عرب کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں، ان کو اور بے قیمت ہیں۔ تو ان حالات میں کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ واقعی دورِ جاہلیت کی نکل کائنات برباد ہو چکی ہے؟

جہاں تک ہمارا سوال ہے تو ہم نے اس بارے میں اپنی رائے اسی جگہ بیان کر دی تھی جہاں ہم نے کہا تھا کہ جاہلی زندگی کو قرآن کے اندر تلاش کرنا چاہیے، نہ کہ جاہلی ادب میں۔

اس کتاب کو ختم کر رہے ہوئے ایک جگہ ہیں اپنی رائے کا اظہار

بیان کر دینا ناگزیر سا ہے۔ اس لیے ہمارا کہنا ہے کہ ہم جاہلی ادب کو اسی نظر سے دیکھتے ہیں جس طرح ایک مورخ زمانہ ماقبل تاریخ کو دیکھتا ہے اور اُس کی تحقیق و چھان بین کے لیے وہی ذرائع اختیار کرنا چاہتے ہیں جو زمانہ ماقبل تاریخ کی تحقیق کے لیے مورخ فراہم کرتا ہے۔ کیوں کہ تاریخ ادب جسے کہتے ہیں وہ دراصل وہی تاریخ ہے جس کا اعتماد اور بھروسے کے ساتھ اور ایک ایسی ٹھوس سطح پر کھڑے ہو کر جو شس سے مس نہ ہو سکے، مطالعہ ممکن ہو، ایسی تاریخ کی ابتدا تو صرف قرآن ہی سے ہوگی۔

طہ حسین

تمت بالخیر

(مطبوعہ دیال پرنٹنگ پریس دہلی)



ہماری زبان

انجمن ترقی اُردو (ہند) کا پندرہ روزہ اخبار
ہر مہینے کی پہلی اور سوٹھویں تاریخ کو شائع ہوتا ہے
چند سالانہ دو روپیہ قیمت فی پرچہ دو آنے۔

اُردو

انجمن ترقی اُردو (ہند) کا سہ ماہی رسالہ

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے۔

اس میں ادب اور زبان کے ہر پہلو پر بحث کی جاتی ہے۔ تنقیدی اور

محققانہ مضامین خاص امتیاز رکھتے ہیں۔ اُردو میں جو کتابیں شائع ہوتی ہیں،

ان پر تبصرہ اس رسالے کی ایک خصوصیت ہے۔ اس کا حجم ڈیڑھ سو صفحات یا

اس سے زائد ہوتا ہے۔ قیمت سالانہ محصول ڈاک وغیرہ بلا کر سات روپیہ

انگریزی (آٹھ روپیہ سکہ عثمانیہ) ایک پرچے کی قیمت ایک روپیہ

دو روپیہ سکہ عثمانیہ)

انجمن ترقی اُردو (ہند) اور بیان گنج دہلی

مطبوعاتِ انجمن ترقی اردو ہند، دہلی

گورکی کی اسپیشی (حصہ سوم)

مشہور روسی انقلابی ادیب میکسم گورکی کی خود نوشت سوانح عمری کا ترجمہ ڈاکٹر

اختر حسین صاحب نے کیا اور دو جلدوں میں اس سے شائع ہو چکا ہے جس میں مصنف کے بچپن کے حالات اور روٹی کی تلاش کا تذکرہ ہے۔ اب یہ تیسری جلد " جوانی کے دن " کے عنوان سے شائع ہوئی ہے۔ خود نوشت سوانح میں گورکی کی تصنیف دنیا کے ادیبوں میں بہت ہی مستحول ہے اور قابلِ شرم نے ترجمے میں اصل کا انداز پیدا کر دیا ہے۔ قیمت مجلد للبر۔ بلا جلد ہے۔

مشاہیر یونان و روم (جلد چہارم)

یہ کتاب کی مشہور عالم کتاب کا یہ ترجمہ ہے مشہور اہل قلم اور مورخ سید ہاشمی صاحب فرید آبادی نے کیا ہے۔ پہلی تین جلدیں اس کے ہیں شائع ہو چکی ہیں۔ اس سال اس کی چوتھی جلد شائع ہوئی ہے۔ قرونِ اولیٰ کے دور تمدن کی یہ دل سپا داستان پڑھنے کے قابل ہے اور اردو ترجمے میں اصل کا انداز پایا جاتا ہے۔ قیمت مجلد للبر۔ بلا جلد للبر۔

ملنے کا پتا:-

انجمن ترقی اردو ہند، دریا گنج دہلی