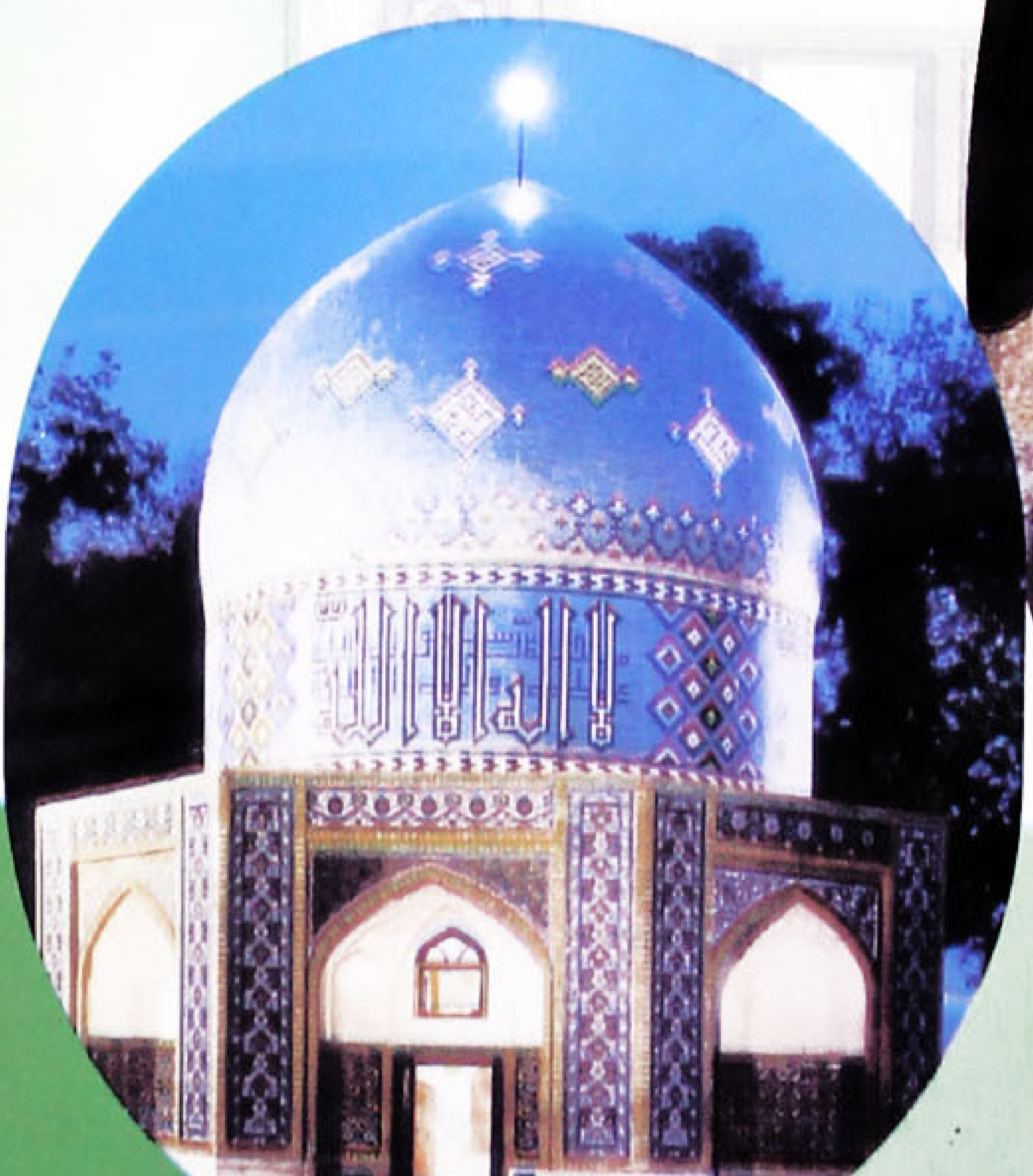
سہ ماہی

پیغام آشنا

شمارہ ۱۷ (بہار)

اپریل تا جون، ۲۰۰۴ء



از هر چه می رود سخن دوست خوشترست
"پیغام آشنا" نفس روح پرورست

سعدیؒ

دوست کی بات ہر چیز سے زیادہ خوبصورت ہے، اُس کے پیغام کا ملنا ایک روح پرور لمحہ ہوتا ہے۔

به این بهانه درین بزم محرمی جویم
غزل سرایم و "پیغام آشنا" گویم

اقبالؒ

اس بہانے سے بزم میں محرم راز کی تلاش کرتا ہوں، میں غزل سرا ہوں اور دوست کو پیغام دیتا ہوں۔

Marfat.com

طارق محمود نظامی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ٹائیٹل کی تصویر: عطار نیشا بوری کے یوم ولادت کی مناسبت سے ان کے مزار کا منظر

بیک ٹائیٹل کی پشت پر تصویر: عمر خیام کے یوم ولادت کی مناسبت سے
نشیا بور میں ان کے مزار کا ایک منظر

Marfat.com

اہم گزارشات

ایران اور پاکستان صدیوں سے دوستی اور اخوت کے بے شمار رشتوں میں منسلک ہیں۔ پیغام آشنا کے اجراء کا مقصد وحید ان دونوں ملکوں کے درمیان اس خطے کی مشترکہ میراث اور دور حاضر میں زندگی کے مختلف شعبوں میں دیگر اشتراکات کے بارے میں مناسب شعور پیدا کر کے ان تعلقات کو مزید مضبوط اور مستحکم بنانا ہے۔ اس سلسلے میں پیغام آشنا برصغیر پاک و ہند کے اہل علم و قلم کے ہر قسم کے تعاون کا بالعموم اور پاکستانی دانشوروں کی تحریروں کا بالخصوص خیر مقدم کرتا ہے۔

- پیغام آشنا ہر سال چار مرتبہ شائع ہوتا ہے۔
- پیغام آشنا میں معمولاً غیر مطبوعہ علمی، تنقیدی، ادبی اور ثقافتی مقالات شامل کیے جاتے ہیں، جن میں تحقیقی رنگ غالب ہونا چاہیے۔ مطبوعہ مقالے کے لکھنے والے کو متعلقہ شمارہ کے اس نسخے کے علاوہ اعزازیہ بھی پیش کیا جاتا ہے۔
- پیغام آشنا میں شائع ہونے والے مواد کے نفس مضمون کے بارے میں تمام تر ذمہ داری متعلقہ مصنف و مترجم پر عائد ہوتی ہے اور ادارہ کا تمام حقائق، آراء اور تعبیرات سے متفق ہونا ضروری نہیں۔
- بغرض اشاعت ارسال کیے گئے تمام مضامین کاغذ کے ایک طرف ٹائپ یا صاف ستھرے خط میں، دونوں جانب مناسب حاشیے کے ساتھ لکھے ہوئے ہونے چاہئیں۔ حوالہ جات اور حواشی، مآخذ کی ضروری تفاصیل کے ساتھ مقالے کی آخر میں منسلک کرنا نہ بھولیں۔ ضروری مکمل حوالوں کے بغیر موصول ہونے والے مقالات پیغام آشنا میں بالعموم شائع نہیں کیے جاتے۔
- پیغام آشنا میں کسی مقالے کی اشاعت کے لیے ادارہ کی طرف سے نامزد کردہ ماہرین کی تائید ضروری ہے اور اس سلسلے میں ادارہ ناقابل اشاعت تحریروں کی مصنفین کو واپسی کی ذمہ داری قبول نہیں کرتا۔
- اشاعت کے لیے قبول کیے جانے والے مقالات میں ادارہ ضروری ادارتی ترمیم، تنسیخ اور تلخیص کا حق محفوظ رکھتا ہے۔
- پیغام آشنا میں اشاعت کے لیے جملہ نگارشات مدیر اعلیٰ، پیغام آشنا، کلچرل کونسلیٹ اسلامی جمہوریہ ایران، مکان نمبر 25، گلی نمبر 27، F-6/2، اسلام آباد۔ فون نمبر 8-2827937 فیکس نمبر: 2821771 کے پتے پر ارسال کی جا سکتی ہیں۔
- پیغام آشنا میں شائع شدہ مواد سے ماخذ کے ذکر کے بغیر استفادہ ممنوع ہے۔

☆☆☆

Marfat.com

سہ ماہی

پیغام آشنا

شمارہ ۱۷ (بہار)

اپریل تا جون ۲۰۰۴ء

ایران اور پاکستان کے ثقافتی تعلقات کے بارے میں مطالعات اور تحقیقات پر مشتمل سہ ماہی مجلّہ

مدیر اعلیٰ

علی اورسجی

کلچرل کونسلر اسلامی جمہوریہ ایران، پاکستان

مدیر اعزازی

ڈاکٹر محمد سلیم اختر

مدیر معاون

جاوید اقبال قزلباش

ثقافتی قونصلیٹ اسلامی جمہوریہ ایران

مکان نمبر 25 'سٹریٹ نمبر 27' F-6/2 'اسلام آباد

فون نمبر: 8-2827937، فیکس: 2821771

Web: www.irancultural consulate.org.pk

Marfat.com

مجلس مشاورت

جناب افتخار عارف	صدر نشین، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد
ڈاکٹر بشیر انور	سابق استاد، ایجوکیشن کالج، ملتان
ڈاکٹر صغریٰ بانو شگفتہ موسوی	سابق صدر شعبہ فارسی، نمل، اسلام آباد
ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری	ڈائریکٹر جنرل، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد
ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	سابق صدر، شعبہ فقہ اسلامی، اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد
ڈاکٹر غضنفر مہدی	سیکرٹری، انجمن تاریخ و آثار، اسلام آباد
ڈاکٹر گوہر نوشاہی	استاد زبان و ادبیات اردو، دانشگاہ نمل، اسلام آباد
ڈاکٹر سید محمد اکرم شاہ	پروفیسر و صدر شعبہ اقبالیات، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی	سابق صدر شعبۂ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد
جناب سید مرتضیٰ موسوی	سابق ڈائریکٹر جنرل، پاکستان نیشنل سنٹرز، اسلام آباد

☆☆☆

Marfat.com

فہرست

آزادی کا تصور اسلامی اور مغربی افکار و عقائد کی روشنی میں	آیت اللہ العظمیٰ سید علی خامنہ ای	۱
اسلامی فلسفہ، تعریف، خدوخال اور عصری موضوعات	جاوید اقبال امیری	۱۷
عہد مغلیہ میں اردو	محمد عطا اللہ خان	۳۳
کلہوڑا دورِ حکومت میں سندھ۔قلات تعلقات	غلام محمد لاکھو	۴۷
فن تاریخ گوئی	نیساں اکبر آبادی	۵۹
اقبال کا نظریۂ تعلیم	عابد حسین قریشی	٦٧
شاعرِ ہفت زبان سردار گل محمد خان زیب مگسی	محمد علی شاہ	۷۸
کوہ سلیمان کے قبایل میں فارسی شناسی کی روایت	غلام قاسم مجاہد بلوچ	۹۴
کشمیری زبان کے صوفی شعراء	جواد حسین جعفری	۱۰۰
کشمیری لوک ادب	مقصود جعفری	۱۱۳
اسلوب شناسی کے مسائل	محمد رضا کدکنی	۱۱۸
فارسی شاعری میں تجسیم	نجم الرشید	۱۳۲
اتحاد اسلامی: وقت کی اہم ضرورت	سید ناصر زیدی	۱۴۱
ایران، تاجکستان اور فارسی زبان	ایران کلباسی/محمد سلیم اختر	۱۴٦
عطار: ہفت شہر کا مسافر	محمد محمدی عراقی	۱۸٦

☆☆☆

Marfat.com

Marfat.com

آزادی کا تصور

اسلامی اور مغربی افکار و عقائد کی روشنی میں ☆

آیت اللہ العظمیٰ سید علی خامنہ ای

اسلامی اور قرآنی نقطۂ نظر سے آزادی کی بحث در حقیقت ان اہم اسلامی اور سماجی مباحث میں سے ایک ہے جن کا اسلامی حکومت کی ذمہ داریوں سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔ معاشرے کے سلسلے میں اسلامی حکومت کی دو اہم ذمہ داریاں ہوا کرتی ہیں۔ ایک ذمہ داری معنوی امور سے متعلق ہوتی ہے جبکہ دوسری کا تعلق مادی فلاح و بہبود سے ہوتا ہے۔ معنوی وظائف جیسے تعلیم و تربیت اور تزکیہ و پاکیزگی معاشرہ، اسلامی ثقافت کی گہرائی میں ریڈیو اور ٹیلی ویژن سے استفادہ کرنا اور بیرونی تہذیب و ثقافت کی روک تھام کرنا وغیرہ ہے، جبکہ سماج میں معنوی وظائف کے سلسلے میں حکومت کی ذمہ داریوں میں معاشرہ کے لوگوں کے لیے آزادی کی فراہمی، مخرب و مفسد اور متوقف کرنے والی پابندیوں سے انسان کی آزادی کی زمین ہموار کرنا اور انسان کی ترقی کی راہ میں آنے والی رکاوٹوں کے خلاف جدوجہد کرنا ہے جس کو معاشرے کے لوگوں کے لیے آزادی فراہم کرنے والی جدوجہد سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ اسلامی حکومت کی ایک انتہائی واجب و لازم کوشش ہے جس کو ہرگز نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بات قطعی نا قابل یقین ہے کہ اسلامی جمہوریت موجود ہو اور اس کے ذریعہ معاشرہ کے لوگوں کی آزادی کے لیے جدوجہد جاری نہ ہو۔

موضوع کی مکمل وضاحت کے لیے آزادی کے حقیقی مفہوم و مقصد اور اس کی حدود کا تعین لازمی ہے اور یہ بھی دیکھنے کی ضرورت ہے کہ اسلامی آزادی اور مغرب میں پائی جانے والی آزادی کے درمیان کیا فرق ہے؟ ان موضوعات کی وضاحت کے بعد ہی سماج کے لوگوں کو اس سے فائدہ حاصل ہوسکتا ہے اور معاشرہ کے ذمہ دار حاکموں کو اپنا لائحہ عمل تیار کرنے میں بھی یہ وضاحت بڑی مفید و کارآمد ثابت ہوگی۔

دنیا میں موجود تمام حکومتیں، چاہے وہ مشرقی بلاک سے وابستہ ہوں یا مغربی جمہوریت سے، سب اس بات کی مدعی ہیں کہ ان کی حکومت میں آزادی کا بول بالا ہے، لیکن ان میں

☆ بشکریہ ماہنامہ راہ اسلام، شمارہ ۱۹۰، نئی دہلی

Marfat.com

سے ہر ایک حکومت آزادی کے بارے میں ایک مخصوص عقیدے کی حامل ہے۔ جبکہ آزادی کے حقیقی معنی و مفہوم کی وضاحت کے بعد ہی یہ ممکن ہے کہ مختلف حکومتوں نے آزادی کا جو تصور اپنا رکھا ہے اس کے بارے میں کوئی بات کی جا سکے۔ اس بحث کی روشنی میں یہ بھی ممکن ہے کہ آزادی کی دعویدار دنیا کی مختلف حکومتوں کے درمیان موجود آزادی مشکوک ہو اور وہ لوگ حقیقی آزادی کے طلبگار ہو جائیں۔

ایک شک کا ازالہ

مفہوم آزادی کی مکمل وضاحت سے قبل ایک اور موضوع بھی قابل بحث ہے اور وہ یہ کہ کیا بنیادی طور پر اسلامی معارف اور دینی متون میں آزادی نام کی کوئی چیز موجود ہے یا نہیں؟ ممکن ہے کہ بعض افراد یہ خیال کریں کہ ادیان و مذاہب درحقیقت حریت و آزادی نام کی چیز سے بالکل موافقت نہیں رکھتے اور سماجی آزادی، انفرادی آزادی اور انسان کے آزاد ہونے کی بات تو سب سے پہلے یورپ میں وجود میں آئی اور آپ لوگ مسئلہ آزادی کو اسلام سے چسپاں کرنے میں لگے ہوئے ہیں، یہ ایک بیہودہ کوشش ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اسلام یا دیگر ادیان و مذاہب کا آزادی سے کوئی سروکار نہیں اور آج دنیا میں آزادی کا جو سیاسی۔ سماجی مفہوم رائج ہے وہ پوری طرح ایک یورپی اور مغربی تصور ہے جو فرانس کے عظیم انقلاب یا مغربی مکاتب فکر سے جڑے ہوئے دیگر انقلابات کا عطیہ ہے اور اسلام سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ پس دیکھنا یہ ہے کہ کیا مذہب اسلام میں بنیادی طور پر آزادی کا کوئی مفہوم یا تصور پایا بھی جاتا ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں یہ بات مکمل وثوق و اعتماد کے ساتھ واضح کر دینا ضروری ہے کہ جملہ مفروضات کے برعکس یورپ کے مفکرین، دانشوروں اور انقلابی رہنماؤں کے ذریعے آزادیٔ بشر کو انسانی حقوق کا جزو لازم قرار دینے سے صدیوں قبل اسلام میں انسان کی آزادی کا مفہوم موجود تھا۔ خاص طور پر اگر آزادی کا وہ لطیف و بلند معنی و مفہوم مراد لیا جائے جس سے آلائش، ہویٰ و ہوس اور رذائل و مادی قید و بند سے انسانی روح کی آزادی مقصود ہے، تو یہ آزادی تو آج بھی الٰہی مکاتب فکر ہی تک محدود ہے اور یورپی و مغربی مکاتب کے کانوں میں تو ابھی اس کی بھنک تک نہیں پڑی اور اٹھارہویں صدی میں فرانس کے عظیم انقلاب کے بعد جو آزادی مغربی دنیا میں رائج ہوئی وہ عظمت و اہمیت کے اعتبار سے الٰہی مکاتب فکر کی پیش کردہ آزادی سے بہت کم اور نہایت محدود ہے۔ فقط اتنا ہی نہیں بلکہ اگر آزادی کا وہی مفہوم مراد لیا جائے، جو موجودہ سیاسی مکاتب میں رائج ہے جیسے سیاسی، سماجی

Marfat.com

اور اقتصادی آزادی اور فکر و خیال و عقیدہ کی آزادی وغیرہ تو ان میں سے ہر ایک موضوع کے بارے میں مختلف تفسیریں موجود ہیں اور ان مسائل کے بارے میں یورپی انقلاب و مکاتب فکر کی تشکیل سے صدیوں قبل مذہب اسلام آزادی کے اس تصور کو انسانی معاشرے میں پیش کر چکا ہے۔

آیۂ مبارکہ ''و یضع عنهم اصرهم والاغلال التی کانت علیهم'' (سورۂ اعراف: ۱۵۷) ان آیتوں میں سے ایک ہے جس کو سنہرے حروف سے لکھ کر ان تمام عالمی تنظیموں کے صدر دروازہ پر آویزاں کر دینا چاہیے جو دنیا میں انسانی حقوق کے لیے جدوجہد کر رہی ہیں۔

یہ آیت پیغمبر اکرمؐ کی شخصیت اور قرآن مجید میں موجود ان کے اوصاف میں سے ایک وصف کی طرف متوجہ کرتی ہے۔ قرآن مجید میں ایسی بہت سی آیات پائی جاتی ہیں جن میں پیغمبر اور ان کے اصحاب کی شخصیت کے بارے میں ذکر کیا گیا ہے اور ہر آیت میں ان کی شخصیت کے عظیم پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی وضاحت موجود ہے اور ان آیات کے درمیان مذکورہ آیۂ کریمہ کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔

اس آیت میں مجموعی اعتبار سے جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اسلام انسان کے پیروں میں پڑی ہوئی بیڑی کی کڑیوں اور رسی کی گانٹھوں کو جو پیروں کو اٹھنے نہیں دیتیں اور انسان کی چال اور پرواز میں رخنہ اور رکاوٹ ڈالتی ہیں اور اس کو ترقی اور کمال حاصل نہیں کرنے دیتیں، کاٹ کر الگ کر دیتا ہے۔ لغت میں ''اصر'' اس مضبوط رسی کو کہا جاتا ہے جو خیمہ گاہ کے کھونٹے سے بندھی ہوتی ہے اور جسے کھونٹے کے ساتھ زمین کے اندر گاڑ دیا جاتا ہے اور جب تک رسی کھونٹے سے بندھی رہتی ہے خیمہ اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے۔ آج کی نئی دنیا میں رائج انواع و اقسام کی پابندیوں، امتیازات اور محدودیت و تعصبات کی وجہ سے انسان درحقیقت ایک حیوان کی شکل اختیار کر چکا ہے اور یہ تمام پابندیاں بند اسارت کا درجہ رکھتی ہیں۔ ''اصر'' کا مطلب ہے انسانوں پر مسلط محدودیتیں اور پابندیاں جو نہایت عجیب و غریب مفہوم کی حامل ہیں۔ اگر آپ اس دور کے مذہبی معاشروں کے حالات کو نگاہ میں رکھیں تو آپ کو اس حقیقت کا بخوبی اندازہ ہوجائے گا کہ انسانوں پر مسلط تمام معاہدے درحقیقت مختلف غلط سماجی پابندیوں اور باطل و خرافاتی افکار و عقائد پر مشتمل ہیں اور ظلم و تحریف یا احمق بنا کر انہیں لوگوں پر تھوپ دیا گیا ہے اور آج اکثر مغربی معاشروں میں لوگ ایسی ہی زندگی بسر کر رہے ہیں اور ان میں انسانی صفات کا نام و نشان بھی نہیں ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان لوگوں کو کس چیز نے اس حالت میں اسیر کر رکھا ہے؟

Marfat.com

'' ہر انسان اس دنیا میں آزاد پیدا ہوا ہے''۔ یہ جملہ انقلاب فرانس کی ایک اہم دستاویز میں درج اور آج دنیا کے اکثر لوگوں کی زبان پر جاری ہے لیکن کم ہی لوگوں کو اس حقیقت کا بخوبی اندازہ ہے کہ آج سے چودہ سو برس پہلے سے یہ جملہ معتمد اسلامی اسناد و مدارک میں درج ہے اور اس کی حقانیت میں کسی قسم کے شک و شبہ کی کوئی گنجائش بھی نہیں۔

'' کسی دوسرے کے غلام مت بنو کیونکہ خداوند عالم نے تمہیں آزاد خلق کیا ہے۔''
(حضرت علیؑ)

اسلام کے ظہور سے قبل حضرت موسیٰ(ع) فرعون سے کہتے ہیں۔'' تو نے میرے اوپر احسان کیا ہے کہ بنی اسرائیل کو اپنا غلام بنا لیا ہے اور ان کی آزادی چھین لی ہے۔'' اس جگہ دوبارہ آزادی اور غلامی کا ذکر موجود ہے۔

اسلامی معارف اور تاریخ صدر اسلام میں اس لفظ کو اسی معنی و مفہوم کے ساتھ بار بار دہرایا گیا ہے کہ شک و تردید کی گنجائش ہی نہیں رہ جاتی۔

خلیفہ دوم کے دور حکومت میں '' عمرو بن العاص'' مصر کے گورنر تھے۔ ان کے بیٹے سے ایک دیہاتی نوجوان کی جھڑپ ہوگئی اور گورنر کے بیٹے نے اس نوجوان کے منہ پر تھپڑ مار دیا۔ وہ دیہاتی آدمی عمرو بن العاص کے پاس آیا اور قصاص کا مطالبہ کرتے ہوئے بولا کہ تمہارے لڑکے نے میرے لڑکے کو مارا ہے لہذا اس کی بھی پٹائی ہونی چاہیے۔عمرو بن العاص نے ان لوگوں کو بڑی لاپرواہی کے ساتھ باہر نکال دیا۔

وہ دونوں باپ بیٹا مدینہ آگئے اور مسجد میں خلیفہ کے سامنے اپنی شکایت پیش کی۔ خلیفہ نے فوراً حکم جاری کردیا کہ عمرو بن العاص اور ان کے بیٹے کو دربار خلافت میں پیش کیا جائے۔ان دونوں کو مسجد میں خلیفہ کے سامنے پیش کردیا گیا۔ خلیفہ نے کہا کہ یہ دیہاتی نوجوان گورنر کے بیٹے سے قصاص لے اور گورنر کو بھی سزا دی جائے۔

گورنر نے پوچھا '' مجھے کیوں سزا دی جائے۔؟''جواب ملا۔'' تم کو اس لیے سزا ملنی چاہیے کہ تمہارے لڑکے نے تمہاری طاقت کے بھروسے یہ کام انجام دیا۔'' اس کے بعد خلیفہ کی زبان سے برآمد ہونے والا یہ جملہ تاریخ کی کتابوں میں آج بھی موجود ہے کہ عمرو بن العاص کو مخاطب کرتے ہوئے خلیفہ نے کہا تھا کہ تم نے لوگوں کو کب سے اپنا غلام بنا لیا ہے جبکہ ان کی ماؤں نے انہیں اس دنیا میں آزاد جنا ہے ؟

اگر اسلام میں آزادی ایک ثقافتی اور تمدنی روایت کی حیثیت سے رائج نہ ہوتی تو خلیفہ نے اس بات کو اتنی اہمیت نہ دی ہوتی اور نہ ہی وہ اپنے گورنر کو بلا کر سزا دینے کے لیے

Marfat.com

اس معرفت آمیز اسلامی جملے کو سند کی حیثیت سے نقل کرتے۔ اس سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ اس بات سے سبھی لوگ واقف تھے اور یہ عمل اس دور کی ملت اسلامیہ کے درمیان پوری طرح رائج تھا اور ملت اسلامیہ کا ہر فرد یہ بات بخوبی جانتا تھا کہ تمام انسان آزاد ہیں اور ان کی ماؤں نے انہیں آزاد جنا ہے اور کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ انسانوں کو اپنا اسیر، غلام یا بندہ بنا کر ان سے ان کی آزادی کو سلب کرے۔

اگر ہم آزادی کے سلسلے میں اسلامی نظریات کی صحیح وضاحت کریں تو جھوٹی، بناوٹی اور گمراہ کن آزادی کی ڈینگ مارنے والے ملکوں سے ہم یہ مطالبہ کرسکتے ہیں کہ عوام کو حقیقی آزادی کیوں نہیں حاصل کرنے دیتے؟ آزادی کے نام پر لوگوں کو مختلف مظالم کا شکار کیوں بنائے ہوئے ہو؟ پس موجودہ عالمی انسانی معاشرے اور سیاسی تمدن میں جس سماجی آزادی کی بات کی جارہی ہے اس کی جڑیں قرآن اور اسلام میں موجود ہیں اور ہم لوگوں کو اس بات کی قطعی کوئی ضرورت نہیں کہ ہم اٹھارہویں صدی کے یورپی لبرل ازم یا آزاد خیالی کی طرف رجوع کریں اور یہ دیکھنے کی کوشش کریں کہ کانٹ، جان اسٹوارٹ مل اور دیگر لوگوں نے کیا کہا ہے۔ ہمارے مسائل ان لوگوں کے اقوال سے حل ہونے والے نہیں ہیں۔

آزادی کو اسلام مخالف ثابت کرنے کی کوشش

دو گروہ ایسے ہیں جو آزادی کو ذاتی ملکیت قرار دینے اور اسلام مخالف ثابت کرنے میں ایک دوسرے کے ساتھ بھرپور تعاون کررہے ہیں۔ ایک جماعت ان لوگوں کی ہے جو گذشتہ دو تین صدیوں کے دوران گذرنے والے مغربی فلاسفہ اور دانشوروں کے اقوال کو بار بار بطور حوالہ پیش کرتے ہوئے مغرب کو آزادی کا خالق قرار دیتے ہیں۔ البتہ یہ لوگ نجابت و شرافت کے حامل ہیں۔ اسی وجہ سے نقل قول میں امانت داری سے کام لیتے ہیں لیکن بعض ایسے اخباری فلسفی نما بھی پائے جاتے ہیں جو جان اسٹوارٹ مل یا کسی دوسرے فرانسیسی، جرمن یا امریکی فلسفی کا قول تو پیش کرتے ہیں لیکن اس کا نام نہیں ظاہر کرتے بلکہ اسے خود اپنا مقولہ بنا کر پیش کرتے ہیں۔ یہ لوگ یہ خیانت اور خلاف ورزی اس لیے کرتے ہیں کہ یہ فکر رائج ہوجائے کہ آزادی کا خیال اور سماجی آزادی کا مفہوم درحقیقت ایک مغربی فکر ہے اور مغرب نے ہم لوگوں کو ایک تحفہ پیش کیا ہے۔ دوسری جماعت ان لوگوں کی ہے جو نادانستہ طور پر اس خیال کی حمایت کرتے ہیں۔ ان میں وہ لوگ شامل ہیں جو آزادی کا مفہوم پیش ہوتے ہی مرعوب ہوجاتے ہیں۔ ان پر ایک طرح کی وحشت طاری ہوجاتی ہے اور وہ یہ نعرہ لگانا شروع کردیتے ہیں کہ دین ہاتھ سے گیا! جبکہ ایسا ہرگز نہیں ہے کیونکہ دین تو آزادی کا سب سے

Marfat.com

بڑا پیغامبر رہا ہے۔ پھر ایسا کیوں سوچا جائے کہ آزادی کا نام لیتے ہی دین ہاتھ سے چلا جائے گا؟ درحقیقت صحیح اور معقول آزادی کسی قوم یا سماج کے لیے سب سے بڑا دینی اور مذہبی ہدیہ ہے۔ یہ آزادی ہی کی برکت ہے کہ سماج کو فکری ترقی حاصل ہوتی ہے اور اس کی استعداد میں غیر معمولی نکھار پیدا ہوتا ہے۔ ظلم و استبداد درحقیقت استعداد و صلاحیت کے مخالف ہیں۔ پس جہاں ظلم ہوگا وہاں استعداد میں اضافے کا امکان ہرگز نہیں ہوگا جبکہ اسلام انسانوں کی ترقی و خوشحالی کا خواہاں ہے۔ عظیم انسانی وسائل کو فطری وسائل کی طرح استخراج کرنا چاہیے تاکہ وہ لوگ دنیا کو آباد کرسکیں اور آزادی کے بغیر یہ کام قطعی ممکن نہیں ۔ غور وفکر کی ضرورت ہے کہ کیا آزادی کے بغیر یہ کام ممکن ہے؟ کیا امر و نہی کے ذریعہ یہ کام ممکن ہے؟ اس طرح مغرب پرست گروہ انجانے میں احتیاط کنندگان کی بھرپور مدد کرتا ہے تاکہ آزادی کے مفہوم کو پوری طرح اسلامی دنیا سے خارج کردے۔ جبکہ ایسی کوئی چیز نہیں ہے اور حقیقت یہ ہے کہ آزادی کا مفہوم ایک اسلامی مفہوم ہے اور اسلام جس چیز کو اجتماعی اور سماجی آزادی کہتا ہے، اسے وہ مغربی مکاتب فکر کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔

آزادی کا مفہوم

سب سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ دنیا کے کسی مکتب فکر، کسی سماجی یا فلسفیانہ نظریے یا کسی تہذیب و تمدن میں آزادی کا مفہوم ہر طرح کی پابندیوں اور کسی فرد کی راہ میں آنے والی ہر قسم کی رکاوٹوں سے نجات حاصل کرنا نہیں ۔ آزادی کا مفہوم کسی کا جو جی چاہے یا اپنی من مانی کرنے کی اجازت ہرگز نہیں دیتا۔ بغیر روک ٹوک کی آزادی یعنی آزادی مطلق کی طرفداری دنیا میں کسی نے بھی نہیں کی ہے اور یہ کام ممکن بھی نہیں۔ بفرض محال اگر انسانی معاشرے میں کسی آدمی کو اپنی من مانی کرنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا جائے اور اس کی راہ میں کسی رکاوٹ یا پابندی کا گذر نہ ہو تو فطری طور پر وہ اپنی اس آزادی کے ذریعے سماج کے دوسرے بہت سے لوگوں کی آزادی کو محدود کردے گا اور ان لوگوں کا سکون و اطمینان چھن جائے گا۔ پس سماج میں انسان کی مطلق آزادی کا تصور ممکن ہے اور نہ کوئی اس کا طرفدار۔

میں نہیں سمجھتا کہ دنیا میں ایسا بھی کوئی شخص ہوگا جو آزادی مطلق کو دعوت دے یہاں تک کہ انیسویں اور بیسویں صدی میں یورپ میں رونما ہونے والی طوائف الملوکی (Anarchism) کے طرفداروں نے ہر طرح کے سماجی بندھنوں اور قوانین سے آزادی کا نعرہ تو بلند کیا لیکن وہ لوگ بھی کسی حد تک قانون و قاعدہ کے معتقد تھے اور اس کی عملی پیروی بھی کیا کرتے تھے۔ پس مطلق آزادی جس میں انسان کو اپنے ارادے کے مطابق ہر عمل انجام

Marfat.com

دینے کی آزادی حاصل ہو منطقی ہے اور نہ ہی ممکن۔

آزادی کی حدود

اگر انسان ایک پسندیدہ اور پرسکون زندگی بسر کرنے کا خواہاں ہے تو اس کو یہ بات بہرحال تسلیم کرنی ہوگی کہ اس کی آزادی میں سے کچھ کم کرتے ہوئے اس کی ایک آخری حد معین کردی جائے۔ سماجی علوم کے ماہرین، فلسفی اور مفکرین کے درمیان اس موضوع پر بحث جاری ہے اور یہ طے کرنے کی کوشش کی جارہی ہے کہ آزادی کی سرحد کہاں ہے؟ انسان کس حد تک اور کس بنیادی نظریہ کے مطابق آزادی سے لطف اندوز ہوسکتے ہیں اور وہ کونسی آخری حد ہے جہاں پہنچنے کے بعد ان کی آزادی پر روک لگا دی جانی چاہیے۔

آزادی کی حدود کے بارے میں مغربی فلسفیوں کا نظریہ

عالمی سطح پر رائج تہذیب و تمدن میں مغربی فلسفیوں نے پہلی بار اس موضوع پر اپنے عقائد و نظریات کا اظہار کیا اور اس کے بارے میں کتابیں بھی تالیف کیں اور غالباً وہی اصول انسانی حقوق کے منشور میں بھی درج ہیں جس کو موجودہ دور میں ایک اہم عالمی سند شمار کیا جاتا ہے اور جس کو اکثر لوگ تسلیم بھی کرتے ہیں۔ ان لوگوں نے آزادی کی حدود کے بارے میں اپنے نظریات کا ذکر کیا ہے مثلاً آزادی کی سرحد قانون ہے۔ اگر کوئی آزاد رہنا چاہتا ہے تو اسے قانون کے دائرہ میں رہتے ہوئے آزادی سے لطف اندوز ہونا ہے یا یہ کہ آزادی کی سرحد اس جگہ تک ہے کہ دوسروں کی آزادی کو نقصان نہ پہنچے۔ یہ وہ مشہور اصول ہیں جو مغربی ماہرین سماجیات نے بیان کیے ہیں اور اکثر مسلمان مصنفین نے بھی ان کی تقلید کی ہے اور اس سلسلے میں اسلامی نظریے کا تجزیہ اور قرآنی آیات کا مطالعہ کیے بغیر مغربی فلسفیوں کے خیال کی تائید میں نعرہ بلند کرنے لگے۔ البتہ ان میں سے بعض باتیں درست بھی ہیں لیکن بعض باتیں غلط، ناقابل دفاع اور غیر منطقی ہیں جن کے ذکر کی بہرحال یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے۔

سردست جو باتیں عرض کررہا ہوں وہ اسلامی نقطۂ نظر اور مغربی مکتب فکر کی روشنی میں آزادی کے حقیقی معنی و مفہوم اور دونوں کے درمیان موجود فرق سے متعلق ہیں۔ آزادی کی حدود اور سرحدوں کے سلسلے میں اسلامی اور غیر اسلامی بلکہ مذہبی اور غیر مذہبی افکار و عقائد کے درمیان موجود فرق و اختلاف کا اجمالی خاکہ پیش کیا جاچکا اور اس سے متعلق بعض دوسرے مسائل مثلاً آزادئ بیان، آزادئ فکر اور سیاسی، سماجی اور اقتصادی سرگرمیوں میں آزادی کا ذکر بعد میں کیا جائے گا۔

Marfat.com

اسلام اور مغربی مکاتب میں آزادی کے درمیان فرق

آزادی کی سرحدوں کی نشاندہی اور اس کے ڈھانچے کے تعین کے سلسلے میں اسلامی افکار اور مغربی مکاتب فکر کے درمیان ایک بنیادی اور اصولی فرق اور اختلاف موجود ہے۔ مغربی مکاتب فکر کی منطق آزادی کو قانون یا دوسروں کی آزادی میں خلل نہ ڈالنے کی حد تک محدود کرتی ہے جبکہ اسلام بعض امور میں اس دائرے کو اس سے بھی زیادہ محدود کردیتا ہے اور بعض معاملات میں اُسے قدرے وسیع بنا دیتا ہے۔ بہرحال آزادی کے سلسلے میں اسلامی نظریہ اور مغرب میں رائج تصور آزادی کے درمیان وہی فرق ہے جو عمومی اور خصوصی کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ بعض مسائل و معاملات میں ہم مغربی نظریۂ آزادی کو نہایت محدود اور تنگ نظر اور بعض معاملات میں لامحدود اور معمولی وسعت کا حامل پاتے ہیں جس کو بدنظمی اور لاقانونیت کے نام سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ ذیل میں ان اختلافات کا اجمالی تجزیہ حاضر خدمت ہے۔

ا۔ اسلام خارجی رکاوٹوں کے ساتھ ساتھ داخلی رکاوٹوں کا معتقد ہے:۔

اسلام میں انسان کی آزادی کو محدود کرنے والی بیرونی رکاوٹوں مثلاً طاقت، سامراجی عناصر، ظالم اور غنڈہ عناصر کی موجودگی، جو کمزوروں اور محکوموں کی آزادی کو محدود کردیتے ہیں، کے علاوہ ایسی داخلی رکاوٹوں کو بھی، جو انسان کی آزادی کو محدود کردیتی ہیں، تسلیم کیا گیا ہے۔ مغرب میں آزادی کی حمایت کرنے والے ان اسباب وعوامل کے خلاف نبردآزما ہیں جو بیرونی طور پر لوگوں کی آزادی کو محدود کرنے میں لگے ہوئے ہیں مثلاً بعض انسانی معاشروں میں موجود گھٹن، ان طاقتوں کا زور اور دباؤ اقوام کو سکون کا سانس نہیں لینے دیتے یا وہ آقا جو اپنے غلام کو کوڑے لگایا کرتا ہے اور اس قسم کے دوسرے اسباب وعوامل جو انسان کے وجود سے باہر اس کی آزادی کی راہ میں رکاوٹ ہیں؛ لیکن اسلام کا نظریہ قدرے وسیع ہے اور وہ بعض دوسری رکاوٹوں کو بھی نگاہ میں رکھتا ہے مثلاً بعض انسانی خصوصیات جو اسے کمزوری، ذلت و رسوائی اور شرمندگی میں مبتلا کردیتی ہیں۔ فاسد اخلاق، بے جا خواہشات، خودپسندی، بغض و عناد، بے جا چاہت وغیرہ۔ مختصر یہ کہ انسانی وجود کے داخلی عوامل بھی اسلام کی نظر میں انسان کی آزادی کو محدود کردیتے ہیں۔ ایک انسان کے آزاد رہنے کے لیے صرف اتنا ہی کافی نہیں کہ وہ دوسرے انسان یا ظالم حکومت کے دباؤ میں نہ ہو بلکہ ضروری یہ ہے کہ وہ اپنی شہوانی اور غیظ و غضب والی طاقت کے دباؤ میں بھی نہ ہو۔ جو شخص کمزوری، خوف، حرص و طمع اور نفسانی شہوات سے مجبور ہوکر دباؤ اور محدودیتوں کو تسلیم کرلیتا ہے وہ درحقیقت آزاد نہیں ہے۔

Marfat.com

آج دنیا میں ایسی بہت سی اقوام موجود ہیں جن میں سے ہر ایک پر چند ایسے افراد کی حکومت ہے جو اس ملت کے عام لوگوں سے زیادہ طاقتور نہیں ہیں۔ مٹھی بھر لوگوں پر مشتمل اس طاقت کی مثال ایسی ہی ہے جیسے اونٹ کی مہار کسی بچے کے ہاتھ میں دے دی جائے اور وہ اس کو جدھر چاہے لے جائے۔ پس یہ مٹھی بھر لوگ پوری ملت کو اس کے مفادات و مصلحتوں کی پرواہ نہ کرتے ہوئے جدھر لے جانا چاہتے ہیں لے جاتے ہیں۔ آج دنیا میں مسلمان اور غیر مسلم عوام ایسی ہی صورتحال سے دوچار ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخرکار قومیں اس صورتحال کو کیوں برداشت کرتی ہیں؟

ایسے ملکوں میں قوموں کی غلامی کا ایک اہم سبب ان لوگوں کی داخلی اسارت و غلامی ہے۔ چونکہ وہ لوگ اندرونی اور داخلی طور پر لالچ میں مبتلا ہوتے ہیں لہٰذا وہ آرام و آسائش کی زندگی کو زیادہ اہمیت دیتے اور دوسرے لوگوں سے کچھ زیادہ دنوں تک زندہ رہنا چاہتے ہیں۔ یہ لوگ ان طاقتوں کے ایک معمولی پولیس مین سے ڈر جاتے ہیں، اس کے حکم کے آگے سر تسلیم خم کردیتے ہیں اور اس کے سامنے اپنے وجود کے اظہار بلکہ سانس لینے کی بھی ہمت نہیں کرتے۔ یہ لوگ موت، بیکاری، بھوک، اور مشکلات و پریشانیوں سے خوفزدہ رہتے ہیں یعنی یہ لوگ چونکہ ان احساسات اور کمزوریوں کے قیدی ہوتے ہیں لہٰذا فطری طور پر وہ خارجی زنجیروں اور غلامیوں کے بھی اسیر ہوجاتے ہیں۔ خود ایرانی قوم ہی کو دیکھ لیجیے۔ ظالم شاہ کی سابقہ حکومت کی گھٹن کی فضا میں یہ سانس نہیں لے پاتی تھی لیکن پھر بھی کسی کے منہ سے کوئی آواز نہیں نکلتی تھی اور کسی شخص میں اتنی جرأت نہ تھی کہ وہ اس وقت کے ناگفتہ بہ حالات، جملہ خرابیوں اور شرارت آمیز ظالمانہ حرکتوں پر اعتراض کرسکتا۔ جس کا نتیجہ یہ تھا کہ وہ ظالم حکومت بڑی پرسکون زندگی بسر کررہی تھی اور لوگوں کی گردن پر پوری طرح سوار تھی اور کیوں نہ ہوتی؟ جب دل خوف خدا سے آشنا نہ ہو تو پھر وہ بندگان خدا پر رحم نہیں کرتا اور اس میں لطف و مہربانی اور محبت کا گذر تک نہیں ہوتا۔

جس روز ہماری قوم نے خوف اور لالچ کے حصار کو توڑ ڈالا، مزدور نے اپنی مزدوری، تاجر نے اپنی آمدنی، طالب علم نے اپنے تعلیمی سال اور فوجیوں نے اپنے امتیازات کو نظر انداز کردیا، جب لوگ داخلی قید و بند سے آزاد ہوگئے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ لوگ سڑکوں پر آگئے۔ ان لوگوں نے اپنی مٹھیاں کس رکھی تھیں۔ چنانچہ ظالم شاہی حکومت نے دیکھا کہ یہ لوگ اپنے نفس کی غلامی سے آزاد ہوچکے ہیں اور کسی چیز کی پرواہ کیے بغیر ظلم سے ٹکرانے کے لیے ہمہ تن آمادہ ہیں۔ پس ان مٹھی بھر لوگوں کو اندازہ ہوگیا کہ اٹل ارادے والی

Marfat.com

قوم پر قابو پانے کے لیے ان کے پاس کوئی وسیلہ نہیں ۔ عالمی سطح پر بھی بالکل ایسا ہی ہے کہ جو قوم اپنے احساسات، منفی خصلتوں، بے جا خواہشوں، شہوتوں اور حرص و طمع کی غلام نہ ہو وہ غیر کی غلامی ہرگز تسلیم نہیں کرتی اور نہ ظالم و ستمگر طاقتوں کے دباؤ ہی کو خاطر میں لاتی ہے ۔ درحقیقت یہ وہ نسخہ ہے جو دنیا کی تمام طاقتوں کے لیے قابل عمل ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام اقوامِ عالم کے درد کی کارآمد دوا ہے یعنی انسان کی داخلی اور معنوی آزادی اس کو غلامی کی ان زنجیروں سے نجات و آزادی عطا کردیتی ہے جو انسان کو اُس کی نقل و حرکت اور سرگرمی و ارادہ سے دور رکھتی ہیں۔ لیکن واضح رہے کہ غلامی و اسیری کی یہ زنجیریں اس کے ذاتی وجود کے باہر نہیں بلکہ خود اس کے اپنے وجود کے اندر پائی جاتی ہیں۔ پس اسلام اور مغربی مکاتب فکر کی نظر میں آزادی کے سلسلے میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ان میں اس اختلاف کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

مغربی مکاتب فکر میں انسان کی داخلی آزادی کی کوئی اہمیت نہیں۔ ان کا اخلاق بھی معنویت اور معنوی الٰہی فکر سے بالکل الگ تھلگ ہے۔ اسی وجہ سے وہ ایک خشک اور بے بنیاد اخلاق بن کر رہ گیا ہے۔ البتہ ان کے معلمین اخلاق اس شعبہ میں طرح طرح کی سفارشیں کیا کرتے ہیں اور اس موضوع پر کتابیں بھی لکھتے رہتے ہیں، لیکن آزادی کی بحث سے علیحدگی کے ساتھ وہ اس کو انسان کی آزادی نہیں تسلیم کرتے جبکہ اسلام اس کو انسان کی آزادی تسلیم کرتا ہے۔ اس موقع پر اسلامی رہنماؤں کے کچھ اقوال نقل کرنا چاہتا ہوں تاکہ آپ خود اندازہ لگا سکیں کہ اسلام کی نظر میں یہ آزادی درحقیقت معنوی اور انسان کی داخلی زنجیروں سے مکمل نجات و آزادی پر مبنی ہے۔

۱۔ ''لا یسترقنك الطمع وقد جعلك الله حرا'' یعنی اے انسان! حرص و لالچ تجھے اپنا غلام نہ بنانے پائے جبکہ خداوند عالم نے تجھے آزاد خلق کیا ہے۔

آخر وہ آزادی کیسی آزادی ہے جس کو لالچ چھین لے اور طمع و حرص اس کو اپنا قیدی بنالے؟ یہ آزادی نہیں بلکہ آزادی کے بجائے غلامی ہے۔ آخر یہ کونسی منطق ہے کہ انسان آزادی پسند ہو اور خود کو آزاد سمجھتا ہو لیکن اس کا وجود طمع کے بندھن میں جکڑا ہوا ہو؟ درحقیقت ایسی آزادی خود بخود غلامی اور بردگی میں بدل جاتی ہے۔

۲۔ ''من ترك الشهوات كان حراً''۔ یعنی جو شخص ہویٰ و ہوس اور نفسانی خواہشات سے خود کو آزاد کر لیتا ہے وہ واقعی آزاد اور حُر ہے۔

جو شخص خواہشات کا غلام اور نفسانی رجحانات کا قیدی ہو وہ آزاد کیسے رہ سکتا ہے؟

Marfat.com

جب انسانی طمع و حرص اس کو اپنا غلام بنائے ہوئے ہو تو پھر وہ آزادی کا دعویدار کیسے ہوسکتا ہے؟ یہ بات اسلامی نقطۂ نگاہ سے آزادی کو اس آزادی سے بالکل علیحدہ کردیتی ہے جو مغربی فکر کی روشنی میں پروان چڑھتی ہے؛ یعنی اندرونی اور روحانی آزادی کا یہ تصور اسلامی اور مغربی آزادی کے درمیان واضح فرق اور دوری پیدا کردیتا ہے۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی نفسانی خواہشات کا غلام ہے تو اسے آزاد چھوڑ دو، یہ آزادی نہیں بلکہ غلامی ہے۔ کوئی بیرونی عنصر یا سبب کسی شخص کو ایسا غلام نہیں بنا سکتا جیسا کہ اندرونی عناصر مثلاً شہوت اور ھویٰ و ہوس وغیرہ ۔ یہی وجہ ہے کہ آج دنیا کی سامراجی طاقتیں اقوام عالم اور نامور شخصیتوں، یہاں تک کہ مجاہدوں اور مخلص رضا کاروں کو اپنا غلام بنانے کے لیے اسی قسم کے اوچھے ہتھکنڈوں کا استعمال کر رہی ہیں اور ان لوگوں کو شہوت کے جال میں پھنسا دیتی ہیں۔ آج دنیا کے کونے کونے میں جاسوسی کا کام کرنے والی تنظیمیں بھی اپنے مشن میں کامیابی حاصل کرنے کے لیے اسی روش کا استعمال کررہی ہیں۔ وہ جن شخصیتوں سے مرعوب و متاثر ہوتی ہیں یا انہیں رکاوٹ و خطرہ محسوس کرتی ہیں اپنی خفیہ اور پراسرار روش کے ذریعہ انہیں دولت، عورت اور شہوت کے جال میں اس طرح گرفتار کرلیتی ہیں کہ انہیں پتہ بھی نہیں لگ پاتا اور دیکھتے ہی دیکھتے آزادی کا دم بھرنے اور ظلم کے خلاف فلک شگاف نعرے بلند کرنے والا شخص ان تنظیموں کا فرمانبردار غلام بن کے رہ جاتا ہے۔ پس شہوتوں کے ذریعہ بھی انسانوں کو اسیری اور غلامی کی زنجیروں میں جکڑا جاسکتا ہے۔

۳۔ ''من زھد فی الدنیا اعتق نفسه وارضی ربه''۔ جو شخص دنیا کی چمک دمک اور دنیوی رجحانات سے لاپرواہی اختیار کرلیتا ہے وہ درحقیقت خود کو آزاد اور اپنے خدا کی خوشنودی کو حاصل کرلیتا ہے۔

۴۔ ''الحر حر فی جمیع احواله ان نابته نأئبه صبرلها وان تداکت علیه المصائب لم تکسره'' '' آزاد شخص ہر حالت میں آزاد ہوتا ہے۔ اگر اس پر سختی کی جاتی ہے تو بڑے صبر کے ساتھ وہ اس کو برداشت کرلیتا ہے۔ وہ پریشانی، خوف اور مصیبت سے نہیں گھبراتا ۔ اگر مصیبتیں چاروں طرف سے اس پر حملہ آور ہوجائیں اور اس پر ہر طرح کے دباؤ ڈالنے لگیں تو بھی وہ اپنے موقف سے روگردانی نہیں کرتا۔'' ایسے شخص کو آزاد کہا جاتا ہے اوراسلامی مفہوم میں ایسی ثابت قدمی کو آزادی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

اسلامی اور مغربی افکار و عقائد کی روشنی میں آزادی کے حقیقی معنی و مفہوم کے درمیان موجود فرق کا خاکہ پیش کیا جاچکا جس کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ اسلامی اصطلاح میں

Marfat.com

آزادی کا مطلب صرف بیرونی قید و بند اور غلامی کے ظاہری بندھنوں سے دوری اختیار کر لینا ہی نہیں بلکہ غلامی کی داخلی زنجیروں سے چھٹکارا حاصل کرنا سب سے بڑی اور اہم آزادی ہے اور اگر کوئی شخص ظاہری آزادی سے مالا مال اور داخلی آزادی سے محروم ہو تو اسلامی افکار و عقائد کی رو سے وہ آزاد نہیں۔

اس جگہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری ہے کہ اسلام میں ''تقویٰ'' اور ''تزکیہ'' جیسے مقدس الفاظ کو بار بار استعمال کیا گیا ہے اور ان الفاظ پر بڑی تاکید بھی کی گئی ہے کیونکہ اسلام یہ چاہتا ہے کہ انسان آزادی کی راہ میں آنے والی اندرونی اور داخلی رکاوٹوں پر غلبہ حاصل کر لے۔

تقویٰ کا مطلب یہ ہے کہ انسان بڑی ہوشیاری کے ساتھ اپنا دفاع کرے، اپنے نفس کو شہوتوں، نفسانی خواہشوں، جہالتوں اور لغزشوں سے محفوظ رکھتے ہوئے اس کو صحیح انسانی اور الٰہی راہ پر ثابت قدم رکھے اور ادھر ادھر بھٹکنے نہ دے۔ تزکیہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان قلبی و روحانی مفاسد اور ہر قسم کی بدعنوانیوں اور جھمیلوں سے دوری اور علیحدگی اختیار کیے رہے۔ اگر کسی شخص میں تقویٰ اور تزکیہ پیدا ہوگیا تو حقیقی اعتبار سے وہ شخص آزاد ہے اور دنیا کی بڑی سے بڑی طاقتوں پر بھی فتح حاصل کرسکتا ہے اور اس اعتبار سے اس میں یہ صلاحیت بھی پیدا ہوجاتی ہے کہ وہ آزادی کو دھمکانے والی طاقتوں پر بھی غلبہ حاصل کر لے۔

آپ لوگوں میں سے اکثر افراد نے دیوجانس کی داستان سنی ہوگی۔ بیان کرتے ہیں کہ اسکندر مقدونی نے اپنے دور حکومت میں دنیا کے بہت بڑے علاقے پر فتح حاصل کرر کھی تھی۔ وہ ایک جگہ سے گذر رہا تھا، لوگ اس کی تعظیم میں زمین پر بچھے جا رہے تھے اور اس کی تعریف میں ہمہ تن سرگرم تھے۔ لیکن پھٹے پرانے کپڑے پہنے ایک مرد درویش سڑک کے ایک کنارے پر بیٹھا تھا۔ اس نے اسکندر کی طرف کوئی توجہ نہ کی۔ اسکندر نے پوچھا یہ کون ہے؟ لوگ اس آدمی کو اسکندر کے پاس لے گئے۔ اسکندر نے پوچھا ''تو نے میرا احترام کیوں نہیں کیا؟''
اس نے جواب دیا کہ میں تیرا احترام کیوں کروں۔'' تو تو میرا غلام ہے''۔ اسکندر نے حیرت بھری نگاہوں سے گھورتے ہوئے کہا۔'' تو پاگل تو نہیں ہوگیا کہ مجھ جیسے آدمی کو اپنا غلام کہہ رہا ہے؟''۔ درویش بولا '' اے اسکندر! تو تعجب مت کر کیونکہ تو اپنی شہوت اور اپنے غصے کا غلام ہے جبکہ میں ان پر غلبہ پاچکا ہوں''۔

جی ہاں! جس شخص نے شہوت، نفسانی خواہشات اور غصے پر قابو پا لیا ہو وہ یقیناً آزاد ہوتا ہے کیونکہ وہ شہوت کا غلام نہیں ہے بلکہ خود شہوت اس کی غلام ہوتی ہے اور ایسا

Marfat.com

شخص ہر اس آدمی یا ادارے سے زیادہ طاقتور ہے جو مادی طاقتوں سے مالا مال تو ہو لیکن اپنی ذاتی خواہشات کا غلام بھی ہو۔ پس اگر آپ تاریخ کا مطالعہ کریں تو آپ دیکھیں گے کہ حکماء علماء، دانشمند، انبیاء اور صاحبان معرفت کے پاس ظاہری طاقت تو نہیں ہوتی تھی پھر بھی ان لوگوں نے اسکندر اور کوروش جیسے متعدد حاکموں اور بادشاہوں پر شاندار کامیابیاں حاصل کیں جو دنیوی اعتبار سے تو شاید کامیابیاں نہ سمجھی جائیں لیکن تاریخی اعتبار سے یقیناً کامیابیاں ہیں۔ انہیں اپنے دور حیات میں تو کامیابی نہیں ملی لیکن تاریخ میں کامیاب ہو گئے۔

دنیا کے نامور حکمرانوں اور بادشاہوں کا تو نام ہی باقی رہ گیا اور نام کے ساتھ صاحبان عقل کی لعنت و ملامت کے سوا کچھ نہیں لیکن آج انسان جو زندگی بسر کر رہا ہے، جہاں تک اس میں عقل و دانش اور فہم و فراست پائی جاتی ہے، جس حد تک وہ شریف افکار و عقائد پیش کرتا ہے اور جس حد تک اس میں نیک انسانی خصوصیات دکھائی دیتی ہیں یہ سب کچھ درحقیقت ان حکماء، عرفاء اور دانشمندوں ہی کے نقوش قدم کی پیروی کا نتیجہ ہے جن کی فکر انسانی تاریخ میں موجود ہے۔ جن لوگوں نے ظلم و جبر اور زیادتی و ناانصافی کے خلاف ثابت قدمی سے کام لیا اگرچہ وہ لوگ خود تو چلے گئے لیکن ان کی فکر باقی رہ گئی اور ان کا تیر صحیح نشانہ پر بیٹھ گیا۔ آج دنیا میں رائج مغربی تہذیب و تمدن کی آزادی اور اسلامی فرہنگ و ثقافت کے سایہ میں پروان چڑھنے والی آزادی کے درمیان یہی بنیادی فرق و اختلاف ہے جس کے بارے میں ہم لوگ بحث کر رہے ہیں اور جن کے مختلف حصوں کا تجزیہ آگے پیش کیا جائے گا۔

۲۔ آزادی کی بنیاد اور اس کا مقصد

بظاہر یہ ایک سادہ اور معمولی سی بات ہے لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ صاحبان عقل اور فکری مباحث میں دلچسپی رکھنے والے اور اسلامی مسائل کے بارے میں غور و فکر کرنے والے اس حقیقت سے بھی بخوبی آشنا ہوں اور اس کے سلسلے میں حسب ضرورت گہرا مطالعہ بھی کریں کیونکہ مغربی تہذیب و تمدن والی آزادی اسلامی ثقافت میں موجود آزادی سے بالکل الگ اور مختلف ہے۔ جب موجودہ مغربی تہذیب کے متوالے یہ کہتے ہیں کہ انسان کو آزاد رہنا چاہیے تو ان کی اس آزادی کا مطلب و مقصد اس آزادی سے بالکل مختلف ہے جس آزادی کا مطالبہ انسان کرتا ہے اور جو اسلامی قوانین کے برعکس ہے۔ چنانچہ موجودہ مغربی تہذیب میں آج جب یہ کہا جاتا ہے کہ انسان کو آزاد ہونا چاہیے تو یہ آزادی ایک مخصوص فلسفہ و بنیادی فکر کی حامل ہوتی ہے اور جب اسلام کہتا ہے کہ انسان کو آزادی حاصل ہونی چاہیے تو وہ ایک دوسرے فلسفہ و مقصد و بنیاد کی حامل آزادی ہوتی ہے۔

Marfat.com

مغرب میں آزادی کی بنیاد انسانی مطالبات اور رجحانات ہیں۔ جب ہم مطالبات اور رجحانات کہتے ہیں تو اس کا مقصد فقط عقلی اور منطقی رجحانات بھی نہیں ہے۔ پس مغربی تہذیب و تمدن میں جب آزادی کی بات کی جاتی ہے تو اس میں سیاسی آزادی بھی شامل ہوتی ہے۔ یعنی سیاسی سرگرمی وحق رائے دہی، حق انتخاب، حق قانون سازی، حق کسب و کار اور دیگر امور میں لازمی حق وغیرہ جس میں انسان کی انفرادی شہوانی سرگرمیاں بھی شامل ہوتی ہیں۔ مثلاً اگر لوگ یہ کہیں کہ فلاں شخص مجمع عام میں یا سڑک پر ایسی نامناسب اور قابل اعتراض حالت میں کیوں نکلتا ہے اور ایسی نازیبا حرکتیں کیوں کرتا ہے جس کو دیکھ کر عام آدمی کو شرم محسوس ہونے لگتی ہے تو اس سوال کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اُس کی مرضی ہے۔ وہ آزاد ہے، جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے!

آزادی کا فلسفہ، چاہنا اور طلب کرنا ہے یعنی انسان کی دلی خواہش و تمنا اور مغرب میں آزادی کی بنیاد یہی چاہت اور تمنا ہے۔ اگرچہ مغرب میں یہ کہتے ہیں کہ آزادی قانون کی پابند اور اس کے دائرہ میں محدود ہے لیکن خود وہ قانون بھی افراد کی خواہشات اور تمناؤں کا نتیجہ ہوتا ہے، کیونکہ مغربی تمدن اور جمہوریت میں عوام کی اکثریت ہی قانون کا تعین کرتی ہے۔ چونکہ ان کا دل چاہتا ہے اور وہ یہ فکر بھی کرتے ہیں کہ یہ اچھا اور مناسب ہے۔ ان کے نزدیک قانون کی خوبی کی دلیل یہ نہیں کہ وہ لازمی طور پر انسانی قدروں کے مطابق ہو۔ معاشرے میں رہنے والے افراد کی اکثریت کی خواہشات اور تمنائیں قانون اور نظام کی تخلیق کرتی ہیں اور یہ قانون و نظام عمومی آزادیوں کو اپنے چوکھٹے کے اندر محدود کردیتے ہیں۔ پس مغربی تہذیب و تمدن میں آزادی درحقیقت انسانوں کی دلی خواہشات اور ان کی تمناؤں سے جڑی ہوئی ہے۔

یہاں یہ عرض کردینا بھی لازمی ہے کہ یہ معاملے کا ظاہری رنگ و روپ ہے۔ موجودہ مغربی تہذیب و تمدن میں یہ چیزیں بھی اپنی حقیقی صورت میں موجود نہیں ہیں۔ اگر آج کوئی شخص مغربی مسائل و معاملات کے بارے میں غور و فکر کرے اور ان کی مشکلات کا مطالعہ کرے تو اسے بخوبی معلوم ہوجائے گا کہ ایک مخصوص جماعت سے وابستہ افراد ہی اکثریت کی رائے کی تشکیل کا کام انجام دیتے ہیں، مثلاً امریکہ جیسے بعض ممالک میں موجود اور سرگرم صہیونی سیاسی اور اقتصادی گروہ جو مختلف سیاسی اور اقتصادی اداروں اور تنظیموں سے وابستہ ہوا کرتے ہیں۔ پس مغربی دنیا میں آزادی کی بنیاد معاشرے کے ممتاز طبقوں کے مطالبات پر قائم ہے جن میں سرمایہ داروں، کمپنی کے مالکوں، سرگرم بین الاقوامی اقتصادی موقوفات کے

Marfat.com

ذمہ داروں، ہوٹل مالکوں اور بین الاقوامی تجارتی کمپنیوں کے مقتدر افراد کی سرگرم موجودگی روز روشن کی طرح عیاں ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اگر یہ ضروری سمجھ لیتے ہیں کہ فلاں شخص کو ملک کا صدر ہونا چاہیے تا کہ اس کی حکومت کے زمانے میں وہ اپنے اقتصادی منصوبوں کو عملی جامہ پہنا سکیں گے تو یہ لوگ اپنے جملہ امکانات اور اختیارات کو مطلوبہ شخص کی حمایت میں صرف کر دیتے ہیں۔ وہ ابلاغ عامہ کے وسائل کو، جن میں سے اکثر انہی بین الاقوامی کمپنیوں کے ہاتھ میں ہوتے ہیں، منہ مانگی قیمت دے کر خرید لیتے ہیں تا کہ ان وسائل کے ذریعہ رائے عامہ کو مطلوبہ شخص یا سیاسی پارٹی کی طرف موڑ سکیں اور لوگ اسی شخص یا پارٹی کے حق میں ووٹ ڈالیں جس کو ان لوگوں کی حمایت حاصل ہو۔

آج عالمی سیاست میں یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ امریکہ میں اگر کوئی شخص بڑی کمپنیوں اور طاقتور اور مشہور اقتصادی گروہوں سے ٹکراتا ہے تو اس کا سیاسی مستقبل یقینی طور پر تاریک ہو جاتا ہے، وہ عام انتخابات میں کامیابی نہیں حاصل کر پاتا اور اقتدار کی باگ ڈور اس کے ہاتھوں میں نہیں پہنچ پاتی اور اگر اقتدار حاصل کرنے کے بعد ان لوگوں کی مرضی کے مطابق کام انجام نہیں دیتا تو وہ اس کو مسند اقتدار سے نیچے گھسیٹ لیتے ہیں یا اس کو قتل کر دیتے ہیں یا اس کے لیے طرح طرح کی پریشانیاں پیدا کرتے رہتے ہیں۔ چنانچہ اس قسم کے نظام میں ایسے حوادث اکثر رونما ہوتے رہتے ہیں اور سبھی لوگ ان کے شاہد ہیں۔ پس اگرچہ آزادی عام انسانوں کی خواہش و تمنا پر مبنی کہی جاتی ہے لیکن بنیادی اعتبار سے دیکھا جائے تو اس میں عام لوگوں کی خواہش و تمنا اور معاشرے کے لوگوں کے مطالبات کا کوئی عمل دخل نہیں ہوا کرتا بلکہ اس آزادی کی، جو قانون اور نظام کی تشکیل کرتی ہے، فطری بنیاد درحقیقت بڑے بڑے ہوٹلوں، کمپنیوں اور مختلف سیاسی و اقتصادی گروہوں سے وابستہ شخصیتوں پر قائم ہوتی ہے اور ان لوگوں کی خواہش کو عام لوگوں کی خواہش بنا کر پیش کیا جاتا ہے۔

مغرب میں آزادی کے اسی تصور و تفکر کی بنیاد پر عالمی انسانی حقوق کے منشور کی تشکیل عمل میں آئی اور اگر آپ اس منشور کا مطالعہ کریں تو اس میں دنیا کے تمام لوگوں کے لیے فکر و عقیدہ اور راہ و روش کے اعتبار سے مختلف قسم کی آزادیوں کی تجویز پیش کی گئی ہے۔

میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ دنیا کے ایک ملک میں، یہاں تک کہ ان ممالک میں بھی جن کے رہنماؤں نے عالمی انسانی حقوق کے منشور پر دستخط کیے ہیں یا جو آج آزادی کے علمبردار بنے ہوئے ہیں، کہیں کوئی ایسا ملک نظر نہیں آتا جہاں عالمی انسانی حقوق کے منشور میں درج شدہ باتوں پر عمل کیا جا رہا ہو۔ اگرچہ اس میں عام انسان کا کوئی خاص فائدہ بھی نہیں

Marfat.com

پھر بھی جب یہ ان کے مفادات اور مصالح سے میل کھاتا ہے اور وہ ان لوگوں کو بے حد پسند بھی ہے اور آئے دن اس کی حمایت میں فلک شگاف نعرے بھی بلند کرتے ہیں، تو کم از کم اس منشور کو عملی رنگ و روپ تو دیا ہوتا۔

آپ نے یقیناً دیکھا ہوگا کہ مغربی ناظرین اور مصنفین کی نظر میں دنیا کے وہی ممالک زیادہ آزاد کہے جاتے ہیں جہاں جنسی اور شہوانی خواہشات کی زیادہ سے زیادہ ترویج دکھائی دیتی ہے۔ جب لوگ یہ دریافت کرتے ہیں کہ دنیا کے کون سے ممالک سب سے زیادہ آزاد ہیں، تو یہ لوگ بعض ایسے اسکنڈے نیوین اور شمال مشرقی یورپ کے ملکوں کا نام لیتے ہیں جہاں جنسی آزادی نہیں بلکہ جنسی بدعنوانی عام طور پر رائج ہے اور اس بدعنوانی کو یہ لوگ آزادی کے کھاتے میں ڈال کر دنیا کے سامنے انہیں آزادی کا نمونہ بنا کر پیش کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہ دنیا کے آزاد ترین خطے ہیں۔ پس مغربی دنیا میں آزادی کا حقیقی مفہوم یہی ہے کہ انسانی خواہشات اور اس کی شہوانی اور نفسانی تمناؤں نیز قوۂ غضبیہ و شہویہ کو بالکل آزاد چھوڑ دیا جائے اور اس پر کسی طرح کی کوئی پابندی یا روک ٹوک نہ لگائی جائے بلکہ ان لوگوں کو بے روک ٹوک آزادی سے فائدہ اٹھانے کے لیے قانونی سہولتیں بھی فراہم کی جائیں۔ واضح رہے کہ ان معاشروں میں جو قوانین بنائے جاتے ہیں وہ بھی اسی بے لگام انسانی خواہش کے زیر سایہ تشکیل پاتے ہیں۔

☆☆☆

Marfat.com

اسلامی فلسفہ

تعریف ، خدوخال اور عصری موضوعات

جاوید اقبال امیری☆

ہمارے آج کل کے ماحول میں لفظ ''فلسفہ'' ایک عجیب تأثر ابھارتا ہے۔ اس کے متعلق مختلف اور متضاد رویے پیدا ہوتے ہیں اور بہت سوں کے ذہن میں یہ ایک معما کی صورت رکھتا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ عام لوگ،جن میں بالکل ہی عام آدمی سے لے کر اوسط درجے کا پڑھا لکھا فرد بھی شامل ہے، فلسفہ کو بجا طور پر ایک نہایت ہی عمیق مضمون سمجھتے ہیں۔ اس خیال سے وہ دوسرا گمراہ کن خیال بھی نکلتا ہے جس کے بموجب ہر وہ بات جو انوکھی، عجیب اور تضادات سے بھرپور ہو وہ غالباً فلسفہ ہے۔ موخرالذکر خیال کم از کم ہماری طرح کے کم خواندگی اور اس سے بھی کم فہم وسمجھ کی شرح والے معاشروں میں نہ صرف رواج پا گیا ہے بلکہ غلبہ حاصل کر گیا ہے۔

یہ تمہید اس لیے باندھی گئی ہے کہ اس مضمون کا تعلق اسلامی فلسفہ سے ہے۔ وہی تأثر جو لوگوں کے ذہنوں میں فلسفہ کے حوالے سے قائم ہے اس کو تھوڑے بہت فرق کے ساتھ اسلامی فلسفہ سے بھی وابستہ کیا جاسکتا ہے بلکہ کیا جاتا ہے، کیونکہ اسلامی فلسفہ اصطلاحاً اور حقیقتاً فلسفہ کی ایک خاص قسم ہے۔ ہم اسی نکتہ سے اپنی گزارشات کا آغاز کرنا چاہیں گے۔

ہم نے اوپر عرض کیا ہے کہ اسلامی فلسفہ، فلسفہ کی ایک خاص قسم ہے۔ اس ضمن میں تین باتیں ابتدائی طور پر قابل ذکر ہیں:

(۱) ''فلسفہ'' کی تعریف۔

(۲) ''فلسفہ'' کی خصوصی تعریف

(۳) '' اسلامی فلسفہ'' کی تعریف بحوالہ (۱) اور (۲)

لفظ فلسفہ، یونانی الفاظ philo - sophia کی عربی صورت اور مماثل ہے۔ یونانی اصطلاح کے معنی ہیں ''حکمت سے محبت''۔ یہ اصطلاح پہلے پہل مشہور قدیم فلسفی فیثا غورث نے

☆استاد شعبۂ فلسفہ، کراچی یونیورسٹی، کراچی

Marfat.com

استعمال کی تھی(۱) فیثا غورث کے نزدیک حکمت کے کئی مدارج تھے جن میں سے اعلیٰ ترین درجہ اس حکمت کو حاصل تھا جس کے تحت تفکر کو حق تک پہنچنے کا وسیلہ بنایا جاتا تھا۔ ارسطو کے لیے حکمت بلکہ حکمت مطلقہ (Wisdom-Sophia) تو صرف باری تعالیٰ ہی کے لیے مخصوص ہے۔

انسان کے لیے تو یہی درجۂ کمال ہے کہ وہ حکمت سے محبت کرے (۲) اور یہ محبت صرف زبانی کلامی نہ ہو بلکہ انسان کا ہر عمل اس کے علم کی عکاسی کرے اور یہ علم کائنات اور اس کی اشیاء کے حقائق کا علم ہوگا۔ یوں انسان خود بھی ایک کائنات صغریٰ کی مانند ہوسکتا ہے۔ یہی فلسفہ (philo- sophia) ہے۔(۳)

گو کہ سقراط سے قبل اور اس کے بعد عیسائیت کے ظہور تک یونان میں کوئی باقاعدہ مذہب (Revealed Religion) وجود نہیں رکھتا تھا مگر یونانی مفکرین کی ایک بڑی اکثریت کسی نہ کسی طرح اس بات کی معترف تھی کہ عقلِ انسانی بغیر تائید ایزدی کے چیزوں اور کائنات کی حقیقت تک پہنچنے سے قاصر ہے۔(۴) البتہ ان کے ہاں وحی کا کوئی تصور نہیں تھا۔ تاہم قدیم یونانیوں کے ہاں یہ شعور مختلف صورتوں میں اور مختلف حدود تک موجود تھا کہ جسے ہم ''حقیقت'' کا نام دے سکتے ہیں وہ محض اس مادی اور حسی سطح حیات کا نام نہیں جس پر ہم اپنی عام زندگی گذارتے ہیں بلکہ ''حقیقت'' کے اس کے علاوہ اور اس سے بالاتر کئی درجات ہیں۔ لہٰذا ان کے ہاں ہمیں مادے کے علاوہ نفس، عقل اور روح جیسے حقائق کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔(۵)

مسلمانوں کے ہاں اس فکر کے متعارف ہونے سے پہلے ہی معاشرہ میں ایسے اور ان سے ملتے جلتے افکار مروج تھے۔

ان سے ملتے جلتے سے ہماری مراد یہ ہے کہ مسلم معاشرہ میں پہلے ہی سے یہ سوال کافی اہمیت کا حامل تھا کہ آیا انسان آزاد اور خودمختار ہے یا مجبورِ محض۔ اسی طرح صدر اسلام میں ایک خاص حلقے میں ایسے نہایت عمیق سوالات کی بھی کثرت ملتی ہے جن کا تعلق اس بات سے تھا کہ کائنات کی نوعیت کیا ہے؟ اس کا اپنے خالق و معبود کے ساتھ کیا تعلق ہے اور انفرادی طور پر بنی نوع انسان کا اور من حیث المجموع کائنات کا نصب العین کیا ہے؟ اس کا ثبوت ہمیں نہج البلاغہ کے موضوعات کے سرسری مطالعے ہی سے مل جاتا ہے۔ نہج البلاغہ حضرت علیؑ کے خطبات، مراسلات اور اقوال زریں کا مجموعہ ہے۔ (۶) ان خطبات، مراسلات اور اقوال کا تعلق ۳۵ھ تا ۴۰ ہجری سے ہے۔ کوئی انتہائی متعصب مورخ بھی یہ

Marfat.com

الزام نہیں لگا سکتا کہ اس دور کے افکار مسلمانوں نے یونانیوں یا رومیوں سے مستعار لیے تھے۔

امر واقع یہ ہے کہ جب یونانیوں کی فلسفیانہ تصانیف کا ترجمہ عربی میں ہوا تو مسلمانوں نے دیکھا کہ یہ ایک ایسا طرز فکر ہے جسکا تعلق حکمت سے ہے۔ مسلمانوں کے لیے چاہے وہ کسی دور سے تعلق رکھتے ہوں حکمت ایک خاص اور ممتاز مقام رکھتی ہے کیونکہ اس کا تعلق براہ راست اس درجۂ علم سے ہے جو نبوت کا خاصہ ہے۔ مثلاً سورۂ جمعہ کی آیت نمبر ۲ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''اسی (ذات باری تعالیٰ) نے امیوں میں انہیں کے اندر سے رسولؐ بھیجا جو ان پر اس کی آیات کی تلاوت کرتا، ان کا تزکیہ کرتا اور انہیں کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا رہتا ہے اور اس سے قبل وہ یقیناً صریح گمراہی (غفلت) میں تھے۔''

اسی طرح سورۂ لقمان (آیہ ۱۲) میں حضرت لقمان کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے:

''اور بے شک ہم نے لقمان کو حکمت عطا کی تاکہ وہ اللہ کا شکر ادا کرے اور جو کوئی شکر کرے گا اپنے ہی فائدہ کے لیے کرے گا۔ اور جو کوئی ناشکری کرے گا تو یقیناً اللہ تو بے نیاز اور لائق حمد ہے۔'' سورۂ بقرہ میں باری تعالیٰ نے حکمت کو خیر کثیر کے برابر قرار دیا ہے۔ آیت نمبر ۲۶۹ میں ارشاد ہوتا ہے: ''(اللہ تعالیٰ) جسے چاہتا ہے حکمت عطا کرتا ہے اور جس کو حکمت عطا کی گئی پس یقیناً اس کو خیر کثیر عطا کی گئی۔''

درج بالا آیات وافی ہدایہ کے حوالے سے یہ چند باتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں:

(۱) حکمت، علم کا وہ اعلیٰ ترین درجہ ہے جس کی ترسیل و تبلیغ نبی مرسل ہی کے ذریعہ ممکن ہے کیونکہ ایک طرف تو اس کا تعلق وحی ربانی سے ہے اور دوسری طرف تزکیہ نفوس اور علم کتاب سے ہے۔ یاد رہے کہ سورۂ جمعہ کی جس آیت کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے وہ خود قبولیت دعا کی صورت ہے' کیونکہ بعینہٖ انہی الفاظ میں حضرت ابراہیمؑ نے رب تعالیٰ سے اپنی ذریت میں ایک نبی کو مبعوث کرنے کی دعا کی تھی۔ سورۂ جمعہ میں اس دعا کو رسول اکرمؐ کی صورت میں پورا ہوتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔

(۲) حکمت کا تعلق معرفت رب سے ہے کیونکہ بغیر معرفت کے شکر ممکن نہیں اور سورۂ لقمان کی آیات میں حکمت کا تعلق حمد اور شکر رب سے بتایا گیا ہے۔

(۳) حکمت چونکہ خالصتاً اللہ تعالیٰ کی عطا ہے لہٰذا اس سے وصل اور توسل کیے بغیر حکمت تک رسائی ممکن نہیں۔ (بعد کے ادوار میں فلسفہ مسلمانوں کے لیے ''حكمة لدنية'' کہلایا یعنی وہ حکمت جو عین بارگاہ ایزدی کی عطا ہو۔ انہی معنوں میں یہ خیر کثیر ہے۔

ہم نے یہاں محض سمجھانے کی خاطر چند کلیدی آیات قرآنی کا ذکر کیا ہے ورنہ حکمت

Marfat.com

کا ذکر تو اس کے علاوہ بھی متعدد مقامات پر کتاب حکیم میں آیا ہے۔ یہ تمام مفاہیم ان مسلمان مفکرین کے ذہنوں میں راسخ تھے جو فلسفہ کو بطور علم اسلامی تہذیب میں روشناس کروانے کے خواہشمند تھے۔ سوال یہ ہے کہ قرآن و حدیث کی موجودگی میں اس علم کی کیا ضرورت تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث نبوی کا مخاطب بلا امتیاز تمام عالم انسانیت ہے، مگر اسی عالم انسانیت میں مختلف عقل وفہم والے لوگ رہتے ہیں اور ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جو نہایت گہری فکر رکھتے ہیں اور جن کی بیشتر فکر تجریدی انداز کی ہوتی ہے اور جو بے حد بنیادی اور عمومی نوعیت کے سوالات رکھتے ہیں۔ وہ کائنات اور اس کے اجزاء کو ایک نظم اور ترتیب کے انداز اور رشتے میں دیکھنا چاہتے ہیں۔ ان کی خواہش ہوتی ہے کہ ایک نظام کے تحت وہ خالق، مخلوق اور کائنات کے رشتوں کو عقلی طور پر دیکھ اور سمجھ سکیں۔ یہ کام فلسفے کا ہے، اس فلسفے کا جو بطور حکمت اپنے مقام اور مرتبہ کو سمجھے اور جو آسمانی ہدایات اور پیغامات وحی اور ارشادات نورانی پیغمبرؐ سے حتی الامکان استفادہ اور رہنمائی حاصل کر سکے۔ اس سلسلے میں فلاسفہ کی رہنمائی سب سے زیادہ اس دعائے نورانی رسالت مآبؐ سے ہوئی کہ ''اے اللہ مجھے چیزوں کو اس طرح دکھا دے جیسا کہ وہ درحقیقت ہیں۔''

سترہویں صدی کے مشہور عارف کامل اور فیلسوف کبیر حضرت صدرالدین شیرازی عرف ملا صدرا نے اپنی ہر کتاب کے آغاز میں اس دعائے پیغمبرؐ کو نقطۂ ہدایت کے طور پر لیا ہے۔ مُلا صدرا کے نزدیک خصوصاً حق تک پہنچنے کے لیے تین راستے ہیں: عقل، وجدان اور وحی!

عقل کا تصور روایتی فلسفے اور اسلامی فلسفے میں مشترک ہے۔ مگر ہمارے ہاں یہ نزاعی بھی ہے اور مرکزی بھی۔ نزاعی اس لیے کہ کچھ مفکرین اور ان کے مخالفوں نے اس تصور کو اس طرح اور اس مفہوم میں لیا جیسا کہ وہ یونانیوں کے ہاں تھا۔ یعنی سوچنے سمجھنے اور غور و فکر کرنے کی خالص انسانی صلاحیت کے طور پر، جبکہ ہماری تہذیب میں کبھی بھی، کسی وقت بھی ایسا تصور کوئی جگہ رکھتا تھا اور نہ رکھتا ہے۔ ہمارے ہاں عقل کا جو تصور رہا ہے وہ ان باتوں سے واضح ہو جائے گا:

(۱) قول رسول کریمؐ: ''اللہ تعالیٰ نے جو چیز پہلے پہل خلق کی وہ عقل ہے۔''

(۲) حضرت علیؓ نے فرمایا: ''اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں میں عقل سے زیادہ قابل قدر کوئی چیز بھی تقسیم نہیں کی''۔ آپؑ نے یہ بھی فرمایا کہ ''عقل وہ ہے جس سے رحمٰن کی عبادت کی جاتی ہے اور جنتیں حاصل کی جاتیں ہیں۔''

قرآن کریم میں جہاں کہیں انسانوں کو عموماً اور مسلمانوں کو خصوصاً دعوت تعقل دی گئی

Marfat.com

ہے وہ انہی معنوں میں ہے۔ الکندی سے لیکر ملا ھادی سبزواری تک عقل کا یہی مفہوم لیا گیا ہے۔ دراصل بدقسمتی سے چند لوگوں کے پیش نظر یہ باتیں نہیں تھیں۔ لہٰذا جب انہوں نے دیکھا کہ فلاسفہ عقل کی بات کررہے ہیں تو انہوں نے سوچا کہ یہ تو وہی مغربی انداز ہے جس میں انسان صرف اپنے آپ کو اور اپنی صلاحیتوں کو بڑا سمجھ کر تصویر کائنات بناتا ہے۔ ہمارے ہاں صورت حال اس کے بالکل برعکس ہے(۷)

ہمارے ہاں عقل ایک روحانی قوت اور صلاحیت کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں میں تقسیم کی ہے۔ بنیادی طور پر یہ سوچنے سمجھنے اور علم حاصل کرنے کی صلاحیت ہے مگر اس کا بہت گہرا تعلق ارادے اور عمل سے ہے، اس طرح سے کہ انسان جس قدر بھی عقل کی باتوں کو اپنے عمل میں ڈھالے گا اسی قدر اس کی یہ صلاحیت قوی تر ہوتی جائے گی۔ یہاں عقل کی باتوں سے مراد وہی باتیں ہیں جو انسان کو اطاعت رب کے ذریعے اس کے قریب کرتی ہیں۔ اسی لیے ہمارے ہاں جاننے (Knowing) کو ہونے یا تعمیر ذات (Being) سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی کیا گیا ہے۔ بالکل اس کا دوسرا اور شدید تر رُخ یہ ہے کہ کوئی بھی فرد حقائق کو صرف اسی قدر گہرائی اور پختگی سے جان سکتا ہے جس قدر اس نے اپنے کردار اور اخلاق کی تعمیر کی ہو۔ لہٰذا اسلامی فلسفے میں عقل کا تعلق ایک طرف تو حصول علم سے ہے اور دوسری طرف عمل سے یعنی تعمیر ذات سے۔ نتیجتاً علم اور عمل کا چولی دامن کا ساتھ ہے، ایک لازم ہے تو دوسرا ملزوم۔

اس آخری بات کے کچھ اور عواقب اور نتائج نکلتے ہیں۔ پہلا تو یہ کہ علم صرف ظاہری حسی تجربہ کا نام نہیں ہے کیونکہ ہر شے کی حقیقت تہہ دار ہے۔ جتنی گہرائی آپ کی عقل اور کردار میں ہوگی اسی قدر آپ شے کو اس کے نہ صرف ظاہر بلکہ باطن کے حوالے سے بھی سمجھ سکیں گے۔ انہی معنوں میں شاعر نے کہا ہے:۔

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

اور دوسرا نتیجہ یہ کہ کائنات خود ایک تہہ دار حقیقت ہے۔ یہ محض مادی سطح کی کوئی چیز نہیں کہ جس کے معنی اور حقیقت اسکے ظاہر تک محدود ہوں بلکہ کائنات ایک ایسی تحریر ہے جسکے معنی لطیف اور عمیق ہیں اور صرف عقلی اور روحانی تجربوں اور پختگی ہی سے قاری پر کھلتے ہیں۔ پھر یہ بات بھی ناقابل فراموش ہے کہ اسلامی فلاسفہ کے لیے کائنات کے درجات میں مادی سطح حیات تو ادنیٰ ترین سطح ہے اور ان سے اعلیٰ سطحیں نفسی، اخلاقی، خیالی اور روحانی ہیں

Marfat.com

جو سب کی سب لطیف اور غیر مادی ہیں اور عقیدۂ توحید کا تقاضا یہ ہے کہ ظاہری یعنی مادی سطح کو نظر انداز کرنے کے بجائے اسے روحانی سطح سے ہم آہنگ کردیا جائے۔ یہی ایک مسلمان کی زندگی کا نصب العین ہے۔

ان دونوں باتوں سے نکلنے والا تیسرا اور اہم ترین نتیجہ یہ ہے کہ ایک مسلمان فلسفی کائنات کو قدر کی جس نگاہ سے دیکھتا ہے اور جس ترازو میں تولتا ہے وہ ہے قرب الٰہی۔ اس کائنات کی وجودی (Ontological) درجہ بندی مختلف فلاسفہ نے مختلف انداز سے کی ہے مگر ہر ایک میں ایک بات مشترک ہے اور وہ یہ کہ یہ درجہ بندیاں ان فلاسفہ کی اپنی پسند و ناپسند کی بنیاد پر نہیں کی گئیں بلکہ اس میں واحد معیار ذات باری تعالیٰ ہے۔ جس سطح ہستی کا تعلق باری تعالیٰ سے جتنا قریب ہوگا وہ کائنات میں اسی قدر بلند ہوگی۔ لہٰذا ایک اسلامی تصور کائنات میں مرکزی نکتہ تو ذات کبریا کا ہے مگر چونکہ ذات کبریا ماورائے مطلق ہے لہٰذا وہ خالق اسباب و علل تو ہے مگر اس کو کائنات کے سانچے میں نہیں سمیٹا جاسکتا۔ دوسری طرف یہ شعور بھی واضح ہے کہ کائنات کا کوئی بھی ذرہ اس معبود حقیقی کی دسترس اور اس کے قبضۂ قدرت سے باہر نہیں بلکہ ہر ذرہ اسی کی جلوہ گری ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آخر میں ہم کچھ مشہور مسلمان فلاسفہ کی پیش کی ہوئی فلسفہ کی تعریفات یہاں نقل کریں:

(۱) پہلے مسلمان فلسفی جناب الکندی فرماتے ہیں: ''فلسفہ اشیاء کی حقیقت کو جاننے کا علم ہے جس قدر کہ انسان کے بس میں ہے کیونکہ فلسفی کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اپنے نظری علم میں حق تک پہنچے اور عملی طور پر اس حق سے مطابقت پیدا کرے''۔(۸)

(۲) شیخ الرئیس بوعلی سینا فرماتے ہیں: '' حکمت نفس انسانی کی اس تکمیل کا نام ہے جس میں (انسان) اشیاء اور امور کے (صحیح) تصور تک پہنچتا ہے اور جس میں نظری اور عملی حقائق کے متعلق تحاکم قائم کرتا ہے جتنا بھی انسان کی صلاحیت کے بس میں ہے۔''(۹)

(۳) اخوان الصفا یوں فرماتے ہیں: '' فلسفہ کی اول علوم سے محبت ہے، اس کا وسط اشیاء کے حقائق کا علم جس قدر کہ انسان کی استعداد ہو اور اس کا آخر اس علم سے مطابقت رکھنے والا قول اور عمل۔'' (۱۰)

(۴) شیخ شہاب الدین سہروردی نے جو ایک باکمال صوفی بھی تھے، حکمت کو عرفان الٰہی سے ملتزم کردیا اور صاحب حکمت کے لیے انہوں نے ''متألہ'' کی اصطلاح استعمال کی جس کے معنی ہیں وہ جو اپنی صفات میں خدانما ہوگیا ہو۔ لہٰذا شیخ الاشراق کے نزدیک حکمت

Marfat.com

کے معنی ہیں '' وہ عمل جس کے ذریعہ نفس روحانی حقائق اور معقولات کا پرتو بن جاتا ہے۔''(۱۱)

(۵) موخرالذکر لقب کا مصداق سترہویں صدی کے عظیم فلسفی اور حکیم صدرالدین شیرازیؒ بنے جنہوں نے فلسفۂ اسلامی کو حکمت الٰہی کی صورت میں ایک زبردست جلا بخشی جو بفضلہٖ تعالیٰ آج تک قائم و دائم ہے۔آپ کو ملا صدرا کی عرفیت سے جانا جاتا ہے۔ آپ نے حکمت کی تعریف یوں کی کہ '' فلسفہ نفس کی تکمیل کے اس عمل کا نام ہے جس کے ذریعے نفس اپنے امکان کی حد تک اشیاء کے عین حقائق کو جانتا ہے، جیسا کہ وہ (جواہر اشیاء) ہیں اور ان کے وجود کے متعلق عقلی قضیوں تک برھان کے ذریعے پہنچتا ہے نہ کہ محض رائے اور تقلید کے ذریعے، اور اگر آپ چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ (فلسفہ نام ہے) کائنات کو معقول نظم اور ترتیب دینے کا جس قدر بھی انسان کے لیے ممکن ہو تاکہ اسکے ذریعے وہ باری تعالیٰ کا پرتو بن جائے۔''(۱۲)

ان سب تعریفوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اسلامی فلسفہ میں جہاں علم اور عقل کو بنیادی اور مرکزی مقام حاصل ہے وہاں ''ما بعدالطبعیات'' کو کلیدی، بنیادی اور مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اس اصطلاح کا تعلق اس قرآنی تصور سے ہے جو عالم غیب کہلاتا ہے۔ ہر مسلمان کے لیے عموماً اور مسلم مفکر کے لیے خصوصاً عالم غیب صرف عقیدہ ہی نہیں بلکہ ایک عظیم تجربی حقیقت ہے۔ اسلامی کائنات میں مقصد اور معنویت کی بنیاد یہی سطح ہے محض عقیدتاً نہیں بلکہ حقیقتاً کیونکہ مسلم فلاسفہ جو تصور عقل و علم رکھتے ہیں اسکے تقاضے اس عالم کے تجربہ کے بغیر اور اس کی عکاسی کیے بغیر پورے ہی نہیں ہوتے۔ روایتی فلسفہ میں اس دائرہ کو ما بعدالطبعیات کہتے ہیں اور یہ ہر اسلامی فلسفے کا ناگزیر حصہ ہے۔

عصری موضوعات

اوپر کی سطور میں جو تعریف اور خدوخال پیش کیے گئے ہیں وہ تمام اسلامی فلسفے کی اس صورت سے تعلق رکھتے ہیں جسے ہم ایک طرح سے کلاسیکی اسلامی فلسفہ کہہ سکتے ہیں۔ ظاہر ہے اس کی وجہ تو یہ ہے کہ وہ ایک ایسے دور اور ایک ایسے معاشرے کی پیداوار تھا جو محل و مقام نزول وحی سے قریب تر تھا اور جس پر بیرونی جبر، استبداد اور غلامی کا وہ اثر نہیں پڑا تھا جو پچھلے تین سو برس میں مثلاً برصغیر کے مسلمانوں پر پڑا۔ تھوڑے بہت فرق کے ساتھ کچھ ایسے ہی اثرات دیگر بلاد اسلامیہ پر بھی مرتب ہوئے۔ البتہ ان اثرات میں جو بات بظاہر اوجھل مگر سب سے زیادہ دور رس اثرات مرتب کرنے والی تھی وہ فکری نو آبادیات ہے جس میں ہم آج تک مبتلا اور گرفتار ہیں۔ ہم اس وقت اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے کہ ہمارا سیاسی

Marfat.com

زوال ہمارے فکری انحطاط اور اخلاقی زوال کا نتیجہ تھا یا سلسلہ اس کے برعکس تھا، مگر اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ہمارے اندر خاصے طویل عرصے سے فکری انحطاط اور اخلاقی تنزل غالب ہے۔ اس نے ہم میں سے کچھ لوگوں کو یہ سوچنے پر مجبور کردیا ہے کہ ہماری فکر میں ماورائی عنصر کا غلبہ ہی ہمارے تنزل کا سبب بنا ہے اور عجلت میں یہ فیصلہ کرنے والے مسلم مفکر یہ چاہنے لگے کہ ہم اپنا طرز فکر اسی طرز پر ڈھال لیں جو اغیار کا اور ہمارے قابضین کا ہے۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ نوآبادیاتی تجربے نے ہمارے اندر شدید رجحانات پیدا کیے ہیں۔ ایک طرف تو سرسید احمد خان اور ان کے حواریوں کا گروہ ہے جو یکمشت اور یکسر مغربی طرز فکر کو اپنانا چاہتا ہے، دوسری طرف کچھ ایسے لوگ ہیں جو تحول اور تبدیلی کو یکسر قبول ہی نہیں کرنا چاہتے اور نتیجتاً فکری طور پر قطعاً یہ استعداد نہیں رکھتے کہ دور حاضر کے مسائل اور چیلنجوں کا سامنا کرسکیں اور ان کا جواب لاسکیں۔ البتہ صورت حال اتنی مایوس کن بھی نہیں ہے۔ چند ایک گوشوں میں اب بھی فکر کی شمع کو فروزاں رکھنے کی کوششیں جاری ہیں۔ جغرافیائی لحاظ سے ان کو تین خطوں میں بانٹا جاسکتا ہے۔ مغربی یورپ، کسی حد تک امریکہ، ایران اور ملائشیا۔ فکری طور پر ان میں ہمیں چار دھارے نظر آتے ہیں:

(۱) پہلے دھارے کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو جدیدیت زدہ اور جدیدیت کے حامی ہیں۔ ان میں ایک گروہ سائنس زدہ لوگوں کا ہے جو سائنس ہی کو حقیقی طریقۂ علم سمجھتے ہیں اور دین کی توجیہہ بھی سائنس ہی کی بنیاد پر کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے مفکر شدید احساس کمتری اور شدید مرعوبیت کا شکار ہیں۔ اس گروہ میں پاکستانیوں کی ایک خاصی بڑی تعداد شامل ہے، جن میں سے ڈاکٹر فضل الرحمٰن (مرحوم)، ڈاکٹر اکبر ایس احمد اور ڈاکٹر پرویز ہود بھائی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ فرانس کے ڈاکٹر مارس بیوکیل (Maurice Bucaille) بھی اسی زمرے میں آتے ہیں۔

(۲) دوسرے دھارے کا تعلق اس طرز فکر سے ہے جو اپنے آپ کو روایتی کہلوانا پسند کرتے ہیں۔ اس گروہ میں غالب اکثریت ان نومسلم مفکرین کی ہے جو تصوف پر عمل کرتے ہیں اور اس کا پرچار بھی۔ گوکہ یہ گروہ اپنے آپ کو اسلام سے وابستہ بتاتا ہے مگر ساتھ ہی یہ وحدت ادیان کا قائل بھی ہے اور مبلغ بھی۔ اسلامی فکر کی انواع میں سے یہ حضرت ابن عربیؒ کے نظریۂ وحدت الوجود سے بخوبی واقف ہیں۔ اس کے علاوہ یہ عیسائیت، یہودیت، ہندومت اور بدھ مت سے بھی بخوبی واقف اور ان کے افکار سے اچھی طرح آشنا ہیں۔ ان کی فکر کا

Marfat.com

ایک رخ تنقیدی ہے جس کا نشانہ مغربی جدیدیت ہے۔ یہ تمام حضرات اپنے اپنے معاشروں میں جدیدیت کی تباہ کاریاں دیکھ چکے ہیں اور وہ جدیدیت کی کھوکھلی فکری جڑوں سے واقف ہونے کی بدولت اس کی خامیوں کو نہایت احسن طریقہ سے منظر عام پر لاتے ہیں۔ اس سے ان کی فکر کا دوسرا رخ وابستہ ہے جس کا تعلق ایک بھرپور، بامعنی اور مابعدالطبیعیاتی جمالیات سے ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جدیدیت کے ہاتھوں زندگی اور کائنات کا جو شعبہ سب سے زیادہ متاثر ہوا ہے وہ حقیقی جمالیات ہے جس کا تعلق خدا پرستی سے ہے۔ البتہ ان کے ہاں سیاسی شعور کی بہت واضح کمی نظر آتی ہے۔ فکر کا یہ دھارا ہمیں دیگر ادیان کے ساتھ مکالمے اور مفاہمت کا ایک بہت عمدہ موقع فراہم کرتا ہے۔ اس گروہ میں بہت بڑے بڑے مفکرین شامل ہیں مثلاً شیخ عیسی نورالدین (Frithjof Schuon)، شیخ عبدالوحید یحیٰی (Rene-Guenon)، شیخ ابوبکر سراج الدین (Martin Lings)، حسن عبدالحکیم (Gai Eaton)، ابراہیم عزالدین (Titus Burckhardt) اور سید حسین نصر۔

(۳) تیسرے دھارے کا تعلق ان علماء و فقہاء سے ہے جنہوں نے اپنی زندگیاں روایتی اسلامی فلسفے اور شعائر کے دفاع، اس کے پرچار، تبلیغ اور اس کی عصری افادیت، مطابقت اور برتری ثابت کرنے کے لیے وقف کردی ہیں۔ ان علماء کا تعلق ایران و عراق کے مدرسوں سے ہے اور یہ لوگ آج بھی اسلامی تصورات اور اسلامی نظریۂ جہان بینی کے پرچار اور دفاع میں مصروف ہیں۔ ہم نے حصۂ اول میں عرض کیا تھا کہ مابعدالطبیعیات، اسلامی فلسفے کا خاصہ ہے۔ یہ جید علماء و مفکرین اسی اسلامی مابعدالطبیعیات کے ہر سالم انسانی فکر کے لیے ناگزیر ہونے کو واضح کرتے رہے ہیں۔ اسی فکری بنیاد پر انہوں نے سماجی اور سیاسی فلسفہ بھی پیش کیا ہے اور دورحاضر میں مسلم زاویہ سے فرد، خاندان، معاشرہ اور کائنات میں ربط کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس ضمن میں ان کی دو نمایاں فکری خدمات قابل ذکر ہیں۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں جب عراق میں بعث پارٹی برسراقتدار آئی تو اس نے عربیت اور مارکسیت کا عام پرچار شروع کردیا اور ساتھ ہی یہ بھی مشہور کرنا شروع کردیا کہ اسلام کے پاس نہ تو اپنا کوئی فکری اور فلسفیانہ نظام ہے اور نہ ہی اقتصادی اور معاشی نظام۔ اس چیلنج کا واشگاف الفاظ میں جواب دینے کے لیے اس وقت کے ایک جید عالم، آیت اللہ سید محمد باقر الصدر نے جن کو صدام کی حکومت نے اسلام کی خدمات انجام دینے کے صلے میں شہید کردیا، قلم اٹھایا اور پہلے فلسفتنا (ہمارا فلسفہ) اور پھر اقتصادُنا (ہماری معاشیات) لکھ کر اس پروپیگنڈے کا منہ توڑ جواب دیا۔ بعثی عراق میں آخر تک ان دونوں کتابوں پر پابندی لگی رہی اور ان کا کسی کے

Marfat.com

پاس بھی پایا جانا قابل سزا جرم تھا۔ ان کتابوں میں شہید باقر الصدر نے سرمایہ داری اور مارکسیت دونوں کے نقائص کو بے نقاب کیا اور اسلام کا نقطۂ نظر واضح کیا۔ باقرالصدر نے اس کے علاوہ بھی کئی موضوعات پر قلم اٹھایا لیکن فلسفے کے حوالہ سے اسلامی نقطۂ نظر سے انہوں نے ایک نہایت دقت طلب موضوع کا انتخاب کیا۔ یہ موضوع تھا فلسفہ، سائنس اور تجربیت کا ایک دیرینہ حل طلب مسئلہ یعنی مسئلہ استقراء۔ اس کتاب کا ترجمہ اسلامی فلسفہ میں ایک قابل قدر اضافہ ہوگا غیر عرب دُنیا کے لیے۔

اُسی دہائی میں جب شہنشاہ ایران اس ملک پر حکمرانی کر رہے تھے اور اپنی سرمایہ داری اور اسکے ساتھ غیر اسلامی شعائر کو دن رات عام کرنے کی کوشش کر رہے تھے کچھ طاقتیں مارکسیت کو سرمایہ داری کے نعم البدل کے طور پر پیش کر رہی تھیں۔ جیسا کہ اشتراکیوں کا طریقۂ کار ہے وہ اپنے نظریہ کو ایک مکمل ضابطۂ حیات کے طور پر پیش کر رہے تھے۔ ایسے میں مقدس شہر قم کے ایک عارف اور فقیہہ جلیل اور نہایت بلند مرتبہ فلسفی علامہ سید محمد حسین طباطبائی نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ اپنی علمی محافل میں، جو ہر شب جمعہ کو ان کے دولت کدہ پر منعقد ہوتی تھیں، مارکسزم کی بنیادی اور اہم تحریروں کا باقاعدہ مطالعہ کریں گے اور انکی فکری اور منطقی قدر و قیمت کا اندازہ لگائیں گے۔

اس مطالعہ کو علم دوست لوگوں اور عوام کے لیے ریکارڈ کر کے ضبط تحریر میں لایا گیا اور علامہ طباطبائی مرحوم کی عمیق اور دقیق تنقید اور اس پر اسلامی نقطۂ نظر کو ان کے ایک نہایت ہی قابل، لائق اور ہونہار شاگرد آیت اللہ مرتضیٰ مطہری (شہید) نے اپنے حواشی سے مزین کیا۔ متن اور حواشی دونوں کو قبولیت عام حاصل ہوئی اور مارکسیت کو ایران میں علمی میدان میں منہ کی کھانی پڑی۔ مرتضی مطہری نے کچھ اور کتابیں اور مضامین بھی نہایت مدلل انداز میں مارکسزم کی تردید میں شائع کیے۔ اس کی پاداش میں انہیں انقلاب اسلامی کی کامیابی کے بعد ایک مارکسی تنظیم کے دہشت گردوں نے یکم مئی ۱۹۷۹ء کو شہید کر دیا۔ وہ اس وقت مارکسزم کی تردید میں ایک اور علمی تحریر میں مصروف تھے جس کا عنوان تھا ''**معاشرہ اور تاریخ**'' جس کا ترجمہ خوش قسمتی سے اردو میں شائع ہو چکا ہے اور پاکستان میں دستیاب ہے(۱۳) مرتضی مطہریؒ شہید اسلامی تحریک کی تبلیغ کے وہ سرگرم علمی رکن تھے جس نے فلسفے کے ذریعے اسلام کے افکار و نظریات کی تبلیغ کو اپنے ہم وطنوں اور ہم عصروں میں ممکن بنایا۔ وہ اس بات کے شدت سے قائل تھے کہ دلیل کی سطح پر اور نظر اور بصیرت کی سطح پر اسلام ہی ہر بات کا تسلی بخش اور مبنی برحق جواب پیش کرتا ہے۔ ان کی پچاس سے زیادہ کتابیں اور سینکڑوں مقالات اور تقاریر

Marfat.com

عصری موضوعات کو اسلام کی ابدی روشنی میں پیش کرتے ہیں۔(۱۴) انہوں نے ہمیں یہ بات بھی بتائی کہ آج کی جنگ میں جس قدر تیز دھار والی دلیل کی تلوار اسلام کے پاس ہے کسی اور کے پاس نہیں۔

اسی گروہ میں چند اور ناقابل فراموش نام یہ ہیں۔ آیت اللہ روح اللہ خمینیؒ، سید محمود طالقانی، سید مجتبیٰ موسوی لاری، محمد تقی مصباح یزدی، احمد احمدی، سید محمد حسینی بہشتی اور سید جلال الدین آشتیانی۔

یہاں اس گروہ کی ایک کمزوری کا جو اس کی مجبوری بھی ہے ذکر ضروری ہے۔ یہ کمزوری قطعاً فکری یا فلسفیانہ نہیں، بلکہ اس کے برعکس اس خامی کی وجہ سے ان کی فکری اور اخلاقی برتری کچھ ماند پڑ جاتی ہے۔ وہ کمزوری یہ ہے کہ ان کا تمام فکری کام چاہے وہ تعمیری ہو یا تنقیدی اپنے ہی تہذیبی دائرہ میں ہوتا ہے اور اس کی پذیرائی بھی اسی حلقہ تک محدود ہے کیونکہ ہم غیر ملکی زبان بلکہ زبانوں کی لاعلمی کی وجہ سے نہ تو دوسری تہذیبوں کی علمی کاوشوں سے براہ راست آشنا ہو پاتے ہیں اور نہ ہی اپنی فکر کا ابلاغ اوروں تک کر پاتے ہیں۔ اس گروہ میں جو دو زبانیں لکھی بولی اور سمجھی جاتی ہیں وہ ہمارے لیے بے شک بہت موقر ہیں یعنی عربی اور فارسی، لیکن اس سے ابلاغ کی راہ میں کچھ رکاوٹیں بھی پیدا ہو رہی ہیں، اس لیے کہ آج کے مفکر اور فلسفی پر بالخصوص اگر وہ مسلمان بھی ہو تو دُہری ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ایک طرف تو اس کو اپنی تہذیب اور روایت کے حوالے سے فکر کے سلسلے کو آگے بڑھانا ہے اور دوسری طرف اسے ان بیگانے اور اجنبی خیالات اور افکار سے باخبر رہنا ہے اور نبرد آزما ہونا ہے جو آج کی اس چھوٹی سی دنیا میں نہ صرف فلسفہ کی کتابوں کے ذریعے بلکہ سیاست، تفریح، میل ملاپ اور ذرائع ابلاغ کے ذریعے ہمارے معاشروں اور ہمارے ذہنوں میں اثر و نفوذ پیدا کر رہے ہیں۔ جب تک ہمارے یہ جید اور قابل قدر علماء مغربی زبانوں اور تہذیب سے خاطر خواہ آشنائی نہیں پیدا کریں گے وہ اس قدر سرعت اور گہرائی سے افکار کی یلغار کا مقابلہ نہیں سکیں گے اور ان کا جواب نہیں دے سکیں گے جیسا کہ حالات کا تقاضا اور ضرورت ہے۔

(۴) یہ تذکرہ ہمیں ''چوتھے'' دھارے کی طرف لے آتا ہے جن سے بڑی امیدیں وابستہ ہیں۔ اس کا تعلق ان مسلمان مفکرین اور روشن فکر لوگوں سے ہے جن کی غالب اکثریت نے یا تو مغرب ہی میں تعلیم حاصل کی یا وہاں پڑھایا یا بوجوہ یہ دونوں کام کرتے ہوئے وہیں کے ہو کے رہ گئے۔ ان میں ایک بہت بڑی تعداد پاکستانیوں کی ہے۔ یہ تمام حضرات اپنے اپنے مضامین میں پی ایچ ڈی کی سند رکھنے کے علاوہ اسلامی اور مغربی فلسفہ سے بھی بخوبی آگاہ

Marfat.com

ہیں اور اپنی دینی اور تہذیبی زبانوں سے بھی بخوبی واقف ہیں اور زبان و ادب سے شغف رکھتے ہیں۔ البتہ ان کے پاس کسی بھی مدرسہ سے کوئی باقاعدہ سند نہیں ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں وہ اپنی روایت سے بخوبی آگاہ ہیں۔ یہ حضرات موجودہ دور کے نمایاں طریقۂ علمی جسے Interdisciplinary Study کہتے ہیں کی جیتی جاگتی مثال ہیں۔ یعنی ایک سے زیادہ مضمون اور ان کے طریقۂ علمی سے نہ صرف واقف ہیں بلکہ انواع و اقسام کے علوم کے درمیان رابطے کی کوشش بھی کر رہے ہیں۔ یہ کوشش تو بہت سارے مغربی مفکرین بھی خالصتاً سیکولر انداز میں کر رہے ہیں مگر ہمارے مفکرین یہ کام اسلام کے نقطۂ نظر سے انجام دے رہے ہیں۔ یہ گمان کرنا غلط ہوگا کہ ان کے اس تفکر سے ہمارے فکری مسائل حل ہو جائیں گے کیونکہ ایک بات تو یہ ہے کہ مغرب کے مقابلے میں ہمارے ہاں معاشرتی فکر کے دائرہ میں بہت زیادہ جمود رہا ہے، دوسرا یہ کہ سماجی، معاشرتی اور انفرادی سطح پر ہمہ وقت آنے والی تبدیلیاں ہماری پیدا کردہ نہیں۔ اسی لیے ان کو سمجھ کر ان کا خاطر خواہ اسلامی جواب پیش کرنا کارے دارد ہے۔ یہ ایک رات میں تو ہو نہیں سکتا اور نہ ہی اکیلا کوئی ایک گروہ کر سکتا ہے بلکہ اس کے لیے اسلامی فکر کے ہر مثبت دھارے کی یکساں مساعی کی ضرورت ہے جو کہ فی الوقت تقریباً ناپید ہے۔ بہرحال ایک نظر ان مفکرین پر ہو جائے۔ ذیل میں ان کی فہرست وطنیت کے لحاظ سے دی جا رہی ہے۔

پاکستان

شیخ پرویز منظور: سویڈن میں مقیم۔ دو پی ایچ ڈی ڈگریاں رکھتے ہیں، ایک ارضیات میں اور ایک لسانیات میں۔ بہت گہری نظر اور عمیق فکر رکھنے والے۔ تقریباً ہر عصری موضوع پر بہت عمدہ اسلامی نقطۂ نظر پیش کیا ہے جس میں ماحولیات، ثقافت، فلسفہ، مذہب و دین، سائنس، ادب اور فن شامل ہیں۔

ضیاء الدین سردار: متعدد کتابوں کے مصنف اور مدیر۔ سائنس اور عمرانیات ان کے خاص موضوعات ہیں۔ اس کے علاوہ اسلام کو بطور نظام پیش کرنے کے تصور پر بھی ان کا کام ہے۔

گلزار حیدر: کینیڈا میں مقیم تعمیرات کے پروفیسر ہیں۔ اسی حوالے سے تعمیرات (Architecture) اور ماحولیات پر اسلامی نقطۂ نگاہ کو واضح اور پیش کرنے کے لیے ان کی نہایت فکر انگیز اور بصیرت افروز تحریریں ہیں۔ انہوں نے مسلم روایتی فن تعمیر کو جدید لہجے میں ایک نہایت فصیح زبان عطا کی اور اسلامی تصور کائنات میں فن تعمیر اور ماحولیات میں ہم آہنگی کو

Marfat.com

بیسویں صدی کے قارئین کے لیے نہایت صراحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ انہی تحریروں میں وہ قرآن و حدیث اور کلاسیکی ادب کے حوالے نہایت کثرت سے فراہم کرتے ہیں۔

منور احمد انیس: آج کل ملائشیا میں مقیم ہیں۔ حیاتیات (Biology) ان کا تخصص ہے اور اسی حوالے سے بیسویں صدی میں آنے والی دور رس اور بنیادی تبدیلیوں اور تحولات مثلاً جنس کی تبدیلی، غیر جنسی افزائش (Cloning) وغیرہ پر اسلامی نقطۂ نظر کو واضح کرتے رہتے ہیں۔ اسکے علاوہ ملائشیا سے شائع ہونے والے ایک نہایت ہی معتبر جریدے Periodica Islamica کے مدیر بھی ہیں۔(۱۵)

ایران:

ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں کہ ایران اس وقت دنیائے اسلام میں اسلامی فلسفے کی روایت کو قائم رکھنے اور اس کو بڑھانے کے حوالے سے مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک اور خوش آیند بات اسی حوالے سے یہاں ہوئی ہے وہ تہران میں امام صادقؑ یونیورسٹی کا قیام ہے۔ اس یونیورسٹی کے اساتذہ میں قم کے جید علماء اور ایران کی جامعات کے نامور اساتذہ ہوں گے جو روایتی اور جدید علوم میں ہم آہنگی اور ربط کے لیے کوشش کریں گے۔ ان کے پیش نظر دورِ حاضر کی تبدیلیاں ہیں اور سوال یہ ہے کہ ان کو اسلامی فکر کے کن تصورات اور آئینِ اسلامی کے کن ضابطوں کے تحت لایا جاسکتا ہے تاکہ جدید علوم مکمل طور پر اسلامی خطوط پر استوار کیے جاسکیں۔ ان حضرات کا کام نہایت دشوار ہے مگر اسلامی دنیا کی نگاہیں ان پر لگی ہوئی ہیں اور ہم باری تعالیٰ سے ان کی ہر گونہ کامیابی کے لیے دعا گو ہیں۔

ویسے تو ایران میں اس حوالے سے بہت بڑے بڑے نام ہیں مگر ہم چند ایک ہی کا تذکرہ کر سکتے ہیں۔

احمد سروش: تہران یونیورسٹی کے فلسفہ کے استاد ہیں اور اپنی روایت کے علاوہ مغرب کے فکری دھاروں سے بھی بخوبی آگاہ اور واقف ہیں۔ فلسفہ سائنس پر ان کی خاص نظر ہے۔

مہدی حائری یزدی: یہ بھی فلسفہ کے استاد ہیں اور انہوں نے مغرب کے تحلیلی فلسفے کے طریق کار کو استعمال کر کے اسلامی علمیات کے ایک مرکزی نقطے یعنی اتحاد عاقل و معقول کو واضح کیا ہے۔ ان کی یہ کتاب نیویارک یونیورسٹی سے شائع ہوئی ہے جس کا نام ہے:

Knowledge by Presence

محمد لیگسن پاؤزن: یہ ایک امریکی نژاد نومسلم ہیں جنہوں نے امریکہ ہی سے فلسفۂ مذہب میں پی ایچ ڈی کرنے کے بعد قم کا رخ کیا جہاں وہ باقرالعلوم فاؤنڈیشن کے تحت قم

Marfat.com

کے علماء کو جدید مغربی فلسفہ اور اس کے رجحانات سے متعارف کروا رہے ہیں۔

مہدی محقق: ان کا کام کلاسیکی فلسفہ کے ضمن میں ہے۔ انہوں نے جاپان کے مشہور اسکالر پروفیسر ایزوتسو کے ساتھ مل کر ملا ھادی سبزواری کی تصانیف کو فلسفے سے شغف رکھنے والے لوگوں میں قبولیت اور تفہیم بخشی ہے۔

غلام علی حداد عادل: ان کا بیشتر کام سماجی اور سیاسی موضوعات پر ہے۔ ثقافت اور عریانیت کے حوالے سے ان کی تصنیف بے حد قابل قدر ہے اور حال ہی میں اس کے اردو ترجمہ کا سلسلہ شروع ہوا ہے۔(۱۶)

ملائشیا

ملائشیا میں اسلامی تحریک کافی حد تک موثر کام کررہی ہے۔ اس کی ایک وجہ وہاں کے مسلم مفکرین کی اپنی تہذیب اور روایت کی طرف توجہ ہے۔ اس سلسلے میں ایک بڑا کردار کوالالمپور میں قائم IIITCہے۔ یہ مخفف ہے International Institute for Islamic Thought and Civilization کا۔ اس کے بانی سید محمد نقیب العطاس بجائے خود ایک پایہ کے فلسفی ہیں اور یہ اپنے ادارے میں اسلام اور عصری موضوعات کے حوالے سے تحقیق اور تفکر کی حوصلہ افزائی کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ آپ کی معاونت اور پشت پناہی کرے۔(آمین)۔ پروفیسر العطاس کی معرکتہ الآراء تصنیف ''اسلام اور سیکولرزم'' اب پاکستان میں بھی شائع ہوگئی ہے۔(۱۷) جس میں آپ نے سیکولرزم کی تاریخی جڑوں کا جائزہ لیا ہے اور اسلامی فلسفے کے حوالے سے اس کا جواب دیا ہے۔

عثمان بکر: یہ صاحب بلا مبالغہ اس وقت دُنیائے اسلام میں سائنس، خاص طور پر اسلامی سائنس اور اسکے فلسفہ پر چند چوٹی کی علمی شخصیات میں شمار ہوتے ہیں اور اس حوالے سے ان سے بہت ساری امیدیں وابستہ ہیں۔ ان کی ایک کتاب *توحید اور سائنس* حال ہی میں پاکستان میں شائع ہوئی ہے۔(۱۸)

امید ہے کہ گذشتہ سطور سے ہمارے قارئین کو اسلامی فلسفہ کی ہیئت، اس کی اہمیت اور اس حوالے سے اسلامی فکر کی موجودہ صورت حال کا کچھ اندازہ ہوگیا ہوگا۔ ہم دعاگو ہیں کہ صاحبان شوق و طلب و استعداد اس طرف توجہ فرمائیں۔

Marfat.com

حواشی اور حوالہ جات

(۱) دیکھیے:
"Philosophy", *Encyclopedia of Philosophy*, ed., Paul Edwards, Vol. VI, Macmillan, New York, 1967, p.216.

(۲) دیکھیے:
Julian Marias, *History of Philosophy*, tr., Stanley Applebaum and Clarence Strowbridge, Dover Publications, New York, 1967, p.65.

(۳) اس کے لیے دیکھیے:
(i) Brinton Crane, *Ideas and Men*, Prentice Hall Inc., NJ, 1968, pp.58-68
(ii) Zeller Edward, *Outline of History of Greek Philosphy*, tr., L.R. Palmer, Routledge and Kean Paul, London, 1955, pp. 12-19

(۴) دیکھیے:
Schuon Frithjof, *Sufism: Veil and Quintessence*, Suhail Academy, Lahore, 1985, reprint, pp. 116-9.

(۵) دیکھیے:
S.H. Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, Suhail Academy, Lahore, 1988, reprint, p.31.

(۶) سید رضی (مرتب)، نہج البلاغہ ۔ (مدیر صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷ھ)

(۷) دیکھیے:
(i) Danner Victor, *The Islamic Tradition*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1991, pp. 142-3.
(ii) S.H Nasr, *Sufi Essays*, State University of New York Press, N.Y., 1973, pp.52-6.
(iii) William Chittick, *Sufi Path of Love*, State University of New York, N.Y., 1983, pp.27-41.

(۸) بحوالہ
M.M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963, Vol.I, p.424.

(۹) دیکھیے، ابن سینا۔ عیون الحکمۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۳۰

(۱۰) دیکھیے، رسائل اخوان الصفاء قاہرہ، ۱۹۲۸، جلد ۱، صفحہ ۲۳

Marfat.com

(۱۱) دیکھیے:
Suhrawardi, *Opera Metaphysica Mystica*, ed., S.H. Nasr, Tehran, 1970, Vol.III, p.69.

(۱۲) دیکھیے، محمد ابن ابراہیم صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، جلد ۱، حصہ اول تہران، ۱۳۸۷ ھ ش، ص ۲۰

(۱۳) شہید مطہری کی چند بنیادی تحریروں کو جن میں معاشرہ اور تاریخ بھی شامل ہے۔ ایک ہی جلد میں شائع کیا گیا ہے۔ دیکھیے۔ استاد شہید مطہری، اسلامی تصور کائنات پر ایک تمہید (اسلام آباد، دفتر ثقافتی نمائندہ اسلامی جمہوریہ ایران، ۱۹۹۷ء)

(۱۴) پروفیسر حمید الگر نے جو یونی ورسٹی آف کیلی فورنیا، برکلے میں مطالعۂ اسلامی کے پروفیسر ہیں مطہری کے چند مقالوں پر ایک مقدمہ میں لکھا ہے کہ شہید مطہری نے ضرورت زمانہ کو سمجھتے ہوئے تن تنہا عصری موضوعات پر اسلامی حوالہ سے ایک لائبریری اپنے قلم سے تعمیر کرنا شروع کردی تھی۔ دیکھیے۔
Murtaza Mutahhari "*Fundamentals of Islamic Thought*, Introduction, trans, R. Campbell(Mizan Press,Berkley, Calif. 1985), P.17

(۱۵) ان چاروں حضرات نے عرصہ پانچ برس تک یعنی ۱۹۸۴ تا ۱۹۸۸ء باقاعدہ ایک اسلامی جریدہ *Afkar Inquiry*. میں مختلف، جدید اور عصری موضوعات پر اپنی فکر سے ضوفشانی کی۔ بدقسمتی سے مئی ۱۹۸۸ کے بعد اس کا کوئی شمارہ شائع نہ ہوسکا۔ البتہ جو ۴۹ شمارے شائع ہوئے وہ بلاشبہ collector's items میں شمار کیے جاتے ہیں۔ دیکھیے:
Afkar Inquiry, Tropvated Ltd., London

(۱۶) دیکھیے: وحدت اسلامی، مئی۔ اگست ۱۹۹۸، شمارہ نمبر ۱۵۵۔۱۵۸، ص ۸

(۱۷) S.M. Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Suhail Academy, Lahore, 1998, reprint

(۱۸) Osman Bakrr, *Tawhid and Science*, Suhail Academy, Lahore, 1998, reprint.

☆☆☆

Marfat.com

عہد مغلیہ (۱۵۲۶ـ۱۸۵۷ء) میں اردو

محمد عطاء اللہ خان☆

مجکا نہ ہوا کچ ہوس مانک و موتی
فقرا ہلیغہ بس بو لغو سید و پانی و روتی(۱)

مغلیہ سلطنت کے بانی ظہیرالدین محمد بابر کے اس شعر سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اردو زبان اپنی بنیاد کی تشکیل کرچکی ہے۔ یہ زبان محمد بن قاسم سے بابر کی آمد تک کوئی آٹھ صدیاں(۷۱۲ تا ۱۵۲۶ء) گذار چکی ہے۔ آٹھ سو سال کے تجربات نے اس زبان کو اپنے پاؤں پر کھڑا ہونا سکھا دیا ہے۔ مذکورہ شعر کے پہلے مصرع کو اگر آج کی املاء میں لکھیں تو اسے سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی یعنی مجھ کو نہ ہوا کچھ ہوسِ مانک و موتی۔ اس شعر کا مزید تجزیہ کیا جائے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ریختہ میں فارسی اور ہندی کی آمیزش ہوتی تھی جبکہ اس شعر میں ترکی اور ہندی کا اتحاد نظر آتا ہے(۲) بابر کی مادری زبان ترکی تھی اور یہ شعر بھی اس کے ترکی دیوان کے صفحہ ۳۴۳، سطر ۶ پر درج ہے۔(۳)

اس شعر سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ زبان کابل تک اپنے اثرات مرتب کرچکی تھی کیونکہ بابر نے اپنی زندگی کے صرف پانچ سال ہندوستان میں گذارے۔ اتنی قلیل مدت میں اس زبان کا سیکھنا اور پھر اس میں شعر کہنا ممکن نہیں تھا۔ علاوہ ازیں ان پانچ برسوں میں مہمات ہی سے اسے فرصت حاصل نہ ہوتی ہوگی۔ لہٰذا امکان یہ ہے کہ بابر نے یہ زبان کابل میں قیام کے دوران ہی کچھ نہ کچھ سیکھ لی ہوگی۔

بابر ۱۵۲۶ء میں سلاطین دہلی کے آخری بادشاہ ابراہیم لودھی کو پانی پت کے میدان

☆سابق استاد اسلام آباد کالج برائے طالبہ، اسلام آباد

Marfat.com

میں شکست دے کر سلطنت دہلی پر قابض ہوا۔(۴) وہ ترکی زبان کا ایک اچھا شاعر اور نثار تھا۔ اس کی تصنیف تزک بابری اپنے عہد کی ایک بے نظیر کتاب ہے۔(۵) وہ خط بابری کا موجد بھی تھا۔(۶) اسے علوم و فنون سے گہری دلچسپی تھی۔ خراسان کے حکمران سلطان حسین مرزا بایقرا سے اس کی دوستی تھی، جس کے زمانے میں بہزاد جیسا مصور اور جامی جیسا شاعر ہوا۔(۷) ایران و افغانستان میں رہ کر اس نے حکمرانی کے وہ اصول سیکھے' جن سے کسی قوم کی ذہنی' علمی اور فنی صلاحیتیں فروغ پاتی ہیں۔ یہ عناصر اس نے مغلیہ سلطنت کی بنیاد میں سرایت کردیے جس کی بنا پر برصغیر تمدنی، تہذیبی اور علمی لحاظ سے اقوام عالم میں ایک ممتاز مقام حاصل کرسکا۔

یہ تاریخی حقیقت ہے کہ سلاطین دہلی کا سب سے بڑا مسئلہ ''فتنۂ مغول'' تھا۔(۸) وہ اس سے ہمیشہ خائف رہے۔ چنگیز خان کی ہلاکت خیزی' اس کے پوتے ہلاکو خان کی دہشت انگیزی اور تیمور کی غارت گری سے خوف و نفرت کا جذبہ پیدا ہونا ایک فطری امر تھا، لیکن بابر کے جانشینوں نے ایک مستحکم حکومت قائم کی تو یہاں سے نہ صرف ان کے خوف و دہشت کا خدشہ دور ہوا' بلکہ امن و آشتی کا ایک عہد تمدن آفریں وجود میں آیا' جو دراصل پوری بنی نوع انسان کی تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس زریں عہد کی مثال تاریخ عالم میں اور کہیں بمشکل دکھائی دیتی ہے۔ اس دور میں علوم و فنون، تہذیب و تمدن' سیاست، انتظام و انصرام مملکت اور عدل و رواداری کا ایک ایسا معیار نظر آتا ہے' جو بساط عالم میں فقید المثال ہے۔

عہد مغلیہ اردو زبان و ادب کی ترقی و فروغ کا وہ زمانہ تھا، جب اردو زبان اپنے پاؤں پر کھڑی ہو کر نہایت تیز رفتاری سے آگے بڑھنے لگی تھی۔ بابر کی فتح دہلی سے قبل ہی یہاں اردو زبان کا ایک مربوط ہیولیٰ تیار ہو چکا تھا۔(۹)

بابر دہلی پر قابض ہوتا ہے۔ اس کا دربار لگا ہوا ہے کہ ابراہیم لودھی کا سر کاٹ کر اس کے سامنے رکھا جاتا ہے تو اس کے سامنے ایک شاعر کہہ اٹھتا ہے:(۱۰)

نوے اوپر تھا بتیسا
پانی پت میں بھارت دیسا
اٹھیں رجب سکر بارا
بابر جیتا براہیم ہارا

Marfat.com

یہ دوہا جمعہ ۸ رجب ۹۳۲ ء کا ہے۔(۱۱) اسے مسعود خان نے تاریخ داؤدی کے قلمی نسخے سے نقل کیا ہے۔ شاعر نامعلوم ہے لیکن اس کا تجزیہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کسی مسلمان شاعر کا کہا ہوا ہے کیونکہ 'ابراھیم'' کو 'بُراھیم'' صرف فارسی دان ہی باندھ سکتا ہے۔(۱۲) مذکورہ شعر سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اردو زبان اپنی ابتدائی منزلیں طے کرچکی تھی۔

ظہیرالدین بابر کی وفات کے بعد ۱۵۳۰ء میں ہمایوں تخت نشیں ہوا لیکن ۱۵۴۰ء میں شیر شاہ سوری نے اسے جلا وطن ہونے پر مجبور کردیا۔(۱۳) بابر کے تعلقات صفوی خاندان کے بانی شاہ اسمٰعیل سے خوشگوار تھے۔(۱۴) لہٰذا ہمایوں نے صفوی خاندان کے حکمران طہماسپ کے ہاں پناہ لی اور اس کی مدد سے ۱۵۵۵ء میں دوبارہ دہلی و آگرہ پر قبضہ کرلیا(۱۵) اور یوں مغلیہ سلطنت کی ساکھ دوبارہ قائم ہوگئی۔

ہمایوں کا عہد اس لحاظ سے اہم ہے کہ ایرانی علماء و فضلاء کی ایک بڑی جماعت اس کے ہمراہ آئی، جس سے برصغیر میں ایران اور فارسی کے اثرات بڑھ گئے، مغلیہ سلطنت کے استحکام میں بھی ایرانی ذہانت و تدبر نے کام کیا۔(۱۶)

شیر شاہ سوری عہد اسلامی کا ایک نہایت بیدار مغز اور اہل بادشاہ تھا۔ اس نے جونپور کے مدرسے میں باقاعدہ تعلیم حاصل کی تھی اور وہ علماء و فضلاء کا قدردان تھا، لیکن عہد مغلیہ کے مورخین نے اس کے ساتھ انصاف نہیں کیا۔ اس لیے اس کی زندگی کے حالات بہت کم دستیاب ہیں۔(۱۷) اس کے جانشین نااہل تھے' اس لیے اس کی وفات کے بعد وہ حکومت نہ سنبھال سکے اور ہمایوں دوبارہ قابض ہوگیا۔ آثار سے پتہ چلتا ہے کہ ہمایوں کے عہد میں کچھ ایسے فارسی گو شاعر بھی تھے جو ریختہ کہتے تھے، جیسے شیخ گدائی۔(۱۸)

جلال الدین اکبر کا دور برصغیر کی تاریخ میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس دور میں نہ صرف مغلیہ سلطنت کو استحکام حاصل ہوا، بلکہ تہذیبی ترقی کو بھی عروج حاصل ہوا۔ اس کے عہد میں اگرچہ اردو کو ادبی حیثیت حاصل نہیں ہوئی تھی لیکن وہ مضبوط بنیادوں پر قائم ہوجاتی ہے۔ اکبر اس زبان سے بخوبی واقف تھا اور وہ اپنی ہندو رانیوں سے اسی زبان میں گفتگو کرتا تھا۔(۱۹) اس کے عہد میں ہندی، ایرانی اور عربی کلچر مل کر ایک ہوگئے تھے۔(۲۰) دفتر کی زبان فارسی تھی لیکن دربار میں خالی فارسی سے کام نہیں چل سکتا تھا کیونکہ اس میں راجپوتانے کے رانا، کابل کے پٹھان، پنجاب، گجرات، بنگال، بہار، کشمیر، دکن اور سندھ کے امراء بھی موجود تھے۔ جس طرح آج قومی اسمبلی میں صرف انگریزی سے کام نہیں چل سکتا اسی طرح اس

Marfat.com

زمانے میں بھی ایک مشترک زبان کے بغیر دربار کی رونق قائم نہیں ہوسکتی تھی۔ اس زبان کو *آئین اکبری* میں ''*زبانِ روزگار*'' کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔(۲۱) اسی کو''زبان ہندی'' اور'' زبانِ وقت'' کے نام سے بھی پکارا جاتا تھا۔(۲۲) ابوالفضل نے *آئین اکبری* میں مذکورہ زبان کے الفاظ کثرت سے استعمال کیے ہیں اور ان میں سے بیشتر الفاظ آج بھی اردو زبان کے ذخیرے میں شامل ہیں۔(۲۳) اکبر اعظم کے محل میں ہندورانیوں کی موجودگی' ہندی موسیقی میں اس کی دلچسپی' برہمنوں کا دربار شاہی میں اثر و رسوخ' ہندی علوم و فلسفہ سے آگاہی' سنسکرت سے فارسی تراجم اور ہندی شاعروں کی سرپرستی سے اردو زبان کو اپنی ارتقائی منازل طے کرنے میں بڑی مدد ملی۔ اس کے عہد میں اردو زبان نے اتنی قوت پکڑ لی تھی کہ اس میں شاعری مشکل نہ تھی۔(۲۴) اکبر کے زمانے کی شاعری کے اس قدر نمونے سامنے آگئے ہیں کہ جن کو دیکھ کر اس زمانے کے ادبی معیار کو سمجھا جاسکتا ہے۔(۲۵)

اس عہد میں ایسی غزلیں اور اشعار کہے گئے جن میں اردو کے الفاظ اور محاورے استعمال ہوئے ہیں۔ غزل کی ہیئت وزن' بحر' ردیف اور سارا مزاج فارسی کا ہے،مگر قافیے میں یا پھر ردیف قافیہ دونوں میں' اردو کے الفاظ لائے گئے ہیں۔ یہ رنگ اسکندر لودھی کے زمانے سے شروع ہوتا ہے اور اکبر کے زمانے میں مقبول عام رنگ بن جاتا ہے۔(۲۶) جن اشعار میں مکالمے کا رنگ ہے اُن میں روزمرہ کی عام زبان استعمال میں آگئی ہے۔(۲۷) اکبر کے زمانے میں پیرروشان(متوفی ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء) کی تصنیف *خیرالبیان* میں بیک وقت چار زبانوں میں مفاہیم بیان کیے گئے ہیں۔ پہلے عربی و فارسی میں' اس کے بعد پشتو اور اردو میں۔ یہ شمال میں اپنے عہد کا واحد نثری نمونہ ہے۔(۲۸)*خیرالبیان* تاریخی و لسانی اعتبار سے غیرمعمولی اہمیت کی حامل ہے۔(۲۹) اس کی زبان میں برصغیر پاک و ہند کی مختلف زبانوں کے اثرات دھوپ چھاؤں کی طرح نظر آتے ہیں۔(۳۰)

اکبر اعظم خود دیسی زبان میں شعر کہتا اور اس کے بعض درباری بھی اُس کا اتباع کرتے تھے۔(۳۱) صاحب شیو سنگھ سروج نے ایسے بہت سے دوہے اور گیت نقل کیے ہیں جو اکبر سے منسوب کیے گئے ہیں۔(۳۲)

جاکو جس ہے جگت میں جگت سراہے جاہی
تاکو جنم سپھل، کہت اکبر ساہی

(دنیا میں جس کو شہرت حاصل ہو اور دنیا جسے سراہے، اکبر شاہ کے بقول وہی جنم

Marfat.com

کامیاب ہے۔)

اکبر کی آخری عمر کا ایک اور دوہا: (۳۳)

پیتھالا سوں مجلس گئی، تان سین سوں راگ
ہانسی بوٗ رمی بوٗ بولی بوٗ گیسو بیربل ساتھ

(پیتھالا کے ساتھ مجلس گئی، تان سین کے ساتھ راگ؛ ہنسی، دلچسپی اور کلام کا لطف بیربل کے ساتھ فنا ہوگیا۔)

اکبر اعظم کا عہد اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ اس نے دارالسلطنت دہلی سے آگرہ (اکبر آباد) منتقل کیا۔ لسانی اعتبار سے اس منتقلی کا وہی اثر رونما ہوا' جو علاء الدین خلجی اور محمد تغلق کے لشکروں کا دکن کی منتقلی سے ہوا۔(۳۴) اس سے زبان کی تشکیل میں نئے رجحانات کا آغاز ہوا۔ ان رجحانات میں سے ایک اہم عنصر سنسکرت ہے۔ پراکرت اور اپ بھرنش میں سنسکرت سے انحراف ملتا ہے اور مسلمانوں کی آمد سے بھی سنسکرت کو صدمہ پہنچا تھا لیکن جب جدید آریائی زبانیں ادبی شکل اختیار کرتی ہیں تو وہ لامحالہ سنسکرت کا سہارا لینے پر مجبور ہوتی ہیں۔(۳۵) جس طرح فارسی کے اعلیٰ ادب میں ''عربیت'' غالب ہوتی یا اردو کے اعلیٰ ادب میں 'فارسیت و عربیت'' کا غلبہ ہوتا ہے سنسکرت کا یہ رجحان اکبر کے زمانے میں بڑھتا ہوا نظر آتا ہے۔

اکبر اعظم کے وزیر مالیات راجہ ٹوڈرمل نے صیغۂ مال کے مسلمان افسروں کو حکم دیا کہ وہ ہندی زبان سیکھیں اور ہندو محاسبوں کو فارسی زبان سیکھنے کی تاکید کی۔(۳۶) اس نے سرکاری ملازمت کے لیے فارسی زبان لازمی قرار دی۔(۳۷) اس فیصلے کے برصغیر کی لسانی تاریخ پر دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ ہندوٗ فارسی اور مسلمان' ہندی سیکھنے لگے' جس سے ہندی اور فارسی دونوں کو فائدہ ہوا۔ لیکن ایک بات کی وضاحت ضروری ہے کہ پرانی حکمت عملی یعنی صیغۂ مال کے حساب وکتاب کو دیسی زبانوں میں برقرار رکھنے کا ایک فائدہ یہ ہوا تھا کہ گاؤں کے مکھیا اور مقامی کارکن' دربارشاہی سے روابط کی بنا پر فارسی زبان اور عوام کی مقامی زبانوں کے درمیان ایک کڑی کا کام انجام دینے لگے تھے۔(۳۸) اس حکمت عملی سے ہندی فارسی روابط میں خاصا اضافہ ہوا، لیکن اکبر کے عہد تک یہ روابط اتنے مستحکم ہوچکے تھے کہ ان کا برقرار رکھنا اس کے بعد ضروری نہ تھا۔

اگرچہ سلطان اسکندر لودھی کی تحریک سے ہندوؤں کے اعلیٰ طبقات میں فارسی پھیل

Marfat.com

چکی تھی مگر وہ بول چال اور معمولی تقریر و تحریر سے آگے نہیں بڑھی تھی کیونکہ اکبر اعظم کے زمانے تک ہندوؤں کی کوئی فارسی تصنیف نہیں ملتی۔(۳۹) اکبر کا عہد فارسی کے احیاء کا زمانہ تھا۔(۴۰) ہندوؤں نے فارسی کو شوق سے پڑھنا شروع کردیا۔ اگرچہ اس کے عہد میں ہندوؤں نے اس پر اتنی قدرت حاصل نہیں کی تھی کہ وہ کوئی اعلیٰ پائے کی تصنیف کرسکیں۔(۴۱) لیکن اٹھارھویں صدی کے آخر تک وہ فارسی میں اپنے مسلمان ہم وطنوں کے برابر ہوگئے تھے۔(۴۲)

اکبر کے زمانے میں مکاتب اور مدرسوں کو زیادہ رونق حاصل ہوئی۔ اسی زمانے سے مشترکہ مکاتب کا دستور قائم ہوا جو مغلیہ سلطنت کے زوال تک قائم رہا۔(۴۳) ہندو بھی اپنے مسلمان ہم مکتبوں کے ساتھ مساجد میں تعلیم حاصل کرنے سے دریغ نہیں کرتے تھے۔(۴۴) مغل دور حکومت میں رواداری اور بہتر تعلیمی حکمت عملی کی وجہ سے اردو فارسی کے روابط میں اضافہ ہوا اور اردو زبان کی تشکیل و تعمیر میں بہت مدد ملی۔

نورالدین جہانگیر ترکی زبان آسانی سے بولتا تھا لیکن فارسی سے اُسے زیادہ مزاولت تھی۔ اس کی ہندی دانی کے متعلق کوئی تاریخی بیان نہیں ملتا مگر ایسے شواہد ملتے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ وہ اس زبان سے پوری پوری واقفیت رکھتا تھا، اس کی ماں ایک ہندو راجہ بہارامل والیِ آنبیر کی بیٹی تھی اور اس کی پرورش ہندو ملازمین کی آغوش میں ہوئی تھی، اس لیے وہ ہندی سے ضرور واقف ہوگا۔ *توزک جہانگیری* میں ہندی الفاظ بکثرت ملتے ہیں(۴۵) اور اس کے فارسی اسلوب بیان پر ہندی محاوروں کا رنگ صاف جھلکتا ہے۔(۴۶)

جہانگیر اگرچہ ذہنی طور پر اپنے باپ سے کم درجے پر تھا، تاہم اس کی طبیعت میں علمی ذوق بدرجۂ اتم موجود تھا۔ علمی' ادبی اور تعلیمی حکمت عملی میں اس نے باپ کی مکمل پیروی کی۔ ہندوؤں کے ساتھ اس کی رواداری اکبر سے کم نہ تھی(۴۷) اس لیے اس کے عہد میں بھی فارسی زبان ہندوؤں میں فروغ پاتی رہی لیکن ہندوؤں کی جو تصنیفات ملتی ہیں' وہ زیادہ تر تراجم ہیں۔ اس لیے اس کے عہد کو ''تراجم کا عہد'' کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔(۴۸)

جہانگیر کے عہد میں ایرانی اثر و رسوخ کے غلبہ کی وجہ سے فارسی زبان نے بڑی ترقی کی جس میں ہندوؤں نے بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اردو بھی بڑی تیزی سے اپنی ارتقائی منازل طے کرنے لگی۔ بادشاہ میں علمی قابلیت بدرجۂ اتم تھی، جس کا اندازہ اس کے اس فرمان سے ہوتا ہے، جو اس نے قرآن مجید کے ترجمے کے سلسلے میں سید محمد

Marfat.com

میر کو دیا تھا کہ وہ قرآن مجید کا ترجمہ سادہ اور سلیس عبارت میں ایسا کریں کہ وہ تصنع اور تکلف سے پاک ہو اور اس میں ایک لفظ بھی' تشریحی طور پر تحت اللفظ ترجمے سے بڑھنا نہیں چاہیے۔(۴۹) آج کے ترقی یافتہ دور میں بھی اس سے زیادہ محتاط ترجمہ کے اصول نہیں بنائے جاسکتے۔

شاہجہاں نے اکبر اور جہانگیر کی علمی و ادبی حکمت عملی کو نہ صرف بحال رکھا بلکہ اسے ترقی بھی دی۔ اس کا عہد علوم و فنون کی ترقی کا عہد زریں ہے۔ شاہجہاں کی ماں راجپوتنی تھی۔(۵۰) اس لیے وہ شاہی زبان ترکی سے بے بہرہ تھا اور جہانگیر کو اس کا ہمیشہ افسوس رہا۔(۵۱) لیکن وہ کسی قدر ترکی سمجھ لیتا تھا۔ تاہم اس نے اسے بولنے کی عادت کبھی نہیں ڈالی۔(۵۲)

شاہجہان کے عہد کا یہ واقعہ لسانی تاریخ میں اہمیت رکھتا ہے کہ اس نے آگرہ چھوڑ کر دہلی کو دوبارہ دارالسلطنت بنایا جس سے ''زبان دھلوی'' کا ستارہ پھر چمک اٹھا۔(۵۳) شاہجہان کے عہد میں فارسی تصنیفات میں ''ھندوستانی'' کا لفظ عام زبان کے لیے ملتا ہے(۵۴) اس عہد میں ''ریختہ'' کا لفظ بھی ملتا ہے مگر موسیقی کی اصطلاح کے طور پر۔(۵۵) ''ھندوستانی'' کا لفظ عہد شاہجہانی سے قدیم تر ہے اور مورخ فرشتہ نے اسے استعمال کیا ہے۔(۵۶) تاہم عہد شاہجہانی میں اس کا استعمال عام ہوگیا تھا اور مغربی اقوام اس رواج کی وجہ سے اردو کو ''ھندوستانی'' لکھنے لگی تھیں۔(۵۷)

ظہیرالدین بابر سے شہاب الدین شاہجہاں کے دور تک کی لسانی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اردو مغل دربار میں ابتدا سے موجود تھی۔ اس زبان کے سینکڑوں الفاظ مغلیہ دور کے مورخین نے اپنی فارسی تاریخوں میں استعمال کیے ہیں۔ مسلمانوں کے روزمرہ کی بول چال یعنی ملازموں، گھر کی عورتوں، بچوں، پیشہ وروں، مسافروں اور بازارہاٹ میں یہ زبان استعمال ہورہی تھی۔ اس عہد زریں کی ادبی تحریروں کے نمونے آج دستیاب نہیں' تاہم بابر کا شعر، جمالی اور نوری کے ریختے، سید مبارک اور سعد اللہ خان کے فقرے اور محمد افضل کی بکٹ کہانی اس زمانے کی اردو کے نمونے پیش کرتے ہیں۔(۵۸) ابوالفضل کی آئین اکبری، اور جہانگیر کی تـوزک میں بھی اس کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔(۵۹) اس زمانے کے ہندی ناموں میں فارسی کا اثر نظر آتا ہے۔ یعنی اسم فاعل کی ترکیبی صورت یا طرز میں مرکب نام رکھنا جیسے' فـوج سنگار، جگت جوت، بخت جیت۔ یہ ترکیب آج بھی اردو میں رائج ہے، مثلاً چوھیے

Marfat.com

مار' منہ پھٹ اور دل پھینک وغیرہ۔ جہانگیر نے ''شیر مار'' اور ''ھرن مار'' بھی نام رکھے تھے۔(۶۰)

شمال میں اردو کی پہلی غزل پنڈت چندر بھان برہمن کی ہے' جو شاہجہان کے عہد کے شاعر تھے۔(۶۱) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ نئی زبان نئے انداز میں ڈھلنے لگی تھی اور اس پر فارسی کا اثر پڑنے لگا تھا۔ بکٹ کہانی کی زبان دکنی کے مقابلے میں زیادہ تازہ' صاف اور منجھی ہوئی ہے۔(۶۲) صاف نظر آتا ہے کہ شمال کی زبان فارسی کے اثر سے ترقی یافتہ شکل اختیار کر چکی تھی کیونکہ بکٹ کہانی' میں فارسی افعال و ضمائر کو بے تکلفی سے استعمال کیا گیا ہے۔ نظم میں کہیں فارسی اشعار ہیں تو کہیں ایک مصرع فارسی میں ہے تو دوسرا اردو میں' کہیں آدھا مصرع فارسی میں ہے تو آدھا اردو میں۔ یہ وہی شکل ہے جو امیر خسرو کے ہاں نظر آتی ہے۔ لیکن بکٹ کہانی' میں اردو کا رنگ غالب ہے۔(۶۳)

بکٹ کہانی کی لسانی اہمیت یوں ہے کہ اس میں مختلف زبانوں اور بولیوں نے آپس میں مل کر ایک نئی شکل اختیار کر لی ہے۔ عربی، فارسی اور ترکی کے اثرات بھی اردو زبان کے مزاج کا حصہ بن گئے ہیں۔ یہ شکل دکنی اردو کے معیاری ادبی روپ سے زیادہ خوبصورت اور پرکشش ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اورنگزیب کے عہد میں جب شمال اور جنوب ایک ہوجاتے ہیں تو دیکھتے ہی دیکھتے دکن کی ادبی روایت دہلی آکر نقطۂ عروج کو پہنچ جاتی ہے۔(۶۴)

شاہجہاں کے دور ہی میں اردو زبان ایک معیاری شکل اختیار کر لیتی ہے۔ مختلف زبانوں کے مزاج، الفاظ اور خیالات، لب و لہجہ کی آمیزش سے ایک ایسی لسانی وحدت بن جاتی ہے' جو آگے چل کر مخفف ہو کر ''اردوئے معلیٰ'' سے ''اردو'' کے نام سے موسوم ہوئی۔

اس دور میں اردو کی تعمیر و تشکیل کے بیک وقت دو دھارے بہتے نظر آتے ہیں۔ ایک شمال میں جس کا تفصیلی ذکر سطور بالا میں کیا گیا، دوسرا جنوب میں۔ یہ دونوں دھارے ایک ہی دور میں متوازی صورت میں بہتے نظر آتے ہیں۔ شمال میں فارسی اثرات غالب ہیں تو جنوب میں دیسی اور ہندی اثرات کا غلبہ دکھائی دیتا ہے۔ فارسی زبان و ادب کے لحاظ سے نہایت ترقی یافتہ صورت میں تھی۔ اسلامی تہذیب و تمدن کے اعلیٰ ترین اثرات اس زبان میں ظہور پذیر ہوچکے تھے۔ شمالی علاقے میں مغلوں کی مستحکم اور پرامن حکومت قائم تھی۔ دربار اور مکاتیب میں بلند پایہ علمی و فکری معیار قائم تھا۔ فارسی زبان اس کی نمائندہ تھی۔ تاہم فارسی جس

Marfat.com

طرح شاہی ایوان و دربار پر چھائی ہوئی تھی اسی طرح ''زبان روزگار'' یعنی اس وقت کی اردو پر بھی اثرانداز تھی۔ فارسی کے اعلیٰ افکار و خیالات، تصورات و تخیلات، جذبات و میلانات، اسلوب و طرزبیان اور انشاء و تراکیب سبک انداز میں اس نئی زبان کی تشکیل میں حصہ لے رہے تھے۔ سنسکرت، پراکرتیں اور اپ بھرنشیں بھی اپنا ترقی یافتہ رنگ اس پر نچھاور کررہی تھیں۔ اعلیٰ تمدنی معیار نے شمال میں اس زبان کو زیادہ قد آور اور دلنشیں بنا دیا تھا مگر یہ زبان بول چال اور مجلسی چٹخارے کے طور پر استعمال ہورہی تھی، جبکہ شعر و ادب میں اس نے کوئی مقام حاصل نہیں کیا تھا۔ اس کے برعکس جنوب میں اس نے ادبی صورت اختیار کرلی تھی۔ شاہی دفاتر اور دربار میں اس نے غلبہ پالیا تھا۔ اس کے سامنے فارسی مغلوب ہوچکی تھی۔ جنوب کی آزاد فضاؤں میں اس نئی زبان کو پنپنے کا خوب موقع ملا۔ سچ پوچھیے تو جنوب کے ماحول نے اس زبان کو ہاتھ پکڑ کر چلنا سکھایا اور اسے اپنے پاؤں پر کھڑے ہوکر دوڑنے کا انداز بتایا۔

اورنگزیب عالمگیر کے عہد میں ۱۶۹۰ء تک سارا برصغیر پاک و ہند، کابل سے چاٹگام اور کشمیر سے کاویری تک اس کی قلمرو میں شامل ہوجاتا ہے۔ اس کے عہد تک فارسی زبان کی اہمیت و افادیت کم ہونے لگی۔ اردو جو فارسی کے اقتدار کے سامنے سرنگوں تھی' وہ نئے رنگ و روپ کے ساتھ ابھرنے لگی۔ عالمگیر کے عہد کے اختتام تک ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ اردو فارسی کی جگہ لینے کی تیاری کررہی ہے۔ اس دور میں اردو زبان مدرسوں اور مکتبوں میں ذریعۂ تعلیم بن جاتی ہے۔ اورنگزیب کے زمانے میں ایسی کتابیں کثرت سے نقل کی جاتی ہیں' جو اردو میں لکھی ہوئی تھیں۔ اس زمانے میں فارسی طلبہ اس طرح پڑھتے تھے جس طرح آج ہمارے ہاں انگریزی پڑھی جاتی ہے۔(۶۶)

شمال میں اردو بول چال کی زبان دہلی سے مربوط رہی۔ چند جزوی اور سرسری اختلافات کے سوا' جو بول چال کے انداز تک محدود تھے' زبان کا معیار وہی تھا' جو دہلی میں تھا۔(۶۷) چونکہ دہلی زبان کا مرکز تھا اس لیے دوسرے علاقے کے لوگ اپنی اردو، دہلی کے روزمرہ اور محاورے کے مطابق بنالیتے تھے۔ اس طرح دہلی کی زبان ہر جگہ رواج پا گئی۔ ۱۷۰۰ء کے بعد اردو کا ایک اپنا معیار قائم ہوگیا تھا اور اس نے ایک باقاعدہ زبان کی صورت اختیار کرلی تھی، جس کے قواعد و لغات مرتب ہونے لگے تھے۔(۶۸)

ولی دکنی کو عہد اورنگ زیب کا ایک اصلی نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔(۶۹) اگرچہ شمال نے جنوب کو فتح کرلیا تھا، تاہم جنوب کے شاعروں نے شمال کو فتح کرلیا۔ ولی نے اپنی زبان کا ڈنکا دلی کے مشاعروں اور محفلوں میں اس طرح بجایا کہ دکن کی زبان وہاں کی

Marfat.com

محفلوں کی جان بن گئی (۷۰) اور شمال کے تذکرہ نگاروں نے ولی کو اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر سمجھ لیا حالانکہ ولی سے پہلے متعدد صاحب دیوان شعراء مثلاً محمد قلی قطب شاہ، غواصی، وجہی، علی عادل شاہ، ہاشمی اور نصرتی وغیرہ گذر چکے تھے۔(۷۱)

چونکہ شروع میں شمالی ہند کے شعراء نے دکنی ادب کے زیر اثر اپنی شاعری شروع کی تھی، اس لیے اول اول انہوں نے دکنی ادب کی پیروی کی۔ اُن کا خیال تھا کہ دکن والوں نے برج بھاشا کی تقلید میں شعر و شاعری شروع کی ہے، اس لیے وہ برج بھاشا کی طرف متوجہ ہوئے اور دوہوں کے انداز میں شعر کہنے لگے' جس سے صنعت ایہام کا رواج بڑھنے لگا۔ (۷۲) عہد محمد شاہ کے شاعروں میں اس صنعت کی کثرت تھی۔ اہل شمال کی یہ غلط فہمی تھی۔(۷۳) یہ اسلوب زیادہ عرصے تک نہ چل سکا۔ مرزا مظہر جان جاناں نے اس کے خلاف تحریک شروع کی جو کامیاب ہوگئی۔ تاہم یہ اسلوب عہد ناسخ تک جاری رہا۔(۷۴) مظہری تحریک کے بعد دکنی تقلید ختم ہوگئی۔ بہت سے الفاظ اور محاورے متروک قرار دے دیے گئے۔ املاء میں بھی فرق ہوتا گیا، پہلے الفاظ اس طرح لکھے جاتے تھے جس طرح زبان سے ادا ہوتے تھے، اب الفاظ عربی و فارسی املاء کے مطابق لکھے جانے لگے۔(۷۵)

لغت نویسی کا آغاز بھی اورنگ زیب کے عہد میں ہوا۔ اسی کے عہد میں عبدالواسع ہانسوی نے اردو کا پہلا لغت **غرائب اللغات ہندی** کے نام سے تالیف کیا۔(۷۶) کوئی نصف صدی کے بعد سراج الدین خان آرزو (۱۶۸۷ء۔۱۷۵۶ء) نے **غرائب اللغات** کو بنیاد بنا کر **نوادر الالفاظ** کے نام سے اپنا لغت مرتب کیا۔(۷۷)

مغلوں کے عہد زوال میں سیاسی عدم استحکام کے باوجود فارسی زبان و ادب کی روایت پختہ تھی۔ ولی کے بعد اردو شاعری کا رواج تو بڑھا لیکن اردو کے تقریباً سبھی بڑے شاعر فارسی دان اور فارسی کے کہنہ مشق شاعر تھے۔(۷۸) اسی لیے ان کا کلام تصوف کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے۔ زبان سادہ اور تصنع سے پاک ہے، البتہ فارسی الفاظ و ترکیبات بکثرت ملتی ہیں۔ ولی کے ہاں جو ہندی الفاظ دکھائی دیتے ہیں، وہ یہاں بہت کم ہوگئے ہیں۔ فارسی کا رنگ غالب آ گیا ہے۔ فن شعر میں ترقی ہوئی اور شعر نقائص و معائب سے پاک ہونے لگے۔ اس عرصے میں زبانِ اردو نے بہت ترقی کی۔ اس میں قوت و وسعت پیدا ہوئی۔ نئے الفاظ' محاورات اور تراکیب داخل زبان ہوئیں۔ جن سے زبان کی آئندہ ترقی کا دروازہ کھل گیا۔(۷۹) اٹھارھویں صدی عیسوی کے نصف اول تک اردو زبان کی صحت اور معیار کے تمام

Marfat.com

اصول مرتب ہوچکے تھے۔ ان اصولوں کے مرتب کرنے میں مظہر، خان آرزو، حاتم وغیرہ نے اہم کردار ادا کیا،(۸۰) جس کی تحریک ولی کے پیرو مرشد شاہ گلشن نے پیدا کی تھی۔(۸۱)

عہد اورنگ زیب سے مغلیہ سلطنت کے خاتمے تک اردو زبان نے بڑی تیزی سے عمودی ترقی کی۔ زبان کے اساسی و بنیادی خدوخال متعین ہوئے۔ نثر و نظم کی مستند روایت قائم ہوئی۔ قواعد کے اصول وضع ہوئے۔ معیار کی تمیز پیدا ہوئی۔ فارسی تذکرہ نگاری کی جو طویل روایت موجود تھی، اسی انداز پر اردو تذکرہ نگاری کا رواج ہوا۔(۸۲) درس و تدریس اسی زبان میں شروع ہوئی۔ بابر و ہمایوں کے زمانے کے بعد اردو نصاب بکثرت لکھے گئے تاہم اورنگزیب عالمگیر کے عہد میں اس کی رفتار بہت تیز ہوگئی۔ اردو ذریعۂ تعلیم کا رواج ہوا۔ قرآن کریم کے ترجمے ہوئے۔(۸۳) بالآخر، انگریزوں نے آخری مغل تاجدار بہادر شاہ ظفر کی ۱۸۵۷ء میں جلا وطنی سے قبل فارسی کی سرکاری حیثیت ختم کردی۔ اگرچہ اس کی جگہ انگریزی نے لے لی مگر ثانوی زبان کے طور پر اردو کا رواج بھی عام ہوگیا۔ دفتروں اور عدالتوں میں اردو رائج ہوگئی اور دیکھتے ہی دیکھتے کوئی دو صدیوں میں اردو ایک قد آور اور باوقعت زبان بن گئی۔(۸۴)

منابع و مآخذ

۱۔ محمود شیرانی، حافظ' مقالات حافظ محمود شیرانی، مرتبہ مظہر شیرانی' مجلس ترقی ادب لاہور' ۱۹۶۶ء ج ۲، ص ۹
۲۔ ایضاً
۳۔ ایضاً
۴۔ محمد اکرام' شیخ' رودِ کوثر' طبع سیزدہم، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ' لاہور ۱۹۹۰ء، ص ۲۱
۵۔ ایضاً، ص ۲۲
۶۔ ایضاً، ص ۲۳
۷۔ ایضاً، ص ۱۸
۸۔ ایضاً، ص ۲۰
۹۔ مسعود حسین خان، مقدمۂ تاریخ زبان اردو' پہلا پاکستانی ایڈیشن' اردو مرکز، لاہور' ۱۹۶۶ء، ص ۱۱۴
۱۰۔ ایضاً، ص ۱۱۵
۱۱۔ ایضاً

Marfat.com

۱۲ـ ایضاً
۱۳ـ رود کوثر، ص۲۴
۱۴ـ ایضاً، ص ۱۹
۱۵ـ ایضاً، ص ۲۴
۱۶ـ ایضاً، ص ۳۳
۱۷ـ ایضاً، ص ۲۴
۱۸ـ مقدمہ تاریخ زبان اردو، ص ۱۶
۱۹ـ جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، مجلس ترقی ادب، لاہور، ج۱، ص ۵۶
۲۰ـ ایضاً، ص ۵۶
۲۱ـ مقالات حافظ محمود شیرانی، ج ۲، ص ۵
۲۲ـ تاریخ ادب اردو، ج ۱، ص ۵۷
۲۳ـ ایضاً
۲۴ـ امداد امام اثر، سید، کاشف الحقائق، معین الادب، لاہور، ۱۹۵۶، ص ۹۰
۲۵ـ تاریخ ادب اردو، ج ۱، ص ۵۸
۲۶ـ ایضاً
۲۷ـ ایضاً، ج ۱، ص ۵۸
۲۸ـ ایضاً
۲۹ـ ایضاً
۳۰ـ ایضاً
۳۱ـ رام بابو سکسینہ، تاریخ ادب اردو، ترجمہ مرزا محمد عسکری، لاہور، ۱۹۸۱، ص ۱۳
۳۲ـ مقدمہ تاریخ زبانِ اردو، ص ۱۱۷
۳۳ـ ایضاً، ص ۱۱۸
۳۴ـ ایضاً، ص ۱۲۰
۳۵ـ ایضاً
۳۶ـ تاریخ ادب اردو، ص ۱۳
۳۷ـ ایضاً
۳۸ـ احتشام حسین، سید، اردو ادب کی تنقیدی تاریخ، مکتبہ خلیل، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۲۲
۳۹ـ عبداللہ، سید، ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۷ء، ص ۱۳
۴۰ـ ایضاً، ص ۲۶
۴۱ـ ایضاً، ص ۳۱
۴۲ـ ایضاً، ص ۳۰
۴۳ـ ایضاً، ص ۲۳۹

Marfat.com

۴۴ـ ایضاً
۴۵ـمقالات حافظ محمود شیرانی' ج ۲، ص ۲۸
۴۶ـ جمیل جالبی' تاریخ ادب اردو ' ج ا، ص ۶۱
۴۷ـادبیات فارسی مں ہندوؤں کا حصہ' ص ۴۳
۴۸ـایضاً، ص ۵۲
۴۹ـ جہانگیر' نور الدین محمد' تـوزک جھـانـگیـری (اردو ترجمہ از اعجاز الحق قدوسی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۰ء، ج ۲' ص ۴۳
۵۰ـمقدمہ تاریخ زبان اردو' ص ۱۲۲
۵۱ـایضاً
۵۲ـمقالات حافظ محمود شیرانی' ج ۲' ص ۴۵
۵۳ـمقدمہ تاریخ زبان اردو' ص ۱۲۲
۵۴ـایضاً، ص ۱۲۴
۵۵ـ ایضاً، ص ۱۲۲
۵۶ـ مقالات حافظ محمود شیرانی' ج ۲، ص ۴۶
۵۷ـایضاً، ص ۴۷
۵۸ـمقالات حافظ محمود شیرانی' ص ۷۰
۵۹ـایضاً، ص ۷۰
۶۰ـایضاً، ص ۷۱
۶۱ـمقدمہ تاریخ زبان اردو' ص ۱۲۵
۶۲ـجمیل جالبی' تاریخ ادب اردو ' ج ا، ص ۶۷
۶۳ـ ایضاً، ص ۶۷
۶۴ـ ایضاً، ص ۶۹
۶۵ـایضاً، ج ا، ص ۷۶
۶۶ـ ایضاً، ص ۷۷
۶۷ـ شوکت سبزواری، ڈاکٹر، داستان زبان اردو، انجمن ترقی اردو کراچی، ۱۹۶۰ء، ص ۱۹۵
۶۸ـایضاً، ص ۱۹۶
۶۹ـمحی الدین قادری زور، سید، دکنی ادب کی تاریخ، اردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۶۰ء، ص ۱۳۰
۷۰ـایضاً، ص ۱۳۱
۷۱ـایضاً، ص ۱۳۲
۷۲ـ محی الدین قادری زور، سید، ہندوستانی لسانیات، نسیم بک ڈپو، لکھنؤ، ۱۹۶۰ء، ص ۱۲۲
۷۳ـایضاً، ص ۱۲۳
۷۴ـایضاً

Marfat.com

۷۵۔آرزو، سراج الدین علی خان، نوادرالالفاظ، مقدمہ، ص ۱
۷۶۔تاریخ زبان اردو، ص ۱۳۱
۷۷۔جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، ج۱، ص ۷۷
۷۸۔رام بابو سکسینہ، تاریخ ادب اردو، ص ۱۵
۷۹۔ایضاً، ص ۱۶
۸۰۔تاریخ زبان اردو، ص ۱۴۱
۸۱۔مسعود حسین خان، تاریخ زبان اردو، ص ۱۴۴
۸۲۔فرمان فتحپوری، اردو شعراء کے تذکرے اور تذکرہ نگاری، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اول، ۱۹۷۲ء، ص ۲۴
۸۳۔نوادرالالفاظ، مقدمہ، ص ۲
۸۴۔ حامد حسن قادری، داستان تاریخ اردو، ص ۶۴

☆☆☆

Marfat.com

کلہوڑا دورِ حکومت میں سندھ۔ قلات تعلقات

ایک دستاویزی مطالعہ

غلام محمد لاکھو☆

سترہویں صدی کے آخر میں مغل شہنشاہیت کے زوال کے آثار نمایاں ہونے لگے تھے۔ اس دور میں سندھ کے اندر مقامی کلہوڑا قبیلہ انتہائی کامیابی سے اقتدار میں آنے کی تیاری کررہا تھا۔ یہی وہ زمانہ ہے جب مغرب میں قلات (بلوچستان) کے بروہی بھی اپنے خاندانی اقتدار کو آگے بڑھا رہے تھے۔ آنے والی یعنی اٹھارھویں صدی کے دوران سندھ میں کلہوڑے اور قلات میں بروہی قبیلہ برسراقتدار رہا۔ بدقسمتی سے دونوں پڑوسی ریاستوں میں شروع ہی سے تعلقات میں خوشگوار اور مثبت صورتحال قائم نہ ہوسکی۔ لیکن اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں حالات میں تبدیلی آئی اور روایتی دشمنی کو ختم کرکے دوستی کی طرف قدم بڑھایا گیا۔ اس مضمون میں سندھ اور قلات کے درمیان انہی خوشگوار تعلقات کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

تاریخی پس منظر

میر احمد خان اول قلات کا پہلا احمد زئی حکمران (۱۶۹۵۔۱۶۶۶ء) تھا۔ اس کے بعد میر محراب خان اقتدار میں آیا۔(۱) اُدھر میاں نصیر محمد کلہوڑا قبیلہ کے پہلے مقامی حکمران تھے۔ انہوں نے ۱۶۸۱ء میں سندھ کے کوہستان (کاچھہ) کے علاقے میں اپنی حکومت قائم کی۔ ۱۶۹۲ء میں ان کی وفات پر مسند اقتدار میاں دین محمد نے سنبھالی اور اپنے اقتدار اور اختیار کو توسیع دی۔(۲) میاں دین محمد کے دور میں بروہی کلہوڑا مخالف طاقتوں میں شمار ہوتے تھے۔ چنانچہ قنبر خان بروہی نے سندھ پر لشکر کشی کی، لیکن ایک کلہوڑا امیر ''میرن'' سے صلح کرکے لوٹ گیا۔(۳) قنبر خان بروہی، قلات کے حاکم میر احمد خان کا بیٹا تھا۔(۴) میاں دین محمد اور

☆ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبۂ تاریخ، سندھ یونیورسٹی، جامشورو

Marfat.com

شہزادہ معزالدین' گورنر ملتان وٹھٹہ' کے بیچ میں ہونے والے معرکوں کے دوران میاں یار محمد اپنے خاندان سمیت کوہستانی درہ پھلانگ کر جب قلات کی حدود میں داخل ہوا تو کلہوڑوں سے لڑتے ہوئے' قلات کا حاکم میر محراب خان مارا گیا۔(۵) جس سے کلہوڑا۔ بروہی تعلقات میں سخت کشیدگی پیدا ہوگئی۔کلہوڑے اس وقت کمزور اور بے بس تھے۔ قلات کی حدود میں کچھ عرصہ رہنے کے بعد میاں یار محمد وطن لوٹ آیا لیکن اس کی اولاد اور اعزا و اقارب کو قلات کے حاکموں نے بطور یرغمال اپنے پاس روکے رکھا۔ بعد میں جب میاں یار محمد مقامی طور پر مضبوط حاکم کی حیثیت سے ابھرے اور مغلوں سے ان کے تعلقات بہتر ہوگئے تو شاہی امداد سے اس کے خاندان کو بروہیوں سے آزادی ملی۔ نہ صرف یہ بلکہ بروہیوں کی خواہش کے برخلاف سبی کا علاقہ بھی کلہوڑا حکمرانوں کو دے دیا گیا۔(۶) میر محراب خان کے قتل کے بعد' میر سمندر خان قلات کا والی بنا۔ اس کے دور میں بھی میاں یار محمد سے تعلقات میں کشیدگی برقرار رہی۔ سمندر خان ۱۷۱۴ء میں فوت ہوا جبکہ میاں یار محمد کا انتقال پانچ سال بعد ۱۷۱۹ء میں ہوا اور سندھ میں اقتدار میاں نور محمد کو منتقل ہوگیا۔

اس وقت قلات میں میر عبداللہ خان کی حکومت تھی۔ دونوں حکمرانوں میں کشیدگی بڑھتی رہی جس کا بنیادی سبب سبی، گنجابہ اور کچھی وغیرہ کے علاقہ جات پر کلہوڑوں کا قبضہ تھا۔(۷) عبداللہ خان، قلات کا نامور حکمران ''شہباز کوہستان'' کے لقب سے معروف تھا۔ پاس پڑوس کے ناظمین کو زیرِ نگین کرنے کے بعد اب وہ کلہوڑا حکمرانوں کو بھی دبانے کے چکر میں تھا تاکہ گنجابہ اور کچھی کے علاقے ان سے واپس لیے جاسکیں۔ اس پس منظر میں کشیدگی میں اضافہ ناگزیر تھا۔ میاں نور محمد کی فوجوں اور عبداللہ خان کے درمیان پہلا معرکہ ۱۱۴۱ھ/۱۷۳۱ء کو ہوا جس میں بروہیوں کو شکست ہوئی۔ دوسرا معرکہ ۱۱۴۴ھ/۱۷۳۲ء میں ہوا۔ بروہی پہلے فرید آباد کے کاچھہ کے علاقے میں داخل ہوئے اور میر عبداللہ خان کچھی کے علاقے جندبھر (خان پور) میں اپنے لشکر کے ساتھ نمودار ہوا۔ یہ خبر سنتے ہی میاں نور محمد نے اپنی سپاہ کو بروہیوں کے مقابلے کے لیے بھیجا اور خود لاڑکانہ میں نتیجے کا انتظار کرنے لگا۔جندبھر کی لڑائی میں عبداللہ خان مارا گیا اور آئندہ کے لیے بروہیوں کا زور ٹوٹ گیا۔(۸) صلح کی شرائط کے مطابق عبداللہ خان کے چچا زاد بھائی میر مراد علی خان کی بیٹی، محمد مراد یاب خان کے نکاح میں آئی' جبکہ میر عبداللہ خان کی بیٹی سے صاحبزادہ خداداد خان نے شادی کی۔(۹) اس کامیابی پر دہلی دربار نے میاں نور محمد کو ''ثابت جنگ'' کے لقب، خلعت اور نوبت سے نوازا(۱۰)

Marfat.com

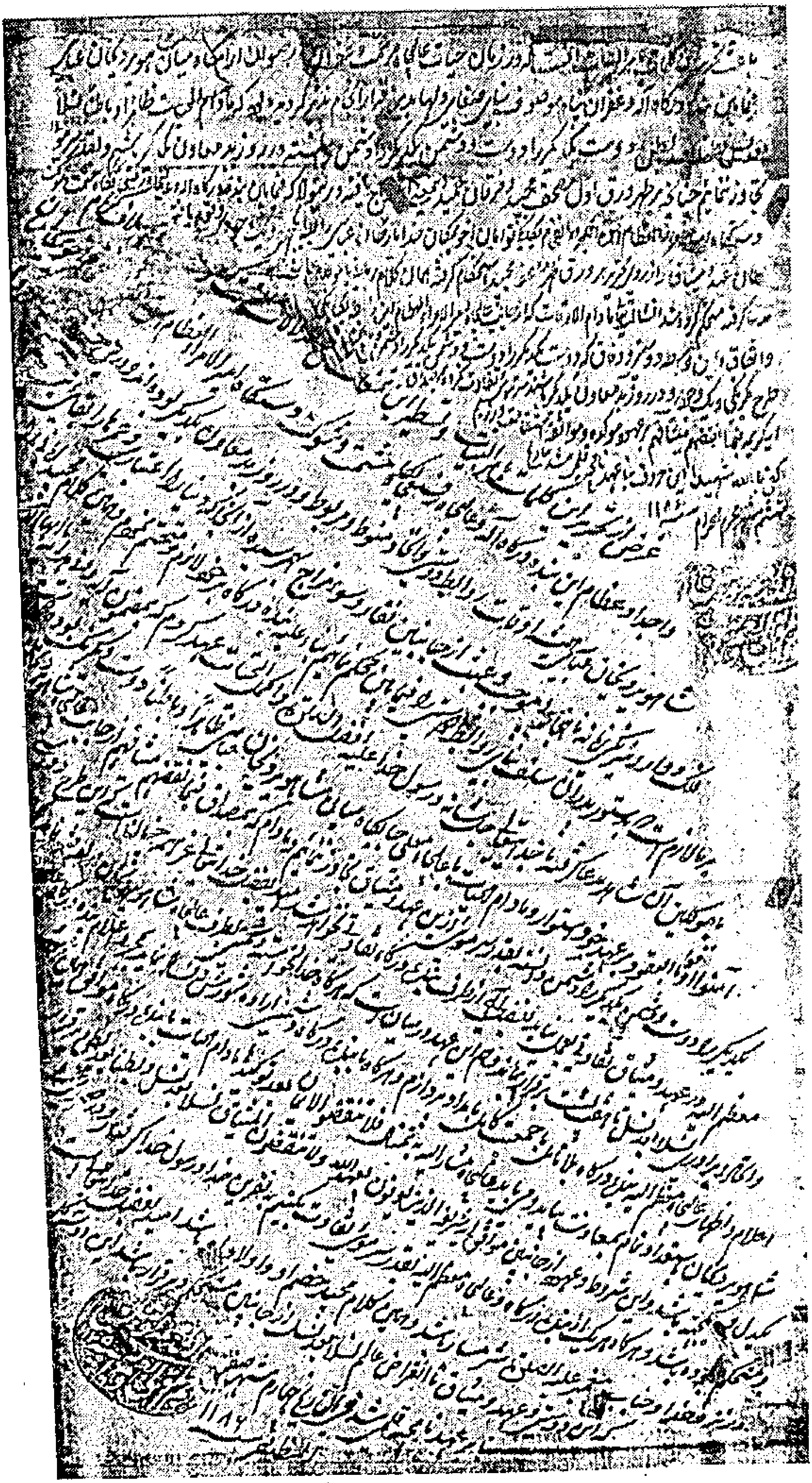
بروہیوں کے لیے یہ بڑا نقصان اور صدمہ تھا۔عبداللہ خان کے بعد اس کا بیٹا محبت خان قلات کا والی بنا۔

میاں نور محمد کو ۱۱۵۰ھ/۱۷۳۷ء میں ٹھٹھہ کی صوبیداری بھی مل گئی جس سے میاں صاحب وادی سندھ کی ایک بڑی سیاسی اور فوجی قوت بن کر ابھرے، لیکن دو ہی سال بعد نادر شاہ کا ظہور ہوگیا۔ دہلی کی مغلیہ سلطنت کو برباد کرنے کے بعد نادر شاہ نے سندھ کا رخ کیا۔ سندھ سے واپسی پر اس نے سبی پٹھانوں کو اور شکار پور داؤد پوتوں کو دے دیا اور بقیہ ملک سندھ کلہوڑوں کے لیے چھوڑ دیا۔(۱۱) غلام رسول مہر کے بقول عبداللہ خان کے خون بہا کے بدلے نادر شاہ نے سبی اور کچھی کے علاقے کلہوڑہ حکمران سے چھین کر میر محبت خان کے سپرد کردیے۔(۱۲) البتہ میر احمد یار محمد خان، کلہوڑا حاکموں کی طرف سے خون بہا کے طور پر صرف کچھی کا علاقہ ملنے کا ذکر کرتے ہیں۔(۱۳) عبدالعزیز لونی کے بقول کچھی گندھاوا کا علاقہ بروھیوں کو ملا، جبکہ سبی کا علاقہ پہلے ہی قندھار کا حصہ بن چکا تھا۔(۱۴) ہمارے خیال میں سبی اس وقت بھی سندھ ہی کے حکمران کے قبضہ میں تھا جسے نادر شاہ نے میاں نور محمد سے چھین کر بروہیوں (یا پٹھانوں) کے سپرد کردیا۔ میاں نور محمد کو ان علاقہ جات کے چھن جانے کا آخری وقت تک صدمہ رہا، یہاں تک کہ اس نے اپنے تحریری وصیت نامے میں بھی اپنے بیٹوں کو سبی کو نہ بھولنے کی تلقین کی۔(۱۵) میر محبت خان ۱۷۴۹ء میں فوت ہوا تو قلات کا اقتدار میر نصیر خان اول کو منتقل ہوگیا۔ ادھر ۱۷۵۳ء میں میاں نور محمد کلہوڑا بھی فوت ہوگئے اور ان کا بڑا بیٹا محمد مرادیاب خان سندھ کا حکمران بن گیا۔ اُس کے دور میں سندھ اور قلات کے تعلقات میں کوئی قابل ذکر تبدیلی نظر نہیں آتی۔

میاں غلام شاہ کا دورِ حکومت

سندھی امراء نے ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۷ء میں مرادیاب خان کو معزول کر کے میاں غلام شاہ کو سندھ کا حکمران بنایا جس سے ملک میں خانہ جنگی شروع ہوگئی۔ آخرکار میاں غلام شاہ مخالفین پر حاوی ہوکر سارے سندھ کا حکمران بن گیا۔ خان بہادر خداداد خان نے حاکم سندھ میاں غلام شاہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کی حکومت دن بدن مستحکم ہوتی گئی تا آنکہ اس کے بھائی اور دیگر مخالف قومیں اتنی کمزور ہوگئیں کہ انہوں نے تائب ہو کر اس کی فرمانبرداری قبول کرلی۔ میاں غلام شاہ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ کچھ کے رائے حکمران سے بستہ اور لکھپت بندر، بہاول پور کے نواب سے اوچ اور سبزل کوٹ اور قلات کے خان سے بھی کافی

Marfat.com



خان آف قلات کے عہد ناموں کا عکس

Marfat.com

علاقے حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا۔(۱۶) اس کامیابی کی وجہ سے اُسے قندھار کے بادشاہ کی طرف سے ''ھوبر جنگ شاہ ویردی خان'' اور ''صمصام الدولہ'' کے القاب عطا ہوئے۔ علاوہ ازیں ڈیرہ اسماعیل خان اور ڈیرہ غازی خان کا انتظام بھی میاں صاحب کے حوالے کردیا گیا۔ اس دور میں قلات کا حاکم میر نصیر خان اول تھا جس کو تاریخ میں اچھے الفاظ سے یاد کیا گیا ہے۔ جس وقت سندھ میں اقتدار کی کشمکش جاری تھی، نصیر خان نے میاں غلام شاہ کی مدد جاری رکھی۔(۱۷) اور جب میاں غلام شاہ نے ہر لحاظ سے استحکام حاصل کرلیا تو اس سے دوستی اور صلح کا معاہدہ کیا، جس کی بدولت سندھ اور قلات کے درمیان موجود طویل کشیدگی کا خاتمہ ہوگیا اور دونوں پڑوسی ریاستوں کے باہمی روابط درست سمت میں آگے بڑھنے لگے۔(۱۸)

قومی عجائب گھر کراچی میں یاقوت الموصلی کے کتابت شدہ قرآن مجید کا ایک نسخہ موجود ہے۔ یہ نسخہ اپنی لکھائی' جلد بندی اور صحت کے اعتبار سے انتہائی اعلیٰ درجے کا ہے۔ اس نسخے کی ابتدا میں (عکس صفحہ بالمقابل پر)خان قلات کی طرف سے' کلہوڑوں کے ساتھ صلح کے دو عہد نامے موجود ہیں(۱۹) جو تاریخی طور پر نہ صرف کلہوڑا حکمرانوں اور قلات کے حوالے سے بلکہ مجموعی طور پر بھی سندھ کی تاریخ میں بھی بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ خان قلات میر نصیر خان کی طرف سے پہلا عہد نامہ ۱۴ صفر المظفر ۱۱۸۶ھ/ ۷ مئی ۱۷۷۲ء کو کیا گیا۔ سندھ پر اس وقت میاں غلام شاہ کی حکومت تھی' جس نے تین ماہ بعد ۲ جمادی الاول ۱۱۸۶ھ/ یکم اگست ۱۷۷۱ء کو وفات پائی۔ صلح نامہ کا متن اس طرح ہے۔

غرض از تحریر این کلمات باهر البینات و تسطیر این تمغات واضح الدلالات آنست که چون اسلاف کرام واجداد عظام این بندهٔ درگاه آله و عالی جاه رفیع پایگاه حشمت و شوکت دستگاه امیرالامراء العظام الکبراء اخوی مکانی میان شاهویردی خان عباسی همیشه اوقات روابط و دوستی و اتحاد منوط و مربوط و در روز بد معاون یك دیگر بوده اند و درین چند کجروی فلك دوّار و نیرنگی زمانهٔ ناهنجار بے موجب و عبث از جانبین نقار و سوء مزاج به هم رسیده از آنجا که دنیا را اعتباری و عمر ها را بقائی نیست بنابرین برما لازم است که بدستور پدران سلف بنای روابط دوستی را فیما بین محکم نمائیم۔ بناء علیه بنده درگاه برخود لازم و متحتم نمودم و همین کلام مجید ربانی را با مؤکلین آن شاهد مدعا گرفته با خدای تعالیٰ جل شانه و رسول خدا علیه افضل الصلواة و اکمل التحیات عهد کردم که به مضمون آیه وافی هدایه " یا ایها الذین آمنو او فوا بالعقود" بر عهد خود استوار و مادام الحیات با عالیجاه معلی جایگاه میان شاهویردی خان عباسی ظاهراً و باطناً دوست و یکرنگ

Marfat.com

بوده دوست یکدیگر را دوست و دشمن یکدیگر را دشمن دانسته بقدر سرموئ ازین عهد و میثاق تجاوز ننمائیم و مادام که به مصداق "فیما نقضهم میثاقهم" از جانب عالیجاه شاهویردی خان معظم الیه در عهد میثاق تفاوتی بعمل نیاید بفضل الهی از طرف بندهٔ درگاه تفاوتی نخواهد شد. امید بفضل خدای تعالیٰ عز اسمه چنان است که این طرح دوستی و اتحاد و برادری نسل بعدنسل تاهفت پشت برقرار بماند و هم این عهد درمیان است که هرگاه خدانخواسته دشمنی بطرف عالیجاه شاهویردی خان ارادهٔ فتنه نماید [به] اعلام و اظهار عالیجاه معظم الیه بندهٔ درگاه بلا تامل با جمعیت کامل بامداد پردازم و هرگاه با بندهٔ درگاه دشمنی ارادهٔ شورش و فساد نماید بمجرد اعلام بندهٔ درگاه عالیجاه شاهویردی خان باستعداد تمام بمعاونت بیاید و می باید عالیجاه مشار الیه به تمثال "فلا تنقضوا الایمان" بعد تو کیدها مادام الحیات با بندهٔ درگاه موافق همیں عهود یکدل و یکجهة باشد و این شروط و عهود از جانبین موافق آیه شریفهٔ "الذین یوفون بعهدالله و ینقضون المیثاق" نسلاً بعد نسل و بطناً بعد بطن برقرار و مستحکم بوده باشد و هرگاه هر یك از بندهٔ درگاه و عالی جاه معظم الیه بقدر سرموئی تفاوت بکنیم به نفرین خدا و رسول گرفتار و در صحرای محشر در نزد خدا و جناب پیغمبر علیه الصلواة شرمسار باشد و همین کلام مجید خصم او و اولاد او باشد. امید بفضل خدایتعالیٰ است که این عهد دوستی و عهد و میثاق تا انقراض عالم نسلاً بعد نسل از جانبین مستحکم و برقرار باشد۔ این دوسه کلمه بنا بر عهد نامچه قلمی شد فی التاریخ چهارم، نه شهر صفر المظفر ۱۱۸۶ھ (بیضوی مهر)☆

(ترجمہ)

ان واضح کلمات اور ظاہر دلائل لکھنے کی غرض یہ ہے کہ چونکہ اس بندۂ درگاہ کے اسلاف اور آباء و اجداد اور عالی جاہ بلند درجات، حشمت و شوکت دستگاہ امیرالامراء العظام الکبرای الفخام اخوی مکانی میاں شاہ ویردی خان عباسی کے مابین ہمیشہ دوستی اور اتحاد کے روابط قائم رہے ہیں اور بڑے ایام میں وہ ایک دوسرے کے معاون ہوتے تھے چونکہ فلکِ دوار کی کجروی اور بے وفا زمانے کا اعتبار نہیں اور عمر کو بھی بقا نہیں ، اس لیے ہم پر لازم ہے کہ اپنے والدین و آباء و اجداد کے دستور کے مطابق باہمی دوستی کے روابط کو محکم بنائیں۔ چنانچہ اس وجہ سے بندۂ درگاہ اپنے اوپر یہ لازم سمجھتا ہے اور اس کلام مجید کو موکلین کے ساتھ گواہ بنا کر اللہ تعالیٰ اور رسول خدا علیہ افضل الصلوۃ و اکمل التحیات سے عہد کرتا ہوں کہ زیادہ ہدایت والی اس آیۂ کریمہ کے مطابق "یا ایھاالذین آمنو او فوا

☆ عہد نامے کے آخر میں میر نصیر خان کی بیضوی شکل کی مہر لگی ہوئی ہے۔ اس مہر میں ان کا نام اور مہر کے بننے کا سال ۱۱۷۵ھ نمایاں ہے۔ مہر کا متن اس طرح ہے۔ حسبنا الله و نعم الوکیل. نعم المولیٰ ونعم النصیر ۱۱۷۵ھ

Marfat.com

بالعقوذ" اپنے عہد پر استوار اور تا زندگی عالی جاہ معلیٰ جایگاہ میاں شاھویردی خان عباسی کے ساتھ ظاہری و باطنی طور پر دوست اور یکرنگ رہوں گا۔ ایک دوسرے کے دوست کو دوست اور ایک دوسرے کے دشمن کو دشمن سمجھیں گے اور بال برابر بھی اس عہد سے تجاوز نہیں کریں گے اور ہمیشہ" فیما نقضھم میثاقھم" کے مصداق عالیجاہ شاھویردی خان معظم الیہ کی طرف سے بھی اس عہد و میثاق کی خلاف ورزی نہیں ہوگی، اور نہ ہی اللہ کے فضل سے بندۂ درگاہ اس کی خلاف ورزی کرے گا۔ خدا تعالیٰ کے فضل سے امید ہے کہ دوستی اور اتحاد و برادری کی یہ بنیاد نسلاً بعدنسلٍ سات پشتوں تک یونہی قائم رہے گی اور یہ عہد درمیان ہے کہ جب کبھی خدانخواستہ کوئی دشمن عالیجاہ شاہ ویردی خان کی جانب فتنہ کے ارادہ سے آئے گا، اور کجروی کا اعلان یا اظہار کرے گا تو عالیجاہ معظم الیہ کا یہ بندۂ درگاہ بلا تامل پوری جمیعت کے ساتھ امداد کو پہنچے گا اور اگر کوئی بندۂ درگاہ سے دشمنی یا شورش کا ارادہ کرے گا اور فساد پیدا کرے گا تو اطلاع ملتے ہی عالیجاہ شاھویردی خان اپنی پوری استعداد کے ساتھ معاونت کے لیے آئیں گے۔ اور چاہیے کہ عالی جاہ مشارالیہ"فـــــلا تـنـقـضـوا الایمان" کے مطابق پوری زندگی اس بندۂ درگاہ سے اس عہد کے مطابق یکدل اور یک جہت رہیں۔ یہ شرایط اور عہود دونوں طرف سے آیہ شریفہ"الـذيـن يـوفـون بعهد الـلّـه ولا ينـقـضـون الميثاق" کے موافق نسلاً بعدنسلٍ اور بطناً بعدبطنٍ برقرار اور مستحکم رہیں گے، اور اگر کبھی بھی دونوں میں یعنی بندۂ درگاہ اور عالیجاہ معظم الیہ میں سے کوئی ایک بال برابر بھی اس معاہدہ سے انحراف کرے گا تو خدا اور رسول خدا کی نفرت میں گرفتار ہوگا اور روزمحشر خدا اور پیغمبر علیہ الصلوۃ کے سامنے شرمسار ہوگا۔ اور یہی قرآن مجید اس کے لیے اور اس کی اولاد کے لیے ناراضگی کا باعث ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کے فضل سے امید ہے کہ دوستی کا یہ عہد اور میثاق اس دنیا کے خاتمہ تک نسلاً بعدنسلٍ دونوں جانب سے مستحکم اور برقرار رہے گا۔ یہ دو تین کلمات بلطور عہد نامچہ تحریر کیے ہیں۔ مورخہ ۴ ماہ صفر المظفر ۱۱۸۶ھ)

میاں سرفراز کا دور حکومت:

میاں غلام شاہ کی وفات کے بعد ان کا بڑا بیٹا میاں سرفراز سندھ کا حکمران بنا۔ ڈھائی ماہ بعد ۲۱ رجب الرجب ۱۱۸۶/۱۷ اکتوبر ۱۷۷۲ء کو افغان بادشاہ احمد شاہ ابدالی بھی فوت ہوگیا اور قندھار میں اقتدار کی جنگ شروع ہوگئی۔ حالات قابو میں کرکے تیمور نیا افغان بادشاہ بن گیا۔ میاں سرفراز کی سفارت کاری، سندھ۔ افغان تعلقات کو حسب سابق (غلام شاہ کے دور کی طرح) رکھنے میں کامیاب رہی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ میاں سرفراز کو لقب

Marfat.com

"خدا یار خان" کے ساتھ ڈیرہ غازی خان کی حکومت بھی ملی۔ اس کے بعد حاکم سندھ نے ملک کچھ پر کامیاب حملہ کرکے خاطر خواہ فتوحات حاصل کیں۔(۲۰) والی قلات میر نصیر خان نے سندھ کے نئے حکمران کو تسلیم کرتے ہوئے دوستی کا ہاتھ بڑھایا اور ۶ محرم الحرام ۱۱۸۷ھ/ ۳۰ مارچ ۱۷۷۳ء کو میاں سرفراز سے صلح اور تعاون کا ایک نیا معاہدہ بھی کیا۔ قلات کی طرف سے ایک سال سے بھی کم عرصہ میں' سندھ سے دوستی اور صلح کا یہ دوسرا عہد نامہ تھا۔ معاہدہ کا متن اس طرح ہے:

باعث تحریر این کلمات باهر البینات آنست که در زمان حیات عالیجاه مرحمت و غفران رضوان آرام گاه میان شاهویردی خان عباسی فیما بین بنده درگاه آله و غفران [پناه] موصوف بنای صفای دلها بدین قرار انجام پذیر گردیده بود که مادام الحیات ظاهراً و باطناً نسلاً بعد نسلٍ بطناً بعد بطنٍ دوست یکدیگر را دوست و دشمن یکدیگر را دشمن دانست، در روز بد معاون یکدیگر باشیم و بقدر سرموئی تجاوز ننمائیم چنانچه بر ظهر ورق اول مصحف مجید و فرقان حمید این معنیٰ اندراج یافت۔ درین ولا که فیما بین بندهٔ درگاه اله و عالیجاه رفیع پایگاه حشمت و شوکت دستگاه امیر الامراء العظام ابن الکبراءُ الفخام یگانگی توامان اخوی مکان خدا یار خان عباسی رابطهٔ یك جهتی و یك وجودی وقوع یافته، همان عهد و میثاق که از روی تحریر بر ورق ظهر مصحف مجید استحکام گرفته همان کلام ربانی با موکلین آن شاهد مدعا گرفته مستحکم کرده شد۔ انشاء الله تعالیٰ مادام الاوقات که از جانب عالی جاه امیر الامراء العظام این رابطهٔ یگانگی و اتفاق و این واسطه دوستی و وفاق که دوست یکدیگر را دوست و دشمن یکدیگر را دشمن و ما بین طرح یکرنگی و یك وجودی ودر روز بد معاون یکدیگر باشند، سرموئی تفاوت نکرده بمصداق آیهٔ کریمهٔ "فیما نقضهم میثاقهم" بر عهود موکده و مواثقه استقامت ورزیم. کفیٰ بالله شهیدا. این حروف بنا بر عهد نامچه قلمی شد بتاریخ ششم شهر محرم الحرام ۱۱۸۷ھ (بیضوی مہر)

(ترجمہ)

ان کلمات کے اظہار کا باعث یہ ہے کہ عالیجاہ مرحمت و مغفرت پناہ جنت میں آرام پذیر میاں شاھویردی خان عباسی کے زمانے میں (حیات ظاہری میں) ان کے ساتھ اس ناچیز بندۂ درگاہ الہٰ کے مابین یہ معاہدہ طے پایا تھا کہ پوری زندگی ہم ظاہری و باطنی طور پر نسل درنسل اوربطن دربطن ایک دوسرے کے دوست کو دوست اور ایک دوسرے کے دشمن کو دشمن سمجھیں گے اور بُرے دنوں میں ایک دوسرے کے معاون ہوں گے اور بال

Marfat.com

برابر بھی اس عہد سے انحراف نہیں کریں گے۔ چنانچہ قرآن حکیم کے صفحۂ اول پر یہ معاہدہ تحریر کیا گیا۔ اس دور میں بندہ درگاہ الہٰ و عالی جاہ بلند مرتبت صاحب حشمت و شوکت امیر الامراء خدا یار خان عباسی کے مابین یک جہتی اور یک وجودی کا معاہدہ طے پایا ہے۔ وہی عہد و میثاق جو قرآن حکیم کے صفحۂ اول پر تحریر ہوا ہے اسے مستحکم کیا ہے۔ وہی عہد کلام ربانی، مؤکلین کو گواہ کرکے مستحکم کیا گیا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ ہمیشہ امیر الامراء کی جانب سے یہ رابطہ یگانگی و اتفاق اور یہ دوستی اور وفاق کہ ایک دوسرے کے دوست کو دوست اور دشمن کو دشمن سمجھیں گے اور اپنے مابین یکرنگی اور یک وجودی کی بنیاد پختہ کریں گے اور بُرے دنوں میں ایک دوسرے کے معاون ہوں گے، بال برابر بھی فرق نہیں کریں گے۔ قرآن کریم کی اس آیۂ مبارکہ کے مصداق ''فبما نقضهم میثاقهم'' اپنے عہد پر پوری طرح قائم رہیں گے اور استقامت رکھیں گے۔ اللہ تعالیٰ کی گواہی کافی ہے۔ یہ چند حرف عہد نامہ کے طور پر تحریر کردیے ہیں۔ (بتاریخ ۶ محرم الحرام ۱۱۸۷ھ)

عہد ناموں کا تجزیہ اور نتیجہ

مضمون ھذا کے آغاز میں ہم نے کلہوڑا حکمرانوں اور قلات کے بروہی والیان کے تعلقات کا سرسری جائزہ پیش کیا ہے۔ دونوں پڑوسی ریاستوں میں تعلقات کا ایک دور ۱۱۵۲ھ/۱۷۴۰ء میں اس وقت پورا ہوا جب نادر شاہ سندھ میں وارد ہوا اور وطن واپس جاتے ہوئے کچھ فیصلے صادر کرگیا۔ اگرچہ میاں نور محمد کلہوڑا سبی اور کچھی کے علاقہ جات کے چھن جانے پر بظاہر خاموش رہے' لیکن آخر وقت تک اس واقعہ کو بھول نہ سکے۔نادر شاہ کی روانگی کے بعد بروہیوں اور کلہوڑوں میں نہ دشمنی رہی اور نہ دوستانہ تعلقات پیدا ہوسکے۔ ۱۷۴۹ء میں محبت خان والی قلات فوت ہوئے تو میر نصیر خان قلات کے والی بنے۔ تاریخ میں عام طور پر نصیر خان کی بہت تعریف کی گئی ہے۔ چار سال بعد میاں نور محمد نے بھی وفات پائی۔ اس کے بعد محمد مراد یاب خان سندھ کے حکمران بنے۔

میاں غلام شاہ کلہوڑا ۱۷۵۷ء میں سندھ میں برسرِاقتدار آئے اور ان کے بھائیوں کے ساتھ ان کی اقتدار کی لڑائی شروع ہوگئی۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوچکا ہے والی قلات میر نصیر خان نے خانہ جنگی کے دنوں میں میاں غلام شاہ کی مدد کی تھی۔ اس طرح سندھ۔ قلات تعلقات میں موجود بگاڑ کی برف پگھلنے لگی۔ میاں غلام شاہ کے پورے دور حکمرانی میں قلات سے اچھے اور خوشگوار تعلقات قائم رہے۔ آخرکار ۴ صفر المظفر ۱۱۸۶ھ/۸ مئی ۱۷۷۲ء کو میر نصیر خان نے قرآن مجید پر سندھ کے حاکم سے دوستی اور صلح کا عہد کیا۔ جس میں

Marfat.com

میاں غلام شاہ کے لیے ''عالی جاہ بلند مقام شاہ ویردی خان'' جیسے عمدہ الفاظ و القاب استعمال کیے گئے۔ خان قلات نے اپنے آپ کو (اپنی حکومت کو) جس طرح پیش کیا ہے' اس سے سندھ کے حکمرانوں کی بالادستی عیاں ہوتی ہے۔ اس کے بعد وعدہ کیا گیا ہے کہ دونوں ریاستیں ایک دوسرے کے دشمن کو دشمن اور دوست کو دوست سمجھتے ہوئے، کسی بیرونی حملے کی صورت میں ایک دوسرے کی مدد کریں گی۔ آبائی دوستانہ تعلقات کا ذکر کرتے ہوئے، سات پشتوں تک بہتر تعلقات قائم رکھنے کا وچن کیا گیا ہے۔ اس عہد نامہ کے تین ماہ بعد میاں غلام شاہ ۲ جمادی الاول ۱۱۸۶ھ/ یکم اگست ۱۷۷۲ء کو فوت ہوئے اور ان کے بعد میاں سرفراز سندھ کا حکمران بنا۔ میر نصیر خان نے دوستی اور صلح کے پیمان کو تازہ کرتے ہوئے ۶ محرم الحرام ۱۱۸۷ھ/ ۳۰ مارچ ۱۷۷۳ء کو اُسی قرآن مجید پر سندھ سے ایک نیا عہد نامہ کیا۔ میاں غلام شاہ فوت ہو چکے تھے۔ اس پس منظر میں اُن کو ''عالیجاہ مرحمت و غفران [پناہ] رضوان آرام گاہ میاں شاھویردی خان عباسی'' جیسے موزوں الفاظ و القاب سے یاد کیا گیا جبکہ میاں سرفراز کے لیے ''امیر الامراء العظام'' جیسا دلپسند لقب چن کر گزشتہ معاہدہ کو دہرا کر سندھ سے صلح اور دوستی کو مضبوط بنانے کا وعدہ کیا گیا۔ دوسرے معاہدہ میں میاں سرفراز کا لقب ''خدا یار خان'' لکھا ہوا ہے۔ پچھلے عہدنامہ میں آباء و اجداد کے دور سے لے کر سندھ اور قلات کے بہتر تعلقات کا حوالہ' تاریخی پس منظر میں کوئی بھی وقعت نہیں رکھتا۔ اس کو سفارتی زبان میں زیادہ اہمیت نہیں دینی چاہیے۔

اٹھارھویں صدی کے نصف اول میں سندھ اور قلات میں جنگ وجدل کا سلسلہ جاری رہا۔ خانانِ قلات نے سندھی حکمرانوں کو ڈرانے دھمکانے کی کئی کوششیں کیں' لیکن ہر مرتبہ ان کو ناکامی ہوئی۔ زیر مطالعہ دور میں کلہوڑا۔ بروہی کشمکش کا عبدالعزیز لونی نے مکمل جائزہ لیا ہے۔ بروہی حکمران سیاسی، فوجی اور سفارتی محاذوں پر کلہوڑا حکمرانوں کی نسبت بہت کمزور تھے۔ نادر شاہ کی امداد سے بروہیوں نے اپنے مقاصد حاصل کرتے ہوئے کلہوڑا حکمرانوں کو کمزور کرنے کی سعی کی۔ (۲۱) باوجود اس کے ساری پڑوسی ریاستوں کی نسبت' سندھی حکمران زیادہ مضبوط اور مستحکم ثابت ہوئے۔ میر نصیر خان کی طرف سے کئے گئے عہد ناموں کو اُسی تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ ان پیمانوں (وعدوں) کو معاہدہ کہنے کے بجائے عہد نامہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا کیونکہ معاہدہ دو طرفہ ہوتا ہے، جبکہ یہ عہد نامے یک طرفہ ہیں۔

عام طور پر میاں سرفراز کو کمزور اور سیاسی طور پر نابالغ حکمران کہا جاتا ہے۔ میر نصیر خان کا دوسرا عہدنامہ' میاں سرفراز کی مضبوط حکمرانی اور سفارتی کامیابی کا ایک معتبر ثبوت مہیا

Marfat.com

کرتا ہے۔

ان عہدناموں کی وجہ سے آگے چل کر قلات کے والی میر نصیر خان نے جنگ و امن کی حالت میں کلہوڑا حکمرانوں کا ساتھ دیا۔ربیع الاول ۱۱۸۹ھ/مئی ۱۷۷۵ء میں میر بہرام اور میر صوبیدار قتل ہوگئے اور درباریوں نے میاں سرفراز کو معزول کردیا۔ اسی پس منظر میں سندھ میں خانہ جنگی کا آغاز ہوگیا۔ میر بجار اس وقت حج پر گئے ہوئے تھے۔ وہ عربستان سے لوٹتے ہی باہر ہی باہر قلات پہنچے اور انہوں نے کلہوڑوں کے برخلاف خان قلات سے مدد مانگی لیکن انہیں مطلوبہ امداد نہ مل سکی۔ اس دور کے ایک مؤرخ عبدالمجید جوکھیو اس ضمن میں لکھتے ہیں کہ ''میر بجار نے میر نصیر خان براہوی سے امداد اور لشکر کی رفاقت لینے کا ارادہ کیا۔ لیکن اس کو معلوم ہوا کہ مطلوبہ امداد نہیں ملے گی، کیونکہ کوہستان کے خان کو راجہ لیکھی نے رشوت دے کر ایسا معاہدہ کرا لیا ہے''۔(۲۲) میر نصیر خان کی طرف سے بجار کو فوجی امداد نہ ملنے کو مندرجہ بالا عہدناموں کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے۔ رشوت دینا اور راجہ لیکھی کو ملوث کرنے والی بات کو' لیکھی۔ تالپور تکرار کے آئینے میں دیکھنا چاہیے۔ میاں عبدالنبی کے دور میں کلہوڑوں اور تالپوروں میں جو بھی جنگیں ہوئیں' ان میں قلات کا لشکر کلہوڑا حاکموں کی مدد کرتا رہا، کیونکہ کلہوڑوں سے دوستی اور امن کے عہدنامہ کرنے والا میر نصیر خان بروہی ابھی زندہ تھا۔

حوالہ جات

1-Mir Ahmed Yar Khan, *Inside Baluchistan*, Royal Book Company, Karachi, 1975, p76.

۲۔غلام محمد لاکھو، *کلہوڑا دور حکومت* مقالہ برائے پی ایچ ڈی، سندھ یونیورسٹی (غیر مطبوعہ)

۳۔میر علی شیر قانع، *تحفۃ الکرام* (سندھی ترجمہ)، سندھی ادبی بورڈ، حیدر آباد، ۱۹۷۶ء، ص ۲۶۰

۴۔غلام رسول مہر، *تاریخ کلہوڑا*، حصہ اول، (سندھی ترجمہ)، سندھ ادبی بورڈ، کراچی، ۱۹۶۳ء، ص ۱۶۶

۵۔*تحفۃ الکرام*، ص ۲۶۲۔۲۶۱

۔بلوچ مؤرخین اس واقعہ کا سن ۱۶۹۵ء لکھتے ہیں جو کہ درست نہیں

۶۔*تاریخ کلہوڑا*، حصہ اول، باب پندرہواں۔ سولہواں

۷۔ایضاً، ص ۳۷۳

۸۔*تحفۃ الکرام*، ص ۲۶۷۔۲۶۶

۹۔منشور الوصیت و دستور الحکومت مرتبہ سید حسام الدین راشدی، سندھی ادبی بورڈ، حیدر آباد،

Marfat.com

۱۹۶۴ء، ضمیمۂ ششم، ص ۱۴۴۔۱۴۲
۱۰۔ مآثر الامراء، جلد اول، مترجم محمد ایوب قادری، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، ۱۹۶۸ء، ص ۸۱۵
۱۱۔ تحفۃ الکرام، ص ۲۶۸
۱۲۔ تاریخ کلہوڑا، حصہ اول، ص ۳۹۴
13. *Inside Baluchistan*, pp. 82-83.
14. A. Aziz Luni, *Afghans of the Frontier Passes*, Quetta, 1992, p.227.
۱۵۔ منشور الوصیت و دستور الحکومت، ص ۲۶
۱۶۔ لب تاریخ سندھ (سندھی ترجمہ)، سندھی ادبی بورڈ حیدر آباد، ۱۹۸۹ء، ص ۱۵۴
۱۷۔ تحفۃ الکرام، ص ۲۷۷
۱۸۔ اس عہد نامہ کے حصول میں ڈاکٹر نواز علی شوق اور ڈاکٹر کلیم اللہ لاشاری صاحب نے میری مدد کی۔ نیز درست ترجمے اور متن کی تیاری میں ڈاکٹر خضر نوشاہی صاحب نے میری حوصلہ افزائی کی۔ راقم ان سب دوستوں کا شکرگزار ہے
۱۹۔ سید محمود شاہ بخاری ''قومی عجائب گھر میں مخطوطات کا ذخیرہ'' سہ ماہی فکر و نظر، اسلام آباد، دسمبر ۱۹۹۷ء۔ مارچ ۱۹۹۸ء، ص ۱۳۴
۲۰۔ تحفۃ الکرام مرتبہ سید حسام الدین راشدی، سندھی ادبی بورڈ، حیدر آباد ۱۹۷۱ء، ص ۴۷۸۔۴۷۵
21. *Afghans of the Frontier Passes*, pp. 224-5
۲۲۔ عبدالجید جوکھیہ، تاریخ بلوچی، اردو ترجمہ از سید خضر نوشاہی، کراچی ۱۹۹۶ء ص ۳۲۔ فتح نامہ (عظیم تتوی) اور فرینر نامہ (میر یار محمد) کے حوالے سے' غلام رسول مہر (تاریخ کلہوڑا، حصہ دوم، ص ۶۵۔۱۵۱) نے لکھا ہے کہ خان قلات نے میر بجار کو فوجی مدد کی پیشکش کی، لیکن اس نے قبول نہ کی۔ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اس کے برعکس عبدالجید جوکھیہ کی رائے میں زیادہ وزن معلوم ہوتا ہے کہ بجار نے فوجی مدد کی درخواست کی، لیکن میر نصیر خان بروہی نے مدد دینے سے انکار کردیا۔

☆☆☆

Marfat.com

فن تاریخ گوئی

نیساں اکبر آبادی☆

تاریخ کیا ہے اور اس کو محفوظ کرنے کے طریقے کیا ہیں؟ فن تاریخ گوئی ہماری اردو زبان میں کہاں سے آیا اور اس نے کن ادوار میں فروغ پایا، اور موجودہ دور میں اس کی حیثیت کیا ہے؟ ان سوالوں کے جوابات مختصراً اس مضمون میں ملیں گے۔ سب سے پہلے حروف تہجی کی تعداد جو مقرر ہے اس سے آگاہی لازم ہے۔ اسے ایک نقشے کی صورت میں پیش کیے دیتا ہوں۔

	ابجد				ہوز			حطی		
حروف:	ا	ب	ج	د	ہ	و	ز	ح	ط	ی
اعداد:	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰

کلمن				سعفص			
ک	ل	م	ن	س	ع	ف	ص
۲۰	۳۰	۴۰	۵۰	۶۰	۷۰	۸۰	۹۰

قرشت				ثخذ			ضظغ		
ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ
۱۰۰	۲۰۰	۳۰۰	۴۰۰	۵۰۰	۶۰۰	۷۰۰	۸۰۰	۹۰۰	۱۰۰۰

اس کو حسابِ زُبر یا حساب جمل کہتے ہیں۔ ان الفاظ کے معنی کیا ہیں اور کس زبان کے یہ الفاظ ہیں یہ بھی سن لیجیے۔ یہ عربی زبان کے الفاظ ہیں اور ان کے معنی حسب ذیل ہیں:

ابجد شروع کیا، ہوز متصل ہوا، حطی جان گیا، کلمن سخن گو ہو گیا، سعفص اس سے سیکھا، قرشت ترتیب میں لائے، ثخذ حفاظت کی، ضظغ تمام کیا۔ کچھ حروف جو عربی اور فارسی زبان میں نہیں ہیں اُن کے اعداد ان کے ہمشکل کے برابر لیے جائیں گے۔

☆F-332، لین نمبر 4، پشاور روڈ، راولپنڈی

Marfat.com

پ جو ب کی ہمشکل ہے، ٹ جو ت کی ہمشکل ہے، ڑ جو ر کی ہمشکل ہے، ژ جو ز کی ہمشکل ہے

۲ ۲ ۴۰۰ ۴۰۰ ۲۰۰ ۲۰۰ ۷ ۷

ڈ جو د کی ہمشکل ہے، چ جو ج کی ہمشکل ہے، گ جو ک کی ہمشکل ہے

۴ ۴ ۳ ۳ ۲۰ ۲۰

جمل کے فن لطیف کے ذریعہ سے ہندسوں کا کام حروف سے لیا جاتا ہے۔ کسی واقعہ کی یادگار کے طور پر ایسے چند حروف یا الفاظ کا جمع کر دینا جن کے اعداد مجموعی سنِ واقعہ کے برابر ہوں اُسے تاریخ کہتے ہیں۔

منتخب اللغات میں تاریخ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: ''وقت پدید آمدن چیزی'' یعنی کسی چیز کے ظاہر ہونے کے وقت کو تاریخ کہتے ہیں۔ صاحب *معدن الجواھر* نے فن تاریخ گوئی کی تعریف اس طرح کی ہے: ''تاریخ نام صنعت است از صنایع علم بدیع واین عبارت است ازآن کہ متکلم بیان کند سال ہجری یا سال دیگر برای وقوع امری بہ لفظی یا بہ فقرۂ یا مصرع یا شعر زیادہ ازآن کہ اعدادش بہ حساب جمل موافقِ سال مذکور باشد''

''تاریخ'' کے ذیل میں انسانوں کی پیدائش اور موت، سیر و تفریح، جنگ و جدل، عمارتوں کا زمانۂ تعمیر اور کتابوں کا سال تصنیف شامل ہے۔

وقت وقوع واقعہ کے اظہار کی تین صورتیں ہیں: ۱۔ ہندسوں میں۔ ۲۔ لفظوں میں۔ ۳۔ حروف کی مدد سے۔ پہلی صورت حال ریاضی میں مستعمل ہے۔ باقی دونوں صورتیں تاریخ گوئی سے متعلق ہیں۔ اس طرح وہ عدد یا اعداد کا مجموعہ اور حروف یا کلمات یا اُن کا مجموعہ جس سے تاریخ کا اظہار ہو ''مادۂ تاریخ'' کہا جائے گا۔

ابتدائی زمانے میں فارسی تصانیف پر عربی کا بہت اثر رہا ہے۔ سبب یہ ہے کہ پچھلے زمانے میں عربی جاننے اور لکھنے پڑھنے کو بہترین علمیت کی دلیل خیال کیا جاتا تھا۔ فارسی میں عربی زبان کی جو قدیم ترین کتابیں ترجمہ ہوئی ہیں اُن میں ابوجعفر محمد بن جریر کی تاریخی کتاب *الامم و الملوک* ہے جو عام طور پر *تاریخ طبری* کے نام سے مشہور ہے۔ اس کتاب کو ابوعلی محمد بلخی نے ۳۵۶ھ یا ۹۶۷ء میں فارسی زبان میں منتقل کیا تھا۔ چوتھی صدی ہجری، دسویں صدی عیسوی میں ہی ابوبکر محمد نرشخی نے اپنی کتاب *تاریخ بخارا* لکھی تھی۔ پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کی فارسی زبان کی تصانیف میں بھی

Marfat.com

ایک سے زیادہ کتابیں براہ راست یا بالواسطہ علم تاریخ کے موضوعات سے متعلق ہیں۔

سب سے اہم کتاب ابوالفضل بیہقی کی ہے جو تاریخ بیہقی کے نام سے مشہور ہے۔ان گرانقدر تصانیف کی موجودگی میں ایرانیوں کے تاریخی شعور اور علم تاریخ سے اُن کی دلچسپی میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ان کتابوں میں واقعات کوخواہ وہ نثر میں ہوں یا نظم میں محفوظ کیا گیا ہے۔

رُجحانِ تاریخ گوئی بڑھتا گیا اور رفتہ رفتہ مختلف صنائع میں تاریخیں کہی جانے لگیں۔ تاریخ گوئی کی کئی اقسام ہیں، مثلاً:

۱۔معنوی حرف، لفظ یا الفاظ کے مجموعے کا نام ہے جن کے اعداد سے جمل کے مطابق سنِ مطلوب حاصل ہو۔

۲۔صوری ومعنوی: جس تاریخ کے الفاظ سے بھی سنِ تاریخ ظاہر ہو اور اس کے حروف کے اعداد سے بھی۔

۳۔تاریخ منثور، یعنی نثر کے جملوں سے تاریخ نکالی جائے۔

۴۔تاریخ منظوم: یعنی ایک مصرع، یا جزو مصرع یا پورے شعر سے تاریخ نکلے اُسے منظوم کہتے ہیں۔ مثلاً فراق گورکھپوری کے لیے ''مادۂ تاریخ'' جو نکلا وہ یہ ہے ''فراق جوش محبت میں جوش تک آیا۔'' ۱۹۸۲ء

۵۔صنعت تعمیہ ''مادۂ تاریخ'' میں اگر کچھ اعداد کی کمی ہو، اس کو احسن طریقہ پر مناسب الفاظ واشارے کے ساتھ پورا کر دیا جائے تو اسے تعمیہ کہتے ہیں۔ مثلاً راقم الحروف نے ابوالاعلیٰ مودودی کے انتقال پر صنعت تعمیہ میں جو ''مادۂ تاریخ'' نکالا وہ یہ ہے:

سال وفات میں نے کہا دل لگا کے یہ　　　اک فخر روزگار زمانہ سے اٹھ گیا

۳۴　　　۱۹۷۹=۱۹۴۵+۳۴ء

۶۔صنعت تخرجہ، مادۂ تاریخ میں اعداد زیادہ ہوں تو اُسے مناسب اور خوبصورت طریقہ پر گھٹانے کا اشارہ کر دیا جائے تو اِسے تخرجہ کہتے ہیں۔راقم الحروف نے اپنے برادر حقیقی پروفیسر علی سجاد مہر اکبرآبادی کے لیے صنعت تخرجہ میں جو قطعہ کہا، وہ یہ ہے:

قطعہ تاریخ بہ صنعت تخرجہ

جب سے گئے ہیں پیارے بھائی اس دنیا سے دور
کوئی نہ جانے کوئی نہ سمجھے کتنا ہوں رنجور

Marfat.com

فرقِ قلق کو میں نے اٹھا کر کہہ دی ہے تاریخ
''مہر درخشاں ڈوبا لیکن بکھرا اس کا نور''

۱۹۸۹ء=۱۰۰-۲۰۸۹

نوٹ: قلق کا ق جسے سرِ قلق کہتے ہیں اس کے عدد گھٹا کر مطلوبہ سن حاصل کر لیا اور معنوی حیثیت سے بھی ٹھیک ہے کہ فرق قلق اٹھا کر تاریخ کہہ دی۔ راقم الحروف کے نانا سید وقار علی عروج نے تخرجہ کی صنعت استعمال کرتے ہوئے صنعت منقوط و غیر منقوط سے تاریخ نکالی جو فن تاریخ گوئی کا بہت بڑا کمال ہے۔ شعر یہ ہے:

سر جدا شد از حسین و گشت تاریخ آشکار
ہم ز حرف بے نقط ہم از حروف نقطہ دار

لفظ حسین کا سر ''ح'' ہے۔ اسے جدا کیا تو س بے نقطہ حرف اور ی ن نقطے دار حروف دونوں سے سن ۶۰ برآمد ہوتا ہے جو شہادت امام حسینؓ کی تاریخ ہے۔ معلوم نہیں کیوں دس دن کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ کسی استاد کی ایک اور مشہور تاریخ سے شاعر نے ۶۰ھ ہی نکالا ہے اور یہ بھی صنعت تخرجہ میں ہے۔

من چہ گویم کربلا را واقعات
آہ بیرون آمدہ از اسم ذات

اسم ذات اللہ ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ اس میں سے ''آہ'' کے عدد نکال دو تو دو لام کے عدد ۶۰ نکل آتے ہیں اور معنوی حیثیت سے بھی خوب ہے۔

۷۔ صنعت تضاعف: ''مادۂ تاریخ'' کو دوگنا کرنے سے حاصل کیا جاتا ہے۔ ضیاء حیدر آبادی کی تاریخ کا مصرع ہے:

''مضاعف ہو گیا نور علیٰ نور'' ۶۲۲

۶۲۲ کو دوگنا کیا تو ۱۲۴۴ھ سن مطلوبہ حاصل ہو گیا۔

۸۔ صنعت تضارب: اس صنعت میں ایک لفظ یا فقرے کے اعداد کو دوسرے لفظ یا فقرے کے اعداد سے ضرب کر کے سن مطلوب حاصل کیا جاتا ہے۔ اسے صنعت ضرب بھی کہتے ہیں۔ داغ دہلوی نے اس صنعت میں تاریخ نکالی:

Marfat.com

چو زداغ سال رحلت دل دردمند پرسید بکشیدہ "آہ" حسرت دو صد دوازدہ بار

اس شعر میں ۲۱۲ کے عدد کو آہ کے عدد یعنی ۶ سے ضرب کر کے سن مطلوب حاصل کیا گیا ہے۔

۹۔ صنعت منقوط: کسی مصرع یا شعر کے صرف نقطہ دار حروف لیے جائیں اور مطلوبہ سن نکل آئے تو اسے صنعت منقوط کہتے ہیں، مثلاً شوکت الہ آبادی جو فن تاریخ گوئی کے ماہر ہیں انہوں نے حکیم محمد یامین صدیقی کی وفات پر یہ منقوط تاریخ نکالی:

حق مغفرت کرے عجب آزاد مرد تھا

اس مصرع میں جو حروف نقطہ دار ہیں ان کے اعداد جمع کرنے سے سن مطلوب ۱۹۹۲ء نکل آیا، بدین طریق:

ق	غ	ف	ت	ج	ب	ز	ت
۱۰۰	۱۰۰۰	۸۰	۴۰۰	۳	۲	۷	۴۰۰

۱۰۔ صنعت غیر منقوط: کسی مصرع یا شعر کے صرف وہ حروف لیے جائیں جن پر نقطہ نہ ہو تو ایسی صنعت کو غیر منقوط کہتے ہیں مثلاً مرزا اوج لکھنوی کی تاریخ ہے:

قصر ارم نمود آرام

اس میں غیر منقوط حروف کے اعداد لیے گئے ہیں۔

۱۱۔ صنعت توشیح: جب ہر شعر میں پہلے مصرع کے پہلے حروف لیے جائیں تو مطلوبہ نام برآمد ہو اسے صنعت توشیح کہتے ہیں۔ ہر پہلے مصرع کے حروف کے اعداد لینے سے نام ظاہر ہو اس کے اعداد بھی شمار کیے جائیں اور دوسرے مصرع کے پہلے حروف کے اعداد کو بھی جوڑا جائے تو سنِ مطلوب حاصل ہو، اسے صنعت توشیح کی تاریخ کہا جاتا ہے۔ مثلاً راقم الحروف نے اپنے بڑے بھائی محترم سید علی سجاد مہر اکبر آبادی کی تاریخ انتقال اسی صنعت میں نکالی ہے۔

نظم بہ صنعت توشیح

۶۰ سوچا ہے میں نے یہ کہ دکھاؤں کمال فن ۳۰۰ شعروں سے آشکار ہو پھر اک جمال فن

۱۰ یعنی میں کہہ دوں صنعت توشیح میں وہ نظم ۴۰ محسوس کرلیں جس کو سخن دان اہل بزم

۴ ۵ دامن تر آنسوؤں سے پریشاں ہوا ہے دل ۱۰۰ قلب حزیں ہوا ہے مرا آج مضمحل

۷۰ عالی وقار مہر سخن کے تھے شہسوار ۲۰۰ رحلت سے ان کی دل کو نہیں ہے مرے قرار

Marfat.com

۴۰ لازم ہے مجھ کو ان کی گناؤں میں کچھ صفات ۴۰۰ تھی وجہ فخر بزم سخنور میں ان کی ذات
۱۰ یہ مہر آسمان ادب کے تھے بے گماں ۲۰۰ رمز سخن سے ان کو شناسائی نکتہ داں
۶۰ سوچوں میں ان کی فکر کی گہرائی بھی ملی ۴۰ مضمون آفرینی بھی فطرت میں ان کی تھی
۳ جس رُخ سے شعر کہتے تھے وہ منفرد ہی تھا ۶۰ سوز دروں کو شعروں میں اپنے بسا لیا
۱ اپنے سخن کے رنگ میں بے مثل ہی رہے ۴۰ منوا لیا تھا زورِ قلم شعر یوں کہے
۴ دانشوروں نے مانا تھا استاد فن انہیں ۶۰ سر آنکھوں پہ بٹھاتے تھے اہل سُخن انہیں
۴۰ معلوم ہے زمانے کو جو ان کا تھا مقام ۴۰ مہر درخشاں یہ تھے بہر طور لا کلام
۵۰ ہائے اب ان کی یاد ہی دل میں سمائی ہے ۲ بدلی اداسیوں کی طبیعت پہ چھائی ہے
۲۰۰ رہبر ہے فکرِ نیساں یہ تاریخ دیکھیے ۱۰ یعنی حروف اوّل ہر مصرع لیجیے
۵۰۷ ۱۴۸۲

۱۲۔ صنعت زبر و بینات، یہ بڑی مشکل صنعت ہے اور اس صنعت میں کہنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں بلکہ کچھ اس سے بھی سوا۔ اس ضمن میں تاریخ کچھ اس طرح نکالی جاتی ہے کہ کچھ اعداد زُبر میں لیے جائیں اور کچھ کلمات کے اعداد بینات میں۔

زُبر حروف تہجی کے مقرر کردہ اعداد کو کہتے ہیں

بینات اس طرح لیے جائیں گے م کو میم لکھیں گے اور اس میں جو تین حروف ہیں ان تینوں حروف کو شمار کیا جائے گا۔

اس کی مثال مرزا دبیر کے یہاں ملتی ہے۔ ان کا شعر میر انیس کی وفات پر:

آسماں بے ماہ کامل سدرہ بے روح الامیں
طور سینا بے کلیم اللہ و منبر بے انیس

☆ ہمزہ حروف تہجی میں کوئی مستقل حرف نہیں ہے۔ اس لیے اس کا کوئی عدد نہیں لیا جائے گا۔ البتہ اگر ہمزہ بجائے ی استعمال ہوا ہو وہاں ہمزہ کے دس عدد لیے جائیں گے۔ جیسے قائد میں ہمزہ کے دس عدد۔

☆ پس ''ہمزہ'' اگر قائم مقام ''ی'' ہو تو دس عدد لینا درست ہے۔

Marfat.com

تائے مدورہ ''ۃ'' اس میں بظاہرت کی آواز ہے لیکن شکل اسکی ہ کی ہے۔اس لیے ۵ عدد شمار ہوں گے ۴۰۰ نہیں۔مکتوبی صورت لی جاتی ہے ملفوظی نہیں۔

☆حرف مشدد جو لکھنے میں مکرر نہ آئے جیسے محمد میں م تو اس کو دو شمار نہیں کریں گے۔

☆الف خنجری کے عدد شمار نہیں ہوتے۔مثلاً عیسیٰ۔موسیٰ۔ادنیٰ۔اعلیٰ۔ان پر جو الف ہے اس کے عدد شمار نہیں ہوں گے۔

☆الف ممدودہ کا بھی ایک عدد لیا جائے گا دو نہیں۔

آٹھویں صدی ہجری رچودھویں صدی عیسوی میں تاریخ گوئی کا شوق عام ہوا۔مصنفین اپنی کتابوں کے نام تاریخی رکھتے تھے۔دواوین ناسخ کے نام دفتــــر پــــریشـــاں (۱۲۴۷ھ) دفتــر شــعــر (۱۲۵۴ھ) تاریخی ہیں۔اسی طرح منیر شکوہ آبادی کے تین دیوان چھپے ہیں جن کے تاریخی نام یہ ہیں: منتحب العالم (۱۲۶۴) تنویر الاشعار (۱۲۶۹) نظم منیر (۱۲۹۰)۔

مختلف انداز سے تاریخیں کہی جانے لگیں۔حکیم مومن خاں مومن بہت اچھے تاریخ گو تھے۔ انہوں نے شاہ عبدالعزیز کے انتقال پر تاریخ ایک اچھوتے انداز میں کہی۔جو یہ ہے:

دست بیداد اجل سے بے سروپا ہوگئے
فقر و دیں، فضل و ہنر، لطف و کرم، علم و عمل

دوسرے مصرع میں جو الفاظ آتے ہیں وہ سہ حرفی ہیں اور بے سروپا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر لفظ کا پہلا اور تیسرا حرف اعداد، میں شمار نہیں ہوگا۔صرف درمیانی حرف کے اعداد شمار ہوں گے۔

بعض اوقات تاریخی مصرعے بھی ٹکرا جاتے ہیں۔راقم الحروف نے قائد ملت کے لیے تاریخی مصرع کہا: ''قائداعظم سے ملنے قائد ملت گئے'' یہ روزنامہ جنگ میں بھی چھپا۔کچھ عرصہ بعد مجھے پتہ چلا کہ میرے کرم فرما محترم قمر عینی صاحب کے ہاتھ بھی یہی مصرع لگا۔

عالمگیر اورنگ زیب کے زمانے میں اس فن میں کافی ترقی ہوئی کیونکہ خود بادشاہ بھی اس فن سے واقف تھا۔ابوطالب کلیم نے اس کی ولادت کی تاریخ اس طرح نکالی۔

زد رقم ''آفتاب عالمتاب'' (۱۰۲۸ھ)

جب اورنگ زیب بادشاہ ہوا تو اس نے اپنی تخت نشینی کی تاریخ اس ''تاریخ'' میں حرف ''م'' کے اضافہ

Marfat.com

سے یوں نکالی:

''آفتاب عالمتابم''(۱۰۶۸ھ)

اورنگ زیب کے بعد اس کا بیٹا شہزاد معظم الدین شاہ عالم بہادر شاہ کے لقب سے بادشاہ ہوا۔ اس نے اورنگ زیب کی اتباع میں اپنی تخت نشینی کی تاریخ یوں نکالی:

''ما آفتاب عالمتابیم''(۱۱۱۹ھ)

تاریخ گوئی میں بڑے دلچسپ واقعات ہوئے ہیں مثلاً ایک شاعر عارف الدین خاں عاجز نے اپنے مرنے کی تاریخ اپنے نام اور تخلص کے اعداد کو جوڑ کر نکالی اور وہ اسی سال مرے۔

عارف الدین خاں عاجز

۱۰۹۷ + ۸۱=۱۱۷۸ھ

اسی طرح حکیم مومن خاں نے اپنے مرنے کی تاریخ اس طرح کہی: ''دست و بازو بشکست'' ۱۲۶۸ھ۔ وہ بھی اسی سال مرے۔ شیخ محمد ابراہیم ذوق نے ایک شعر کہا تھا:

ہ پوچھو قاتل سے کرے گا قتل آخر کب تلک
اپنی تاریخ ''آج ہم پیش از قضا'' کہنے کو ہیں

اُن کے مرنے کی تاریخ فقرہٗ ''آج ہم پیش از قضا'' (۱۲۷۱ھ) سے برآمد ہوتی ہے۔ ذوق نے اس تاریخ میں الف ممدودہ کے ۲ عدد لیے ہیں۔ بعض اوقات شاعر کے اپنے کسی مصرع میں بھی تاریخ وفات چھپی ہوئی ہوتی ہے جسے ماہر فن تاریخ ڈھونڈ لیا کرتے ہیں۔

مثال کے طور پر انیس کی تاریخ وفات خود انیس کے اس مصرع سے نکلتی ہے:

''ہائے جز خاک نہ تکیہ نہ بچھونا ہوگا''(۱۲۹۱ھ)

☆☆☆

Marfat.com

اقبال کا نظریۂ تعلیم

عابد حسین قریشی☆

زندگی کے کسی شعبے کے بارے میں اقبال کے افکار کا تجزیہ کرنے سے قبل ہمیں ان تاریخی حالات کا اچھی طرح سے مطالعہ کر لینا چاہیے جن میں اقبال پیدا ہوئے، زندگی کے اہم حصے کے مراحل طے کیے اور اپنے علمی اور تعلیمی مدارج طے کرتے ہوئے نظریات استوار کیے، کیونکہ کوئی بھی باضمیر اور ایماندار دانشور، فلسفی، مصنف، ادیب، شاعر یا مصور اپنے عہد کے تاریخ ساز سیاسی، اقتصادی، سماجی اور معاشرتی حالات کے ردعمل سے قطع تعلق کر کے اپنے نظریات تشکیل نہیں دے سکتا بلکہ اس کے نظریات و افکار ایک اعتبار سے اس عہد کے آئینہ دار ہی ہوتے ہیں جس میں وہ سانس لے رہا ہوتا ہے۔

اقبال ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے عین بیس برس بعد پیدا ہوئے (تاہم سیالکوٹ کی قدیم میونسپل کمیٹی کے رجسٹر پیدائش و اموات کے مطابق ان کی تاریخ پیدائش ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء بمطابق ۲۴ ذوالحج ۱۲۸۹ھ درج ہے)۔ بہر حال ایک تاریخ ساز شخصیت ہونے کے ناتے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یہ طے ہے کہ جنگ آزادی کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا۔ جنگ آزادی میں انگریز حکمرانوں سے بری طرح شکست کھانے کے بعد نہ تو انگریزوں نے ہندوستان کے نام نہاد بادشاہ بہادر شاہ ظفر سے یہ پوچھا کہ بول تیرے ساتھ کیا سلوک کیا جائے؟ اور نہ ہی بہادر شاہ ظفر نے کمپنی بہادر کو کہا کہ جیسے ایک بادشاہ دوسرے بادشاہ سے سلوک کرتا ہے کیونکہ نہ تو انگریز اسکندر اعظم تھے اور نہ بہادر شاہ ظفر راجہ پورس، کہ کمپنی بہادر اس جواب سے خوش ہو کر ہندوستان کو بادشاہ کے حوالے کر دیتی۔ یہاں ہندوستان کا مقابلہ ایک نہایت عیار، چالاک اور سفاک و جابر قوم سے تھا جو اس منصوبے کے تحت ہندوستان میں وارد ہوئی تھی کہ یہاں قبضہ کرنا ہے اور آنے والی کئی صدیوں تک حکمرانی کرنی ہے۔ چنانچہ اس ذلت آمیز شکست کا نتیجہ یہ نکلا کہ محکوم قوم کو مزید دبایا جانے لگا۔ البتہ اس جنگ آزادی کا ایک فائدہ ضرور ہوا کہ انگریزوں کو یہ معلوم ہو گیا کہ ہندوستان سونے کی چڑیا نہیں

☆استاد شعبۂ فائن آرٹس، دانشگاہ بلوچستان، کوئٹہ

Marfat.com

ہے جس کو چاندی کے نازک اور خوبصورت پنجرے میں بند کیا جا سکتا ہو، بلکہ یہ ایک خون خوار بھیڑیا ہے جسے لوہے کی مضبوط زنجیریں ڈالنی ہوں گی۔ چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔

۱۸۵۷ء کے بعد خصوصی طور پر ایسی پالیسیاں وضع کی گئیں کہ ہندوستان کا بال بال غلامی کی زنجیروں میں بندھتا چلا گیا۔اسے اخلاقی طور پر قلاش ،اقتصادی طور پر غریب ،نفسیاتی طور پر کم تر اور ذہنی طور پر پسماندہ کرنے کی پوری پوری حکمت عملی اختیار کی گئی۔ذہنی طور پر مفلوج کر کے ہم سے ہماری اقدار اور تہذیب و ثقافت چھین لی گئی اور اس کے عوض فرنگی تہذیب و ثقافت کے طوق ہمیں پہنانے شروع کر دیے گئے۔ہمارے سروں میں سے دماغوں کو نکال کر اور انہیں غسل دے کر ان میں نئے فرنگی نظریات بھر دیے گئے۔ہماری مذہبی روایات، دینی سوچ اور اخلاقی اقدار کو فرسودہ ،فضول،کمتر اور گھٹیا جیسے القابات سے نواز کر ہماری زندگیوں سے خارج کر کے ان کی جگہ فرنگی تہذیب کے عریاں لبادے پہنانے کی کوشش کی گئی۔جہاں زندگی کی اور جہتوں میں یہ تمام احسانات کیے گئے وہاں نظام تعلیم جیسے اہم میدان میں بھی گونا گوں تبدیلیاں کی گئیں۔

اگرچہ جنگ آزادی سے بھی ایک صدی قبل ۱۷۵۷ء ہی میں پلاسی کی شکست سے کمپنی بہادر کی پالیسیاں عملی شکل اختیار کر چکی تھیں،مگر جنگ آزادی سے تقریباً چوتھائی صدی قبل انگریزوں نے نظام پر کاری ضرب لگانے کے لیے جو حکمت عملی وضع کی اس کی مثال شاید تاریخ میں کہیں نظر نہ آئے۔اس کی ایک ہلکی سی جھلک ہمیں لارڈ میکالے کے افکار میں ملتی ہے جو ۱۸۳۴ء میں فرنگی ثقافت کو ہمارے اوپر مسلط کرنے کی غرض سے سامنے آئے۔ ڈبلیو۔جی آرچر ہماری توجہ میکالے کی ان سطور کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہے جو ۱۸۳۴ء میں ہمارا نظام تعلیم تشکیل دیتے وقت ان نظریات کے تحت قلمبند کی گئی تھیں کہ ہماری شناخت ختم ہو جائے،چہرہ مسخ ہو جائے،تاریخ کی نفی ہو،مذہب پر سے ایمان اٹھ جائے اور اس کے عوض ہمارے ذہنی سانچے ہمارے آقاؤں کی مرضی کے مطابق ڈھل جائیں۔ ہمارے نظریات تبدیل ہو جائیں اور ہم اپنی ہی ثقافت کو ہیچ سمجھنا شروع کر دیں۔غور کیجیے کہ ان سطور میں میکالے کس عیاری اور دلیری سے ہندوستان کی ثقافت،تاریخ اور مذہب پر حملہ آور ہوتا ہے۔

"Absurd history, absurd metaphysics, absurd physics and absurd theology."He continues a nd says," Produce a class which should be Indian in blood and colours but English in taste, in opinion, in morals and in intellect."(2)

ان سطور سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ میکالے ہمیں کیسی تعلیم دینی چاہتا تھا جسکی

Marfat.com

بدولت ہم خود اپنے مذہب' اپنی ثقافت' اپنی تاریخ اور اپنے موروثی علوم کو کمتر' ہیچ اور فضول سمجھ کر ان سے نفرت کرنا شروع کر دیں اور ایک ایسی کھوکھلی فرنگی تہذیب کو اپنا لیں جس کے اثر سے اندر سے تو ہم احساس کمتری میں مبتلا وہی ہندوستانی ہی رہیں لیکن اوپر سے فرفر انگریزی بولنے والے ''صاحب'' بن جائیں یعنی '' کالے انگریز'' کا تصور مکمل ہوجائے اور یوں ہندوستان میں ایک ایسا طبقاتی نظام وجود میں آجائے کہ اپنی روایات، مذہب اور زبان کی پاسداری کرنے والے کو حقیر' دیسی انسان اور انگریزوں کی تقلید کرنے والوں کو افضل بلکہ کالا انگریز گردانا جائے۔

یہ تمام کچھ تو اقبال کی پیدائش سے بہت پہلے ہی شروع ہو چکا تھا بلکہ جنگ آزادی سے بھی پہلے۔ تاہم جنگ آزادی کے بعد جو قوانین مرتب کیے گئے ان میں ہماری شناخت' ہمارے مذہب' ہمارے افکار اور روایات کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہی تھی۔ اس دور میں ہماری ذہنیت تک کو تبدیل کیا جا رہا تھا۔ اسی دور میں اقبال نے آنکھ کھولی اور اپنے تعلیمی اور علمی مراحل طے کرتے کرتے اپنے گرد و پیش میں فرنگی تہذیب و ثقافت کا خوب خوب پرچار دیکھا۔ چنانچہ انسان کی زندگی کے مختلف پہلوؤں سے متعلق اقبال کے افکار اسی دور کے ردعمل کے طور پر آہستہ آہستہ ترتیب پاتے رہے۔ اسی دوران ۱۸۹۵ء تک کی تعلیم بھی انہوں نے سکاچ مشن ہائی سکول سیالکوٹ اور سکاچ مشن (مرے) کالج سیالکوٹ سے حاصل کی۔ یہاں انہوں نے مولانا میر حسنؒ سے عربی و فارسی کے علوم اور مشرقیت پر مبنی تعلیم حاصل کی اور بیک وقت اپنے اردگرد برصغیر کے مسلمانوں کو فرنگی پیرہن پہنائے جاتے دیکھا۔ ان دو متضاد روایات کے ملاپ نے ان کے اندر فکر اور سوچ کو اجاگر کیا۔ اس کے ساتھ ہی اقبال نے ایک طرف تو مسلمانوں کے علمی ورثے کا مطالعہ کیا اور دوسری طرف اپنی تاریخ کا بھی گہری نظر سے مشاہدہ کیا۔ اس طرح شروع ہی سے اقبال میں قرآنی شعور' اسلامی فکر' مشرقی تہذیب کی پاسداری کا احساس، عربی اور فارسی زبانوں کی استعداد اور ادبی ذوق کی آبیاری ہوتی گئی۔ چنانچہ میٹرک تک پہنچنے سے پہلے ہی عملی طور پر اقبال کی ادبی تعلیم کا ثمر شعر گوئی کی صورت میں نظر آنے لگا۔

ان تمام قوی اور ٹھوس بنیادوں کے باوجود تقریباً ۱۹۰۵ء تک اقبال برصغیر کی قومی اور بین الاقوامی سیاست سے بے نیاز اپنی جوانی کی زندگی سے لطف اندوز ہونے میں مگن بھرپور زندگی بسر کرتے نظر آتے ہیں۔ مضبوط جسم کا یہ تندرست و توانا خوبصورت نوجوان اسکول کے زمانے میں اکھاڑے میں پہلوانی کرنے سے لے کر کبوتر بازی اور بٹیر بازی تک کے مشاغل پالتا رہا۔ اس مرحلے تک قوم کے اخلاقی زوال سے متعلق وہ تقریباً بے شعور ہی رہا۔ یہ صرف

Marfat.com

۱۹۰۵ء میں یورپ جانے کے بعد کا قصہ ہے کہ یورپ سے موازنہ کرنے کے بعد انہیں شدت کے ساتھ احساس ہوا کہ ہماری قوم کس پستی اور پسماندگی کی طرف جا رہی ہے اور فرنگی حکمران اس قوم کو کس طرح میٹھی نیند سلا کر ان کا بیش بہا اثاثہ لوٹتے چلے جا رہے ہیں۔ گویا ۱۹۰۵ء ہی سے ان کے افکار و نظریات میں ایک اہم تبدیلی آئی جسکو ہم ان کی زندگی کا ایک اہم سنگِ میل کہہ سکتے ہیں۔

یورپ میں کیمبرج کے ٹرینٹی کالج سے بی۔ اے کے دوران اور پھر جرمنی کی میونخ یونیورسٹی سے ایران کے فلسفۂ مابعدالطبیعیات پر ڈاکٹریٹ کے دوران ایک طرف اقبال نے یورپ کو علوم و فنون اور سائنسی ترقی میں بہت زیادہ آگے دیکھا تو دوسری طرف اخلاقی طور پر ان کی تہذیب و ثقافت کو کھوکھلا پایا۔ اس سے اقبال کے یہ نظریات تشکیل پا گئے کہ تہذیب و ثقافت اور اخلاقیات میں خاص ہے قوم رسول ہاشمیؐ۔ مگر اب اس قوم کو کیا ہوا کہ فرنگی لبادہ اوڑھے پستی میں جا رہی ہے اور عیش و عشرت کو مقصدِ زندگی بنا کر مطمئن ہے۔ اس پستی کی وجہ تھی کہ قوم رسول ہاشمیؐ نے اپنے ماضی اور اپنے مذہب سے ناتہ توڑ لیا اور تعلیم کے میدان میں فرنگی افکار نے اس کو جکڑ لیا تھا۔ نتیجتاً وہ خودی جیسا گوہر نایاب گنوا بیٹھی تھی۔ ادھر یورپ تعلیم اور علوم میں بہتر تھا مگر عریان تہذیب کو اپنائے ہوئے تھا۔ چنانچہ اقبال کے افکار کچھ یوں ڈھل گئے کہ تعلیم کے میدان میں یورپ سے حاصل کرو مگر اپنی بیش بہا خودی کو واپس ڈھونڈ نکالو، اور یورپ کی ثقافت کا جوہر اپنی تعلیم اور علوم میں سے نکال لو کیونکہ اسی کی وجہ سے ہماری قوم پستی کی طرف مائل ہے۔ اقبال نے فرنگی کی تعلیم کو حکیمانہ انداز سے دیکھا اور پرکھا۔ فرنگی کی تعلیم اور حکمت میں ایک مادہ پرستی پیدا ہو چکی تھی۔ اس سے انسان کی ذہنی اور روحانی ترقی یک طرفہ ہو کے رہ گئی تھی اور انسانیت خسارے میں چلی گئی تھی۔ چنانچہ اقبال نے گہری نظر سے ان سب حالات کا مشاہدہ کیا اور اپنی دوراندیش نگاہوں سے مغربی تعلیم کے دور رس بھیانک نتائج کو دیکھتے ہوئے اس پر کڑی تنقید کی جسکا اظہار ان کے آثار میں جگہ جگہ نظر آتا ہے، مثلاً:

گلا تو گھونٹ دیا اہلِ مدرسہ نے ترا
کہاں سے آئے صدا لا الہ الا اللہ
خودی میں گم ہے خدائی، تلاش کر غافل!
یہی ہے تیرے لیے اب صلاحِ کار کی راہ

Marfat.com

وہ اٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک
نہ زندگی، نہ محبت، نہ معرفت، نہ نگاہ!

نثر میں بھی جہاں اقبال کو موقع ملا انہوں نے برصغیر کی اسلامی تعلیمات پر فرنگی و مغربی تعلیم کے نقصان دہ اثرات کی نشاندہی کی اور کھلے عام اس پر تنقید کی۔ چنانچہ جب علامہ اقبال انجمن حمایت اسلام کے صدر منتخب ہوئے تو اس انجمن میں ''اسلام کے تعلیمی مقاصد کیا ہونے چاہئیں؟'' کے موضوع پر اپنے نظریات کا پرچار مندرجہ ذیل الفاظ میں کیا:

تجربہ بتاتا ہے کہ جدید تعلیم نے مسلمان نوجوانوں کی اخلاقی زندگی پر کوئی اثر نہیں کیا اور یہ امر ظاہر ہے کہ ایک مسلمان نوجوان کی تعلیم کی اساس اگر دینی یا اخلاقی نہ ہو تو اسمیں سیر چشمی اور خودداری کے وہ اوصاف پیدا نہیں ہوسکتے جو اسلامی سیرت کے مابہ الامتیاز ہیں۔ اس کے علاوہ یہ ضروری ہے کہ ہر مسلمان تھوڑا بہت اپنی اصلی روایات کا حامل ہو۔ اگر ایسا نہ ہوا تو قرآن پاک کے ارشاد کے مطابق ان سے ''*لتکونوالشھداء علی الناس*'' کا مقصد کیونکر پورا ہوسکتا ہے۔

اسی لیے انہوں نے تعلیم کو اسلامی اقدار کے مطابق ڈھالنے کی ضرورت پر زور دیا اور کہا کہ '' فرنگی نظامِ تعلیم دین ومروت کے خلاف ایک گہری سازش ہے۔''(۳)

دراصل اقبال نے مغربی تہذیب کے گہرے منفی اثرات مشرقی تہذیب پر اپنا بھیانک سایہ ڈالتے ہوئے محسوس کر لیے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ یورپ کا اندازِ تعلیم خالص مادیت پر مبنی ہے اور ان کی عقلیت عقیدت سے یکسر خالی ہے۔ اس لیے ایسی بنیادوں پر تعمیر کردہ تہذیب کو کسی بھی صورت استحکام میسر نہیں ہوگا۔ وہ کس حد تک یورپ کی تہذیب اور طریقۂ تعلیم سے بیزار ہیں ان کے مندرجہ ذیل اشعار سے بہت واضح طور پر سامنے آجاتا ہے:

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات!
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات!
بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کی فتوحات؟
وہ قوم کہ فیضان سماوی سے ہو محروم
حد اُس کے کمالات کی ہے برق و بخارات!

Marfat.com

علامہ اقبال نے جب گورنمنٹ کالج لاہور سے ۱۸۹۷ء میں بی۔ اے کی ڈگری حاصل کی تو برصغیر میں ہندو، مسلم، سکھ، عیسائی چاروں مذاہب کے طبقوں میں سے خصوصاً مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت، مذہبی اقدار، تاریخ اور شناخت کو بُری طرح مسخ کیا جا رہا تھا اور زندگی کے ہر پہلو پر ایک کھوکھلا سا فرنگی رنگ چڑھایا جارہا تھا۔ مذہبی اقدار سے ان کے جوہر اور اساس کو آہستہ آہستہ خارج کیا جارہا تھا اور ان کی جگہ فرنگی تہذیب اور ثقافت کا رنگ انڈیلا جارہا تھا۔ یورپ میں دورانِ تعلیم اقبال نے فرنگی کی یہ حکمت عملی اور سازش مزید واضح طور پر دیکھ لی تھی۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

یہ پیرانِ کلیسا و حرم! اے وائے مجبوری!
صلہ ان کی کد و کاوش کا ہے سینوں کی بے نوری
یقیں پیدا کر اے ناداں! یقیں سے ہاتھ آتی ہے
وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری

اس فرنگی تعلیم کے زیرِ اثر جس قسم کے افراد پیدا ہوں گے ان کا پیکر اس خودی سے خالی ہوگا جو مسلمانوں کے آباء و اجداد کی وراثت تھی۔ ان میں بظاہر ایک چکا چوند ہوگی مگر وہ اندر سے بے نور یا تلوار کے بغیر ایک خالی نیام کی مانند ہونگے:

ترا وجود سراپا تجلّیِ افرنگ
کہ تو وہاں کے عمارت گروں کی ہے تعمیر!
مگر یہ پیکرِ خاکی خودی سے ہے خالی
فقط نیام ہے تو زرنگار و بے شمشیر!

ان اشعار میں ایک طرف علامہ اقبال ان نظریات کو پیش کرتے ہیں کہ جب ہندوستانی اقدار و کردار کی تعمیر ہمارے مذہب اور ہماری اخلاقی روایات کی بجائے یورپ کے اساتذہ قوانین کلیسا کے تحت کریں گے تو بظاہر ایک شان و شوکت نظر آئے گی مگر وہ تمام جلوے فرنگی کے لبادے میں لپٹے ہوئے ہونگے اور اندر سے اس وجود میں خودی کا فقدان ہوگا اور وہ وجود محض ایک بے شمشیر نیام کی مانند کھوکھلا ہوگا اور دوسری طرف ان علامات پر بھی روشنی ڈالتے ہیں کہ خودی کے فقدان کی وجہ نظامِ تعلیم کی فرنگی نوعیت ہے۔

یہ فرنگی تہذیب اور نظامِ تعلیم بہت حد تک اس لیے اب موثر ثابت ہوا کہ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان ایک شکست خوردہ قوم تھا۔ دوسرے یہ کہ ۱۸۳۵ء کے بعد لارڈ میکالے کا نظامِ تعلیم رائج ہوچکا تھا جس کی اساس ہی یہ تھی کہ ہندوستانیوں کو انگریزی تعلیم دو اور ضرور

Marfat.com

دو۔ مگر اس قوی توقع کے ساتھ کہ یہ ایسا طبقہ ہوگا جو رنگ اور خون میں تو ہندوستانی ہو مگر نظریات اور تمدن میں اچھا خاصا انگریز بن چکا ہو۔ یعنی ''کالے انگریز'' کا تصور مکمل ہوجائے۔

اب یہاں یہ نکتہ پیدا ہوتا ہے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد ۱۹۴۷ء کے یوم آزادی تک خصوصاً مسلمان ہی کیوں انگریزوں کے عتاب کا نشانہ بنے؟ جنگ آزادی میں تو ہندو، مسلم اور سکھ سبھی شریک تھے۔ بات دراصل یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ میں ہارنے کے بعد ہندو ذہنیت نے یکدم پینترا بدلا۔ انہیں معلوم تھا کہ اب انگریزوں نے اس بغاوت کا انتقام بڑے طریقے سے ہندوستانی قوم سے لینا ہے۔ لہٰذا جہاں مسلمان غیر لچکدار رہے ہندوؤں نے انگریزوں کو خوش کرنے کی پالیسی اختیار کی۔ اس کے لیے طریقۂ کار بھی انتہائی مذہبی اپنایا گیا۔ ہمیں معلوم ہے کہ ہندومت میں سینکڑوں دیوتاؤں کا تصور پہلے ہی موجود ہے۔ چنانچہ جہاں سینکڑوں دیوتا موجود ہیں وہاں ایک انگریز دیوتا اور سہی۔ ہارنے کے فوراً بعد انہوں نے انگریزی تہذیب کی پذیرائی کی اور انگریزوں کے پاؤں تلے بچھتے چلے جانے کی حکمت عملی اپنائی اور اپنے اندر فی الحال ربڑ کی سی لچک پیدا کرلی۔ اس کے برعکس مسلمانوں کے ہاں صرف ایک خدا کا تصور ہے اور جہاں وہ کسی دوسرے کے سامنے جھکے، تن ان کا نہ من! چنانچہ مسلمانوں کے غیر لچکدار رویے (جو انگریزوں کے نزدیک ہٹ دھرمی، ضد اور بنیاد پرستانہ رویہ گردانا جاتا تھا) کے ردعمل کے طور پر مسلمان انگریزوں کے عتاب کا خوب خوب نشانہ بنے اور ان کے ذہن میں یہ بات گھر کرگئی کہ مسلمانوں کے مذہب، ان کی ثقافت اور ان کی تاریخ کو مسخ کردو۔ رہے ہندو تو وہ تو خود ہی رام رام کرتے رام ہوجائیں گے۔ چنانچہ جتنی بجلیاں گرنی تھیں وہ سب مسلمانوں پر گریں اور ان کے آشیانوں کو جلاتی رہیں۔ یہ تھے وہ حالات جن میں علامہ اقبال نے آنکھ کھولی، شعور پایا، لڑکپن اور نوجوانی کا زمانہ گذارکر کالج گئے اور پھر یورپ میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور آنے والے خطرات کو بڑی اچھی طرح سے بھانپ لیا کہ عمومی طور پر دیگر مذاہب اور خصوصی طور پر مسلمانوں کو عیسائیت کی زنجیریں پہنائی جارہی ہیں:

مجھ کو معلوم ہیں پیرانِ حرم کے انداز
ہو نہ اخلاص تو دعوائے نظر لاف و گزاف
اور یہ اہل کلیسا کا نظام تعلیم
ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے خلاف!

Marfat.com

اس کی تقدیر میں محکومی و مظلومی ہے
قوم جو کر نہ سکی اپنی خودی سے انصاف!

کلیسا کی زنجیر نادیدہ کے حوالے سے میکالے کا ایک اور پیغام سنیے: ''یورپ کے کتب خانے کی ایک الماری ہند و عرب کی تمام کتابوں سے زیادہ قیمتی ہے۔(۴) حالانکہ دنیا جانتی ہے کہ مختلف علوم و فنون از جملہ طب' کیمیا' ریاضی اور سائنس میں آٹھویں صدی سے تیرہویں صدی تک عرب مسلمان کس قدر ترقی یافتہ رہے ہیں اور جب یورپ ''تاریک دور'' سے گذر رہا تھا تو مسلمان دنیا میں سب سے آگے تھے، حتیٰ کہ بہت سے علوم تو ایجاد ہی عربوں کی ہیں جبکہ دیگر علوم میں بھی عربوں کی شراکت ناقابل تکذیب ہے۔ مزید یہ کہ علم اللسانیات جس میں عربی' فارسی' ہسپانوی اور لاطینی زبانیں شامل ہیں عربوں کا ورثہ رہا ہے اور دنیا کے قدیم علوم کا ہسپانوی زبان میں ترجمہ کر کے محفوظ کرنے کا سہرا بھی عربوں ہی کے سر ہے، ورنہ آج لاطینی زبان کے ناپید ہونے پر یہ علوم بھی ناپید ہو چکے ہوتے۔ اس پر میکالے کا اس قدر غیر منطقی اور ناقابل یقین دلیل پیش کرنا اسکی Cynical Thinking کی مثال ہے۔ واضح رہے کہ انگریز محض تعصب کی بناء پر مسلمانوں کو اپنے عتاب کا نشانہ بنانا چاہتے تھے۔ مقصد صرف ذہنی غسل تھا تا کہ مسلمان اپنے آپ کو حقیر سمجھنا شروع کر دیں اور سیاسی طور پر خود کو محکوم تصور کر لیں اور غلامانہ ذہنیت کے ساتھ اپنے سفید فام آقاؤں کے لیے سر تسلیم خم کر دیں اور اگر کبھی آزادی حاصل کر بھی لیں تو اپنے ہی ہاتھوں اپنے ملک کو فتح کر کے اپنی قوم کے دشمنوں کے پاس بیچ سکیں اور پھر اپنے ملک کا نظم و نسق اپنے لیے نہیں بلکہ غیروں کے لیے چلائیں۔ اس تمام منصوبے کو عملی جامہ پہنانے کے لیے انگریزوں نے خصوصاً مسلمانوں کی تعلیم میں سے مذہب کا عنصر نکال دیا اور اسکو خالی صدف کی مانند ادھر ادھر بھٹکنے کے لیے چھوڑ دیا اور پھر اس صدف پر اپنی سیاست کا گہرا رنگ جمانے کے لیے مختلف پالیساں مرتب کرنے لگے۔ چنانچہ فرنگی تہذیب اور فرنگی سیاست کا امتزاج ایک ایسے بدمست ہاتھی کی صورت میں نظر آ رہا تھا کہ جدھر کا رخ کرتا اپنے پیچھے تباہ کاریاں چھوڑ جاتا۔ اقبال علم کے لیے تو یورپ گئے مگر اخلاقیات کا سرچشمہ وہ اسلام ہی کو گردانتے تھے۔ انگریز چاہتا تھا کہ اخلاقی پابندیاں اٹھالی جائیں تا کہ آزادی کے نام پر ایک بے راہ روی کا سلسلہ قائم ہو جائے اور مسلمان دین سے دور ہوتے چلے جائیں۔ اقبال نے ان اشعار میں فرنگی سیاست پر کڑی تنقید کرتے ہوئے اسے مذہب و اخلاق کے لیے خطرناک قرار دیا:

Marfat.com

مری نگاہ میں ہے یہ سیاست لا دیں
کنیز اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکمی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیو بے زنجیر

چنانچہ اقبال چاہتے تھے کہ مسلمانوں کو گم گشتگی کے اندھیروں سے نکال کر روشنی کی طرف لے جائیں اور مذہب سے عاری تعلیم کے اندر دینی فکر کے گھر کی نشوونما کریں۔ انہوں نے مسلمانوں کے اذہان میں یہ افکار ڈالے کہ محض تعلیم کا شور و غوغا کرنے سے تم تعلیم یافتہ ہوگے ، نہ ہی عالم بنو گے اور تمہاری تمام توانائی کتاب خوان ہی بننے میں صرف ہوجائے گی۔ ہزار کتب بھی پڑھ لینے سے انسان ایک کتاب کا مصنف نہیں بن سکتا اور انسان بننے، مسلمان بننے اور مصنف بننے کی سعادت سے تم بے بہرہ ہی رہو گے:

تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو
کتاب خواں ہے مگر صاحب کتاب نہیں!

اقبال نے مسلمانوں کے لیے تعلیم کا سرچشمہ قرآن پاک کو گردانا۔ بلکہ اقبال کے تمام تر فلسفے کا سر چشمہ قرآن حکیم ہی ہے۔(۵) چنانچہ' مسلمان کا تعلق سیدھا قرآن پاک سے جوڑ دیا کہ سائنسی تحقیق ہو یا علم طب' تسخیر کائنات ہو یا اسرار زیر آب' مسئلہ ارتقاء ہو یا زندگی بعد از موت' سیاسی شعور ہو یا سماجی پیچیدگیاں' ادراک کا منبع ہمیشہ قرآن پاک ہی رہے گا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلمان
اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار
جو حرف ''قل العفو'' میں ہے پوشیدہ ابھی تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار!

خود اقبال نے اپنی زندگی کے ہر فکر کے لیے سرچشمہ اور مشعل راہ قرآن کریم کو گردانا اور یہی کتاب ان کے فلسفہ کی Inspiration کے لیے کافی تھی۔ انہوں نے کائنات کے مخفی اسرار کھولنے کے لیے رہنمائی اسی کتاب منور سے حاصل کی۔ خود ان کے دعوے کے مطابق ان کے نظریات کی اساس قرآن کریم ہی ہے:

آن کتاب زندہ قرآنِ کریم
حکمت اُو لایزال است و قدیم

Marfat.com

نسخۂ اسرارِ تکوین حیات
بے ثبات از قوتش گیرد ثبات

واضح رہے کہ اقبال مسلمانوں کے لیے دینی یا دنیاوی راہوں کی مشعل فقط نورِ قرآن پاک کو گردانتے تھے اور انہوں نے قرآن کریم اور حدیث کی روشنی میں مسلمانوں کو ہر سمت آگے ہی آگے بڑھنے کی تلقین کی ہے اور مسلمانوں کو اسلامی روایات اپناتے ہوئے، نیز اپنے کردار کی تشکیل اسلامی فکر حیات کے مطابق کرتے ہوئے، اپنا جہاں آپ پیدا کرنے کی نصیحت کی ہے:

وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

اقبال کے افکار کے مطابق دیارِ غیر سے کسی قسم کی بھیک لے کر اپنا دامن بھر کر مالا مال ہونے سے محکومیت کا طوق کبھی گلے سے نہیں اترے گا اور صرف اپنے مذہب کے درس پر مبنی تعلیم ہی متوازن، باوقار اور آزاد شخصیت کو تشکیل دینے میں معاون ثابت ہوگی۔ چنانچہ اس دور کے طور طریقوں پر وہ بے لاگ تنقید کرتے ہوئے فرنگی کے نظریات پر یوں ضرب لگاتے ہیں:

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود
مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا!
وجود کیا ہے؟ فقط جوہر خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا

مختصر یہ کہ اقبال کے تمام تر فلسفۂ تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ تعلیم کا صدف بیشک یورپی نظریات سے اخذ شدہ ہی ہو مگر اسمیں پرورش پانے والا گوہر نایاب اسلام کی عطا کردہ روحانیت اور اخلاقیات کا سرمایہ ہونا چاہیئے۔ اگر اس بیش بہا وراثت کی قدر کرو گے تو تم مشرق و مغرب میں افضل ہوگے اور ایک اچھی تہذیب و ثقافت کی تخلیق کر سکو گے' وگرنہ میکالے کے پہنائے ہوئے غلامانہ طوق کے ساتھ صرف فرفر انگریزی بولنے والے ''کالے صاحب'' بن کر رہ جاؤ گے۔ اور یہ تمہاری منزل نہیں' کیونکہ بقول ان کے:

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں

Marfat.com

حواشی

۱۔ امداد نظامی، ''تفہیم اقبال'، محور' کوئٹہ جلد ۳، شمارہ نمبر ۴، اپریل ۲۰۰۲ء، ص ۴۶

2.W.G. Archer, ''Indian and Modern Art'', in Ijaz-ul-Hassan,*Painting in Pakistan.* 1990, p.33

۳۔عرفان اللہ وراثچ، '' اقبال کا فلسفۂ تعلیم''، امروز' جمعہ میگزین' ۹ نومبر ۱۹۹۰ء ص ۵

۴۔ایضاً۔

۵۔ بابو شفقت قریشی سہام' '' فکر اقبال کا منبع و ماٴخذ قرآن و سنت، امروز' جمعہ میگزین' ۹ نومبر ۱۹۹۰ ء ص ۸

☆☆☆

Marfat.com

شاعرِ ہفت زبان
سردار گل محمد خان زیب مگسی

محمد علی شاہ☆

من از نگین سلیمان بسی عزیز ترم
شود پشیمان آن کو ز دست داد مرا

۶ر جنوری ۲۰۰۳ء کو بلوچستان کے صاحبِ طرز، صاحبِ دیوان، قادر الکلام اور کثیر اللسان شاعر سردار گل محمد خان زیب مگسی کی پچاسویں برسی نہایت خاموشی سے گذر گئی۔ کسی ادبی و شعری نشست کا اہتمام ہوا نہ ہی کسی سیمینار کا۔ البتہ معروف شاعر، محقق اور نقاد اور شعبۂ فارسی بلوچستان یونیورسٹی کے سربراہ جناب پروفیسر شرافت عباس نے اہل بلوچستان کو زیب مگسی سے اپنی قلبی ارادت کے طور پر اُن کے ایک اور مجموعۂ کلام ''خزینۃ الجواہر'' کی دریافت کا مژدہ سنایا اور مذکورہ کتاب کا تعارف روزنامہ جنگ کوئٹہ کے ادبی صفحہ ''ادب و فکر'' میں جمعرات ۶ر جنوری ۲۰۰۳ء کو شائع کیا۔ (۱)

راقم بھی زیب مگسی سے عقیدت کے طور پر مشتی از خرواری کے مصداق محبت کے اظہار کی جسارت کر رہا ہے۔ بلوچستان میں فارسی ادب کی روایت اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود فارسی شعر و ادب کی تاریخ۔ دورۂ سامانیان (نویں صدی عیسوی) سے لے کر خوانین قلات کے ادوار (بیسویں صدی عیسوی) اور انگریزی تسلط تک تقریباً ایک ہزار سال سے زیادہ مدت کے دوران فارسی زبان بلوچستان کی علمی و ادبی سرگرمیوں اور رسمی و غیر رسمی ضروریات سے عہدہ برآ ہونے میں اہم کردار ادا کرتی رہی ہے۔ (۲)

سیاسی اور سماجی شعبوں نیز داخلی و خارجی روابط کی تشکیل اور اجراء کے سلسلے میں بھی فارسی نے ایک اہم اور مؤثر کردار ادا کیا ہے چنانچہ بلوچستان کے مذکورہ ادوار کی تمام تاریخی اور سرکاری دستاویزات و اسناد فارسی زبان میں ہیں۔ (۳)

☆ریٹائرڈ پروفیسر شعبۂ فارسی، دانشگاہ بلوچستان، کوئٹہ

Marfat.com

تاریخی تناظر میں دیکھا جائے تو جغرافیائی محل وقوع کے لحاظ سے بلوچستان، فارسی کے دو اہم مراکز افغانستان اور ایران سے متصل ہے۔ انتظامی حوالے سے بھی یہ خطہ صدیوں تک خراسان بزرگ یعنی موجودہ ایران، افغانستان اور وسطی ایشیا کے فارسی علاقوں سے متعلق رہا ہے۔ ان عوامل کے منطقی نتیجے کے طور پر بھی جو علمی وادبی فضا بنی اس میں فارسی کی شرکت لازمی تھی۔ چنانچہ کثیر تعداد میں منثور و منظوم تحریروں کے علاوہ بلوچستان کے طول وعرض میں پھیلے ہوئے مدارس میں فارسی کی تدریس اس بات کی تصدیق کرتی ہے۔(۴) اگر ہم اپنے تاریخی اور ثقافتی ورثے کے بارے میں تحقیق کرنا چاہیں تو لامحالہ ہمیں فارسی زبان کی طرف رجوع کرنا پڑے گا اور پھر بلوچستان نے فارسی کے نامور اہل قلم اور شعراء بھی پیدا کیے۔

نویں صدی عیسوی میں جب فارسی کا پہلا صاحب دیوان شاعر رودکی سمرقندی قصر شاعری کی بنیادوں کو استوار کر رہا تھا تو خضدار (بلوچستان) میں معروف شاعرہ رابعہ بنت کعب اپنی شور انگیز غزلوں سے بزم سخن کو گرما رہی تھی۔ اسی طرح عثمان مختاری بھی داد سخن دے رہے تھے۔ علاوہ ازیں، مکران کے حاکم ابو حاکم شیخ حمید الدین المتخلص بہ ''حاکم'' بھی ایک صاحب دیوان شاعر کی حیثیت سے نغمہ سرائی کرتے دکھائی دیتے ہیں جن کا دیوان ''گلزار حاکمی'' آج بھی موجود ہے۔(۵)

ظاہر ہے کہ مذکورہ صدیوں کا ماحصل صرف یہ تین شعرا تو نہیں رہے ہونگے چونکہ بہت سارے دوسرے شعرا کے نام ہم تک نہیں پہنچے۔ بیسویں صدی کا ربع ثانی اس لحاظ سے نہایت اہمیت کا حامل ہے کہ اس دوران بلوچستان نے فکر وفن کے حوالے سے فارسی کے قابل ذکر شاعروں اور ادیبوں کو جنم دیا جن میں فنی وسعت اور اسلوب کے حوالے سے زیب مگسی، فکر ونظر کے حوالے سے عبدالعلی اخوندزادہ اور یوسف عزیز مگسی اپنے ہم عصروں میں ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔(۶)

بلوچستان ایک کثیر اللسان صوبہ ہے۔ یہاں کے باشندے عموماً کئی زبانیں بول اور سمجھ لیتے ہیں۔ اردو کے علاوہ پشتو، فارسی، براہوی، بلوچی اور سندھی وغیرہ متداول ہیں۔ ایسے ماحول میں اہل دانش جو زبان وبیان کے معاملے میں زیادہ باشعور ہوتے ہیں کس طرح ایک زبان میں اظہار خیال پر تکیہ کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ایک سے زائد زبانوں میں طبع آزمائی کرنے والے شاعروں کی تعداد نسبتاً زیادہ ہے۔ رابعہ خضداری فارسی اور عربی میں طبع آزمائی کرتی تھی۔ آخوندزادہ عبدالعلی بیک وقت پشتو اور فارسی

Marfat.com

کے مستند شاعر تھے۔ صوفی شاعر فیصل فقیر نے بلوچی، سندھی، سرائیکی، براہوی اور فارسی کے علاوہ اردو کو بھی ذریعہ اظہار بنایا۔ (۷)

زیب کا پورا نام گل محمد خان اور تخلص ''زیب'' تھا۔ بلوچ قبیلہ مگسی سے تعلق کی بناء پر مگسی بھی نام کا جزو تھا۔ وہ سردار قیصر خان دوم کے بڑے صاحبزادے اور یوسف عزیز مگسی اور سردار محبوب علی خان کے بڑے بھائی تھے۔ زیب مگسی کی تاریخ ولادت ۱۳ ررمضان المبارک ۱۳۰۱ھ بمطابق ۱۸۸۶ء ہے۔ جیسا کہ وہ خود لکھتے ہیں۔

بپاس اول بعد از طلوع روز قمر
بسال سیزدہ صد و یک ز ہجرت سرور
بہ ماہ رمضان تاریخ سیزدہ از بطن
ظہور یافتم از حکم خالق اکبر (۸)

زیب کے والد سردار قیصر خان دور رس نگاہوں کے حامل اور وسیع النظر شخص تھے انہوں نے اپنے بیٹوں کی تعلیم و تربیت پر خصوصی توجہ دی اور دور و نزدیک سے قابل اساتذہ کو بلوا کر مقرر کیا۔

ڈاکٹر انعام الحق کوثر کے مضمون ''یوسف عزیز مگسی'' مطبوعہ صریر بولان کوئٹہ ۱۹۹۵ء کے مطابق ''ان کے اساتذہ میں قاضی رسول بخش، مولانا غلام قادر اور لالہ کنہیا لال شامل تھے۔ (۹) زیب مگسی نے بھی مذکورہ اساتذہ کے علاوہ منشی بستومل سے انگریزی، ہندی اور علم جفر، اور پیر محمد گلھواڑ آف گندھاوا سے فارسی کی تعلیم حاصل کی۔ زیب کو مبدأ فیاض نے نہ صرف شعریت اور عروض و اوزان کی دولت سے مالامال کیا تھا بلکہ زبانیں سیکھنے کی سلسلے میں بھی غیر معمولی کمالات سے متصف کیا تھا۔ چنانچہ انہوں نے فارسی کے علاوہ عربی، اردو، ہندی، سندھی، پنجابی اور سرائیکی میں نہایت عمدہ شاعری کی ہے۔ (۱۰)

زیب مگسی نے زندگی کا بیشتر حصہ علم و دانش کے حصول اور علمی و ادبی سرمائے کے مطالعہ میں صرف کیا اور علمی مراکز سے دور بیٹھ کر علم کی شمع کو ایسے روشن کیا کہ آج اس کے طفیل زیب کا نام زندہ ہے۔ یہ وہ لگن ہے کہ جسے نصیب ہوگئی اسے پھر تاج و تخت کی ضرورت نہیں رہتی۔

خیال جمع زر و مال چہ داشتنی ست
کہ آخر این ہمہ اسباب گذاشتنی ست

Marfat.com

مگر مسافر گذرندہ نام ما داند
بہر جدارم ازان رو سخن گذاشتنی ست(۱۱)

نواب گل محمد خان زیب مگسی ۱۹۲۳ء میں اپنے والد نواب قیصر خان دوم کی جلاوطنی کے بعد جھل مگسی کے نواب اور مگسیوں کے سترہویں تمندار مقرر ہوئے۔(۱۲) سرداری امور کو چلانے کے لیے سخت مزاجی اور سخت گیری کی ضرورت ہوتی ہے جبکہ ہمارا شاعر فطرتاً درویش مزاج اور آزاد منش تھا۔ اسلیے زیادہ دن حکمرانی کے داؤ پیچ اور سیاسی ہتھکنڈوں سے نباہ نہ کرسکا اور بالآخر تاج وتخت کو خیر باد کہا:

مراد سلطنت را ترک کردم بہر درویشی
چو ابراہیم ادھم ملک و سامان دادم و رفتم(۱۳)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

میکنی بیہودہ ہر دم خواہش منصب چرا
مطلب آمد حسن بینی، گم کنی مطلب چرا(۱۴)

۱۹۳۳ء میں جھل مگسی کی نوابی سے سبکدوشی کے بعد سندھ کے شہر شہداد کوٹ میں اقامت گزین ہوئے عزیز واقارب اور وطن سے دور دیارِ غیر کی طرف جاتے ہوئے کہتے ہیں:

می روم تنہا و می گوید دلم
خلق گر دوراست خالق دور نیست(۱۵)

وطن کی محبت اور زمانے کے مکروفریب نے اسے ہمیشہ بے چین کیے رکھا:

بہر کجا کہ سپردیم دل دغا دیدیم
پرید مرغ وفا زیب در زمانۂ ما(۱۶)

یا

دست گیری این قدر معدوم در عہد ما
دست شخصی را نہ گیرد بعد ازین رنگ حنا(۱۷)

اپنے حریفوں کی حقارت بھری نظروں اور گردش دوران کی نیرنگیوں کے جواب میں کہتے ہیں:

Marfat.com

ای مدعی به چشم حقارت مبین مرا
دی بود دور ما اگر امروز دور تست (۱۸)

فلک کی کج رفتاری اور حالات کی گردش کا یوں ذکر کرتے ہیں:

ماجرای لیل ہجران را چہ پرسی ز ما
ماہ روشن بر سر ما آفتاب محشر است (۱۹)

قلب مجروح کے حزن و ملال کو کس سے کہوں یہاں تو سارے دل پتھر کے اور کان بہرے ہو چکے ہیں۔ صحرا میں صاحب دل مجنون اور ہجر و فراق سے آشنا فرہاد بھی نہیں رہا:

با کہ گویم ای عزیزان حال این قلب حزین
نیست اندر دشت مجنون، کوہکن در کوہ نیست

زمانے کے جور و ستم سہتے سہتے نڈھال ہو جاتے ہیں لیکن اپنی خودی اور خودداری پر ہرگز حرف نہیں آنے دیتے اپنی شکست کا اظہار کرتے ہیں لیکن اسے بھی حریفوں کا نقصان قرار دیتے ہیں:

گر شکستہ گشتہ از شیشہ کمتر نیستم
پا زدن بر ریزھای شیشہ تکلیف خودست (۲۰)

عزت نفس کو متاع گرانبہا قرار دیتے ہیں۔ دل پر جو کچھ گذرتی ہے اس کے برملا اظہار سے گریز کرتے ہوئے خود کو تلقین کرتے ہیں کہ زمانے میں کوئی کسی کا ہمدرد نہیں بلکہ لوگ دوسروں کی بے بسی پر خوش ہوتے ہیں۔ لہذا حال دل کسی پر عیاں نہ کر:

نقاب چہرۂ خود پیش ہر کسی مکشا
متاع می شود ارزان چو رفت دست بدست (۲۱)

زیب مگسی نے تقریباً بیس سال شہداد کوٹ میں بسر کیے جہاں ان کے اخلاف و احفاد منجملہ صاحبزادگان آج بھی آباد ہیں۔ زیب مگسی بیسویں صدی کا وہ مایہ ناز سخنور ہے جس نے نہ صرف برصغیر کے اہم علمی و ادبی مراکز جیسے دہلی و لکھنو وغیرہ کے اکابرین ادب سے اپنے فکر و فن کی داد پائی، جس کا کلام ان کی زندگی ہی میں نہ صرف برصغیر کے علمی و ادبی مراکز تک پہنچ چکا تھا بلکہ ایران و توران کے ادبی مراکز

Marfat.com

میں بھی پذیرائی حاصل کر چکا تھا۔(۲۲)

زیب کی قدرت کلام، فکر وفن اور علم و دانش کو ان کے ایک ہم عصر (مطبع نولکشور کی سر رشتہ تصحیح کے نگران) مولوی سید مظفر حسین نے ان القابات سے نوازا ہے: ''ملک الشعراو تاج الکملا، گیلانی وقت، بدخشانی عصر و ہمدانی دیر و مازندرانی روزگار و خاقانی زمان، عمدۃ الاعیان جناب میر گل محمد المتخلص بہ زیب۔''(۲۳)

اسی طرح ان کے ایک اور معاصر فارسی کے عالم و شاعر ''ابو الکمال سید محمد علی امید'' نے زیب کے مجموعہ ''پنج گلدستہ'' کو یوں خراج تحسین پیش کیا ہے:

صد گل معنی ز فیض گل محمد خان زیب — در شگفت و بر دمید از گل زمین معنوی
رنگ اشعارش دھد از بلبل آمُل نشان — طرز گفتارش بیادم داد طرز مولوی(۲۴)

گل محمد خان زیب مگسی نہ صرف صاحب طرز، قادر الکلام اور کثیر اللسان شاعر تھے بلکہ نہایت پر گو بھی تھے۔ فارسی، عربی، ہندی، سندھی، اردو، پنجابی اور سرائیکی وغیرہ میں ان کے اشعار کی صحیح تعداد کا تخمینہ نہیں لگایا جا سکتا۔ تاہم ان کی شاعری کا غالب حصہ فارسی زبان میں ہے جس کے اب تک معلوم اشعار و ابیات کی تعداد تیس ہزار سے بھی زیادہ ہے۔(۲۵)

بلوچستان کی فارسی شاعری کا یہ بیش بہا سرمایہ چار ضخیم مجموعوں میں محفوظ ہے جن میں دو مجموعے *پنج گلدستہ یا زیب نامہ* اور *مخمسات زیب یا خزینۃ الاشعار* زیور طبع سے آراستہ ہو چکے ہیں۔ *پنج گلدستہ* کے اشعار کی تعداد (۳۳۸۵) اور *خزینۃ الاشعار* میں شعروں کی تعداد (۴۳۰۲) ہے۔ علاوہ ازیں دو خطی مجموعے یعنی ''ارمغان عاشقان'' کی تعداد ابیات (۱۱۰۰۰) اور نو دریافت مجموعے *خزینتہ الجواہر* میں اشعار کی تعداد (۵۶۰۰) ہے۔ یہ دونوں مجموعے ابھی تک خطی نسخوں کی صورت میں موجود ہیں۔ موخر الذکر شعری مجموعے ''*خزینۃ الجواہر*'' کو جناب علی نواز مگسی نے بعد از جستجوئے بسیار تلاش کر کے شعبۂ فارسی جامعۂ بلوچستان کے سربراہ اور علم دوست شخصیت پروفیسر شرافت عباس صاحب کے سپرد کیا، جس کی اطلاع پروفیسر صاحب نے گذشتہ دنوں جملہ تفاصیل کے ساتھ اپنے ایک مضمون کے ذریعے دی جو بلوچستان کے ادب پرور حضرات اور ادبی حلقوں کے لیے باعث مسرت بننے کے ساتھ ساتھ بلوچستان کی ادبی تاریخ میں ایک قابل قدر

Marfat.com

اضافہ ہے۔اس سلسلے میں ہم پروفیسر شرافت عباس صاحب کے نہایت ممنون و مشکور ہیں جن کی مساعی اور کوششوں سے یہ عظیم ادبی شہ پارہ حوادث زمانہ کی دست برد سے محفوظ رہا۔

زیب مگسی اپنی صلاحیتوں اور شعر و سخن پر پختہ گرفت سے پوری طرح آگاہ تھے۔اپنی خوش الحانی اور ہم عصر شعراء پر برتری کا یوں ذکر کرتے ہیں:

چون نباشد زیب را در شاعران شیرین کلام
کآب حیوان زان لب شیرین زمانی خوردہ است (۲۶)

فارسی ادبیات کا ذوق رکھنے والوں کے لیے زیب کے کلام کا مطالعہ ایک حیرت افزا مسرت ہے۔ ایران و توران،عرب وعجم اور ہند وسندھ میں ادبیات فارسی کا وہ کون سا موضوع ہے جسے وہ بیان نہیں کرتا اور کونسا اسلوب ہے جسے وہ اختیار نہیں کرتا۔ابھی وہ پدر شعراء رودکی کے ساتھ ماوراالنہرین میں چنگ نوازی کر رہا ہے تو دوسرے ہی لمحے خداوند رستم و سہراب کے ساتھ طوس وطابران میں محو گفتگو،کبھی وہ شیراز میں کنار آب رکنا باد حافظ شیرین مقال کے ساتھ گل گشت میں مصروف ہے تو کبھی ہمدان میں بابا طاہر عریان کے ساتھ بادیہ پیمائی کر رہا ہے اور اگلے ہی لمحے نیشاپور میں حکیم عمر خیام کے ساتھ مے و مینا کی محفل سجائے بیٹھا ہے کبھی دہلی میں طوطی ہند ہزارہ لاچین امیر خسرو اور مرزا غالب کے ساتھ محو اختلاط ہے تو دوسرے ہی لمحے خاک مدینہ و نجف کو سرمۂ چشم بنائے ہوئے ہے اور اس کے بعد پل بغداد میں شیخ جیلانیؒ کے ساتھ ہے۔الغرض شعرائے قدیم سے لے کر ناطق مکرانی،میر جان محمد نوہروی اور دوسرے معاصرین کے جتنے جوہر قابل ہیں سب کا کلام اور اسلوب و انداز اس کی نظروں میں ہے۔

زیب مگسی نے *خزینۃ الاشعار* میں فارسی کے ایک سو پندرہ اہم اور قابل ذکر شعراء کے کلام پر تخمیس و تضمین کی ہے جس کی تفصیل تو طویل ہے البتہ چند نمونے پیش کیے جاتے ہیں:

مولانا عبدالرحمٰن جامی کی غزل پر مخمس ملاحظہ ہو:

٥ ﴿ نگاہ از دیدۂ دل بر جمال دلبرم بکشا
کہ بینی آفتاب رحمت او جلوہ گر ہر جا
از او با روشنائی شد بدل تاریکی دنیا
"وصلی اللہ علی نور کزو شد نورہا پیدا
زمین در حب او ساکن فلک از عشق او شیدا" (۲۷)﴾

Marfat.com

اور

ای روی تو رشک ختن ای موی تو مشک ختن
لبہا عقیقی از یمن دندان تو دُر عدن
ای گل فروش گل بدن گلدستہ بندی ناز و فن
''رہ جانب بستان فگن کز شوق تو گل در چمن
صد چاک کردہ پیرہن شستہ بخون رخسارہا''(۲۸)

محمود غزنوی کے دربار کے ملک الشعراء حکیم عنصری بلخی کی غزل پر تخمیس کو دیکھیے:

چو محبوبم نہ محبوبی بہ ہند و چین شود پیدا
نہ در کوچین نہ در ماچین نہ در اوجین شود پیدا
چو معشوقم نہ معشوقی بہ طرز این شود پیدا
''بہ بستان در بہاران گر گل نسرین شود پیدا
خجل گردد چو یاری من بہ صد تمکین شود پیدا''(۲۹)

امام غزل شیخ اجل سعدی شیرازی کی غزل پر تخمیس ملاحظہ کریں:

بر زیب زاہد گلرخان غلبہ تمام آوردہ اند
بر لب فقیہی نیک را پُر بادہ جام آوردہ اند
تسبیح خوان را در دہن آب حرام آوردہ اند
''سعدی تو مرغ زیرکی چونت بدام آوردہ اند
کمتر بدام آرد کسی مانند تو شہباز را''(۳۰)

پیر کامل حضرت داتا گنج بخش کی غزل کا اس طرح استقبال کرتے ہیں:

شمعی و پروانہ ام بر روی تو
ماندہ ام محبوس دام موی تو
سر بہ کف بنہادہ آیم سوی تو
''جان بخواہم داد اندر کوی تو
گر مرا آزار آید یا بلا''(۳۱)

Marfat.com

سلطان المشائخ محبوب الٰہی حضرت نظام الدین اولیاء کی غزل پر تخمیس کو ملاحظہ فرمائیں:

جان من دارد ہوایت ای تو جانانی مرا
جان عزیز اما عزیز افزون تر از جانی مرا
در دلم جای تو و در سینہ میمانی مرا
''از تو نتواند بریدن کس بہ آسانی مرا
گر نمی داند کسم آخر تو می دانی مرا''(۳۲)

بلبل خوش نوا حافظ شیرازی کی غزل کا استقبال یوں کرتے ہیں:

○در زمرۂ رقیبان دیدیم آشنا را — یاری ما فرامش شد شوخ بیوفا را
در حیرتم چہ سازم درد اوفتاد ما را — ''دل میرود ز دستم صاحب دلان خدا را
دردا کہ راز پنہان خواھد شد آشکارا''(۳۳)

طوطی شکر مقال ہند امیر خسرو دھلوی کی غزل پر تخمیس کو دیکھیے:

رشتہ عمر ابد دان حلقۂ زنار عشق — افضل از آب حیات خضر دانی نار عشق
زندگی را کن فدای تیغ جوہر دار عشق — ''شاد باش ای دل کہ فردا برسرِ بازار عشق
وعدۂ قتلست گرچہ وعدۂ دیدار نیست''(۳۴)

زیب کے مطالعے کی یہ وسعت صرف فارسی و عربی تک محدود نہیں بلکہ دیگر زبانوں کے ادبی شہ پارے بھی اس کی نظروں میں ہیں۔ متقدمین اور معاصر شعرائے اردو کے کلام پر بھی اس کی گہری نظر ہے۔ اساتذہ اردو کے اشعار اور زیب کے درج ذیل اشعار کو ایک ساتھ رکھ کر ملاحظہ کریں تو زیب کے بے پناہ مطالعے کے قائل ہو جائیں گے۔

مرزا اسداللہ خان غالب:	میر گل محمد خان زیب:
○ کیوں گردش مدام سے گھبرا نہ جائے دل	○ از گردش مدام مشوش نہ چون شوم
انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں	ساغر نیم پیالہ نیم نی ستارہ ام(۳۵)
مے سے غرض نشاط ہے کس روسیاہ کو	غرض من از بادہ نوشی نیست تحصیل نشاط

Marfat.com

اک گونہ بے خودی مجھے دن رات چاہیے　　　بے خودی می بایدم تا یابم از سودا خلاص(۳۶)

٭ قطع کیجیے نہ تعلق ہم سے　　　٭ مکن اے شوخ زمن قطع تعلق ہر حال

کچھ نہیں ہے تو عداوت ہی سہی　　　مہر بگذاشتہ لیک عداوت مگذار(۳۷)

استاد ذوق　　　زیب مگسی

٭ قسمت ہی سے مجبور ہوں اے ذوق وگرنہ　　　٭ تقدیر ماند وقف مقدر وگرنہ ما

ہر فن میں ہوں میں طاق مجھے کیا کچھ نہیں آتا　　　کاری نکردہ ایم کہ فکرش نکردہ ایم(۳۸)

عظیم میر　　　زیب مگسی

٭ گرتے ہیں شہسوار ہی میدان جنگ میں　　　٭ زیب در میدان دنگل شہسواران می افتند

وہ طفل کیا گرے گا جو گھٹنوں کے بل چلے　　　از کجا افتند آنجا کودکان نی سوار(۳۹)

قائم چاندپوری　　　زیب مگسی

کعبہ اگرچہ بگڑا تو کیا جائے غم ہے شیخ　　　مسجد اگر شکست چہ جائے غم است زیب

کچھ قصرِ دل نہیں کہ بنایا نہ جائے گا　　　کاین نیست قصر دل کہ درستش نتوان کرد(۴۰)

٭ نہ تو نامہ ہی نہ پیغام زبانی آیا　　　٭ نی بدستم نامہ آمد نی برمن نامہ بر

ہائے فانی ہمیں یاران وطن بھول گئے　　　بسکہ یاران وطن ما را فراموش کردہ اند(۴۱)

مشہور صوفی فخر الدین عراقی غزل کے بلند پایہ شعراء میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی غزلوں میں عشق کی سرمستی، واردات قلبی اور تصوف کے نازک و دقیق مسائل نہایت چابکدستی سے بیان ہوئے ہیں:

بہ طواف کعبہ رفتم بہ حرم رھم ندادند　　　کہ تو در برون چہ کردی کہ درون خانہ آیی

ہمارے شاعر ہفت زبان اور علامہ دوران زیب مگسی اس فکر کو یوں بیان کرتے ہیں:

بہ کعبہ رفتم کز غم شوم خلاص مگر　　　دوای درد تو در خانۂ خدا ھم نیست (۴۲)

ایران کے معاصر اور انقلابی شاعر عارف قزوینی اپنی ایک غزل میں زمانے کے ظلم وستم اور لوگوں کی خود غرضی بیان کرتے ہوئے ان کے مقابل انہی لوگوں کے لیے اپنے اخلاص و محبت کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ مجھ پر ستم ڈھانے والے میری آہ وزاری سے خوش ہیں لیکن میں بھی خوش ہوں کہ میری فریاد

Marfat.com

سے دنیا میں کسی کا دل تو شاد ہوا۔ زیب بھی بالکل اسی طرح جبر وستم کے مقابل لوگوں سے اپنی محبت اور خلوص کا فراخدلی سے مظاہرہ کرتے ہیں:

زیب مگسی:	عارف قزوینی:
ہست خندان آن صنم برگریہ ام	شاد از فغان من دل صیاد و من بدین
شاکرم کاین گریہ بی تاثیر نیست (۴۳)	دل خوش کہ یکدلی بہ جہان شاد میکنم

حافظ شیرین سخن کی طرح زیب بھی واردات عشق کو پوشیدہ نہیں رکھتا بلکہ اس کا برملا اظہار کرتا ہے:

زیب مگسی	حافظ
بازی ناموس را تا چند پنہان ساختن	فاش میگویم و از گفتۂ خود دلشادم
بامے ومعشوق وني در ہر طرف افسانہ باش (۴۴)	بندۂ عشقم و از ہر دو جہان آزادم

ظلم کی بنیاد ناپائداری پر استوار ہے، بجز محبت اور اچھائی کے کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔

خلل پذیر بود ہر بنا کہ می بینی
بجز بنای محبت کہ خالی از خلل است

لیکن زیب ظلم کی ناپائداری کے اثبات کے لیے تاریخی شواہد بھی پیش کرتا ہے:

میشود بنیاد ظلم بی نشان از آسمان
کس نہ می بیند بہ دنیا گلشن شداد را (۴۵)

زندگی کے نشیب وفراز اور تلخی روزگار کو ایران کے شاعر عارف قزوینی کی طرح بیان کرتے ہیں:

زیب مگسی	عارف قزوینی
شام غم بود و سحر فکر وضحی گریہ و آہ	عمرم گہی بہ ہجر و گہی در سفر گذشت
عمر ما را ہمہ اوقات پریشان رفتند (۴۶)	تاریخ زندگی ہمہ در درد سرگذشت

زیب کے تبحر علمی، وسعت مطالعہ اور تاریخ پر گہری نظر کا اندازہ اس کے ان اشعار سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ دنیا کے اہم اور مشہور واقعات کو نہایت جامعیت، اختصار اور مہارت سے بیان کرتے ہیں، مثلاً مصر قدیم میں حضرت موسیٰؑ کے ساتھ فرعون کی ستیزہ کاری، حضرت یوسفؑ کے ساتھ اُن کے بھائیوں کی فریب کاری، حضرت یونسؑ کی مچھلی کے پیٹ میں پوشیدگی، حضرت نوحؑ کی اپنی قوم کی سرکشی پر

Marfat.com

آہ وزاری، حضرت اسماعیل کی قربانی پر آمادگی، حضرت ابراہیمؑ کی آتش نمرود میں سپردگی، حضرت یعقوبؑ کی اپنے محبوب فرزند کے فراق میں اشک ریزی، حضرت ایوبؑ کے صبر اور خاتم النبیینؐ، امام الانبیاء محسن کائنات سید المرسلین، حضرت محمدؐ کے اپنے یار غار کے ساتھ غار میں پنہان ہوجانے کے واقعات کو یوں بیان کرتے ہیں:

موسیٰؑ براہ مدین یوسف بہ چاہ بود		یونسؑ بہ بطن حوت چو در ابر ماہ بود
نوحؑ از فساد بہ فریاد و آہ بود		ابن خلیلؑ در ذبح گاہ بود
خود حضرت خلیلؑ در آتش چو کاہ بود		یعقوبؑ اشک ریز بہ شام و پگاہ بود
ایوبؑ را صحت ز عوارض تباہ بود		احمدؐ بہ غار از خطر خصم راہ بود (۴۷)

زیب کے دواوین کا بغور مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی توجہ اور دلچسپی حسب ذیل طبقات شعرا کی طرف زیادہ تھا۔ مثلاً صوفیہ و عرفا، اکابرین شعر فارسی اور سربراہان و سلاطین ممالک۔

زیب خود صوفی منش تھے اور خواجہ غلام فرید سجادہ نشین چاچڑان شریف سے بیعت تھے (۴۸) اور یہی تعلق خاطر زیب کو عرفان و تصوف و سلوک کی منزلوں کی طرف گامزن کرتا ہے۔ صوفیہ و عرفاء کی صحبت میں زیب وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے مراحل طے کرتا ہوا مقام ادنیٰ سے فنافی العشق کے درجے پر فائز ہونے کا متمنی ہوتا ہے۔ خرقۂ سالوس اور سبحہ و زنار سے بریت کا اظہار کرتا ہے اور دار عشق پر منصور وار رقص کرتا ہے:

بہ یاد گردش آن چشم مست یار می رقصم		بہ عشق ابرویش بر تیغ جوہر دار می رقصم
بہ مستی بے خطر از طعنۂ اغیار می رقصم		زعشق دوست ہر ساعت درون نار می رقصم
گہی بر خاک می غلطم گہی بر خار می رقصم

اکابرین شعر فارسی اور خصوصاً شعرای محولہ کا نشاطیہ رنگ، زندگی اور اس کی توانائی، راحت رسانی، تازگی، حرارت، خلوت و جلوت، فراق و وصال، سرفروشی و بے خودی، خود آگاہی و خود فراموشی الغرض کیف و نشاط کے جتنے عناصر ان آئینوں میں جلوہ افروز ہیں، زیب نہ صرف انہیں صیقل کرتا ہے بلکہ انہیں نئے اور دلفریب نقش و نگار سے مزین بھی کرتا ہے۔

Marfat.com

ہ نگارے فرحت افزائے دل آرامے و دلدارے عجب محبوب و معشوقے بہ ملک حسن سردارے
برفتن خوب رفتارے، بہ گفتن شہد گفتارے من و جانان بجان و دل فروشتیم بازارے

یا

ہ بے عاشقی و مستی دانم نہ دگر کارے گر بوسہ نہ می بخشی دشنام بدہ بارے
ہر چند مرا درد دل از دست تو شد خارے از ہچو تو دلدارے دل بر نہ کنم بارے

یا

خود بر رقیب رفت و ریا را بہانہ ساخت دل با رقیب بست و وفا را بہانہ ساخت

تغزل اور نشاط کے ملے جلے بہار یہ انداز میں امیر خسرو کی ایک غزل پر زیب کا یہ مخمس دیکھیے:

خوبان عالم یک طرف حسنت نگارا یک طرف رویت بہ گلشن یک طرف شاداب گلہا یک طرف
چشمت بہ عشوہ یک طرف مژگان دنیا یک طرف "دی مست می رفتی بتا رو کردہ از ما یک طرف
افگندہ کاکل یک طرف زلف چلیپا یک طرف"(۴۹)

بزم فرمانروایان میں جب زیب رونق افروز ہوتا ہے تو وہاں بھی اپنے ذوق سلیم اور جوہر ہمت کو برقرار رکھتا ہے۔ زیب نے جن سلاطین کے اشعار پر تضمین و تخمیس کی ہے ان میں سے بیشتر اپنی علم پروری، علما و شعرا کی سرپرستی اور داد و دہش کے علاوہ ناوک عشق کے شکار بھی نظر آتے ہیں۔ مثلاً محمود غزنوی کی ایک غزل پر زیب کی یہ تخمیس یا اس کی مزاج شناسی، ہم آہنگی اور مذکورہ شاعر کے رنگ میں رنگے جانے کی صلاحیت کو اجاگر کرتی ہے:(۵۰)

اے زیب ہر کہ رایتی از عشق بر فراشت تاج وقار خویش بہ خاک زمین گذاشت
پرویز داشت عجز بہ شیرین پگاہ و چاشت "محمود غزنوی کہ ہزاران غلام داشت
عشقش چنان گرفت کہ غلامِ غلام شد"

شجاع الملک بن امیر تیمور کی غزل پر تخمیس کو ملاحظہ کیجیے:

عشق سلطان ست کو عاجز کند فغفور را افگند پیش ایاز آن سرور مشہور را
بہر شیرین عرض خسرو میکند شاپور را "ساقیا سرشار ساز از بادہ این مخمور را
از وصال خویش خرم کن منِ مہجور را"

Marfat.com

خلاصۃ الکلام کے طور پر یہ بات وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ بلوچستان میں فارسی شاعری کے اس نابغۂ روزگار نے غزل، قصیدہ، مخمس، مسدس، مسبع، مثمن، مستزاد، معتزو غیرہ میں اور تمام اوزان و بحور میں نہایت مہارت، کامیابی اور چابکدستی سے طبع آزمائی کی اور تینوں معروف شعری اسالیب یعنی سبک عراقی، سبک خراسانی اور سبک ہندی، کے نمائندہ شعراء کی پیروی میں اشعار کہے ہیں اور بقول جناب پروفیسر شرافت عباس کے اس صورت میں اس بات کا اندازہ لگانا خاصا مشکل ہو جاتا ہے کہ ہمارے شاعر کا تعلق کس اسلوب سے ہے۔ اقبال کی فارسی شاعری کے بارے میں بھی ایک مدت تک اسی قسم کے مباحث ہوتے رہے اور بالآخر اسے اقبال کا اپنا مخصوص سبک قرار دے دیا گیا۔ اس مثال کی روشنی میں اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ زیب مگسی فارسی شاعری میں اپنے سبک خاص کا خود موجد ہے اور اگر اس اسلوب کو کوئی نام دینا بھی ضروری ہے تو ''سبک زیب'' سے بہتر شاعرانہ اور معنی خیز نام کیا ہو سکتا ہے؟'' (۵۱)

بلوچستان کا یہ نامور شاعر ۱۹۵۳ء میں اس سرائے فانی سے دارالبقا کو کوچ کر گیا اور اپنے آبائی شہر جھل مگسی میں آسودۂ خاک ہوا۔

اس مقالے کو زیب کی اس تضمین پر ختم کرتے ہیں جو انہوں نے فخرالدین عراقی کی غزل پر بصورت تخمیس کی:

به دیار نظم زیبا توئی بر همه سر آمد　　چه نظیر تو به عالم به ظهور کمتر آمد
نه پرید کس به اوجت که بسی بسر در آمد　　''در دیر میزدم من که ندا ز در در آمد
که در آ، در آ عراقی که تو هم از آنِ مائی''

منابع و مآخذ

۱۔ شرافت عباس، ''خزینۃ الجواہر کی دریافت''، روزنامہ جنگ، ۹ جنوری، ۲۰۰۳ء
۲۔ شرافت عباس، بلوچستان میں فارسی شاعری کے پچاس سال، کوئٹہ، ۱۹۹۹ء
۳۔ میر رحیم داد شاہوانی، تاریخ قلات، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، ۱۹۸۳ء
۴۔ خزینۃ الاشعار زیب مگسی، مقدمہ پروفیسر شرافت عباس، انجمن فارسی بلوچستان، ۱۹۹۶ء
۵۔ شرافت عباس، مجلہ دانش، مقالہ ''زیب مگسی کی تضمین نگاری'' دانش (اسلام آباد)، شمارہ ۴۹۔۴۸،

Marfat.com

بہار تابستان (۱۹۹۷)، ص۲۵۹_۲۷۹
۶-محمد انعام الحق کوثر، *بلوچستان میں فارسی شاعری* ، بلوچی اکیڈمی، ۱۹۶۸ء
۷-شرافت عباس، ''زیب مگسی''، *مجلہ دانش*، شمارہ ۴۹_۴۸، ۱۹۷۸ء
۸-*پنج گلدستہ زیب*، میر گل محمد خان تمندار مگسی (زیب)، بار اول، لکھنو، ۱۹۳۶ء
۹-ڈاکٹر انعام الحق کوثر، یوسف عزیز مگسی بحوالہ *بولان*، کوئٹہ، ج ا، (۱۹۹۵ء)، شمارہ ۶
۱۰-*زیب نامہ*، مقدمہ پروفیسر شرافت عباس، انجمن فارسی بلوچستان، ۱۹۹۵ء
۱۱-ایضاً
۱۲-*بلوچستان میں فارسی شاعری*،
۱۳-*پنج گلدستہ*، زیب مگسی، بار اول، مطبع نولکشور، ۱۹۳۶، ص۲۶۸_۲۸۴
۱۴-ایضاً
۱۵-*زیب نامہ*، ص۲۵۸
۱۶-ایضاً، ص۲۴۰
۱۷-ایضاً،
۱۸-ایضاً، ص۲۵۹
۱۹-ایضاً، ص۲۶۰
۲۰-ایضاً، ص۲۵۶
۲۱-*پنج گلدستہ*، ص۲۵۹
۲۲-*بلوچستان میں فارسی شاعری*،
۲۳-*پنج گلدستہ*، ص۳۵۲
۲۴-*خزینۃ الاشعار*،
۲۵- ''زیب مگسی کی تضمین نگاری''، *دانش*، شمارہ ۴۹_۴۸، ۱۹۹۷ء، ص۲۶۴
۲۶-*زیب نامہ*، ص۲۵۴
۲۷-*خزینۃ الاشعار*، ص۲
۲۸-*خزینۃ الاشعار*، ص۵
۲۹-ایضاً، ص۷
۳۰-ایضاً، ص۱۸

Marfat.com

۳۱-ایضاً،ص ۱۸-۱۹

۳۲-ایضاً،ص ۲۱

۳۳-ایضاً،ص ۲۵

۳۴-ایضاً،ص ۵۵

۳۵-پنج گلدستہ،ص ۳۲۲

۳۶-ایضاً،ص ۳۰۷

۳۷-ایضاً،ص ۲۹۹

۳۸-ایضاً،ص ۳۱۵

۳۹-ایضاً،ص ۳۰۰

۴۰-ایضاً،ص ۳۸۳

۴۱-ایضاً،ص ۲۷۲

۴۲-زیب نامہ،ص ۲۵۵

۴۳-ایضاً،ص ۲۵۵

۴۴-مخمسات زیب مگسی، مطبع نولکشور،۱۹۳۶،ص ۱۴۱

۴۵-پنج گلدستہ،ص ۲۳۶

۴۶-زیب نامہ،ص ۲۳۶

۴۷-مستع زیب،ص ۱۴۸

۴۸-نذیر احمد،"فارسی اور ہندوستان"، جرنل خدا بخش لائبریری، پہلا شمارہ، پٹنہ،۱۹۷۷ء

۴۹-خزینۃ الاشعار،ص ۲۳۸

۵۰-افضل مراد، بیسویں صدی میں بلوچستان کا ادب، قلم قبیلہ ادبی ٹرسٹ، ۲۰۰۰ء،ص ۷۷

۵۱-زیب نامہ، مقدمہ پروفیسر شرافت عباس، ص ۲۳

☆☆☆

Marfat.com

کوہ سلیمانؑ کے بلوچ قبائل میں فارسی دانی کی روایت

غلام قاسم مجاہد بلوچ☆

قولِ معروف ہے کہ السنۂ بلوچی اور فارسی ایک دوسری کی جڑواں بہنیں ہیں۔ بلوچی زبان بلوچ قبائل و بادیہ نشینان سیستان، خراسان، بلوچستان اور اضلاع راجن پور و ڈیرہ غازی خان پنجاب میں مروج ہے۔ مگر یہ زبان قدیم تحریری اثاثہ سے ثروتمند نہیں۔ بلوچوں کے علمی اثاثہ سے یہ امر مترشح ہے کہ جملہ بلوچ قبائل اپنی قدیم ذاتی اور بیرونی قبائل کے مابین تحریریں فارسی زبان میں لکھتے رہے اور کوہ سلیمانؑ میں یہ روایت عرصۂ قدیم سے چلی آرہی ہے۔

جیسا کہ ڈاکٹر محمد انعام الحق کوثر نے اپنی کتاب *بلوچستان میں فارسی شاعری* میں رقم فرمایا ہے رابعہ خضداری (قزداری) بلوچستان کی ایک قدیم فارسی شاعرہ گذری ہیں۔ دیگر فارسی سخن گویان بلوچستان کو بھی اس کتاب میں متعارف کرایا گیا ہے مگر کوہ سلیمانؑ میں موجود فارسی شناسوں اور اس ولایت میں فارسی زبان کے رواج کے بارے میں کہیں بھی کسی نے تذکرہ نہیں کیا۔ مناسب ہوگا کہ تعارفی حد تک اس خطے میں فارسی نویسی کا تذکرہ منظر عام پر لایا جائے تاکہ ایران سے باہر، علمی دنیا سے اوجھل علاقوں میں فارسی زبان کی مقبولیت، وسعت اور رواج کا کسی حد تک کا اندازہ کیا جاسکے۔

کوہ سلیمانؑ ، حضرت سلیمانؑ کے نام کی مناسبت سے معروف ہے۔ یہاں پر یہ روایت مشہور ہے کہ اس کوہ کی چوٹی پر حضرت سلیمانؑ نے اورنگ سلیمان کو ایک لحظہ کے لیے روک کر مشرقی جانب میدانوں اور ہندوستانی مناظر کا ملاحظہ کیا۔ کوہ سلیمانؑ پر قیصرانی، بُزدار، لُنڈ، کھوسہ، لیغاری، مزاری، گورش حانی، دری شک، مری اور بگٹی بلوچ قبائل اندازاً ساڑھے پانچ سو سال سے مقیم ہیں۔

دلچسپ امر یہ ہے کہ یہ جملہ قبائل، گفتگو اور شعر گوئی مادری زبان بلوچی میں کرتے،

☆صدر شعبۂ اردو، کالج فار ایلیمنٹری ٹیچرز، یونیورسٹی آف ایجوکیشن، ڈیرہ غازی خان

Marfat.com

مگر جب کوئی اہم چیز تسوید کی جاتی تو وہ فارسی میں ہوتی، جس کا ایک سبب یہ تھا کہ یہ علاقہ مغرب میں ایرانی بادشاہت سے ملحق تھا اور مشرق میں سلطنت دہلی اور شاہان ہند کی سرکاری زبان فارسی تھی۔ جب برصغیر پاک و ہند پر انگریزوں کا تصرف ہوگیا تو انہوں نے فارسی کو بے دخل کر کے ۱۸۳۵ء میں انگریزی کو رائج کردیا، لیکن چونکہ کوہستانی بلوچ قبائل، ہندوستان پر انگریزی قبضہ ہوجانے کے باوجود بھی دیر تک آزاد رہے اس لیے یہ اپنی مروجہ روایات پر پختگی سے عمل پیرا رہے۔ جب مملکت پاکستان کا قیام عمل میں آیا تو بانی پاکستان قائداعظم محمد علی جناحؒ نے بھی اپنے ایک ''خصوصی وضاحت نامہ'' کے ذریعے اس علاقے کو قبائلی علاقہ ہی شمار کیا اور اس کے اندرونی نظام کو حسب سابق برقرار رکھنے کا حکم صادر فرمایا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ بلوچوں کے لیے'' انگریزی سیکھنا'' ایک مشکل مسئلہ رہا ہے جب کہ اس کے برعکس فارسی بذاتِ خود قریب قریب بلوچی ہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فارسی زبان، آج تک اس علاقے میں کسی نہ کسی صورت میں زندہ ہے۔

ابتدائی دور میں اس علاقہ میں جملہ ارضیاتی تحریریں فارسی زبان میں رقم ہوتی رہیں۔ ہر چند کہ بلوچوں کے اس علاقے کی فارسی، ایرانی فارسی یا ادبی فارسی سے قدرے جدا ہے اور اس میں املاء، قواعد اور فرہنگ کی متعدد اغلاط دیکھنے میں آتی ہیں لیکن اس کے باوجود ان متون کو فارسی کہے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ ذیل میں ولایت کوہ سلیمانؑ میں آباد بلوچ قبائل کی نوشتہ چند قدیم اور جدید فارسی تحریریں ملاحظہ ہوں، جو قطعات اراضی کی خرید و فروخت کی بابت ہیں:

(۱)

علاقہ وہوا تحصیل کلانچی ضلع ڈیرہ اسمٰعیل خان ام

باعث ازین نوشتہ انکہ من کہ عثمان ولد ھلر قوم قیصرانے چھور مشہور سکنہ اندر پہار روہ وھوا اقرار اعتراف صحیح شرعی بدینوجہ اوردہ منظور داشتہ ام۔ انچہ اراضی نصف بنجر اباد و غیر اباد مشہور بیلا پہراغ در روہ وھوا مشہور واقع است، حالا نصف اراضی بمقابلہ مبلغ ہشتاد و ہشت روپیہ نقد کہ نصف آن چہل و چہار روپیہ میشود بدست یعقوب ولد ھلر علو والہ قطع برید فروختہ دادہ بہ بیعاً صحاحا شرعاً نافذ۔ لہذا سند شرعی روبروئے مجلس مسلمانان نوشتہ دادہ ام کہ حجت نزد مشتری قوی باشد۔ کان ذالک تحریر فتاریخ ۱۳ ماہ محرم ۱۳۱۴ [ھ]۔ اگر کسے از وارثان من دعوا نماید، در شرع و درسرکار عالے کاذب و لاذم باشند۔

حدود اربع اراضی این است۔ حد غربی سرکنارہ چورہ، شمالاً حد متہ خان یعنے آب ریز پتہ لکھریوالہ لوھسی زیر اب والہ، مشرق حد ماری کشتر والے، جنوب اب رواں۔ گواہ شد بخشن ولد داؤ بگرانیے، گواہ شد واسو ولد محمد علو والہ، گواہ شد احمد خان ولد کلہ

Marfat.com

قیصرانی، بقلم میاں قادر بخش قیصرانے۔ حضوری علیے محمد لکھانے افسر پوسٹ چتروتہ۔ مقرر (مکرر) انکہ ارضی نصف فروختہ و نصف افتادہ یعنے اراضی کلہم نصف فروختہ، نصف باقے ماوندہ۔

العبد

من عثمان است بدست خود انداختہ ہرچہ در متن است، منظور است۔

(۲)

قوم قیصرانے ام

باعث ازین نوشتہ انکہ من کہ سبزو و اللہ بخش ولدان میر ہزار اقرار اعتراف صحیح شرعی بدیںنمط دادہ منظور داشتہ ام۔ آنچہ حصہ ما مقران در اراضی کوکر نوالغ در رود متوا ہن مشہور واقع است۔ حالا حصہ خود بمقابلہ مبلغ بیست ہشت روپیہ نقد کہ نصفہ ان چہاردہ روپیہ میشود بدست یعقوب ولد ہلرقطع برید فروختہ دادہ ام۔ لہذا سند شرعی روبروئے مجلس مسلمان نوشتہ کہ حجت نزد مشتری قوی باشد کان ذالک۔ تحریر فتاریخ دہم ماہ ربیع الاول ۱۳۲۳ [ھ]۔ گواہ شد محمد حسین ذات یروانے گواہ شد میوہ ذات حملانے۔

العبد

من سبزو ولد بخش است

اس نوع کی متفرق دستاویزات اور مخطوطات خاصی تعداد میں آج بھی ان بلوچ قبائل کے پاس محفوظ ہیں۔ مزید یہ کہ یہاں پر جملہ بلوچ قبائل کی قبور اور گورستانوں میں تربت کے کتبے فارسی میں لکھنے کا رواج رہا ہے اور یہ روایت تا امروز قائم ہے۔ ذاتی طور پر راقم ان قبائل کے الگ الگ گورستانوں میں جا کر قبور کے کتبات ملاحظہ کرتا رہا ہے اور آج بھی یہ بلوچ قبائل کتبات تربت فارسی ہی میں رقم کررہے ہیں۔ ثبوت اور حوالہ کے لیے چند ایسی قدیم و جدید تحریریں ملاحظہ ہوں جو اندرون کوہستان، قیصرانی بلوچ قبیلے کے چھ مواضع کے گورستانوں سے حاصل کی گئی ہیں۔

(۱) موضع نالہ

ا۔ این گور گوہری ولد کامل وفات در ۱۳۲۵ھ یکم ذالحج۔

(۲) موضع رکڈھیری

ا۔ حاجی ولد میر محمد فوت شدہ ۱۳۸۲ھ۔

۲۔ این گور لال محمد ابن جلو فوت شدہ 1977ء۔

۳۔ این گورسی دختر براہم فوت شدہ 1977ء۔

Marfat.com

۴۔این گور اعجاز ولد شمبھے فوت شدہ 1996ء۔

۳۔موضع ڈاگ

۱۔ این قبر بخشن ولد الہ بخش سکنہ ڈھے فوت شدہ شب یک شنبہ فی التاریخ ۲۲ ماہ ربیع الاول ۱۳۳۱ھ، کاتب عبدالرحیم، لا الہ الا اللہ محمد الرسول [کذا] اللہ۔

۲۔ این بختو دختر نورنگ 1972ء۔

۳۔این گور مائی بکھاں دختر تگہ تاریخ وفات ۱۹۹۱ء۔

۴۔ موضع کھنڑیں ملکھ

۱۔ ایں گور مائی جندو بنت حسن ۱۳۵۴ھ وفات شد۔

۲۔ایں گور گل محمد ولد گلزار ۱۳۷۰ھ۔

۳۔ایں گور شم شیر ولد قیصر ۱۳۹۲ھ۔

۴۔ایں گور حاجی شمھے ولد صاحبان وفات ۱۹۹۹ء۔

(۵) موضع چھکھیں زام

۱۔ایں قبر نذیری دختر پھیری ۱۳۵۵ھ۔

۲۔ایں گور فریدہ ولد خانے 1982ء۔

۳۔ایں گور بالو ولد دوستو وفات ۱۹۸۴ء۔

۴۔ایں گور خانے ولد بابو وفات ۱۹۹۵ء۔

(۶) موضع سر پھراغ

۱۔گلہ وبسرا ہم ۱۳۱۱ھ۔

۲۔ایں گور یعقوب ولد ہلڑ ۱۳۳۵ھ۔

۳۔ایں گور حکیم ولد مانہ قضائی الہی وفات شد ۱۳۳۸ھ۔

۴۔ایں قبر عثمان خان ولد گلہ وفات شدہ در سنہ ۱۳۴۶ھ۔

۵۔ایں گور تگہ ولد یعقوب ۱۳۴۸ھ۔

۶۔ایں گور گل محمد ولد مانہ خان وفات شد شب پنجشنبہ ماہ شوال ۱۳۴۸ھ۔

Marfat.com

۷۔ایں گور پلیہ ولد ابراہیم وفات شد ماہ رمضان ۱۳۵۰ھ۔
۸۔ایں گور یوسف ولد گلہ علووالہ ۱۳۵۵ھ ماہ رمضان بروز دوشنبہ۔
۹۔ایں گور مانہ خان ولد گلہ خان وفات شد ۱۳۶۰ھ۔
۱۰۔این گور مسو ولد مانہ خان وفات شد بروز جمعہ ماہ رمضان ۱۳۶۳ھ۔
۱۱۔ایں گور مٹھا ولد یوسف ۱۳۶۶ھ۔
۱۲۔ایں گور الہ بخش ولد پلیہ بروز جمعہ قضائے الہی وفات شد ۱۳۷۵ھ۔
۱۳۔ایں گور محمد یوسف ولد بخشن در سن ۱۳۷۷ھ وفات شد۔
۱۴۔ایں گور دلشاد ولد جمنہ ۱۳۷۹ھ۔
۱۵۔ایں گور قالو ولد بخشن ۱۳۸۰ھ۔
۱۶۔ایں گور کوڑا ولد سبزو وفات شد ۱۳۸۶ھ۔
۱۷۔ایں گور خیر محمد ولد ابراہیم وفات شد ۱۳۹۱ھ۔
۱۸۔ ایں مزار یعقوب ولد کرم وفات شد ۱۳۹۵ھ۔

تربت کے کتبات پر فارسی اشعار نویسی کا بھی رواج رہا ہے مثلاً کھوانھ درہ (نزد کوٹ قیصرانی) پر نو (۹) گزی قبر حضرت شیخ ویداد (ابی داد) کے شکستہ کتبہ پر فارسی اشعار دیکھے جاسکتے ہیں۔ ایک اور کتبہ کے لیے نوشتہ اشعار ملاحظہ فرمائیے:

ایں گور خستہ تگہ ابن یعقوب است
در سلیمانؑ کوہ خفتہ مجوب است
برسر فراغِ کوہِ بستند آشیانہ
باید فردوسی مکانے فضل مطلوب است

کوہ سلیمانؑ کے بلوچ شاعروں اور سخن وروں نے فارسی زبان میں متعدد اشعار، ابیات اور پہیلیاں تخلیق کی ہیں جن کی مدد سے وہ اپنے بچوں کو فارسی سکھاتے اور دانائی کی طرف متوجہ کرتے تھے۔ ایسے شاعروں میں سے قیصرانی قبیلے کے ایک شاعر کی بچوں کے لیے بنائی ہوئی ایک پہیلی ملاحظہ ہو:

یکے مُرگ دیدم عجب آب رنگ
نہ دُمب و نہ گوش و نہ پا و نہ پر
نہ بر آسمان است نہ زیر زمین
خورد ہر ہمیش آن گوشت آدمی

جواب: (خیال، فکر، سوچ)

Marfat.com

کوہ سلیمانؑ کے بلوچ قبائل میں فارسی زبان گلستان و بوستان سعدیؒ، دیوان حافظؒ، شاہ نامۂ فردوسیؒ اور مثنوی مولانا رومؒ کی زیبا نگاری اور کشش کے سبب بھی مروج رہی ہے اور اس فارسی کشت کاری و گل کاری کا طرہ بلوچ عالموں کے سر ہے جنہوں نے مذکورہ ادب پاروں کو اپنے مدارس میں بطور نصاب تعلیم شامل کیے رکھا۔

عصر حاضر میں اردو اور انگریزی، دفتری زبانوں کی حیثیت اختیار کرچکی ہیں اور ان کی قسمت کا ستارہ چمک رہا ہے۔ گو کہ بلوچی کتب اور اس کی تحریرات کا سلسلہ بھی چل نکلا ہے لیکن اس کے باوجود آج بھی فارسی اس سرزمین پر اپنا وجود برقرار رکھے ہوئے ہے۔ تاہم سرکاری سرپرستی کے بغیر اس کی بہتری کی توقع عبث ہے۔ پھر بھی بلوچی اور فارسی زبانوں میں الفاظ کی ہم رنگی اور ہم معنویت اسے پائیداری سے ہمکنار کرتی رہے گی۔

☆☆☆

Marfat.com

کشمیری زبان کے صوفی شعرا

جواد حسین جعفری☆

غلامی حیات انسانی کے چاند کو اس طرح گہنا دیتی ہے کہ اس کا سارا چہرہ مسخ اور بے رونق ہوجاتا ہے۔ غلام قوم نہ صرف سیاسی، معاشی اور معاشرتی شعبوں میں پیچھے رہ جاتی ہے بلکہ اس کا ادب، ثقافت اور تہذیب بھی فروغ پذیر نہیں ہو پاتے اور نہ ہی دوسری قوموں کو اس کا مناسب تعارف یا تفہیم حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

غلامی کیا ہے؟ ذوقِ حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا
بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
زمانے میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا

کشمیر جسے اہل نظر ''جنت نظیر'' اور ''ایران صغیر'' جیسے خوبصورت اور حسین نام دے کر دراصل اس کے حسن و زیبائی اور رنگ و رعنائی کے حضور اپنی عقیدت کا خراج پیش کرتے ہیں، جس کی نیلی اور شفاف جھیلیں، نغمہ ریز آبشار، سرسبز مرغزار، خوبصورت شالامار، حد نگاہ تک پھیلے ہوئے لالہ زار، لالہ و نسترن سے مہکتی ہوئی وادیاں، بنفشے کے پھولوں کے پھیلے ہوئے دلآویز سلسلے اور زعفران زاروں کا حسن دلکش و دلکشا انسانی آنکھ کو ایسے نئے مناظر سے آشنا کرتا ہے کہ دیکھنے والے کا دل اس کی زبان کے ساتھ ہم آہنگ ہوکر پکار اٹھتا ہے:

اگر فردوس بر روئے زمین است
ہمین است و ہمین است و ہمین است

کشمیر کے اس آفاقی اور ملکوتی حسن نے صرف بادشاہوں، وزیروں، امیروں اور سرمایہ داروں کو ہی اپنی زلف گرہ گیر کا اسیر نہیں بنایا بلکہ حسن فطرت کے ان بے حجابانہ جلووں نے مجاز سے حقیقت کا سفر طے کرتے ہوئے اہل تصوف اور اہل دل کو بھی بہ تمام و کمال اپنی طرف متوجہ کیا اور وہ تخلیق کے ان نازک اور حسین جلووں میں اس حسن ازل کی تلاش میں کھو گئے جو دراصل ہر رنگ کا مرکز، ہر خوشبو کا محور اور ہر رعنائی کی حد کمال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

☆ڈائریکٹر کشمیر اکادمی، مظفر آباد

Marfat.com

ہمیں تاریخ کے ہر دور میں کشمیر کے شعر و ادب کے اندر عشق مجازی کے ساتھ ساتھ عشق حقیقی کے ایسے خوبصورت اور دلآویز شاہکار نظر آتے ہیں جنہیں کسی ہچکچاہٹ اور تامل کے بغیر دنیا کی کسی بھی زبان کے اعلیٰ ترین صوفیانہ ادب کے مقابلے میں رکھا جاسکتا ہے۔ ان ہی خدا دوست اور خدا مست شعرا نے کشمیر کی زرخیز مٹی میں محبت، بھائی چارے، انسان دوستی، ہمدردی اور احترام آدمیت کے ایسے بیج بوئے جنکی وجہ سے یہاں کے بسنے والے لوگوں کی طبیعت کے اندر وسعت ، مزاج کے اندر شیرینی، لہجے کے اندر رچاؤ اور دل کے اندر گداز پیدا ہوا۔ ولیوں، رشیوں اور اہل تصوف کے ساتھ ساتھ ان صوفی شعرا نے کشمیر کی طرز معاشرت کے اندر انسانی مساوات اور امن کی فصل کاشت کی۔ یہی وجہ ہے کہ اس خطے کی دوسری قوموں کے مقابلے میں کشمیری قوم زیادہ مہذب، امن دوست اور خوش مزاج واقع ہوئی ہے۔

للہ عارفہ

کشمیری زبان میں تحریری ادب کی ابتداء بھی نثر کے بجائے نظم ہی سے ہوئی۔ اس سلسلے میں شِشھی کنٹھ کو ابتدائی شاعر قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن کشمیری زبان میں شاعری کے صوفیانہ انداز اور آہنگ کی بنیادوں میں ہمیں للہ عارفہ کا خون جگر اور اس کا رنگ نہایت واضح ملتا ہے۔ للہ کی شخصیت کشمیری تہذیب و معاشرت کے اندر ایک ایسی عوامی محبت اور جذب و شوق کا استعارہ بن گئی ہے جو خطے کے کسی دوسرے شاعر کے حصے میں نہیں آئی۔ یہی وجہ ہے کہ نہ صرف للہ کی شاعری بلکہ اس کی ذاتی زندگی کے الیے کشمیری زبان کی ضرب الامثال کی حیثیت اختیار کرگئے۔ للہ عارفہ دراصل صوفیہ کے اس سلسلے کی ایک کڑی ہے کہ جو کسی زبان، رنگ، علاقہ، نسل یا قومیت کی حدوں کے پابند نہیں ہوتے بلکہ ان کی ذات، ان کا کلام اور ان کا پیغام ان کے محبوب یعنی خدا کی طرح آفاقی اور لافانی ہوتا ہے۔ ان کے لہجے کی صداقت اور خلوص کی قوت سے زمان و مکان کے سارے فاصلے نہ صرف سمٹ جاتے ہیں بلکہ ان کی حقیقت ہی کچھ نہیں رہتی۔ یہ بات کتابیں پڑھنے یا ڈگریاں حاصل کرنے سے نہیں آتی بلکہ اس کے لیے ایک روحانی تجربے اور مشق سے گزرنا ضروری ہوتا ہے۔ جب تک کوئی شخص خود ایسے تجربے سے نہیں گذرتا اس کے لیے صرف کتابی علم کی بناء پر اس بات کا ادراک نہ صرف مشکل بلکہ ایک حد تک ناممکن بھی ہوتا ہے۔

للہ اس دور میں پیدا ہونے والے اور لاکھوں بلکہ کروڑوں بچوں کی طرح اپنی پیدائش کی تاریخ اور سن سے آگاہ نہیں تھیں اور نہ ہی بعد میں محققین اس سلسلے میں کسی قطعی تاریخ کا کھوج لگا سکے۔ اندازاً آج سے تقریباً ساڑھے چھ سو سال پہلے ''لل دید'' کشمیر کے

Marfat.com

ایک خوبصورت قصبے سوپور کے مقام پر پیدا ہوئی۔ فطرت دراصل اس کی نگران اور نگہبان بن کر ابتداء ہی سے اس کی حنا بندی کرچکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ کسی دنیاوی اور رسمی تعلیم کے حصول کے بغیر ہی للہ کے نفس کو ایک روشنی، روح کو ایک پاکیزگی، دل کو ایک کشادگی اور ذہن کو تخلیق و تجدید کی ایک عظیم قوت حاصل ہوگئی۔ للہ عارفہ کی ذاتی زندگی مصائب و مشکلات سے پُر تھی۔ دنیا کے دوسرے بڑے لوگوں کی طرح للہ کو بھی غربت، ناکامی، محرومی اور اضطراب کی امتحان گاہ سے گذرنا پڑا۔ شاید اس منصب کے حصول کے لیے جس پر اسے سرفراز ہونا تھا یہ مشقت اور عرق ریزی ضروری تھی۔ للہ کی ذاتی زندگی کا المیہ اس کے اشعار میں درد کے ایک لافانی سلسلے کا حوالہ بن گیا۔ اس نے بڑی خوبصورتی سے اپنی ذات کے غم کو آفاقی صورت دی اس لیے کہ وہ اس حقیقت سے آگاہ تھی کہ وہ بھی اس آفاق کا ایک جزو اور حصہ ہے اور اگر مجموعی طور پر نسل بنی آدم کی محرومیوں، ناکامیوں اور مشکلوں کے سامنے اپنے غم کو رکھا جائے تو یہ بہت معمولی اور کم محسوس ہوتا ہے۔ للہ اپنے غموں کا مداوا، اپنی تمام مشکلوں کا حل اور اپنے ذہن میں اٹھنے والے تمام سوالوں کا جواب اپنے محبوب کی ذات اور اس کے جلووں میں کھو کر حاصل کرنا چاہتی تھی۔ پھر ایک وقت ایسا آیا کہ اس کی نظروں کے سامنے کے تمام پردے یک بیک اٹھ گئے اور وہ کائنات کو اس کے حقیقی رنگ اور ہست و بود کو حقیقی آہنگ میں دیکھنے اور سننے کے قابل ہوگئی۔ اسے ہر پھول میں ایک ہی خوشبو، ہر آواز میں ایک ہی صدا اور ہر روح میں ایک ہی قوت اور ہر دل میں ایک ہی آرزو کروٹیں لیتی ہوئی نظر آنے لگی۔ للہ کی شخصیت کو شاہ ہمدان جیسے ولی کامل کی نگاہ کیمیا اثر مسِ خام سے کندن بنا دیتی ہے اور پھر جذب و کیف کی یہ سرخوشی اور سرمستی اسے شہروں سے منہ موڑ کر جنگلوں اور بنوں کی راہ دکھا دیتی ہے۔ للہ کو آسمان کی وسعتوں، زمین کی گہرائیوں اور دریاؤں کی روانی اور گلشن کی جوانی سبھی میں وہی حسن ازل جلوہ فرما نظر آتا ہے تو اس کا دل دردمند پکار اٹھتا ہے۔

(ترجمہ)

تو ہی آسمان ہے، تو ہی زمین ہے
تو ہی چاند ہے اور تو ہی پھول
تو ہی دل کشا صبح ہے اور تو ہی دل افروز شام
اے میرے محبوب میں تیرے حضور کیا تحفہ پیش کروں؟

للہ کی شاعری تحریری صورت میں موجود نہ تھی۔ للہ کا کلام جسے ''للہ واکھ'' کہتے ہیں سینہ بہ سینہ محفوظ ہوتا چلا گیا اور لوگ ایک دوسرے سے ہی سنتے اور یاد کرتے رہے۔ اسے

Marfat.com

بہت بعد میں تحریری صورت دی جا سکی۔ چھ سات سو سال کی طویل مدت گزر جانے کے باوجود للہ کے کلام کی تازگی، حسن، معنی آفرینی اور آفاقیت روز اول کی طرح آج بھی تازہ ہے بلکہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں اور بھی نکھار پیدا ہوگیا ہے۔

خواجہ حبیب اللہ نوشہری

خواجہ حبیب اللہ نوشہری کا اصل نام خواجہ حبیب اللہ جبی ہے۔ کیونکہ آپ کشمیر کے ایک علاقے نوشہر میں پیدا ہوئے اس لیے آپ کو نوشہری بھی لکھا اور کہا جاتا ہے۔ تاریخ کی مختلف کتابوں اور تذکروں میں آپ کا سن ولادت ۱۵۵۵ء مرقوم ہے۔ آپ کے والد گرامی شمس الدین ایک کاروباری شخصیت تھی۔ خواجہ حبیب اللہ نوشہری کو قسام ازل کی طرف سے ایک بیدار ذہن، دردمند دل، شگفتہ شعور اور آگہی کا سرمایۂ گراں مایہ عطا ہوا تھا لیکن آپ نے ابتدائی رسمی تعلیم جس میں اس وقت کی مروجہ علمی اور ادبی زبانیں عربی اور فارسی شامل تھیں اپنے وقت کے ایک جید عالم ملا حسن آفاقی سے سیکھیں۔ اپنی محنت، لگن، شوق اور علمی ذوق کی وجہ سے آپ نے ان دونوں زبانوں میں کمال دسترس حاصل کی اور پھر سیکھنے کے ساتھ ساتھ انہوں نے علم کے یہ موتی دوسروں میں بانٹنے بھی شروع کر دیے۔

کشمیر میں تصوف کا رنگ ویسے بھی بہت گہرا ہے لیکن خواجہ حبیب اللہ نوشہری کے زمانے میں اس خطے کو شیخ یعقوب صرفیؒ جیسی شخصیتوں کے وجود نے مہکا دیا تھا۔ یہ خوشبو خواجہ حبیب اللہ نوشہری کے مشام جان کو بھی معطر کیے بغیر نہ رہ سکی۔ یہ بھی انکی خوش نصیبی تھی کہ حضرت شیخ یعقوب صرفی کے ساتھ انکی عزیز داری تھی چنانچہ فکر و نظر کے رشتوں نے اس رشتے کو اور مستحکم بنا دیا اور خواجہ حبیب اللہ نوشہری درویشوں کی اُس جماعت میں شامل ہو گئے جس کے پیرو مرشد حضرت شیخ یعقوب صرفی تھے۔ اپنی فطری صلاحیت، تصوف کی طرف خصوصی میلان اور باطن کی روشنی کی وجہ سے آپ تھوڑے ہی عرصے بعد شیخ یعقوب صرفی کے جانشین بن گئے۔

آپ کو دنیاداری سے زیادہ شغف نہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دفعہ آپ کے والد ماجد آپ کو اپنی دکان میں نمک کی نگرانی کے لیے چھوڑ گئے۔ خواجہ صاحب تلاوت قرآن پاک میں ایسے مشغول ہوئے کہ ان کی محویت کے دوران لوگ نمک کی ساری دکان خالی کر گئے اور آپ کو خبر بھی نہ ہوئی کہ کیا ہوگیا ہے؟

کشمیر میں مولوی سلسلۂ تصوف سے تعلق رکھنے والے درویشوں کی طرح خواجہ حبیب اللہ نوشہری بھی رقص اور قوالی کے دلدادہ تھے۔ کچھ لوگ ان کے اس انداز پر معترض تھے لیکن

Marfat.com

ارباب تصوف کی طرح انکا اپنا انداز اور آہنگ تھا جس سے دست کش ہونے پر وہ کسی طرح تیار نہ تھے اور وہ اس بات سے بھی بے نیاز تھے کہ ان کے بارے میں شیخ و برہمن کیا رائے رکھتے ہیں بلکہ وہ اپنی دنیا میں گم دنیا داروں کے ایوانوں، درباروں اور سرکاروں سے دور دل کی ایسی دنیا بسانے میں منہمک تھے کہ جسے کوئی دوسرا چھین نہ سکے۔ ہوتے ہوتے آپ کی درویشی کی خوشبو سارے کشمیر میں پھیل گئی۔ ایک دن وہ اپنی مخصوص کیفیت میں شہنشاہ جہانگیر کے دربار میں جا نکلے۔ بادشاہ ان کی آواز کی گرمی اور حلاوت سے بیحد متاثر ہوا اور اس نے انہیں جاگیر عطا کرنے کی پیش کش کی لیکن آپ کی خوددار اور قلندرانہ طبیعت کو یہ کب گوارا تھا کہ وہ کسی کے احسان مند ہوں۔ چنانچہ آپ نے بادشاہ کی یہ پیشکش شکریے کے ساتھ ٹھکرا دی۔

خواجہ حبیب اللہ کشمیری کے علاوہ عربی اور فارسی میں بھی لکھتے تھے۔ کشمیری میں اگرچہ آپ کا بہت کم کلام دستیاب ہے لیکن اس کی مٹھاس اور رس کی وجہ سے اسے ایک ممتاز و منفرد مقام حاصل ہے۔ جبی کا صوفیانہ کلام آج بھی کشمیر کے طول و عرض میں ذوق و شوق کے ساتھ گایا اور سنایا جاتا ہے۔ جبی کا کشمیری کلام برصغیر کے مغل دور کا ایک ایسا میٹھا میوہ ہے جس کی مٹھاس میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اضافہ ہوتا چلا جارہا ہے اور کلام کے اس حسن نے حبیب اللہ نوشہری کو کشمیر کے خواص و عوام میں ایک عجیب مقبولیت عطا کردی ہے۔

مومن صاآب

خواجہ حبیب اللہ نوشہری کے بعد کشمیری زبان کی صوفیانہ شاعری کے حوالے سے مومن صاآب ایک بڑا نام ہے۔ مومن صاآب اٹھارھویں صدی عیسوی میں پیدا ہوئے اور انیسویں کی تیسری دھائی میں آپ نے وفات پائی۔ فکر کی گہرائی، مضامین کی معنی آفرینی اور زبان کی شیرینی کے اعتبار سے مومن کا کلام اپنی مثال آپ ہے۔ مومن نے استعارے، تشبیہات اور تلمیحات کا ایسا خوبصورت استعمال کیا ہے کہ سارا منظر بہ تمام و کمال پڑھنے والے کی نظروں میں گھوم جاتا ہے۔ ان کی قلندرانہ طبیعت اور صوفیانہ نگاہ نے مجاز کے پردے ہٹا کر حسنِ حقیقی اور حقیقت کبریٰ کے تصور کو پوری طرح جلوہ آرا کردیا۔ یہ حسن، نزاکت، باریکی اور روانی کشمیری زبان کے شعرا کا طرۂ امتیاز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مومن صاآب اور ان کے ہمعصر دوسرے کشمیری شعرا کے کلام کو خواص و عوام میں یکساں مقبولیت حاصل ہوئی اور شادی بیاہ اور میلوں ٹھیلوں میں آج بھی ان کا کلام ذوق و شوق سے گایا اور سنا جاتا ہے۔

مومن صاآب نے کشمیری زبان کو *منطق الطیر* جیسی مثنوی دے کر اس کا دامن آبدار

Marfat.com

موتیوں سے بھر دیا۔ اس سلسلے میں شیخ فرید الدین عطار کی اسی عنوان کی مثنوی صوفی مسلک کی بائبل سمجھی جاتی ہے۔ فارسی زبان میں عطار کی اس مثنوی میں پانچ ہزار سے زیادہ اشعار ہیں لیکن مومن صاحب نے جس انداز سے کشمیری زبان میں یہ مثنوی لکھی اس کا اپنا ہی رنگ، ڈھنگ اور بُنت ہے۔ اس میں دراصل زندگی کے سات رنگوں کو بیان کیا گیا ہے۔ زندگی کی یہی بوقلمونی یا دھوپ چھاؤں دراصل اس کے اندر ایک کشش بھی پیدا کرتی ہے اور کبھی کبھی اس کی تلخی انسان کے لیے اس کا بوجھ ناقابل برداشت بھی بنا دیتی ہے لیکن جب دماغ میں محبت کی خوشبو رچ بس جاتی ہے تو پھر تاریکی اُس کی آنکھوں کے آگے کوئی پردہ نہیں گرا سکتی بلکہ اس کے دل کی روشنی چراغ راہ بن کر گھپ اندھیروں میں بھی اس کے راستوں کو اجالے اور روشنی عطا کرتی رہتی ہے اور جبر کے صبر آزما سلسلوں میں بھی اس کی فکر کی خوشبو سے اس کا تن بدن مہکتا رہتا ہے۔ زمان و مکان کی قیود اس کے لیے بے معنی ہو کر رہ جاتی ہیں اور سود و زیاں کے معانی بھی اُس کے لیے بدل جاتے ہیں۔ عدم اور وجود کا خوف دراصل ساری زندگی انسان کو اپنے حصار میں لیے رکھتا ہے یعنی جو موجود ہے وہ نابود نہیں ہونا چاہتا۔ اس لیے موت ایک تلخ گھونٹ ہے جو کوئی بھی شخص اپنے حلق سے نیچے آسانی کے ساتھ نہیں اتارنا چاہتا لیکن جب موت و حیات کی اصل حقیقت انسان پر منکشف ہوجاتی ہے تو پھر موت کا ڈر نہ صرف ختم ہوجاتا ہے بلکہ حقیقت حیات بھی اس پر آشکار ہوجاتی ہے۔

صوفی شاعر کا یہی کمال ہے کہ وہ اپنے تجربے کو صرف اپنے تک محدود نہیں رکھتا بلکہ اپنے شعر کے ذریعے اس کا فیض بانٹتا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کسی بھی زبان کی صوفیانہ شاعری ہر دور اور ہر زمانے کے انسانوں کے لیے ایک کشش، دل بستگی اور دلچسپی لیے ہوئے ہوتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ مختلف طرز ہائے حیات میں اس سے استفادہ کرنے کی استعداد مختلف ہوتی ہے لیکن اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ فطرت انسانی سے براہِ راست متعلق ہونے کی وجہ سے ہر انسان اس سے کسی نہ کسی حد تک متاثر ضرور ہوتا ہے۔

صوفی شعرا نے دراصل رنگ، نسل، علاقے، زبان اور مذہب کی پابندیوں سے بلند تر ہو کر نسل انسانی کو جو آفاقی اور لازوال پیغام دیا ہے اس کی بنیاد محبت، بھائی چارے، انسان دوستی، امن اور بقائے باہمی پر ہے۔ چنانچہ مومن اپنے ایک شعر میں کہتا ہے:

ترجمہ:

یہ جو میرے اردگرد صورتیں نظر آتی ہیں
یہ دراصل میری پرچھائیاں ہی ہیں

Marfat.com

نہ میں کسی سے پیدا ہوا اور نہ مجھ سے کوئی
بلکہ یہ میں ہی ہوں جو مختلف رنگوں میں سامنے آتا ہوں
دورنگی چھوڑ کر ایک رنگ کو اپنا لے
اس طرح تجھے اپنی پہچان ہوجائے گی۔

مومن ایک عوامی اور لوک شاعر کی حیثیت سے اپنے چاہنے والوں کے دلوں کی دھڑکن ہے۔ اس کی مثنوی منطق الطیر میں بعض جگہوں پر کچھ ناقدین نے فنی اعتبار سے تنقید بھی کی ہے لیکن اس کی وجہ شاید ان کے کلام کا بہت تاخیر سے ضبط تحریر میں آنا ہے۔ اس کی مثنوی کے اشعار کی کل تعداد تین سو نوے ہے لیکن جب بھی کوئی نقاد کشمیری زبان کی صوفیانہ شاعری کی تاریخ مرتب کرے گا تو مومن صاب کے نام، کام اور کلام کے بغیر یہ تاریخ نامکمل ہوگی۔ مومن صاب کا مقبرہ مقبوضہ کشمیر کی تحصیل پلوامہ میں آج بھی مرجع خلائق ہے۔

شاہ غفور

کشمیری زبان کی صوفیانہ شاعری میں شاہ غفور کا بڑا نام ہے۔ دوسرے صوفی شعرا کی طرح شاہ غفور کی بھی بکھری ہوئی شاعری جو لوگوں کی زبان سے صفحہ قرطاس پر منتقل ہوئی بہت کم ہے۔ لیکن انگریزی کے شاعر ''کیٹس'' کی طرح جس کی صرف چند نظمیں ہونے کے باوجود انگریزی زبان میں اسکا مقام اور مرتبہ کسی بڑے شاعر سے کم نہیں یعنی بات مقدار کی نہیں بلکہ معیار کی ہے۔ کچھ شعرا کا صرف ایک شعر ان کو زندۂ جاوید بنا دیتا ہے۔ شاہ غفور کی دستیاب شاعری سے ان کے بلند پایہ مقام کا اندازہ لگانا مشکل نہیں۔ وہ عقیدۂ ہمہ اوست کے قائل تھے۔ وہ ایک طرف ہندی شاستروں کے علم سے واقف تھے تو دوسری طرف اسلامی تصوف کے اسرار و رموز سے بھی کماحقہ باخبر تھے۔ گویا کتابی علم کے ساتھ ساتھ وہ صاحب حال بھی تھے۔ شاہ غفور کی شاعری کا کمال یہ ہے کہ وہ مذہبی علاقائی اور لسانی حد بندیوں سے بلند ہو کر انسان کو انسانیت کے اعلیٰ اصولوں کی طرف مائل کرتی ہے۔ اس سلسلے میں وہ کسی تعصب کا مظاہرہ نہیں کرتے بلکہ انہیں اچھی چیز جہاں بھی ملتی ہے وہ اپنی فکر کی بھٹی میں اسے پکا کر، شاعری کے قالب میں ڈھال کر، اپنے پڑھنے اور سننے والوں کے سامنے پیش دیتے ہیں۔

موتی لال ساقی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں کہ شاہ غفور پر کشمیری شومت کے مقابلے میں ''سوگون واد'' کا اثر زیادہ تھا۔ اسی وجہ سے شاہ غفور کی شاعری مسلمانوں کے ساتھ ساتھ ہندو پنڈتوں میں بھی بہت مشہور ہوئی۔ اور اُن کے لکھے ہوئے بھجن آج بھی ہندوؤں کے ہاں گائے جاتے ہیں۔ دراصل وحدت الوجود کے پیروکار ہونے کی وجہ سے ان کی نگاہ ظاہر سے

Marfat.com

زیادہ باطن کا دھیان کرتی نظر آتی ہے۔ وہ انسانی طبقہ بندیوں اور مذہبی گروہ بندیوں سے بلند تر ہو کر اعلیٰ انسانی آدرشوں کو عام کر کے، ایک ایسے معاشرے کو وجود میں لانے کے متمنی ہیں کہ جس میں انسانی وجود کے رنگ سے زیادہ اس کے اندر بہنے والے خون کی رنگت پر توجہ دی جائے جو مشرق مغرب اور کالے گورے سب انسانوں کی رگوں میں ایک ہی رنگ میں جاری ہے۔

شاہ غفور کی شاعری قند و نبات سے زیادہ شیریں ہے۔ دیگر زبانوں کے صوفی شعرا کی طرح شاہ غفور کی فکر کی گہرائی، زبان کی اثر آفرینی، عوامی آہنگ اور اسکا مٹی سے مضبوط رشتہ ان کی شاعری کو ایک ایسا اثر عطا کر دیتا ہے کہ وہ پڑھنے والے کی آنکھ سے دل اور دل سے جان میں اتر کر اس کے جسم کا حصہ بن جاتی ہے۔ اس طرح قاری کو شاہ غفور کی بات اپنی ہی بات نظر آنے لگی۔ دراصل یہ مقام کسی شاعر کے فن کی معراج ہوتا ہے کہ اس کے اور پڑھنے یا سننے والے کے درمیان کے تمام فاصلے مٹ جائیں اور ان دونوں کی ذات ابلاغ کے اس مقام پر پہنچ جائے کہ جہاں ظاہری الفاظ کے بجائے ان کے اندر پوشیدہ معانی اپنا جادو جگانے لگیں۔ صوفی شعرا کا کمال یہی ہے کہ ان کی بات دل سے نکلتی ہے اور براہ راست دل ہی پر اثر کرتی ہے۔ شاہ غفور کے ہاں چاند، سورج، ستاروں، سیاروں، پھولوں، گلوں، گلزاروں، مرغزاروں، شالیماروں، بنوں اور کہساروں میں ایک ہی رنگ اور ایک ہی آہنگ جلوہ فرما نظر آتا ہے۔ اُن کی قلندرانہ طبیعت اور صوفیانہ مزاج انہیں دنیا کی بے ثباتی کا راز سمجھا دیتا ہے اور وہ اس عارضی رنگ و بو میں کھونے کے بجائے اس حسن ازل کی تلاش کو اپنا مطلوب و مقصود بنا لیتے ہیں کہ جو روح کائنات اور حسن حیات ہے۔

شاہ غفور کی زندگی کے حالات بھی دیگر شعرا کی طرح زیادہ معلوم نہیں۔ وہ محمود گامی کے ہم عصر تھے۔ محمود گامی، سوچھ کرال اور شاہ غفور کے پیر بھائی بھی تھے۔ شاہ غفور ''چھوکھ'' کے رہنے والے تھے۔ یہ گاؤں بڈگام سے چند میل جنوب مشرق کی طرف آباد ہے۔ شاہ غفور کی اولاد بعد میں یہاں سے نقل مکانی کر کے ''سندر بل'' میں آباد ہوگئی اور آج بھی ان کی اولاد سے چلنے والی نسل وہاں رہتی ہے۔ قائم صاحب سندر بلی، بھی جو اپنے وقت میں معروف بزرگ تھے، شاہ غفور ہی کے خاندان سے تھے۔

رحمان ڈار

کشمیر میں تصوف کے مختلف سلسلے جاری ہیں اور اہل تصوف ان سلسلوں سے منسلک ہیں۔ اہل کشمیر کے خمیر میں خدا دوستی کی ایک خاص کیفیت موجود ہے۔ شاید یہ کشمیر کی اس

Marfat.com

خاص فضا کا اثر ہے جس میں فطرت اپنی پوری بوقلمونی کے ساتھ جلوہ گر ہے اور حسن فطرت کے یہ جلوے انسان کی فکر و نظر اور قلب و جگر پر ایک ایسا اثر کرتے ہیں کہ وہ خالق فطرت اور حسن ازل کی تلاش میں بے کل و بے قرار ہوجاتا ہے۔

رحمان ڈار تصوف کے سلسلہ کبرویہ کے ساتھ منسلک تھے۔ قادر صاحب، حبیب صاحب (واگر) اور خالق صاحب، جن کا مسکن بٹہ مالین تھا، بھی اسی سلسلے سے متعلق تھے۔ حمید میر نے بھی اس سلسلے سے اکتساب فیض کیا تھا۔ اس وقت بھی یہ سلسلہ جاری ہے۔ اس سلسلے کے اکثر صوفی اپنی خوش گوئی کی وجہ سے خواص و عوام سے داد تحسین حاصل کرتے ہیں۔ نہ صرف کشمیر بلکہ پورے برصغیر میں اشاعت اسلام کے حوالے سے صوفیۂ کرام کا ایک خاص کردار ہے اور انہوں نے مروج طریقہ ہائے تبلیغ یعنی وعظ و نصیحت سے ہٹ کر ایک بالواسطہ ذریعہ سے خدا کی مخلوق کو خدا کی طرف بلایا اور یہ طریقہ بہت مؤثر رہا۔ یہی وجہ ہے کہ جن جگہوں کو ان صوفیۂ کرام نے اپنا مسکن بنایا وہاں اسلام کا پیغام زیادہ سرعت اور تیزی کے ساتھ پھیلا اور لوگ گروہ درگروہ اسلام کے پیغام سے آشنا ہو کر اس کے حلقہ میں شامل ہونے لگے۔

اس سلسلے کے ایک شاعر جناب حمید میر بہت مشہور ہوئے اور انہوں نے عوام و خواص سے داد و تحسین حاصل کی اور ان کا کلام کشمیر کے طول وعرض میں مختلف مواقع پر انتہائی ذوق و شوق سے گایا اور سنا جاتا ہے۔ ان کے کلام میں تصوف کے ساتھ ساتھ ایک عوامی رنگ بھی موجود ہے جس کی وجہ سے ان کی بات زیادہ آسانی کے ساتھ سمجھ آجاتی ہے بلکہ اپنی ہی بات لگتی ہے۔

رحمان ڈار وادی کشمیر کے ایک قصبے چھتہ بل کے رہنے والے تھے اور دانا زار میں دفن ہیں۔ ان کے فرزند حبیب ڈار بھی شاعر تھے۔ بعض روایات کے مطابق رحمان ڈار کا انتقال ۱۹۰۰ء میں ہوا۔ لیکن ایک دوسری تحقیق کے مطابق ان کی وفات ۱۸۷۲ء اور ۱۸۷۵ء کے درمیان کسی وقت ہوئی۔

نمونۂ کلام

حضور میں آپ کا داغدار غلام ہوں
اے عرش کے تاجدار میرا سلام قبول فرمائیے

Marfat.com

خدا نے سب سے پہلے نور محمدؐ تخلیق کیا
جس سے سب نے دین کی روشنی پائی
اے عرش کے تاجدارؐ میرا سلام قبول فرمایئے
میں ہر دم آپؐ کی تعریف کرتا ہوں
میری آہ و زاری سنیئے
اے عرش کے تاجدارؐ میرا سلام قبول فرمایئے
خدا نے آپؐ کے پاس حضرت جبرائیل کو بھیجا
کہ اے شاہسوار کائنات سیر کے لیے نکلیے
اے عرش کے تاجدارؐ میرا سلام قبول فرمایئے
ہمارے نبیؐ لا مکان کی سیر کو گئے
اور وہاں سے تیس پارے قرآن کا تحفہ لائے
اے عرش کے تاجدارؐ ہمارا سلام قبول فرمایئے
پہلے آسمان سے آپکی حکومت شروع ہوتی ہے
یہ حکومت نویں آسمان پر بھی برقرار ہے
اے عرش کے تاجدار ہمارا سلام قبول فرمایئے

سوچھ کرال

سوچھ کرال بھی کشمیر کے اسی ٹھنڈے میٹھے چشمۂ آب حیات سے سیراب شاعر ہیں جن کے کلام میں زندگی حرف حرف کروٹیں لیتی اور حسن لفظ لفظ جھلکتا نظر آتا ہے۔آپ کے کلام میں کشمیر کی خوبصورت مٹی کی مہک، پھولوں کا رنگ، سبزے کا گداز، دریاؤں کی روانی اور پہاڑی چشموں کا جلترنگ محسوس کیا جاسکتا ہے۔ آپ کے والد گرامی عارف کرال بھی بہت میٹھے شاعر تھے۔سوچھ کرال کی شاعری سے پتا چلتا ہے کہ وہ فلسفۂ وحدت الوجود کے قائل تھے اور راہ طریقت کی یہ منزلیں انہوں نے اپنے زمانے کے مشہور قلندر اور پیر طریقت مومن صاب کی راہنمائی میں طے کی تھیں۔سوچھ کرال کی طرح ''محمود گامی'' اور'' کرم بلند'' بھی فلسفۂ وحدت الوجود ہی کے قائل تھے۔ سوچھ کرال حقیقی معنوں مں تلمیذ الرحمٰن تھے۔ انہوں نے دیگر صوفی شعرا کی طرح کسی رسمی تعلیمی ادارے، مکتب یا مدرسے سے تعلیم حاصل نہ کی تھی بلکہ ان کے دل حق آشنا نے فطرت کے دبستان سے حقیقت اور معرفت کے جو اسباق اکتساب کیے، اُن سے ان کی نظر میں وسعت، دل میں روشنی اور فکر میں ایسی بلندی پیدا ہوگئی کہ جو کسی مکتب یا مدرسے کے

Marfat.com

پڑھے ہوؤں کے حصے میں نہیں آتی۔ بصیرت کا یہ سلسلہ اور روشنی کا یہ حوالہ ہمیں تمام زبانوں کے صوفی شعرا کی طرح کشمیری زبان کے صوفی شعرا میں بھی بہ تمام و کمال نظر آتا ہے۔ شاید اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ کشمیر کے مرغزاروں، لالہ زاروں، وادیوں اور کہساروں میں حسن فطرت اپنی پوری بے حجابی کے ساتھ جلوہ گر نظر آتا ہے اور چشم حق بین و حق آگاہ حسن خلقت کے آئینے میں حسن ازل کو تلاش کر کے اسے اپنے دل کے آئینہ خانے میں بسا لیتی ہے۔ سوچھ کرال کا بہت سا کلام ضبط تحریر میں نہ آسکا اور آج ہم اس خوبصورت سرمائے سے محروم ہیں۔ سوچھ صاحب کی زندگی کے متعلق بہت کم معلومات دستیاب ہیں کیونکہ ان کے گاؤں اور اس کے اردگرد رہنے والے لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ کشمیر کے گاؤں ''ینڈر'' کے رہنے والے تھے لیکن کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ ''قویلہ'' سے ینڈر گاؤں میں منتقل ہوئے اور سوچھ کرال کی وفات کے بعد ان کے خاندان کے دیگر افراد نے یہ گاؤں چھوڑ کر پلوامہ میں سکونت اختیار کر لی۔

آج ینڈر گاؤں میں ان کی ذات ''کرال'' جسے اردو میں ''کمہار'' کہتے ہیں کا کوئی شخص آباد نہیں مگر اس کے اردگرد بہت سی جگہیں ایسی ہیں جن کے ساتھ لفظ ''کرال'' آتا ہے، مثلاً کرالہ وار، کرال ناگ وغیرہ۔ ان تمام موضعات کے ریکارڈ سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ سر لارنس کے بندوبست سے پہلے ہی ان کا خاندان کسی اور جگہ منتقل ہو چکا تھا کیونکہ محکمہ مال کے کسی ریکارڈ میں ان کا یا ان کے خاندان کے کسی دوسرے شخص کا اندراج موجود نہیں۔ جس جگہ سوچھ کرال رہتے تھے وہ جگہ گاؤں سے ہٹ کر نہر کے کنارے جنوب مغرب کی طرف آج بھی موجود ہے۔ سوچھ صاحب کا مزار ''ینڈر'' گاؤں کے مشرق میں درختوں کے ایک جھنڈ میں واقع ہے۔ اس جگہ کشمیری پنڈت آباد ہیں اور یہ انہی کی ملکیت ہے۔ ان کا مقبرہ کچھ عرصہ پہلے ہی بنایا گیا ہے۔ لگتا ہے کہ اس سے پہلے یہاں کچھ قبریں موجود رہی ہوں گی۔ قبر کے تعویذ پر سوچھ کرال کی تاریخ وفات ۷ ربیع الاول ۱۳۷۱ھ درج ہے جو ۱۹ نومبر ۱۸۸۴ء بنتی ہے اور لائق تحقیق ہے۔ بہرحال عام روایت یہی ہے کہ ڈوگرہ دور میں کشمیر میں جو پہلا قحط پڑا اس کے دوران وہ خالق حقیقی سے جا ملے۔ کہتے ہیں کہ وفات کے وقت ان کی عمر ۸۰ سال تھی۔

کہا جاتا ہے کہ سوچھ کرال ساری زندگی مجرد رہے لیکن ان کے کلام سے پتا چلتا ہے کہ انہوں نے نہ صرف شادی کی بلکہ ان کی اولاد بھی ہوئی۔ اب یہ بات بھی قابل غور ہے کہ شادی سے ان کی کیا مراد ہے اور بال بچوں سے وہ کیا مراد لیتے ہیں؟ سوچھ کرال صاحب کی بزرگی اور مرتبے کا اعتراف آج بھی ان کے گاؤں اور اردگرد کے لوگ مختلف طریقوں سے کرتے ہیں۔ گذشتہ پچاس پچپن سال سے گرمیوں کے موسم میں سوچھ کرال کے مزار پر ایک

Marfat.com

میلہ بھی لگتا ہے، جس میں دور و نزدیک سے ان کے عقیدت مند شریک ہو کر عقیدت کے پھول نچھاور کرتے ہیں۔ سوچھ کرال کے کلام میں محبت، رواداری، اخوت اور انسان دوستی کے جذبات جا بجا پائے جاتے ہیں۔ آپ کائنات کے سارے رنگوں، تمام موسموں اور نظر آنے والے ہر منظر میں ایک ہی تصویر کو دیکھتے ہیں، وہ تصویر کہ جو تخلیق کے روپ میں روح حیات کی حیثیت سے جلوہ گر ہے، جس کی وجہ سے حسن کائنات برقرار ہے اور نظام کائنات جاری و ساری ہے۔ کشمیر کی روح پرور فضا میں سوچھ کرال کی روحانی قوت اور چشم حق بین حسن ازل کے وہ جلوے دیکھتی ہے جن کے لیے سالک بنوں اور صحراؤں میں مارے مارے پھرتے ہیں۔ سوچھ کرال بھی دیگر صوفی شعرا کی طرح محبت کے ازلی اور ابدی چشمۂ آب حیات کے جام بھر بھر کے اپنے پڑھنے اور سننے والوں کو مخمور اور ان کے دلوں کو معمور کر دیتا ہے۔

شمس فقیر

شمس فقیر کشمیری زبان کے ہر دلعزیز شاعر ہیں۔ ان کے کلام میں تصوف کا رنگ اس قدر گہرا ہے کہ پڑھنے اور سننے والا ایک ایسی خود فراموشی کی کیفیت محسوس کرتا ہے کہ جس میں اسے اپنی ذات اس کائنات کے اندر جذب ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور کبھی کبھی کائنات بھی ایک نقطے کی صورت میں اس کے دل کے اندر سما جاتی ہے۔ شمس فقیر کے کلام میں آفاقی رنگ کے ساتھ ساتھ ایک دلنشین و دل نواز آہنگ بھی ہے۔ اس کی مدھر لے ماحول کے اندر سوز و گداز کی ایسی کیفیت پیدا کر دیتی ہے جس سے دل و نگاہ اور چشم و گوش ایک نئے ذائقے اور لذت سے آشنا ہو جاتے ہیں۔

شمس فقیر کا اصل نام محمد صدیق بٹ تھا اور یہ مقبوضہ کشمیر کے ایک محلے چنکرال کے رہنے والے تھے۔ شمس فقیر کی ابتدائی زندگی کوئی زیادہ خوشگوار نہ تھی۔ آپ ۱۸۴۳ء میں پیدا ہوئے۔ اس زمانے میں تعلیم کے مروجہ وسائل موجود نہ تھے اور جس طرح اوپر بیان ہو چکا ہے کہ گھر کے مالی حالات بھی خوشگوار نہ تھے جس کی وجہ سے وہ کوئی باضابطہ تعلیم حاصل نہ کر سکے لیکن چونکہ گھر کا ماحول صوفیانہ اور درویشانہ تھا، آپ نے اس سے پورا پورا اثر قبول کیا اور آپ کی کشت حیات میں ان ننھے ننھے بیجوں نے خوب نشو و نما پائی جو فطرت اور ماحول نے خود بخود بوئے تھے۔ ابتدائی تربیت کے بعد مقدر نے یاوری کی اور ان کو اپنے وقت کے مشہور صوفی شاعر نغمہ صاحب کی صحبت حاصل ہوگئی کیونکہ انہیں بھی اس کارخانے میں کام مل گیا تھا جہاں نغمہ صاحب کام کرتے تھے۔ چنانچہ ان دونوں نے تقریباً بارہ سال اکٹھے کام کیا اور اس دوران ایک صوفی دوسرے صوفی سے اکتساب فیض کرتا رہا اور تصوف کی روشنی ایک سے دوسرے کو منتقل ہوتی رہی۔

Marfat.com

اس وقت نغمہ صاحب بہت مشہور ہو چکے تھے اور ان کے فکر کی روشنی کا دور و نزدیک چرچا تھا۔ نغمہ صاحب بوڑھے ہو چکے تھے اور ان کے سائے میں ایک جوان پیڑ پروان چڑھ رہا تھا جس کے گہرے اور ٹھنڈے سائے نے کشمیر کے چناروں کی طرح ایک مدت تک اپنے پاس بیٹھنے والوں کو راحت بہم پہنچائی۔ نغمہ صاحب کے ذریعے ہی شمس فقیر اس دور کے دوسرے مشہور صوفیوں سے بھی متعارف ہوئے اور انہوں نے ان کی صحبت اور باطنی توجہ سے اپنی تصوف کی پیاس بجھانے کو کوشش کی جو وقت کے گذرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتی چلی جارہی تھی۔ چنانچہ انہوں نے سوچھ ملیار پزلہ کے عبدالرحمان، قلاپہ انور کے عتیق اللہ، گلاب باغ کے محمد جمال الدین اور رسول صاحب سے بھی فیض حاصل کیا اور جب تک رحمان صاحب زندہ رہے شمس فقیر باقاعدگی کے ساتھ ان کی خدمت میں حاضری دیتے رہے۔

شمس فقیر قادری سلسلہ سے وابستہ تھے اور جناب کمال الدین کی ہدایت پر امرتسر گئے اور وہاں کے ایک مجذوب بزرگ سے بھی تربیت حاصل کی۔ ان بزگوار کا کیا نام تھا یہ معلوم نہ ہوسکا لیکن ان کی نگاہ حکیمانہ نے شمس فقیر کے باطن کو ایسی جلا بخش دی کہ ان کا دل ایک آئینہ بن گیا جس میں ساری کائنات کا عکس واضح اور صاف نظر آتا۔ دراصل صوفی کا باطن جب روشن ہوجاتا ہے تو اس کی روشنی میں اسے حسن فطرت کے وہ جلوے جو ظاہری آنکھ سے نہیں دیکھے جاسکتے بے حجاب نظر آنے لگتے ہیں اور یہیں سے وہ ایک ایسی دنیا میں قدم رکھتا ہے جہاں "میں" نہیں بلکہ ہر طرف "تو ہی تو" کی آوازیں آتی ہیں۔ شمس فقیر کی عمر اگرچہ اس وقت تقریباً پچیس برس تھی لیکن باطن کی تربیت اور مشاہدے کی گہرائی نے انہیں ایک ایسی روحانی قوت عطا کردی تھی جس کا اظہار ان کی شاعری میں جا بجا نظر آتا ہے۔

کچھ عرصہ امرتسر میں گذارنے کے بعد شمس فقیر جب واپس کشمیر تشریف لائے تو انہوں نے اننت ناگ کو جسے اب اسلام آباد کہتے ہیں اپنا مسکن بنالیا اور یہیں پر شادی بھی کی۔ البتہ وہ کچھ عرصہ بعد دوبارہ اپنے آبائی گھر آئے لیکن وہاں زیادہ دیر قیام نہ کرسکے۔ چنانچہ پھر سفر اختیار کیا اور قاضی باغ بڈگام میں گوشہ نشین ہوگئے۔ اس دوران ایک شخص جس کا نام غلام گور تھا آپ کی خدمت کرتا رہا۔ ایک مدت اسی کیفیت میں گزار کر انہوں نے دوبارہ سفر اختیار کیا اور کرش پورہ آکر آباد ہوگئے۔ شمس فقیر نے ۱۹۰۱ء میں تقریباً ساٹھ سال کی عمر میں وفات پائی اور کرش پورہ میں ہی آسودۂ خاک ہوئے جہاں بعد میں آپ کا مقبرہ بھی تعمیر کیا گیا۔

☆☆☆

Marfat.com

کشمیری لوک ادب

مقصود جعفری☆

دنیا کی ہر زبان میں بیان کے مختلف طریقے اور سلیقے رائج رہے ہیں مگر ایک بات جو سب میں مشترک نظر آتی ہے وہ لوک کہانیاں اور لوک شاعری ہے۔اس سے مراد یہ ہے کہ ابتدائی دور میں لوگ اظہار خیال و جذبات کے لیے دلچسپ کہانیوں اور نظموں کی مدد لیتے تھے۔یہ کہانیاں نہ صرف تفریحِ طبع کے لیےلکھی جاتیں تھیں بلکہ ان کے ذریعے اخلاقیات اور معاشرت کے درس بھی دیے جاتے تھے۔کشمیر کی سرزمین جو کہ دنیا میں حسن و شادابی میں اپنا ثانی نہیں رکھتی اور جس کے حسن کو دیکھ کر عرفی شیرازی نے برجستہ کہا تھا:

اگر فردوس بر روئے زمین است
ہمین است و ہمین است و ہمین است

یہ سرزمین بھی لوک ادب سے مالا مال ہے۔ اور اسکے چرب دست اور تردماغ باسی تحقیقی، تنقیدی اور تخلیقی ادب میں کسی قوم سے پیچھے نہیں۔ کشمیری ادب میں کہانیوں، ضرب الامثال، رومانی اور روحانی اقدار کا بے پناہ سرمایہ موجود ہے۔ جن لوگوں نے کشمیری زبان میں تصوف کے حوالہ سے شاعری کی یا نثر لکھی اور نصیحت آموز اشعار اور حکایات کا سہارا لیا اُن میں یہ نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں: سید بلبل شاہ، سید جلال الدین بخاری، سید تاج الدین، سید حسین سمنانی، سید علی ہمدانی، میر محمد ہمدانی، شیخ شمس الدین عراقی، شیخ حمزہ مخدوم، شیخ یعقوب صرفی، شیخ نورالدین ولی رشی اور بابا داؤد خاکی۔

ان لوگوں نے اپنے افکار اور اشعار میں حکایات کے ذریعے مثنویِ مولانا روم کی طرز پر پندونصیحت کی ہے۔

داستان، حکایت، افسانہ،قصہ،نظم یا لوک کہانی کی اصناف دنیا کی ہر زبان میں اپنے اپنے انداز میں موجود ہیں۔ لوک ادب کوعوامی ادب بھی کہا جاتا ہے۔ یہ ادب کسی قوم یا عہد کی معاشرت، مجلسی زندگی اور رسوم و رواج کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ کشمیری زبان میں نثر اور نظم

☆سابق استاد انگریزی گارڈن کالج ،راولپنڈی

Marfat.com

میں لوک ادب کا وافر سرمایہ موجود ہے۔ اس کی منظوم کہانیوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اول مذہبی روایات، دوم تاریخی واقعات، سوم حسن و عشق کی واردات۔ مذہبی روایات میں ''یوسف زلیخا'' اور ''خدیجہ نامہ'' بہت مشہور ہیں۔ تاریخی قصوں میں ''داستان امیر حمزہ''، ''شاھنامہ''، ''سام نامہ'' اور ''ظفر نامہ'' کو خاص شہرت حاصل ہے۔ تاریخی قصوں کو زیادہ تر فارسی زبان سے کشمیری زبان میں منتقل کیا گیا ہے۔ واردات حسن و عشق میں ''لیلیٰ مجنوں''، ''قصہ قمرالزمان''، ''شیریں فرہاد''، ''رعنا و زیبا''، ''گل و صنوبر'' اور ''گل ریز'' بہت مشہور ہیں۔

محمود گامی جو کہ کشمیری زبان کا نامور شاعر تھا اس نے ''یوسف زلیخا''، ''لیلیٰ مجنوں''، ''شیریں فرہاد'' اور ''ھارون الرشید'' نامی قصوں کا کشمیری زبان میں ترجمہ کیا اور چند داستانیں خود بھی لکھیں۔ سیف الدین نے ''وامق و عذرا'' تصنیف کی۔ اس کی ایک اور تصنیف ''ھیمال ناگرائے'' نے بہت شہرت حاصل کی۔ مقبول شاہ کرالہ واری کی مقبول عام مثنوی ''گلریز'' کا کشمیری ادب میں وہی مقام و مرتبہ ہے جو پنجابی ادب میں ''ھیر وارث شاہ'' کا ہے۔ مثنوی گلریز ایک مکمل اور مربوط کہانی ہے جو مترنم بحر میں اور سادہ انداز میں لکھی گئی ہے۔ اس داستان کی ہیروئن ''نوش لب'' ہے جس کا مقبول شاہ نے خوبصورت انداز میں سراپا کھینچا ہے۔ صرف دو اشعار کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

''اس زمانے میں دنیا کے اندر ایک ایسا معشوق بھی ہے جس پر دست قدرت نے حسن کی دولت اس طرح نچھاور کی ہے کہ ساری دنیا میں آج اس کا کوئی ہمسر اور نظیر موجود نہیں ہے۔'' اس مثنوی میں اکثر اشعار میں فارسی اور کشمیری مصرعوں کو یکجا کیا گیا ہے اور مثنوی فارسی و کشمیری زبانوں کا حسین مرقع نظر آتی ہے۔ یہ داستان اصل میں حسن و عشق کے حوالے سے کشمیری ثقافت و تہذیب کی آئینہ دار ہے۔

کہاوت یا مقولہ انسانوں کی صدیوں کے تجربوں کا نچوڑ ہوتا ہے اور یہی ضرب الامثال کسی قوم کی عقل و فراست اور معاشرت کے معیار کی عکاسی بھی کرتے ہیں۔ فارسی میں سعدی کی گلستان اور بوستان زندگی کے تجربات کی آئینہ دار ہیں۔ انگریزی میں فرانسس بیکن کے مقولے سیاسی و معاشرتی زندگی اور ذہانت کے بہترین عکاس ہیں۔ مختلف زبانوں اور قوموں کے باہمی اختلاف کے باوجود ہمیں ہر زبان میں زندگی کی چند بنیادی حقیقتیں اور سچائیاں جلوہ گر نظر آتی ہیں جو انسانی فکر اور تجربہ کو پیش کرتی ہیں۔ کشمیری کہاوتوں کی ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں مجاز، تمثیل، استعارہ اور کنایہ کی کثرت کے باوجود

Marfat.com

زبان سادہ اور فکر عام فہم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کشمیری زبان بولنے والے اکثر بات بات میں ان ضرب الامثال کا حوالہ دے کر احسن طریقے سے اپنا مُدعا پیش کرتے نظر آتے ہیں۔

کشمیری لوک ادب میں زندگی کے اسرار و رموز اور معائب و محاسن کا انعکاس بکثرت دکھائی دیتا ہے۔ کہانیوں اور قصوں کے ذریعے معاملات اور واقعات کو بیان کیا گیا ہے تاکہ لوگ نصیحت حاصل کرسکیں۔ مثال کے طور پر مقبول شاہ کی ایک کتاب ''گریش نامہ'' ہے۔ اس میں ایک کشمیری کسان اپنی ذہانت اور فراست سے شیطان کو شکست دے دیتا ہے۔ مختصراً قصہ یوں ہے کہ ایک کشمیری کسان اور شیطان میں ایک معاہدہ ہوتا ہے کہ اس مرتبہ وہ جو فصل اگائے گا اس کا اوپر والا حصہ شیطان لے گا اور نیچے والا حصہ کسان کو ملے گا۔ کسان شلجم کاشت کرتا ہے اور اس طرح شیطان کو شکست دے دیتا ہے۔ شیطان دوبارہ معاہدہ کرتا ہے کہ اس بار فصل کا نچلا حصہ وہ لے گا اور اوپر والا حصہ کسان لے گا۔ کسان بھی بڑا ذہین تھا۔ وہ اس بار گندم کاشت کرتا ہے اور اوپر سے خوشے چن لیتا ہے اور شیطان پھر شکست کھاجاتا ہے۔ اب کی بار شیطان بڑی چالاکی سے یہ معاہدہ کرتا ہے اور کہ اگلی فصل میں وہ اوپر اور نیچے کا حصہ خود لے گا اور درمیانی حصہ کسان کو دے گا۔ کسان کمال فراست سے اس بار مکئی کاشت کرکے درمیان سے مکئی کے بھٹے چن لیتا ہے اور شیطان کے حصے میں خشک جڑیں اور گھاس پھونس آتا ہے۔ مقبول شاہ نے یہ قصہ بیان کرکے دراصل یہ ثابت کیا ہے کہ کشمیری قوم ذہانت و فراست میں انسان تو کیا شیطان کو بھی مات دے دیتی ہے مگر افسوس صد افسوس کہ اس تلخ حقیقت کا کیا علاج کہ یہ دنیا ذہانت کی بجائے شیطنت اور فراست کی بجائے بہیمیت کی دنیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ یہ تر دماغ قوم کئی صدیوں سے پنجۂ غلامی میں جکڑی درد و الم سے کراہ رہی ہے۔

اسی طرح رمضان بٹ کی مثنوی ''اک ننادن'' کشمیری زبان میں ایک سبق آموز اور دل پذیر داستان ہے۔ ایک بوڑھا ایک جوان لڑکی سے دوسری شادی کرلیتا ہے جس پر اُس کی پہلی بوڑھی بیوی بڑی سیخ پا ہوتی ہے۔ جب بوڑھا پہلی بیوی کے گھر جاتا ہے تو وہ اُس کے سر میں سے کالے بال نکالتی رہتی ہے تاکہ وہ بوڑھا نظر آئے اور سفید بالوں کی وجہ سے اُس کی جوان بیوی اُس سے بددل ہوکر اُسے چھوڑ دے۔ جب وہ بوڑھا جوان بیوی کے گھر جاتا ہے تو وہ اس کے سر سے سفید بال نکالتی رہتی ہے تاکہ وہ جوان نظر آئے اور وہ اس کے ساتھ زندگی گذارنے میں شرم محسوس نہ کرے۔ اس طرح اُس کے سر کے سارے بال نکال دیے جاتے ہیں اور وہ گنجا ہوجاتا ہے۔ نہ رہے سفید بال اور نہ رہے سیاہ بال۔ یعنی نہ رہا

Marfat.com

بانس نہ بجے بانسری۔ کشمیری زبان میں اس لیے یہ کہاوت مشہور ہوگئی۔
''والہ والہ کھوڑ کرن''۔ یعنی ایک ایک بال نکال کر کھودا بنا دیا۔
''شـــب رنگ'' بھی کشمیری زبان کی ایک معروف و مقبول داستان ہے۔ کشمیری زبان میں لوک کہانیوں کے علاوہ کشمیری کہاوتوں کا بھی ایک بڑا ذخیرہ ہے جو کشمیری ثقافت کی عکاسی کرتا ہے۔ صرف چند کہاوتیں ملاحظہ ہوں۔

(الف)'' زندگی میں تو کسی نے مدد نہ کی اور رشتہ داری تک نہ نبھائی مگر بعد مرگ اب سب آنسو بہا رہے ہیں۔'' یہ کہاوت اس حقیقت کی غماز ہے کہ لوگ خودغرضی اور خودخواہی کا شکار ہوتے ہیں اور زندگی میں کم ہی کوئی کسی کے کام آتا ہے۔ لفظی ترجمہ ہے زندگی میں خاک بعد مرگ ریشم کی چادر۔

(ب) '' نیکی کر، بدکو خود ہی بدی کا صلہ مل جائے گا۔'' اردو میں بھی ایسا ہی محاورہ ہے کہ نیکی کر دریا میں ڈال۔ دونوں کا مطلب و مقصد ایک ہی ہے۔

(ج) '' مہمان خدا کی رحمت ہے۔''

عربی شاعری میں قبل از اسلام کے'' سبعہ معلّقات'' اپنے دور کی عربی شاعری اور رسم و رواج کے عکاس ہیں۔ اگر ان سات شاعروں کے معلقات کا مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ اس زمانے میں عربوں کی معاشرت میں شراب و شباب، جنگ جوئی، قبیلہ پرستی، قمار بازی اور عیش پرستی جیسی برائیاں کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھیں مگر ان سب قباحتوں کے باوجود عرب مہمان نواز تھے اور صحراؤں میں جب قافلے قیام کرتے تو وہ ایک چراغ جلا کر ذرا اونچی جگہ رکھ دیتے تاکہ کوئی بھولا بسرا مسافر یا قافلہ روشنی دیکھ کر آجائے اور طعام و قیام اسے مہیا کردیا جائے۔ ان شعراء میں امرؤ القیس، طرفہ، زہیر، لبید، عمرو، عنترہ اور حارث کے نام آتے ہیں۔ اسلام نے بھی مہمان نوازی پر بڑا زور دیا ہے۔ کشمیر میں آمد اسلام کے بعد بہت سی ضرب الامثال میں یہ اسلامی فکر واضح طور پر نظر آتی ہے۔ چنانچہ ایک کہاوت ہے:

'' مہمان پر ہماری جان بھی قربان۔'' ایک اور کہاوت ہے'' سرسوں کا ایک دانہ سات آدمیوں نے مل بانٹ کر کھایا'' یہ ضرب المثل مساوات اور مہمان نوازی کی اعلیٰ مثال ہے۔

کشمیری شاعری میں بھی لوک کہانیوں کو بیان کیا گیا ہے۔ کشمیری شاعری کے تین ادوار ہیں۔ پہلے دور میں للہ عارفہ، حبہ خاتون اور تندرشی بڑے نام ہیں۔ دوسرے دور میں

Marfat.com

محمود گامی، رُسل میر، عبداللہ آزاد اور غلام احمد مہجور قابل ذکر ہیں، جبکہ تیسرے دور کے شعراء کی اکثریت نے کشمیر کی آزادی پر قلم اٹھایا ہے اور ان میں احمد شمیم، مسعود کشفی، تحسین جعفری، محمد علی کنول، آذر عسکری اور طاؤس بانہالی بڑے شاعر ہیں۔ ان شاعروں میں خصوصاً حبہ خاتون نے لوک کہانیوں کو اپنی شاعری میں جگہ دی اور کئی کہاوتوں کو تخلیق کیا۔ آج بھی شادی بیاہ اور غم و ماتم کے مواقع پر حبہ خاتون کا کلام گایا جاتا ہے۔

آخر میں یہ واضح کرنا مناسب ہوگا کہ جب ہم کشمیری ادب کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو عام لوگ اس سے مراد صرف کشمیری زبان کا ادب ہی لیتے ہیں۔ اسی لیے اس مختصر مقالہ میں صرف کشمیری زبان کے لکھاریوں پر اجمالی بات ہوئی ہے۔ اگر ہم ادب کشمیر کی اصطلاح استعمال کریں تو ہمیں یہ جاننا ہوگا کہ کشمیر میں بھی کئی زبانیں بولی جاتی ہیں اور نظم و نثر میں ان کا خطیر سرمایہ موجود ہے۔ جموں کے علاقے میں گوجری زبان کا رواج ہے۔ آج حاجی رانا فضل حسین اور ڈاکٹر صابر آفاقی گوجری زبان کے معروف شاعر ہیں۔ پہاڑی اور پوٹھواری زبانیں پونچھ میں بولی جاتیں ہیں۔ گلگت بلتستان میں شینا، بلتی اور بروشسکی زبانیں مروّج ہیں۔ اسکے علاوہ کشمیر میں فارسی شاعری بھی عروج پر رہی ہے۔ ماضی میں غنی کاشمیری، شائق کشمیری، مرزا داراب جویااور مسکین فانی قابل ذکر فارسی گو شاعر گذرے ہیں۔ ان تمام شعراء نے اپنے کلام میں فلسفہ ومنطق، وجدان و عرفان، دانش و بینش اور معاملات و واردات کی کامیاب عکاسی کی ہے۔ لیکن جو بات قابل صد تحسین ہے وہ کشمیری زبان کا لوک ادب ہے جو کشمیری قوم کی صدیوں کی تاریخ، تہذیب، ثقافت، نظریات اور ایمانیات کا مظہر ہے۔ آخر میں ایک کشمیری کہاوت بیان کرنا مناسب ہوگا۔ جس کا مطلب ہے کہ ''ٹھنڈا کھانا کھاؤ گے نہیں اور گرم کھانے کا انتظار نہیں کرو گے۔'' یعنی بھوکے ہی رہو گے یا ناکام رہو گے۔ اس کہاوت میں صبر و استحکام کی تلقین ہے۔ جلد باز انسان کی قسمت میں نامرادی اور ناکامی کے سوا کچھ نہیں آتا۔ اگر اس کشمیری کہاوت کے فلسفہ پر غور کیا جائے تو آج کی جنگ و جدال اور کشت و کشتار میں گرفتار دنیا کا واحد علاج صبر وتحمل اور امن واستحکام میں ہے۔ آیئے کشمیری لوک ادب کے جواہر پاروں سے زندگی کو گوہر بار بنائیں۔۔۔۔

☆☆☆

Marfat.com

اسلوب شناسی کے مسائل

سراج الدین علی خان آرزو کے نقطۂ نظر سے☆

محمد رضا کدکنی☆☆

ترجمہ جاوید اقبال قزلباش

جہاں تک زبان فارسی میں موجود اسناد سے ظاہر ہوتا ہے دور اسلامی کی ۱۲ صدیوں پر محیط تاریخ ادبیات میں کوئی شاعر یا ادیب اسلوب اور اسلوب شناسی کے مسائل کی تشخیص میں سراج الدین علی خان آرزو (۱۰۹۹۔۱۱۶۹ھ) کی سطح کو نہیں حاصل کر سکا ہے۔ (۱) اگر اسلوب کے سلسلے میں دوسروں کے تمام اظہارات کو ترازو کے ایک پلڑے اور آرزو کے افکار کو دوسرے میں رکھیں تو قوی احتمال ہے کہ اس کا پلڑا تاریخ میں موجود تمام اظہارات پر بھاری ہوگا۔ اسلوب کے بارے میں غالباً دوسروں کا جو مبہم ادراک ہے اس بنا پر وہ اصطلاح کو اصطلاح اور کلمے کو کلمے سے تبدیل کرتے ہوئے اس کو بیان کرتے ہیں اور یہ کہا جا سکتا ہے اسلوب کے بارے میں ان کی تفہیم ''کیفیت'' اور ''ماہیت'' دونوں سے عاری ہے۔ ''طرز''، ''طور'' اور ''اسلوب'' کی قسم کے تغیرات جو ادب کی کتابوں اور تذکروں میں مروج ہیں کچھ ایسے کلمات ہیں جو اسلوب کے مسئلے پر اہل قلم کے بے کیفیت ادراک کو بیان کرتے ہیں۔ مثلاً اسلوب کے تغیر کے بانیوں میں سے ایک زلالی خوانساری ہیں (۱۰۳۱م) جن کے متعلق نصر آبادی بیان کرتے ہیں:

''جدت اور نمک کلام میں وہ منفرد ہے۔ اس نے اپنی مثنوی کی ''طرز'' میں ایک تازہ اسلوب پیش کیا ہے جس کی پیروی کوئی دوسرا نہیں کر سکا (نصر آبادی، ۱۳۷۸ش ـ ۲۲۴) یہی تذکرہ نویس ملا ذکی ھمدانی کے بارے میں یوں گویا ہے: ''وہ غزل گوئی میں صدیوں سے منفرد و یکتا تھا، اس کا طرز کلام معاصر شعرا سے کوئی نسبت نہیں رکھتا'' (ایضاً، ص ۳۵۱) اور ادائی یزدی کے متعلق کہتا ہے'' وہ خوش طرز اور ندرت فکر کا حامل ہے'' (ایضاً، ص ۴۴۲) اور حلمی کاشانی کے متعلق یوں بیان کرتا ہے: ''''اس کی طبیعت کو حال اور کیفیت کو کمال حاصل تھا'' اور میر عطائی طہرانی کے متعلق یوں رقم طراز ہے: ''نہایت شوخ

☆ بشکریہ مجلہ دانشکدۂ ادبیات و علوم انسانی، (علمی و پژوهشی)، شمارہ ۱۴۱، تابستان ۱۳۸۲ شمسی

☆☆ استاد دانشگاہ تہران

Marfat.com

طبع ہے لیکن محمد قلی سلیم کے انداز میں ''ادابند ہے۔'' (ایضاً ص ۳۶۰)

''تازہ گوئی''، ''نمک کلام''، ''طرزِ تازہ'' ''خوش طرزی'' ''کیفیت''، ''لطف'' اور ''ادابندی'' ایسے جذباتی کلمات ہیں جو اس قسم کے شعرا کے کلام سے متعلق نصر آبادی کے طرز عمل کو ظاہر کرتے ہیں، لیکن قاری کو مفہوم، طرز، اسلوب اور اسٹائل سے متعلق کوئی واضح تاثر نہیں دیتے۔ ''ندرت خیال'' شاید وہ واحد تعبیر ہو جس کی کسی حد تک وہ بھی نسبی طور پر توجیہ اور تعریف کی جا سکے اور ہم کہہ دیں کہ اس طرز کی تعریف کا محور استعاروں اور تشبیہات کی جدت ہے اور کچھ بھی نہیں! اگر ہم ایران اور ماوراء النہر میں لکھے گئے نصر آبادی کے معاصرین کے تذکروں کو دیکھیں تو ان مؤلفین کے مسئلہ اسلوب کے بارے میں نظریات کو ان ہی حوالوں اور حاشیوں میں دیکھ لیں گے۔ البتہ ہندوستان میں ادیبوں کے تنقید اور اسلوب شناسی پر مبنی اظہارات بدر جہا ثروت مند اور غنی تر ہیں۔ یعنی ہند میں تالیف شدہ تذکروں میں اسلوب کے بارے میں بعض واضح تر عبارتیں ملتی ہیں لیکن اسلوب کے بارے میں ہندوستانیوں کے اقوال کا مجموعہ بھی آرزو کی عالمانہ موشگافیوں کے مقابلے میں کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔

آرزو اسلوب کے تاریخی تجزیے اور مختلف ادوار کی طبقہ بندی کے علاوہ اسلوب سازی کے عناصر میں بھی گہری اور عالمانہ بصیرت رکھتے تھے اور اہم ترین بات یہ ہے کہ مسائل اسلوب کے اصلی محور اور عوامل پر بھی ان کو دسترس حاصل تھی۔ یعنی وہ جانتے تھے کہ ایک اسلوبی عنصر کا صرف وجود نہیں بلکہ اس کا تعدد اور تواتر ہی اسلوب کو وجود میں لاتا ہے۔ وہ مفہوم غالب اور تعدد کو غالباً ''التزام'' کی تعبیر سے یاد کرتے ہیں، یعنی کسی شاعر کے ہاں غالب عنصر یا اسلوبی عناصر میں سے ایک عنصر کی پابندی!

پہلے ہم آرزو کے نقطۂ نظر سے اسالیب کے مختلف ادوار کی درجہ بندی پر نظر ڈالیں گے۔ انہوں نے اپنے آثار میں جگہ جگہ فارسی شاعری کے اسالیب کے تاریخی تغیرات کی جانب اشارہ کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ اس میدان میں وہ ایک نافذ بصیرت رکھتے ہیں۔ وہ کتاب مثمر میں یوں گویا ہیں: فارسی زبان کا طرز و اسلوب مختلف ادوار میں تغیر پذیر ہوتا رہا کیونکہ اسلامی دور میں سب سے پہلے ابو جعفر عبداللہ ابوالحسن رودکی کا کلام مدون ہوا اور اس کے پیشرو قلت کلام کی وجہ سے گویا معدوم ہو گئے اور اس کی گفتگو کا طریقہ اور ایسے الفاظ کا استعمال جو اس دور میں متروک ہیں، مختلف ہے۔ (آرزو، ۱۹۸۹ء: ۷)

اس مقام پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ رودکی اور اس کے زمانے کو کلماتی، تاریخ گرائی اور نظام حفظ

Marfat.com

دستاویزات (Archivism) کے نقطۂ نظر سے پرکھتے ہیں اور اس درجہ بندی کے آخر تک ان کا معیار شعر ہے۔ وہ اس کے بعد کے دور کو زبان شعرا کے تغیر کے اعتبار سے دور سنائی سمجھتے ہوئے فرماتے ہیں :

رودکی کا اسلوب حکیم سنائیؒ کے عہد میں متغیر ہو گیا (آرزو، ۱۹۸۹: ۱۰) اور جس کسی کو بھی زبان شعر فارسی کے تغیرات سے واقفیت ہوتی ہے وہ ایک ہی نگاہ میں بخوبی جان لیتا ہے کہ سنائی دور جدید کے لیے ایک نقطۂ آغاز ہے (۲) اس کے بعد نظامی، خاقانی، انوری اور کمال اسماعیل کے عہد کی ابتدا تک یہی طریقہ مسلوک رہا اور انہی سے اوروں نے رنگ لیا (ایضاً)۔ خاقانی، نظامی، انوری اور کمال اصفہانی کے اسالیب کا دور سنائی سے فرق نہایت آشکار ہے اور آرزو کی دقیق تحقیق اور شعر شناسی میں اس کے کمال کی مظہر ہیں۔ ان کے بعد کے دور میں وہ خواجو کرمانی اور سعدی شیرازی کو اسلوب کا محور سمجھتے ہوئے کہتے ہیں:

اس کے بعد خواجو کرمانی اور شیخ سعدی شیرازی جن میں سے ایک کو ''نخل بند شعر'' اور دوسرے کو پیغمبران سخن میں سے ایک سمجھا جاتا ہے انہوں نے نئے اسلوب کی بنیاد رکھی۔ (ایضاً: ۱۱)

ان دو شخصیات خصوصاً سعدیؒ کے ذریعے زبان شعر کا استعاروں اور اجنبی خیال بافیوں سے عاری اور سادہ ہو جانا ایک نہایت اہم مرحلہ ہے جو اسلوب کے تغیر سے حاصل ہوا اور آرزو کی اس دقیق اور عالمانہ رائے پر اسے آفرین کہنا چاہیے کہ اس نے نئے تاریخی دور کی خوب شناخت کی ہے۔ **بوستان** کے ایک ٹکڑے کا **مخزن الاسرار** سے مقابلہ کرنا کافی ہے یا یہ کہ ہم سعدی کے قصاید میں سے ایک کا خاقانی کے کسی قصیدے کے ساتھ مقابلہ کریں تو معلوم ہوگا کہ فرق سیاہ اور سفید کا ہے، نہ کہ سیاہ اور بھورے رنگ کا۔ یہ ٹھیک ہے کہ خواجو کے کلام میں بوستان کے زبان کی برہنگی (استعارات وغیرہ سے) دیکھی نہیں جاتی لیکن خواجو کی مثنویاں جو کچھ بھی ہیں ان کا نظامی کے **خمسے** سے ترکیب بندی اور انواع استعارہ کے لحاظ سے فرق بہت زیادہ ہے۔ آرزو خواجو اور سعدی کے بعد کے مرحلے کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں:

اس کے بعد امیر خسرو دہلوی نے، جو ہندوستان کے طوطی شیریں زبان ہیں اور غزل میں ان کی زبان سعدی کے نزدیک ہے ایک اور ہنگامہ بپا کیا۔ مثنوی میں خمسہ تخلیق کر کے وہ نظامی نظر آئے اور قصیدے میں خاقانی بنے جیسا کہ ان کے بابرکت آثار سے ظاہر و ہویدا ہے۔ (ایضاً: ۱۰)

''آرزو چاہتا ہے کہ یہ دکھا دے کہ نامانوس کلام و استعاروں کے مقدمات کی شدت، جو امیر خسرو اور ان کے اخلاف واعقاب کا معیار اسلوب ہے، مکمل طور پر قابل قبول ہے۔ اس سے پہلے کہ وہ

Marfat.com

اسلوب اور اس کے اساسی تغیر کے حقیقی مسئلے کی طرف اشارہ کرے حافظ کے اسلوب کی طرف اشارے سے خود کو اسلوب حافظ کے بیان کرنے کے خطرناک مرحلے سے چھڑا کر یہی کہنے پر اکتفا کرتا ہے کہ: ''اس کے بعد حافظ شیرازی نے سخن کے ہیجان سے ایک جدید نمک پیش کیا۔'' (ایضاً:۱۱)

شاید آرزو کو یہ حوصلہ ہی نہ ہوا کہ وہ حافظ کے اسلوب میں وارد ہوتا کیونکہ اس مقام پر اس کا ارادہ عام اسالیب یا اسلوبی ادوار کی بحث ہے نہ کہ شخصی اسالیب کی۔ بعد میں ہم دیکھیں گے کہ وہ کس طرح بعض ہندی طرز کے شعرا کے شخصی اسالیب کے اجزا میں دقیق رائے پیش کرتا ہے۔ وہ درحقیقت زمانۂ حافظ سے زمانۂ جامی تک کے فاصلے کا، جس میں اسلوب یا امتیازات کے لحاظ سے کوئی قابل ملاحظہ چیز موجود نہیں؛ ان الفاظ میں خلاصہ بیان کرتا ہے:

یہاں تک کہ اقلیم لفظ معنوی کی حکومت کی باری مولانا عبدالرحمٰن جامی تک آ پہنچی اور کچھ ہی عرصے میں وہ ورق الٹ گیا اور وہ جام ٹوٹ گیا۔ (ایضاً:۱۱)

اس بیان سے وہ اسلوب کے حقیقی تغیر کے مقدمات کے ظہور کے لیے زمین ہموار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''شہیدی قمی، حیرتی، غیرتی، عرفی شیرازی، ظہوری، نظیری نیشاپوری اور فیضی ہندی کی طرح کے سب عراقی شعراء نے بابا فغانی کی پیروی اختیار کرلی۔ ان میں سے نورالدین ظہوری نے نظم اور نثر میں ایسی طرز اختیار کی کہ متاخرین میں سے کسی نے اس کی راہ کو نہ پایا لیکن متقدمین میں سے بعض مثلاً خواجو کرمانی کے کلام خصوصاً مثنوی میں اس کی جھلک نظر آتی ہے۔'' (ایضاً:۱۱)۔ اس مقام پر اس نے تغیر اسلوب کے ہراول دستے اور پیشروؤں کا، جو سب بابا فغانی کے محور کے گرد گھومتے ہیں، تعارف زیادہ باریک بینی سے کرایا ہے اور یہ ایسی چیز ہے کہ جو حقیقی و اصلی اسلوب یعنی طرز نو یا اسلوب ہندی کی ایجاد کے زمانۂ اوج میں صائب کے متعلق جو اس سلسلے کے معیاری ترین فرد ہیں، وہ کہتے ہیں:

از آتشین دمان به فغانی کن اقتدا
صائب اگر تتبع دیوان کس کنی

(صائب، ۱۳۷۰:۶/۳۸۶)

اب اس امر کا موقع آ گیا کہ وہ اسلوب یا طرز جدید کے اندر دو متفاوت اسالیب کی ان کی تاریخی بنیادوں کے ساتھ توضیح دے۔ جس کی ایک شاخ کی اکمل شخصیت ''بیدل'' اور دوسری شاخ کے

Marfat.com

ممتاز افراد میں صائب اور کلیم شامل ہیں۔ دیکھیے کتنی باریک بینی سے طرز جدید کی اس دوسری شاخ کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں: ''اور بعض معاصرین اور شاگرد مثلاً جلال اسیر شہرستانی اور ملا قاسم مشہور دوسری راہ پر چل پڑے اور انہوں نے اپنی طرز کو ''طرز خیال'' کا نام دے دیا اور دور دراز خیالوں کے سبب ان کے اکثر اشعار بے معنی ثابت ہوئے۔'' (آرزو، ۱۹۸۹: ۱۱)

اب افراط و تفریط کی اس شاخ یعنی ''طرز نو'' کے زیادہ تر نمائندے چونکہ ہندوستانی شعراء ہیں اس لیے توسیع و ترقی کے عوامل کو واضح کرنے کی باری آئی۔ اسی مناسبت سے وہ گذشتہ معلومات میں یوں اضافہ کرتا ہے کہ: ''اور چونکہ ہندوستان کے شعرا نے اسیر اور قاسم کے اسلوب کو پسند کر لیا اور بعض شعرا مثلاً شاہ ناصر علی سرہندی اور مرزا عبدالقادر بیدل اور ارادت خان واضح نے بعض تازہ افکار اور عبارتیں بھی وضع کر لیں۔'' (ایضاً: ۱۲)

ہم جانتے ہیں کہ ہمارا مولف بارہویں صدی کے دوسرے نصف میں اس تالیف میں مشغول تھا یہی وجہ ہے کہ ''طرز نو'' کے مسائل کو وہ یوں بیان کرتا ہے: ''اس کتاب کی تالیف کے زمانے میں ہندوستان میں، جو اہل کمال سے خالی ہے؛ دوستوں نے ناموس و آبروئے سخن کو زبردستی اس ہیچ مدان (آرزو) کی گردن پر لاد دیا ہے۔ (ایضاً: ۱۲) یعنی یہ کہ فی زمانہ ہندوستان میں اسلوب اور طرز کا نمائندہ میں ہوں۔ آرزو کے اشعار میں غور و فکر سے گذشتہ نسل کا افراط و تفریط سے پرہیز اور سادگی کی جانب رجحان سامنے آتا ہے اور نہایت فطری بات ہے کہ ہر وہ چیز جو اپنی حد سے تجاوز کر جائے وہ اپنی ضد یا مخالف میں تبدیل ہو جاتی ہے، اور اس کے کلام میں وہ حد سے زیادہ پیچیدگی جو بارھویں صدی کے نصف آخر میں ہندوستان میں فارسی شاعری کا خاصا تھا سادگی میں بدل جاتی ہے۔ ضمنی طور پر انہی ایام میں وہ ایران میں موجود شاعری پر یوں تنقید کرتا ہے ''ایران میں کسی ایسے شخص کی خبر نہیں ملتی ہے جو صائب یا کلیم کا متبادل ہو۔'' (ایضاً: ۱۲) اور یہ نہایت دقیق اور علمی بات ہے جس میں کسی کے لیے بھی کمترین شک وشبے کی گنجائش نہیں۔ آپ نے ملاحظہ کیا کہ عظیم شخصیات مثلاً فردوسی، منوچہری، ناصر خسرو، خیام، مسعود سعد، عطار اور مولانا روم اپنی عظمتوں اور رفعتوں کے باوجود اسلوبی تغیرات میں مقام نہیں پاتے، اس کے برعکس قاسم دیوانہ شہیدی قمی اور حیرتی وغیرہ تبدیلی طرز کلام میں کردار ادا کرتے ہیں۔ صاف ظاہر ہے کہ بڑا شاعر ہونے اور مخصوص اسلوب رکھنے کے درمیان کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔ ممتاز مخصوص اسلوب سے مراد ایسا اسلوب ہے جو دور

Marfat.com

سے پکار کر کہے کہ میں فلاں شاعر کا اسلوب ہوں مثلاً ''طرز افشار'' کا اسلوب کہ بنائے گئے مصادر مثلاً مکیدن، مدنیدن یعنی مکہ و مدینہ کے سفر سے حاصلہ ہیں، پر مبنی ہے (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰: ۸-۹)۔

لیکن آرزو کی نگاہ جو اسلوب کی تعمیر میں شامل عناصر کا تجزیہ کرتی ہے نہایت دقیق اور زیادہ قابل توجہ ہے۔ وہ ہمیشہ فریکونسی، تواتر اور اس کی تعبیر میں التزام پر تکیہ اور تاکید کرتے ہیں۔ انہوں نے بارہا یاد دہانی کی ہے کہ بعض شعرا نے اپنی شناخت اور اسلوب کی ایجاد کے لیے طرز کے کسی ایک تعمیر کنندہ عنصر کا شعوری طور پر التزام کیا ہے۔ مثلاً جب وہ گلی کوچے اور دور کی زبان کے بارے میں بات کرتا ہے تو Scynchronic زبان میں افراط کو یوں نشانہ تنقید بناتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ یاد دلاتا ہے کہ اگر کوئی روزمرہ بول چال سے نزدیکی میں افراط کرتے ہوئے جان بوجھ کر اپنے اسلوب کی بنیاد کوچہ و بازار کے اس (register) پر قرار دیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ (۳) لیکن اس صورت میں مبتذل (ناشائستہ) الفاظ سے، جو ارذال کی زبان ہوتی ہے، اجتناب ضروری ہے۔ اس نسخے کا مؤلف (آرزو) کہتا ہے کہ فارسی میں بھی عربی کی مانند یہی بات ہے جیسا کہ ارباب فصاحت کہتے ہیں کہ ''لفظ آشنا'' اور ''معنی بیگانہ'' (لفظ معلوم کے اجنبی معنی) اور اہل فصاحت و بلاغت کو زبان کے بے دریغ اور سخاوت مندانہ استعمال سے پرہیز کرنا چاہیے۔ ماسوائے اس کے کہ انہوں نے اس کا التزام کیا ہو جیسے کہ میر نجات نے مثنوی گل کشتی (۴) میں استعمال کی ہے۔ (آرزو، ۱۹۸۹: ۸۰) اور خاقانی کے قصیدہ ترسائیہ اور تواتر اور مسیحی کلمات کے الفاظ میں اضافہ اور بقول آرزو: اس قصیدے میں وہ اسٹائل یا اسلوب کی تعمیر کے لیے التزام کرتا ہے۔ جان لے کہ شعرا میں سے بعض اپنے کلام میں التزام کی خاطر غیر زبان کے بعض الفاظ جو مطلقاً اجنبی ہوتے ہیں استعمال کر لیتے ہیں۔ خواہ وہ (الفاظ) فصاحت میں رخنہ ہوں یا نہ ہوں جیسے کہ خاقانی نے اس قصیدے میں استعمال کیا ہے:

فلک کجرو تر است از خطِ ترسا
مرا در بند دارد راهب آسا

اس نے اپنے لیے آرمیائی اور مسیحیوں کی زبان کی اصطلاحات اور الفاظ کا استعمال لازم قرار دیا ہے۔ اسی لیے کہتا ہے:

Marfat.com

مرا بینی نہان گشتہ بہ غازی
شدہ مولو زن و پوشیدہ چوخا

لفظ ''مولو'' اور ''چوخا'' آرمینائیوں کے درمیان مستعمل الفاظ ہیں جنہیں اہل فارسی نہیں جانتے اور لغت زبان فارسی میں ان کے لائے جانے کی بنیاد اُن کا اس قصیدے میں مذکور ہونا ہے۔ اسی نوع کے التزامات ملا طغرا مشہدی کے ہاں بھی ہیں جو اپنی نثر و نظم میں ہندی الفاظ کا استعمال کرتا ہے۔ (آرزو، ۱۹۸۹: ۸۳)

یہ درست ہے ''مولو'' اور ''چوخا'' آرمینیائی اور مسیحی نہیں لیکن ایک اور فیملی سے ہیں جس کے تواتر (سے استعمال) نے خاقانی کے اسلوب کو جنم دیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں اور طغرای مشہدی کے سلسلے میں اس نے جو کچھ کہا ہے وہ اسلوب شناسی کا ایک نہایت اہم نکتہ ہے۔ ملا طغرا کے عہد کے بعد سب نے اس کا تعارف صاحب طرز شاعر کی حیثیت سے کیا ہے اور اس مقام پر ''آرزو'' ہندی کے کلمات کے تواتر کو اس کے اسلوب کا محور جانتا ہے جو کاملاً صحیح ہے یا وہ توجہ جو اس نے جعلی (خود ساختہ) مصادر کے التزام کے سلسلے میں ظاہر کی ہے وہ بھی طرز افشار پر مبنی ایک اسلوب ساز عنصر ہے۔ بعض ایسے شعرا جن کے کلام کی بنیاد مزاح اور ہزل پر ہے وہ اسما سے مصادر کا اشتقاق اور اعلام کرتے ہیں جیسا کہ طرزی طرشتی کہتا ہے:

مدنیدیم پس از مکیدن
نہ بہ کس حیلہ و نہ مکریدن
مرقد پاک نبیؐ طوفیدیم
عمریدیم و ابا بکریدیم

یہ مسخرہ پیشہ لوگوں کا طرز بیان ہے اور دوسروں کے لیے روا نہیں ماسوائے اس کے جو ان کا پیرو اور تابع ہو۔ (آرزو ۱۹۸۹: ۱۷۴-۱۷۵)

آرزو معتقد ہے کہ اس خاص زبان کے مقابلے میں، جو ممکن ہے ہر شاعر التزام کے ذریعے وجود میں لے آئے، فارسی کلام کا اصلی روپ ایک مشترکہ زبان سے وجود میں آتا ہے جسے تمام شعرا خواہ وہ کسی بھی علاقے کے ہوں اپنے مقامی لہجے (Dialect) کو شعر کے اندر چھوڑ دیتے ہیں اور اس مشترکہ زبان میں شعر کہتے ہیں اور اس مشترکہ زبان کو وہ ''اردو زبان'' کہتا ہے۔ اس سے اس کا مقصد وہ اردو

Marfat.com

زبان نہیں جو آج ہندوستان اور پاکستان میں رائج ہے بلکہ ایران کی شاہی اردو زبان ہے اس وسیع و عریض مملکت کے مختلف النوع لہجوں والے جب بھی باہم گفتگو کرنا چاہتے اسی پہلوی یا دری زبان کو استعمال کرتے اور اپنے مقامی لہجے کو استعمال نہیں کرتے تھے۔" یہی وہ مقام ہے کہ جس ملک کا بھی شاعر ہو مثلاً شروان کا خاقانی یا گنجہ کا نظامی یا غزنی کا سنائی یا دہلی کا خسرو اپنی اس مقررہ زبان میں گفتگو کرتا اور وہ اردو کے علاوہ کوئی دوسری زبان نہیں۔" (ایضاً: ۱۷۴-۱۷۵)

اسلوب شناسی کے نقطۂ نظر سے اس زبان سے ہر قسم کے انحراف کو طرز و اسلوب کے پیدا ہونے کا عامل یا سبب سمجھ سکتے ہیں۔ اس مشترکہ زبان کے مختلف تاریخی اور قدیم ادوار کی طرف رجحان ایک قسم کی آثار شناسی ہے جو کہ خود اسلوب کو پیدا کرتی ہے اور اس زبان کے روزمرہ کی حالت کی طرف تمائل اسلوب کی ایجاد کی ایک اور راہ ہے۔ میر نجات کے "گل کشتی" کی زبان کی طرف اشارہ، جس کی خصوصیت عامیانہ گلی کوچوں کے لوگوں کی زبان کے تسلسل اور تواتر کی ترویج تھی، اسی خصوصیت کو اس کے کلام میں اسلوب کے ایجاد کے عامل کے طور پر جانا جاتا ہے۔ لیکن جن موارد میں سے بعض کو "آرزو" نے آثار شناسی کی طرف توجہ کرتے ہوئے اسلوب ساز سمجھا ہے ان میں ایک شیخ علی حزین لاہیجی (۱۱۰۳ھ-۱۱۸۰ھ) ہے جو آرزو کا ہمعصر تھا اور اس کے کلام میں اویم کے بجائے "درفش کاویان" اور "وی ام" کے استعمال کو وہ تاریخی اور قدیمی زبان کی جانب انحراف سمجھتا ہے۔ حزین کے اس شعر پر تنقید کرتے ہوئے:

شب ہجران ، سیاہِ درد را شورِ حزینِ تو
درفش کاویان از نالہ مشکین پر ندارد

وہ کہتا ہے: درفش کاویان، یہاں کوئی کام نہیں کرتا (۶) ظاہری طور پر چونکہ شیخ قدما کے کلام کا نہایت معتقد ہے، متاخرین کے لیے کسی وجود کا قائل نہیں اور کبھی کبھی غزل میں قدیم تاریخی الفاظ لے آتا ہے۔ (ایضاً: ۸۰)

آرزو نے اسلوب شناسی سے متعلق اپنی بحثوں میں جس اہم ترین نکتے پر توجہ کی ہے وہ تاریخی کلاموں کی طرف رجحان کے مسئلے کا نسبی ہونا ہے اور یہ کہ کلاموں میں سے تاریخی آثار وہی چیز ہے کہ جسے روایتی بلاغت میں "غرابت" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی استعمال غرابت سے متعلق علمائے بلاغت کی بحث آثار تاریخی کی طرف پلٹتی ہے اور وہ اہم نکتہ جس کی طرف آرزو نے توجہ کی ہے وہ جغرافیے کا مسئلۂ غرابت اور تاریخ شناسی میں کردار ہے۔ جب وہ امرؤالقیس کے کلام میں کلمۂ متشزرات پر بحث کرتا ہے اور وہ جسے

Marfat.com

قدما (متقدمین) نے غرابت کے معروف شواہد میں شمار کیا ہے اسے ایک قسم کی تاریخ گرائی نیز معیار زبان سے انحراف قرار دیتا ہے: ''اور غرابت، ایک وحشی کلمے کا ہونا ہے جس کے معنی دریافت نہ ہوں اور فارسی میں یہ اکثر موارد پر نظر کرنے سے حاصل ہوتا ہے کیوں کہ یہ مختلف ادوار کے تفاوت سے متفاوت ہو جاتا ہے۔ مثلاً بعض الفاظ جو رودکی کے عہد میں مستعمل تھے وہ متوسطین اور متاخرین کے عہد میں نہیں ہیں۔ اس صورت میں لغت کی کتابوں کی ضرورت پڑتی ہے جیسا کہ شعرا میں سے ایک نے کہا:

خدایا　راست　گویم　فتنہ　از　توست
ولی　کسی　را　نمی　تابد　چنجیدن

اور لفظ چنجیدن مقصود ہے جس کے معنی ہیں اعتراض کرنا۔ اسی طرح متاخرین کا ایک اور مصرع جو اس نے متقدمین کی زبان میں کہا ہے: ''اشکبوس از حملۂ گودرز اشکوخید و رفت'' (آرزو:۶۲)

ایجاد اسلوب میں تاریخ کی طرف رجحان کے مسئلے پر اس کی نظر نہایت علمی اور دقیق ہے لیکن اس تاریخی نظر سے بھی اہم تر اس کی جغرافیائی نظر ہے اور وہ اس نکتے پر توجہ ہے کہ ہر علاقے کی زبان دوسرے علاقوں کے لوگوں کے لیے ایک قسم کی غرابت (اجنبیت اور تاریخ کی جانب تمائل) قرار پاتی ہے: ''اور مقامات کے فرق سے بھی ''وحشی'' (اجنبی) بن جاتا ہے۔ لہذا اجمال انجو (م ۱۱-۱۲) نے کہا کہ جو چیز لغت سے دریافت نہیں ہوتی وہ شاعر کے ملک کی زبان سے متحقق ہو جاتی ہے مثلاً ناصر خسرو کے شعر کی لغات بدخشانیوں اور بلخیوں کی، جبکہ حکیم سنائی کے شعر کی لغت کابل اور غزنی کے لوگوں سے متعلق ہے۔'' (ایضاً: ۶۳-۶۲) اور اس مسئلے میں تاریخی اور قدیم زبان کی سمت یا کسی ایک علاقے کی زبان کی جانب انحراف ممکن ہے کہ اسلوب ساز ہو لیکن یہ ''ایران کی زبان اردو'' سے دور ہو جانے کے مترادف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ اسی نوع سے ہے کہ خراسانی چشم کو چمش کہتے ہیں۔ اگر چہ ارباب لغت اسے لے آئے ہیں مگر جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے یہ ایران کی اردو کے نقطۂ نظر سے لغت مذموم ہے۔'' (ایضاً: ۶-۷) اور اسی جگہ وہ ایک نہایت اہم نکتے کی یاد دہانی بھی کراتا ہے کہ جس کی بنیاد پر وہ مسئلہ غرابت (اجنبیت، آثار گرائی، اور ایک علاقے کی زبان کی طرف رجحان) میں بے انتہا انحرافات پر غور کرتا ہے اور یاد دلاتا ہے کہ اس کے زمانے میں ماوراء النہری تعبیرات کا تواتر شعر کے اجنبی اور ناقابل فہم بن جانے کا سبب ہے اور ماوراء النہری ادیب اس سے پرہیز کرتے رہے: ''اور اس قسم کے اختلاف کی نہ کوئی حد

Marfat.com

اور نہ انتہا ہے اور ہر شہر اور علاقے کی زبان کی دریافت کے بعد سرزمین ایران کو سمجھا جاتا ہے بلکہ مؤلف کی نظر میں اہل توران کا لہجہ اوران کے مستعملہ کلمات بھی صاحبان بلاغت کے نزدیک مذموم ہیں، لہذا توران کے اہل بلاغت اس زبان میں گفتگو نہیں کرتے۔'' (ایضاً:۷۶)

یاد رہے کہ آرزو توران کو ماراءالنہر کے معنی میں استعمال کرتا ہے اور فارسی جو ترکوں کے فوجی قبضے کی وجہ سے ترکی لہجے میں گھل مل گئی اس کو اس کی حقیقی زبان سمجھتا ہے۔ ''جان لے کہ فارسی زبان دوسری زبانوں خصوصاً عربی جو دین مبین کے غلبے کے ساتھ آئی کے ساتھ مخلوط ہو گئی۔ اس سے اہل فارس کی بنیادیں اکھڑ گئیں، اور ایران و توران میں اس کا نام ونشان تک نہ رہا، ماسوائے بعض کونوں کھدروں کے۔ پس اس دور میں عربی الفاظ کہ جن کے معنی معلوم کرنے کے لیے مشروح کتابوں کی ضرورت ہوتی ہے فارسی کے غرایب اور نوادر میں شامل ہیں اور اسی طرح ایران اور توران پر ترکوں کے تسلط کی وجہ سے فارسی زبان ترکی کے ساتھ بہت مخلوط ہو گئی۔ پس ترکی زبان کے الفاظ کا لایا جانا بھی، جس کی تحقیق ترکی کے قصابوں اور ترکوں سے تفتیش پر تھی، اسی میں داخل ہے اور دونوں اجنبیوں کی باقی ماندہ صداقت بھی تاریخ وصاف میں مذکور ہے، جو عربی اور ترکی کے ایسے کلمات پر مشتمل ہے جن میں سے بعض تو عربی کتابوں سے بھی حل نہیں ہوتے اور ترکی میں تو کوئی جامع کتاب ہی نہیں اور ایسا ترک شخص بھی آج موجود نہیں جو تمام اصطلاحات اور لغات کا تفصیل سے عالم ہو، یہ کلمات نافہمیدہ رہ جاتے ہیں۔ (ایضاً:۸۱-۸۰)

بحث غرابت و آثار شناسی میں جو آخری بات وہ لاتا ہے وہ اہم ہے اور وہ غرابت کے مفہوم کے نسبی ہونے اور اس بات پر کہ زبان کے تاریخی تغیرات سے غرابت ایک وسیع آفاق پر پھیلے مفاہیم رکھتا ہے تاکید ہے اور تحقیق یہ ہے کہ غرابت ایک نسبی امر ہے جو زمانوں کے گذرنے سے متفاوت ہو جاتا ہے۔ لہذا فارسی زبان کو چاہیے کہ ''لفظ آشنا'' سے صرف نظر نہ کرے اور ''اجنبی کلمات'' کی جستجو میں بیابان و دشت اجنبیت میں سرگردان نہ ہو۔ (آرزو، ۱۹۸۹:۸۲)

جیسا کہ معلوم ہے ''لفظ آشنا'' وہ اصطلاح ہے کہ جسے اسلوب ہندی کے شعرا ''زبان معیار'' یا ''اسٹینڈرڈ شدہ زبان'' کی جگہ استعمال کرتے رہے ہیں اور اسی بنا پر وہ ہمیشہ ''لفظ آشنا'' اور ''معنی بیگانہ'' کے حامی رہے ہیں یعنی اقلیم معنی میں جدت طرازی اور میدان تخیل و استعارہ اور بیان کے دیگر فنی ہنروں میں نوآوری، لیکن ایسی زبان میں جس کے اندر عربی یا قدیم شناسی یا علاقے کی جانب رجحان و میلان نہ ہو

Marfat.com

اور حق تو یہ ہے کہ بقول صائب اور کلیم کے یہ وہی چیز ہے جس کی ایک حد تک رعایت کی گئی ہے۔

ایک اسلوب شناس کی حیثیت سے شعر کی زبان پر اتھارٹی ہونے کے ساتھ ساتھ ''آرزو'' شعری موسیقی کے اسالیب پر بھی عالمانہ حد تک تسلط رکھتے ہیں، مثلاً خاقانی کے عروض پر اس نے جو بحث کی ہے یا کلیم کے عروض میں ''سکتہ ہائے مجاز'' خاص جو اس کے دیوان میں موجود ہیں۔ یہ اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ کلیم کے کلام میں نہایت غیر مرئی اور ملائم قسم کے سکتوں پر بھی اس (آرزو) کی توجہ مرکوز رہی۔ (ایضاً: ۱۲۵) آرزو کی اسلوب شناسی کا نقطۂ عروج وہاں ہے جہاں وہ ''بیان'' یا استعارے کی قلمرو کی بحث میں اسے اسلوب سخن کا موجد مانتے ہوئے ایسی دقیق بحث کرتا ہے، جو حیران کن ہے۔ وہ حزین لاھیجی کے ایک شعر کی بحث میں جس میں حزین ''زلف تجلی'' کو جو ایک خاص نوع کا مکنون استعارہ یا تشخیص ہے استعمال کرتا ہے:

○ زان پیش کہ در زلف تجلی شکن افتد
دلہای ھمہ در شکن موی تو دیدم

یہ کہتا ہے: ''زلف تجلی'' ایک طرفہ استعارہ ہے! اس کے ہوتے ہوئے ''زلف تجلی'' میں شکن آجانے سے اس نے کیا قصد کیا ہے؟ گویا جناب شیخ نے اس جگہ چاہا ہے کہ استاد نورالدین ظہوری ترشیزی اور طالب آملی کا (طور وطرز) اسلوب اپنائے لیکن متبع جانتا ہے کہ ان عزیزوں کے طرز کو اپنانا نہایت دشوار ہے۔'' (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۵: ۴۳) ایک اور مقام پر میں نے اس (آرزو) کی اسلوب شناسانہ باریکیوں کی تعریف کی ہے (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۴۴) اور مزید بھی ستائش کرتا ہوں کہ وہ اسلوب شناسی کا ایسا بلند درجہ و پایہ رکھتا ہے جو شماریات اور کمپیوٹری اسٹائل کی دقتوں کے علاوہ کسی کے لیے ممکن نہیں ہے۔

ایک اور مقام پر منیر لاہوری جو محسوس تر استعاروں کا حامی اور متقدمین کے اسلوب سے نزدیک تر ہے کی تنقیدوں پر اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے: ''طالب (آملی) کا یہ طرز استاد نورالدین ظہوری، کے تتبع میں ہے۔ اگرچہ طالب نے اس طرز کو ایک اور رنگ دیا ہے لیکن اس طرز میں متقدمین نے مشکل سے گفتگو کی ہے جیسا کی انوری کہتا ہے:

'' غلام ملک'' تو برسر نہادہ '' تاج شرف''
'' عروس بخت'' تو برسر گرفتہ ''معجرِ جود ''

(آرزو، ۱۹۷۷: ۵۷)

Marfat.com

انوری کا شعر پیش کرنے سے آرزو چاہتا ہے کہ اسکے کلام میں تشخیص یا Personification کے تواتر کو یاد دلائے اور اسلوب کے تغیر کی جڑوں کو انوری کے کلام میں تلاش کرے اور یہ حق اور مسلم ہے۔ انوری نے اس قسم کے استعاروں کے تواتر سے چھٹی صدی میں اپنا ایک اسلوب پیش کیا اور اس سلسلے میں ابوالفرج رونی، جس نے انوری سے پہلے اس قسم کے استعاروں کے تواتر سے پانچویں صدی میں اس میں اضافہ کیا، ان کے لیے نمونۂ عمل رہے۔ اور بقول انوری:

باد معلومش کہ من بندہ بہ شعر بلفرج
تا بدیدستم ولوعی داشتم برتمام

(انوری، ۱۳۴۰: ۲/۶۷۷: شفیعی کدکنی ۱۳۷۴: ۵۹-۶۴)

اس کی نظر ابوالفرج کے کلام کی اسی خصوصیت پر ہے۔ ایک اور مقام پر میں نے آرزو کی باریک بینیوں پر غور کیا اور بے جا نہ ہوگا کہ بحث کے آخر میں اسی بات کو من وعن یہاں نقل کردوں۔ خان آرزو اسالیب کے تقابلی جائزے میں نہایت اہم نکات کو بیان کرتے ہیں جو کہ ہمارے دور میں بھی تمام فنکاروں کے لیے نمونۂ عمل ہونا چاہیے اور وہ یہ کہ شعر کو اپنے طرز سے مخصوص جاننا اور دوسروں کے طرز کو بے معنی کہنا ایک انجانی اور نامانوس بات ہے جس پر آفرین کہنا چاہیے۔ آرزو ایک اور مقام پر مبہم نوع Ambiguity کے طور پر زلالی کے کلام کا ذکر کرتا ہے اور یہ کہ زلالی اس قسم کی مبہم ہیولوں اور تصاویر کو جان بوجھ کر اپنے اسلوبی عناصر میں داخل کر کے اور اپنے اشعار میں ان کا التزام کر کے اسی دلیل سے اسلوب کی تبدیلی وتغیر کے بانیوں میں شمار ہوئے اور وہ ''خیال بند'' شعرا (یعنی وہ شعرا جو شعر میں خیال تازہ اور انتزاعی کے صور وانواع کو دوسرے شعرا سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں) مثلاً اس سلسلے میں ناصر علی ہے اور یہ طرز متاخرین سے مخصوص ہے، گویا زلالی نے اس کی بنیاد رکھی ہے۔ دوبارہ ہمیں اس کی قوت تشخیص اور فارسی کلام کے اسالیب میں اس کی باریک بینی پر آفرین کہنی چاہیے اگر ''آرزو'' کے مجموعہ آثار پر اسلوب کے حوالے سے غور کیا جائے تو بے گمان بہت سارے دوسرے اہم نکتے بھی سامنے آجائیں گے۔ یہاں جو مطالب بیان کیے گئے ہیں وہ ان قارئین کے لیے جو فارسی زبان میں اسلوب شناسی کے پس منظر سے آگاہ ہونا چاہیں کافی ہیں۔

Marfat.com

حواشی

۱-سراج الدین علی خان آرزو کے بارے میں رجوع کریں *تذکرۂ سرو آزاد*، اثر میر غلام علی آزاد بلگرامی، حیدر آباد، ۳۱-۲۲۷، مقدمہ سید محمد اکرم "اکرام" بر *تنبیہ الغافلین*، اثر آرزو، دانشگاہ پنجاب، لاہور، ۱۴۰۱ھ ق و *شاعری در هجوم منتقدان*، از محمد رضا شفیعی کدکنی، تہران، آگاہ، ۱۳۷۵ شمسی، فصل نقد ادبی در سبک ہندی، ص ۶۶-۲۱

۲-اس سے مراد وہ دور ہے جو اسلوب عراقی کے نام سے مشہور ہے۔

۳-Register کے مفہوم و مصداق کے لیے رجوع فرمائیں:

A Dictionary of Stylistics by Katie Wales, Longman, London, 1989, pp.397-8

۴-*گل کشتی* میر نجات کی مثنوی ہے جو کشتی گیروں اور ان کی زبان سے مخصوص اصطلاحات سے معمور ہے۔ *لغت بہار عجم* نے ان کنایوں اور اصطلاحات کے شاہد کے طور پر اس کے اشعار کا بڑا حصہ نقل کیا ہے۔

۵-اصل: مسخرکہ پیشہ

۶-"کار نمی کند"، آرزو کے عہد کی ایک تنقیدی اصطلاح ہے، اس سے مقصود یہ ہے کہ یہ کلمہ نقش (کردار) Function سے خالی ہے۔ نقش کے مفہوم سے متعلق اطلاع کے لیے جدید اسلوب شناسی کے سلسلے میں اس مقالے کے شمارہ، ص ۸-۱۹۵ میں مذکور Katie Wales کی کتاب کی طرف رجوع کریں۔

کتابیات

۱-آرزو، سراج الدین علی خان *تنبیہ الغافلین*، با مقدمہ و تصحیح و حاشیہ ڈاکٹر سید محمد اکرم اکرام پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۴۰۱ھ

۲-ایضاً، *مثمر*، تصحیح، مقدمہ و حواشی ریحانہ خاتون، کراچی، ۱۹۸۹ء،

Marfat.com

۳-ایضاً سراج منیر، ضمیمہ کارنامۂ منیر لاہوری، بہ تصحیح دکتر سید محمد اکرم اکرام، اسلام آباد، ۱۹۷۷ء
۴-آزاد بلگرامی، میر غلام علی سرو آزاد، طبع ہند، ۱۹۱۳ء
۵-انوری، :دیوان انوری، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تہران، ۱۳۴۰ شمسی
۶-شفیعی کدکنی، محمد رضا، شاعری در هجوم منتقدان، تہران، ۱۳۷۴ شمسی
۷-ایضاً، مفلس کیمیا فروش، تہران، ۱۳۷۴ شمسی
۸-ایضاً، موسیقی شعر، چاپ سوم، تہران، ۱۳۷۰ شمسی ←
۹-صائب تبریزی، دیوان ، بہ کوشش محمد قہرمان، ۱۳۷۰ شمسی
۱۰-منیر لاہوری، ابوالبرکات: کارنامہ، چاپ دکتر سید محمد اکرم اکرام سراج منیر
۱۱-نصر آبادی، محمد طاہر: تذکرہ نصر آبادی، بہ کوشش احمد مدقق یزدی، انتشارات دانشگاہ یزد، ۱۳۷۸ شمسی
12.Katie Wales,: *A Dictionary of Liguistics*, longman, London, 1989.

☆☆☆

Marfat.com

فارسی شاعری میں تجسیم

نجم الرشید☆

تجسیم(۱) یعنی بے جان اشیاء کو انسانی صفات اور خصوصیات سے متصف کرنا۔ اسکی مثالیں فارسی ادبیات میں بکثرت ملتی ہیں۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ:'' مصیبت نے اُسے لاچار کردیا ہے'' تو مصیبت کو انسان فرض کرتے ہیں جس نے کسی دوسرے انسان کو مغلوب کردیا ہے، یا یہ کہ'' محرومی نے تو اس کے گھر کا راستہ دیکھ لیا ہے'' تو مراد یہ ہوتی ہے کہ محرومی بھی گویا ایک انسان ہے جس نے کسی دوسرے انسان کے گھر کا راستہ دیکھ لیا ہے، یا ''کامیابی تمہارے قدم چومے'' یہاں کامیابی کو انسان فرض کیا گیا ہے، یا '' دست روزگار'' یعنی زمانے کا ہاتھ۔ یہاں بھی زمانے کو انسان فرض کیا گیا ہے، یا '' چشم زمانہ'' یعنی زمانے کی آنکھ۔

متاخر عرب ادیبوں کے ہاں '' تجسیم'' کے لیے'' تشخیص'' کی اصطلاح ملتی ہے جسے بعض معاصر ایرانی نقاد بھی اپنی تحریروں میں استعمال کررہے ہیں اور ان کے نزدیک تجسیم یا تشخیص کی دو بڑی قسمیں ہیں(۲)

الف: تجسیم اجمالی

ب۔ تجسیم تفصیلی

تجسیم اجمالی سے مراد وہ تجسیم ہے جو ایک ترکیب میں موجود ہو۔ فارسی شاعری میں جہاں بھی استعارہ مکنیہ یا استعارہ بالکنایہ کے نمونے ملتے ہیں وہاں اکثر جگہوں پر تجسیم اجمالی ہی کا ذکر ہوتا ہے۔ مثلاً یہ تراکیب دیکھیے: '' دست روزگار''، ''چشم زمانہ''، ''نالۂ درختان'' وغیرہ۔ مندرجہ ذیل اشعار میں بھی تشخیص اجمالی ہی کے نمونے پائے جاتے ہیں:

o نشان عہد وفا نیست در تبسم گل
بنال بلبل بیدل، کہ جای فریاد است(۳)

(حافظ)

☆استاد شعبۂ فارسی، اورینٹل کالج، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

Marfat.com

نفس باد صبا، مشک فشان خواه شد
عالم پیر دگر باره جوان خواهد شد(۴)

(حافظ)

دوسرے شعر میں ''بادصبا'' کو انسان فرض کر لیا گیا ہے اور ''نفس'' جو کہ انسانی صفت ہے اسے ''باد صبا'' سے نسبت دی گئی ہے۔

تجسیم تفصیلی سے مراد وہ تجسیم ہے جس میں شاعر ایک بیت یا ایک قطعۂ شعر میں بے جان اشیاء کو انسانی صفات دینے میں نسبتاً تفصیل سے کام لیتا ہے۔حافظ کے ہاں تجسیم تفصیلی کا یہ نمونہ ملاحظہ فرمائیں:

بر سر بازار جانبازان منادی می زنند
بشنوید' ای ساکنانِ کوی رندی' بشنوید
دختر رز چند روزی ہست کز ما گم شدہ است
رفت تا گیرد سرخود، ھان و ھان حاضر شوید
جامہ ای دارد ز لعل و نیمتاجی از حباب
عقل و دانش برد و شد، تا ایمن از وی نغنوید
ہر کہ آن تلخم دھد، حلوا بھا جانش دھم
ور بود پوشیدہ و پنھان بہ دوزخ' در روید
دختری شب گرد' تیز و تلخ و گلرنگ است و مست
گر بیابیدش بہ سوی خانۂ حافظ برید(۵)

تجسیم کا شمار فن بیان اور تصویر خیال کے مباحث میں ہوتا ہے۔عربی' فارسی' اردو اور اسی طرح سے دنیا کی دوسری زبانوں میں تجسیم کا استعمال بکثرت نظر آتا ہے۔مغربی ادبیات میں تو قدیم زمانے ہی سے اس عنصر کی طرف خاص توجہ رہی ہے۔ ارسطو(۳۸۴_۳۲۲ ق م) نے اپنے *رسالۂ خطابہ* میں اس عنصر کا ذکر کیا ہے اور اسے اشیاء کو حرکت و زندگی عطا کرنے والی ایک قوت کا نام دیا ہے۔(۶) عربی اور فارسی کے علوم بلاغت میں اس کے لیے کوئی خاص اصطلاح نہیں ملتی اور نہ ہی اس کی کوئی تعریف کی گئی ہے، لیکن کہا جاسکتا ہے کہ استعارہ مکنیہ کی جو تعریف اہل بلاغت نے کی ہے درحقیقت وہ تجسیم ہی کی تعریف ہے۔

فارسی ادبیات میں مناظرہ کی روایت بہت قدیم ہے۔ فارسی نظم و نثر میں مناظرے کی بیشمار مثالیں ملتی ہیں' مثلاً: ''افسانہ منظوم درخت آسوریک''، ''کلیلہ و دمنہ''، ''مناظرۂ تیر و

Marfat.com

کمان'' از شاہ درویش'' مناظرۂ گوی و چوگان'' از طالب جاجرمی''ماہ و خورشید'' از خواجہ مسعود قمی''،'' قصۂ طوطی و بازرگان'' مثنوی مولوی اور''موش و گربہ'' از عبید زاکانی۔ ان نظموں میں جگہ جگہ بے جان اشیاء نباتات اور جانوروں کے درمیان گفتگو ہوتی ہے۔ ہم انہیں بھی تجسیم یا تشخیص کے اعلیٰ نمونے قرار دے سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ اشعار ملاحظہ فرمائیں:

دی گل سرخ و سھی سرو رسیدند بہ ہم درمیان آمد شان گفت و شنید بسیار
گل ھمی گفت ترا نیست برمن قیمت سرو می گفت ترا نیست برمن مقدار
گل از او طیرہ شد و گفت کہ ای بی معنی دم خوبی زنی آخر بہ کدام استظہار
گوئی آزادم و بر یک قدمی پیوستہ دعوی رقص نمائی و نداری رفتار
سرو لرزان شد ازان طعنۂ گل گفت کہ من پای بر جایم و ھمچون تو نیم دست گذار
سالھا بودم در باغ و ندیدم رخ شھر تو کہ دی آمدی امروز شدی در بازار
گل دگر بار بر آشفت و بدو گفت کہ من ھر بیک سال بہ یک بار نمایم دیدار
سوی شھر از پی آن رفتم تا دریابم بزم خورشید زمین سایہ حق فخر کبار(۷)

(انوری)

فارسی شاعری میں تجسیم کا آغاز چوتھی صدی ھجری سے ہوتا ہے۔ مجیک ترمذی اور رودکی کے اشعار میں تجسیم کے نمونے ملتے ہیں۔ لیکن منوچہری وہ اہم شاعر ہے جس نے اپنی شاعری میں تجسیم تفصیلی کا بہت زیادہ استعمال کیا ہے۔ منوچہری کی توصیفات میں جوش و خروش اور حرکت کو بہت زیادہ دخل ہے۔ اس کے اشعار پڑھنے والا جمود و قنوطیت کا احساس نہیں کرتا اس لیے کہ اس کے اشعار میں تمام اشیاء جاندار اور متحرک ہیں۔ اس نے اپنے تغزلات میں ''حرکت'' پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ مثلاً قصیدہ''الایـا خیـمگـی'' اور اسی طرح سے بہت سے دوسرے قصائد میں بھی یہی چیز دکھائی دیتی ہے۔ اس کے بعد اسعدی گرگانی وہ شاعر ہے جس نے تجسیم کو ایک خاص دائرے کے اندر رہتے ہوئے استعمال کیا۔ فرخی کی توصیفات بھی جاندار اور متحرک ہیں اور اس نے بھی اپنی شاعری میں تجسیم سے خوب استفادہ کیا ہے۔ البتہ اس دور کے ملک الشعراء عنصری کے ہاں تجسیم کے بہت کم نمونے ملتے ہیں۔ رودکی، منوچہری اور فرخی کے اشعار یہاں درج کیے جاتے ہیں۔

رودکی:

آن ابر بین کہ گرید چون مرد سوگوار آن رعد بین کہ نالد چون عاشق کئیب
لالہ میان کشت بخندد ھمی ز دور چون پنجۂ عروس بہ حنا شدہ خضیب (۸)

Marfat.com

منوچہری:

شاخ انگور کهن دخترکان زاد بسی　　که نه از درد بنالید و نه بر زد نفسی
همه را زاد به یک دفعه نه پیشی نه پسی　　نه ورا قابله ای بود و نه فریاد رسی
این چنین آسان فرزند نزاده است کسی　　که نه دردی بگرفتش متواتر، نه تبی
چون بزاد آن بچگان را، سر او گشت دژم　　وندر آویخت برووه بچگان را بشکم
بچگان زاد مدور همه بی قد و قدم　　صد و سی بچہ اندر زده دو دست بهم
دوسر اندر شکم هر یک نه پیش و نه کم　　نه درویشان ستخوانی، نه رگی، نه عصبی(۹)

فرخی:

گل بخندید و باغ شد پدرام　　ای خوشا این جهان بدین هنگام
چون بنا گوش نیکوان شد باغ　　از گل سیب و از گل بادام
گل سوری بدست باد صبا　　سوی باده همی دهد پیغام(۱۰)

مسعود سعد سلمان کی شاعری میں بھی تجسیم بہت زیادہ ہے اور اسی وجہ سے اس کا کلام جاندار، باروح اور متحرک ہے۔

ز بہر شیون زینسان کبود پوشش کرد　　ز بھر سورش بست از ستارگان زیور(۱۱)

خاقانی کی شاعری میں مناظرے اور سوال و جواب کا عنصر بہت زیادہ ہے۔ اس کی شاعری تصاویر، پرندوں اور آب و سنگ وغیرہ کے درمیان گفتگو کی وجہ سے جاندار اور متحرک ہے۔ جلال الدین رومی کی شاعری عناصر خیال کے اعتبار سے عمدہ ترین شاعری ہے۔ اس کے اشعار حیات و حرکت کے حامل ہیں۔ رومی وہ صوفی ہے جو خود کو کائنات کے ساتھ منسلک پاتا ہے اور ہمیشہ کائنات کو حرکت میں دیکھتا ہے اور جمادات و نباتات کو صاحب تشخص و عقل مانتا ہے۔ وہ ان سے وہ باتیں سنتا ہے جو دوسرے نہیں سن سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی غزلیات و مثنوی میں زندگی و حرکت موجزن دکھائی دیتی ہیں۔ اس کے اشعار میں پتھر، لکڑی، در و دیوار، چرندگان، پرندگان، درندگان، آسمان اور ستارے سب باتیں کرتے، سنتے اور سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے ان اشعار کو پڑھنے والا ان کے ہمراہ خود بھی جوش و خروش محسوس کرتا ہے۔ مثنوی معنوی میں تجسیم تفصیلی کے بے شمار نمونے ملتے ہیں، مثلاً یہ اشعار ملاحظہ فرمائیں:

کی گلستان راز گوید با چمن　　کی بنفشه عهد بندد با سمن
کی چناری کف گشاید در دعا　　کی درختی سرفشاند در هوا

Marfat.com

کی شگوفہ آستین پرنثار بر فشاندن گیرد ایام بھار
کی فروزد لالہ را رخ ھمچو خون کی گل از کیسہ بر آرد زر برون
کی بیاید بلبل و گل بو کند کی چو طالب فاختہ کوکو کند
کی بگوید لک لک آن لک لک بجان لک چہ باشد ملک تست ای مستعان
کی نماید خاک اسرارِ ضمیر کی شود چون آسمان بستان منیر(۱۲)

رومی کی شاعری میں سوال و جواب کو بھی ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ وہ اس شیوۂ شعر سے بڑے بڑے دقیق اسرار و رموز بیان کرتا چلا جاتا ہے۔ اس کی غزلیات میں عناصر فطرت مثلاً گل و گیاہ، ابرو باد، آفتاب و ماہ کے درمیان گفتگو تجسیم کے شاہکار نمونے ہیں:

گل خندان کہ نخندد چہ کند؟ عَلَم از مشک نبندد چہ کند
نار خندان کہ دھان بکشادہ ست چونکہ در پوست نگنجدؔ چہ کند؟
مہ تابان بجز از خوبی و ناز چہ نماید؟ چہ پسندد؟ چہ کند؟ (۱۳)

رومی کے بعد سعدی اور حافظ کی شاعری میں بھی تجسیم تفصیلی اور تجسیم اجمالی کے اعلیٰ نمونے ملتے ہیں۔ سعدی کے یہ اشعار ملاحظہ فرمائیں:

چوبر ولایت دل دست یافت لشکر عشق بہ دست باش کہ ھر بامداد یغمایی است
زدست عشق تو ھر جا کہ می روم دستی نھادہ برسر و خاری شکستہ درپایی است(۱۴)

گوش دلم بر درست تاچہ بیاید خبر چشم امیدم بہ راہ تا کہ بیارد پیام(۱۵)

سبک ھندی کے شعراء کی شاعری کی بھی ایک اہم خصوصیت یہی تجسیم اجمالی ہے۔ فارسی کے جن نقادوں نے تجسیم کی طرف سب سے پہلے توجہ کی ان میں سے سراج الدین علی خان آرزو نمایاں ہیں۔ منیر لاہوری نے اپنی کتاب کارنامہ میں سبک ہندی کے چار مشہور شعراء ظہوری، عرفی، طالب آملی اور زلالی کے اشعار پر اعتراضات کیے۔ سراج الدین علی خان آرزو جس کا شمار فارسی کے اولین نقادوں میں ہوتا ہے' نے منیر لاہوری کے اعتراضات کا جواب دیا اور سراج منیر کے نام سے کتاب لکھ کر فارسی کے تنقیدی ادب میں اہم اضافہ کیا۔ آرزو کے بقول ''تجسیم'' سبک ہندی کے شعرا کی اہم خصوصیت ہے اور اس کے نمونے مذکورہ شعراء کی شاعری میں فراوانی سے ملتے ہیں، جنہیں منیر لاہوری اچھی طرح سمجھ نہیں سکا

Marfat.com

اور اسی وجہ سے اس نے یہ اعتراضات کیے ہیں۔ سبک ھندی کے شعرا کے مندرجہ ذیل اشعار تجسیم کا اعلیٰ نمونہ ہیں:

چون شنیدم این خبر پژمرده گشتم، عقل گفت
بی خبر زین واقعه جای پریشان بودن است(۱۶)

(عرفی)

ای عقل گفتگوی توام دلپذیر نیست
یک ره شنیده ام سخن و باز نشنوم(۱۷)

(طالب آملی)

دل نمی دانم کجا زین آستانم می کشد
مرگ می بینم که با هجران عنانم می کشد(۱۸)

(نظیری)

زپای تا بسرش هر کجا که می نگرم
کرشمه دامن دل می کشد که جا اینجا است (۱۹)

(نظیری)

دورۂ مشروطیت اور جدید فارسی شعرا مثلاً پروین اعتصامی، سیمین بہبہانی، فروغ فرخزاد، سہراب سپہری اور احمد شاملو کے ہاں بھی تجسیم کے خوبصورت نمونے فراوانی سے ملتے ہیں:

سیمین بہبہانی:

ستاره دیده فروبست و آرمید بیا　　شراب نور به رگهای شب دوید بیا
زبس به دامن شب اشک انتظارم ریخت　　گل سپیده شگفت و سحر دمید بیا
شهاب یاد تو در آسمانِ خاطر من　　پیاپی از همه سو خط زرکشید بیا
زبس نشستم و باشب حدیث غم گفتم　　ز غصه رنگ من و رنگِ شب پرید بیا
به وقت مرگم اگر تازه می کنی دیدار　　بهوش باش که هنگام آن رسید بیا
نیامدی که فلک خوشه خوشه پروین داشت　　کنون که دستِ سحر دانه دانه چید بیا
امیدِ خاطرِ سیمینِ دل شکسته تویی　　مرا مخواه از این بیش نا امید بیا(۲۰)

Marfat.com

فروغ فرخزاد:

آن دو دست جوان بود، آن دو دست سبز جوان
کہ زیر بارش یکریز برف مدفون شد
و سال دیگر وقتی بھار
با آسمان پشت پنجرہ ھمخوابہ می شود...(۲۱)

احمد شاملو:

آی عشق، آی عشق
چہرۂ آبیت پیدا نیست...
آی عشق، آی عشق
چہرہ سرخت پیدا نیست

حواشی

۱۔ تجسیم (Personification) سے متعلق مزید معلومات کے لیے درج ذیل کتابوں سے استفادہ کیا جاسکتا ہے: میر صادق' *واژہ نامۂ ہنر شاعری*' ص ۷۰۔۷۱، شفیعی کدکنی، *صور خیال در شعر فارسی*، ص ۱۴۹۔۱۵۶؛ صفا' *تاریخ ادبیات در ایران*' ج ۵' ص ۵۳۴۔۵۳۹، سیما داد' *فرہنگ اصطلاحات ادبی*، ص ۷۷۔۷۸؛ شمیسا' *بیان*' ص ۱۵۹۔۱۶۳؛ شریعت' *فرہنگ اصطلاحات ادبی*' ص ۵۴؛ رادفر' *فرہنگ بلاغی ادبی*' ج ۱' ص ۳۵۹؛ انوشہ' *فرہنگنامۂ ادبی فارسی*' ص ۳۶۱۔۳۶۲؛ پور نامداریان' *سفر درمہ*' ص ۱۶۶۔۱۷۷؛ شفیعی کدکنی' *شاعر آینہ ھا*' ص ۶۰۔۶۱؛ شفیعی کدکنی' *گزیدۂ غزلیات شمس*' ص نوزدہ۔ بیست و یک؛ احمد نژاد' *فنون ادبی*' ص ۹۹۔۱۰۰؛ صابر' *سبک ھندی*' ص ۱۶۰۔۱۹۳

Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms*, pp.501-502,Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, pp62-63; *Britannica*, Vol. 9 ,p 312;
Shipley, *Dictionary of World Terms*, p.237; Baldick, *The Concise oxford Dictionary of Literary Terms*, p.166; *The Reader's Encyclopaedia*, p.754

۲۔ میر صادق' ص ۷۰

Marfat.com

۳۔ حافظ شیرازی، دیوان، ص ۲۷
۴۔ایضاً، ص ۱۱۱
۵۔ایضاً، ص ۳۶۷۔۳۶۸
۶۔بہ نقل از میر صادقی، ص ۷۰
۷۔بہ نقل از سیما داد، ص ۲۷۸
۸۔ بہ نقل از غلام رضایی، سبک شناسی شعر پارسی، ص ۹۴
۹۔منوچہری، دیوان، ص ۱۳۷
۱۰۔فرخی، دیوان، ص ۲۲۷
۱۱۔مسعود سعد، دیوان، ص ۱۵۴
۱۲۔رومی، مثنوی، دفتر دوم، ص ۱۶۶۴۔۱۶۵۷
۱۳۔بہ نقل از شفیعی کدکنی، گزیدۂ غزلیات شمس، ص ۱۷۳
۱۴۔ سعدی، غزلیات، ص ۶۲
۱۵۔ سعدی، غزلیات، ص ۱۹۸
۱۶۔عرفی، دیوان، ج ۲، ص ۴۶۷
۱۷۔طالب آملی، دیوان، ص ۲۸۴
۱۸۔ نظیری نیشاپوری، دیوان، ص ۱۴۷
۱۹۔ایضاً، ص ۴۶
۲۰۔سیمین بہبہانی، از سال های آب و سراب، ص ۱۱۱۔۱۱۲
۲۱۔بہ نقل از سیما داد، ص ۲۸
۲۲۔بہ نقل از پورنامداریان، ص ۱۷۲

مآخذ:

احمد نژاد کامل، فنون ادبی، انتشارات پایا، تہران، ۱۳۷۴ شمسی
انوشہ، حسن، فرہنگنامۂ ادبی فارسی، انتشارات وزارت و ارشاد اسلامی، تہران، ۱۳۷۶ شمسی
پورنامداریان، تقی، سفر درمہ (تاملی در شعر احمد شاملو)، انتشارات نوروز، تہران، ۱۳۷۴ شمسی
حافظ شیرازی، دیوان، انتشارات سینا، تہران، ب۔ت
رادفر، ابوالقاسم، فرہنگ بلاغی۔ادبی، انتشارات اطلاعات، تہران، ۱۳۶۸ شمسی
رومی، جلال الدین، مثنوی معنوی، بہ تصحیح نیکلسن، تہران، ب۔ت
سیما داد، فرہنگ اصطلاحات ادبی، انتشارات مروارید، تہران، ۱۳۷۵ شمسی
سیمین بہبہانی، از سال های آب و سراب (منتخب ہفت دفتر شعر)، انتشارات سخن، ۱۳۷۷ شمسی

Marfat.com

شریعت، رضوان، فرهنگ اصطلاحات ادبی، انتشارات هیرمند، تہران، ۱۳۷۰ شمسی
شفیعی کدکنی، محمد رضا، شاعر آینه ها، انتشارات آگاہ، تہران، ۱۳۷۱ شمسی
ایضاً، صور خیال در شعر فارسی، انتشارات آگاہ، تہران، ۱۳۷۲ شمسی
ایضاً، گزیدۂ غزلیات شمس، انتشارات امیر کبیر، تہران، ۱۳۷۷ شمسی
شمیسا، سیروس، بیان و معانی، انتشارات فردوسی، تہران، ۱۳۷۶ شمسی
صابر، محمد، سبک هندی، تحقیقی مقالہ برای پی ایچ ڈی، تہران یونیورسٹی سنٹرل لائبریری
صفا، ذبیح اللہ، تاریخ ادبیات در ایران، انتشارات فردوسی، تہران، ۱۳۷۱ شمسی
طالب آملی، کلیات اشعار، بہ تصحیح طاهری شہاب، انتشارات سنائی، ۱۳۴۶ شمسی
عرفی شیرازی، کلیات، بہ اهتمام ولی الحق انصاری، انتشارات دانشگاہ تہران، تہران، ۱۳۷۸ شمسی
غلام رضایی، محمد، سبک شناسی شعر پارسی، تہران، ۱۳۷۷ شمسی
فرخی سیستانی، دیوان، بہ تصحیح محمد دبیر سیاقی، انتشارات اقبال، تہران، ۱۳۳۵ شمسی
مسعود سعد سلمان لاہوری، دیوان، بہ تصحیح رشید یاسمی، انتشارات پیروز، تہران، ۱۳۳۹ شمسی
منوچہری دامغانی، دیوان، بہ تصحیح محمد دبیر سیاقی، انتشارات زوار، تہران، ۱۳۴۱ شمسی
میر صادقی، میمنت، واژہ نامۂ هنر شناسی شاعری، انتشارات کتاب مہناز، تہران، ۱۳۷۶ شمسی
نظیری نیشاپوری، دیوان، بہ تصحیح مظاہر مصفا، تہران، ۱۳۴۰ شمسی

Abrams,M.H., *A Glossary of Literary Terms*, New york,1971;

Baldick,Chris,*The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms, New York 1990;* Newyork,1990.

Cuddon, J.A; *A Dictionary of Literary Terms*, New york,1984;

Shipley,Joseph T; *Dictionary of World Literary Terms*,Boston, 1970;

The New Encyclopaedia Britannica, Chicago,1994;

The Readers, Encyclopaedia, London,1988.

☆☆☆

Marfat.com

اتحاد اسلامی

وقت کی اہم ضرورت

سید ناصر زیدی☆

اگرچہ مسلمانوں کے درمیان اتحاد واتفاق کی ضرورت کو ہر دور میں محسوس کیا جاتا رہا ہے لیکن آج یہ احساس واضحات اور بدیہیات میں داخل ہو گیا ہے۔ یعنی گذشتہ دور میں جب مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں کوئی بڑا تصادم ہوتا تو اتحاد کی ضرورت کو شدت سے محسوس کیا جاتا لیکن آج کی جدید دنیا اور ترقی و پیشرفت کے اس دور میں ایک باشعور اور علم و آگاہی رکھنے والا انسان نہ صرف فرقہ واریت سے نفرت کرتا اور اس کے مضمرات سے بخوبی آگاہ ہے بلکہ وہ خود اتحاد کے لیے کی جانے والی کوششوں کو بھی اہل مذہب کی سطحی سوچ اور ظاہر بینی کا نتیجہ سمجھتا ہے۔ اگر دین داری عقل و منطق پر استوار اور ذاتی اغراض کے چنگل سے آزاد ہو جائے اور دین و مذہب کی اصل روح اور اس کے حقیقی پیغام پر توجہ کی جائے تو افتراق و انتشار کی نوبت ہی نہیں آئے گی کہ جس کو اتحاد میں بدلنے کی ضرورت پڑے۔ بہرحال اس مقام پر چند اہم نکات کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے جن پر توجہ مسلمانوں کو متحد کرنے میں اہم کردار ادا کر سکتی ہے۔

عام طور پر اتحاد اسلامی کے حوالے سے گفتگو کرنے والے یا تو ذہنی اور قلبی طور پر خود بھی مسلمانوں کے درمیان اتحاد کے قائل نہیں ہوتے اور ان میں اس حوالے سے شروع سے خلوص نام کی کوئی چیز نہیں ہوتی بلکہ وہ صرف مصلحت وقت کے پیش نظر اتحاد کے لیے کی جانے والی کوششوں میں شریک ہو جاتے ہیں۔ ایسے لوگ اتحاد کی علمی بنیادوں سے ناواقفیت کی بنا پر ظاہر میں تو اتحاد کی دعوت دے رہے ہوتے ہیں لیکن غیر محسوس طور پر وہ مسلمانوں کے درمیان افتراق و انتشار کا باعث بن رہے ہوتے ہیں۔ کبھی ایسے افراد کے ذہن میں یہ بات بھی ہوتی ہے کہ چونکہ آج ہمیں دوسرے مکاتب سے خطرہ ہے لہذا

☆محقق و استاد بین الاقوامی دانشگاہ اسلامی، اسلام آباد

Marfat.com

اتحاد کی آواز بلند کر کے خود کو وقتی مشکل سے نجات دلائی جائے۔ یہ طبقہ اس وقت تک اتحاد کی آواز بلند کرنے کے حق میں ہوتا ہے جب تک خود اس کے پاس قوت و طاقت نہیں ہوتی یا وہ خود اقتدار میں نہیں ہوتا۔

اتحاد کے لیے کی جانے والی زیادہ تر کوششوں میں عام طور پر اتحاد کے مسئلے کو ایک ثانوی حیثیت میں دیکھا جاتا ہے اور ایک وقتی حل تلاش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ مثلاً تمام تر زور اس بات پر ہوتا ہے کہ آج پورا عالم کفر مسلمانوں کے خلاف متحد ہو چکا ہے؛ لہذا مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جانا چاہیے۔ اگرچہ اس انداز میں اتحاد کی دعوت بجائے خود مؤثر اور مفید ہے لیکن کم از کم کوئی یہ نتیجہ تو ضرور اخذ کر سکتا ہے کہ اگر آج عالم کفر اور بیرونی طاقتیں مسلمانوں کے خلاف سازشوں میں مصروف نہ ہوں تو کیا مسلمانوں کو آپس میں لڑنا چاہیے؟ پس بیرونی طاقتوں کے خلاف اتحاد کی فضا کو سازگار بنانے کے لیے جہاں اس وقتی ضرورت کا تذکرہ کیا جاتا ہے وہاں اس مسئلے کا بنیادی حل بھی تلاش کیا جانا چاہیے۔

دعوت اتحاد اسلامی میں فلسفی، کلامی، نفسیاتی اور سماجی بنیادوں کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ عام طور سے لوگ عقل و منطق کی روشنی میں اپنے لیے کسی مکتب یا فرقے کا انتخاب نہیں کرتے بلکہ وہ اپنے اردگرد کے ماحول سے متاثر ہو کر مذہب کو اپناتے ہیں اور پھر جوں جوں وہ ایک خاص مذہبی گھرانے میں پروان چڑھتے ہیں تو اس مذہب اور مکتب کی جڑیں ان میں مضبوط سے مضبوط تر ہوتی جاتی ہیں، یہاں تک کہ ایک خاص عقیدہ ان کی روح و جان میں رچ بس جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے عقیدے اور مکتب کی حقانیت کو سمجھنے کے لیے عقل و فکر کو بروئے کار لانے پر قادر ہی نہیں رہتے۔ اس لحاظ سے ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے افراد جو اپنے فرقے کو حق پر سمجھنے کی وجہ سے فرقہ وارانہ منافرت پھیلاتے ہیں وہ خود بھی اپنے مکتب کے حق میں ٹھوس دلائل پیش کرنے پر قادر نہیں ہوتے۔ گویا فرقہ واریت کو ہوا دینے والے خود بھی مجبور و بے بس ہوتے ہیں اور یوں یہ جنگ مجبوروں، بے کسوں اور لاچاروں کی جنگ بن کر رہ جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر ایک عقیدے کو چھوڑ کر دوسرے عقیدے کی طرف جانے والوں کی نفسیات کا جائزہ لیا جائے تو بھی یہی بات سامنے آتی ہے کہ انہیں دلائل سے زیادہ جذبات و احساسات، دنیوی مفاد یا اتفاقیہ حادثہ نے تبدیلی مذہب پر مجبور کیا تھا۔ البتہ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض لوگوں نے قوی دلائل کو دیکھ کر ہی کسی دوسرے عقیدے کو قبول کیا ہے لیکن عام طور پر ایسا نہیں ہوتا۔

افتراق و انتشار کی ایک اہم وجہ دین کی روحانی و معنوی حیثیت کی بجائے اس کی تاریخی

Marfat.com

حیثیت پر حد سے زیادہ توجہ دینا بھی ہے۔ کسی بھی دین اور مذہب کی دو حیثیتوں کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ایک اس کی تاریخی حیثیت اور دوسری اس کی روحانی و معنوی حیثیت۔ تاریخی حیثیت کا تعلق تاریخی واقعات اور حقائق کے تسلسل سے جبکہ روحانی حیثیت کا تعلق دین کے اصل پیغام اور روح سے ہوتا ہے۔ تاریخی اختلافات پر علمی بحث کا سلسلہ تو بہر حال جاری رہنا چاہیے لیکن عام مسلمانوں کو اس بات کی طرف خاص طور سے متوجہ کرنے کی ضرورت ہے کہ آج چودہ سو سال کے بعد ماضی کے تاریخی اختلافات کے بجائے انبیاء اور اولیائے الٰہی کی تعلیمات میں پوشیدہ اصل پیغام کو سمجھنے کی زیادہ ضرورت ہے۔ درحقیقت انسان دین و مذہب کے سلسلے میں جتنا ظاہر سے باطن کی طرف اور ظاہری معانی سے باطنی معانی کا ادراک کرتا ہے اتنا ہی باہمی اختلافات کا مسئلہ اُس کے لیے سطحی حیثیت اختیار کرتا چلا جاتا ہے؛ لیکن اگر انسان صرف مذہب کے ظواہر پر اکتفا کر کے اس کے تاریخی پہلو کو حد سے زیادہ اہمیت دینا شروع کر دے اور دین و مذہب کے حقیقی اور بنیادی عناصر کو عارضی عناصر سے جدا کر دے تو فرقہ واریت کے جال میں پھنستا چلا جاتا ہے۔ بہت سے مذہبی احکام کا تعلق حقیقت دین سے نہیں بلکہ وہ حقیقت دین یا دین کے اصل عناصر کی حفاظت کا کام کرتے ہیں اور عصری تقاضوں اور حالات و شرائط میں تبدیلی سے ان میں تبدیلی کی بھی گنجائش نہیں ہوتی۔

اسلام کے سلسلے میں کج فہمی یا بدفہمی بجائے خود اتحاد اسلامی کی راہ میں ایک بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ فہم اسلام یا اسلام کے بارے میں طرز فکر اور زاویۂ نگاہ میں اختلاف کا مسئلہ عصر حاضر میں اپنا ایک خاص مفہوم رکھتا ہے جس کا گذشتہ دور سے تقابل نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ ہر دور کے فقہا، مفسرین، متکلمین، فلاسفہ اور عرفا کے درمیان آپس میں بھی اختلاف رہا ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ بھی، لیکن جب ہم فہم اسلام میں اختلاف یا دین و مذہب کی مختلف تعبیروں کی بات کرتے ہیں تو اس سے مراد مذکورہ روایتی اختلاف نہیں بلکہ ایک زیادہ بنیادی اور گہرے اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جس کا تعلق دین کی مجموعی حیثیت سے ہوتا ہے۔ بہر حال ہر عالم کا فہم اسلام یا فہم دین جہاں غیر معمولی طور پر اس کے تربیتی، تعلیمی اور گھریلو ماحول پر مبنی ہوتا ہے وہاں اس کا انحصار اس کی پوری زندگی اور دوسرے مذہبی افکار پر بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر دین و مذہب کے بارے میں فہم و ادراک صحیح بنیادوں پر استوار نہ ہو تو اس کے نہایت خطرناک نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے اصلاح دینی کا عمل ہر سطح پر جاری رہنا چاہیے اور کسی ایک

Marfat.com

فہم دینی کو کبھی بھی آخری اور نا قابل تبدیل شکل نہیں دینی چاہیے۔

افتراق و انتشار اور مذہبی منافرت پھیلانے کی ایک وجہ یہ بھی رہی ہے کہ ہم میں سے ہر ایک خود کو طالب حقیقت سمجھنے کی بجائے مالک حقیقت سمجھنے لگتا ہے۔ اس قسم کی سوچ مندرجہ ذیل اخلاقی اور نفسیاتی برائیوں کو جنم دیتی ہے۔

ا) خود شیفتگی، یعنی اپنا شیفتہ اور دلدادہ ہونا۔ گویا جو چیز میرے پاس ہے چاہے وہ اچھی ہو یا معیوب وہی مطلوب اور اعلیٰ و ارفع ہے۔ جتنا زیادہ انسان خود کو مالک حقیقت سمجھے گا اتنا زیادہ خود شیفتگی کا شکار ہوگا۔

ب) خود کو مالک حقیقت سمجھنے والا ضروری علم و آگاہی اور تجربے سے پہلے ہی دوسروں کے بارے میں فیصلہ سنانا شروع کر دے گا جس کے نتیجے میں وہ دوسروں کو حقیقت کا دشمن قرار دینے میں کوئی عار محسوس نہیں کرے گا۔

ج) خود کو مالک حقیقت سمجھنے والا تعصب کا شکار ہو جاتا ہے جو وفاداری اور وابستگی کی ایک خاص قسم سے عبارت ہے۔ ایک متعصب شخص کو اپنے مکتب اور عقیدے سے زیادہ اس عقیدے کے ساتھ اپنے وابستگی اور وفاداری سے محبت ہوتی ہے۔

د) خود کو مالک حقیقت سمجھنے والا فکری جمود اور بے جا یقین کا شکار ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے عقیدے کے بارے میں خاص دلائل رکھتا ہے اور اسے خاص سطح کا یقین حاصل ہوتا ہے لیکن اس کے پاس موجود دلائل اس سطح کے یقین کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہوتے۔

ہ) خود کو مالک حقیقت سمجھنے کی ایک منفی خصوصیت غیر لچک دار رویے کا اپنانا اور عدم رواداری کا ثبوت دینا ہے یعنی اس بات پر اصرار کہ دوسرا جس بات پر یقین رکھتا ہے وہ علمی اعتبار سے غلط اور عملی لحاظ سے نادرست ہے۔

اتحاد اسلامی کی راہ میں ایک اور بڑی رکاوٹ مسلم معاشرے میں تقلیدی ذہنیت کا پروان چڑھنا اور اس کا پرستش کی حدود میں داخل ہونے کا رجحان ہے۔ شخصیت پرستی اور خود پرستی اس کی واضح مثالیں ہیں۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے۔ اتخذوا أحبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله۔ یعنی یہود و نصاریٰ خدا کے ساتھ ساتھ اپنے علماء کی بھی پرستش کرتے تھے۔ ابتدائی طور پر اس آیت کو دیکھنے سے یہ تعجب ہوتا ہے کے یہود و نصاریٰ کس طرح اپنے علما کی پرستش کرتے تھے اور یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ

Marfat.com

اس مقام پر پرستش سے کیا مراد ہے اور کیا واقعی علمائے یہود لوگوں کو اپنی پرستش کرنے کی دعوت دیتے تھے؟ دراصل یہ لوگ اپنے علماء کی نسبت جو رویہ رکھتے تھے وہ صرف خدا کی نسبت رکھنا چاہیے۔ یعنی صرف خدا کی بات بلا دلیل قبول کی جا سکتی ہے اور جب بھی انسان کسی دوسرے انسان کی بات کو بلا دلیل قبول کرے گا تو وہ دراصل اس کی پرستش کرنے کے زمرے میں آئے گا۔

عام طور پر توحید کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ کائنات میں صرف ایک خدا ہے۔ جیسے ہماری زمین کا ایک چاند ہے۔ اسی طرح کائنات کا بھی ایک خدا ہے۔ درحقیقت ہم توحید اور بت پرستی کے مسئلے کو صرف ذہنی اور فکری مسئلہ سمجھتے ہیں جبکہ توحید کسی ذہنی قضیے کو بیان کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پرستش صرف خدا کی کی جانی چاہیے۔ یعنی اگر ہم بغیر دلیل کے کسی کے شیفتہ ہو جاتے ہیں تو گویا ہم اس کی پرستش کر رہے ہوتے ہیں۔ کبھی انسان ذہنی اور فکری طور پر بت پرست نہیں ہوتا لیکن عملاً وہ بت پرست، شخصیت پرست اور خود پرست ہوتا ہے۔ کبھی ہم اپنے عقیدے کی پرستش کرتے ہیں۔ اگر انسان اپنے عقیدے کو کسی بہتر عقیدے سے تبدیل کرنے کی گنجائش محسوس کرتا ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے عقیدے کی پرستش نہیں کر رہا۔

اتحاد اسلامی کے حوالے سے ایک اور اہم بات یہ ہے کہ عام طور پر مسلمان فرقوں میں دین کو حصے بخرے اور ٹکرے ٹکرے کر دیا جاتا ہے اور بعض اسلامی احکام یا اسلام کے نام پر بعض اعمال اس مکتب کی پہچان بن جاتے ہیں اور اس مکتب میں اسی کو حقیقت دین سمجھ لیا جاتا ہے جبکہ دین ایک فلسفہ زندگی ہے اور اسے انسان کی پوری حیات پر محیط رہنا چاہیے۔ یعنی دین روزمرہ کے کاموں میں سے ایک کام نہیں بلکہ انسان کی زندگی کا حصہ ہونا چاہیے۔

پس اس مقام پر ضرورت اس بات کی ہے کہ پہلے تو دین کے اصل عناصر کو سمجھا جائے کیونکہ کبھی انتہائی فروعی مسائل کو دین سمجھ لیا جاتا ہے اور حقیقت دین کی معرفت نہ ہونے کی وجہ سے بہت سے اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں جو آگے چل کر فرقہ وارانہ کشیدگی کا باعث بن جاتے ہیں۔ لہذا دینی احکام کو اپنانے اور سمجھنے میں توازن قائم کرنے کی کوشش کی جانی چاہیے اور اس سلسلے میں اہم کو غیر اہم اور غیر اہم کو اہم سمجھنے کی غلطی سے بھی بچنا چاہیے۔

☆☆☆

Marfat.com

ایران، تاجیکستان اور زبان فارسی

تحریر خانم دکتر ایران کلباس☆
ترجمہ محمد سلیم اختر☆☆

وہ منطقہ جسے آج ہم ''آسیای میانہ'' یا ''آسیای مرکزی''(الف) کے نام سے یاد کرتے ہیں، تاریخ کے مختلف ادوار میں ''ورا رود''(۱)، ''وراز رود''(۲)، ''ماوراء النہر''، ''توران''، ''ترکستان''(۳)، ''خراسان'' اور ''خراسانِ بزرگ''(۴) وغیرہ کے ناموں سے بھی پکارا جاتا رہا ہے۔ ''ورارود'' یا ''ورازرود'' کے بجائے اسلام کی آمد کے بعد اس منطقے کو ''ماوراء النہر'' کہا جانے لگا۔ یہ علاقہ جیحون (آمودریا) اور سیحون (سیر دریا) کے درمیان واقع ہے۔ دریائے جیحون جو موجودہ تاجیکستان کی جنوبی سرحد کی حیثیت رکھتا ہے، افغانستان کے سلسلہ جبالِ پامیر سے نکلتا ہے، جبکہ دریائے سیحون کا سرچشمہ سطح مرتفع ایران کے مشرقی علاقوں میں واقع ہے۔ ایک زمانے میں یہ دونوں دریا، بحیرۂ کیسپین (بحرِ خزر) میں گرتے تھے، لیکن اب یہ دریاچۂ آرال (دریاچۂ خوارزم) میں گرتے ہیں۔(۵)

یہ خطہ جس میں آج تاجیکستان، ازبکستان، ترکمنستان، قزاقستان، اور قیرقیزستان کے ممالک شامل ہیں، روس کے بالشویکی انقلاب ۱۹۱۷ء کے بعد ''آسیائے میانہ'' (سنٹرل ایشیا) کے نام سے پکارا جانے لگا۔(۶) اس خطے کے ابتدائی دور کے آبادکار سغدی، خوارزمی، باختری اور سکائی نسل کی ایرانی اقوام کے افراد پر مشتمل تھے۔ البتہ پانچویں صدی عیسوی کے بعد ترکی النسل اور ترک زبان اقوام بھی یہاں آکر آباد ہوگئیں۔(۷)

چھٹی صدی قبل مسیح میں یہ علاقہ ہخامنشی سلطنت میں شامل تھا۔(۸) چوتھی صدی قبل مسیح میں اس کے بعض حصوں پر اسکندر اعظم کا قبضہ ہوگیا اور اس کے جانشین ایک عرصے تک ان مقبوضات پر جنہیں وہ ''یونانی۔باکتریا'' (ب) (باختر، بلخ) کہتے تھے، حکومت کرتے رہے۔(۹) پہلی صدی قبل مسیح میں یہ علاقے طخار نامی ایک خانہ بدوش اور صحرا نشین قوم کے قبضے میں آگئے اور انہوں نے اس خطے کا نام ''طخارستان'' رکھ دیا۔ کوشانی (ج) جو تیسری صدی

☆استاد دانشگاہ تہران

☆☆پروفیسر ل ریسرچ فیلو، نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹاریکل کلچرل ریسرچ، اسلام آباد

Marfat.com

عیسوی تک اس منطقے پر حکمران رہے، اسی قوم سے تعلق رکھتے تھے۔(۱۰) چوتھی صدی عیسوی میں یہ علاقے ھن قوم یا ھیاطلہ، جو بعض مستشرقین کی تحقیق کے مطابق چینی نسل سے تعلق رکھتے تھے،(۱۱) کے تصرف میں آ گئے۔(۱۲) بعض چینی منابع کے مطابق ساتویں صدی عیسوی (پہلی صدی ہجری) میں انہی علاقوں میں ایک خودمختار سغدی حکومت قائم تھی۔(۱۳)

سغدیوں کے مرکزی شہر سمرقند کا شمار ماوراء النہر کے سب سے زیادہ آباد اور مالدار شہروں میں ہوتا تھا۔ ساتویں صدی عیسوی میں چین اور سغد کے درمیان تجارت اپنے عروج پر تھی اور سمرقند کے مشرقی دروازے کو چینی دروازہ کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔(۱۴) سمرقند کے علاوہ، بخارا، فرغانہ، کش، نسف (نخشب)، بیکند اور پنجیکند (پنج کنت) وغیرہ بھی سغدی مملکت میں شامل تھے۔(۱۵)

تجارت میں ان کی مہارت اپنی جگہ، سغدی قوم ویسے بھی بڑی ہنرمند اور متمدن واقع ہوئی تھی۔ تجارت کے مرکز ان کے بڑے بڑے شہروں میں، جن کی باگ ڈور بالعموم بڑے نفیس قسم کے افراد کے ہاتھوں میں ہوتی، سیاسی اعتدال پسندی اور مذہبی رواداری کا یہ عالم تھا کہ بدھ مت کے پیرو ہوں یا نسطوری عیسائی، مانویت کے ماننے والے ہوں یا زرتشتی مذہب کے پرستار مقامی روایات کے اندر رہتے ہوئے سب کو اپنے اپنے نظریۂ حیات کے پرچار اور مذہبی عبادتگاہوں کی تعمیر کی آزادی تھی اور وہ سب وہاں امن و امان اور باہمی رواداری کی فضا میں رہ رہے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ساتویں صدی ہجری کو اگر سغدی ثقافت کے احیاء کا دور کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا اور یہ سلسلہ اس منطقہ میں اعراب کی تباہ کاریوں کے باوجود گیارہویں صدی عیسوی تک بدستور جاری رہا۔(۱۶)

اشکانی خاندان (۲۵۰ ق م تا ۲۲۶ء) کا تعلق پارتی نسل سے تھا اور سرزمین پارت موجودہ خراسان کا ایک حصہ تھی۔(۱۷) اس قوم کو ایک طرف سلطنت روما اور دوسری طرف سنٹرل ایشیا سے آنیوالے حملہ آوروں سے مسلسل برسرپیکار رہنا پڑتا تھا۔(۱۸) ان کا پایۂ تخت موجودہ ترکمنستان میں عشق آباد کے نزدیک واقع شہر، نسا تھا،(۱۹) اور ان کی شمال مشرقی سرحدیں دریائے جیحون تک پھیلی ہوئی تھیں، جس کی بدولت گویا موجودہ پورے کا پورا افغانستان اس میں شامل تھا۔(۲۰)

اشکانیوں کے بعد ساسانی برسراقتدار آئے۔ ان کا دور حکومت تیسری سے ساتویں صدی عیسوی تک محیط رہا۔ اس زمانے میں مشرقی اور شمال مشرقی ایران کی ان ولایات کا ذکر

Marfat.com

تاریخی مآخذ میں ملتا ہے: پارت، ہیرکان (گرگان)، مرو، بلخ، سغد، سکستان، ہرات، زرنگ اور رخج وغیرہ۔(۲۱) *اطلس تاریخی ایران* کے مطابق ساسانی سلطنت شمال مشرق میں فرغانہ تک اور مشرق میں موجودہ افغانستان کی سرحدوں کے پار تک، جس میں بعض پاکستانی علاقے بھی شامل تھے، پھیلی ہوئی تھیں۔(۲۲) اس سلسلے میں ہرتسفلد کا کہنا ہے کہ ساسانی مملکت میں موجودہ ایران کے مشرق میں واقع یہ علاقے شامل تھے: گرگان، سارے کا سارا خراسان جو اس زمانے میں آج ان کے مقابلے میں کہیں زیادہ وسیع تھا، خوارزم، سغد، سکستان (سیستان) جسکی حدود دور دور تک پھیلی ہوئی تھیں، اور مکوران (مکران) و توران۔(۲۳)

ساسانی دور کے اواخر میں جگہ جگہ مستقل مقامی حکومتیں وجود میں آگئیں، جنہیں داخلی امور میں تو ایک گونہ خود مختاری حاصل تھی، لیکن مجموعی طور پر وہ مرکزی حکومت ہی کی اطاعت کا دم بھرتی تھیں۔ ان میں سے بعض کے مقامی حکمران ''شاہ'' یا ''خدا'' کے لقب سے پہچانے جاتے تھے مثلاً کابل کے حکمران کو'' کابلشا'' اور حاکم بخارا کو'' بخارا خدا'' کہا جاتا تھا۔(۲۴)

ساتویں صدی عیسوی کے دوران ساسانیوں کی عربوں کے ہاتھوں شکست کے بعد، عرب ۳۱ ہجری میں مشرقی ایران پر حملہ آور ہوئے۔(۲۵) ۷۰۵ء میں انہوں نے سمرقند و بخارا کو فتح کیا(۲۶) اور ایک مدت تک ان علاقوں پر حکومت کرتے رہے۔ اس کے بعد سامانیوں نے جن کا مرکز حکومت بخارا تھا، ۲۷۹ سے ۳۸۹ ہجری، یعنی تقریباً ایک صدی سے زیادہ عرصے تک بڑی شان وشوکت کے ساتھ خراسان اور ماوراء النہر پر حکومت کی۔(۲۷) تقریباً اسی زمانے میں سیستان میں صفاری حکومت کا طوطی بول رہا تھا۔

چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) کے آخر میں اس علاقے کا سیاسی اقتدار ترکوں کو منتقل ہوگیا اور غزنوی و سلجوقی وغیرہ ترک خاندان باری باری اس علاقے کے بعض حصوں اور موجودہ افغانستان کے جنوبی علاقوں پر حکومت کرتے رہے۔(۲۸) تیرہویں اور چودھویں صدی عیسوی میں یہ علاقے بالترتیب منگول سرداروں، چنگیز اور امیر تیمور کے حملوں کا نشانہ بنے۔(۲۹) بخارا اور سمرقند کے شہر تیموریوں کے مراکز حکومت تھے۔(۳۰) سولہویں صدی عیسوی (دسویں صدی ہجری) میں مرکزی ایشیا کے بعض علاقوں پر سنّی مسلک شیبانی ازبکوں کا اقتدار اعلیٰ قائم ہوگیا۔(۳۱) تقریباً اسی زمانے میں ایران میں صفوی خاندان کی حکومت قائم تھی، جنہوں نے شیعیت کو اپنی سلطنت کا سرکاری مذہب قرار دے رکھا تھا۔ ان دونوں حکومتوں کے درمیان بعد میں ہونے والی قومی اور مذہبی نوعیت کی جنگوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایران اور

Marfat.com

مرکزی ایشیا کے درمیان رسمی طور پر تمام روابط کا خاتمہ ہوگیا، جس سے (منجملہ اور چیزوں کے) دونوں طرف کی علمی و ثقافتی زندگی بھی بُری طرح متاثر ہوئی۔(۳۲) شیبانیوں کا پایۂ تخت بخارا تھا، جبکہ صفویوں کا دارالحکومت ابتدا میں تبریز اور پھر اصفہان ہوگیا۔

ایران کے سابق مقبوضات میں بعض علاقوں کو جن میں ہرات، قندہار، غزنین، کابل، خوارزم، بخارا، خیوہ اور [برصغیر] ہندوستان کے بعض حصے شامل تھے، نادر شاہ افشار نے ۱۷۳۲ سے ۱۷۴۰ء کے دوران ایک دفعہ پھر فتح کرلیا۔(۳۳) ان علاقوں پر زارِ روس کی مسلح لشکر کشی کا آغاز ۱۸۳۹ء میں ہوا جو کئی سال تک جاری رہا جسکے نتیجے میں بعض مناطق روسی تصرف میں چلے گئے۔(۳۴)

۱۸۵۰ء میں اس سرزمین کے جنوبی حصوں پر افغانوں کا قبضہ ہوگیا اور افغانیوں اور ازبکوں کے درمیان ان سیاسی معرکہ آرائیوں کا نتیجہ بالآخر یہ نکلا کہ افغانستان کے نام سے ایک نیا ملک اس خطے میں وجود میں آگیا۔(۳۵) ادھر اس سرزمین کے جن حصوں پر روسی قبضہ کرچکے تھے، ۱۸۶۵ء میں انہوں نے ان کا نام ''ترکستان'' رکھ دیا۔(۳۶) ۱۸۷۲ء میں خانِ بخارا نے اور اس سے اگلے ہی سال خان خیوہ نے روسی بالادستی قبول کرلی اور حکومت روس کے باجگزار ہوگئے۔(۳۷)۱۸۹۵ء میں وہ تمام مناطق جن میں تاجیک آباد تھے، روس، افغانستان اور بخارا کی ریاست نے رسمی طور پر آپس میں تقسیم کرلیے۔(۳۸)

انیسویں صدی عیسوی (تیرہویں صدی ہجری) کے دوران جب ایران پر قاچاری خاندان حکومت کررہا تھا، ایران اور روس کے درمیان جو جنگیں ہوئیں ان کے نتیجے کے طور پر بہت سے شہر جن میں مرو، خیوہ اور ہرات وغیرہ شامل تھے، ایران کے ہاتھ سے نکل گئے اور اس کی شمال مشرقی اور مشرقی سرحدات میں نمایاں تبدیلیاں رونما ہوئیں۔

انقلاب اکتوبر ۱۹۱۷ء کے بعد روس میں قائم ہونے والی کمیونسٹ حکومت نے ''ترکستان'' کا نام بدل کر جمہوریۂ ترکستان رکھ دیا،(۳۹) اور اگلے ہی سال بخارا کو سوویٹ روس کی اس خودمختار جمہوریہ میں شامل کردیا گیا۔(۴۰) ۱۹۲۰ء میں خیوہ اور اس خطے کی دوسری حکومتوں کی طرح حکومتِ بخارا کو بھی پیپلز ریپبلک بنا دیا گیا، اور پھر جب ۱۹۲۴ء میں یہ سارا خطہ ترکمنستان، قزاقستان، قیرقیزستان، ازبکستان اور تاجیکستان کی جمہوریتوں میں تقسیم ہوا، تو بخارا کو ایک خودمختار سوویٹ سوشلسٹ ریپبلک(۴۱) کی حیثیت سے جمہوریۂ ازبکستان کی نگرانی میں دے دیا گیا۔ اس طرح تاجیک آبادی والے معروف شہر سمرقند، بخارا، خجند، خوارزم (خیوہ)،

Marfat.com

فرغانہ، ترمذ، کش، نسف، (نخشب)، تاشکند، (شاش، چاچ)، کرینہ وغیرہ سیاسی طور پر ازبکستان کا حصہ بن گئے۔ اسی دور میں شہر دوشنبہ کو خودمختار سوشلسٹ سوویٹ ریپبلک کا دارالحکومت چن لیا گیا (۴۲) اور مذکورہ بالا سارے خطے کو سنٹرل ایشیا کے نام سے موسوم کردیا گیا۔ (۴۳)

۱۹۲۹ء میں تاجیکستان ایک سوشلسٹ ریپبلک کے طور پر اتحاد جماہیر شوروی (د) میں شامل کرلیا گیا (۴۴) اور خجند کو جو اب تک ازبکستان کا ایک حصہ تھا، اب تاجیکستان میں شامل کردیا گیا۔ ۱۹۳۶ء میں حصول آزادی کے لیے تاجیکوں (باسمہ چیان) کی جدوجہد ناکامی سے دوچار ہوگئی اور اس کے قائدین کا صفایا کردیا گیا۔ (۴۵) اس کے بعد اتحاد جماہیر شوروی کی دیگر ریپبلکس کی طرح تاجیکستان کے گرد بھی (طرح طرح کی پابندیوں کی) ایک آہنی دیوار کھینچ دی گئی جسکی وجہ سے وہاں کے لوگ ۱۹۹۰ء تک بیرونی دنیا کے حالات و واقعات سے بالکل کٹے رہے۔

خراسان اور ماوراء النہر کے مشاہیر

ایران کے مشرق میں برصغیر پاک و ہند کے پہاڑوں تک پھیلے ہوئے خطۂ ارضی میں بالخصوص اسلام کی آمد کے بعد علمی، ادبی، ہنری اور حتیٰ کہ سیاسی میدان میں بھی بے شمار نام آور شخصیتوں کا ظہور ہوا جو اہل ایران اور تاجیکوں کے لیے باعثِ افتخار ہیں۔ اس لحاظ سے اگر خراسان اور ماوراء النہر کو ایرانی تمدن کا گہوارہ کہا جائے تو شاید بے جا نہ ہو۔

ذیل میں ان میں سے بعض مشاہیر کے نام ان کی ولادت گاہوں کے حوالے سے درج کیے جارہے ہیں' جس سے اس خطے کی مردم خیزی کا اندازہ کیا جاسکتا ہے:

سمرقند (موجودہ ازبکستان میں): رودکی سمرقندی، نظامی عروضی سمرقندی، سوزنی سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی، علاء الدولہ دولتشاہ سمرقندی، رشیدی سمرقندی، اور شہاب الدین نسفی سمرقندی۔

بخارا (موجودہ ازبکستان میں): ابو منصور بخارائی، مراد بخارائی، ابوالفضل بخارائی، رونقی بخارائی، کمال الدین بخارائی، سپہری بخارائی، ابوبکر ابواسحاق بخاری، عمعق بخارائی، محمد عوفی بخارائی، کافی بخاری، شاکر بخاری اور ابوعلی سینا۔

مرو (موجودہ ترکمنستان میں): ابوالحسن مروزی، عمارۂ مروزی، عسجدی مروزی، مسعود مروزی، ابوالحسن مروزی، جار اللہ زمخشری مروزی، سید اسماعیل جرجانی مروزی، بہاء الدین ابوبکر محمد بن احمد مروزی، اور ابوالعباس مروزی۔

Marfat.com

بلخ (موجودہ افغانستان میں): ابو شکور بلخی، ابو المؤید بلخی، ابو منصور محمد بن احمد دقیقی بلخی، قاضی حمید الدین بلخی، جلال الدین موسوی بلخی، محمد بن حسین خطیبی بلخی (بہاء الدین ولد)، ابو زید احمد بن سہل بلخی، ابوعلی محمد بن احمد بلخی، شہید بلخی، اور عنصری۔

طوس (ایران): فردوسی طوسی، خواجہ نظام الملک طوسی، دقیقی طوسی (دقیقی کو اہل سمرقند و بخارا و بلخ بھی مانا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو: *لغت نامۂ دھخدا*، ذیل "دقیقی")

غزنہ (موجودہ افغانستان میں): سید حسین غزنوی(ہ)، (حکیم سنائی و عثمان مختاری غزنوی)۔

قبادیان (موجودہ تاجکستان میں): ناصر خسرو قبادیانی۔

ترمذ (دریائے جیحون کے کنارے، موجودہ ازبکستان میں): مجیک ترمذی، ادیب صابر ترمذی۔

نیشا پور (ایران): عمر خیام نیشاپوری [اور شیخ فریدالدین عطار نیشا پوری]

سیستان (ایران): فرخی سیستانی۔

خجند (موجودہ تاجکستان میں): کمال خجندی۔

جام (ایران): عبدالرحمٰن جامی۔

سغد: ابوحفص سغدی

خوارزم (موجودہ ازبکستان میں): امام ابوالفتح مطرزی خوارزمی، نجم الدین ابوالجناب احمد بن عمر خوارزمی (کبری)، سکاکی خوارزمی، ابوموسی خوارزمی اور ابو ریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی۔

خراسان (ایران): ابومسلم خراسانی۔

اخسیکت (دریائے سیحون کے شمال مشرقی ساحل پر): اثیر الدین اخسیکتی۔

ایلاق (دریائے سیحون کے کنارے): محمد بن یوسف ایلاقی اور مشرف الزمان محمد ایلاقی۔

نسف (موجودہ ازبکستان میں) ابوحفص عمر بن محمد نسفی (نخشبی)

بلعمان (نزدیک مرو): ابوالفضل بلعمی۔

فاراب یا اترار (دریائے سیحون کے مغربی کنارے پر): ابونصر فارابی۔

بیہق (سبزوار و نیشا پور کے نزدیک): ابوالفضل بیہقی۔

Marfat.com

''تاجیک'' کی وجہ تسمیہ

ازمنۂ گذشتہ میں وقتاً فوقتاً جو مختلف ایرانی النسل اقوام موجودہ سنٹرل ایشیا میں آباد رہیں، اُن کے پس ماندگان کو آج تاجیک کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ایرانیوں کے اس گروہ کی تاجیک کے نام سے شہرت کی نسبت مختلف نظریے پیش کیے گئے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ موجودہ عراق میں ایرانیوں کا سب سے پہلے جس عرب قبیلے سے آمنا سامنا ہوا اس کا نام ''طائی'' تھا، جس کی وجہ سے ایرانی سب عربوں کو ''طائی'' کہنے لگے۔ فارسی میانہ میں یہ لفظ بگڑ کر'' طائیچک'' یا '' طاچک'' ہوگیا۔ چنانچہ جب مسلمان سپاہی جو زیادہ تر ایرانی اور فارسی زبان تھے مشرقی ایران اور مرکزی ایشیا میں وارد ہوئے، تو مرکزی ایشیا کے لوگوں نے انہیں''تاجک'' کے نام سے پکارا، اور پھر اس علاقہ کے سب ایرانی جو دائرہ اسلام میں داخل ہوچکے تھے'' تاجک'' یا '' تاجیک'' کہلانے لگے۔(۴۶)

لغت نامۂ دھخدا میں مذکور ہے(۴۷) کہ''تازیک'' اور'' تاژیک''، لفظ'' تاجیک'' کا ہم وزن و ہم معنی ہے۔ یہ ایک ترکی لفظ ہے جس کے معنی غیر عرب اور غیر ترک کے ہیں، اور یہ افغانستان اور ترکمنستان کے ایرانیوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ ترک لوگ''تات'' کی طرح، لفظ''تاجیک'' کو ایرانیوں کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

تاجیکستان اور قوم تاجیک

تاجیکستان کے جنوب میں افغانستان، مشرق میں چین، شمال میں قیرقیزستان اور مغرب میں ازبکستان واقع ہے۔ یہ ملک جو اصل میں ایک سوشلسٹ سوویٹ ریپبلک تھا، ۱۹۹۰ء میں محض ایک ریپبلک رہ گیا اور بالآخر ۹ ستمبر ۱۹۹۱ء کو اسے مکمل آزادی حاصل ہوگئی۔ اتحاد جماہیر شوروی کی اس غریب ترین سابق ریپبلک کا رقبہ ۱۴۳،۰۰۰/ مربع کیلومیٹر اور آبادی تقریباً ۵/۳ ملین نفوس پر مشتمل ہے جس میں سے ۵۸/۸ فیصد تاجیک، ۲۳ فیصد ازبک، ۱۰/۴ فیصد روسی، ۲/۱ فیصد تاتار، ۱/۳ فیصد قیرقیز اور باقی یوکرائنی، جرمن، یہودی، عرب، قزاق، ترکمن نسل کے لوگ ہیں۔ اس ملک کی ۸۵ فیصد آبادی میدانی علاقوں، پہاڑوں کے دامن میں اور سطح سمندر سے ۱۶۰۰ میٹر کی بلندی تک کے مناطق میں آباد ہے۔(۴۸)

تاجیکستان انتظامی لحاظ سے چار صوبوں (ولایت) یعنی خجند (سابق لینن آباد)، کولاب (ختلان)، قورغان تپہ، اور ایک خود مختار ولایت '' بدخشان کوھی'' پر مشتمل ہے، اور اس میں کل ۴۴ ناحیہ اور ۱۸ شہر ہیں۔ تاجیکستان کے دارالحکومت کا نام دوشنبہ ہے، جو ۱۹۶۱ء تک

Marfat.com

استالین آباد کے نام سے معروف تھا اور اس کی آبادی چھ لاکھ کے قریب ہے۔ (۴۹)

دوشنبہ شہر وادی حصار میں سطح سمندر سے ۷۵۰ اور ۹۳۰ میٹر کی بلندی کے درمیان واقع ہے۔ ابتدا میں اس کی حیثیت ایک غیر آباد گاؤں سے زیادہ نہ تھی اور اس کا نام بھی (یہاں پیر کے پیر لگنے والے) دوشنبہ بازار سے ماخوذ ہے۔ یہ شہر اپنی موجود حالت میں شہر سازی کا ایک بہت خوبصورت نمونہ ہے اور اس کی زیادہ تر آبادی کا تعلق سمرقند، بخارا، بدخشان، ختلان، خجند اور زرافشان وغیرہ کے علاقوں سے ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے تاجیکستان کے دارالحکومت کے طور پر اس شہر کا انتخاب ۱۹۲۴ء میں عمل میں آیا۔ یہ شہر ۱۲۵ مربع کیلومیٹر کے علاقے پر پھیلا ہوا ہے اور انتظامی لحاظ سے اسے چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے، جن میں سے ہر حصے کو ناحیہ کہا جاتا ہے۔ (۵۰)

سرزمین تاجیکستان کا تقریباً ۹۳ فیصد علاقہ تیان شان، حصار اور پامیر کے پہاڑی سلسلوں کے بلند و بالا کوہستانوں پر مشتمل ہے۔ اس میں سے تقریباً نصف علاقہ سطح سمندر سے تقریباً تین ہزار میٹر سے زیادہ کی بلندی پر واقع ہے۔ تاجیکستان کے شمال میں کوہ قورمہ، مرکزی حصے میں آلای، ترکستان، زرافشان، حصار، اور قراتگین کے پہاڑی علاقے اور جنوب میں باباتوق، آقداغ، قرہ داغ، ترہ کلیتاق، سرسرک، واخشی، جیلانتاق، وغیرہ کے نسبتہً کم بلندی والے پہاڑ واقع ہیں۔ تاجیکستان کا جنوب مشرقی علاقہ پامیر کہلاتا ہے جو مشرقی اور مغربی دو حصوں میں بٹا ہوا ہے۔ (۵۱)

تاجیکستان جغرافیائی لحاظ سے ایک ایسے منطقے میں واقع ہے جہاں زلزلے وغیرہ آتے رہتے ہیں۔ موسم سرما میں دوشنبہ کا کم از کم درجہ حرارت زیر صفر ہوتا ہے جو برف پوش کوہستانی علاقوں میں ۶۰ درجے زیر صفر تک بھی جا پہنچتا ہے۔ (۵۲) گرمیوں میں یہاں کا موسم گرم مرطوب اور درجہ حرارت ۳۹ تا ۴۱ درجے [سلسیکس] ہوتا ہے۔ تاجیکستان میں تیل اور گیس کے ذخائر کے علاوہ بعض قیمتی دھاتیں مثلاً سونا، پارہ، قلعی اور سکہ وغیرہ نیز پائی جاتی ہیں اس کے علاوہ یہاں کے دریاؤں سے بجلی بھی پیدا کی جاسکتی ہے۔ (۵۳)

اہل تاجیکستان روایتی طور پر آبادیوں کی صورت میں رہنے کے عادی ہیں۔ اس لحاظ سے وہ مرکزی ایشیا کی بہت سی اقوام سے مختلف ہیں۔ یہاں کی آبادی زیادہ تر زراعت پیشہ ہے۔ مال مویشی پال کر گذر بسر کرتی ہے۔ ابریشم سازی کے علاوہ، یہاں کپاس کی کاشت پر بھی خصوصی توجہ دی جاتی ہے جس کی وجہ سے یہاں پارچہ بافی کی

Marfat.com

صنعت خوب پھل پھول رہی ہے۔ (۵۴)

تاجیکستان کے تاجیکوں کو دو گروہوں یعنی دشتی (اصیل) اور کوہستانی (پامیری) میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ دشتی تاجیک زیادہ تر تاجیکستان کے مرکزی اور مغربی علاقوں میں آباد ہیں۔ (۵۵)

تاجیکستان کے علاوہ، تاجیک نسل کے لوگ افغانستان، ازبکستان، قزاقستان، قیرقیزستان (صوبہ جلال آباد)، ترکمنستان (صوبہ مرو) اور چین میں بھی بستے ہیں۔ ازبکستان میں سمرقند و بخارا کی تقریباً ساری آبادی تاجیک نسل سے تعلق رکھتی ہے، جبکہ افغانستان میں تاجیک زیادہ تر کابل، ہرات، مزار شریف اور فیض آباد میں آباد ہیں۔ (۵۶)

(جہاں تک تحقیق وتدقیق اور اعلی تعلیم کا تعلق ہے) چار مستقل شعبوں اور ۱۹ تحقیقی اداروں پر مشتمل اکادمی علوم کے علاوہ تاجیکستان میں دو یونیورسٹیاں اور ۴۳ انسٹیٹیوٹس موجود ہیں۔ (۵۷) تقریباً ساری کی ساری آبادی خواندہ ہے اور پورے ملک میں شاید ہی کوئی شخص ہو گا جو نوشت و خواند کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔ تاجیکستان کا سرکاری مذہب اسلام ہے۔ ۹۲ فیصد لوگ مسلمان ہیں جن میں سے ۹۰ فیصد حنفی اور ۲ فیصد آغا خان کے ماننے والے اسماعیلی ہیں۔ باقی آبادی عیسائیوں اور یہودیوں پر مشتمل ہے۔ (۵۸) کہیں کہیں اکا دکا کوئی زرتشتی بھی مل جاتا ہے۔

تاجیکستان کے جنوب مشرق میں رائج سطح مرتفع پامیر کی زبانوں اور درۂ یغناب میں سغدی زبان کی باقیات میں سے یغنابی زبان کے علاوہ، فارسی زبان کا ایک لہجہ بھی لوگ استعمال کرتے ہیں۔ اسلام کی آمد کے بعد یہاں فارسی رسم الخط ہی رائج تھا۔ ۱۹۲۹ء میں اس کی جگہ لاطینی خط نے لے لی اور پھر ۱۹۴۰ء میں یہاں سیریلیک خط نافذ کر دیا گیا۔ (۵۹)

آجکل تاجیکستان میں کئی روزنامے اور ہفتہ وار رسالے روسی یا فارسی زبان میں اور سیریلیک یا فارسی رسم الخط میں شائع ہو رہے ہیں اور لوگ موخر الذکر خط کو سیکھنے میں گہری دلچسپی لے رہے ہیں۔

باوجود اس کے کہ تاجیکستان کے لوگ صدیوں سے مختلف ترک اقوام کی ہمسائیگی میں رہتے چلے آرہے ہیں اور ستر برس سے زیادہ عرصے تک روسی ثقافت بھی ان پر براہ راست مسلط رہ چکی ہے، انہوں نے اپنی ایرانی ثقافت کو جوں کا توں محفوظ رکھا ہے۔ زیادہ تر ان کے نام ایرانی ہیں، ایرانی روایات ان کی روزمرہ کی زندگی میں زندہ ہیں، اور وہ ایرانی

Marfat.com

تہواروں اور عیدوں کو اسی طرح مناتے ہیں ۔ ایرانی شعرا بالخصوص فردوسی و حافظ سے انہیں گہری دلچسپی ہے۔ دیوان حافظ سے فال نکالتے، اور قہوہ خانوں اور مساجد میں جمع ہو کر اس کے اشعار پڑھتے اور ان کی داد دیتے ہیں۔ بقول معروف تاجیکستان میں کوئی ایسا گھر نہیں ملے گا جہاں دیوان حافظ موجود نہ ہو۔ مائیں بچوں کے سوتے وقت ان کے سرہانوں کے نیچے دیوان حافظ رکھتی ہیں اور جو لوگ مزار حافظ کی زیارت سے مشرف ہوتے ہیں وہ ''حاجی'' کہلانے لگتے ہیں۔

ایرانی زبانوں کا نقشہ

ایرانی (انڈو ایرانین / انڈویوروپین) زبانیں

مغربی — قدیم — شمالی: مادی
جنوبی: فارسی باستان (قدیم فارسی)
متوسط — شمالی: پارتی
جنوبی: فارسی میانہ (متوسط فارسی)
جدید — شمالی: بلوچی، کردی (شمالی، جنوبی، زازا، لکی)، تاتی، بحر خزر کے نواح میں رائج بولیاں (گیلکی، مازندرانی یا طبری، طالشی)، مرکزی سطح مرتفع کی بولیاں (سمنانی، خوانساری، یزد و کرمان کے زرتشتیوں کی زبان، اور اصفہان، ہمدان، کاشان وغیرہ کے یہودیوں کی زبان)
جنوبی: معیاری فارسی (اور اس کے مختلف لہجے: تاجیکی، افغانی دری، زاہدانی، کرمانشاہی، مشہدی، تہرانی، اور اصفہانی وغیرہ)، لری (اور اس کے لہجے: بختیاری و بویر احمدی وغیرہ)، جنوبی بولیاں (کومزاری وغیرہ)

مشرقی — قدیم — اوستانی، سکائی
متوسط — خوارزمی، باختری (بلخی)، سغدی، ختنی (سکائی کا تسلسل)
جدید: یغنابی (سغدی کا تسلسل)، آسی (سکائی کا تسلسل)، پشتو (اور اس کے مختلف لہجے: قندھاری اور پشاوری وغیرہ)، سطح مرتفع پامیر کی بولیاں (مونجی و وخی وغیرہ)، کافری (ایرانی و ہندی کے بین بین)

Marfat.com

فارسی زبان اور اس کی مختصر تاریخ

آج جس زبان میں ہم اہل ایران تکلم کرتے یا لکھتے ہیں اس کا نام ''فارسی''، ''فارسی دری'' یا جدید فارسی ہے، جو متوسط اور قدیم فارسی زبان ہی کا تسلسل ہے۔ قدیم فارسی (فارسی باستان) اور متوسط فارسی (فارسی میانہ) بالترتیب ہخامنشی اور ساسانی دور میں ایران میں رائج تھیں۔

متوسط فارسی (جسے فارسی میانہ یا پہلوی ساسانی بھی کہا جاتا ہے) ساسانی دور میں بات چیت اور لکھنے پڑھنے دونوں مقاصد کے لیے استعمال ہوتی تھی، لیکن عربوں کے ہاتھوں ساسانی سلطنت کی خاتمے کے بعد اس کی تحریری صورت استعمال میں نہ رہی اور آہستہ آہستہ فراموش ہوگئی، جبکہ اس کی تکلمی صورت نے وقت کے گذرنے کے ساتھ ساتھ مختلف مراحل سے گذرتے ہوئے موجودہ فارسی کی شکل اختیار کر لی۔

مختلف مدارک اور متون اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ جدید فارسی (فارسی نو) کا استعمال ایک طویل عرصے تک محض گفتگو تک محدود رہا اور پھر چند صدیوں کے بعد یہ تحریری صورت میں بھی آ گئی۔ اس زبان میں موجود قدیم ترین تحریروں کا تعلق ساسانی دور (یعنی تیسری چوتھی صدی ہجری یا نویں دسویں صدی عیسوی) سے ہے۔ (۶۰)

فارسی ایرانی زبانوں کے خاندان کی ایک زبان ہے۔ ایرانی زبانیں ''انڈو ایرانین'' زبان سے منشعب ہیں، جو بذات خود انیسویں صدی عیسوی کے ماہرین لسانیات کے بقول انڈو یورپین زبانوں کے گروہ سے تعلق رکھتی ہے۔ انڈو یورپین زبانِ مادر ایک فرضی زبان ہے جس کا تعلق آریائی قوم سے بتایا جاتا ہے۔ یہ قوم تین ہزار سال یا ایک اور قول کے مطابق پانچ ہزار سال قبل مسیح میں (۶۱) بحیرۂ اسود کے شمال میں آباد تھی جہاں سے اس کے ایک گروہ نے جنوب کی طرف اور دوسرے نے مغرب کی سمت کوچ کیا اور ایک دوسرے سے دور ہو جانے کے سبب بتدریج ان کی زبانوں میں بھی اختلاف پیدا ہوگیا۔

انڈو ایرانین زبانوں کے پورے خاندان کے علاوہ، یونانی، ھیتی (حتی)، تخاری، ارمنی، اسلاوی، بالٹی، سلتی (کلتی)، جرمن اور اطالوی زبانوں کا شمار انڈو یورپین زبانوں کی شاخوں میں ہوتا ہے۔ (۶۲)

انڈو ایرانین زبان کی ایرانی شاخ کو تاریخی طور پر تین ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے جنھیں باستان (قدیم)، میانہ (متوسط) اور (جدید) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان میں

Marfat.com

سے ہر دور کے ساتھ مختلف ایرانی زبانیں مخصوص ہیں جنہیں ان کی آوازوں، دستوری مختصات اور ذخیرۂ الفاظ کے حوالے سے چار گروہوں یعنی شمالی، جنوب مشرقی، شمالی مغربی اور جنوب مغربی میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اس اجمال کی مختصر توضیح ذیل میں آ رہی ہے۔

قدیم دور کی ایرانی زبانیں

ان زبانوں کی تاریخ دو ہزار سال قبل مسیح سے شروع ہو کر ھخامنشی سلطنت (۵۵۹-۳۳۱ ق م) کے اختتام تک پھیلی ہوئی ہے۔ اس دور کی زبانوں میں سے چار زبانوں کی یعنی مادی زبان، قدیم فارسی، اوستائی اور سکائی کی پہچان ہو چکی ہے۔

۱- مادی زبان

ہمدان کے ماد بادشاہوں کی یہ زبان ایران کے مغربی اور مرکزی علاقوں، (۶۳) اور بحرخزر کے جنوب میں آباد لوگوں میں رائج تھی۔ (۶۴) اس کا شمار ایران کی شمال مغربی زبانوں میں ہوتا ہے۔ ابھی تک اس زبان میں لکھے گئے کوئی مستقل آثار دستیاب نہیں ہوئے البتہ اس کے الفاظ بعض یونانی متون اور قدیم فارسی زبان کی تحریروں میں محفوظ ہیں۔ (۶۵) مادی بادشاہوں کی حکومت کی تشکیل ۷۰۸-۵۵۰ قبل مسیح کے دوران بتائی جاتی ہے۔ (۶۶)

۲- قدیم فارسی

اس کا شمار جنوب مغربی ایران کی زبانوں میں ہوتا ہے- ہخامنشی دور سے متعلق کئی کتبے اسی زبان میں ہیں جنہیں میخی خط میں تحریر کیا گیا ہے۔ اس زبان کا آغاز صوبہ فارس سے ہوا لیکن اس کے بارے میں کوئی زیادہ معلومات دستیاب نہیں ہو سکیں جس کی ایک وجہ شاید یہ بھی ہے کہ ہخامنشی سلطنت کی سرکاری زبان ''آرامی'' تھی جس کا تعلق زبانوں کے سامی خاندان سے ہے، اور جسے زیادہ تر بین النہرین کے علاقے سے تعلق رکھنے والے درباری منشی (دبیران دیوانی) ہی استعمال کرتے تھے۔ قدیم فارسی زبان ظاہراً تیسری صدی قبل مسیح اور شاید اس کے بعد بھی ایک طویل عرصے تک رائج رہی۔ (۶۷)

۳- اوستائی زبان

اس زبان کا تعلق بعض محققین کے نزدیک مغربی ایران (۶۸) اور بعض کے خیال میں مشرقی ایران (۶۹) کی زبانوں سے ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں خطوں کی زبانوں کی خصوصیات اس میں موجود ہیں۔ یہ زبان زرتشتیوں کی مقدس کتاب اوستا سے منسوب ہے۔ زرتشت کی جائے ولادت اور تاریخ پیدائش کے بارے میں وثوق سے کچھ کہنا مشکل ہے۔

Marfat.com

بعض ماہرین کی رائے میں اس کا تعلق آذربایجان، اور بعض کے نزدیک رے سے تھا، لیکن زیادہ تر خیال یہی کیا جاتا ہے کہ اس کا تعلق مشرقی ایران (بلخ یا خوارزم) سے تھا۔ اسی طرح اس کا زمانۂ تولد بھی بارہویں سے چھٹی صدی قبل مسیح کے درمیان قیاس کیا جاتا ہے۔ (۷۰)
بہرحال یہ بات مسلّم ہے کہ ساتویں صدی قبل مسیح میں اوستائی ایک زندہ زبان تھی، (۷۱) بلکہ اوستا کا وہ حصہ جسے گاتھا کہا جاتا ہے اس کی نسبت تو مشہور ہے کہ وہ زرتشت ہی کے رشحاتِ فکر پر مشتمل ہے۔

خطِ اوستائی یا دین دبیری چھٹی صدی عیسوی کے لگ بھگ ساسانی دور میں پہلوی خط کو مدنظر رکھ کر اختراع کیا گیا (۷۲) اور اوستا بھی اسی دور میں پہلی مرتبہ مکتوب صورت میں سامنے آتی ہے۔ اس سے پہلے اس کے مندرجات سینہ بسینہ ہی ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتے تھے۔

۴- سکائی

سکائی زبان کا شمال مشرقی ایران کی زبانوں میں ہوتا ہے۔ اس کا تعلق ایران بزرگ کے مشرقی اور شمال مشرقی علاقوں یعنی ختن اور سنٹرل ایشیا میں آباد سکا قبائل سے ہے۔ اس زبان میں قدیم زمانے کی کوئی دستاویز دستیاب نہیں ہو سکی، البتہ اس کے الفاظ بعض یونانی، لاطینی اور ہندوستانی الاصل تحریروں میں ضرور ملتے ہیں۔ (۷۳) اس زبان کا زمانہ آٹھویں یا ساتویں صدی قبل مسیح سے لے کر چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی کے درمیان بتایا جاتا ہے۔ (۷۴)

متوسط دور کی ایرانی زبانیں

متوسط دور کی ایرانی زبانوں کا زمانہ چوتھی صدی قبل مسیح میں ہخامنشی سلطنت کے زوال سے شروع ہو کر ساتویں صدی عیسوی میں ساسانی سلطنت کے خاتمے اور ظہور اسلام پر ختم ہوتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے بعض زبانیں ظہور اسلام کے بعد بھی کئی صدیوں تک رائج رہیں۔

اس دور کی زبانوں میں سے پارتی، متوسط فارسی، سغدی، ختنی، خوارزمی، اور باختری (بلخی) خاص طور قابل ذکر ہیں۔ ان ممالک کے نام جہاں یہ زبانیں رائج تھیں، مثلاً سغد، خوارزم، سکا، پارت، ہرات، رخج اور بلخ، داریوش بزرگ کے کتبوں میں مذکور ہیں۔ (۷۵) اس سے اس بات کا بھی پتا چلتا ہے کہ ان میں سے بعض زبانیں ہخامنشی دور میں بھی استعمال ہوتی تھیں۔ اسم کا ناقابل صرف ہونا، کلمات کے آخری حصوں کا گھس (گرِ) جانا، اور ان کے آغاز و انتہا میں سوابق و لواحق کا اضافہ، متوسط دور کی ایرانی زبانوں کی جملہ خصوصیات میں

Marfat.com

سے ہیں۔ (۷۶)

۱- پارتی

پارتی یا پہلوی اشکانی کا تعلق قوم پارت سے تھا جو موجودہ خراسان کے ایک علاقے بہلہ (فہلہ) میں آباد تھی۔ اگرچہ اس قوم کا تعلق مشرقی ایران سے تھا لیکن پارتی زبان کا شمار اپنے بعض لسانی مختصات کے باعث شمال مغربی ایران کی زبانوں کے گروہ میں ہوتا ہے۔(۷۷) اشکانی دور حکومت (۲۵۰ قبل مسیح تا ۲۲۶ عیسوی تک) کے آغاز میں سرکاری تحریروں اور سکوں پر یونانی زبان کا استعمال ہوتا تھا، جو اسکندر کے جانشین سلوکیوں کے ہمراہ وارد ایران ہوئی تھی، لیکن وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ پارتی زبان نے یونانی زبان کی جگہ لے لی۔ اس زبان کے جو آثار اب تک دستیاب ہوئے ہیں وہ خط پارتی (پہلوی اشکانی) میں لکھے ہوئے ہیں جو خط آرامی سے ماخوذ ہے۔ البتہ مانویت سے متعلق اس زبان کی آثار خط مانوی ہی میں لکھے گئے ہیں جو سریانی خط پر مبنی ہے۔ پارتی زبان ساسانی عہد میں بھی بہت عرصے تک استعمال ہوتی رہی اور اب اس کے جو آثار موجود ہیں ان میں سے بیشتر کا تعلق بھی اسی عہد سے ہے۔ (۷۸)

۲- فارسی میانہ

فارسی میانہ (پہلوی ساسانی، پارسیک) براہ راست فارسی باستان ہی کا تسلسل ہے اور اس کی قلمرو بھی صوبہ فارس ہی تھا۔ اس زبان کا شمار جنوب مغربی ایران کی زبانوں میں ہوتا ہے۔ ساسانی عہد (تیسری سے ساتویں صدی عیسوی تک) میں اسے سرکاری زبان کا درجہ حاصل ہو گیا، لیکن یہ اس سے پہلے بھی زیر استعمال تھی۔ (چوتھی صدی قبل مسیح میں) ہخامنشیوں کے زوال سے لے کر ساسانیوں کے اقتدار میں آنے تک جو تقریباً پانچ صدیوں کا فاصلہ ہے اسی کے دوران فارسی باستان نے فارسی میانہ بننے کے سب مراحل طے کیے۔ (۷۹) اس زبان کے قدیم ترین مکتوب آثار ساسانی دور کی ابتدائی بادشاہوں کے کتبوں ہی پر مشتمل ہیں۔ ساسانی دور میں اس زبان میں لکھے گئے آثار کی تعداد کافی زیادہ ہے۔ فارسی میانہ کی تحریر کے لیے خط پہلوی استعمال ہوتا تھا جو خط پہلوی اشکانی ہی کا تسلسل اور اس کی قدرے بدلی ہوئی ترقی یافتہ شکل تھی۔ مانویت سے متعلق جو آثار ابتک اس زبان میں ملے ہیں، وہ خط پہلوی ہی میں لکھے ہوئے ہیں۔

Marfat.com

۳- سغدی

سغدی زبان چین کے بعض مقامات کے علاوہ پوری سرزمین سغد میں جو سمرقند، بخارا، نسف، کش اور بعض اور شہروں پر مشتمل تھی، رائج تھی ۔ اس زبان میں جو مکتوب آثار اب تک دستیاب ہوئے ہیں، ان کا خط بھی سغدی ہے جو آرامی خط سے ماخوذ ہے ۔ سغدی زبان کا شمار شمال مشرقی ایران کی زبانوں میں ہوتا ہے ۔ اس زبان کے بعض آثار سے پتا چلتا ہے کہ دسویں صدی عیسوی تک یہ زبان نہ صرف سمرقند و بخارا کے دیہات میں زندہ تھی اور لوگ اس میں بات چیت کرتے تھے، بلکہ چینی علاقے تورفان کے گرد و نواح میں بھی دسویں صدی میں یہ زبان ابھی استعمال ہو رہی تھی ۔ (۸۰)

۴-ختنی

یہ زبان قدیم سکائی زبان ہی کا تسلسل مانی جاتی ہے اور اس کا شمار شمال مشرقی ایران کی زبانوں میں ہوتا ہے ۔ اس زبان کے جو آثار ابتک ملے ہیں ان کا تعلق ساتویں سے دسویں صدی عیسوی تک سے ہے ۔ (۸۱) بعض محققین کے نزدیک ''تخاری'' بھی متوسط دور کی ایرانی زبانوں کے گروہ کا حصہ اور سکائی زبان کا تسلسل ہے (۸۲) لیکن ماہرین کی ایک دوسری جماعت کے خیال کے مطابق تخاری، ایرانی نہیں بلکہ ایک انڈو یورپین زبان ہے ۔ (۸۳)

۵-خوارزمی

خوارزمی زبان کا شمار شمال مشرقی ایران کی زبانوں میں ہوتا ہے ۔ یہ تقریباً آٹھویں صدی ہجری تک خوارزم میں رائج تھی ۔ (۸۴) اس زبان کے جو قدیم ترین آثار ابتک خوارزم سے دستیاب ہوئے ہیں (۸۵) ان کا تعلق قبل مسیح کی ابتدائی صدیوں سے ہے اور زمانۂ متاخر کی جو چیزیں ملی ہیں وہ عربی رسم الخط میں لکھی ہوئی ہیں ۔(۸۶)

۶- باختری

باختری (بلخی) کا شمار شمال مشرقی ایران کی زبانوں میں ہوتا ہے اور یہ قدیم ختلان، بدخشان، قبادیان اور چغانیان میں استعمال ہوتی تھی ۔ (۸۷)

ایران کی جدید زبانیں

ایران کی جدید زبانوں کی تاریخ ظہور اسلام سے شروع ہوتی ہے ۔ اس دور میں

Marfat.com

فارسی زبان اور اس کے مختلف لہجوں کے علاوہ، ایران کی بعض دوسری زبانیں بھی ایران، پاکستان، عراق، شام، عمان، ترکی، قفقاز، سنٹرل ایشیا، چین (سنکیانگ، کاشغر) اور بھارت میں رائج رہی ہیں، یا اب بھی رائج ہیں، جنہیں ایرانی بولیوں کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہاں اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ اس دور کی زبانیں درحقیقت گذشتہ ادوار ہی کی زبانوں کی بدلی ہوئی یا سادہ صورتیں ہیں، اور ان میں کچھ عربی اور ترکی الاصل الفاظ بھی شامل ہو چکے ہیں۔ ان زبانوں کی مندرجہ ذیل اقسام ہیں:

۱- فارسی

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے فارسی زبان، فارسی میانہ اور فارسی باستان ہی کا تسلسل ہے۔ اس زبان نے اپنی سیاسی حیثیت اور وسیع ادبی سرمائے کی بدولت ایران کی دوسری زبانوں میں (ماسوائے آسی و کومزاری کے) نفوذ کر کے جہاں ایک طرف بہت سے جدید لہجوں کو جنم دیا، وہاں بعض ایرانی زبانوں کو سرے سے نیست و نابود بھی کر دیا۔

۲- کردی

کردی (کرمانجی) اس زبان کا نام ہے جس کا اصلی مرکز مغربی ایران کا کوہستانی علاقہ ہے۔ اس سرزمین کا کچھ حصہ ایران میں اور باقی عراق، شام اور ترکی میں واقع ہے۔ اس کے علاوہ کچھ کرد بعض دوسرے علاقوں مثلاً قزوین، آذربایجان، بحر خزر کے سواحل پر، خراسان اور قفقاز میں بھی آباد ہیں۔

کردی کا تعلق شمال مغربی ایران کی زبانوں کے گروہ سے ہے اور یہ خود بھی شمالی اور جنوبی دو بڑے گروہوں میں منقسم ہے۔ ان دو موخرالذکر گروہوں کے درمیان اختلافات کی ایک عظیم خلیج حائل ہے۔

شمالی کردی میں بادینانی، بوتانی، حکاری، بایزیدی اور شمدینانی (شمزینانی) وغیرہ لہجے شامل ہیں جبکہ جنوبی کردی سورانی، مکریانی، بابائی، اردلانی، گورانی، اورانی (اورمانی)، کلہری، منگوری اور گورکی (۸۸) وغیرہ لہجوں پر محیط ہے۔ (۸۹) ایران میں کردی کے جو لہجے رائج ہیں ان کا تعلق بالعموم کردی زبان کے جنوبی گروہ ہی سے ہے مثلاً مہاباد کی کردی کا تعلق سورانی (مکریانی)، سنندج کی کردی کا تعلق اردلانی، اور کرمانشاہ کی کردی کا تعلق کلہری لہجے سے ہے۔

ترکی میں جو کردی زبان مستعمل ہے وہ زازا (دملی) کہلاتی ہے اور وہ کردی زبان کی دیگر اقسام سے اس قدر مختلف ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک وہ بالکل ایک الگ اور مختلف

Marfat.com

زبان ہے۔ (۹۰) ''لکی'' بھی جو بالعموم قزوین کے گرد و نواح اور بحیرۂ خزر کے بعض ساحلی علاقوں میں مستعمل ہے کردی سے ملتی جلتی ہے۔

کردی زبان کا ادبی ذخیرہ بڑا وسیع ہے اور اس میں شامل اصناف کا بڑا حصہ شعر، تصنیف اور داستان پر مشتمل ہے ۔ ایران اور عراق میں کردی آثار کی تحریر کے لیے فارسی رسم الخط ہی بعض تبدیلیوں کے ساتھ استعمال ہوتا ہے ۔ ترکی اور شام کے کرد اس مقصد کے لیے لاطینی حروف اور قفقاز کے کرد روسی حروف تہجی کا استعمال کرتے ہیں۔

۳- بلوچی

اس زبان کا اصل مرکز ایرانی اور پاکستانی بلوچستان ہے ۔ کچھ بلوچ ترکمنستان اور افغانستان میں بھی آباد ہیں ۔ اگرچہ بلوچ قوم ایران کے مشرق میں بستی ہے لیکن اُس کی زبان اپنی لسانی خصوصیات کے اعتبار سے شمال مغربی ایران کی زبانوں کے گروہ میں شمار ہوتی ہے۔ بلوچی زبان کے بھی دو بڑے لہجے مشرقی اور مغربی بلوچی ہیں ، جن میں سے ہر ایک کی پھر متعدد قسمیں ہیں ۔ قدیم ایرانی زبان کے بہت سے الفاظ آج بھی بلوچی زبان میں محفوظ ہیں ۔ لوک ادب کے اعتبار سے بھی اس زبان کا دامن وسیع ہے ۔ یہ زبان بھی فارسی رسم الخط ہی میں لکھی جاتی ہے۔

بلوچستان میں بلوچی کے علاوہ ایک اور زبان براہوی(۹۱) بھی رائج ہے جس کا تعلق دراویدی زبانوں کے گروہ سے ہے ، یعنی ہندوستان کے مقامی باشندوں کی اس زبان سے جو آریائی اقوام کی آمد سے قبل ان میں متداول تھی۔ (۹۲)

۴-لری

اس زبان کا اصل مرکز کوہستان بختیاری اور صوبہ فارس کے مغربی علاقے ہیں اور بختیاری ، ممسّنی ، کہکیلو یہ اور بویر احمدی وغیرہ کے قبائل اسے استعمال کرتے ہیں ۔ اس زبان کا شمار جنوب مغربی ایران کی زبانوں کے گروہ میں ہوتا ہے۔ بعض کے نزدیک لر، کردوں ہی کی ایک قوم ہے ، (۹۳) لیکن لروں اور کردوں کی زبانیں ایک دوسری سے بالکل مختلف ہیں۔

۵- پشتو

پشتو جسے '' افغانی '' بھی کہا جاتا ہے افغانستان اور پاکستان و ہندوستان کے بعض علاقوں میں بولی جاتی ہے ۔ پہلے تو یہ زبان زیادہ تر بول چال ہی کے کام آتی تھی اور لکھنے پڑھنے کا کام اس میں بہت کم ہوتا تھا لیکن گذشتہ سالوں کے دوران حکومت افغانستان نے

Marfat.com

جب سے (۱۹۶۴ء) اسے مملکت کی سرکاری زبان قرار دیا ہے اس میں فارسی رسم الخط میں (جس میں بعض اضافے کیے گئے ہیں) کتب و اخبارات وغیرہ کی اشاعت بھی شروع ہو گئی ہے اور یہ مدارس میں بھی پڑھائی جانے لگی ہے۔

پشتو کا شمار شمال مشرقی ایران کی زبانوں کے گروہ میں ہوتا ہے اور اس کے کئی لہجے ہیں مثلاً وزیری، آفریدی، پشاوری، قندھاری، قلزہ ای، کاکڑی، شرانی اور بنوچی وغیرہ۔ ''وینغسی'' (۹۴) کا بھی پشتو زبان سے نزدیکی تعلق ہے۔ (۹۵) ایران کی قدیم زبانوں کی بعض خصوصیات مثلاً مذکر و مونث کا استعمال اور ناموں کی تصریف وغیرہ آج بھی اس زبان میں محفوظ ہیں۔ بعض محققین کے مطابق پشتو زبان، باختری (بلخی) ہی کا تسلسل ہے۔ (۹۶) پشتو کے قدیم ترین مکتوب آثار کا تعلق چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی سے ہے۔ (۹۷)

۶- آسی

آسی زبان کا شمار ایران کے شمال مشرقی زبانوں کے گروہ میں ہوتا ہے اور یہ قفقاز کے بعض کوہستانی علاقوں منجملہ اُستی شمالی اور اُستی جنوبی میں رائج ہے۔ اسے قدیم سکائی زبان ہی کا تسلسل مانا جاتا ہے اور قیاس یہ ہے کہ ''آس'' یا ''آلان'' نسل کے لوگ (یعنی ازمنۂ قدیم کی سکا یا سرمت قوم) (۹۸) جو یہ زبان استعمال کرتے ہیں، ماضی بعید میں کسی وقت بحیرۂ خزر کے مشرقی ساحل سے ہجرت کر کے ان علاقوں میں آ بسے تھے۔

آسی زبان کی دو لہجے ہیں، ایک کا نام ہے ''ایرون'' (۹۹) اور دوسرے کا ''دیگورون''۔ (۱۰۰) ایران کی قدیم زبانوں کی بعض خصوصیات مثلاً اسم کا آٹھوں حالتوں میں صرف ہونا یا فعل کے لیے متعدد سوابق کا وجود آج بھی اس میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

آسی ادبیات میں داستان اور افسانے دونوں موجود ہیں جن کی جمع آوری کا کام گزشتہ صدی سے شروع ہو چکا ہے۔ فی زمانہ یہ زبان سریلیک رسم الخط میں لکھی جاتی ہے اور روسی زبان کا اس پر گہرا اثر ہے۔ (۱۰۱)

۷- یغنابی

شمال مشرقی ایران کی زبانوں کے گروہ سے متعلق یہ زبان سغدی زبان کی باقیات میں شمار ہوتی ہے اور آج بھی یہ زبان تاجکستان میں زرافشاں اور حصار کے پہاڑوں کے درمیان واقع درۂ یغناب میں رائج ہے۔ اس زبان میں بھی قدیم ایرانی زبانوں کی بہت سی خصوصیات ابھی تک محفوظ ہیں۔ (۱۰۲)

Marfat.com

۸- تاتی

شمال مغربی ایران کی زبانوں کے گروہ کی یہ زبان آج بھی قزوین کی بعض آبادیوں اور خلخال (شاھرود)، ھرزند، گرنیکان، مرند (آذربایجان ایران) اور قفقاز کے بعض مناطق مثلاً آذربایجان اور داغستان میں مستعمل ہے۔ (۱۰۳)

تاتی کو آذری زبان ہی کا تسلسل مانا جاتا ہے۔ ایران کے شمال مغربی حصوں میں ترکی زبان کے نفوذ سے قبل یہی زبان یہاں رائج تھی لیکن وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ ماسوائے چند مقامات کے زیادہ تر جگہوں پر یہ زینت طاق نسیان ہو گئی۔ (۱۰۴) آجکل تاتی زبان کے بولنے والے اکثر افراد ترکی زبان میں بھی بات چیت کرتے ہیں۔کہا جاتا ہے کہ ''تاجیکستان'' کی طرح ''تات'' بھی ایک ایسا لفظ ہے جو اتراک مغربی ایران کے ایرانیوں کے لیے استعمال کرتے تھے۔ (۱۰۵) بتایا جاتا ہے کہ جمہوریہ آذربایجان میں آباد یہودی آج بھی تاتی زبان بولتے ہیں۔ (۱۰۶)

گذشتہ چند برسوں کی دوران قفقاز کے تاتی زبانوں کے ہاں تصنیف و تالیف کے سلسلے میں اچھی خاصی سرگرمی دیکھنے میں آئی ہے۔ یہ لوگ اس مقصد کے لیے روسی حروف ہی سے استفادہ کرتے ہیں۔ (۱۰۷)

۹- بحیرۂ خزر کے اطراف کی بولیاں

شمال مغربی زبانوں کے اس گروہ میں مازندرانی (طبری)، گیلکی اور طالشی شامل ہیں۔ مازندرانی اور گیلکی دونوں کے متعدد لہجے ہیں اور ان دونوں میں مقامی ادبیات کا ایک اچھا خاصا ذخیرہ بھی موجود ہے۔ طالشی شہرستان طالش (خاص طور پر دریاچۂ مازندران کے مغرب میں) اور جمہوریہ آذربایجان (آستارا) میں رائج ہے۔ یہ بولی بھی جو تاتی سے بہت زیادہ شباہت رکھتی ہے، ماضی میں ایک وسیع علاقے میں استعمال ہوتی تھی لیکن اب اکثر جگہوں پر اس کی جگہ ترکی زبان نے لے لی ہے یا یہ فارسی، گیلکی اور تاتی سے مخلوط ہو کے رہ گئی ہے۔

اسی گروہ کی ایک اور بولی ''گرگانی'' بھی تھی، جواب ناپیدا ہو چکی ہے۔ (۱۰۸) البتہ ''دیلمی'' جو گیلکی ہی کی ایک قسم ہے پہاڑی علاقوں میں اب بھی رائج ہے۔

۱۰- مرکزی سطح مرتفع کی بولیاں

ایران کی شمال مغربی زبانوں کے گروہ سے وابستہ مرکزی سطح مرتفع کی یہ بولیاں خاص

Marfat.com

طور پر قابل ذکر ہیں : نطنزی، فریزند (نطنز کے نزدیک ، فریزند میں) ، یارندی (یارند میں) ، (از توابع نطنز)، میمہ ای ، جوشقانی، ونیشونی (اصفہان اور کاشان کے درمیان) ، کشہ ای (اصفہان کے شمال میں) زفرہ ای (اصفہان کے مشرق میں) ، سِدھی ، گزی ، قمشہ ای ، خرزوقی (از توابع اصفہان) ، اردستانی ، وَفسی، آشتیانی، کہکی ، آمرہ ای (ساوہ، مہران اور اراک کے درمیان) ، خونساری ، محلاتی ، سیوندی، نائینی ، انارکی (نائین کے نزدیک) ، یزدوکرمان کے زردشتیوں کی بولی (بہدینان) ، اصفہان ، ہمدان اورکاشان کے یہودیوں کی بولی، سمنانی ،سنگسری ، خوری (بیابانک کے نزدیک ، خور میں) وغیرہ ۔(۱۰۹)

ان میں سے بعض بولیوں میں ایران کی قدیم زبانوں کے کچھ اوصاف ابتک موجود ہیں مثلاً اسامی کا صرف ہونا ، ماضی کی ریشے سے مضارع بنانا ، یا بعض کلمات کے شروع میں ''ب'' کے بجائے ''وَ'' (مثلاً Vaz بجائے باد ، اور Varf بجائے برف)، ''ذ'' بجائے ''د'' (مثلاًZama بجائے داماد) وغیرہ کا استعمال ۔

۱۱- جنوب کی بولیاں

جنوب مغربی ایران کی زبانوں کے گروہ سے وابستہ، جنوب کی بولیوں میں کومزاری کے علاوہ جو جزیرہ نمائے عمان (مملکت عمان) میں رائج ہے ، مندرجہ ذیل بولیاں شامل ہیں: سمغون ، بوریگان ، پاپون، امامزادہ اسماعیل ، ماسرم ، بشکردی (بشاکردی)، شاہ بابکی ، اور انگہرانی (۱۱۰) وغیرہ ۔ (۱۱۱)

۱۲- سطح مرتفع پامیر کی بولیاں

شمال مشرقی ایران کی زبانوں سے وابستہ سطح مرتفع پامیر کی ان بولیوں میں جن کے بارے میں بعض ماہرین کا خیال ہے کہ یہ سکائی زبان ہی کا تسلسل ہیں، (۱۱۲) ایران کی قدیم زبانوں کی اکثر خصوصیات اب بھی میں موجود ہیں۔ ان بولیوں کی جو آج بھی تاجیکستان میں بدخشان کے کوہستانی علاقوں کے علاوہ افغانستان ، پاکستان، مغربی بھارت اور جنوب مغربی چین میں رائج ہیں ، مندرجہ ذیل قسمیں ہیں : (۱۱۳)

وخی (وخانی)، شغنانی (شغنی) ، اُرشری، ساریکلی ، یزغلامی، روشانی (روشنانی)، برتنگی، سنگلیچی یا زِیبکی ، اشکاشمی، مونجانی (مونجی)، ویدغہ ای (ایدغہ ای) ، بَرکی یا اورموری، پراچی (پرچی) وغیرہ۔

اور موری اور پراچی کو جو افغانستان میں سطح مرتفع پامیر کے اگلے جنوبی علاقوں میں

Marfat.com

رائج ہیں ، بعض محققین نے جنوب مشرقی ایران کی زبانوں کے گروہ میں شمار کیا ہے۔(۱۱۴)

پامیری بولیاں ایک دوسری سے واضح طور پر مختلف ہیں جسکی وجہ سے اُن کے بولنے والے فارسی زبان سے رابطے کی زبان کے طور پر استفادہ کرتے ہیں۔

۱۳۔کافری

افغانستان میں سلسلہ جبالِ ہندوکش کے دامن میں ایک ایسا علاقہ ہے جسے ماضی میں کافرستانؔ کے نام سے پکارا جاتا تھا، لیکن اب اُسے نورستان کہتے ہیں۔ اس علاقے کے لوگ جس زبان میں بات چیت کرتے ہیں اس میں ایرانی اور ہندی دونوں زبانوں کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ اسی لیے اس زبان کو ایرانیوں اور ہندوستانیوں کے درمیان مشترک قرار دیا گیا ہے۔(۱۱۵) اس زبان کو لہجوں میں پرسونی (پراسون)، اَشکونی، وَیگلی، بَشگلی (بشگالی)، دَردی، اور کاتی وغیرہ شامل ہیں۔(۱۱۶)

۱۴۔ مردہ بولیاں

مذکورہ بالا زبانوں اور بولیوں کے علاوہ، ظہور اسلام کے بعد کے دور میں موجودہ ایران اور اُسکی حدود سے باہر اور بھی کئی بولیاں رائج تھیں مثلاً استرابادی (گرگانی)، رازی (رَے میں)، کرمانی، گشتاسفی (قفقاز میں)، نیشابوری، ھروی (ھرات میں)، مروی، سجستانی (سیستان میں) قزوینی، شیرازی، اصفہانی، ارانی، (اران، قفقاز میں)، اردبیلی، آذری (آذربایجان میں) مراغی (مراغہ میں) خوزی (خوزستان میں)، ھمدانی اور زنجانی وغیرہ،(۱۱۷) جو اب ناپید ہوچکی ہیں، اور فارسی و ترکی نے ان کی جگہ لے لی ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اب بھی ایران کے اندر، اور اُس کی جغرافیائی حدود سے باہر بعض ایسی ایرانی بولیاں موجود ہوں جن کی شناخت ہونا ابھی باقی ہے۔

زبان لہجے اور بولی میں فرق

ایرانی بولیوں کی شناخت کے حوالے سے زبان، لہجے اور بولی کی ابتک کئی تعریفیں سامنے آچکی ہیں۔ ان میں سے ایک تعریف ذیل میں درج کی جارہی ہے:(۱۱۸)

''زبان'' سے مراد ایک ایسا قراردادی صوتی نظام ہے جو انسان کے نظام گویائی کے ذریعے ظہور پذیر ہوتا ہے اور پھر اُس سوسائٹی کے لوگ ایک دوسرے کے ساتھ رابطہ برقرار کرنے کے لیے اُس سے استفادہ کرتے ہیں۔ اپنی تاریخ کے مختلف ادوار میں ہر زبان

Marfat.com

گوناگوں عوامل سے دوچار ہوتی ہے۔ اِن میں جغرافیائی اور ثقافتی عوامل کے علاوہ مختلف زبانوں سے میل جول وغیرہ کے زیر اثر اس میں بیشمار تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس میں طرح طرح کے لہجے اور بولیاں وجود میں آنے لگتی ہیں۔

لہجے سے مراد کسی زبان کی وہ تغییر یافتہ صورت ہے جو اُس زبان کے دوسرے بولنے والوں کے لیے قابل فہم ہو۔ ایک لہجے کو دوسرے سے جو چیز ممتاز کرتی ہے وہ عام طور پر صرف اُن کی آوازوں اور الفاظ کا (اور بہت کم دستوری) فرق ہوتا ہے، جبکہ بولی کی اصطلاح کا اطلاق کسی زبان کی ایسی تغییر یافتہ شکل پر ہوتا ہے جو اُس زبان کے دوسرے بولنے والوں کے لیے قابل فہم نہ ہو۔ بولیاں نہ صرف آوازوں اور الفاظ میں اختلاف رکھتی ہیں، ان میں دستوری قواعد کے اعتبار سے بھی بہت سے اختلافات ہوتے ہیں۔

جب کوئی ''لہجہ'' یا ''بولی'' کسی مشخص سیاسی وحدت سے مخصوص ہوجائے، یا اُسے سرکاری زبان کا درجہ دے دیا جائے تو اُسے بھی '' زبان'' کہنے لگتے ہیں، مثلاً تاجیکستان کی ''تاجیکی زبان'' جو درحقیقت فارسی زبان کا ایک لہجہ ہے، یا ''پشتو'' افغانستان میں، جو دراصل ایک ایرانی بولی ہے۔

فارسی دری کا آغاز

قبل ازیں اس بات کا ذکر آچکا ہے کہ قدیم اور متوسط فارسی (فارسی قدیم و میانہ) کا آغاز صوبۂ فارس سے ہوا۔ ساسانی پایۂ تخت جو ابتدا میں اصطخر (فارس) میں تھا، پہلے جندی شاپور (خوزستان میں) منتقل ہوا اور پھر مدائن (موجودہ عراق میں) چلا آیا۔(۱۱۹)

تیسری صدی عیسوی یعنی ساسانی حکومت کے ابتدائی دور میں پارتی زبان ابھی زندہ تھی اور ساسانی اسے ایک طویل عرصے تک اپنی زبان یعنی فارسی میانہ یا پارسیک کے دوش بدوش دیوانی اور انتظامی مقاصد کے لیے استعمال کرتے رہے، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہوتے ہوتے پارتی زبان کے بہت سے عناصر فارسی میانہ میں بھی شامل ہوگئے۔ اس زمانے تک ظاہراً لکھائی پڑھائی کی اور بول چال کی فارسی میانہ میں ابھی کوئی فرق رونما نہیں ہوا تھا۔(۱۲۰) ساسانی انتظامیہ میں ایران کی مختلف جگہوں سے تعلق رکھنے والے سپاہیوں اور حکومتی اہل کاروں کی موجودگی کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ اس زبان میں، خاص طور پر اُس کی بول چال میں غیر محلی عناصر بھی شامل ہونے لگے۔(۱۲۱)

اِس زبان کی یہی بول چال کی صورت چوتھی صدی عیسوی کے لگ بھگ (۱۲۲) ساسانی

Marfat.com

سپاہیوں کے ذریعے جو سنٹرل ایشیا کی حملہ آور اقوام کے مقابلے کے لیے خراسان آئے تھے، اس علاقے میں پہنچی۔ اس زبان کے مشرقی ایران میں بتدریج پھیلاؤ کا آغاز اِسی زمانے میں ہوا۔ اس سفر میں اس نے مقامی زبانوں سے جن میں سغدی، بلخی، اور پارتی وغیرہ شامل تھیں، بے شمار عناصر اپنے دامن میں سمیٹے اور ہوتے ہوتے ان میں سے بہت سی زبانوں کی جگہ لینے میں کامیاب ہوگئی، حتیٰ کہ اِسے ایک بین الاقوامی زبان کا درجہ حاصل ہوگیا۔

خراسان میں تیار ہونے والی یہ مخلوط زبان سپاہیوں، سرکاری ملازمین اور سوداگروں کے ذریعے ایک بار پھر مدائن(طیسفون) پہنچی(۱۲۳) اور چونکہ اب اس میں اور اسکی تحریری صورت میں بہت فرق آچکا تھا، اس لیے''دری'' کے نام سے معروف ہوئی جسکا مطلب ہے ساسانی دربار سے منسوب۔ یہ اب عام لوگوں کی زبان بن چکی تھی۔(۱۲۴)

بنا برایں، اس بات کا قوی امکان ہے کہ فارسی دری کا آغاز پانچویں صدی عیسوی سے ہوا ہو۔ اس زبان کا ابتک جو قدیم ترین نمونہ ملا ہے اُس کا تعلق عہد بہرام گور(یعنی پانچویں صدی عیسوی کے آغاز) سے ہے۔(۱۲۵)

(ساتویں صدی ہجری میں) عربوں کے ایران پر حملے کے نتیجے کے طور پر فارسی میانہ کی تحریری صورت بتدریج ختم ہوگئی اور وہ ایک مردہ زبان کی صورت اختیار کرگئی۔ اس اثنا میں تحریری مقاصد کے لیے تقریباً دو صدیوں تک عربی زبان ہی استعمال ہوتی رہی۔ بالآخر یہ زبان (فارسی دری) جو گذشتہ چند صدیوں(پانچویں سے نویں صدی عیسوی) تک محض بول چال تک محدود ہو کے رہ گئی تھی، یا شاید کسی حد تک زبانی ادب کے وسیلۂ ابلاغ کے طور پر استعمال ہورہی تھی، خراسان و ماوراء النہر میں قائم سامانی حکومت(۲۷۹۔۳۸۹ ہجری) کے عہد میں ایک بار پھر سرکاری، علمی اور ادبی زبان کے طور پر عربی زبان کی جانشین قرار پائی اور عربی رسم الخط میں اس کے لکھے جانے کا آغاز ہوا۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ آج ایک دفعہ پھر فارسی دری کی گفتاری اور تحریری صورتوں میں بعض اختلافات وجود میں آچکے ہیں۔

فارسی زبان کے مختلف لہجے

تاریخ کے مختلف ادوار میں فارسی زبان کو چاہے وہ قدیم و متوسط ہو یا جدید، سیاسی اور ادبی طور پر جو حمایت حاصل رہی ہے اسکی بدولت سرزمین ایران میں ہمیشہ اس کا طوطی بولتا رہا ہے۔ اس زبان کے ایران کی دوسری مقامی زبانوں کے ساتھ میل جول کے جو نتائج ابتک

Marfat.com

سامنے آئے ہیں، یا مستقبل میں رونما ہوں گے، ان کی تفصیل یہ ہے:

الف۔ مقامی زبان کی مکمل نابودی اور اُس کی جگہ فارسی زبان کا ایک ایسے لہجے کی صورت میں براجمان ہوجانا جس میں مقامی زبان کی بعض خصوصیات محفوظ ہوں مثلاً تاجیکی، افغانی، اصفہانی، تہرانی، شیرازی، کرمانی اور مشہدی فارسی وغیرہ

ب۔ مقامی زبان کا فارسی زبان کے دوش بدوش' فارسی زبان کے زیر اثر خاص طور پر لغات کی حد تک، اس طرح باقی رہنا کہ گویا فارسی زبان کا کوئی نیا لہجہ وجود میں آگیا ہو جسمیں مقامی زبان کی بعض خصوصیات نمایاں ہوں جیسے کرمانشاہ میں کردی کرمانشاہی اور فارسی کرمانشاہی، اور رشت شہر میں گیلکی رشتی اور فارسی رشتی۔

ج۔مقامی زبان کا دوری یاعدم ارتباط کے باعث فارسی زبان کے نفوذ سے بچ کر جوں کا توں باقی رہنا، جیسے مملکت عمان میں ''کومزاری'' یا قفقاز میں ''آسی''۔

تاجیکی فارسی اور اُس کے مختلف لہجے

جیسا کہ اس سے پہلے ذکر ہوچکا ہے''تاجیکی'' فارسی زبان کا ایک لہجہ ہے اس لیے اُسے تاجیکی فارسی کہنا بے جا نہ ہوگا، بالکل اُسی طرح جس طرح کہ ہم اصفہانی، شیرازی اور تہرانی لہجوں کو بہ ترتیب اصفہانی، شیرازی اور تہرانی فارسی کہتے ہیں۔

تاجیکی فارسی کو ایک تو ایران کی مشرقی زبانوں کا جانشین ہونے کا شرف حاصل ہے، اس پر مستزاد یہ کہ اُس کا روسی زبان اور اسی طرح مختلف ترک اقوام کی زبان کے ساتھ بھی بہت قریبی تعلق رہا جس کا ایک نتیجہ تو یہ نکلا کہ تاجیکی اور فی زمانہ ایران میں جو فارسی رائج ہے دونوں میں بہت سے اختلافات پیدا ہوگئے، اور دوسرا یہ کہ خود سنٹرل ایشیا کی سرزمین میں اس کے اپنے مختلف لہجے وجود میں آگئے۔

تاجیکی کے ان لہجوں کو درحقیقت ایرانی فارسی ہی کے لہجے سمجھنا چاہیے اور اس لحاظ سے انہیں تاجیکی کے لہجوں کی بجائے فارسی زبان کے لہجے کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔

اہل تاجیکستان ''لہجہ'' کی بجائے ''شیوہ'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ تاجیکی زبان کے شیوؤں کے بارے میں ابتک بہت ساری تحقیق ہوچکی ہے جسکا آغاز انقلاب اکتوبر سے پہلے روسی دانشوروں کے ایک گروہ نے کیا تھا۔ اس بارے میں کئی کتابیں بھی شائع ہوچکی ہیں۔تحقیقات کے اس سلسلے کو۱۹۲۴ء کے بعد پروفیسر ای۔ای زروبین نے جاری رکھا۔ چنانچہ اس ضمن میں ان کے آثار کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ انہوں نے ۱۹۲۸ء میں مجلّہ ''ایران''

Marfat.com

میں ''لہجۂ یہودیانِ سمرقند''(۱۲۶) کے زیرِ عنوان ایک مقالہ شائع کیا، جو بعد میں اُس منطقہ میں لہجہ شناسی کے موضوع پر کام کرنے والوں کے لیے ایک ماڈل کی حیثیت اختیار کرگیا۔(۱۲۷) اس کے بعد ۱۹۳۰ء میں پروفیسر م۔س۔اندریونے ''شرح مختصر بعضی خصوصیات لہجہ ہای تاجیکی'' کے نام سے ایک کتاب شائع کی جس میں تاجیکی زبان کے لہجوں کو شمال مغربی اور جنوب مغربی دو گروہوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔

خود تاجیک دانشوروں میں سے جس شخص نے اس موضوع پر سب سے پہلے تحقیق کا بیڑا اٹھایا، اُن کا نام لُطف اللہ بزرگزادہ ہے۔ انہوں نے ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیان تاجیکی زبان کے شمال مغربی لہجوں کے حوالے سے کئی مقالات لکھے۔ اس سلسلے میں ان کا سب سے پہلا مقالہ ''شیوۂ تاجیکانِ چہل گزی'' تھا جس میں انہوں نے وادی فرغانہ کے تاجیکوں کے مختلف لہجوں میں سے ایک کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا تھا۔ کسی تاجیکی لہجہ کے بارے میں تاجیکی زبان میں شائع ہونے والا یہ پہلا مقالہ تھا۔(۱۲۸)

اس کے بعد انہوں نے اپنی تحقیق کا رُخ وارُخ کے تاجیکوں کے لہجے کی طرف موڑا اور اپنی تحقیق کے نتائج کو ''شیوۂ وارُخ'' کے عنوان سے شائع کیا۔ آپ کے بعض اور مقالے بھی جن میں سمرقند، لینن آباد(خجند)،وادی فرغانہ اور اُس کے نزدیک واقع تین اور مناطق ـــ آشت، چُست اور کاسان ـــ وغیرہ کے لہجوں سے بحث کی گئی ہے، چھپ چکے ہیں۔(۱۲۹)

تاجیکی لہجہ شناسی کے حوالے سے تحقیق کا سلسلہ دوسری جنگ عظیم کے بعد بھی بدستور جاری رہا اور اس موضوع پر وقتاً فوقتاً کئی کتابیں منظر عام پر آئیں۔ ۱۹۴۸ء میں پروفیسر عابد جلالوف نے ''مناسباتِ بین شیوۂ تاجیکان چُست و زبانِ ادبی تاجیک'' کے عنوان سے اپنی کتاب شہرِ دوشنبہ سے شائع کی۔ اس کے تین سال بعد ۱۹۵۱ء میں پروفیسر بابا جان نیازوف محمد کی کتاب ''شیوۂ تاجیکان شہرکانِ بادام''منظر عام پر آئی۔ ۱۹۵۲ء سے خانم و۔س۔راستارگویوا کے قلم سے اس موضوع کے حوالے سے جو آثار منصۂ شہود پر آنا شروع ہوئے وہ مصنفہ کی انوکھی روش کار کی وجہ سے خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔

۱۹۵۶ء میں'' شیوہ ہای تاجیکان کولاب'' کے عنوان سے ر۔ل ۔ نیمینوا کے قلم سے ایک کتاب شہر دوشنبہ سے شائع ہوئی۔ پھر اسی سال ل۔م اوسپنسکایا نے ''شیوہ قرّہ تاغ'' کے عنوان سے ایک کتاب شائع کی جس میں وادیِ حصار میں مقیم تاجیکوں کے لہجوں کے بارے میں دادِ تحقیق دی گئی تھی۔

Marfat.com

۱۹۵۹ء میں آکادمی علوم تاجیکستان کے ایک ذیلی ادارے پژوہشگاہِ زبان و ادبیات میں لہجہ شناسی کے موضوع پر تحقیق و مطالعہ کی غرض سے ایک مستقل شعبہ قائم کردیا گیا جس کی طرف سے اُس سال سے لے کر ابتک اس موضوع پر متعدد کتابیں شائع ہوچکی ہیں۔(۱۳۰) یہی نہیں، بلکہ اس اثنا میں اس موضوع پر بہت سے مقالے بھی مجلۂ ''اخبار شعبۂ فنہای جمعیتِ فرہنگستانِ علومِ تاجیکستان'' اور روزنامۂ ''معارف و مدنیت'' میں چھپ چکے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ سنٹرل ایشیا میں مقیم تاجیکی زبان عربوں کے لہجہ پر بھی مذکورہ بالا پژوہشگاہ کے لہجہ شناسی کے شعبے میں کام ہوچکا ہے۔

تاجیکی زبان کے لہجوں کی ابھی تک کوئی حتمی اور قطعی طبقہ بندی سامنے نہیں آسکی۔ ۱۹۶۰ء تک ان لہجوں کی مندرجہ ذیل تقسیم بندی رائج تھی:

الف۔ شمال مغربی گروہ جس میں ازبکستان کی تاجیکی اور شمالی تاجیکستان کی تاجیکی کے لہجے شامل تھے۔

ب۔ مرکزی گروہ جس میں لہجۂ وَرزاب اور وادیِ حصار کے لہجے شامل تھے۔

ج۔ جنوب مشرقی گروہ۔

البتہ ۱۹۶۰ء میں انٹرنیشنل کانگرس آف اورینٹلسٹس منعقدہ ماسکو کے دوران خانم و.س. راستار گویوا کی تجویز پر تاجیکی لہجوں کو مندرجہ ذیل چار گروہوں میں تقسیم کیا گیا:(۱۳۱)

الف۔ شمالی گروہ جس میں سمرقند، بخارا، مشرقی اور مغربی فرغانہ، اور اتپہ اور پنجکند (پنج کنت) میں رائج لہجے شامل تھے۔

ب۔ گروہ مرکزی جس میں زرافشان، رشتان اور سوخ (ساخ) کے لہجے شامل تھے۔(۱۳۲)

ج۔ جنوبی گروہ جس میں بدخشان، شمالی و جنوبی کولاب اور قرہ تکین کے لہجے شامل تھے۔

د۔ جنوب مشرقی گروہ جو درواز کے علاقے میں رائج لہجوں پر مشتمل تھا۔

تاجیکی لہجوں کے علاوہ، مقامی اور روسی محققین نے سنٹرل ایشیا میں متداول دوسری زندہ ایرانی بولیوں کے بارے میں بھی جن میں سطح مرتفع پامیر اور یغناب کی بولیاں بھی شامل ہیں، دادِ تحقیق دی ہے۔ ۱۹۶۳ء سے لے کر ابتک جن دانشوروں نے یغنابی بولی، اور سغدی کے بارے میں بہت سا تحقیقی کام کیا ہے، اُن میں سے پژوہشگاہِ زبان و ادبیات آکادمی علوم تاجیکستان سے وابستہ محقق، روسی خاور شناس البرٹ ل. خروموف کا نام

Marfat.com

خاص طور پر قابل ذکر ہے۔(۱۳۳)

۱۹۶۳ء کے بعد بھی تاجیکی لہجہ شناسی کے موضوع پر مطالعات کا سلسلہ جاری رہا اور اس موضوع پر مقامی کتابیں بھی منظر عام پر آئیں لیکن اطالۂ کلام کے خوف سے ہم ان کے بارے میں بحث سے فی الوقت صرف نظر کرتے ہیں۔

افغانی فارسی اور اس کے مختلف لہجے

مملکتِ افغانستان خراسانِ بزرگ کے جنوبی مناطق پر مشتمل ہے۔ اس ملک کی تاسیس سے لے کر ۱۹۶۴ء تک اس کی واحد سرکاری زبان فارسی (دری) ہی تھی۔ ۱۹۶۴ء میں افغانستان کے آئین کی رو سے پشتو زبان کو بھی جو ابتک محض بول چال کے لیے استعمال ہوتی، یہ امتیازی مقام حاصل ہوگیا۔

افغانستان میں جو مختلف اقوام بستی ہیں مثلاً پشتون، تاجیک، ازبک، ترکمن، ہزارہ، بلوچ، نورستانی، پشہ ای، قزلباش اور چار ایماق وغیرہ اُن میں سے اکثر کو دری زبان پر مکمل عبور حاصل ہے۔

''دری''، ''دری افغانی''، ''فارسی دری'' یا '' فارسی افغانی'' فارسی زبان کے مختلف لہجوں میں سے ایک لہجہ ہے جس سے افغانستان میں اور کئی لہجے وجود میں آچکے ہیں۔ اس وقت کوئی پچاس لاکھ تاجیک، تیس لاکھ ہزارہ اور پانچ لاکھ قزلباش اور چار ایماق اقوام سے تعلق رکھنے والے افراد اسے اپنی مادری زبان کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ متذکرہ بالا اقوام زیادہ تر افغانستان کی مرکزی، شمال مشرقی اور جنوب مغربی ولایات میں آباد ہیں۔(۱۳۴)

افغانستان میں آبادی کے لحاظ سے پشتونوں کے بعد جو افراد سب سے زیادہ آباد ہیں وہ تاجیک ہیں۔ یہ لوگ زیادہ تر کابل شہر، یا پروان، بغلان، بدخشان، قندز، تخار، سمنگان، بلخ، ہرات، قندہار، نیمروز، فراہ اور بادرغیس وغیرہ کے صوبوں میں رہتے ہیں۔(۱۳۵)

''دری افغانی'' اور اُس کے مختلف لہجوں کے بارے میں، جنہیں درحقیقت فارسی زبان ہی کے لہجے سمجھنا چاہیے، ابھی تک کوئی مکمل اور جامع مطالعہ سامنے نہیں آیا، لیکن متفرق طور پر جن ماہرین نے اس موضوع پر خوب دادِ تحقیق دی ہے، ان میں تاجیک و افغان اہل علم کے علاوہ د. فیلات، گ. مارگنسترن، ل. بوگلی، ژ. لازار، ل. بوگدانوف، ج. ویلسون، م. لورنس اور بعض غیر ملکی محققین، خاص طور پر روسی دانشور شامل ہیں جنہوں نے اس موضوع کے علاوہ زیادہ تر کابلی لہجے پر کام کیا ہے۔

Marfat.com

اس زبان اور اس کے مختلف لہجوں کو جن میں فارسی قدیم کے بہت سے الفاظ کے علاوہ، پشتو اور انگریزی کلمات بھی بکثرت شامل ہو چکے ہیں، فی الحال تین شاخوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

الف۔شمالی اور مشرقی شاخ جس میں کابل اور اس کے اطراف یعنی پروان، بلخ، بغلان، سمنگان، قندوز، تخار اور بدخشان کے لہجے شامل ہیں۔

ب۔مغربی شاخ جس میں ہرات، بادغیس، فراہ، نیمروز اور غور کے لہجے پائے جاتے ہیں۔

ج۔ہزارہ لہجوں پر مشتمل شاخ، جو بامیان میں اور غزنی و فاریاب اور ہرات کے بعض علاقوں میں رائج ہیں۔(۱۳۶)

تاجیکستان میں ادبی فارسی کی موجودہ صورتحال

دسویں سے سولہویں صدی عیسوی(چوتھی سے دسویں صدی ہجری) کے مابین ایران و ماوراء النہر ہوں یا ہندو قفقاز، سوائے بعض مقامی تبدیلیوں کے، سب جگہ یکساں زبان و ادبیات فارسی کا رواج تھا۔ سولہویں صدی عیسوی میں جب ایران میں شیعی مذہب صفوی، اور ماوراء النہر میں ازبک اقوام سے تعلق رکھنے والی سنی مسلک شیبانی حکومتیں برسراقتدار آگئیں تو مختلف مذہبی و قومی عوامل کے باعث ایران کا بیرونی دنیا سے سیاسی رابطہ محدود ہو کے رہ گیا۔چنانچہ ایرانیوں اور تاجیکوں کے ثقافتی تعلقات میں بھی وہ پہلی سی رونق باقی نہ رہی۔ تاریخ کے اس مرحلے پر ہم دیکھتے ہیں کہ زبان و ادب فارسی نے ایران و ماوراء النہر میں اپنے لیے الگ الگ راستوں کا انتخاب کرلیا اور بالآخر ۱۹۱۷ء کے انقلاب اکتوبر نے ایرانیوں اور تاجیکوں کے رہے سہے تعلق کو بھی ختم کردیا اور وہ ایک دوسرے سے بالکل بے خبر ہو کے رہ گئے۔

ماوراء النہر سے مفارقت کے اس دور میں فارسی زبان میں جہاں ایران میں پہلے سے زیادہ رونق آئی، یعنی نظم و نثر میں قابل قدر آثار ظہور پذیر ہوئے، فارسی ایک علمی زبان بن کر ابھری اور اس میں بیشمار تازہ وضع شدہ الفاظ کا اضافہ ہوا، تاجیکستان میں بالخصوص گذشتہ ایک صدی کے دوران فارسی کی طرف کوئی خاص توجہ نہ دی گئی۔

اگرچہ تاجیکستان کی موجودہ فارسی میں آج بھی ایران کی قدیم فارسی کے بہت سے الفاظ اور خصوصیات باقی ہیں، اور طاقتور تاجیک شاعر و ادیب صدرالدین عینی کی نگارشات بیہقی کی شیریں اور دلکش نثر کی یاد تازہ کرتی ہیں (۱۳۷) یا تاجیکی زبان کو فارسی زبان کے لہجوں میں

Marfat.com

سب سے زیادہ ادبی فارسی کے نزدیک مانا جاتا ہے (۱۳۸) لیکن اہل قلم کی اکثریت اس بات پر متفق ہے کہ اُس میں موجودہ دور کی ایرانی فارسی کی دلنشینی، فصاحت اور روانی مفقود ہے۔

بہرحال یہاں اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ تاریخی طور پر اہل تاجیکستان ایرانیوں سے بھی زیادہ نامساعد حالات سے دچار رہے ہیں۔ ایسے مشکل حالات میں اگر وہ اپنی زبان اور قومی تشخص کی اس حد تک بھی حفاظت کرنے میں کامیاب رہے ہیں تو یہ بات کوئی کم قابل تحسین نہیں۔

اگر منظوم آثار سے قطع نظر کر لیا جائے تو تاجیکی فارسی میں روسی و ترکی، خاص طور پر ازبکی الفاظ و ترکیبات بھری پڑی ہیں۔(۱۳۹) یہ زبان آج اس قابل نہیں کے اسے علمی و ادبی مقاصد یا حتیٰ کہ تقریر وغیرہ کرنے کے لیے بھی استعمال کیا جاسکے جسکی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ گذشتہ زمانے میں اس سے ان مقاصد کے لیے شاید ہی کبھی استفادہ کیا گیا ہو، چونکہ ان کاموں کے لیے ہمیشہ روسی زبان جو روسی خط ہی میں لکھی جاتی تھی، استعمال کی جاتی تھی۔ تاجیکی فارسی آج شاید اُسی صورت حال سے دچار ہے جس کا سامنا فارسی زبان کو سامانی دور کے آغاز میں تھا کہ وہ ایک طویل عرصے تک صرف بول چال تک محدود رہنے کے بعد نئی تحریری صورت میں آرہی تھی۔

موجودہ دور کے تاجیک ادبا فارسی زبان کی کلاسیکی ادبیات سے واقف ہیں لیکن ایران کے جدید ادب سے ان کی کوئی زیادہ آشنائی نہیں۔ تاجیکوں کی ادبی سرگرمیاں زیادہ تر شعرگوئی، افسانہ نویسی اور ڈرامہ نگاری تک محدود ہیں اور ان کے یہاں شاعروں اور ادیبوں کی کوئی کمی بھی نہیں لیکن ان کی تحریروں کا زبان، مفاہیم، صنائع ادبی اور ہیئت کے اعتبار سے ایران میں شائع ہونے والے آثار سے مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔

اس موضوع پر تاجیک، ایرانی اور بعض دیگر غیر ملکی محققین نے جو کچھ لکھا ہے، اُس سے مندرجہ بالا مطالب ہی کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً بحرالدین علوی (۱۴۰) کے بقول: "مختلف جلسوں اور محافل میں جب حکومتی نمائندے اور تاجیکی علماء تقریریں کرتے تو اُن میں جملہ بندی، کلمات کے استعمال، تلفظ اور ادائیگی کی بہت سی غلطیاں دیکھنے میں آتیں۔ یہاں تک کہ حافظ اور مولانا روم جیسے عظیم اساتذہ کے جو اشعار وہ مثال کے طور پر پڑھتے وہ بھی زیادہ تر غلط اور خارج از اوزان ہوتے جو ایک طرح سے ان بزرگوں کی شان میں بے ادبی ہی ہوتی۔ ان میں سے اکثر مقررین کا عالم یہ تھا کہ وہ ہاتھ میں کاغذ لیے بغیر تقریر نہیں کرسکتے تھے۔"

Marfat.com

محمد جان شکوروف (۱۴۱) کا کہنا ہے کہ '' میرے خیال میں فی زمانہ تاجیکستان میں تاجیکی زبان کی حالت کوئی زیادہ اچھی نہیں۔ گذشتہ پچاس ساٹھ سال کے حالات و واقعات نے اس زبان پر بہت بُرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ ہم آج ایک ایسی قوم ہیں جو اپنی زبان سے بھی واقف نہیں۔ اگر آپ کو ان دنوں تاجیکستان ٹیلی ویژن سے پارلیمنٹ کے اجلاسوں کی کارروائی دیکھنے کا اتفاق ہوا ہو تو آپ کو پتہ چل گیا ہوگا کہ ہمارے نمائندے کیا کہتے ہیں، کن مسائل کو آگے لاتے ہیں اور کس طرح گفتگو کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک بھی ایسا نظر نہیں آیا ہوگا جو ایک پڑھے لکھے شخص کی طرح تقریر کی ہو۔ ہماری تعلیم کی سطح بڑی پست ہے، اور جہاں تک زبان دانی، سخن فہمی اور سخنوری کا تعلق ہے تو اس کا تو سرے سے وجود ہی ہم میں باقی نہیں۔ اگر امکان ہو تو ہمیں چاہیے کہ زبان کو ازسرِ نو سیکھیں۔''

آلبرٹ خروموف کے بیان کے مطابق (۱۴۲) '' نہ صرف یہ کہ روسی زبان کے الفاظ تاجیکی زبان میں داخل ہوگئے ہیں بلکہ قواعد کے اعتبار سے بھی اس زبان میں تبدیلیاں واقع ہوچکی ہیں۔ مثلاً تاجیکی اخبارات و جرائد کی زبان روسی مطبوعات کی زبان سے ملتے جلنے لگی ہے، حتیٰ کہ بعض جملوں کی ساخت تک روسی قواعدِ زبان کی پیروی کرتی نظر آتی ہے، اور عبارات کے لفظی ترجمے کا عام رواج ہوگیا ہے۔ جیسا کہ پہلے عرض کرچکا ہوں تاجیکی زبان روسی زبان کے اثرات کی وجہ سے بہت بدل گئی ہے یہاں تک کہ بعض تاجیکی زبان افراد تو اپنی مادری زبان میں بات چیت کرنے کی صلاحیت سے بھی عاری ہوچکے ہیں۔ ایک دن تاجیکی حکومت کے ایک نمائندے کی تاجیکی زبان میں گفتگو تاجیکستان ٹیلی ویژن سے نشر ہو رہی تھی۔ ایک ضعیف خاتون نے اُسے بات کرتے سنا تو بے اختیار پکار اٹھی کہ بچو! ادھر آؤ، دیکھو یہ روسی مرد کیسی بُری تاجیکی بول رہا ہے۔ بہرحال تازہ ترین صورت حال یہ ہے کہ ہر کسی کی خواہش یہ ہے کہ ایرانی کتابیں اور رسائل اُس کے گھر میں ہوں۔ سب ریڈیو ایران سنتے ہیں اور بے اختیار داد دیتے ہیں کہ واہ واہ کیا میٹھی زبان ہے۔ مجھے اچھی طرح معلوم ہے کہ وہ قصداً فارسی زبان کی تقلید کرتے ہیں اور انہیں یقین کامل ہے کہ یہ زبان تاجیکی زبان سے بہتر ہے۔ اکثر تاجیک ایران کی کلاسیکی شاعری کو پسند کرتے ہیں، البتہ شہروں میں رہنے والے بعض روشن فکر افراد اور ادیبوں کی '' انجمن اتفاق'' کے ارکان جدید ایرانی شاعری سے بھی آشنا ہیں۔ تاجیکوں نے ابھی حال ہی میں طبع آزمائی کا آغاز کیا ہے اور اس سلسلے میں وہ زیادہ ایرانی شاعروں ہی کے زیر اثر ہیں۔ درحقیقت تاجیکستان میں شعرِنو کا آغاز ہی ایرانی شعرِنو کی وجہ سے ہوا ہے۔''

Marfat.com

ایک اور تاجیک اہلِ قلم اکبر تورسان زادہ (۱۴۳) کی رائے ہے کہ ’’ اکثر تاجیک روشن فکر روسی کے علاوہ اور کسی غیر ملکی زبان سے واقفیت نہیں رکھتے۔ یہی نہیں بلکہ ان میں سے غالب اکثریت کو تو ادبی فارسی تک نہیں آتی۔‘‘

محبوب اللہ کوشانی کا بیان ہے (۱۴۴) کہ ’’ ماسکو میں اپنے طالب علمی کے زمانے میں میری بعض تاجیک طالب علموں سے دوستی ہوگئی۔ بدقسمتی سے وہ اپنی انتہائی میٹھی زبان میں ٹھیک سے بات بھی نہیں کرسکتے تھے۔ وہ اپنے ماضی سے بھی پوری طرح باخبر نہ تھے اور انہیں یہ تک بھی معلوم نہ تھا کہ تاجکستان سے باہر بھی تاجیک نسل کے لوگ رہتے ہیں۔ انہیں ایک ایسے نظام میں ڈال دیا گیا تھا کہ وہ قدم بقدم اپنی زبان اور ثقافت سے دور ہوتے چلے جارہے تھے۔ ایسے محسوس ہوتا تھا گویا تاجکستان اپنی قومیت کے احساس اور تاریخی ثقافت ہی سے محروم ہوچکا ہے۔ تاجکستان کی صورت حال زبانِ حال سے پکار کر کہہ رہی تھی کہ گزشتہ کوئی ستر ایک برس کے عرصے میں تاجیک قوم اپنی تاریخ و ثقافت سے فاصلہ اختیار کرچکی ہے اور فارسی و دری زبان اپنے شیریں تاجکی لہجے کے ساتھ اب صرف دیہاتی علاقوں تک ہی محدود ہو کے رہ گئی ہے۔‘‘

’’ روسی ادبیات کے زیرِ اثر اب تاجیک شعرا اپنی شاعری میں عروضی اوزان کی پابندی کرنے کی بجائے، روسی اوزانِ شعری کی پیروی کرنے لگے ہیں اور جدید ادبی اصناف مثلاً افسانے اور ڈرامہ نگاری میں روسی ادبیات کی تاثیر کا یہ عالم ہے کہ جدید تاجکی ادب سیریلک خط میں کسی ایسی مشرقی زبان کا چربہ لگتا ہے جس میں بے تحاشا یورپی الفاظ در آئے ہوں‘‘ (۱۴۵)

ایک اور تاجیک ادیب عبدالرحمٰن عبدالمنان (۱۴۶) تاجکی ادب کی بے سروسامانی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ’’ اس بات کا اعتراف کیے بغیر کوئی چارہ نہیں کہ گزشتہ ستر برس کے عرصے میں ہم جس صورت حالات سے دچار رہے ہیں، اُس کی وجہ سے زبان کے شعبے میں بہت سی کمیاں اور کمزوریاں وجود میں آچکی ہیں۔ ان کمزوریوں کے ازالے کے لیے کوشش کرنا ضروری ہے۔ اس سلسلے میں ہمیں ایران اور افغانستان سے سبق لینا چاہیے۔‘‘

صفر عبداللہ کا کہنا ہے (۱۴۷) کہ ’’ ہمارے ادیبوں نے اپنی مادری زبان ٹھیک سے نہیں سیکھی تھی۔ وہ ایک متوسط سی زبان میں لکھتے تھے اور اسی ایک طرح کی ’’تاجکی‘‘ کی یا جسے وہ ’’ادبی‘‘ زبان کہتے تھے، انہوں نے لوگوں کو عادت ڈال دی تھی۔ بدقسمتی سے وہی زبان جو ہمارے شاندار عہدِ ماضی میں علم و ادب کی بے مثال زبان تھی، آج ماوراء النہر ہی میں جو اُس

Marfat.com

کی جائے ولادت ہے کس مپرسی کے دور سے گذر رہی ہے۔

محمد جان شکوروف(۱۴۸) شوروی دور کے فارسی دشمن ماحول کے بارے میں اس طرح اظہار نظر کرتے ہیں:'' ۱۹۲۲ء کے بعد، اسکولوں میں ازبکی زبان استعمال ہونے لگی۔ اسی طرح بخارا کی تاریخ میں پہلی بار فارسی زبان کو نہ صرف اسکولوں سے، بلکہ لوگوں کی سیاسی اور سماجی زندگی سے بھی خارج کردیا گیا، اور تاجیک قوم تین لاکھ آبادی کے ہوتے ہوئے اپنی مادری زبان، رسائل اور اخبارات تک سے محروم ہوگئی۔ چنانچہ اہل بخارا سے جب یہ پوچھا جاتا کہ آپ کا تعلق کس نسل سے ہے، تو اُن کا جواب یہ ہوتا کہ پہلے تو ہم تاجیک تھے، اب اوزبک ہوگئے ہیں۔ غرضیکہ تاجیکی روح کو ختم کرنے اور زبان، ادبیات، فنون، معارف اور شناختی کارڈوں کی تیاری سمیت، زندگی کے تمام شعبوں میں ازبکی روح بسانے کا سلسلہ جاری رہتا۔''

سعید ہوشنگی (۱۴۹) اس صورت حال پر یوں تبصرہ کرتے ہیں:'' اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ حالیہ برسوں میں منظر عام پر آنے والے آثار سے قطع نظر، باقی آثار میں بڑی واضح قسم کی کمزوریاں نظر آتی ہیں جو بلاشبہ جدید دور کے ادب پر حاوی اقدار اور ماحول سے ایک طویل عرصے تک کٹے رہنے کا ایک بدیہی منفی نتیجہ ہے۔ چنانچہ بسا اوقات اشعار ان کمزوریوں کی مجسم تصویر بنے نظر آتے ہیں، نثر میں نعرہ بازی کا انداز جھلکتا ہے، تخلیقات کی پشت پر کوئی مضبوط فکری روایت نظر نہیں آتی، آرا غیر محکم اور بے بنیاد ہیں اور ان میں پختگی کا عنصر سرے سے ناپید ہے۔ مضامین ہیں تو بے جان، جو اوّل تو سمجھ ہی میں نہیں آتے، اگر سمجھ میں آتے بھی ہیں تو بہزار مشکل، شاعری ہے تو وہ بے مزہ اور بے روح جسکے فنی اسقام چھپائے نہ چھپیں، جس میں سارا زور زبان کے فطری اور بول چال کے ڈھنگ اور سادہ گوئی پر صرف کردیا گیا ہے، اور خیالات ہیں تو سب کے سب معمولی اور پیش پا افتادہ۔ پھر اس پر مستزاد یہ کہ ایک طرف تو اسکولوں میں رائج درسی نصاب اور خاص طور پر روسی ادبیات سے تاجیک شعرا کچھ فائدہ نہ اٹھا سکے اور پھر رہی سہی کسر رسم الخطوں کی تبدیلی نے پوری کردی، جس سے ان کمزوریوں کو مزید تقویت پہنچی۔ اسی طرح صرف کلاسیکی فارسی آثار پر ہی ساری توجہ مرکوز کردینا اور جدید ایرانی ادب کی مسلمہ چیزوں سے عدمِ واقفیت بھی ان کمزوریوں کی ایک اور قابلِ ذکر وجہ ہے۔''

اس سلسلے میں ایک اور ادیب احمد کریمی حکاک (۱۵۰) اپنے تعجب کا اظہار اس سوال کی صورت میں کرتے ہیں کہ'' آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ تاجیکی شاعری، افسانہ اور ڈرامہ اپنے

Marfat.com

شیوۂ بیان اور تازگی کے لحاظ سے ایرانی شاعری، افسانے اور ڈرامے کے پایہ کو نہیں پہنچتے۔''

اس سوال کا جواب ایک حد تک ناصر ایرانی کے اس تبصرے میں ڈھونڈا جاسکتا ہے کہ ''روسی ایمپائر نے جہاں ایک طرف تاجیکوں کو اپنا لباس، آرائش، ترانے، رقص اور غذائیں محفوظ رکھنے کی اجازت دے رکھی تھی، وہاں اُس کی کوشش یہ بھی تھی کہ جہاں تک ہوسکے اُن کی زبان کو پس ماندہ رکھا جائے اور اُس کے بجائے ہر جگہ روسی زبان کو بروئے کار لایا جائے۔ روسیوں نے ایک طرف تو فارسی رسم الخط کے سیکھنے کے عمل کو متوقف کرکے تاجیکوں کو خطِ سیریلک کا استعمال سکھانا شروع کیا اور اس طرح انہیں ملک کے اندر موجود یا بیرون ملک سے شائع ہونے والی فارسی زبان کی کتابوں، رسالوں اور اخبارات کے مطالعے کی استعداد سے محروم کردیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ روسی زبان علمی، فلسفی، فنی، اداری اور حتیٰ کہ روزمرہ کے ارتباط کی زبان بن گئی۔ اب صورتحال یہ ہے کہ شاید خود تاجیک بھی فلسفی، دینی، علمی، ہنری اور اجتماعی مسائل سے مربوط پیچیدہ مسائل و خیالات کو صرف اور صرف روسی زبان ہی میں بیان کرسکتے ہیں اور ان کی اپنی فارسی زبان اس سلسلے میں ان کے لیے کوئی زیادہ کارآمد ثابت نہیں ہوتی۔ روسی ثقافتی یلغار کی تندوتیز آندھی جو تاجیکستان کی سرزمین پر تقریباً ستر برس بڑی شدت سے چلتی رہی اُس نے اس ملک میں ہمارے ہم زبانوں کو فارسی زبان کے گلستان سے اٹھا کر بہت دور پھینک دیا ہے۔''

منابع و مآخذ

Central Asia

(الف)

۱۔مہدی سیدی، ''صد واژۂ مشترک (مہجور) طوسی۔ تاجیکی''، یاد یار، تہران: موسسۂ مطالعات وتحقیقاتِ فرہنگی، ۱۳۷۲شمسی، ص ۵۷

۲۔ آ۔ بلنیتسکی، خراسان و ماوراء النہر (آسیای میانہ)، ترجمۂ فارسی ہمراہ با مقدمۂ پرویز ورجاوند، تہران: مؤسسۂ مطالعات وتحقیقات فرہنگی، ۱۳۷۱شمسی، مقدمۂ مترجم، ص۲۹

۳۔ایضاً، ص۲۳

۴۔محمد جواد مشکور، ''خراسان در دورانِ باستان''، مجلۂ دانشکدۂ ادبیات دانشگاہ فردوسی، مشہد، ۱۳۷۱شمسی، سال ۲۵، شمارہ ۴، ص ۱۰۰۰

۵۔سید جعفر حمیدی، ''سمرقند و بخارا''، سیمرغ، تہران، ۱۳۶۹شمسی، سال یکم، شمارہ ۹۔۷، ص۴۱

۶۔پرویز ورجاوند، ص ۱۱

Marfat.com

۷۔ایضاً، ص۲۲
۸۔ایرج افشار سیستانی، ''مقدمہ ای برشناخت قوم تاجیک''، سیمرغ، تہران، ۱۳۶۹شمسی، سال یکم، شمارہ ۹۔۷، ص ۶۷

Greek Bactria

(ب)

۹۔مریم میر احمدی، ''قوم تاجیک و فرہنگ تاجیکی در آسیای مرکزی''، *مجلۂ مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، تہران ۱۳۷۲شمسی، سال یکم، شمارہ ۴، ص ۶۵

Kushans

(ج)

۱۰۔ مریم میر احمدی، ص ۶۶
۱۱۔ کاپیتن اتا ماژور کستنکو، *طوایف آسیای مرکزی*، ترجمۂ مادروس داود خانف، بہ کوشش میر ہاشم محدث، *یاد یار*، تہران: مؤسسۂ مطالعات وتحقیقات فرہنگی، ۱۳۷۲شمسی، ص۱۹۹
۱۲۔کوشانی زبان اور اس کے آثار کے بارے میں مزید معلومات کے لیے، دیکھیے: مارک. ج. درسدن، ''زبانہای ایرانی میانہ''، ترجمۂ احمد تفضلی، ضمیمۂ *مجلۂ بررسیہای تاریخی*، تہران، ۱۳۵۳شمسی، سال ۹، شمارہ ۶، ص ۲۱
۱۳۔مریم میر احمدی، ص ۶۶
۱۴۔ بدرالزمان قریب، ''سغدی ہا و آسیای میانہ'' *یاد یار*، تہران: مؤسسۂ مطالعات وتحقیقات فرہنگی، تہران، ۱۳۷۲شمسی، ص ۱۴
۱۵۔ایضاً، ص ۱۶
۱۶۔ ایضاً، ص ۱۳۔۱۴
۱۷۔مشکور، ص ۱۰۰۱
۱۸۔فرہنگ معین، ذیل ''اشکانیان''
۱۹۔بلنیتسکی، ص ۱۰۸
۲۰۔ورجاوند، ص۲۱
۲۱۔ایضاً
۲۲۔ایضاً
۲۳۔مشکور، ص ۱۰۰۶
۲۴۔ورجاوند، ص ۲۱۔۲۲

Marfat.com

۲۵۔ مشکور، ص ۱۰۰۴

۲۶۔ قریب، ص ۱۶

۲۷۔ حمیدی، ص ۴۱

۲۸۔ میر احمدی، ص ۶۸

۲۹۔ *لغت نامۂ دہخدا*، ذیل ''بخارا''

۳۰۔ کستنکو، ص ۱۹۹

۳۱۔ *لغت نامۂ دہخدا*، ذیلِ '' بخارا''

۳۲۔ میر احمدی، ص ۷۸

۳۳۔ *لغت نامۂ دہخدا*، ذیل ''نادر شاہ افشار''

۳۴۔ ورجاوند، ص ۳۱

۳۵۔ میر احمدی، ص ۷۲

۳۶۔ ورجاوند، ص ۳۱

۳۷۔ ایضاً، ص ۳۱۔۳۲

۳۸۔ میر احمدی، ص ۷۲

۳۹۔ ورجاوند، ص ۳۲

۴۰۔ *نشریۂ تاجیکستان*، دوشنبہ، ۱۱ ستمبر ۱۹۹۲، ص ۸

۴۱۔ ایضاً

۴۲۔ ایضاً

۴۳۔ ورجاوند، ص ۳۲

۴۴۔ *نشریۂ تاجیکستان*، ص ۸

۴۵۔ ایضاً

USSR

(د)

(ہ) کذا، ص ۸۔ ظاہراً سید حسن غزنوی ہونا چاہیے تھا

۴۶۔ ریچارد. ن۔ فرای، ''روابط ایران و تاجیکستان''، سیمرغ، تہران، ۱۳۶۹ شمسی، سال ۱، شمارہ ۷۔۹، ص ۲۶

۴۷۔ ذیل ''تاجیک''

۴۸۔ یہاں پر مذکور معلومات اور اعداد و شمار *نشریۂ تاجیکستان*، ۱۱ ستمبر ۱۹۹۲، ص ۸، سے لیے گئے ہیں۔ ان اعداد و شمار میں تاجیکستان کی خانہ جنگی کے باعث ممکن ہے اب کچھ تغیر و تبدل رونما ہو چکا ہو۔

Marfat.com

۴۹۔ایضاً
۵۰۔ایضاً
۵۱۔ایضاً
۵۲۔ایضاً
۵۳۔عبدالحسین سعیدیان، ''سرزمین و مردم تاجیک''، ترجمہ از دائرۃ المعارف مردم شناسی، سیمرغ، تہران، ۱۳۶۹ شمسی، سال ۱، شمارہ ۷۔۹، ص ۷۱
۵۴۔ایضاً
۵۵۔ایرج افشار سیستانی، ص ۶۲
۵۶۔ذاکر وزیروف، مصاحبہ، پژوهشگران، تہران، مرکز مطالعات و تحقیقات فرہنگی، شمارہ ۱، آبانماہ ۱۳۷۱ شمسی، ص ۱۱۔۱۲
۵۷۔تاجیکستان میں مختلف تعلیمی مدارج کی صورت یہ ہے کہ طالب علم ابتدا میں مکتب اور مکتب میانہ میں دس برس کا عرصہ گذارتا ہے اور اس دور کی تکمیل پر اُسے ''نامۂ کمال'' دے دیا جاتا ہے۔ اس حد تک فارغ التحصیل شخص کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسکی سطح معلومات مکتب میانہ کے برابر ہے۔ اس کے بعد پانچ یا چھ سال یونیورسٹی میں گذارنے پر طالب علموں کو ''ڈیپلم'' دے دیا جاتا ہے۔ ان چھ سالوں میں سے پہلے دو سال عمومی دروس کے لیے اور باقی چار سال خصوصی دروس کے لیے مختص ہوتے ہیں۔ ایم ۔اے کا کورس عام طور پر تین سال کا ہوتا ہے۔ ایم اے کے تھیسز کے کامیاب دفاع پر، طالب علم پی ایچ ڈی میں داخلہ کا اہل ہوجاتا ہے ۔ اس کے بعد وہ دو سے تین سال کے عرصے میں تحقیقی مقالہ لکھ کر ڈاکٹر بن جاتا ہے۔ جو افراد یونیورسٹی میں تدریس کرتے ہیں انہیں پروفیسر یا آکادمیسین کہا جاتا ہے۔
۵۸۔ایضاً
۵۹۔آلبرٹ مال. خروموف، ''لہجہ شناسی در تاجیکستان''، پیام نوین، تہران، ۱۳۴۳ شمسی، سال ۶، شمارہ ۱۰، ص ۱۴
۶۰۔علی اشرف صادقی، تکوین زبان فارسی، تہران: دانشگاہ آزاد ایران، ۱۳۵۷ شمسی، ص پنج
۶۱۔ایضاً، ص ۲
۶۲۔پرویز ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی، جلد اول، تہران: انتشارات بنیاد فرہنگ ایران، ۱۳۵۰ شمسی، ص ۱۶۳
۶۳۔احسان یار شاطر، لغت نامۂ دہخدا، مقدمہ، ص ۱۰
۶۴۔بہرام فرہ وشی، ''زبانہای ایرانی در خارج از ایران'' ضمیمۂ مجلہ دانشکدۂ ادبیات دانشگاہ تہران، ۱۳۴۴ شمسی، سال ۱۲، شمارہ ۳، ص ۲

Marfat.com

۶۵۔یار شاطر، ص ۱۰
۶۶۔فرہنگ معین، ذیل ''ماذ''
۶۷۔صادقی، ص ۵
۶۸۔غلامحسین مصاحب، *دائرۃ المعارف مصاحب*، ذیل ''زبان''
۶۹۔یار شاطر، ص ۱۰
۷۰۔فرہنگ معین (ذیل ''زردشت'') کے مطابق زردشت کی ولادت ۶ اور ۷ صدی قبل مسیح کے درمیان کسی وقت ہوئی، جبکہ فرہ وشی (ص۲) کے بقول زردشت کا عہد ۱۲ اور ۱۱ صدی قبل مسیح کا درمیانی عرصہ تھا۔
۷۱۔صادقی، ص ۴
۷۲۔یار شاطر، ص ۱۰
۷۳۔صادقی، ص ۴
۷۴۔فرہ وشی، ص۲
۷۵۔یار شاطر، ص ۱۰
۷۶۔فرہ وشی، ص ۳
۷۷۔صادقی، ص ۸
۷۸۔ایضاً
۷۹۔ایضاً، ص ۱۲
۸۰۔قریب، ص ۱۸۔۱۹
۸۱۔یار شاطر، ص ۱۸
۸۲۔فرہ وشی، ص ۵
۸۳۔یار شاطر، ص ۱۹
۸۴۔ایضاً، ص ۱۸
۸۵۔فرہ وشی، ص ۵
۸۶۔یار شاطر، ص ۱۸
۸۷۔فرای، ص ۲۶
۸۸۔Gawerki
۸۹۔کردی زبان کی مختلف قسموں کی طبقہ بندی کے بارے میں تفاوت آرا اس حد تک ہے کہ کوئی دو ماخذ آپس میں توافق نہیں رکھتے۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے: نیکلا راست، ''فہرست زبانہا و لہجہ ہای ایرانی''، *فرہنگ ایران زمین*، تہران، ۱۳۳۲ شمسی، جلد ۱، ص ۱۔۴۰؛ *جغرافیای کامل ایران* (۱۳۶۶

Marfat.com

سمشی)، ص ۸۹۸؛ یار شاطر، ص ۲۰، فره وشی، ص ۱۱
۹۰۔ یار شاطر، ص ۲۰
۹۱۔ Brahui
۹۲۔ ایضاً
۹۳۔ فرهنگ معین، ذیل "لُر"
۹۴۔ Vanetsi
۹۵۔ یار شاطر، ص ۱۹
۹۶۔ فره وشی، ص ۱۰
۹۷۔ ایضاً
۹۸۔ محسن ابوالقاسمی، دربارۂ زبان آسی، تہران: انتشارات بنیاد فرہنگ ایران، ۱۳۴۸ سمشی، ص ۱
۹۹۔ Iron
۱۰۰۔ Digoron
۱۰۱۔ ایضاً، ص ۱۹
۱۰۲۔ یار شاطر، ص ۲۳۔۲۴
۱۰۳۔ علی عبدلی، فرهنگ تالشی و تاشی، بندر انزلی: انتشارات دہخدا، ۱۳۶۳ سمشی، ص ۱
۱۰۴۔ ایضاً، ص ۱۹
۱۰۵۔ لغت نامۂ دہخدا، ذیل "تات"
۱۰۶۔ فره وشی، ص ۱۳
۱۰۷۔ زبان "تاتی" کے بارے میں ماہرین میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک وہ آذری زبان ہی کا تسلسل ہے جو شمال مغربی ایران کی زبانوں سے تعلق رکھتی ہے (عبدلی، ص ۲)۔ یار شاطر کے رائے میں وہ فارسی ہی کا ایک لہجہ ہے (لغت نامۂ دہخدا، مقدمہ، ص ۲۲) جبکہ فره وشی (ص ۲) کا کہنا ہے کہ وہ لُری اور کومزاری وغیرہ ہی کی طرح کی ایک زبان ہے، جو جنوب مغربی ایران کی زبانوں کے گروہ سے تعلق رکھتی ہے۔
۱۰۸۔ یار شاطر، ص ۲۱
۱۰۹۔ ایضاً
۱۱۰۔ Angohrani
۱۱۱۔ ایضاً، ص ۲۲۔۲۳
۱۱۲۔ فره وشی، ص ۶
۱۱۳۔ ایضاً، ص ۱۳۔۱۴

Marfat.com

۱۱۴۔مجموعی طور پر اگر دیکھا جائے تو ماہرین میں ایرانی زبانوں کی طبقہ بندی کے حوالے سے اتفاق نظر موجود نہیں۔ مثال کے طور پر فرہ وشی(ص ۶) کی رائے کے مطابق آسی اور یغنابی شمال مشرقی ایران کی زبانوں کے گروہ سے تعلق رکھتی ہیں، اور پشتو اور پامیری بولیاں جنوب مشرقی زبانوں کے گروہ کا حصہ ہیں، جبکہ فلات پامیر کی دوسری دو بولیوں ـــــ اورموی اور پراچی ـــــ کو شمال مغربی زبانوں کے گروہ میں شمار کرتے ہیں۔ یار شاطر کے نزدیک یہ آخری دو زبانیں جنوب مشرقی ایران کی زبانوں میں شامل ہیں۔(*لغت نامۂ دہخدا*، مقدمہ،ص ۲۰)

۱۱۵۔یار شاطر،ص ۱۱ و۱۳

۱۱۶۔اس لہجے کی دیگر اقسام کے لیے، دیکھیے، نیکلا راست،ص ۱۔۴۰

۱۱۷۔صادق کیا، *راہنمای گرد آوری گویشھا*، تہران: انتشارات ادارۂ فرہنگ عامہ، ۱۳۴۰شمسی، ص یک۔ چہار۔

۱۱۸۔ایران کلباسی، *فارسی اصفھانی*، تہران: مؤسسۂ مطالعات وتحقیقات فرہنگی، ۱۳۷۰شمسی، ص ۱۳

۱۱۹۔صادقی،ص ۲۲

۱۲۰۔ایضاً،ص ۲۳

۱۲۱۔ایضاً،ص ۴۱

۱۲۲۔ایضاً

۱۲۳۔ایضاً

۱۲۴۔ایضاً،ص ۲۵ و ۴۱

۱۲۵۔ ایضاً،ص ۴۱

۱۲۶۔احسان شاطر(''لہجہ ہای ایرانی در ایران و خارج از ایران''، *کاوش*، تیر ماہ ۱۳۴۱شمسی،ص ۳۱) کا خیال ہے کہ یہودیوں نے ایران کے اکثر مقامات پر قدیم مقامی زبانوں کو اپنے اپنے حلقوں میں محفوظ رکھا ہے۔ اس سلسلے میں اصفہان، شیراز، کاشان، اور بخارا وغیرہ کے یہودیوں کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔

۱۲۷۔آ.ل.خرموف، ''لہجہ شناسی در تاجیکستان''، *پیام نوین*، تہران، سال ۶، شمارہ ۱۰،ص ۱۸

۱۲۸۔ایضاً،ص ۱۹

۱۲۹۔ایضاً

۱۳۰۔۱۹۵۹ء اور۱۹۶۲ء کے درمیان شائع ہونے والی کتابوں کے لیے، دیکھیے: ایضاً،ص ۲۰

۱۳۱۔ایضاً،ص ۲۱؛ نیز ملاحظہ ہو: ایرج افشار سیستانی، ''مقدمہ ای بر شناخت قوم تاجیک'' *سیمرغ*، تہران، سال ۱، شمارہ ۷۔۹،ص ۲

۱۳۲۔ایک قول کے مطابق معیاری تاجیکی لہجہ، مرکزی گروہ ہی کے لہجوں میں سے ایک ہے۔تعلیم یافتہ

Marfat.com

تاجیک اسی لہجے میں بات چیت کرتے ہیں۔ دیکھیے محسن شجاعی، ''مسائل زبان فارسی در تاجیکستان''، نشر دانش، تہران، سال ۹، شمارہ ۶، ص ۲۴

۱۳۳۔خروموف،ص ۲۲

۱۳۴۔عثمان عابدوف، ''سخنی چند پیرامون لہجہ ہای دری افغانستان''، مردم گیاہ، دوشنبہ (تاجیکستان)، سال ۱، شمارہ ۱، ص ۲۸

۱۳۵۔ایضا

۱۳۶۔ایضا،ص ۲۹

۱۳۷۔حسین لسان، ''فارسی دری در آن سوی مرزہا''، آشنا (تہران)، سال ۲ (۱۳۷۲شمسی)، شمارہ ۱۰، ص ۱۹

۱۳۸۔بہ نقل از پرویز ناتل خانلری در کمال عینی، ''روابط ادبیات معاصر تاجیک با دیگر کشورہای پارسی زبان''، آشنا (تہران)، ایضا، ص ۲۶

۱۳۹۔علی اشرف صادقی، ''پیشینۂ تفاوتہای فارسی تاجیکی و فارسی ایران'' کیہان فرہنگی (ویژۂ فرہنگ تاجیکستان) (تہران)، سال ۱۰، آبانماہ ۱۳۷۲شمسی، ۲۱

۱۴۰۔بحرالدین علوی، ''وضع زبان فارسی در تاجیکستان''، پیوند (دوشنبہ)، سال ۲ (۱۹۹۲ء) شمارہ ۱۰، ص ۸

۱۴۱۔محمد جان شکوروف، ''گہوارہ ہای تاریخی و فرہنگی تاجیک''، کیہان فرہنگی (ویژہ فرہنگ تاجیکستان)، ص ۱۳۳

۱۴۲۔آلبرٹ ل خروموف، مصاحبہ، آدینہ (تہران)، شمارہ ۱۶۷ (۱۳۷۰شمسی) ص ۱۴۔۱۵

۱۴۳۔اکبر تورسان، ''چو ہمپشت باشیم و ہم یک زبان''، مجلہ مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز (تہران، سال ۲ (۱۳۷۲شمسی)، شمارہ ۲، ص ۳۲

۱۴۴۔محبوب اللہ کوشانی، مصاحبہ، مہر (دوشنبہ)، شمارہ ۱۲ (۱۳۷۱شمسی)، ص ۳

۱۴۵۔یان و. وریہو، ''توسعۂ زبان ادبی جدید تاجیکی''، ترجمہ عبدالحسین آذرنگ، آرام نامہ، بکوشش مہدی محقق، تہران: انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۶۱شمسی، ص ۲۱۴ و ۲۲۰

۱۴۶۔عبدالرحمان عبدالمنان، مصاحبہ، پیوند (دوشنبہ)، سال ۲ (۱۹۹۲ء)، شمارہ ۸۔۹، ص ۱۴

۱۴۷۔صفر عبداللہ، ''پیوند خط با زبان''، کیہان فرہنگی (تہران)، سال ۱۰، آبانماہ ۱۳۷۲شمسی، ص ۵۲۔۵۳

۱۴۸۔محمد جان شکوروف، ص ۳۲۔۳۳ و ۳۵

۱۴۹۔سعید ہوشنگی، ''از دور آشیان تو را یاد می کنم''، کیہان فرہنگی (ویژۂ فرہنگ تاجیکستان)، ص ۶۸

۱۵۰۔احمد کریمی حکاک، ''جغرافیای فرہنگی زبان فارسی''، پیوند (دوشنبہ)، سال ۲ (۱۹۹۲ء) شمارہ ۶، ص ۴

۱۵۱۔ناصر ایرانی، ''ایران و تاجیکستان مستقل''، نشر دانش (تہران، سال ۱۲ (۱۳۷۱شمسی)، شمارہ ۵، ص ۳

☆☆☆

Marfat.com

عطار: ھفت شہر عشق کا مسافر

یوم عطّار کے موقع پر پیغام

حجت الاسلام محمود محمدی عراقی☆

ثقافتوں اور تہذیبوں کی ترقی اور بقا ایسی شخصیات کی گرانقدر اور قیمتی میراث کی مرہون منت ہوتی ہے جو زمان و مکان کے محدود دائروں سے نکل کر آیندہ زمانوں کی بلند و بالا منزلوں پر قدم رکھ کے اپنی شخصیت اور اس سے پھوٹتی ہوئی تہذیب و ثقافت کو دیگر تمام اقوام اور ثقافتوں کے لیے لائق تعظیم بنا دیتے ہیں۔

شیخ فرید الدین عطار نیشابوری (۵۴۰۔۶۱۸ھ) ایسے ہی عظیم اور بلند مرتبہ انسانوں میں سے تھے جنھوں نے ایرانی اور اسلامی تہذیب و ثقافت کے فضائل و کمالات پر اعتماد کرتے ہوئے، اپنے آپ کو دنیا کے ایسے بے مثل شعرا، مفکرین اور عرفا کی صف میں لا کھڑا کیا جو نہ اپنے زمانے کے اور نہ ہمارے زمانے کے افراد تھے، بلکہ وہ ایسے افراد ہیں جو انسانیت کی تکمیل اور عروج کے نتیجے کے طور پر شاید آیندہ کسی دور میں ظہور پذیر ہوں۔ عطار ادبی علوم و فنون سے آگاہ شاعر، حکمت و کلام و علم نجوم سے آراستہ ادیب، بہت سے دینی علوم و معارف پر مسلط عارف اور ایک ایسے مفکر تھے جو اپنے پیشے کے تقاضے کی بنا پر طب اور دواشناسی کے اصولوں سے بھی کامل آشنائی رکھتے تھے۔

اگرچہ اس مقدس شاعر کے افکار کی وسعت اور پاکیزگی اس درجے کو پہنچی ہوئی تھی کہ وہ حرف و صوت سے ماوراء عالم بے رنگ و روحانیت کی بلندیوں سے عالم رنگ و بو اور اس مادی دنیا کو دیکھتے ہیں لیکن ان کا اپنا مقام حواس کے قیدی اور بشری وسوسوں کے زندانیوں سے اب تک پوشیدہ رہا ہے۔ ایران اور دنیا بھر کے محققین کی ان کی ذات اور آثار پر روز افزوں توجہ سے ان کی عظیم روح کی عظمت کے صرف ایک گوشہ کی نقاب کشائی ہوتی ہے جو اپنی میراث کے ذریعے بشری اخلاق و وجدان کے لحاظ سے پیاسی انسانی روح کو تزکیہ و

☆رئیس سازمان فرہنگ و ارتباطات اسلامی، تہران

Marfat.com

عظمت و رفعت کے بلند مرتبے تک لے جانے میں موثر ثابت ہوسکتی ہے۔ ان کے آثار اور باقیات کی توجہ ایک ایسے بالا و برتر افق پر ہے جو ظاہری زیبائی و رعنائی سے برتر و بالا اور الٰہی جمال کے بے مثال اور لازوال جلوؤں کی حمد و نیایش اور اس کی ذات سے پیوستگی و الحاق اور اس کے ماسوا سے عملاً دوری اختیار کرنے سے متعلق ہے۔

امریکی شاعر ایمرسن (متوفی ۱۸۸۲ء) نے آج سے ۱۴۶ سال قبل ۱۸۵۸ء میں یہ پیش گوئی کی تھی کہ عطار اور عمر خیام جلد ہی مغرب میں قدر و منزلت اور بے پناہ اعتبار حاصل کرلیں گے اور ان تمام سالوں کے دوران دنیا کے ان محققین و مترجمین کی طرف سے عطار کے آثار کے ترجمے اور تحقیق نے مغرب پر اس معنویت پسند شاعر کی سچائی کو واضح کردیا ہے۔

دنیا کے گوشے گوشے میں نکلسن، ہلمٹ، ریتر، مارگریٹ سمتھ، لوئی ماسینیون، پادہ ڈو کورتے، فرانتس تشنر، آربری اور بیسیوں دیگر ادبا اور محققین نے اپنی عمروں کے سرمائے انسانی معاشرے کو عطار سے متعارف کرانے میں صرف کردیے، کیونکہ وہ جانتے تھے کہ عطار کے کلام سے آشنائی حاصل کرنے سے انسان کی روح میں ایک تغیر آجاتا ہے اور وہ اسے بہت ساری کثافتوں اور آلائشوں سے نجات دے کر عشق کی اعلیٰ اور پرشکوہ منزل سے ہمکنار کردیتا ہے، ایک ایسی نئی برتر منزل جس سے وہ پہلے کبھی روشناس نہ تھا۔

عطار کی گردن میں پڑی عشق الٰہی کی یہ زنجیر اور خم جدائی کی یہ تند مے جو اسکے حلق میں ٹپکائی گئی ہے، وہ ہر زمان و مکان میں ایک نئے ولولے اور نئے جذبے کی آگ کو بھڑکا، عشق کے تشنہ کام دوسرے متوالوں کو سیراب اور ان کے سیر و سلوک میں محرک بن سکتی ہے اور یہ ان تمام لوگوں کا فریضہ ہے جن کے دل رنگ و نسل و قوم و زبان کی تمام قیود سے آزاد رہ کر ان ''ولایت ''اور''ھدایت'' کے دولفظوں یعنی ولایت الھیہ اور ہدایت معاشرۂ انسانی کے گرویدہ ہیں۔

عطار کے آثار میں شامل منتخب حکایات اور قصوں کے تراجم معرفت و حکمت کے ایرانی خزینوں کی عظمت نمایاں کرنے کے علاوہ عالمی سطح پر قارئین کی عوامی تربیت، راہنمائی اور انسانیت کی تالیف قلوب میں، جو ایک ہی کتاب آفرینش کے صفحات اور ایک ہی درخت خلقت کی مختلف شاخیں ہیں، نیز خدا پرستی، انسان دوستی، اخلاق، معاشرت، خاتمہ تعصب اور امن و دوستی کی فضا قائم کرنے میں موثر واقع ہوں گے۔

میں ایران اور دنیا کے دانشوروں اور محققین کو ایران کے گنجینۂ تہذیب و ادب و عرفان سے زیادہ سے زیادہ استفادے کی خاطر زیادہ سے زیادہ کوشش کی دعوت دیتے ہوئے

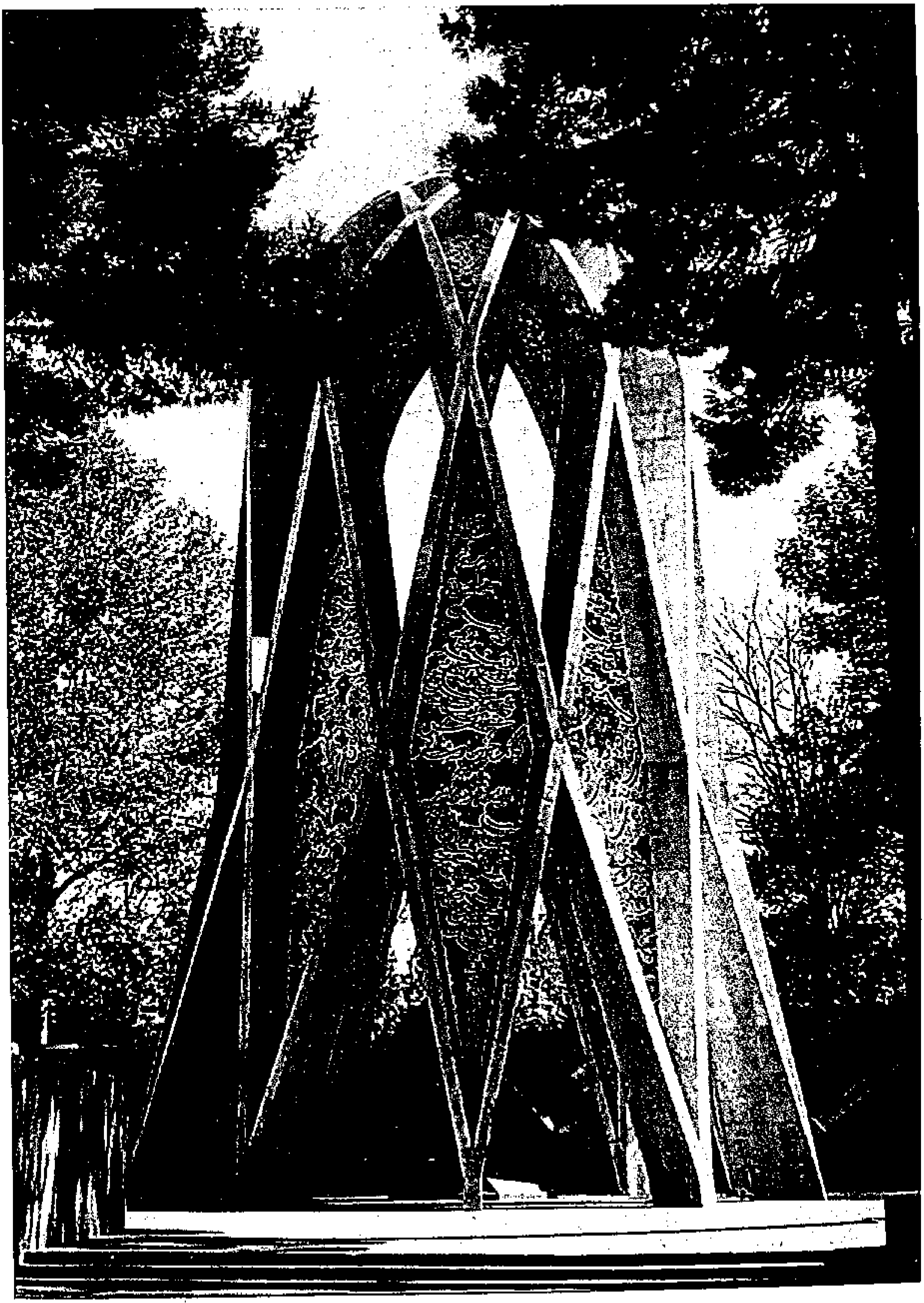
Marfat.com

بیرونی ممالک میں اسلامی جمہوریۂ ایران کے ثقافتی اداروں کو اس الٰہی حکیم کے آثار کو مختلف زبانوں میں ترجمہ کرانے کی دعوت دیتا ہوں۔

خدایا زین حدیثم ذوق دادی   چو پرواز دلم را شوق دادی
زشوقت آمدم در عالمِ خاک   زشوقت می روم با عالم پاک

☆☆☆

Marfat.com



Marfat.com

PAYGHAM-E-ASHNA

Islamabad - Pakistan

Vol iv, Serial No 17 (Spring), April-June 2004

A Quarterly Journal of the Cultural Consulate of the Islamic Republic of Iran With a focus on the Common Cultural Heritage of Iran and South Asia

Marfat.com