

اردو شاعری میں

قومی یکجہتی کے عناصر



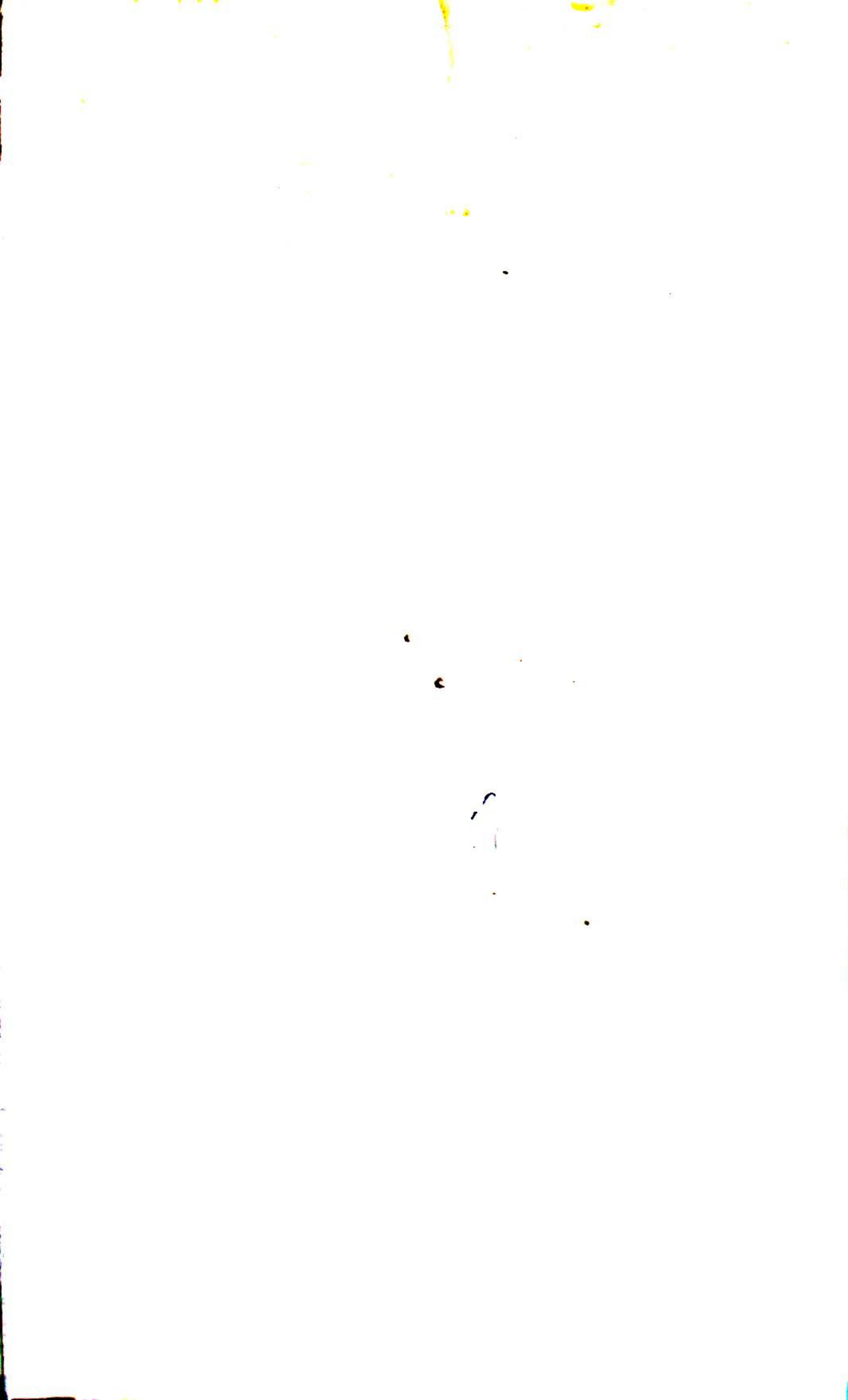
سید مجاور حسین

انٹرنیشنل اردو اکادمی لکھنؤ

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

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





سلسلہ مطبوعات: ۱۹۵

اردو شاعری میں

قومی یکجہتی کے عناصر

سید مجاور حسین

انٹرنیشنل اردو اکادمی
لاہور

© اترپردیش اردو اکادمی

130211

اردو شاعری میں قومی یکجہتی کے عناصر

سید مجاور حسین

۱۹۸۵

اکادمی سے پہلی بار

۱۰۰۰

تعداد

بیس روپے

قیمت

ستیش چندر سرلو استوا، سکریٹری اترپردیش اردو اکادمی نے میسرز آفسیٹ پریس گورکھپور سے چھپوا کر بلہرہ ہاؤس، قیصر باغ، لکنؤ سے شائع کی۔

پیش لفظ



قومی یکجہتی کی کب اور کہاں ضرورت نہیں تھی۔ عالمی ادبیات میں اس کی نشاندہی آسانی سے کی جاسکتی ہے۔ لیکن ہمارے ملک میں اسے ایک عمرانی نظریے کی حیثیت حاصل ہوئی ہے۔ ایسا عمرانی نظریہ جسے اپنا کر ہی ہم ترقی کی منزلیں طے کر سکتے ہیں۔ اصطلاحی طور پر قومی یکجہتی کی ترکیب نئی ہے لیکن جن معنوی عناصر سے یہ ترکیب وجود میں آئی ہے وہ ہمیشہ ہندوستان کی رگوں میں خون بن کر دوڑتے رہے ہیں۔ ہماری خوش بختی یہ ہے کہ اردو جب ایک زبان کی حیثیت سے وجود میں آئی اور جب یہ زبان ادب کے قالب میں ڈھلی تو یہ قومی یکجہتی سے الگ کوئی چیز نہیں تھی۔ اردو اور قومی یکجہتی کو لازم و ملزوم کہا جائے تو بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے۔

آزادی کے بعد قومی یکجہتی کی اہمیت صحیح معنی میں محسوس کی گئی اور اس کے منشر عناصر کو مجتمع کرنے کی ضرورت سمجھی گئی۔ ہر خندِ اردو عبارت ہے۔ قومی یکجہتی سے لیکن کوئی ایسا تحقیقی اور علمی کام سامنے نہیں آیا تھا جو قومی یکجہتی کے پس منظر میں اردو کی خدمات سے بحث کرنا حسن اتفاق ہے کہ اس کا قرعہ فال ایک ایسے عالم و محقق کے نام نکلا جس نے اردو ادبیات کا عمیق مطالعہ قومی یکجہتی کے سیاق و سباق میں کیا تھا۔ جب ڈاکٹر سید مجاور حسین رضوی کی کتاب "اردو شاعری میں قومی یکجہتی کے عناصر" شائع ہوئی تو علمی اور ادبی حلقوں میں اس کا خیر مقدم کیا گیا اور ہر صاحب شعور نے یہ سمجھا کہ جو بات لوگوں کے دلوں میں تھی وہ صفحہ و قلم سے منعکس ہوئی ڈاکٹر صاحب موصوف نے اردو شاعری کا تجزیہ اس انداز سے کیا کہ قومی یکجہتی کے تعلق سے اس کے کارنامے آئینہ ہو گئے۔

"اردو شاعری میں قومی یکجہتی کے عناصر" کا پہلا ایڈیشن آج سے کوئی دس سال

پہلے سامنے آیا تھا۔ اس کی جلدیں بہت جلد فروخت ہو گئیں اور اب یہ نایاب کتابوں کے
 زمرے میں شامل ہو گئی تھی۔ اتر پردیش اردو اکادمی ڈاکٹر سید مجاور حسین رضوی کا شکریہ ادا کرتی
 ہے کہ انہوں نے اکادمی کو اس کی اشاعت ثانی کی اجازت دی۔

یقین ہے کہ اس سے وقت کی ایک اہم ضرورت پوری ہوگی اور اکادمی ایڈیشن
 کو حسن قبول ملے گا۔

د مفتی (محمد رضا انصاری
 چیئرمین
 مجلس انتظامیہ

اتر پردیش اردو اکادمی
 قیصر باغ لکھنؤ

۲۸ فروری ۱۹۸۵ء

ابتدائیہ

قومی یک جہتی کی اصطلاح ملک میں گذشتہ پندرہ برس سے گونج رہی ہے اور جیسے جیسے تفریق پسندانہ، فاشستی اور علاحدگی پسند رجحانات سر اٹھا رہے ہیں، قومی یک جہتی، قومی ہم آہنگی اور قومی ایکیتا کی طاقتیں بھی مجتمع ہو رہی ہیں اور یہ اصطلاحیں بھی زبان زد خاص و عام ہو رہی ہیں۔

اردو کے طالب علم کے لئے یہ اصطلاحیں نئی ہوں تو ہوں مگر ان کا مفہوم اور مقصد نیا نہیں ہے۔ اردو اپنے آغاز سے ہی مشترکہ کلچر کے اہم منظر اور یک جہتی کے اہم ترین عنصر کی حیثیت سے سامنے آئی تھی جیسا کہ اردو شاعری نے قومی یک جہتی کے عناصر کو اپنے دامن میں سمیٹ کر ملک کو "کثرت میں وحدت" اور رنگارنگی میں یک رنگی کا پیغام دیا تھا۔ یہاں تک کہ قومی یک جہتی کی اصطلاح بھی آزادی سے قبل اردو شاعری میں جگہ پا چکی تھی۔

لیکن ہندوستان کی تہذیبی زندگی کا یہ بدترین المیہ تھا کہ یک جہتی کی علامت قومی ہم آہنگی کی علمبردار اس زبان کو سیاسی عملیوں کی قربان گاہ پر شہید ہونا پڑا۔ تقصیب آنگ نظری، کوتاہ اندیشی، سیاست کی کرشمہ سازی اور پہل خرد نے یہ دن دکھا کہ اردو کو کچھ ملے "بدیسی زبان" کسی خاص مذہب کے ماننے والوں کی زبان، فرقہ پرستی کی علامت اور ملک کی تقسیم کا سبب قرار دینے لگے۔

ایسے حالات میں اس کی شدت سے ضرورت محسوس کی جانے لگی کہ ان عناصر کو یکجا کیا جائے جو اردو شاعری میں متحدہ قومیت، مشترکہ کلچر، قومی یک جہتی کے تصورات اور ہندوستانیت کے شعور کی نمائندگی کرتے ہیں ایسے عناصر کا بھی سراغ لگایا جائے جن پر سے کسی سبب کی بنا پر ابھی تک نقاب نہیں اٹھایا جاسکا ہے اور اردو کے تاریخی کردار اور ہر عہد میں اس کے کارنامے کا جائزہ لیا جاسکے۔ تاکہ ایک طرف تو ان اعتراضات کی رد بھی ہو سکے جو اردو پر کئے جاتے ہیں، اور ساتھ ہی ساتھ اردو شاعری کا سکور کردار اور قومی یک جہتی کے عناصر سے بھرپور روایات بھی سامنے آسکیں۔!

قومی یک جہتی کے عناصر کی تشریح کے لئے یہ ناگزیر تھا کہ ہندوستان میں متحدہ قومیت کی اس،

مشترکہ کلچر کے محرکات، ہندوستانیت کے شعور، اور ہندوستانی تہذیب میں تاریخی تسلسل کی نشان دہی بھی کی جائے۔

ہندوستان مختلف بنیادوں پر بہت سی قومیتوں کا گہوارہ رہا ہے۔ ان قومیتوں کو ایک رشتہ میں منسلک کرنے کا فریضہ کلچر نے انجام دیا ہے۔ ایسا کلچر — جو باہمی احترام، رواداری، وسیع النظری اور مشترک نقطہ نظر کے اصولوں کے نتیجہ میں وجود میں آیا تھا۔ اردو اسی مشترکہ کلچر کا ایک مظہر تھی۔ اس لئے فطری طور پر اردو شاعری کے عناصر اور عوامل میں وہ سارے اجزا شامل تھے جنہوں نے مشترکہ کلچر اور مخلوط قومی تہذیب کو سنوارا اور نکھارا تھا۔

انہیں تصورات کی روشنی میں، اور انہیں خطوط پر اردو شاعری میں قومی یک جہتی کے عناصر کا جائزہ لیا جاسکتا تھا اور وہ سارے الزامات بھی باطل ہو سکتے تھے جن کا شمار اردو کو بنایا جا رہا تھا۔

سلسلہ میں جب قومی یک جہتی کی اصطلاح باقاعدہ طور پر سامنے آئی تو متذکرہ تصورات اور خیالات نے ایک موضوع کی شکل اختیار کرنی جس اتفاق سے سلسلہ کی ایک تقریب میں لال بہادر شاستری جی نے بھی اسی موضوع کا ایک مبہم سا خاکہ بنے کر تحقیقی کام کر کے کی طرف متوجہ کیا۔ احتشام صاحب اس وقت صدر اردو تھے۔ میں نے ان سے گزارش کی کہ مجھے اس موضوع پر کام کرنے کا موقع دیں۔ موصوف نے اسے منظور فرمایا اور اپنے زیر نگرانی کام کرنے کی اجازت عطا فرمائی۔ سارے مبہم خیالات اور پھرے ہوئے تصورات کو منضبط کر کے موضوع کا تعین کیا۔ اور یہی درستی سے بھی اجازت دلا دی۔

لیکن حالات کی بے رحمی اور ستم ظریفی کہ اسی زلزلے سے "گردش روزگار" نے کبھی بیماری اور کبھی روزگاری کی شکل میں اس نوبت تک پہنچا دیا کہ "آبروے شیوہ اہل نظر" خطرے میں پڑ گئی۔ پھر بھی "رہین تسمہ روزگار" ہونے کے باوجود دل سے شوقِ رُخِ علم "نہ گیا اور نہ کتابوں کو تاکنا جھانکنا گیا" پڑھتا بھی رہا، لکھتا بھی رہا مگر حالات رکاوٹیں بھی ڈالتے رہے اور تاخیر بھی ہوتی رہی۔ اب ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے وقت کے دیوانے تاخیر کا فرمان اس لئے صادر کر رکھا تھا تاکہ سلسلہ ۱۵ء و ۱۶ء کے مرحلے بھی گزرتے جائیں اور تاریخی

طور پر ان نظریات کو شکست ہو جائے جو مذہب کو قومیت کی بنیاد سمجھتے تھے اور ساتھ ہی ساتھ اردو شاعری میں قومی وفاداری کے اظہار کے عناصر بھی جلو گر ہو کر قومی یک جہتی کے عناصر کی تکمیل ہو سکیں۔!

بہر حال جو اسباب بھی رہے ہوں، اپنے اوپر حالات کا جبر اور ماحول کی بے رحمی ستم کرتی رہی۔

یہاں تک کہ سلسلہ میں یہ معلوم ہوا کہ صرف سال بھر کی مہلت اور مل سکتی ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ زمین سخت اور آسماں دور —

میں تو ہمت ہار چکا تھا مگر احباب مخلصین اور اعزائے ہمت بندھائی اور دلمے درمے سخن اور قلم مدد کی جس کا اعتراف نہ کرنا احسان فراموشی ہوگی۔

اس سلسلے میں میرے بڑے بھائی محترم عباس حسینی کی شفقتیں یادگار حیثیت رکھتی ہیں۔ بوضو کو میرے تعلیمی مشاغل سے والہانہ دلچسپی رہی ہے ایم۔ اے اور ڈی فل دونوں ڈگریاں ان کی محبت کی رہنمائی میں ان کی نگرانی اور شفقت کے بغیر اس مقالے کی تکمیل کا تصور ہی محال تھا۔ اس کا ایک ایک لفظ ان کے فلوں سے گراں بار ہے۔ انھیں کے ساتھ برادر محترم جمال رضوی بھی حتی الامکان حق رفاقت ادا کرتے رہے۔

سید علی حیدر رضوی، ایم۔ اے کلاس میں میرے ہم جماعت بھی تھے اور ہر اعتبار سے قوت بازو و تقاضا کی تیاری میں کتابوں کی فراہمی سے لے کر اس کی نقلیں تیار کرانے تک انھوں نے انتہائی لگن اور زہد سے کام کیا اور واقعی حق دوستی ادا کیا۔

اقبال احمد خاں اعجازی ایم۔ اے لیسرچ اسکالرشپ اپنی علالت کے باوجود جس اشارے کا مظاہرہ کیا وہ ناقابل فراموش ہے۔ اس وقت سے آج تک دست راست کی حیثیت سے وہ ہر منزل پر خلوص اور جانفشانی کے پیکر نظر آئے۔ مولانا ظفر عباس ایم۔ اے، حامد رضوی ایم۔ اے اور ذکا دت حسین نے بھی بڑے خلوص سے مدد کی۔ ڈاکٹر آرمی (Massey) اسسٹنٹ لائبریرین الہ آباد یونیورسٹی نے کتابوں کی فراہمی میں بے انتہا اہتمام سے کام لیا۔ شاہ محمود احمد ایم۔ اے (ایڈووکیٹ) دائرہ شاہ محمدی نے بھی اس سلسلے میں بڑی معاونت کی۔ علامہ ذیشان حیدر جوادی نے عربی کے اقوال اور احادیث کے مفہوم سے استفادہ کا موقع عنایت فرمایا۔ میرے دوست اور استاد ڈاکٹر عقیل رضوی (شعبہ اردو الہ آباد یونیورسٹی) نے ابتدا تا انتہا سب سے پرفرائی فرمائی۔ میری ہر بے راہ روی پر احتساب کیا اور بعض سید اہم نکتوں کی طرف متوجہ کیا۔

میرے ادبی شعور کی تربیت میرے اساتذہ کی رہنمائی ہے۔ اعمار حسب اور سچ حسب انبی اے اور ایم اے میں میرے استاد تھے اور پڑھنے لکھنے کا ذوق و شوق انھیں کا فیضان ہے۔ افسوس کہ ان کی فل ڈگری کے لئے میرے نگران تھے۔ ان کی نگرانی میں تیار ہونے والا یہ آخری مقالہ ہے۔ ان کی عظیم شخصیت منارہ علم کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس مقالہ میں جو کچھ ہے اس میں ان کی نگاہ توجہ شامل ہے۔ انھیں کی وساطت سے میری رہنمائی

ڈاکٹر تارا چند نے بھی فرمائی (جو اُس وقت وائس چانسلر ہو گئے تھے جب میں بی اے کا طالب علم تھا) پہلے باب میں ہندوستانی قومیت کے تاریخی تسلسل کے سلسلے میں جو پہلو پیش کئے گئے ہیں وہ اہل کاغذیہ ہے۔ اس لئے یہ پہلی ادبی کاوش انھیں مرحوم اساتذہ کے نام معنون کی گئی ہے۔

اشاعت کا ہفتہ تو اٹل ہو ہی نہیں سکتا تھا اگر عزیز ڈاکٹر جعفر رضا غم محکم کا "خش" میرے لئے نہ ہیا کرتے۔ کبھی وہ میرے حریف و رقیب سمجھے گئے تھے، لیکن جلیف رفیق بن کر آئے اور اب میرے اور ان کے "سورج و بحر" کا ربط ہے۔ چھوٹے بھائی کی حیثیت سے ان کی فرض شناسی قابل مثال ہے اور انھیں کے ساتھ شمس اللہ صاحب صدیقی ہیں جو حقیقی بھائی کی طرح قوت بازو ثابت ہوئے۔ ضمیر الحسن صدیقی لکھنوادہ یوسف اور محمد ممتاز خاں کی بے لوث خدمات بھی ناقابل فراموش ہیں۔

میرے گھر کے ہر فرد نے مجاہدانہ اسپرٹ سے کام کیا۔ نیکیس رضا سلمہ، احتشام سلمہ اور میرے بیٹے سعید حیدر سہیل سلمہ، متعلم ایم۔ اے جو اہرلال ہنرو پونی ورسٹی دہلی نے اپنی صلاحیتوں سے مجھے متاثر بھی کیا اور مستحیر بھی۔ جس برق رقاری سے کتلب کی اشاعت عمل میں آئی ہے اس میں سلیم اللہ نیر حافظ حنیف، اور عزیز شوکت علی و عزیز محمد رشید خاں، مالکان نیشنل آرٹ پرنٹرز کی نوازشوں کے ساتھ میرے بیٹے کی محنت بھی شامل ہے۔

اور آخر میں مجھے اس شخصیت کا شکر یہ ادا کرنا ہے جو میرے خاندان کا فرد نہ ہوتے ہوئے بھی مجھے اہل خاندان ہی کی طرح عزیز ہے۔ جس کی معصوم محبت، شرافت، انسان دوستی اور ادب نوازی نے گزشتہ تین برس میں زندگی کے ہر نازک موڑ پر میرا ساتھ دیا ہے۔ اس شخصیت کا نام ہے — محمد انوار احمد!

اور ان تمام لوگوں کے خلوص اور تعاون کا ثمرہ یہ کاوش ہے۔ بارہ برس کی خارزار حیات میں ذہن کی آبلہ پائی کا نتیجہ — اور قطرہ خون جگر سے سل کو دل بنانے تمنا، تڑپ اور آرزو —! اب اس میں نقائص ہیں تو میں ذمہ دار ہوں اور کوئی خوبی ہے تو وہ میرے اساتذہ کا فیض اور ان دانشوروں کے افکار کے ابدی چراغوں کی روشنی ہے جن سے اپنی فکر کا چراغ روشن کیا گیا ہے اور میرے محسنین کے حسن عمل کا نتیجہ ہے۔

سید حجاز حسین

انتساب!

(اپنی پہلی ادبی کاوش)

قومی یک جہتی کے معمار اور اردو کے روشن منارے

مرحوم اساتذہ

ڈاکٹر تارا چند
ڈاکٹر اعجاز حسین
پروفیسر احتشام حسین
ڈاکٹر مسیح الزماں

کے نام....

اگر سیاہ دلم داغ لالہ زار 'شما'
وگر کشادہ جبینم گل بہار 'شما'

عنوانیات

- ۱۔ ابتدائیہ ————— ۳
- ۲۔ قومی تہذیب اور اس کا ارتقا ————— ۱۳
- ۳۔ قومی یک جہتی۔ آغاز شاعری سے سترھویں صدی تک ————— ۹۹
- ۴۔ دبستان دہلی۔ مشترک جذبات کی ترجمانی ————— ۱۴۱
- ۵۔ دبستان لکھنؤ۔ اور جذباتی ہم آہنگی ————— ۲۰۵
- ۶۔ غیر ملکی اثرات اور قوم پرستی ————— ۲۷۹
- ۷۔ جہد آزادی اور وحدت پسند جذبات ————— ۳۲۳
- ۸۔ عہد نو کے مسائل اور قومی شعور ————— ۴۱۱
- ۹۔ اختتامیہ ————— ۴۵۳
- ۱۰۔ کتابیات ————— ۴۶۵

قومی تہذیب اور اُس کا ارتقا



دُنیا کی تاریخ اقوام کے عروج و زوال کا آئینہ ہے۔ ہر دور میں تدریجی ارتقاء کی قوتوں نے ایک قوم کی تشکیل کی اور حالات کے جبر نے اُسے صفحہ ہستی سے مٹا دیا۔ قومیں بنتی اور گرتی رہیں۔ آسوریہ۔ بابل اور نینوا کے دامن میں ہزار ہا کہانیاں بکھری ہوئی ہیں جن کی نشان دہی آثار قدیمہ کی کھدائی اور عہد نامہ عیسیٰ سے ہوتی ہے۔ تاریخ کے یہ بدیہی حقائق کم از کم قوم کے مجرد لفظ کے ایک پہلو کی تعریف و تشریح میں مدد دیتے ہیں اور ان سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ قوم کا وجود کوئی الہامی فیض نہیں ہے۔ بلکہ تاریخ کا ایک سماجی عمل ہے اس طرح مختلف قوموں کا ایک دوسرے سے اتحاد بھی ممکن ہے اور تصادم بھی۔ اور ان دونوں کے نتیجہ میں بھی ایک نئی قوم وجود میں آسکتی ہے۔

”قوم کا لفظ انگریزی میں نیشن کے مترادف ہے مبہم طور پر اور بڑی حد تک غیر متعین معنوں میں قوم سے کبھی ایک مذہب کے ملنے والے کبھی ایک علاقے کے رہنے والے یا کبھی ایک سیاسی انتظامیہ کے تحت زندگی گزارنے والے مراد لئے گئے ہیں گویا قوم کا کوئی معین مفہوم نہیں ہے بلکہ سیاسی حالات کے تحت، مختلف مفکرین نے اس کے مختلف معنی معین کئے ہیں یہاں تک کہ ”ازمنہ وسطیٰ میں جرمنی اور فرانس میں نیشن کا تصور حکمران طبقہ کے لئے استعمال ہوتا تھا لیکن دھیرے دھیرے اس تصور نے ایک آزاد خود مختار مملکت کے باشندوں کا تصور اختیار کیا۔ یہ تصور قانونی اعتبار سے درست ہو سکتا ہے لیکن تجربہ اور دور حاضر کی تاریخ کا مشاہدہ اس تصور کی تردید کرتا ہے۔ میک آئیور کا خیال ہے کہ ”قومیت مشترکہ جذبہ اور ایک دوسرے

سے وابستگی کے ایسے شعور کا نام ہے جسے ایسے تاریخی حالات نے جنم دیا ہو جنہیں مشترکہ روحانی ورثہ ملا ہو.... اور جو یہ خواہش رکھتے ہوں کہ وہ اپنی حکومت بنا لیں" لہ اور آگے چل کر میک آئیور کہتا ہے کہ ایسا دوسرے قسم کی جماعتی ہمتوں میں بھی ہو سکتا ہے کیونکہ اگرچہ مشترکہ علاقہ اور مشترکہ طرز زندگی کسی قوم کے مشترک ہونے کے شرائط میں شامل ہیں لیکن ان کی حد بندی وہ خود نہیں کر سکتے کہ کتنا علاقہ اور کس حد تک طرز زندگی میں وہ مشترک ہیں۔ اپنے اس خیال کو تقویت پہنچانے کے لئے میک آئیور، اوپن ہیمر کا قول نقل کرتا ہے "قومیت کا شعور قوم کو بناتا ہے۔ قوم قومیت کے شعور کو نہیں بناتی۔"

جسے پرکاش زائن کا خیال ہے کہ "یہ نہیں کہا جاسکتا کہ قومیت کا وہ شعور جو دور حاضر میں ہے کب پیدا ہوا۔ لیکن اٹھارویں صدی کے وسط میں اس کے آغاز کی نشان دہی کرنا غلط نہ ہوگا۔" قومیت کا دور حاضر کا نظریہ ان نظریات سے قطعی میل نہیں کھاتا جو عہد قدیم میں ملت یا ستان کے الفاظ سے تعبیر کی جاتی تھی۔ اس حیثیت سے یہ درست ہے کہ ان تصورات نے موجودہ نظریات کے لئے ایک بنیاد کا کام دیا ہے۔ اور اپنی تہذیبی قدروں اور اپنی تاریخ سے اس تصور کو ارتقائی مدارج طے کرنے میں مدد دی ہے۔ فرڈرک ہرز کا خیال ہے کہ "ہندوستانی چینی اور مسلمان نسبتاً ہم آہنگ اور عظیم تہذیبیں لے کر آئے لیکن موجودہ قومیت کا تصور اس وقت تک ان کے لئے اجنبی تھا۔ جب تک کہ یورپی تصورات نے انہیں متاثر نہیں کیا۔ قدیم یونان ازمنہ وسطیٰ کے اٹلی اور جرمنی میں عظیم الشان تہذیبیں تھیں لیکن مختلف منقسم شدہ لوگوں کے درمیان کسی طرح کا کوئی قومی اتحاد بمشکل پایا جاتا تھا۔"

قومیت کا تصور ایک تو فلسفہ قانون کی بنیاد پر ہوگا۔ اور دوسرے سماجی بنیاد پر۔ قانونی بنیاد پر قومیت کے تصور کے لئے :- آزاد حکومت (جسے اس کے شہری تسلیم کرتے ہوں) ۲. علاقہ ۳. اقوام عالم کی طرف سے قانونی طور پر تسلیم شدہ ہونا ضروری ہے۔ جان اسٹورٹ بل کے مطابق

Cl MacIver A Text book of sociology (U.S.A) P155
 or Jai Prakash Concept of Nationhood (We Shall Unite P.11.
 or Fredrick Hertz Nationality in History and Politics P.29-25

”قومیت کا جوہر یا ہمہ ردی اور اپنی حکومت کے تحت متحد رہنے کی خواہش ہے جو ماضی کی تاریخ و سیاست۔ جذبہ افتخار و مذلت دکھ اور سکھ کے مشترکہ تجربات کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے۔ یہ گل کرٹ کے خیال کے مطابق ”قومیت ایک روحانی جذبہ یا اصول ہے جو عام طور سے ایک ہی ذات والوں ایک ہی وطن کے باشندوں ایک ہی زبان و مذہب کے لوگوں۔ ایک تاریخی ورثہ رکھنے والوں اور مشترکہ مفاد کے ساتھ ایک ہی سیاسی جماعت اور سیاسی اکائی کے لوگوں میں پیدا ہوتا ہے“ لکھ

قومیت کی تعریف کرتے ہوئے لارڈ برٹس نے اپنا خیال اس طرح ظاہر کیا ہے ”قومیت وہ آبادی ہے جو زبان و ادب، تصورات اور رسم و رواج جیسے رشتوں سے اس طرح بندھی ہوئی کہ وہ اپنی ٹھوس اکائی کو محسوس کرے اور انھیں بنیادوں پر بندھی ہوئی دوسری آبادی سے اپنے آپ کو علاحدہ سمجھے“ لکھ ارنسٹ رینان کا خیال ہے کہ ”قومیت کا تصور نسل مذہب زبان مملکت تہذیب یا اقتصادی مفادات کی بنیاد پر نہیں ہوتا۔ بلکہ عظیم افراد صحیح عظمت اور مشترکہ تجربات ایک قومیت کی تشکیل میں معاون ہوتے ہیں اور اس سے بھی زیادہ وہ مشترکہ دکھ ہیں جو فتوحات سے زیادہ ایک قوم کو وجود میں لاتے ہیں ایک قوم ماضی کی قربانیوں کے شعور اور مستقبل میں مزید قربانیاں دینے کی رضامندی کے احساس سے جنم لیتی ہے۔“ لکھ

اس طرح یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ قومیت کا تصور بنیادی طور پر داخلی ہوتا ہے اس کی بنیاد نفسیاتی اور جذباتی ہوتی ہے اور اس کے مظاہر میں علاقائی وحدت نسلی و لسانی ہم آہنگی ہوتی ہے جو قوم کی تشکیل کرتی ہے۔ ڈاکٹر کے ایم منشی نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ ”ایک متحد قوم کے لئے مشترکہ حافظہ متحد ہونے کی خواہش اور مشترکہ عمل کی صلاحیت

- ۱ J.S. Mill Consideration of Representative Government P. 287
 ۲ Tyagi & Sharma Principle of Political Science by Hindi R. 74.
 ۳ Dr. Rajendra Prasad - India divided P. 8
 ۴ Ovest-a-qu-une-Nation Lecture 1882 P. 26-227
 vide Dr. Rajendra Prasad India divided - P. 8

ضروری ہوا کرتی ہے۔" لہ

قومیت کے سلسلے میں مفکرین اور دانشوروں کے بے شمار نظریات اور تصورات کے پیش نظر کسی بحث میں اُلٹنے کے بجائے صرف اتنا سمجھنا کافی ہوگا کہ قوم کے لئے اپنے معروضی وجود کی خاطر علاقہ اور حکومت اور اپنے داخلی وجود کے لئے تہذیبی رشتہ اور مشترکہ تاریخی احساس رکھنا ضروری ہے۔ لیکن مختلف قومیتوں کو ایک رشتہ میں پروئے کو کلچرل سطح پر تہذیب کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے جس کی اصل بنیاد مشترک اقتصادی مقاصد پر ہوتی ہے اور یہاں اس حقیقت کی نشان دہی کرنا ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ ایسی ہی صورت حال ہے ایک ہنہار رابطہ پیدا کیا ہے جس میں مختلف قومیتوں کو ایک رشتہ یگانگت میں پروکر کثرت میں وحدت پیدا کی جاسکتی ہے اور گلہائے صدر رنگ ایک ہی چمن کی زینت بنائے جاسکتے ہیں۔ اس سلسلے میں عباسی دور حکومت میں عرب اور ایرانی قومیتوں کا ایک مذہب کے تحت ہم آہنگ ہونا اور شمالی امریکہ میں سفید نسل اور جیشیوں کا ایک ہی سیاسی پرچم تلے رہنا۔ سوویت یونین میں جارجیا، کریمیا اور ازبک یا تاجک لوگوں کا سیاسی جذبات کے تحت قومی ہم آہنگی کے شعور کو جذب کرنا۔ چین میں منگولیا اور سنکیانگ کے علاقوں میں رہنے والی قومیتوں کا ایک دوسرے سے وابستہ ہو جانا۔ سب اس بات کا ثبوت ہیں کہ ایسی ہی صورتیں مختلف قومیتوں کے مشترکہ احساس کو مضبوط بناتی ہیں۔ اُن کے درمیانی خلا کو پر کرتی ہیں اور اُن کے درمیان ایسے رشتے پیدا کرتی ہیں جو انہیں متحد رکھنے میں معاون ہو۔ اسی مقام پر ایک اور پیچیدہ تصور سے بحث کر لینا ضروری معلوم ہوتا ہے جس کے لئے کلچر کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

کلچر کا لفظ لاطینی لفظ کولرے سے لیا گیا ہے جس کے معنی خلق کرنے کے ہیں۔ کلچر کی بنیاد کے سلسلے میں نسل، مذہب، جغرافیائی حد بندی اور اقتصادی ضروریات کے نام لئے جلتے ہیں تاہم یہ ایک جز کی حیثیت تو رکھ سکتے ہیں لیکن ان میں کوئی ایک جزو کلچر کی بنیاد نہیں بن سکتا، نسل پر کلچر کی بنیاد رکھنے والے گردہ کی عملی تردید دوسری جنگ عظیم نے کر دی اور یہ ثابت کر دیا کہ نسلی تفوق یا نسلی کلچر اپنا وجود نہیں رکھتا۔ ایک ہی نسل کے

لوگ مختلف جگہوں میں پھیلے ہوئے ہیں اور اپنے مزاج اور مذاق کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ اُن میں کسی طرح کی ہم آہنگی نہیں پائی جاتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ نسل کی بنیاد رنگ، جسم کی ساخت اور کھال پر ہوتی ہے اور یہ تمام باتیں جغرافیائی حالات کی مرہون منت ہوتی ہیں۔ جب کسی ایک خطہ سے دوسرے خطہ میں ہجرت کی گئی تو زمان و مکان کی تبدیلی نے اور مختلف خطوں کے افراد کے باہمی میل جول نے نسلی اثرات بڑی حد تک زائل کر دئے اور اس طرح نسلی کلچر کا تصور ہی ختم ہو گیا۔

کلچر کی بنیاد کے سلسلے میں ایک پہلو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک ہی سیاسی انتظامیہ کے زیر اثر رہنے والوں کا کلچر ایک ہوتا ہے۔ لیکن تاریخ شاہد ہے کہ اس طرح کی جغرافیائی و انتظامی حد بندی محض عارضی ہوتی ہے۔ سیاسی انتظامیہ بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں، ہندوستان کا جو نقشہ ۱۹۴۷ء میں تھا وہ ۱۹۴۷ء میں اور ۱۹۴۷ء میں نہیں رہا اور جو ۱۹۴۷ء میں تھا وہ ۱۹۴۷ء میں نہیں تھا۔ ساٹھ سال قبل یورپی نقشہ اور آج کے یورپ میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ مشرق بعید میں بھی وہ صورت حال نہیں ہے جو تیس سال قبل تھی اب نئے سیاسی انتظامیہ یا ممالک وجود میں آچکے ہیں۔ ایسا بھی ہو ہے کہ ایک سیاسی انتظامیہ کئی ممالک پر قابض رہا ہے اور اُن ممالک کا کلچر بالکل الگ رہا ہے۔ عہد قدیم میں فرات و نہر کے زریں بہت سی مختلف کلچرل و تمدنی تھیں۔ سکندر اور بہت بعد باز نطنی حکومت اور ماضی قریب کی برطانوی حکومت اس کے نمونے ہیں۔

مذہب کی بنیاد پر بھی کلچر کا وجود ماننے والوں کا ایک گروہ ہے۔ اور اس میں شک نہیں ہے کہ مذہب بڑی حد تک کلچر کا ایک اہم جزو رہا ہے۔ لیکن جب تک مذہب شخصی عقیدہ و اردات قلب و روحانی شعور اور اس کیفیت کا نام ہے جو دل پہ گزرتی ہے اس وقت تک کلچر کی اساس مذہب کی بنیاد پر نہیں رکھی جاسکتی۔ اس لئے کہ کلچر بہر حال اجتماعی شعور کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ مشترکہ شخصی میلانات بھی جغرافیائی حالات کی بنا پر اپنے مظاہر میں مختلف ہوتے ہیں اور طرز فکر و معاشر

لے راقم الحروف کی نظر میں ہندوستان کا وہ سارا علاقہ جس میں بنگلہ دیش اور پاکستان کی آزاد ریاستیں شامل ہیں ہندوستان کے بغیر کہنا سادہ جیت کی دین ہے۔ ہندوستان ہندوستان ہے اسی طرح جس طرح وہ اٹھارویں صدی میں متحدہ ریاستوں کے باوجود ہندوستان ہی سمجھا جاتا تھا۔

اور تہذیب ان حالات کی وجہ سے ایک ہی طرح کا شخصی رجحان رکھنے والوں میں بھی یکساں نہیں ہو سکتے۔

ہندوستان اور افریقہ میں کروڑوں افراد نے عیسائی مذہب اختیار کیا لیکن کلچر کے اعتبار سے وہ لوگ یورپ کے عیسائیوں سے قطعاً مختلف رہے۔ اس طرح اسلام کے پیرو خرابہ غربالہند سے لے کر نیویارک تک پھیلے ہوئے ہیں۔ لیکن کلچر کے اعتبار سے وہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف رہے۔ اگر آج ماسکو کا کوئی باشندہ ویدانت کے فلسفہ کو ماننے لگے تو اس سے اُس کے کلچر پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

اقتصادی بنیادوں پر کلچر کی تعریف کرنے والے دانشور اس طرح سوچتے ہیں کہ ذرائع پیداوار پر جس طبقہ کا قبضہ ہوتا ہے اسی طبقہ کے عادات و خصائل اور خصوصیات زندگی کلچر کے خدو خال بناتے ہیں۔ یہاں تک اس کلیہ کو تسلیم کرنے میں کوئی ہرج نہیں ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ اقتصادی نظام زندگی ہی بنیاد پر کلچر کا وجود ہوتا ہے اور برسر اقتدار طبقہ اپنے کلچر کو اُس طبقہ پر مسلط کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس کا وہ استحصال کرتا رہا ہے۔ اقتصادی زاویہ نظر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ طبقات میں کلچر کے اعتبار سے تفوق کا جذبہ بھی موجود رہتا ہے اور برسر اقتدار طبقہ کلچر کے اعتبار سے دوسرے طبقات کو حقیر اور غیر مہذب سمجھتا ہے۔ اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ طرز زندگی ادب، معاشرتی مسائل کو پرکھنے کا زاویہ نظر بھی بڑی حد تک اقتصادی نظام کے تابع ہوتا ہے۔ صنعتی فضا بقینائے تصورات کی حامل ہوتی ہے اور مزاجوں میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ لیکن یہ تمام باتیں درست ہوتے ہوئے بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عملی اعتبار سے زندگی کے ہر گوشے پر اقتصادی نظام حاوی نہیں ہوتا ضرورت زندگی پوری ہو جانے کے بعد بھی زندگی کے وہ جذباتی گوشے تشنہ رہ جاتے ہیں جن کا تعلق 'شکر'، 'حسد'، 'محبت'، 'نفرت'، 'افتخار و حقارت' سے ہوتا ہے، اقتصادی نظام زندگی کے معروضی پہلو سے بحث کرتا ہے اور اس کے نتیجے میں جو تہذیبی، اخلاقی، جمالیاتی نظام وجود میں آتا ہے اکثر اسی پر پوری طرح اثر انداز نہیں ہوتا اور ان کا آزاد وجود ہم کو حوجہ اور متاثر کرتا رہتا ہے۔ روزمرہ کی زندگی میں جذبات کی تہذیب و تربیت اور خیالات و اخلاق پر احتساب کا تعلق مذہب و اخلاقیات

سے ہی ہوتا ہے۔ اس لئے جب تک کوئی ایسا سائنسی معجزہ وجود میں نہیں آتا جو انسان کے طرز فکر کی مکمل تربیت کر سکے اُس وقت تک یہ ماننا پڑے گا کہ اقتصادی دائرہ سے الگ ہٹ کر بھی بعض اثرات انسانی زندگی کو متاثر کرتے رہتے ہیں۔ ارسطو نے جب کیتھارس کا لفظ استعمال کیا تھا تو غالباً اُس کے ذہن میں یہ بات رہی ہوگی کہ ذہنی اور جذباتی کیتھارس کے لئے یا ترکیب نفس کے لئے کچھ اور عوامل درکار ہیں۔ کچھ ایسی قدریں ہیں جن کا تعلق داخلی امور سے ہے۔

اسی حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ کلچر کی بنیاد صرف اقتصادیات پر نہیں رکھی جاسکتی۔ بلکہ اُن عوامل پر جو معاشی نظام سے وجود میں آئے ہیں اور اپنی بنیادوں سے ہٹ کر بھی افراد ہی کو نہیں جماعتوں کو متاثر کرتے رہے ہیں۔ یہ صورت خاص کر ایسے سماجی نظام میں دیکھی جاسکتی ہے جو طبقات میں بٹا ہوا ہے۔

اس سوال کا جواب پھر بھی باقی رہ جاتا ہے کہ کلچر کیا ہے؟

عمرانیات کے ماہرین اس سلسلے میں مختلف الفاظ استعمال کرتے ہیں جن کی وجہ سے خلط بحث کا اندیشہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً اردو میں ثقافت۔ تہذیب۔ تمدن کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں اور بسا اوقات تینوں کے ایک ہی مفہوم مراد لیا جاتا ہے۔ انگریزی میں کلچر اور *Civilisation* کے الفاظ مستعمل ہیں اور انھیں ایک دوسرے کا مترادف بھی تصور کر لیا جاتا ہے۔ یہ درست ہے کہ ان الفاظ کے درمیان کوئی خط قاصل کھینچنا انتہائی مشکل کام ہے۔ مجرد الفاظ کی تعریف اور تعبیر یوں بھی دشوار گزار ہوتی ہے۔ سماجیات کے ماہرین کے نقطہ نظر میں اختلاف اور بھی سچیدگیاں پیدا کر دیتا ہے اور ایسی کوئی تعریف مشکل ہو جاتی ہے جو ان الفاظ کے پورے مفہوم پر منطبق ہو سکے۔ لوکاس کے خیال کے مطابق کلچر ایک مشترکہ طرز عمل ہے جس میں رہنا، سوچنا اور کام کرنا شامل ہے۔ اس لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔

۱۔ اقتصادی اور جغرافیائی حالات سے ہم آہنگی۔

۲۔ ماحول کے سیاسی اور سماجی ضروریات کے تحت ایک مشترکہ تنظیم۔

۳۔ ایک ایسی جماعت جو تصورات، طرز فکر اور کارناموں کی حامل ہو۔

کلچر میں فنون لطیفہ۔ ادب۔ سائنس ایجادات اور مذہب آتے ہیں۔ ایک دوسرے سے وابستہ

آداب۔ عقائد اور اداروں کے نمونے کا نام کلچر ہے۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ کلچر انسانوں کے ایک طبقہ کے ذہنی۔ سیاسی۔ سماجی۔ اقتصادی۔ فنی اور مذہبی خصوصیات کا نام ہے۔^۱ لے
تھارن ڈائیک کا خیال ہے کہ تہذیب ہماری اُن اعلیٰ صلاحیتوں کا نتیجہ ہے جسے ابتداء
میں عظیم انسان بروئے کار لائے اور بعد میں انھیں لوگوں نے سماجی حقیقت بنا دیا۔^۲ لے رسل کا کہنا
ہے کہ تہذیب سائنس کی ترقی اور اثرات کا نتیجہ ہے۔

راج گوپال آچاریہ نے لکھا ہے کہ کلچر صرف ادب۔ موسیقی۔ نقاشی یا رقص نہیں ہے۔ یہ
عوام کے تسلیم کردہ آداب و اطوار کا نمونہ ہے جس میں آزادی کا تصور نہیں ہوتا بلکہ ضبط نفس
اور ذہنی تہذیب و تربیت کا تصور ہوتا ہے یہ صدیوں کی جدوجہد اور ایک سماجی نظام کے
حصول کے بعد پیدا ہوتا ہے ضبط نفس اور ذہنی تہذیب و تربیت اور حکومت کی پابندیوں میں
بڑا فرق ہے۔^۳ ایک جگہ اور انھوں نے اپنے اس خیال کی وضاحت کی ہے۔ "قانون لطیفہ
موسیقی۔ رقص۔ نقاشی اور مختلف قسم کی تفریحات، کلچرل ذرائع، سرت مسرت اور انبساط بخشنے
کے لئے نہیں بلکہ جذباتی تعیش پر احتساب اور پابندی کے لئے ہیں ان سے سرت حاصل
ہوتی ہے۔ لیکن ان کا مقصد جذباتی تعیش کا احتساب ہے۔۔۔۔"

کلچر ضبط نفس کی عادت کا نام ہے۔ لے

پروفیسر مہایوں کبیر لکھتے ہیں کہ "کلچر ایک تصور ہے جس کی آسانی سے تعریف نہیں ہو سکتی
کوئی ایسا واحد جز نہیں ہے جسے کلچر کا امتیازی جوہر کہا جاسکے۔ تہذیب زندگی کی اس تنظیم کا نام
ہے جو ایک تمدن سماج کو ممکن بناتی ہے۔ اس کے برعکس کلچر اس طرح کی تنظیموں کا نتیجہ
ہے اور زبان۔ قانون لطیفہ فلسفہ۔ مذہب۔ سماجی عادات و رسوم۔ سیاسی اداروں اور اقتصادی
تنظیموں کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے اور ان کے الگ الگ اجزا کلچر نہیں ہیں۔ بلکہ اجتماعی طور پر زندگی کے
ان مظاہر کو ہم کلچر کہتے ہیں۔ تہذیب سماج کی وہ تنظیم ہے جو کلچر کے لئے حالات پیدا کرتی ہے۔"

^۱ Lucas. History of world civilisation Page. 1-2

^۲ Thorn Dyke. A short History of civilisation P. 1-2

^۳ Rajgopalacharya. our culture P. 14.

اس لئے بغیر تہذیب کے کلچر نہیں ہو سکتا۔ لیکن ایسی تہذیب کا وجود ممکن ہے جس کا اپنا کلچر نہ ہو۔^۱ میکایور کہتا ہے "تہذیب سے مراد وہ پورا میکانیکی سسٹم اور تنظیم ہے جسے انسان نے اپنی زندگی کے حالات پر قابو پانے کی کوشش کے سلسلے میں وضع کیا ہے اور اس میں نہ صرف سماجی تنظیموں کا سسٹم شامل ہے بلکہ ٹیکنک اور مادی آلات بھی شامل ہیں۔۔۔ کلچر تہذیب کا اینٹی تھیسس (Antithesis) ہے۔ یہ ہماری اُس فطرت کو جو ہمارے طرز زندگی، ہماری فکر، ہمارے روزانہ کے وہ معمولات جو آرٹ، ادب، مذہب اور تفریحات میں ہوتے ہیں انھیں ظاہر کرتا ہے۔۔۔ بہت سارے موضوعات تہذیبی اور کلچرل عناصر رکھتے ہیں۔" ^۲ وہ پھر آگے کہتا ہے "کلچر ہم خیال افراد کے درمیان ترسیل کا ذریعہ بنتا ہے۔ کوئی فرد جو آرٹسٹ کی صلاحیت نہیں رکھتا آرٹ کی قدر نہیں کر سکتا۔ تہذیب اس طرح کا کوئی مطالبہ نہیں کرتی۔ کلچر ہمیں اس طرح ورتہ میں نہیں ملتا جس طرح تہذیب ملتی ہے۔ کلچر انسانی جذبہ کا فوری اظہار ہے اور اُسی وقت ترقی کر سکتا ہے جب یہ جذبہ بہترین گوشوں کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور اُس کے پاس کچھ اور ظاہر کرنے کو ہو۔ تہذیب کلچر کا ایک ذریعہ ہے۔ اُس کی ترقی اس بات کی ضمانت نہیں ہے کہ اس کی ترسیل بھی اُنھیں اعلیٰ قدروں کی حامل ہوگی۔ جسے یہ پہنچانا چاہتی ہے۔۔۔۔۔ تہذیب اس طرح ۱۔ کلچر کا ایک ذریعہ ہے اور ۲۔ ایک ایسی قدر جو کلچر کے مظاہر کا تعین کرتی ہے اور ایک ایسے ماحول کی تخلیق جس میں کلچر اپنے کو ڈھالتا ہے۔" ^۳ ڈاکٹر عابد حسین نے کلچر اور تہذیب کے بجائے تمدن اور تہذیب کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ "تہذیب نام ہے اقدار کے ہم آہنگ شعور کا جو ایک انسانی جماعت رکھتی ہے۔ جسے وہ اپنے اجتماعی احساسات میں ایک معروضی شکل دیتی ہے جسے افراد اپنے جذبات، رجحانات اپنے سبھاؤ اور برتاؤ اور اُن اثرات میں ظاہر کرتے ہیں جو وہ مادی اشیاء پر ڈالتے ہیں۔" ^۴

^۱ Prof. Humayun Kabir Indian Heritage P. 37-38

^۲ Maciver Society P. 272

^۳ " " P. 279

^۴ ڈاکٹر عابد حسین قومی تہذیب کا سلسلہ

میتھو آرنلڈ کے خیال کے مطابق کلچر اخلاقی۔ سماجی جذبات کو بہتر بنانے کا ذریعہ ہے۔

ان تمام مباحث کے پیش نظر کلچر کا کوئی ایسا جامع اور مانع تصور پیش کرنا بظاہر بہت دشوار معلوم ہوتا ہے جو اس کے پورے مفہوم پر حاوی ہو۔ لیکن ان مباحث سے کچھ ایسے پہلو ضرور سامنے آتے ہیں جن کی بنیاد پر انسانی زندگی کا جائزہ لے کر یہ دیکھا جاسکتا ہے کہ کلچر۔ تہذیب۔ تمدن اور معاشرہ کا واقعی کیا تصور ہو سکتا ہے۔ یہ الفاظ ہم معنی ہیں یا ان کے مفہم الگ الگ ہیں۔

انسانی زندگی میں کلچر کا تصور اقدار کے حصول پر مشتمل ہے سرسری طور پر اگر جائزہ لیا جائے تو اس کے پانچ پہلو نظر آتے ہیں۔

۱۔ ذہنی قدریں جو انسانی تخلیقی کوششوں سے تعلق رکھتی ہے اور جس کی بنیاد پر انسان کی پوری زندگی ڈھلتی ہے۔ یہ اقدار کبھی کبھی سماجی تجربات کی بنیاد پر وجود میں آئی ہیں اور کبھی کبھی ان کی بنیاد پر کوئی سماجی ڈھانچہ ختم لیتا ہے۔ فکر و نظر کے زاوے انسانی کوششوں کو انھیں قدروں کے ذریعہ بروئے کار لاتے ہیں۔ اس کے دامن میں وہ ساری تخلیقی کوششیں ہوتی ہیں جو علوم و ادب کے ذریعہ ہمارے سامنے آتی ہیں۔

۲۔ معاشی قدریں۔ ظاہر ہے کہ انسانی زندگی اپنے طبیعیاتی نظام کے تحت کھانے پینے اور رہن رہن کے اصول مدون کرنے کے لئے مجبور ہے۔ کسے کیا کھانا چاہئے یعنی جغرافیائی حالات کے تحت کون سی شے اس کے لئے مفرت رساں ہوگی، کون سی شے مناسب ہوگی۔ موسم کے اعتبار سے کون سا لباس اس کے لئے مناسب ہوگا کھانے کا طریقہ کیا ہونا چاہئے وہ کون سے ظروف ہوں جو کھانے کے سلسلے میں استعمال کئے جائیں۔ کون سا لباس کس موسم میں مفید ہوگا اور کون سا لباس کس موسم میں مفرت ہوگا۔ ان قدروں میں رہن رہن۔ آداب و نشست و برخاست۔ وضع قطع لباس وغیرہ شامل ہیں۔

۳۔ جمالیاتی قدریں۔ زندگی کا وہ احساس اور جذبہ جو مارک ٹوین کے الفاظ میں بہتر کو بہترین بنانے کی کوشش اور انسانی جذبات کے اظہار اور تسکین کو متشکل کرنے کا نام ہے جمالیاتی قدروں کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ رقص۔ مصوری۔ موسیقی۔ نقاشی ان سب کا شمار

جمالیاتی قدروں میں کیا جاتا ہے۔ ادب میں اور ان میں صرف اتنا فرق ہے کہ ادب الفاظ کا رقص الفاظ کی موسیقی۔ الفاظ کی مصوری اور الفاظ کی نقاشی پر زور دیتا ہے اس کے برعکس یہ خود ایک عمل ہے۔

۴۔ تکنیکی قدریں: ان اقدار کے مظاہر وہ عوامل ہیں جن میں انسانی کوششیں خورد پنے ذہنی تصورات کی بنیاد پر مادی تخلیق کا عمل انجام دیتی ہیں۔ ان کی تعمیر میں بہر حال آلات سے کام لینا پڑتا ہے۔ ان میں فن تعمیر مجسمہ سازی اور نقاشی وغیرہ شامل ہیں۔

۵۔ سماجی قدریں: فرد اور سماج کے باہمی رشتوں کی بنیاد پر ان قدروں کا تعین ہوتا ہے۔ حفظ مراتب سماجی حقوق۔ فرائض کا احساس۔ خاندان کی ذمہ داریاں۔ اجتماعی زندگی کے برتاؤ۔ ان اقدار کے اجزاء ہیں۔

ان ساری قدروں کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ایک ضابطہ نظام حیات میں کچھ اصول اور کچھ تصورات ہوتے ہیں۔ جن کے مختلف مظاہر مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتے ہیں اور ان مظاہر میں انسان کا رہن سہن معاشرت کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ فرد اور سماج کے رشتوں کو تمدن کا نام دیا جاتا ہے۔ تخلیقی کوششوں کے تصورات کلچر بن جاتے ہیں اور اس کے مظاہر تہذیب کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔ چونکہ ہر منظر کی بنیاد تصور ہوتی ہے اس لئے ایک اعتبار سے معاشرت۔ تمدن اور تہذیب سبھی کلچر کے مظاہر بن جاتے ہیں اور اس مقام پر پہنچ کر یہ سوچنا پڑتا ہے کہ کلچر، تہذیب کا وسیلہ نہیں ہے بلکہ تخلیقی کوششوں کا مجموعہ ہے جو ارتقائی طور پر ماضی کا ورثہ دار بھی ہے۔ حال کو سنوارتا بھی ہے اور مستقبل پر نظر بھی رکھتا ہے۔ اسٹالن کے الفاظ میں کلچر کا منہتا تسخیر فطرت ہے۔

ایک گروہ ایسا بھی ہے جو کلچر کے شعوری ارتقار کا منکر ہے اُن کا کہنا ہے کہ دنیا میکانیکی طریقہ پر بڑھ رہی ہے۔ اسپنگلر، "مغرب کا زوال" میں اس نظریہ کا مبلغ نظر آتا ہے۔ ان لوگوں کا نعرہ ہے، "As it has been so it shall be" یہ لوگ کلچر کو انسانی کوششوں کا نتیجہ سمجھنے کے بجائے کسی خود رو درخت کی طرح کی چیز سمجھتے ہیں۔

کلچر کے آغاز کے سلسلے میں یہ نکتہ یقیناً قابل لحاظ ہے کہ جس لمحہ سے اولین انسانی
 کوششوں کا سراغ ملتا ہے اسی لمحہ سے کلچر کا آغاز ہوتا ہے جس طرح سورج کی پہلی کرن دن
 کی آمد کی پیامبرین جاتی ہے اسی طرح انسان کی پہلی ذہنی تخلیقی کوشش کلچر کا نقطہ
 آغاز ہے اور یہ بھی حقیقت ہے کہ آج کی ترقی یافتہ شکل تین لاکھ سال کی کوششوں کا نتیجہ
 ہے۔ پروفیسر گورڈن چائلڈ کہتے ہیں کہ "یہ نہیں تصور کرنا چاہئے کہ عالمی تاریخ کے کسی ایک
 لمحہ میں آسمان میں ایک بگل بجا اور چپن سے لے کر پیرڈ تک ہر شکاری نے اپنے آلات بھینک
 دئے اور یکدم سے گہوں۔ چاول یا باجرہ بونے لگے۔" لہ

یہ ارتقائی کوششیں آگ کے استعمال سے لیکر پتھروں کے اوزار بنانے تک اور پھر
 تقریباً پچیس ہزار سال قبل قرانس میں پتھروں پر نقاشی اور ہڈیوں کی سوئیاں بنانے تک
 پھیلی ہوئی ہیں اور چھ ہزار سال قبل مسیح تک ہندوستان۔ مصر اور دجلہ و فرات کی
 وادی میں قبائلی زندگی کے نشانات ملنے لگتے ہیں۔ اس دور میں برتن بنانا، جانور پالنا،
 جراحی اور فصل پیدا کرنے کا آغاز ہوا۔ اس دور میں مذہبی عقائد بھی بننے لگتے تھے اور
 اس دور کا مقبول ترین مذہبی عقیدہ مادری تہذیب کی نشان دہی کرتا ہے۔ اس عقیدہ میں
 زمین ایک دیوی تھی جو برال کے دیوتا سے محبت کرتی تھی۔ تقریباً پانچ ہزار سال قبل مسیح
 سے انسان اپنے خیالات کو ایک دوسرے پر ظاہر کرنے کیلئے علامتوں کا استعمال سیکھا۔
 ساڑھے تین ہزار سال قبل مسیح حروف اور الفاظ کا استعمال شروع ہوا۔ تاریخ۔ دن۔
 ہفتہ مہینہ اور سال کا آغاز مصر میں دو ہزار چار سو اکتالیس قبل مسیح ہوا۔

شاعری کے وہ نمونے جو وادی نیل کی تہذیب کے زمانے کی یادگار ہیں "راع"
 دیوتا کی حمد میں بھیجن کی شکل میں ملتے ہیں۔ لیکن سمورین کلچر کے ادوار گلگا ہش کے رزمیہ
 اور لگاش کی تباہی کے مرثیہ سے سمورین لگ بھگ اس کے کچھ بعد وادی سندھ کی تہذیب
 پھر ویدوں کا زمانہ اور اس کے بعد آٹھ سو سال قبل مسیح ہومر کی شاعری انسان کی تخلیقی کاوشوں
 کو ادبی صورت میں پیش کرنے لگتی ہے۔

اس ارتقار کا ایک اجمالی خاکہ پیش کرنے کا صرف یہ منشا تھا کہ کلچر کی تاریخ میں بتدریج ترقی ہوئی ہے۔ اس میں کسی میکانیکی طرز عمل کو دخل نہ تھا اور نہ کسی جبر کا تصور اس سے وابستہ تھا۔ انسان اپنے محسوسات کے اظہار کے لئے بے چین تھا اور یہ محسوسات خواہش اور ارادہ بن جاتے تھے اور ان کی تکمیل ہوتی تھی اور دوسرے فنون وجود میں آتے تھے اور معاشرت کے آداب بنتے تھے اور جب محسوسات اجتماعی شکل اختیار کرتے، ترجمانی کے فرائض ادا کرتے تو اُسے ادب کا نام دیا جاتا تھا۔

انسانی تاریخ کے دور آغاز سے لے کر آج تک کلچر اور تہذیب کا ارتقاء، عمل اور رد عمل اور باہمی کشمکش کا مرہون منت ہے۔ ترمیم و تہذیب کا عمل ابتدا میں بھی تھا اور بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش ہر دور میں رہی ہے، شاید اسی بنا پر رسل نے کہا ہے تہذیب اور کلچر سائنس کی ترقی اور اثرات کا نتیجہ ہے۔

ان تمام مباحث کے بعد اب کلچر کے مفہوم کو واضح کرنا نسبتاً آسان ہے جو باتیں سامنے آئیں وہ یہ ظاہر کرتی ہیں کہ کلچر: ۱۔ انسانی جماعت کے لئے ہوگا۔ ۲۔ اس کا تعلق تصورات سے ہوگا۔ جس کے مظاہر تہذیب اور تمدن کی صورت میں ظاہر ہونگے (شاید اسی لئے کہا گیا ہے کہ تہذیب کے بغیر کلچر کا وجود ممکن نہیں ہے۔ لیکن ایسے تہذیبی آثار کا وجود ممکن ہے جن کا اپنا کوئی کلچر نہ ہو۔)

۳۔ کلچر کا رشتہ ماضی۔ حال اور مستقبل تینوں زمانوں سے ہوتا ہے۔

۴۔ کلچر کا کوئی جامد تصور نہیں ہوتا بلکہ حرکی ہوتا ہے اور عمل اور رد عمل کی صورت میں اپنے مظاہر کو واضح کرتا ہے۔ اس تشریح کے پیش نظر کلچر کی تعریف یوں ہوگی: "کلچر انسان کی ان تخلیقی کاوشوں کو کہیں گے جو نظام حیات کی ترتیب۔ تنظیم اور تہذیب کرتی ہیں۔ اور جس کے اثرات ارتقائی طور پر ظہور پذیر ہوتے ہیں"

ہندوستان کی تاریخ اور ہندوستان کا جغرافیہ دونوں اس اعتبار سے قابل غور ہیں کہ بیک وقت ہندوستان مختلف قومیتوں میں تقسیم بھی نظر آتا ہے اور ایک متحدہ قوم بن کر بھی ابھرتا ہے۔ اس حقیقت کی تشریح و تعبیر کے مختلف پہلو ہو سکتے ہیں۔ اگر جغرافیائی حیثیت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ "عہد قدیم میں ہندوستان چار حصوں میں منقسم تھا۔" پہلے حصہ کا نام پڑانوں میں "پروت سراین" (*Parvata Strayan*) درج تھا۔ اس میں ہمالیہ اور ترائی کا علاقہ، کشمیر کا نگر اٹھری، کمایوں، نیپال، سکم اور بھوٹان شامل تھے۔ دوسرا شمالی علاقہ تھا۔ اس میں دریائے سندھ کا طاس۔ راجپوتانہ گنگا۔ جینا اور برہمپترا کے علاقے شامل تھے۔ تیسرا جنوبی وسطی ہند کا علاقہ تھا۔ اُس میں دریائے زمیڈا کے میدان کے جنوب میں دکن کے پٹھار کے پنج کا علاقہ تھا۔ اس میں کچھپی اور پورپی گھاٹ کے علاقے بھی تھے۔ چوتھا وہ تھا جس میں گوداوری۔ کرشنا اور کادیری کے ڈیلٹا کوٹکن اور مالابار کے بندرگاہ بھی شامل تھے۔" ۱۵

"قدیم ادب کے مطالعہ سے ہندوستان پانچ حصوں میں منقسم نظر آتا ہے۔ بھراشی دیش۔ مدھ دیش۔ ان دونوں کو پاتن جلی کی کتاب میں اریہ ورتھ، بھی کہا گیا ہے۔ اس کا شمالی حصہ اتر پٹھا۔ مغربی حصہ پرانتھ۔ جنوبی حصہ دکن پتھر مشرقی حصہ پورب دیش اور بیت جنوب کا علاقہ تا ملا کام کہلاتے تھے۔" ۱۶

دشنو پڑان جلد ۲ حصہ ۲ صفحہ ۱ پر لکھا ہے۔ "آرمیات سمدیر" یعنی وہ ملک جو سمندر کے شمال اور برت پوش پہاڑوں کے جنوب میں ہے۔ بھارت کہلاتا ہے اور اُس میں بھرت کی سنتان رہتی ہے۔" ۱۷

ہندوستان اس طرح عہد قدیم میں بھی جغرافیائی اعتبار سے ایک سمجھا جاتا رہا ہے۔ ہمیشہ سے ملک کے ایک خطہ سے دوسرے خطہ تک جانے کی سہولت تھی نہ تو کوئی ناقابل عبور پہاڑی سلسلہ تھا۔ نہ سمندر اور نہ جنگل۔ اس میں کوئی شرک نہیں کہ مختلف زبانوں اور مختلف قسم کے تہذیبی سرگروہوں سے

مالا مال اس جغرافیائی واحدہ کے رہنے والے ایک طویل مسلسل تاریخی پس منظر میں ایک زمین پر رہتے چلے آئے ہیں۔ ان کے دکھ درد۔ اُنکی خوشیاں۔ ان کے سماجی نظام سے پیدا شدہ روایات ان کے طریق پیداوار کی بنا پر اُن کے رہن سہن کے بنیادی ضابطے کم و بیش مشترک رہے ہیں اور اس قدر مشترک کو کوئی اتفاقیہ امر یا حادثہ نہیں کہا جاسکتا جو اچانک کسی الہامی طریقہ سے وجود میں آیا ہو بلکہ اس جغرافیائی وحدت کے سانچے میں تاریخ کا ایک مسلسل عمل شامل رہا ہے جس نے ہندوستان کو وحدت یا شعور یکجہتی عطا کیا ہے۔

اس کے تاریخی شواہد پر تو آگے چل کر بحث کی جائے گی لیکن فی الحال یہ بھی عرض کرنا ضروری ہے کہ دنیا کے اور خطہ بھی ایسے ہیں جن میں اس طرح کے حالات سطحی طور پر دیکھے جاسکتے ہیں۔ مثلاً یورپ۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ پورے یورپ میں مذہبی ہم آہنگی کے باوجود یکجہتی کا وہ شعور کبھی پیدا نہ ہو سکا جو ہندوستان میں ہر عہد میں موجود رہا ہے۔ جرمنی اپنے کو فرانسیسی سے اور اسپین اپنے کو سلاونی یا پولستانی سے اُسی طرح الگ سمجھتا ہے جس طرح ہندوستانی اپنے کو اُن سے الگ سمجھتا ہے۔ ہندوستان میں جنوبی ہند کا باشندہ ہو یا شمالی ہند کا وہ اپنے کو ہمیشہ ہندوستانی ہی سمجھتا ہے۔ یہاں تک کہ گذشتہ پانچ سو برس پہلے جب پورا ملک مختلف سیاسی وحدتوں میں منقسم تھا اور شہنشاہی نظام راج تھا۔ اس وقت بھی جنوبی ہند کی حکومت کا باشندہ یا دلی سرکار کے زیر نگین رہنے والے افراد اپنے کو ہندوستانی ہی سمجھتے تھے۔

جو ہر لال لکھتے ہیں "میں سمجھتا ہوں کہ تاریخ کے کسی دور میں بھی ایک ہندوستانی نے ہندوستان کے کسی حصہ میں بھی اپنے لئے یگانگت محسوس کی ہوگی اور کسی بھی دوسرے ملک میں اپنے کو اجنبی محسوس کیا ہوگا۔" لہ اور پروفیسر ہمایوں کبیر کے خیال کے مطابق "ہندوستانی زندگی کے مختلف النوع مظاہر میں ایک اتحاد۔ روحانی موجود ہے۔" لہ

یکجہتی کا یہی تسلسل صحیح معنوں میں ہندوستانی کی پہلی دلیل ہے۔ یکجہتی کا یہ شعور محض جغرافیائی نہیں بلکہ تاریخی صداقت بھی رکھتا ہے اس شعور کے اجزاء کیا ہیں؟ اس کی

۱۷ Pt J. Lal Nehru Discovery of India (Edt 1956) P. 50

۱۸ Prof Humayun Kabir The Indian Heritage P. 1.

بنیاد کیا ہے؟ اس کے ماخذ کیا ہیں، کیا یہ تسلسل کبھی ٹوٹتا ہے؟ متحد رہنے کی خواہش نے ہر طرح کے نظام حکومت میں اپنے کو کس طرح ہم آہنگ کیا ہے؟ ان سوالات کے جوابات تلاش کرنے کے لئے تاریخ کا ایک سرسری جائزہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

ویدک تہذیب سے قبل ہندوستان کی تاریخ دھندلکوں میں تھی لیکن ۹۲۲ء سے ۶۹۲ء کے درمیان رکھال داس بنرجی اور مارشل نے موہن جو داڑو اور ہرتیا کی کھدائی کے بعد جو تحقیقات کی اُس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ساڑھے تین ہزار قبل مسیح سے ڈھائی ہزار سال قبل مسیح تک ایک تہذیبی دور تھا جو ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کا مرکزی نقطہ یا محور کہا جاسکتا ہے۔

موہن جو داڑو کی تہذیب میں مذہب، تخلیق کی تمام طاقتوں کا سرچشمہ عورت کو سمجھتا تھا "ان کے یہاں بھی شیو کی طرح کا ایک دیوتا ملتا ہے جس کے دو سینگ تھے اور تین پیرے۔ اگرچہ موزمدار نے یہ شبہ ظاہر کیا ہے کہ وادی سندھ کی تہذیب کا صحیح زمانہ کون سا ہے۔ ویدک تہذیب سے پہلے کا زمانہ ہے یا بعد کا لیکن بی۔ جی گوکھلے، ڈاکٹر آر۔ ایس۔ تریپاٹھی اور پروفیسر گوڈن چائلڈ کا خیال ہے کہ "یہ زمانہ ویدک تہذیب سے پہلے کا زمانہ ہے"

ڈاکٹر آر۔ ایس۔ تریپاٹھی نے کھدائی کے بعد جو آثار ملے ہیں ان کی ساخت اور ہیئت اور تہ کے پیش نظر یہ اندازہ لگایا ہے کہ یہ زمانہ ۳۲۵۰ قبل مسیح سے ۲۷۵۰ قبل مسیح تک کا ہے۔ یہ تہذیب اور پہلے کی بھی ہو سکتی ہے۔

اس تہذیب میں روٹی گہوں جو گوشت خوری اور مچھلی کا رواج تھا۔ لباس کپڑے کے دو بے مکروں پر مشتمل ہوتا تھا جس میں ایک سے کاندھا چھپایا جاتا تھا اور دوسرے سے جسم کا زیر حصہ۔ داڑھی رکھنا فیشن میں شامل تھا لیکن اونچا طبقہ داڑھی موچھ منڈاتا تھا۔ عورتیں جوشن نیکس بازو بند اور چوڑیوں کا استعمال کرتی تھیں۔ لگے زیورات میں بلق بندے اور کر دھنی بھی شامل تھے۔ عورت اور مردوں کی جڑی، نگوٹھی اور جوشن پہنتے تھے۔ زیورات ہاتھی دانت، سونے اور چاندی کے ہوا کرتے تھے۔

کھدائی سے جو آثار ملے ہیں اُن پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "یانی فردخت کرنے

el R.C. Majumdar "Advance History of India P. 2

el Prof. Childa "What Happened in History P. 111

el Dr. R.S. Tripathi "History of Ancient India P. 25

el Vyas Sir, Desai Nauk, Indian Through Ages P. 13

el B.G. Gokhle: Making of Indian Nation P. 10

کی دوکانیں تھیں۔ ٹوٹے ہوئے پیالے اور دوکانیں دور حاضر کے بازار کے کسی ہوٹل کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔ عالیشان محلات اور مقابر کی عدم موجودگی اس کی تصدیق کرتی ہے کہ دولت کچھ ہاتھوں میں جمع نہیں تھی۔ اور نہ اس کا کوئی اشارہ ملتا ہے کہ اقتصادی بنیادوں پر کسی ایک گھر کی بالادستی دوسرے گھر پر تھی..... سونے چاندی کے زیورات قیمتی پتھر تانبے کے ظروف۔ دھات کے آلات اور ہتھیار۔ کھدائی سے نکلے گئے ہیں۔ یہ چیزیں جن مکانوں سے نکلی ہیں ان کی نشان دہی نہیں ہو سکتی وہ کس تاجر کی ہیں۔ لیکن تانبے کے بہت سے آلات اور سونے کی چوڑیاں ہڑتاپ کے ایک ریگر کے مکان سے برآمد ہوئی ہیں.. اُس زمانے کا لباس آج کے ہندوستان میں بھی نظر آتا ہے۔ ہندوؤں کے رسوم عبادات اور دیوتا۔ زمانہ ماقبل تاریخ کے آرٹ میں ملتے ہیں... اس نقطہ نظر سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان کی دھاتوں کے زمانے کی تہذیب ابھی تک فنا نہیں ہوئی... اس لئے کہ اس کا عمل مستقبل میں بھی جاری رہے گا۔" ۱۵

وادی سندھ کی تہذیب پر نظر ڈالنے سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ بیرونی دنیا سے بھی ہندوستان کے تجارتی روابط تھے۔ ہندوستان کی چیزیں دجلہ، فرات کے کنارے تک پہنچتی تھیں اور وہاں سے آئی والی اشیاء میں صرف سامان تعیش ہی نہیں تھا بلکہ سواحل عرب سے پھلیاں بھی موہن جو داڑو آیا کرتی تھیں۔

"۱۵۰۰ء قبل مسیح میں شہنشاہیت کا تصور بابل میں پیدا ہوا۔ مصر اور ہندوستان میں کم و بیش ایک مشترکہ تہذیبی ورثہ پایا جاتا تھا۔" ۱۶ پروفیسر ہاپلڈ کی اس عبارت سے یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ اس دور میں شہنشاہیت کا تصور ہندوستان میں بھی پیدا ہو گیا تھا۔

وادی سندھ کی تہذیب میں جو عناصر ملتے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ یہ ایک ترقی یافتہ معاشرہ تھا۔ وہاں کے لوگوں میں نقاشی ظروف کی تزیین مورتیاں بنانا۔ زیورات کا استعمال اور مجسمہ سازی کا فن موجود تھا۔ حمام کا رواج تھا۔ نظام زندگی ایسا تھا جس کی بنیاد پر اس دور کے کلچر کو زرعی

۱۵ Prof. Childe: What Happened in History P. 113 - 15

۱۶ Prof. G. Childe Man Makes Himself P. 265

کلچر کہہ سکتے ہیں۔" ۱۵

ابھی تک یہ پتہ نہیں چل سکا کہ اس دور میں عوامی گیتوں کی شکل کیا تھی۔ بھجن کا رواج تھا یا نہیں اور دیوی دیوتاؤں کی حمد گائی جاتی تھیں یا نہیں۔ اس دور کے ادبی کاوشوں کے نمونے تیرہن اور گلدانی تہذیب کے رزمیوں۔ بھجنوں اور گیتوں کی طرح ابھی تک دریافت نہیں ہو سکے ہیں۔ اس دور کا رسم الخط تصویری تھا۔ لیکن ابھی تک کوئی تحریر دستیاب نہیں ہو سکی۔ پھر بھی اتنا ضرور تیس کیا جاسکتا ہے کہ اتنی ترقی یافتہ تہذیب میں بالخصوص جہاں زرعی نظام معیشت ہو شاعری اور موسیقی کی کوئی نہ کوئی شکل ضرور ہی ہوگی۔

"وادئی سندھ کی تہذیب کے رہنے والے دراوڑ ہی تھے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ بلوچستان کی براہوی، بولی صرف دراوڑوں کی زبان ہے۔" ۱۶ وہ (آریہ) کالی جلد کے لوگوں سے نبرد آزما ہوئے۔ جنھیں عام طور پر دراوڑ کہا جاتا ہے۔ ۱۷

اس طرح یہ واضح ہو جاتا ہے کہ آریوں کی آمد سے قبل ہندوستان میں ایک ترقی یافتہ تہذیب تھی۔ جو پورے ملک کے نظام زندگی سے ہم آہنگ رہی ہوگی۔ حالانکہ اس تہذیب کے خدو خال شمالی ہند میں ملے ہیں۔ لیکن منطقی طور پر یہ نتیجہ اخذ کرنا مشکل نہیں ہے کہ ویدک دور میں جنوب میں جن لوگوں سے آریوں کی لڑائی ہوئی وہ دراوڑ ہی تھے۔ یہ عین ممکن ہے کہ وہی تہذیب جنوب میں بھی رہی ہو۔ اس سلسلے میں کوئی ٹھوس ثبوت پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن کیا اتنا ہی ثبوت کافی نہیں ہے کہ شمال میں دراوڑوں کی تہذیب تھی۔ اور جنوب میں آریوں کی آمد کے بعد دراوڑوں سے ہی آریوں کا مقابلہ ہوا۔ اس لئے ملک کے دونوں خطوں میں دراوڑی تہذیب ہی رہی ہوگی۔

کلچر کے اعتبار سے تاریخی طور پر سب سے پہلے جس تہذیب کی داغ بیل پڑی وہ یہی تہذیب تھی۔ جسے دراوڑوں کی تہذیب یا وادئی سندھ کی تہذیب کہا جاسکتا ہے۔

۱۵ Ishwari Pd. Bharat ka Itihas P. 914.

۱۶ Dr. R. S. Tripathi: History of Ancient India P. 16.

۱۷ Lucas: Short History of world Civilization P 14.

تہذیب کا یہ سرمایہ بنیاد کی پہلی اینٹ بنی۔ جس پر بعد میں ہر دور میں اپنے اپنے انداز میں تہذیبی عمارتیں تعمیر کی گئیں۔ یا یوں سمجھ لیا جائے کہ تہذیب کا یہ ایک ایسا ابتدائی چشمہ تھا جس میں بعد میں تہذیبی دھارے اپنے اپنے پانی کے رنگ کے ساتھ آکر شامل ہو گئے کچھ ضم ہو گئے کچھ مدغم ہو گئے اور کچھ نے اپنے رنگ کی انفرادیت برقرار رکھی اور کچھ ایسے بھی تھے جنہوں نے اس رنگ میں اپنے رنگ کی آمیزش اس طرح کی کہ اصل رنگ مدہم پڑ گیا اور بعد میں شامل ہونے والا ہی اصل معلوم ہونے لگا۔ انھیں لوگوں میں 'آریہ' تھے۔

آریہ کہاں سے آئے۔ اس سلسلے میں تحقیق میں اختلاف ہے اور تاریخ کا صحیح تعین کرنا بھی دشوار ہے۔ اس لئے کہ آنے والے ایک بار میں ہمیں آئے تھے بلکہ گروہ در گروہ آتے رہے چراگاہی دور سے زرعی نظام معیشت تک پہنچنے میں آریوں کو یقینی طور پر دور دراز کا سفر کرنا پڑا۔ زمانے کے اعتبار سے یہ فاصلہ دو ہزار قبل مسیح سے ڈیڑھ ہزار قبل مسیح تک پھیلا ہوا ہے۔ فاصلہ کے اعتبار سے بلکہ کا خیال ہے کہ آریہ آریک کی طرف سے آئے تھے لیکن بہت سے مورخین کا سپر اتفاق ہے کہ آریہ وسط ایشیا سے آئے تھے۔ لوکس نے انھیں انڈیورین کہا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ یہ "انڈیورین گروہ جو وادی سندھ میں بلخ کے راستے سے داخل ہوا تھا اپنی زبان اور مذہبی تصورات میں ایرانیوں سے قریب تھا۔۔۔۔۔ ڈریوڈا کے لوگ جو اس جزیرہ نما کے جنوبی سرے پر بستے تھے آریوں کی بالادستی سے قطعی محفوظ رہے۔ اور کئی صدیوں تک شمال کے فاتحین سے گھل مل نہ سکے۔" ۱۷

اس سلسلے میں جیک لنڈ سے لکھتا ہے کہ "ہندوستان میں آریہ سترہ سو قبل مسیح میں آئے اور وادی سندھ کی تہذیب کے جو کچھ بھی آثار رہ گئے تھے اُسے تباہ کیا۔ انھوں نے دراوڑ لوگوں کو پنج ذات کا خطاب دیا اور ذات پات کی بنیاد رکھی۔ لیکن کافی دنوں بعد دونوں مذاہب اور تہذیبیں ایک دوسرے سے گھل مل گئے۔ یہ ویدک عہد جو آریائی اور دراوڑی ملاپ کا نتیجہ تھا۔ تقریباً آٹھ صدی تک چلا۔ اس کے بعد کے تین سو سال نے برہمنی دور دیکھا جس میں پر وہتی ہندو مت کے ادارے نے جنم لیا۔" ۱۸

۱۷ Lucas: Short History of World Civilization P. 111-12

۱۸ Jack Lindsay: Short History of Culture P. 196

آریہ خانہ بدوش تھے۔ اس سے قبل اُن کی تہذیب پدری تہذیب رہی ہوگی۔ اس لئے کہ چڑگاہی دور میں پدری تہذیب ہی اختیار کی جاسکتی ہے۔ اس کی نشان دہی کرنا مشکل ہے کہ ہندوستان میں آنے سے قبل ان خانہ بدوشوں کا رہن سہن کیا تھا ان کی تہذیب اور ان کا ادب کن خطوط پر منضبط ہوا تھا۔ لیکن ہندوستان آنے کے بعد اُن کے بارے میں ہماری معلومات کا ماخذ چار وید ہیں۔ ان کی زبان بھی ویدک کہلاتی ہے اور اُن کی تہذیبی زندگی بھی ویدک کہلاتی ہے ان میں سب سے اہم "رگ وید" ہے۔ جس میں دس سو سترہ مناجاتیں ہیں۔

ویدک تصورات کی تاریخی بنیاد کچھ بھی ہو۔ لیکن جب ان تصورات میں نیچے آئی تو یہ ایک مدلل مذہبی نظام بن گئے۔ "یہ نظام ایک اعلیٰ ترین ہستی پر مبنی تھا جو حقیقت کا مل ہے۔ یہ ہستی واحد (ایکم پرش) خالق (و شوکرا پر جاپتی) مطلق (مد) ہے۔ وہ اعلیٰ ہستی (برہمن) محیطِ کل اور عالمِ کل کے قانونی اخلاق کو قائم رکھنے والی ہے اور نظام کائنات کی نگرانی ہے وہ باپ ہے دنیا کی رکھوالی کرتی ہے اور خواہشات کو پورا کرنے والی ہے۔ دنیا میں جو رنگارنگ متحرک و غیر متحرک چلنے اور اڑنے والی ہستیاں ہیں۔ اُن سب کی آقا ہی واحد ہستی ہے" ۱۵

ہندوستانی زندگی کے ارتقار کی بنیاد۔ عادات۔ معتقدات اور اخلاقیات کے باضابطہ اصولوں پر ہے۔ جس کے چار اہم رکن ہیں :-

۱۔ "دھرم" یعنی صداقت مطلق ۲۔ ارتھ یا پیٹ ۳۔ کام یا خواہشات کی تسکین اور ۴۔ موکش یا نجات۔" ۱۵

نجات کے اصول کے لئے تین راستے قرار دئے گئے ہیں۔

۱۔ ماہ عمل (کرم) ۲۔ ماہ علم (گیان) اور راہ ریاضت (بھگتی) ان تینوں راستوں پر چل کر حقیقت مطلق تک پہنچا جاسکتا ہے۔ ویدک دھرم کے مطابق تخلیق کائنات کا تصور ان تینوں راستوں سے ہم آہنگی پر رہا ہے۔ ویدوں کے مطابق کبھی تو کائنات کا وجود آپ سے ہو گیا اور کبھی پرش کی قربانی سے اس کے مختلف اعضاء کائنات کے مناسب حصے بنے تخلیق عدم و جلد سے

وجود کا ارتقائی عمل ہے۔ شروع میں عدم وجود اور وجود دونوں معدوم تھے۔ ہوا بھی نہ تھی۔ خلار تھا جس میں پُرش سکون کے ساتھ سانس لیتا تھا۔ پھر اُس میں خواہش پیدا ہوئی اور یہی وجود اور عدم کا راستہ ساری کائنات کی تخلیق کا سبب بنا۔^۱ لیکن جس نظریہ کو زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی وہ یہ ہے کہ ازلی ہستی نے پہلے پانی پیدا کیا جس پر ایک سُہرا انڈا تیر رہا تھا۔ پھر وہ اُس انڈے میں داخل ہوا اور برہما بن کر نمودار ہوا۔ یہی سب سے پہلی مخلوق ہے اور اس اعتبار سے خالق بھی ہے کہ برہما نے دیوتا۔ آسمان۔ چاند۔ سورج۔ دنیا اور انسان پیدا کئے۔ کائنات مشیت مطلق کی بساط ہے۔ ہر ذی روح اور غیر روح اس کے ابدی احکام سے متحرک ہے۔ قربانی سے اپنے اعمال کی تلافی کی جاسکتی ہے۔ قربانی ایک وسیلہ ہے جس سے خدا کی مرضی پوری ہوتی ہے۔ انسان رضائے الہی کا پابند ہے پابندی کے ساتھ عبادات اور قربانی کے قانون مقرر ہیں۔ زندگی کے چار مدارج اور سماج کے چار خُز ہیں۔ ویدک دیو مالا میں دیوتاؤں کی تعداد تو تینتیس^۲ ہے۔ مگر ابتداء میں برہما کی پرستش زیادہ ہوتی تھی۔ اگنی۔ دُرِن۔ یم کبیر اور اندر کا نام سب سے زیادہ لیا جاتا ہے۔ بعد کوشیو۔ وشنو اور برہما کے ملنے سے ایک تثلیث وجود میں آگئی۔

آریائی تہذیب کی اساس انھیں معتقدات پر ہے۔ انھیں قدروں نے سماج کو برہمن۔ پھتری۔ ویش اور شودر چار طبقوں میں تقسیم کیا۔ انسانی زندگی کے بھی چار حصے کئے گئے۔
۱۔ برہمجریہ آشم ۲۔ گرہست آشم ۳۔ ونا پرست آشم ۴۔ سنیا س آشم۔ ہر آشم پچیس سال کا ہوا کرتا تھا۔ اور قانون کا وہ بنیادی تصور جو مذہب کی روح تھا اصول پرستی اور باضابطہ زندگی گزارنے کا عقیدہ جو ویدوں سے ملا تھا یہاں بھی کارفرما تھا۔

برہمنی نظام جو ہندو مذہب کی ابتدائی شکل تھا۔ اُس کا فلسفہ اور اس کے مذہبی امور اپنشد میں لکھے ہیں۔ "آتمن یا روح کائنات اپنشد کے مطابق کائنات کا سب سے بڑا اصول ہے" ^۳
آتمن ابدی ہے ناقابل تغیر ہے اور غیر فانی ہے۔

^۱ Works of Wilson Rigved Chapter X p12, 90, 129

^۲ Lucas "Short History of world Civilization p. 114.

یہ وہ نظریات ہیں جنہوں نے سیاسی طور پر بھی ایک ایسی مرکزی طاقت کے تصور کو اپنایا جس میں راجا مہاراجہ مختار مطلق ہوتا تھا۔ حالانکہ کچھ مورخین نے لکھا ہے کہ اس زمانے میں کچھ جمہوری ریاستیں بھی تھیں) لے راجہ بھی قانون یا ضابطہ سے مادرانہ تھے۔ دیوتاؤں میں صرف اوشا کا تذکرہ رگ وید میں ملتا ہے۔ جو مونت ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب مادری تہذیب کی جگہ پدری تہذیب نے لے لی تھی۔ خاندان میں باپ کی زیادہ عزت ہوتی تھی۔ لیکن عورتیں بھی قابل احترام تھیں چونکہ جنگ اور لڑائیاں بیشتر ہوا کرتی تھیں اس لئے مرد عورتوں کے مقابلہ میں زیادہ اہم تھے۔ عورتیں رقص موسیقی اور زرعی کاموں میں دلچسپی لیا کرتی تھیں۔ "دیہاتی زندگی میں تجارت معمولی درجہ کی تھی اور اقتصادی طور پر تبادلے کا رواج تھا۔ دیہات کے کسان فطرت کے پابند تھے اور اُس کے سامنے اپنے کو مجبور سمجھتے تھے۔ اس لئے لازمی طور پر تقدیر پرست تھے۔ اور مشیت کے آگے سر جھکا دیا کرتے تھے۔ ابتدائی ویدک دھرم نسبتاً سادہ تھا اس کا مقصد منظم فطرت کے دیوتاؤں کی پرستش تھی۔ لیکن بعد کے ویدک عہد میں یہ پیچیدہ ہو گیا۔ اس میں بہت سی رسوم۔ عبادات اور قربانیاں شامل ہو گئیں۔ مذہب اس طرح سے امرار اور فارغ البال لوگوں کے لئے عیاشی کا ذریعہ بن گیا۔ پر وہ بہت رسوم اور قربانیوں کی ادائیگی کی اتنی لمبی فیس یا کرتے تھے جنہیں غریب ادا نہیں کر سکتے تھے۔" لے

رگ وید کے زمانے میں ایک آدمی کے لئے یہ ممکن تھا کہ وہ اپنی ذات تبدیل کرے لیکن بعد کے ویدک عہد میں متعین ذات پات کا نظام ترقی کر گیا۔

بعد میں ویدک عہد کی تصویر کشی رامائن اور مہا بھارت سے ہوتی تھی۔ یہ دور گوکھلے کے الفاظ میں "ہندوستان کے Aryanization اور آریوں کے Indianization کا دور ہے۔" لے یہ دو عظیم کتابیں رزمیہ کا رنامہ ہیں جس سے اُس دور کے حالات پر روشنی بھی پڑتی ہے۔ اور اُس دور کا کلچر۔ طرز فکر۔ اقتصادی سماجی۔ معاشی۔ سیاسی حالات بھی سامنے آتے ہیں۔ ان دو عظیم رزمیہ

۱ Vyas & Naik India Through the Ages p. 17

۲ " " " " " " P. 14

۳ B.G. Gokhale Making of the Indian Nation P. 14

کارناموں کی ادبی اہمیت تو اپنی جگہ پر ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اُن کے پڑھنے سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس دور میں بھی شاعری نے قومی تصورات کو ایک سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی اور پورے ہندوستان میں نظریاتی اور کلچرل بنیادوں پر وحدت پیدا کرنے کی سعی مشکور کی۔ رامائن کا قصہ شمالی ہند سے جنوبی ہند تک پھیلا ہوا ہے۔ اور رام چندرجی کی حکومت ایک طرح کا 'Confederation' معلوم ہوتی ہے جس میں سگریو۔ بالی اور دبھیشن کی باج گزار ریاستیں داخل ہیں۔ ہندوستان کے ہر طبقہ کے زندگی کی جھلک چاہے وہ پس ماندہ طبقہ کا ملاح گوبا ہو یا رشی و شواہتر ہوں یا اعتراض کرنے والا دھوبی ہو۔ موجود ہے جمہوری قدروں کی روایات کا احترام بھی رامائن میں اس طرح ملتا ہے کہ عوامی شکوک کا ازالہ کرنے کیلئے سیتا جی دھرتی میں سما جاتی ہیں۔ ان سب کے ساتھ ایک یہ خصوصیت بھی یادگار حیثیت رکھتی ہے کہ آریائی تصور کے باوجود رام چندرجی کا رنگ سانولا ہے۔ جو دراوڑوں اور آریوں کے رنگ کا خوبصورت امتزاج ہے۔ رامائن وہ پہلی بنیاد ہے جس نے ہندوستانی ذہن اور مزاج کو یکجہتی اور قومی دھارے میں مل جلنے کا سبق سکھایا۔ اس میں وہ اعلیٰ اخلاقی اصول کرداروں کے ذریعہ پیش کئے گئے ہیں جو سماجی تعلقات اور سماجی روابط کی تصویر کشی کرتے ہیں اور ان کے ذریعہ وہ ہندوستانی مزاج سلنے آتا ہے جس میں وعدے کا احترام۔ ہمان توازی عصمت و شرافت عورتوں کی عزت و احترام کا جذبہ۔ رائے عامہ کی قدر و منزلت۔ باپ کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کرنا۔ بھائی کی محبت شامل ہے۔ رامائن ہی کے ذریعے ہندوستان میں سیاسی شعور کا پتہ بھی چلتا ہے۔ یہ اندازہ ہوتا ہے کہ سیاسی وحدت کی تمنا کس حد تک اور کس بنیاد پر تھی اس کی روشن مثال رام راج، کا وہ تصور ہے جو دامیک نے پیش کیا ہے اور جس میں راعی اور رعایا کے تعلقات اور ایک رفاہی ریاست کے خدو خال نظر آتے ہیں۔ اور "اشومیدھ یگیہ" باوجود اس کے کہ شہنشاہی نظام کی علامت تھا۔ لیکن اس سے یہ ضرور اندازہ ہوتا ہے کہ قدیم ہندوستان میں شہنشاہیت کے ذریعہ ہی ہی ایک مضبوط مرکز کی تمنا پر وان چڑھ چکی تھی۔ 'اشومیدھ یگیہ' کرنے والے راجہ کا گھوڑا سیاسی طاقت کی علامت تھا اور حکومت حاصل کرنے کے لئے قہر و غلبہ اور طاقت کا استعمال بہتر سمجھا جاتا تھا اس طرح اشومیدھ یگیہ جو ایک مذہبی رسم یا قربانی کا آلہ

تھا۔ ملکی یکجہتی کا بھی ایک ذریعہ بن گیا تھا۔ رامائن میں چوبیس ہزار شعر ہیں اور یہ مہا بھارت کے پہلے کی تصنیف ہے۔ مہا بھارت ویدک عہد کی دوسری تالیف ہے اور رامائن کے بہت بعد لکھی گئی ہے۔ مہا بھارت بھی رزمیہ نظم ہے ایک لاکھ اشعار ہیں اس کے مولف وید ویاس کہے جاتے ہیں۔ یہ پھٹی صدی قبل مسیح سے چوتھی صدی تک مرتب کی جاتی رہی رامائن میں صرف مملکت اور سماج کے بارے میں نظریات ملتے ہیں۔ ایک آدرش حکومت اور سماجی رشتوں کا بیان ہے۔ لیکن مہا بھارت اس لحاظ سے زیادہ وسعت رکھتی ہے۔ "اس دور کے تہذیبی حالات کے بارے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گاؤں اور شہر کا تصور مکمل طور پر پیدا ہو چکا تھا۔ شہروں میں تجارت بھی ہوتی تھی اور بادشاہ بھی رہا کرتا تھا لیکن آبادی کا بڑا حصہ زراعت پیشہ تھا اور ایک تیسرا حصہ بھی تھا جو جنگوں میں آشرم کی زندگی گزارتا تھا۔ اور سکون اور علم کی تلاش میں لوگ وہاں جایا کرتے تھے حاکمان وقت بھی یہاں حاضری لیا کرتے تھے۔ عورتوں کی عزت کی جاتی تھی وہ اپنے شوہروں اور بیٹوں کی زندگی میں بہت حد تک ذمیل ہوا کرتی تھیں ذات پات کا نظام راج تھا۔ لیکن ایک ذات کے لوگ دوسری ذات میں بھی شادیاں کیا کرتے تھے۔ سب سے زیادہ اہمیت اپنے عہد کو اپنے وعدہ یا اپنی قسم کو پورا کرنے کو حاصل تھی۔ برہمن بھی لڑائیوں میں حصہ لیا کرتے تھے" ۱۵

مہا بھارت کے بارے میں جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اور جس کا اعتراف آجا جیتے بھی کیا ہے۔ الحاقی اجزاء بھی وقتاً فوقتاً شامل کئے جاتے رہے۔ اور اس طرح اس میں ایک عظیم معرکہ کی تفصیلات کے ساتھ فلسفیانہ خیالات بھی نظر آتے ہیں۔ بھگوت گیتا میں پہلی بار نجات حاصل کرنے کے دو طریقوں کا امتزاج نظر آتا ہے۔ اس میں کرم باراہ عمل پر بھی زور دیا گیا ہے۔ اور بھگوت باراہ ریاضت بھی اس کے ساتھ وابستہ ہے بھگوت کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص دیوتا کی پوجا کی جائے بھگوت گیتا باب ہشتم۔ نہم۔ یازدہم اور دوازدہم کے ۲۲۔ ۲۶۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۱۶۔ ۱۸۔ ۵۴۔ ۴۰۔ اور ۲۰ کے مطابق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

۱۵ C. Rajgopalacharia Mahabharat Pxi [Edition 56]

۱۶ The Bhagvat Gita Gitapress Gorakhpur (12th Edition)
P. 197, 232, 251, 264, 67.

”ہم تن عقیدت سے ہی خدا کو پاسکتے ہیں وہ رحیم اور کریم ہے عقیدت سے جو کچھ بھول۔ پتا۔
یا پانی اُسے نذر کیا جائے وہ اُسے بخوشی قبول کرتا ہے۔ عقیدت کا مطلب تمام اعمال کو اسی
سے منسوب کرنا ہے۔ اس لئے عقیدت مند ہی خدا کی ہستی میں رہتے اور جیتے ہیں“ لہٰذا خدایتے
عقیدت مندوں پر ناقابل بیان نوازش کرتا ہے۔ اس لئے یہ گنہگاروں سے بھی وعدہ کرتا ہے کہ
اگر انھوں نے یکسوئی سے عبادت کی تو اُن کا شمار نیکوں میں ہوگا اور وہ بھی فنا نہ ہوں گے
خدا کی نظر میں سارے عقیدت مند برابر ہیں۔ خواہ وہ کسی ذات یا فرقہ کے ہوں۔ گناہ میں
پیدا ہوئے ہوں یا ثواب میں عقیدت ہی سے معرفت حاصل ہو سکتی ہے۔ عقیدت مند خدا کا پیارا
ہے اس لئے کہ خدا باپ ہے شوہر ہے۔ ماں ہے۔ دوست ہے“ لہٰذا

ہما بھارت نے ایک طرف تو احساس فرض کا اخلاقی تصور سامنے رکھا اور دوسری طرف
ملکی سطح پر ہندوستان میں کسی نصب العین یا اعلیٰ مقصد کے حصول کے لئے ایک پلیٹ فارم پر متحد
ہونے کا نظریہ رکھا۔ چنانچہ کوروں اور پانڈوں کی لڑائی میں ہندوستان کے طول و عرض سے تمام
راہہ کسی نہ کسی طرف سے شامل ہوئے تھے۔ یہ شمولیت بذات خود جذباتی و اشتیگی کا پتہ دیتی ہے
اس کے ساتھ ساتھ بھگوت گیتا کے ذریعہ راہ عمل اور راہ ریاضت کا خوبصورت امتزاج پیش
کیا گیا ہے جس نے آگے چل کر عظیم بھگتی تحریک کی شکل اختیار کی اور مسلمانوں کی آمد کے
موقع پر ایک ایسی ہموار سطح سامنے رکھی کہ دونوں مذاہب نے ایک دوسرے کی روح
میں بہت کم فرق پایا۔ اور ہنسی خوشی ایک دوسرے کے اثرات قبول کئے۔

وادی سندھ کی تہذیب کے آثار کو مدنظر رکھتے ہوئے دراوڑی آریائی اور ویدک عہد
کی تاریخ کی وسعت تقریباً ڈیڑھ ہزار برس کی ہوتی ہے۔ چھٹی صدی قبل تک پہنچتے پہنچتے وید
عہد تقریباً اپنی اصلی شکل و صورت کھو کر اپنا اقتدار بڑھ اور جین مذاہب کے حوالے کر دیتا ہے۔
اس ڈیڑھ ہزار برس کی تاریخ میں پورے ماحول اور کلچرل خصوصیتوں میں ایک تسلسل نظر آتا
ہے اور ایک مشترکہ قومیت کی بنیاد کا سلسلہ موجود ہے یہاں کے جغرافیائی حالات اور لوگوں
کے ایک طرح کے دکھ سکھ کی وجہ سے سماجی سطح پر ایک (۱) مشترک نقطہ نظر (۲) یکساں

نظام ۳۔ انفرادی زاویہ نظر ۴۔ خاندان کا تصور اور خاندان سے وفاداری نظر آتی ہے۔

کلچرل بنیادوں پر مختلف سیاسی انتظامیوں اور وحدتوں کے درمیان ایک رابطے کا سراغ ملتا ہے۔ یہ رابطہ طریق عبادت میں ہے ابتدائی میں دراوڑی تہذیب میں مختلف دیوتا اور بعد کے عہد میں بھی مختلف دیوتا نظر آتے ہیں۔ وادی سندھ کی تہذیب میں شیو کی مورتی اور بعد میں ویدک عہد میں بھی شیو کی ٹیگٹ نظر آتی ہے۔ ورن آشرم سیاسی بنیادوں پر قائم کیا گیا۔ لیکن بھگوت گیتا، میں بھگتی کا راستہ ذات پات کی تفریق مٹا دیتا ہے۔ جو فاتح بن کر آئے رسم و رواج۔ خاندان کے تصور اور معاشی نظام اپنا کر یہاں کے رنگ میں رنگ گئے۔

مذہب میں شخصی خدا کا تصور۔ وفاداری اور مذہبی معاملات میں عدم مداخلت کی تلقین کا رویہ آج تک برقرار ہے۔ اسی بات کو تصوف اور بھگتی نے ارتقائی شکل دی۔ خدا کے تصور کو ایسی سطح پر لائے جہاں خدا کا شخصی تصور تھا۔ اور محبت سے اس سے رابطہ قائم ہو سکتا تھا چونکہ بھگتی کے عقیدے میں اُس کے لا تعداد پہلو موجود تھے۔ اس لئے ہندوستانی صوفی شعرا کو اُس کے اپنانے میں کوئی دشواری نہیں محسوس ہوئی آگے چل کر اردو شاعری پر تفصیلی بحث میں یہ سارے پہلو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ پیش کئے جائیں گے۔

قدیم ریاستوں میں راجہ کا اپنا ذاتی مذہب ہوا کرتا تھا اور عوام پر اُس کی پابندی نہیں تھی کہ وہ اُسی مذہب کو اختیار کرے۔ فاتح قوم نے اس حد تک مفتوح کی دبوچی کی کہ اپنے دیوتاؤں کا رنگ اپنے رنگ کے بجائے اُنھیں کے رنگ سے مماثل رکھا۔ چنانچہ شیو..... کرشن ان سب کا رنگ مانولا ہے۔

"کرشن کا سب سے بڑا تاریخی کارنامہ ہندوستان کو متحد کرنا ہے یہ اُس جنگ کے نتیجے میں ہوا جو ستلج اور جہنا کے پنج میں لڑی گئی۔ کرشن کی حقانیت جنگ جیتے کا سب سے بڑا سبب تھی بلکہ" ۱۵ "ویدک تہذیب میں اداکاروں کا ذکر ملتا ہے شیلو شا (ادا کار) گیت کے اشعار میں کے ساتھ سناتے تھے۔ عوامی تیوہاروں کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ لڑکیاں اس زلمنے میں ادبار کا سبب

۱۵ Radha Kamal Mukherjee The culture and Art of India P. 63

۱۶ R. C. Majumdar An Advanced History of India P. 45

سبھی جاتی تھیں اور ایک سے زیادہ شادی کا رواج تھا۔ خنزادیوں میں ایک منیشی (ملکہ) ہوتی تھی۔ ایک وودانا (مجموبہ) ہوتی تھی اور ایک "پری وکسی" کینز ہوتی تھی۔

حالانکہ پروہت زمین پر خدا کا نمائندہ تھا۔ لیکن مذہبی دنیا میں کوئی پوپ نہ تھا جو بادشاہ کے مقابلہ میں خم ٹھونک کر کھڑا ہو سکے۔ ویدک تہذیب میں تاریخ۔ ریاضی۔ وقایع نویسی۔ موسیقی ستارہ شناسی اور حیوتی وغیرہ شامل ہیں۔ اس دور کی ایک اہم خصوصیت زمین کی محبت ہے۔ زرعی نظام میں زمین سے محبت فطری ہے۔ ایک مساجات میں کہا گیا ہے۔ "لے مادرارض! اپنی دودھ کی دھاریں ہمارے لئے بہا۔ میرے لئے! جو تیرا فرزند ہے۔ اے پرتھوی! تیرے خشکوں میں برکت ہے۔ تیرے رت پوش پہاڑوں اور کوہساروں کا بول بالا ہو" سنہ

گلہ بانی کے دور میں جانوروں سے محبت بھی فطری عمل تھا۔ قیاس یہ کہتا ہے کہ آریہ اس تصور کو اپنے ساتھ لائے تھے۔ ویدک عہد میں یہ تصور اس لئے رواج پا گیا کہ زرعی نظام زندگی میں بہر حال مویشیوں کی اہمیت ہوتی ہے۔ اس لئے یہ تصور زیادہ غلط نہ ہو گا کہ جانوروں کی پرستش کا رواج ان کی اہمیت اور عظمت کا احساس آریائی اور دساوڑی تہذیب کی مشترکہ دین تھی۔

سرسری جائزہ سے جو نتائج سامنے آتے ہیں۔ وہ بھی کم دلچسپ نہیں ہیں خالق مخلوق کا تصور۔ عبادات میں رسوم پیچیدہ مذہبی نظام مفاد پرست طبقہ کے ہاتھوں پر وہتی نظام میں مذہبی استحصال۔ عورت کے تصور کی غربت۔ زمین سے محبت اور زراعت کو فائدہ یا نقصان پہنچانے والے مظاہر فطرت کی پرستش۔ ذات پات کا نظام۔ لیکن عبد معبود کے درمیان محبت کا رشتہ اس تفریق سے بے نیاز ہے۔

یہ تھیں وہ خصوصیات جو ہندوستان کی پوری زندگی میں رچ بس گئی تھیں۔ برہمنیت کی پیچیدگی نے ایک طرف ایک سخت گیر نظام حیات پیش کیا تھا جو منضبط اور مدون تھا۔ جس کے ادب میں رامائن مہا بھارت۔ مہنچ تندرہتو پدیش جیسے ادبی فن پارے تھے۔ رقص و

موسیقی جوتش۔ ریاضی کو باقاعدہ علم کی شکل دے دی گئی تھی۔ اور دوسری طرف اس نے ذات پات کا نظام پیش کر کے عوام کو علم حاصل کرنے سے روک رکھا تھا اور اپنے استحصال کا نشانہ بنا رکھا تھا۔ اس صورت حال کے خلاف رد عمل کا پیدا ہونا ضروری تھا جو بد مذہب اور جن مذہب کی شکل میں ظاہر ہوا۔



چھٹی صدی قبل مسیح میں ہندوستان کی تہذیبی زندگی میں ایک عظیم انقلاب رونما ہوا اور بد مذہب اور جن مذہب کی صورت میں دو ایسے نظریات زندگی سامنے آئے جنہوں نے نے اگرچہ بنیادی طور پر قدیم تہذیبی دھارے کو نہیں بدلا لیکن کچھ نئی سمتیں ضرور پیدا کیں جن کے اثرات قومی اور بین الاقوامی زندگی پر واضح طور سے رونما ہوئے۔

جن مذہب کے بانی مہادیر کہے جاتے ہیں اور جنیوں کے اصول کے مطابق ڈوجیوس تیر تھا نکر ہیں۔ ان کی ولادت ۵۹۹ قبل مسیح میں ہوئی تھی اور وہ ددیہا ریاست کے شہزادے تھے۔ اور تیس سال کی عمر میں اپنے گرد و پیش زندگی کے آلام دیکھ کر وہ راج پات چھوڑ کر گھر سے نکل گئے تھے۔ باوہ سال تک وہ ریاضتوں، مراقبوں اور مجاہدات نفس میں گم رہے اور تب انھیں عرفان حاصل ہوا۔ وہ جن ہو گئے جن معنی فاتح کے ہیں اور اسی لئے ان کے ماننے والے جن کہلاتے ہیں۔

جن مذہب کی بنیاد چار اصولوں پر ہے۔ ۱۔ کسی ذی روح کو نقصان نہ پہنچانا۔ ۲۔ جھوٹ نہ بولنا۔ ۳۔ ملکیت نہ رکھنا۔ ۴۔ چوری نہ کرنا مہادیر نے ایک پانچواں اصول میں شامل کیا اور وہ تھا کپڑے نہ پہننا۔ انھوں نے تین راستے بتائے جن پر چل کر انسان عملی

۱ R.C. Majumdar Ancient India P. 85

۲ Dr. S. Radhakrishnan Religion and Culture P. 134.

مدارج پر فائز ہو سکتا ہے۔ ۱۔ سچا عقیدہ ۲۔ سچا علم ۳۔ سچا کردار

عدم تشدد کو جن مذہب میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اور عمل، الفاظ یہاں تک خیال کا تشدد بھی جائز نہیں ہے "جن مذہب میں ذات پات کی قید نہ تھی اور تبلیغ کے لئے مہادیر نے عوامی بول چال کا استعمال کیا تھا۔ اس مذہب کا فلسفیانہ نقطہ نظر اس کی اشاعت کی ماہ میں سب سے بڑا روڑا تھا" لہٰذا جینی کسی ایک تہمتی یا مطلق کے قائل نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کو روح اور غیر روح دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں " لہٰذا

جن مذہب کے اصول و ضوابط بہت سخت تھے۔۔۔ جنیوں نے ہندو دیوتاؤں کی پوجا

کرنے کی حد تک ہندو عقائد اپنائے تھے۔ اسی لئے جنیوں کا زوال ہوا " لہٰذا

"جن مذہب کی تعلیمات میں عورتوں کی عزت کی جاتی تھی۔ سنترالس ڈیولس نے مہادیر

کے اکرنگ سنترال ۱۵ کے حوالے سے بتایا ہے کہ مہادیر عورتوں کو بہت اہمیت دیتے تھے آواگون

کے سلسلے میں ان کا نظریہ دلچسپ ہے۔ وہ کہتے ہیں آدمی جانوروں کی نگہداشت میں حیرت انگیز

حد تک آگے گیا ہے اس کا خیال ہے کہ شاید وہ دوبارہ جانور پیدا ہوگا اس لئے بہتر ہے

کہ وہ ان کے ساتھ بڑا برتاؤ نہ کرے

ڈاکٹر گیان چند جین کا ارشاد ہے کہ مہادیر کا یہ قول سنہیں ہو سکتا کہ ناکارہ جانوروں

کو مارا جا سکتا ہے۔ اس میں بھی شبہ ہے کہ جن عقیدے کے مطابق انسان آئندہ انسان

ہی بنے گا۔ پہلے تیرھنکر پارس تا تھ نہیں آدی تا تھ تھے۔ جنیوں کے عقیدے کے مطابق سولہ

سورگ ہیں۔ ان کے اوپر ایک اور منزل ہے اور پھر موکش۔ جنیوں کا ایک عقیدہ

"سیاواد" (TOLERANCE) ہے اس کے مطابق دوسرے مذاہب کی تقلید کر کے

بھی سولہویں سورگ تک پہنچا جا سکتا ہے۔ اور موجودہ پنجم کال (پانچواں کال) میں

جن دھرم کی تقلید سے بھی سولہویں سورگ سے آگے حاصل نہیں کر سکتے۔

بدھ مذہب کا آغاز گوتم بدھ سے ہوتا ہے۔ وہ ۵۶۳ء قبل مسیح میں کپل دستوں میں پیدا ہوئے

تھے۔ وہ بھی ہماویر کی طرح ایک ریاست کے شہزادے تھے۔ اسی سال کی عمر میں وہ اپنا گھر چھوڑ کر جنگل کی طرف نکل گئے انھوں نے بھی دنیا کو رنج و آلام کا مرکز پایا اور راہِ نجات تلاش کرنے کے لئے ابتدا میں انھوں نے برہمنوں کے آستانوں پر جبہ سائی کی۔ لیکن معرفت کے موتی وہاں نہ ملے۔ تو پھر وہ جنگل جنگل تلاش حقیقت میں پھرتے رہے۔ اور تب گیا۔ میں انھیں عرفان حقیقت ہوا اور وہ بودھ ہو گئے۔

بودھ نے برہمنیت کی روایت پرستی کے خلاف احتجاج کیا۔ بودھ مذہب میں خالق کا کوئی تصور نہیں۔ روح یا آتمن کی ماہیت کے بارے میں بودھ کے انکار برہمنیت کے خلاف تھے۔ کائنات ایک ایسا نظام ہے جو اسباب اور علل کی بنیاد پر قائم ہے۔ جہل تمام مصائب کی جڑ ہے اور مہشت اصول انسان کو اس مصیبت سے نجات دیتا ہے یہ اصول ۱۔ سچا عقیدہ ۲۔ سچے خیالات ۳۔ سچی گفتگو ۴۔ سچا عمل ۵۔ سچا رہن سہن ۶۔ سچی مشقت ۷۔ سچی یادداشت اور ۸۔ سچا خیال ہیں۔

اس راہ سے گزرنے والے کی چار منزلیں ہیں اور جو چوتھی منزل سے گزر گیا وہ پھر کبھی پیدائش کے چکر میں نہ پھنسے گا اور منزل مقصود (نردان) حاصل کرے گا۔

بودھ مذہب روح کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ جبکہ جین روحانی ارتقار کے مدارج میں متعدد روحوں کے قائل ہیں..... بودھ مذہب اعلان کرتا ہے کہ زندگی کو جیسا ہم سمجھتے ہیں اور جس طرح کی زندگی ہم گزارتے ہیں وہ رنج و آلام کا مجسمہ ہے۔ ماورائیت کی زندگی مسرت ہے

بودھ نے جین کی طرح راہبانہ زندگی سے گریز کیا ہے۔ انھوں نے بھی تبلیغ کا ذریعہ مسکرت کے بجائے عوامی زبان پالی اور اردھ ماگدھی کو قرار دیا۔ بودھ نے مذہب کی تنظیم کی بھکشو کے لئے سنگھ قائم کئے گئے۔ جس میں عورتیں بھی داخل کی جاتی تھیں۔ وہاں کی تعمیر کی گئی تاکہ سنگھ کے ممبر اس میں رہ سکیں اور تعلیم کی حوصلہ افزائی کی گئی۔

بدھ مذہب نے ہندو مذہب کے ضروری اجزاء کو برقرار رکھا صرف ہندو مذہب کی اصلاح کی۔ قربانی سہ اور برہمنوں کے اقتدار کی مذمت کی۔ بدھ ذات پات کے خلاف تھے، لیکن اگر کوئی برہمن بدھ ہو جاتا تھا تو اُس کو خصوصی تعظیم کیا کرتے تھے۔^{۱۵}

بدھ مذہب کی ترقی میں سب سے زیادہ اشوک۔ کنشک اور ہرش کی کوششوں کا ہاتھ تھا جنہوں نے اگرچہ اپنی ریاست اور حکومت کو اس معنی میں تو مذہبی رکھا کہ وہ خود بدھ کے نظریات سے متاثر تھے۔ لیکن ہندوستان کی تاریخ میں جو مذہبی رواداری سرائت کر چکی تھی اس کا لحاظ کرتے ہوئے دوسرے مذاہب کو بھی عقیدے اور عمل کی مکمل آزادی تھی۔ ہندو ریاست میں ملکی معاملات میں برہمن دخل ہوا کرتے تھے۔ جبکہ بدھ ریاست میں بھکشوؤں کو اس طرح کی اجازت نہ تھی۔ اشوک کے زمانے میں صرف ایک تبدیلی یہ آئی کہ جانوروں کی قربانی حکماً بند کر دی گئی۔ لیکن عام ہندو سماج نے بعد میں اس حکم کو خوشی خوشی اپنایا۔ البتہ بعض فرقوں میں بالخصوص کالی کے پوجنے والوں میں جانوروں کی قربانی کی رسم باقی رہی۔^{۱۶}

بدھ مذہب کے عروج کا سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ اس مذہب نے ذات پات کے نظام کو ختم کیا۔ حالانکہ یہ بات بظاہر درست نہیں معلوم ہوتی۔ اس سے پہلے بھی یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ بھگوت گیتا کی تعلیمات میں کرشن کی بھگتی کے لئے ذات یا طبقہ کی قید نہیں ہے۔ اس کے علاوہ روح کا جسم کے چکر میں پھنسا رہنا اور آواگون کا پورا تصور ذات پات کے نظام کو کسی طرح سے کمزور نہیں کرتا۔^{۱۷} انسان اگر شودر گھرانے میں جنم لیتا ہے تو ایک طرف بدھ مذہب کے دروازے اُس کے لئے کھلے ہوئے ہیں۔ لیکن دوسری طرف اس کا کسی پس ماندہ طبقہ میں جنم لینا اُس کے کرم کا پھل ہے۔ بدھ مذہب اختیار کرنے پر برہمنوں کو خصوصی تعظیم اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ صرف نظریاتی طور پر بدھ ذات پات کے

۱۵ S. Radha Krishnan "Religion and culture" p. 29

۱۶ Charles A. Kincaid "Great men of India" Article 426

۱۷ ڈاکٹر عابد حسین "قومی تہذیب کا مسئلہ" P 56, 57

۱۸ Jack Lindsay "Short History of culture" P. 197.

خلاف تھے۔ بدھ مذہب اخلاقی اصلاح کی ایک تحریک تھی جو اپنی ابتدائی شکل میں ہو سکتا ہے انقلابی اور باغیانہ عناصر رکھتی رہی ہو۔ لیکن بعد کے دور میں رفتہ رفتہ اس کے اندر وہ عناصر داخل ہوتے گئے جو ہندوستان کے برہمنی نظام کا جزو لاینفک تھے۔ مثلاً بھگوان کا تصور مورتیوں کے ذریعہ تلاش حقیقت۔ عدم تشدد اور جانوروں کا احترام۔ چونکہ بدھ مذہب میں خالق کا کوئی تصور نہیں تھا اس لئے ہندوستانی مزاج کی تسکین اس مذہب سے نہیں ہو سکتی تھی۔ یہ دھیرے دھیرے فکری سطح پر اسی لئے کمزور پڑتا گیا کہ اس میں وہ بنیادی تصورات نہیں تھے جو روحانی وجود کی عظمت مادی وجود کی کثافت۔ معبود کے سامنے سر نیاز خم کرنا۔ عبادات اور رسوم عبادات کے ذریعہ عرفان حقیقت کا ذریعہ اور وسیلہ بنتے۔ اسی بنا پر بدھ مذہب کے ملنے والوں کی تعداد دھیرے دھیرے کم ہوتی گئی۔ ساڑھے پانچ سو برس تک ہندوستان میں اس مذہب کا چلن رہا۔ اشوک اعظم نے اسی مذہب کی بنیاد پر نہ صرف پورے ہندوستان کو متحد کرنے کی کوشش کی بلکہ بڑی حد تک پورے ایشیا میں ایک عظیم تر وفاق بنانے کا منصوبہ تیار کیا۔ لیکن بنیاد کمزور تھی اس لئے اشوک کے بعد ہندوستان ہی میں اس مذہب کی بنیادیں متزلزل ہو گئیں۔ اور جنوبی ہند کا وہ مایہ ناز اور عظیم نوجوان مفکر جیسے شنکر اچاریہ کہا جاتا ہے اس نے بدھ مذہب کے فکری اساس کو تہہ و بالا کر دیا اور وہ خود ماہ صفا و ماکدہ... کی بنیاد پر بدھ مذہب کو ہندو مذہب کا جز بنا لیا۔

اس دور کی خصوصیات پر نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقتصادی بنیادوں پر تبدیلی کی رسم تقریباً ختم ہو رہی تھی اور سکے چلنے لگے تھے۔ موشیوں کی اہمیت بڑھ گئی تھی۔ عمومی طور پر شہنشاہت اس دور میں یکجہتی کی سب سے بڑی علامت سمجھتی جاتی تھی۔ ملکی نظام کمزور و فاقی سسٹم پر مبنی تھا۔ مسیح قبل مسیح میں یونانیوں کا حملہ اس اعتبار سے اہم ثابت ہوا کہ اس نے ہندوستان کو بیرونی حملہ آوروں کے مقابلے میں سیاسی طور پر متحد ہونے کا تصور دیا اور اسی کے نتیجے میں "گپت شہنشاہت" کا عروج ہوا گپت خاندان نے ہندوستان کو خصوصاً شمالی ہندوستان کو یکجہتی کا شعور عطا کیا۔ تحفظ امن اور خود اعتمادی عطا کی۔ ہندوستانی کلچر نے آزادانہ طور پر بیرونی اثرات قبول کیے۔ لیکن اس کا لحاظ رکھا کہ ہر طرح کی ہوا جو

گھر کے چاروں طرف بہ رہی ہے وہ اس کے قدموں کو نہ اکھاڑ سکے۔

”ہندوستان کی ہندوستانیت برقرار رکھی گئی اور اُسے مالا مال کیا گیا اور اس کا پایدار اور دوامی اظہار بت تراشی۔ فن تعمیر اور مجسمہ سازی کی صورت میں ظاہر ہوا۔“ ۵۱ بدھ آرٹ کا مایہ ناز زمانہ اجنتا کے غاروں کے دہار اور ان کی دیواروں کے نقش و نگار ہیں۔ ان تصویروں میں جو دوسری قبل مسیح سے لے کر پانچویں صدی عیسوی تک بنائی گئیں بدھ آرٹ کی خصوصیات اپنی اصل شکل میں نظر آتی ہیں۔ چونکہ ویدک ہندو عہد میں نقاشی کوئی قابل ذکر حیثیت نہیں رکھتی تھی اس لئے صرف ایک ہی توجیہ ممکن ہے کہ اجنتا کے آرٹ کا سلسلہ جنوبی ہند کی دراوڑی تہذیب کی معرفت وادی سندھ کی تہذیب سے ملتا ہے۔“ ۵۲

”اس نظریہ کو تسلیم کرنے کے بعد یہ آرٹ دراوڑی ذہن کی پیداوار ہے جسے ہدنت کی مساوات پسندی کی بدولت قومی تہذیب میں حصہ لینے کا موقع ملا۔ یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ان مرقعوں میں آریوں کے پہلو بہ پہلو غیر آریائی قوتیں مثلاً ناگ وغیرہ کی صورتیں کیوں اس قدر نمایاں حیثیت رکھتی ہیں۔“ ۵۳

چھٹی صدی قبل مسیح سے لے کر ساتویں صدی عیسوی تک ہندوستان کے تاریخی حالات کا سرسری جائزہ اس کی یکجہتی کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس دور میں مجموعی حیثیت سے ہندوستان میں قومی ادب کا شعور پیدا ہوا اور علم و فلسفہ کے میدان میں بھی قومیت کے مستحکم تصور نے جنم لیا۔ ٹیکسلا۔ نالندہ اور بنارس کے تعلیمی مراکز میں ہندوستان بھر سے طلباء کا آکر جمع ہونا اور خیالات و افکار کی قندیلیں روشن کر کے پورے ملک میں روشنی پھونچانا۔

اسی دور کا کارنامہ ہے۔ قواعد کے ماہر پانیتی اور ارتھ شاستر کے مشہور مصنف وشنو گپتا جنہیں کوٹلیہ یا چانکیہ بھی کہا جاتا ہے۔ ٹیکسلا کے تعلیم یافتہ تھے۔ نالندہ کی درس گاہ پانچویں صدی عیسوی میں قائم ہوئی تھی اور کاشی تو صدیوں سے علم و ادب کا

۵۱ B. G. GOKHLE. Making of the Indian Nation P. 37

۵۲ P. 58 59 ڈاکٹر عابد حسین، قومی تہذیب کا مسئلہ

۵۳ " " P. 59

گوارہ رہا تھا۔ فرق صرف اتنا تھا کہ کاشی میں صرف ہندو مذہب کے پنڈت اور علماء رہا کرتے تھے اور ہندو مذہب کی تعلیم دی جایا کرتی تھی۔

اس دور میں ہندو مذہب کی کتابوں کی دوبارہ تدوین ہوئی اور اپنشد مہا بھارت کو پھر سے سُدون کیا گیا۔ منو کے شاستر اور سمرتیوں کے ذریعہ ریاست کو غیر مذہبی قوانین وضع کرنے کی اجازت دیدی گئی اور دوسری طرف یہ اصول قائم کر دیا گیا کہ اس مشترک معاشرت اور تہذیب کے پہلو بہ پہلو جو ہندو مذہب ملک میں پیدا کرنا چاہتا تھا، مختلف مقامی معاشرتوں اور تہذیبوں کے وجود کو تسلیم کرنا چاہئے اور قانون کی نظر میں اُن کی وہی حیثیت ہونی چاہئے جو ہندو تہذیب کی ہے۔ چنانچہ وہ اُن کے مختلف حصوں میں خصوصاً جنوبی ہند میں بڑی بڑی جماعتیں پُرانک ہندو مذہب کے بنیادی حقائق کو منظور کر لیتے کے باوجود اپنی الگ الگ تہذیبیں رکھتی تھیں۔ اُن میں سے ہر ایک کی زبان الگ الگ تھی۔ "معاشرت رسم و رواج و مقامی قانون الگ الگ تھے یہاں تک کہ جنوب میں بعض دراوڑوں کا سماجی نظام مادری تھا۔ جو پدری نظام سے بنیادی طور پر مختلف تھا۔" ۱۷

لیکن اس اختلاف کے باوجود اس دور میں سیاح آئے انہوں نے اختلافات کی ان لہروں کو ایک قومی دھارے کے عظیم دریا کی شکل میں دیکھا۔ فابیان جس نے چوتھی صدی عیسوی میں ہندوستان کا دورہ کیا تھا۔ لکھتا ہے کہ "س وقت ملک میں بدمت (ہین یان) کا غلبہ تھا۔ لیکن مذہد ریش میں بودھ اور ہندو تیزی سے ایک دوسرے میں جذب ہو رہے تھے" ۱۸ وہ کہتا ہے "پورے ملک میں کوئی کسی ذی روح کو قتل نہیں کرتا نہ شراب پیتا ہے نہ لہسن پیاز کھاتا ہے۔۔۔۔۔ نہ سور پالا جاتا ہے" ۱۹ فابیان کا "پورے ملک" کا استعمال کرنا ہی یہ بتاتا ہے کہ یا تو اسے پورے ہندوستان کی وسعت کا اندازہ نہ تھا یا پھر جتنا حصہ اس نے دیکھا اس میں یکسانیت اور یک رنگی پائی جاتی تھی۔

64-65 ڈاکٹر عابد حسین "قومی تہذیب کا مسئلہ" ۱۷

Beal. The Buddhist record of the western world Vol. 1. P. 48

P. 50 ڈاکٹر عابد حسین قومی تہذیب کا مسئلہ ۱۸

فاہیان کے تقریباً دو سو سال بعد ہیون سانگ نے ہندوستان کا دورہ کیا تھا اس نے بھی لکھا ہے کہ "انٹو کے رہنے والے اپنے ملک کے ہر علاقے کو الگ الگ نام سے پکارا کرتے تھے" یہ عبارت بذات خود اس بات کا ثبوت ہے کہ کوئی ایک ملک تھا جسے ہیون سانگ انٹو کہتا ہے اور اُس کے تحتی یا وفاقی حصوں کے الگ الگ نام تھے۔ اسی دور میں سنسکرت میں کالیداس اور بھہوتی جیسے عظیم ڈرامہ نگار پیدا ہوئے اور ان ڈراموں کی جو سب سے اہم خصوصیت ہے وہ یہ ہے کہ یہ اپنے دور کے ہندوستان کے قومی شعور کی عکاسی کرتے ہیں اس دور میں قومی یکجہتی کی علامتیں مذہب رسوم و رواج اور فطرت تھے۔ کالیداس کے ڈراموں میں خواہ وہ شکنتلا ہو یا رگھو و نش پورے ملک کے فطری مناظر اور وہ مذہبی تصورات نظر آتے ہیں جو سارے ملک میں بنیادی عقیدے کی حیثیت رکھتے تھے۔ وہ قصہ۔ وہ کہانیاں۔ وہ روایات جنہوں نے مذہب کے خدو خال کو اُجاگر کیا تھا۔ کالیداس کے ڈراموں میں پورے طور سے نمایاں ہیں" ۵۱

یہ حقیقت ہے کہ ملک میں یکجہتی موجود تھی اور ایک مضبوط مرکز کی تمنا بھی تھی۔ اور جس کے مظاہر گیت عہد میں اشوک کے زمانے میں چندر گپت سے لیکر کمار گپت کے زمانے تک اور پھر ہرش وردھن کے زمانے میں ملتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ساری کوششیں نہ تو منظم تھیں اور نہ مذہب نے انفرادی کوششوں کے بجائے اجتماعی شکل اختیار کی تھی۔ ہندو مذہب میں بھی اور بدھ مذہب میں بھی اجتماعی اداروں کی موجودگی کے باوجود مذہب ایک فرد کی تسکین کا ذریعہ تھا۔ اس کی کوئی اجتماعی تنظیم اس مفہوم میں نہ تھی جس طرح بعد میں اسلام یا عیسائیت میں پیدا ہوئی ساتویں صدی میں یہ کام شکر آچاریہ کے ہاتھوں انجام پایا۔ ہندوستان کی تاریخ میں شکر آچاریہ کی ایک اہمیت تو اس بنا پر ہے کہ انہوں نے وحدانیت و دیانت کو اس کی آخری اور باضابطہ شکل دے کر ہندو مذہب کی از سر نو تنظیم کی۔ لیکن اس سے زیادہ اہم ان کے وہ اثرات ہیں جو انہوں نے ہندوستان کی قومی زندگی پر

۵۱ P - 50 ڈاکٹر فاطمہ حسین "قومی تہذیب کا مسئلہ"

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو Vol 1 + 11 Winter "India in Kalidas"

Dr B.S. Upadhyaya India in Kalidas.

۵۲ شکر آچاریہ کے بارے میں جدید تحقیق انہیں قبل مسیح کی شخصیت بتاتی ہے

چھوڑے اور شمال و جنوب میں جو ایک خلیج سی تھی اس پر مذہب کا پُل بنا کر دونوں طرفوں کو ملا دیا۔

”شکر اچاریہ کرل میں کلادی نامی بستی میں پیدا ہوئے تھے اور سولہ سال کی عمر میں انھوں نے ویدوں اور اپنشدوں کی تعلیم مکمل کر لی تھی اور تلاشِ حقیقت میں نکل کھڑے ہوئے تھے۔ وہ زبردست فلسفی مناظر اور منطقی تھے۔ مدن مصر سے رسم پرستی پر ان کا مناظرہ خاصی شہرت کا حامل ہے۔ تیس سال کی عمر میں ہندوستان کا تہائیہ ناز منکر دنیا سے اٹھ گیا۔“ لے ان کے انکار و نظریات میں ایک طرف بدھ مذہب کی شدید مخالفت ہے لیکن دوسری طرف انھوں نے بدھ اور جین مذہب کا عدم تشدد کا تصور اپنایا۔ انھوں نے ایمانداری سے بدھ جی کی اخلاقی اور نفسیاتی خوبیوں کو اپنایا اور ان کے بعد کے بدھوں نے ان کی تعلیمات کو جس طرح مسخ کیا تھا اس کی رد کی۔ انھوں نے بدھوں کو ان کا الگ وجود اس طرح رکھنے دیا کہ وہ ساتنی اور ویدک ہندومت کا ناقابلِ تسخیر جُز بنے“ لے ان کا فلسفہ وحدانیت کے تصور پر مبنی ہے۔ شرک یا دوئی کا مخالف ہے۔ وحدت کو ثابت کرنے کے لئے الہامی کتابوں کا ہمارا شکر اچاریہ کا مخصوص تصور ہے۔ انھوں نے عمل پر زور دیا ہے۔ لیکن دوسری طرف زندگی کو بے حقیقت بنا کر نایا واد کا تصور سامنے رکھا جس نے کئے چل کر کھگتی اور بعد میں صوفیانہ تحریک پر اثر ڈالا۔ لیکن ان کا سب سے اہم کارنامہ ان چار مٹھوں کا قیام تھا جس نے ایک طرف تو شعور وحدت کی نچنگی کی طرف قدم بڑھایا۔ دوسری طرف ہندو مذہب کو قومی حیثیت عطا کر دی اور ہندوستان کے مشرق و غرب، شمال و جنوب کو ایک دوسرے سے قریب لانے کا اہم ترین فریضہ انجام دیا۔ بدری ناتھ۔ پوری دوار کا اور رامیشورم میں مٹھ کا قیام اس اہم حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے جو شکر اچاریہ کے ذہن میں پرورش پا رہی تھی یعنی ہندوستان کے چاروں گوشوں میں ترقی استھان قائم کر کے ہر حصے کو ایک دوسرے سے متعارف کرا کے ان میں فکری اور کلچرل سطح پر احساسِ یکجہتی اور یکجانگت پیدا کرنا تھا۔

ol Viyas Sir Desai & Naik "India Through Ages" P. 74

ol Shankaracharya of Puri "Great men of India -

Shree Shankaracharya His Holiness Jagat Gurur P459.

شکر آچاریہ کا فلسفہ انکی نکتہ رسی۔ دقیقہ سنجی اور فلسفیانہ موٹنگانی موضوع سے بالکل الگ ہے۔ اس لئے اس سے قطع نظر اسلام کی آمد سے پہلے ہندوستان میں قومی یکجہتی کا جو شعور گزشتہ ڈھائی ہزار سال سے دھیرے دھیرے پروان چڑھ رہا تھا اُسے قطعی واضح اور متعین شکل دینے کی ذمہ داری شکر آچاریہ پر ہے اس کے ساتھ ساتھ اب تک مذہبی قیادت شمالی ہندوستان کے ہاتھ میں تھی لیکن شکر آچاریہ کے بعد سے یہ قیادت جنوبی ہند میں چلی گئی اور شمالی ہند نے اس قیادت کو مہنسی خوشی منظور کیا۔ چنانچہ تبار کا دلچہ چاریہ اور راجہ مانج کے نام اس سلسلے میں لئے جاسکتے ہیں۔

دنیل کے بڑے مذاہب میں کچھ ایسے ہیں جن کے ماننے کا انحصار فرد کی پیدائش پر ہے۔ مثلاً یہودی مذہب اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ یہودی وہی ہو گا جو بنی اسرائیل میں پیدا ہوگا۔ یہی بات آریہ سماج تحریک سے قبل کم و بیش ہندو مذہب کے لئے کہی جاسکتی تھی۔ لیکن عیسائی مذہب اسلام اور بدھ ایسے مذاہب ہیں جو اختیاری حیثیت رکھتے ہیں۔

بانی اسلام کی پیدائش ۶۱۰ء میں اور اسلام کا آغاز ۶۱۰ء سے ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلام کوئی نیا مذہب نہیں ہے۔ دراصل یہ گذشتہ مذاہب کی تصدیق کر کے اور انکے اچھے اصولوں کی جامعیت کے ساتھ ایک نیا ضابطہ پیش کرتا ہے۔ اسلام عقائد اور عمل کا مذہب ہے "اسلام صرف واردات قلب کا نام نہیں ہے نہ اس کیفیت کا نام ہے جو دل پر گذرتی ہے بلکہ اسلام کا ایک مکمل ضابطہ حیات اور مبسوط نظام زندگی ہے جس کے حیطہ عمل میں زندگی کا ہر گوشہ داخل ہے۔

اسلام نے دیگر تمام مذاہب کے برخلاف ایک معاشی نظام بھی پیش کیا ہے جو گلہ بانی کے دور میں حیرت انگیز اور معجزانہ نظر آتا ہے۔ اُس معاشی نظام میں طبقاتی تفریق

کی بہت کم گنجائش رکھی گئی ہے اور معاشی استحصال کو ختم کرنے کے لئے مختلف اختیاری ٹیکس عائد کئے گئے ہیں۔

اسلام میں سوسائٹی یا سماج کا ایک ایسا نظریہ پیش کیا گیا ہے جس میں فرد جماعت سے وابستہ بھی رہے اور اپنی شخصیت کے مدارج کی تکمیل بھی کر سکے۔ اسلام اس طرح سے حقوق و فرائض کے ادا کرنے کا نام ہے جنہیں تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ حق اللہ یعنی بندے پر خدا کی طرف سے عائد کئے ہوئے حقوق جنہیں بحیثیت فرض بندے کو پورا کرنا ہے۔

۲۔ حق العباد۔ بندوں کے بندوں پر حقوق

۳۔ حق النفس یعنی ایک فرد پر خود اُس کے اپنے حقوق

اسلام کا فلسفیانہ پہلو بھی بہت سادہ اور عام ہنم ہے خالق قادر مطلق ہے۔ بندے کا فرض اس کی رضا حاصل کرنا ہے اس کی صفات عین ذات ہیں۔ بندوں کو سمجھانے کے لئے صفات کا بیان اس طرح کیا گیا ہے کہ جو کمال بندوں میں بھی پائے جاتے ہیں وہ سب اُس میں موجود ہیں لیکن اس کی تشریح کر دی گئی ہے۔ کہ بندوں کی صفات کا اس پر اطلاق کرنا مناسب ہے۔ بندے اپنے افعال میں خود مختار ہیں۔ جو جیسا عمل کرے گا اُسی اعتبار سے اُسے سزا یا جزا ملے گی۔ دنیا دار العمل ہے اور ان اعمال کی باز پرس مرنے کے بعد ہوگی اور یہ موت صرف ایک عارضی وقفہ ہے۔ حیات ابدی موت کے بعد حاصل ہوگی۔ جن لوگوں نے حق اللہ ادا نہیں کیا ان کو معاف کرنے یا سزا دینے کا حق پروردگار عالم کو ہے۔ لیکن جن لوگوں نے حق العباد ادا نہیں کیا۔ ان کے سلسلے میں خاصی سختی ہے۔ انسانوں کے باہمی رشتے استوار کرنے کے لئے جو ذمہ داریاں عاید کی گئی ہیں انہیں پورا کیا جائے ورنہ انسان خدا کی نظر میں بھی سزا کا مستحق ہوگا۔ اور خالق کائنات بھی اُسے معاف نہیں کرے گا۔ دین کے معاملے میں کسی پر جبر نہیں ہے اور تعظیم و تکریم کا مستحق صرف وہ ہے جو مستحق ہے یعنی علم یا دولت یا دنیاوی عزت و شہرت معارف زندگی نہیں بدھ مذہب نے دنیا کو دکھوں سے بھرا دیکھا۔ اسلام نے اس کائنات کو عطیہ الہی قرار دیا ہے۔ خوبصورت حسین اور معتدل دنیا جو رہبانیت کی مکمل نفی ہے اور یہاں کے دکھ و درد رنج و محن دراصل بندے کا امتحان ہیں۔

یہ اجمالی اور سرسری خاکہ ہے جس سے اسلام کا صحیح تعارف حاصل ہو سکتا ہے۔ اسلام کا یہ کارنامہ ہے کہ اُس نے ایک ایسے کلچر کی تشکیل کی جو ایک غیر طبقاتی سماج پر مشتمل تھا جس میں محنت کش طبقہ کو زیادہ سے زیادہ استحصال سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی تھی اور جس کا پورا ڈھانچہ ایسی سیدھی سادی زندگی سے تیار کیا گیا تھا جو کسی بھی ملک میں کسی بھی جگہ ایک جیسا ہو سکتا تھا۔ قرآن کے علاوہ اسلام کی نمائندگی کرنے والا ادب وہ ہے جو بعض اہم مذہبی پیشواؤں کے اقوال و افکار پر مشتمل ہے نہ کہ وہ جو مسلمان ادیبوں۔ شاعروں۔ فاتحوں اور مہم آزماؤں کے خیالات و تصورات پیش کرتا ہے۔

ہندوستان میں ہر مذہب نے اپنی تبلیغ کے لئے ایک اچھا میدان پایا۔ زرتشتی اور عیسائی مذہب ہندوستان میں بہت پہلے آیا تھا۔ عیسائی مذہب کے ماننے والے پہلی صدی عیسوی میں ہندوستان آئے تھے اور زرتشتی مذہب کے ماننے والوں کے بارے میں آٹھویں صدی عیسوی کی تاریخ بتائی جاتی ہے۔

"ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے پہلے بھی کچھ ممالک عرب، فلسطین اور مصر سے ہندوستان کے تجارتی تعلقات بہت ہی قدیم زمانے سے ہیں۔ حضرت سلیمان سونا اور فریعی موجود ہے پورے منگاتے تھے اور چاندی ہاتھی دانت۔ بندر اور مور بھی ہمیں سے جاتے تھے ۱۷

"بمبئی گزیٹ میں فان بہادر فضل اللہ لطف اللہ فریدی نے لکھا ہے کہ اسلام سے قبل چول کلیمان اور سپارہ میں عرب آباد تھے۔" ۱۷

۱۷ Jawaher Lal Nehru - The Unity of India — P. 16.

۱۷ Hunter - History of British India — V.1. P. 25

۱۷ اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر — ڈاکٹر تارا چند P. 56-57

عربوں نے ایران کی فتح کے بعد اسلام کے جھنڈے تلے جب اپنے کو متحد کر لیا تو ان کی حیثیت دوسری ہو گئی اور ان کی بڑی تعداد جنوبی ہند میں آکر آباد ہونے لگی۔ مسلمانوں نے سمندر کے ذریعہ تجارت جاری رکھی اور جنوبی ہند کے ساحل پر اور سیلون کے تین شہروں میں اپنی آبادیاں قائم کیں۔ راولینڈسن کا بیان ہے کہ مسلمان عرب پہلے پہل ساتویں صدی کے آخر میں ملیبار کے ساحل پر آباد ہوئے۔ فرانسس ڈے روالیٹی تذکروں سے اس کی تائید کرتا ہے اور اسٹورک نے مولپوں کے حالات لکھتے ہوئے اس کی تصدیق کی ہے۔ وہ لکھتا ہے..... "خاص طور سے ملیبار میں یہ آبادیاں بڑی اور اہم تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بہت پہلے سے ہندوستانی بندرگاہوں پر تاجروں کی ہر طرح ہمت افزائی کی جاتی رہی ہے۔" ۱۵

اس طرح عربوں کے اثرات ہندوستانی تہذیب پر پڑنے لگے تھے۔ اور باہمی میل جول کا سلسلہ دراصل شمالی ہند میں ۱۱۷۰ء عیسوی سے پہلے ہی شروع ہو گئے تھے۔ ۱۶

عرب تہذیب گلہ بانی کے دور سے آگے نہیں بڑھ سکی تھی۔ موسم کے شدائد کی بنا پر اور اپنے مخصوص جغرافیائی حالات کی وجہ سے عربوں کی زندگی شبانی دور سے ترقی کر کے ایک محدود تجارتی دور تک پہنچی تھی۔ اہل حرفہ بہت کم تھے۔ زراعت بھی باغبانی کی حد تک محدود تھی۔ عرب کی غذا کھجور۔ جو کا سٹو بھینڑ اور اونٹنی کا دودھ اور گوشت تک محدود تھی۔ ظاہر ہے کہ چمکا گاہی دور کی تہذیب میں نہ تو تعمیرات کی طرف توجہ ہو سکتی تھی اور نہ لباس کی تراش خراش کا امکان تھا۔ زراعتی تہذیب نہ ہونے کی وجہ سے فصل کے اعتبار سے میلوں کا تصور بھی نہیں تھا۔ عرب میں سال میں صرف ایک بار مکہ میں عکاظ کے مقام پر میلہ لگا کرتا تھا اور اسی میلہ میں قہوں اور سوتلی اور شاعری کا بازار بھی گرم ہوتا تھا۔ شاعری کی دنیا اس لئے بہت وسیع تھی کہ ریگزار کے رہنے والے سرسبز شاداب وادیوں کے خواب زیادہ اچھی طرح دیکھ سکتے تھے۔ اور تخیل کی پرواز کہیں سے کہیں جا سکتی تھی۔ الفاظ کی قدر و قیمت سے بھی اس لئے آشنا تھے کہ یہی ایک سرمایہ تھا۔ اونٹ۔ مڈیاں۔ صحرا کے ذرات۔ بول کے درخت۔ پتھر۔ گرم ہوائیں۔ کھجور کے باغات۔ چشمے ادب شاعری کے پس منظر بھی یہی تھے۔

دور جاہلیت میں عربوں کے یہاں عورت کی عزت اس حد تک تھی کہ لڑکیاں پیدا ہوتی تھیں تو زندہ دفن کر دی جاتی تھیں۔ اسلام نے سانچے کو الٹ دیا اور اس حد تک مغز بنایا کہ وراثت میں عورت کا ترکہ رکھا اور باقی اسلام نے اپنی بیٹی کی تعظیم اس طرح کی کہ سلام میں بھی سبقت کرتے تھے۔

عرب موسیقی حدی خوانی تک محدود تھی اور عربی رقص بھی مردوں میں موجودہ "جوسہ" کی شکل میں موجود تھا۔ لیکن اسلام کے بعد وہ ساری چیزیں فسق و فجور میں داخل ہو گئیں۔ جنہیں فنون لطیفہ کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ نثر حدیث کی روایت اور تفسیر تک محدود ہو گئی یا پھر دیگر علوم کی تعبیر و تشریح تک کی گئی۔ شاعری حمد و نعت منقبت و مرثیہ کے دائرے تک محدود رہی۔ لیکن ایران، شام اور مصر کی فتوحات کے بعد وہاں کی تہذیبوں نے عربوں پر اثر ڈالا۔ دنیاوی عیش و عشرت کے دروازے کھلے اقتدار و ہوس نے تادیل کا سہارا لیکر جواز کی صورت میں نکالیں اور محلات و باغات زریں کمر غلام۔ خوبصورت کنیزیں۔ چمکتے ہوئے لباس یہاں تک کہ شراب بھی دھیرے دھیرے مسلمانوں کی معاشرت میں داخل ہو گئیں۔ لیکن اسلام کی بنیادی تعلیمات یعنی توحید۔ رسالت روزِ نژاد خیر پر عقیدہ ان تمام حالات پر احتساب بھی کرتا رہا۔

ہندوستان آنے والوں میں وہ لوگ جو جنوبی ہند کے سواحل پر اترے تھے ان کی زندگی پر عجمی اور شامی تہذیب کے اثرات نہ تھے۔ اس لئے انہوں نے تبلیغ کا کام انہیں اصولوں پر کیا اور اسی بنا پر وہ کافی مقبول ہو گئے۔ "جنوبی ہند میں موپلا برابر پاپلا" کہلاتے تھے جس کے معنی ممتاز لڑکا یا دو لہلہ کے ہیں۔ عیسائیوں کو نصرانی موپلا کہا جاتا تھا۔ مولوں کے مذہبی پیشوا آتھنگل کو زون کے برابر پالکی پر سوار ہونے کی اجازت تھی اور ایک مسلمان بنووری برہمن کے برابر بیٹھ سکتا تھا۔ حالانکہ نابیر کو یہ حق نہیں تھا۔ قاضی کو کو یا کہتے تھے "اے زورن کھلم کھلا مسلمان ہو جانے کی حوصلہ افزائی کرتا تھا۔"

"ہندوستان کے بارے میں عربوں کے خیالات ہمیشہ سے بہت اچھے تھے سب سے المرجان میں ہے کہ علامہ سیوطی۔ ابن جریر۔ حاکم۔ بیہقی اور ابن عساکر کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں کہ حضرت علی

نے فرمایا کہ سب سے پاکیزہ اور خوشبودار مقام ہندوستان ہے۔ کیونکہ یہاں حضرت آدم اترے اور یہاں کے درختوں میں جنت کی خوشبو کا اثر ہے۔" لہٰذا حضرت امام حسین نے میدان کربلا میں یزید کی فوجوں کے سامنے جو شرائط رکھی تھیں ان میں ایک شرط ہندوستان جانے کی بھی تھی۔ یہ دور جہالت میں جس طرح کے بتِ فائدہ، کعبہ میں رکھے ہوئے تھے مثلاً لات، منات، غزنی، ہبل یہ ہندوستان میں بنی ہوئی مورتیوں سے اور ان سے وابستہ تصورات سے کافی مماثل تھے اس لئے دونوں ملکوں میں دلچسپی کا سبب یکطرفہ نہ تھا۔ بلکہ ہندو ستانیوں کو بھی ان ممالک سے دلچسپی تھی ابو زید سیرانی ۲۶۲ ہجری (۶۸۷ء) لکھتا ہے کہ "ہندو صرف آتے ہیں تو کوئی عرب تاجر ان کی دعوت کرتا ہے۔ تو وہ کبھی سو، کبھی سو سے زیادہ ہوتے ہیں مگر ان کے لئے اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ ہر ایک کے سامنے ایک علاحدہ طبقہ رکھا جائے جس میں کوئی دوسرا شریک نہ ہو۔ مسعودی کا بیان ہے کہ نارنگی اور لیمو ہندوستان کی خاص چیزیں ہیں۔ یہ عرب میں تیسری صدی ہجری میں ہندوستان سے لائے گئے اور پہلے عمان میں پھر وہاں کے عراق اور شام تک پہنچے یہاں تک کہ وہ شام کے ساحلی شہروں اور مصر میں گھر گھر پھیل گئے۔ مگر ان میں وہ ہندوستان کا مزہ نہیں سٹے ابن خردادزہ (۲۵۰) ہجری جو آٹھویں صدی عیسوی کے کچھ بعد تھا۔ ہندوستان کے ان پیداواروں اور بیوپار کی چیزوں کی جو عرب و عراق جاتی تھیں۔ یہ فہرست دیتا ہے۔

خوشبودار لکڑیاں۔ صندل۔ کافور۔ لونگ۔ جائفل۔ کباب چینی۔ ناریل۔ سن کے کپڑے۔ روئی کے مٹھی کپڑے اور ہاتھی۔ سراندیپ سے ہر قسم کے یاقوت۔ موتی۔ بلور اور طیار سے سیاہ مرچ۔ گجرات سے سیسہ دکن سے لکیم دادی اور سندھ سے کٹ (ایک دوا) اور بانس اور بید" لہٰذا

"سنسکرت سے عربی میں حسب ذیل علوم کی کتابیں نقل کی گئیں... حساب۔ نجوم۔ طب۔

P. 319.

اسلام الشہادت (۱۶)

۷۵ علامہ دربندی

P. 71

عرب و ہند کے تعلقات
کتاب مساک و الممالک بحوالہ
عرب و ہند کے تعلقات

۷۶ علامہ سلیمان ندوی

۶۶-۶۷

۷۷

ہیت۔ اخلاقی افسانے اور کہانیاں سیاست اور کھیل و تماشے۔ اہل عرب کا صیرجی بیان ہے کہ انھوں نے ایک سے نو تک گنتی میں حسابی رقم لکھنے کا طریقہ ہندوؤں سے سیکھا۔

اس لئے اہل عرب اس کو حساب ہندی یا ارقام ہندیہ کہتے ہیں۔ عربوں سے یورپ کی قوموں نے سیکھا اس لئے ان کی زبانوں میں اس کا نام ارقام یا اعداد عربیہ (عربک فیکرس) ہے ٹھیک وہ زمانہ نہیں معلوم جس میں عربوں نے یہ طریقہ ہندوؤں سے سیکھا مگر خیال یہی ہے کہ سلاطین میں سندھ سے جو پنڈا سدھانت لیکر منصور کے دربار میں بغداد آیا تھا اس نے عربوں کو یہ طریقہ سکھایا اور میرے خیال میں صحیح یہ ہے کہ سدھانت جس کا ترجمہ ہوا تھا اُس کے تیرھویں اور چوبیسویں باب میں خود حساب اور رقم ہے۔ اُسی کے ذریعے سے یہ طریقہ عربوں میں رائج ہوا۔ عربی میں پہلے لفظوں میں عدد لکھتے تھے۔ یہ یہودیوں اور یونانیوں کی طرح حروف بجد میں رقم لکھتے تھے۔ جیسا کہ اب بھی عربی ہیت میں اکتھار اور صحت کے خیال سے یہ طریقہ رائج ہے اور جس پر مشرق میں ابجد ہوز کے قاعدے سے مادہ نکالنے کا رواج ہے۔ بہر حال محمد بن موسیٰ خوارزمی نے اس ہندی حساب کو عربی قالب میں ڈھالا۔

علامہ جاحظ جن کی وفات ۲۶۸ھ عیسوی میں ہوئی وہ لکھتے ہیں۔ ہندوستان کے باشندے جوتش اور حساب میں بڑھے ہوئے ہیں۔ ان کا ایک خاص ہندی خط ہے۔ طب میں بھی وہ آگے ہیں۔۔۔۔۔ مجسموں اور رنگوں سے تصویر پیدا کرنا اور تعمیر وغیرہ میں ان کو کمال ہے۔۔۔۔۔ شطرنج کے وہ موجد ہیں۔۔۔۔۔ تلواریں عمدہ بناتے ہیں اور اُن کے چلانے کے سب کرتب جانتے ہیں اور زہر اتارنے اور درد دور کرنے کے منتر جانتے ہیں۔ اُن کی موسیقی بھی دلپسند ہے اُن کے یہاں مختلف قسم کے خط میں شاعری کا ذخیرہ بھی موجود ہے۔۔۔۔۔ انھیں کے یہاں سے کلیلہ اور دمنہ کتاب ہمارے پاس آئی۔۔۔۔۔ عراق میں جتنے سیرت (صرافت) ہیں سب کے یہاں غز اپنی خاص سندھی ہوگا یا سندھی کا لڑکا ہوگا۔ کیونکہ حساب کتاب اور صرافت کے کاموں سے فطری مناسبت ہے۔ اور پھر یہ اچاندار و رد فادار ملازم بھی ہوتے ہیں“

علامہ سید سلیمان ندوی

۱۲۳-۱۲۴ھ

عرب و ہند کے تعلقات

علامہ جاحظ

رسالہ فخر السودان علی البنعمیان بحوالہ ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک جھلک ص ۲۸

ہندوستانی علوم سے غریبوں کو جو دلچسپی رہی اس کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ نویں صدی میں ابو معشر جو مشہور عربی منجم اور ہیئت داں تھا۔ بتا رہا تھا۔ دس سال تک مقیم رہا۔ وہ نویں صدی عیسوی کا مصنف ہے۔ اپنے تاثرات اس طرح بیان کرتا ہے۔

”ہندوستان بڑی ترقی یافتہ قوم ہے اور اُن کی تعداد بڑی ہے۔ اور ان کا ملک بھی شریف ہے۔ تمام پرانی قوموں نے ان کی ہوشمندی اور مختلف علوم میں بھارت کی تعریف کی ہے۔ چین کے حکمران ہندوستان کے راجاؤں کو عقل و دانش کا راجہ کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ علوم میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ ہندوستان ہر زمانے میں عقل کی کان اور عدل و انصاف و نظام حکومت کا سرچشمہ رہا ہے۔ لیکن ہمارے ملک سے ان کا ملک دور ہے اس لئے ان کی علمی چیزیں بہت کم ہم تک پہنچتی ہیں اس لئے اُن کے فضلا کے بارے میں ہم کو کم واقفیت حاصل ہو سکی ہے علوم نجوم میں وہاں تین مکتبہ خیال ہیں :-

۱۔ سدھانت (برہم گیت)

۲۔ ارج تھو (آریہ بھت)

۳۔ ارکنڈ (کھنڈا کھدیک) لیکن ہمیں صرف سدھانت حاصل ہو سکا۔ ۱۰

ان بیانات سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام کے ابتدائی عہد میں تجارتی روابط کے ساتھ ساتھ علم و فن کے سلسلے میں بھی تبادلہ خیال شروع ہو گیا تھا اور عرب حکومت ہندوستان کے حالات سے متعارف ہونے کی کوشش کر رہی تھی۔ ۱۱ء میں محمد بن قاسم کے حملے کے بعد سے آمد و رفت کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا تھا اور شمالی ہند میں مسلمانوں کے علماء اور محدث بھی آنے لگے تھے۔ چنانچہ نویں صدی میں ابو حفص ربیع بن صاحب الاسدی البصری جو محدث اور صوفی تھے سندھ آئے اور وہیں سلسلہ میں انتقال کیا۔ منصور علان کے بارے میں بھی تذکرہ ملتا ہے کہ انھوں نے بھی سمندر کے ذریعہ ہندوستان کا سفر کیا اور خشکی کے راستے سے شمالی ہند اور ترکستان ہوتے ہوئے واپس ہوئے۔ گیارہویں صدی سلسلہ میں بار بار ریحان بنداد

سے بڑپچ آئے اور بوہرہ برادری کے مذہبی پیشوا میں سے گجرات آئے اور یہیں آباد ہوئے۔ خالد بگٹی نے ہندوستان ایک سفیر بھیجا تھا جس نے ہندوستان کے مختلف فرقوں کے بارے میں اپنے مشاہدات درج کئے ہیں اور جن کا تذکرہ محمد بن اسحاق النادر نے اپنی کتاب الغرہ میں کیا ہے۔ شہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں ہندوستان کے ایک فرقہ کا ذکر کیلئے ہے جن کا رسول انسانی شکل کا ایک فرشتہ تھا جو بیل پر سواری کرتا تھا۔ اس کے علاوہ ہما کال اور اور شیو مورتیوں کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ جو مسلمان جنوبی ہند میں ہندو راجاؤں کے زیر نگیں تھے وہ سب بہت خوش تھے۔ ان کے سلسلے میں مورخین نے لکھا ہے کہ انھیں مذہبی آزادی حاصل تھی۔ تجارت کے سلسلے میں ان سے تکلیف دہ محاصل نہیں لئے جاتے تھے۔ کارو منڈل کا ساہل مسلمان تاجروں کے لئے "معبور" گذرگاہ بن گیا تھا۔ لے مارکو پولو کا بیان ہے کہ تقی الدین، راجہ ہند پانڈیہ کا نائب وزیر اور مشیر تھا۔ قبلانی خاں کے دربار میں راجہ پانڈیہ کا سفیر ۱۲۸۷ء میں جمال الدین کا لڑکا نضر الدین احمد تھا۔ ۱۲۸۷ء

ہندوستان کے خمیر میں مذہبی رواداری کا جذبہ تھا۔ عرب مہمان نوازی کو اپنے کچھ کا فر سمجھتے تھے۔ لیکن "آفتاب" ہندو مذہب کا بڑا اعظم تھا، یعنی مہمان کی مدارات کرنا۔ اس لئے جنوبی ہند میں جو مسلمان آئے ان کا استقبال اسی طرح ہوا جیسے ایک مہمان کا ہونا چاہئے اور وہ ہندوستانی تہذیبی دھارے میں اس طرح مل گئے جس طرح سنگم پر جنا کا پانی گنگا سے ملتا ہے۔ شمالی ہند میں یہ صورت حال نہ تھی۔ مسلمان فاتح کی حیثیت سے آئے تھے۔ محمد بن قاسم کا حملہ لین پول کے الفاظ میں ہے۔ "اگرچہ ایک ایسی فتح تھی جس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا لیکن بہر حال یہ ایک تاریخی صداقت ہے کہ مکران اور کھٹھا ملتان کا علاقہ مسلمانوں کے قبضہ میں تھا۔ ابتدا میں یقیناً فاتح کی حیثیت سے افراط و تفریط کی گنجائش ہو سکتی ہے۔ لیکن بعد میں تمام مورخین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ سندھ میں مفتوح علاقے میں مذہبی آزادی حاصل تھی اور قرصہ وراثت۔ جائداد اور اس

۵۱ Elliot & Dawson "History of India Vol. III P. 23

۵۲ "اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر" ڈاکٹر تارا چند

۵۳ L. Poole "Med. India P. 24

طرح کے سارے مقدمات کا فیصلہ ہندوؤں کی پنچائت کے ذریعہ ہوا کرتا تھا۔“

اہمیت اس کی نہیں ہے کہ مسلمان فاتح تھے اور ہندو مفتوح بلکہ اہمیت اس کی ہے کہ مسلمان کس حد تک یہاں کے لوگوں کے حالات سے۔ یہاں کی تہذیب کے روشن نقوش سے اور یہاں کی معاشرت سے متاثر ہو کر فاتح سے مفتوح ہو گئے۔ یہاں کے حالات سے ہم آہنگ کرنے کی شعوری کوشش کا سراغ تو حکمران طبقہ میں محمود غزنوی کے دور تک میں نظر آتا ہے۔ اس دور کے سلسلے میں اتنا ضرور عرض کرنا ہے کہ عربوں اور ہندوستانیوں کے ارتباط کا دور آٹھویں صدی تک محدود رہتا ہے۔ اس کے بعد جو لوگ ہندوستان آئے وہ زیادہ تر مخلوط النسل تھے۔ محمد بن قاسم کے حملے اور حزب میں عربوں کے بس جانے سے تاریخی طور پر ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ارتباط کا سنگ بنیاد ضرور رکھا جا چکا تھا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ابتدا میں نہ صرف اجنبیت رہی بلکہ شمالی ہند میں منافرت کے جذبے کا ہونا بھی ضروری رہا ہوگا۔ لیکن اس منافرت کو کم کرنے میں ان صوفیائے کرام اور مسلمانوں کے بزرگان دین نے خاصہ اہم کردار ادا کیا جو مختلف ادوار میں ہندوستان آتے رہے۔ ڈاکٹر تارا چند نے ایسے بزرگوں کی ایک طویل فہرست بھی دی ہے۔

”محمود کے حملے کے بعد بکثرت مسلمان اہل علم اور مردان حق ہندوستان آئے۔ یہ ممکن نہیں کہ ان سب کی کوئی فہرست مرتب کی جاسکے۔ لیکن بعض اہم شخصیتوں کا ذکر یہاں کیا جاسکتا ہے۔ ان میں سے ایک کشف المحجوب“ کے مصنف علی بن عثمان الہجوری تھے جو غزنہ کے رہنے والے تھے اور جو مسلمان ممالک کا وسیع دورہ کر کے لاہور آئے اور وہیں ۳۷۵ھ یا ۳۷۶ھ میں انتقال کیا۔ شیخ اسمعیل بخاری نے گیارھویں صدی کے شروع میں اور منطق الطیر و تذکرۃ الاولیاء کے مشہور مصنف فرید الدین عطار نے بارھویں صدی کے شروع میں ہندوستان کا دورہ کیا۔ خواجہ معین الدین چشتی ۳۹۷ھ میں اجیر آئے اور وہیں ۴۲۷ھ میں انتقال کیا۔ تیرھویں صدی میں شیخ جلال الدین تبریزی شاگرد شہاب الدین سہروردی (بانی فرقہ المینانی یا مشرقی فلاسفہ) نکال آئے۔ سید جلال الدین بخاری ۴۲۷ھ میں بہاولپور کے شہر اوج میں آکر آباد ہوئے اور بابا فرید پاک پٹن میں اس کے بعد کی صدی میں عبدلکریم اجمیلی مفسر ابن عربی اور مصنف انسان کامل (فلسفہ تصوف کی ایک مشہور کتاب) نے

ہندوستان کی سیاحت کی سلسلہ میں سید محمد گیسو دراز نے پونا اور بلگرام کے اضلاع میں لوگوں کو مسلمان کیا..... دیگر مشہور صوفیائے کرام جو ہندوستان آئے یا یہاں آکر آباد ہوئے سید میر بن عبدالقادر جیلانی بانی فرقہ قادریہ۔ قطب الدین بختیار کاکی جن کا مزار دہلی میں ہے۔ اور جن کے نام سے قطب مینار منسوب ہے۔ بہار الدین ذکریا (قوت سلسلہ ۶) اور جلال الدین سرخ پوش (سلسلہ ۹) جو ملتان اور کوچ میں رہے..... ان کے علاوہ قلندر درویش شاہ مدار گیارھویں صدی اور سخی سرور بارھویں یا تیرھویں صدی کے ہیں۔" ۱۵

ان بزرگوں نے اس سنگ بنیاد پر میل ملاپ اور باہمی یگانگت کی وہ اینٹیں رکھیں جس نے آگے چل کر مشرقی تہذیب کا ایک عظیم الشان قصر تیار کیا۔

اس سلسلے میں سماجی طور پر آپس میں شادی بیاہ اور میل ملاپ کی اہمیت بھی اپنی جگہ پر قائم ہے اور ساتھ ہی ساتھ ان سیاحوں کے تذکروں کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا جن کے بیانات سے ہندوستان سے محبت کی خوشبو آتی ہے۔ ان میں خصوصیت سے البرونی کا تذکرہ کرنا ضروری ہے جس نے ہندوستانی زندگی کی بے لاگ تصویر کشی کی ہے۔ "معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ہی عہد کا کوئی بے تعصب اور راست باز محقق نہایت کامیابی کے ساتھ ہندو تہذیب و تمدن کی داستان بنا رہا ہے۔" ۱۶

سالک الابصار میں ان سیاحوں کی تفصیلات ملتی ہیں جنہوں نے ہندوستان کی تہذیب اور معاشرت کا نقشہ کھینچا ہے۔ ان کے خیالات کی تلخیص یوں ہے۔

۱۔ سمندر سے موتی نکلتے ہیں ۲۔ زمین سونا اگلتی ہے۔ ۳۔ پہاڑوں میں یاقوت اور الماس کی کانیں ہیں۔ ۴۔ درختوں میں غود کا فور لگتا ہے ۵۔ زعفران کی کاشت ہوتی ہے۔

یہ عوامل باہمی یگانگت کی راہ ہموار کرتے رہے اور فاتح اور مفتوح کو اس طرح ایک دوسرے کے نزدیک آنے کا موقع دیا کہ آگے چل کر فاتح و مفتوح کا احساس بھی فنا ہو گیا۔ اور قومیت کے شعور نے اُس کی جگہ لے لی۔ مذہبی اعتبار سے جو باہمی اختلاف تھا وہ بھی ہندوستان کے روادارانہ مزاج کی وجہ سے نقطہ اختلاف پر توجہ دینے کی بجائے ان چیزوں کی طرف متوجہ ہوا جو باہم مشترک تھیں۔ دلچسپ بات یہ تھی کہ ہندوستان میں ہندو مذہب کے علاوہ اور بھی کئی مذہب آئے۔ بدھ

اور جین مذہب نے یہیں کی سرزمین میں جنم لیا۔ عیسائی اور زرتشتی باہر سے آئے لیکن ان میں سے کسی کو وہ ہر دلغیزی نہ حاصل ہو سکی جو اسلام کے ماتھے والوں کو ہوئی اور اُس کا سبب یہ تھا کہ اسلام کے بنیادی اصولوں میں اور ہندو مذہب کے اصولوں میں گہری مشابہت ملتی پائی جاتی تھی۔

۱۔ ویدک ہندو مذہب میں بھی خدا کی وحدانیت کا تصور تھا وہ قادر مطلق تھا۔ اسلام بھی خدا کی وحدانیت کا قائل تھا۔ یہ اور بات ہے کہ ہندو مذہب میں وحدانیت بہ اعتبار جوہر تین منظر رکھتی تھی۔ اسلام میں تو حید خالص تھی۔ اس کے علاوہ اسلام میں خدا شخص نہیں تھا۔

۲۔ ہندو مذہب میں دیوتاؤں اور اوتاروں کا تصور تھا۔ یعنی وشنو جب کبھی دنیا میں برائیوں کو دیکھتا تو کسی انسان کا قالب اختیار کر کے دنیا میں آتا۔ دیوتا مقرر تھے مسلمانوں کے پاس پیغمبر رسول اور فرشتے کا تصور تھا۔ پیغمبر اوتار تو نہیں تھے لیکن خدا کے بھیجے ہوئے اور رسول منظر صفات کبریا ہوا کرتے تھے۔ خدا کے وہ بندے جو تمام بندوں میں افضل ہوتے تھے۔ فرشتے ہر کام کے لئے الگ تھے۔ جبریل۔ میکائیل۔ اسرافیل۔ عزرائیل۔ رضوان کوئی موت کا فرشتہ۔ کوئی داروغہ جنت کوئی داروغہ جہنم۔

ہندوؤں کے یہاں بھی موت۔ جنت۔ جہنم۔ بارش۔ آگ۔ پانی۔ ہوا۔ غرضکہ ہر کام کے لئے الگ الگ دیوتا تھے۔

۳۔ دونوں مذاہب میں انسان کا خود کو خالق کی رضا کا پابند بنا لینا انسانیت کی معراج تھی۔

۴۔ دونوں مذاہب میں کرم اور عمل یعنی جو جیسا کرے گا ویسی ہی سزا یا جزا ملے گی کا تصور ایک تھا۔ دونوں مذاہب میں خالق سے محبت اور بھکتی کے لئے وسیلے کی شرط تھی۔

۵۔ دونوں مذاہب میں عبادت کے آداب تھے اور عبادت گاہ کا تصور تھا اور مقام مقدسہ کے لئے سفر کرنا یا تیرتھ استھان کے لئے یا ترا کرنا ضروری تھا۔

۶۔ دونوں مذاہب میں بڑت اور صوم کا تصور بنیادی طور پر ایک تھا اور دونوں کے یہاں عبادت کا صبح شام خاص وقت تھا۔ اسلام میں عبادت کے لئے لوگوں کو بلانے کے لئے اذان اور ہندوؤں کے یہاں گھنٹہ کا رواج تھا۔

۷۔ دونوں مذاہب میں قربانی اہمیت رکھتی تھی۔ قدیم ویدک عہد میں قربانی کا رواج زیادہ تھا۔ بعد میں بتدریج کم ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ صرف "کالی کی پوجا کے موقع پر قربانی کا تصور رہ گیا۔ مسلمانوں میں بھی سال میں ایک مرتبہ قربانی کا تصور رہا۔

۸۔ ہندو مذہب میں بھی، مذہب معاشرے کی درستگی کے لئے تھا۔ اسلام مذہب نہیں تھا اس کی تعلیم دی گئی۔ اور سماج میں فرد کی اہمیت اور ذمہ داریوں پر زور دیا گیا دونوں کے یہاں شادی بیاہ کے بعد اور انسان کی عہد طفولیت سے لے کر بڑھاپے تک کی منزل میں اس کے کردار کی درستگی پر زور دیا گیا۔

۹۔ دونوں مذاہب میں زبان کی تقدیس پر زور دیا گیا فرق صرف اعتدال و تفریط کا ہے۔ اسلام میں عربی مذہبی زبان ہے کلام پاک کی تلاوت اسی زبان میں ہو سکتی ہے بسکرت وید مقدس کی زبان تھی۔ بھگوت گیتا۔ رامائن اپنشد کی زبان تھی۔ اسی زبان میں اشوک اور منتر کا پڑھا جانا ضروری تھا۔

۱۰۔ دونوں مذاہب میں انسانی زندگی کے عملی پہلو پر زور دیا گیا اور اسی لئے دونوں مذہبوں میں ایسے افراد کے کارنامے ملتے ہیں جو اپنے کردار کے اعتبار سے نمونہ عمل تھے اور ایسے کرداروں کے اعلیٰ نمونے مردوں اور عورتوں دونوں میں، دونوں مذاہب میں پائے جلتے ہیں۔ جن سے اصولوں کو کرداروں کی روشنی میں دیکھا گیا اور اس سے سبق لیا گیا اور انھیں اپنے لئے نمونہ عمل سمجھا گیا اور اعلیٰ انسانی اخلاقیات کے اصول مثلاً مہر و وفا۔ شجاعت۔ سخاوت۔ فیاضی مصائب میں ثابت قدم رہنا۔ ظلم کی قوتوں سے ٹکرانا۔ مذہب کی بقا کے لئے جان دینا وغیرہ کو انسانی کرداروں کے سانچے میں دونوں مذاہب نے دیکھا۔

۱۱۔ دونوں مذاہب نے اپنے یہاں مذہب کا اجتماعی تصور بھی رکھا اور ایسے مواقع آئے جب لوگوں کو جمع ہو کر اپنی عبادت کو تقریب کی شکل بھی دی۔ چنانچہ ہندوستان میں دہرہ۔ ہولی۔ دیوالی اور رکشا بندھن کے تیوہار تھے۔ اس میں ہر تیوہار ہر دن کے لئے مخصوص تھا۔ لیکن یہ سارے تیوہار ہر دن کے لوگ مل جل کر مناتے تھے۔ ان تیوہاروں میں کچھ تیوہار تو ایسے ہیں جو مذہبی تاریخ کے کسی خاص واقع سے متعلق ہیں۔ مثلاً دسہرا یا ہولی۔ اور کچھ تیوہار

ایسے ہیں جن کی بنیاد صرف مذہبی عبادات پر ہے۔ ان تیوہاروں میں کھانے کھلانے کا تصور تھا۔ مثلاً دیوالی رکشا بندھن اور ہولی وغیرہ پیدائش اور موت کے موقع پر دونوں کہاں کھلانے کا تصور تھا۔

مسلمانوں میں تیوہار کسی طبقہ کے لئے نہیں تھا۔ عید بقر عید اور محرم ان میں سے دو مذہبی تاریخ کے واقعات پر مبنی تھے۔ اور ایک تیوہار مذہبی عبادات کی تکمیل کا نتیجہ۔ مسلمانوں کے یہاں بھی ان تیوہاروں میں کھانے اور کھلانے کا تصور شامل تھا۔ چنانچہ محرم میں حاضری مجالس میں تقسیم تبرک عید میں سوئیاں اور بقر عید میں ضیافت۔ عوام کی فلاح کے لیے حامد و ثناء کرنا دونوں کہاں تھا۔ اجتماعیت کا یہ تصور اور تقریبی انداز ایسا تھا جس نے بہت سارے رسوم وضع کر لئے تھے۔

ہندوؤں میں رسم پیدائش منانے کا تیوہار جنم اسمی کی صورت میں موجود تھا۔ مسلمانوں نے بھی اپنے بزرگان دین کا یوم پیدائش اور یوم وفات کی تقریبات منانی شروع کر دی تھیں۔

۱۲۔ دونوں مذاہب میں سچائی کی راہ میں جان دینے والے کے درجات بلند ہیں۔ مسلمانوں میں وہ شہید ہے۔ ہندوؤں میں وہ امر ہو جاتا ہے۔

۱۳۔ دونوں مذاہب میں تخلیق کائنات کے سلسلے میں بعض باتیں مشترک ہیں۔ ہندو مذہب میں بھی سب سے پہلے پانی کو پیدا کیا گیا اور اسلام میں بھی پروردگار عالم نے سب سے پہلے پانی پیدا کیا۔

۱۴۔ شیطان سے ملتا جلتا تصور بھی ہندو مذہب میں پایا جاتا ہے "اسر" اور "راکشش" جنہوں نے عبادات و ریاضت کے ذریعہ غیر معمولی قوت حاصل کر لی اور یہاں تک کہ دیوتا اور بھگون کے لئے خطرہ بن گئے۔

۱۵۔ ہمان نوازی دونوں مذاہب کے اصول میں شامل ہے ہندوستان میں "آتو" کا مرتبہ دیوتا اور بھگون کے برابر کا ہے۔ مسلمانوں میں بھی ہمان نوازی کی بہت اہمیت ہے۔

۱۶۔ دونوں مذاہب میں اصولی طور پر علم کی عظمت اور علم سے محبت کا احساس پایا جاتا ہے دنیا کے اکثر مذہبوں نے عمل پر زور دیا ہے یا عقیدت پر زور دیا ہے لیکن ہندو مذہب نے نجات حاصل کرنے کے طریقوں میں ایک طریقہ "گیان" (علم) کا بھی رکھا ہے۔ وید کا لفظ ود سے نکلا ہے جس کے معنی جلتے کے ہیں۔

اسلام میں علم کے لئے بے شمار قرآنی آیات میں صرف "اطلبوا العلم لو کان بالصین"

کی طرف اشارہ کرنا کافی ہوگا۔ رسول کی حدیث ہے کہ علم حاصل کرو چاہے وہ چین ہی میں کیوں نہ ہو۔

یہ مماثلتیں مذہب کے اصول اور عمل کی بنیاد پر تلاش کی گئی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ روح مذہب کا تعلق انسان کے باطنی احساس سے ہوتا ہے اور اس کا اصل مقصد پاکیزگی نفس کے ذریعہ اللہ یا ایشور تک رسائی حاصل کرنا ہی ہوتا ہے۔ اس لئے یہ بالکل فطری ہے کہ ظاہری حیثیت سے مختلف مذاہب کے ماننے والے چاہے اپنے رسوم و عبادات میں مختلف ہوں، لیکن بہت سی باتوں میں یکسانیت رکھنے پر مجبور ہوں گے۔ یہاں بحث صرف ہندو مذہب اور اسلام کی تھی اگر غور سے دیکھا جائے گا تو ہندوستان کے بعض دیگر مذاہب میں بھی ان میں سے اکثر باتیں کسی نہ کسی شکل میں نظر آجائیں گی اور ان سے جس قسم کا اخلاقی نظام وجود میں آئے گا وہ ایک دوسرے سے زیادہ مختلف نہ ہوگا۔ شعر و ادب میں جہاں بحث عمومی جذبات و تصورات سے ہوگی۔ وہاں یہ مماثلتیں نہ صرف اور زیادہ واضح ہو کر سامنے آئیں گی بلکہ تصوف اور بھگتی کے میلانات نیز ہر ایک ایک دوسرے سے اور زیادہ قریب دکھائی دیں گی۔

سیاست اور معاشرت جن تفرقوں کو بڑھاتی ہے، مذہب اور اخلاق اور روحانیت انھیں کم کرتے ہیں اور سیاست میں بھی جب مقاصد کا اتحاد ایک ہی ڈگر پر چلنے پر مجبور کرتا ہے تو دوریاں اور فاصلے کم ہوتے نظر آتے ہیں جیسا کہ جنگ آزادی کے ضمن میں حب وطن اور قوم پرستی کے گہرے ادراک سے وحدت کا تصور پیدا ہوا۔

اس بات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ہندوستانی سماج کی بناوٹ میں جن دو مذاہب کے اتفاق و اختلاف نے سب سے زیادہ پیچیدگیاں پیدا کی ہیں وہ اسلام اور ہندو مذاہب ہیں چونکہ ہمارے سامنے اصل سوال قومی یک جہتی اور جذباتی ہم آہنگی کا ہے۔ اس لئے ہم نے انھیں مماثلتوں کی تلاش پر زیادہ زور دیا تاکہ شاعری کے مطالعے سے جو نتائج نکالے جاسکیں وہ ہمارے مقصد سے ہم آہنگ ہوں۔ اس سلسلے میں تصوف اور بھگتی کے میلانات کا کسی قدر تفصیلی جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے ان دونوں کا سلسلہ قدیم ہے بھگتی تحریک کا آغاز ایک لحاظ سے آٹھویں صدی سے ہی شروع ہو جاتا ہے جب شیوا اور وشنو بجاویں نے شیوا اور وشنو کی بھگتی پر

زور دیا۔ شیوی لٹریچر گیارھویں صدی میں مرتب کیا گیا ہے جسے "تیرومرائی" کہتے ہیں" لے
 وشنویوں کے بھجنوں کا مجموعہ ناتھ منی نے ترتیب دیا۔ اُسے نل یاد پر بندھم کہتے ہیں ان
 میں تیروجنا سمبندھ ساتویں صدی عیسوی میں مستحضر پیدا ہوئے۔ شیوی مبلغین میں ان کا درجہ
 سب سے اونچا ہے۔

شکرآچاریہ کو اس اعتبار سے بھگتی تحریک کا ایک اہم ستون کہا جاتا ہے انھوں نے
 ایک منطقیانہ نظام توحید قائم کیا اور وحدت الوجود کا وہ فلسفہ جو بعد میں بھگتی تحریک کی بنیاد
 بنا، شکرآچاریہ کے فلسفہ کی بنیاد تھا۔ ان کا مایاواد اپنے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے کائنات کو
 دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک حقیقی اور دوسرا غیر حقیقی۔ اعلیٰ اور ادنیٰ علم۔ جب دماغ مان
 ہوتا ہے اور تاثرات کا راستہ بند ہو جاتا ہے اور گہرے وجد کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اُس
 وقت روح اپنے آپ کو حقیقت میں جذب پاتی ہے۔ اُسے قریب کے مظاہر سے نجات حاصل
 ہو جاتی ہے۔ "لیکن بھگتی تحریک کا باقاعدہ آغاز گیارھویں صدی عیسوی سے ہی سمجھنا چاہئے
 یعنی رامانج کے دور سے جو ۱۱۰۰ء میں پیدا ہوئے تھے۔

اسی طرح تصوف کی تحریک کا آغاز صوفیائے کرام کے مطابق ساتویں صدی عیسوی سے
 ہی شروع ہو جاتا ہے اور پہلے صوفی حضرت ادیس قرنی قرار دئے جاتے ہیں۔ جنھوں نے عشق
 رسول میں اپنے دانت توڑ دارٹے تھے اور اس سلسلہ میں ایک حدیث کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ یہ
 صوفیائے کرام کے ۴ سلسلے ۴ خانوادے ہیں۔ ان میں سے نقش بندیہ کو چھوڑ کر سب حضرت علی
 سے شروع ہوتے ہیں اور سلسلہ چشتیہ حضرت علی کے بعد خواجہ حسن بصری سے شروع ہوتا ہے
 بقیہ میں شیعوں کے چھٹے امام تک اور بعد میں ساتویں اور آٹھویں امام تک سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔

تصوف کی اس تحریک کے آغاز کے سلسلے میں بڑی بڑی موٹسگافیاں ملتی ہیں۔ کچھ نے
 تصوف کو صوفی یعنی ایک خاص قسم کے کپڑے سے مشتق قرار دے کر اس کا سلسلہ آغاز بیان

۱۰ Caldwell Tamil Popular Poetry Vol-p. 719

بحوالہ اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر طااکر تارا چند

کیا ہے۔ کچھ نے صفحہ سے صوفی بنایا ہے۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ صوفیوں کی تحریک اسلام کے مقابلہ میں اور برسر اقتدار طبقہ کے خلاف ایک نوکھی بغاوت تھی۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اہل بیت سے اظہار محبت رکھنے والوں نے حکومتِ وقت کے جبر و تشدد سے پناہ لینے کے لئے یہ تحریک شروع کی تھی۔ یہ ساری بحثیں بہت طویل ہیں۔ ان سے قطع نظر صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ یہ تحریک ابتدا میں جو کچھ رہی ہو لیکن بعد اس کی جو شکل بنی وہ تین پہلو ضرور رکھتی تھی۔

۱۔ اس کا فلسفیانہ اور مابعد الطبیعیاتی تصور یونانیوں کے فلسفے سے متاثر تھا۔ الکنڈی فارابی۔ ابن سینا۔ الفزالی۔ ابن طفیل اور محی الدین ابن عربی کے فلسفے پر یونانی فلسفہ کا گہرا اثر تھا۔ اس سلسلے میں پروفیسر علی مہدی خاں نے اپنی کتاب اسلامی فلسفہ میں لکھا ہے "..... ۵۲ء میں منصور کے عہد میں بیت الحکمت۔ نوعیت اور ہر ایک خاندانوں کے زیر اثر قائم کیا گیا اور اماموں رشید کے عہد میں یہ اپنے عروج پر پہنچ گیا اور اس وقت تک فیثاغورث۔ افلاطون۔ ارسطو۔ پلاطینوس وغیرہ کی کتابوں کے ترجمے ہو چکے تھے۔ مشہور مستشرق منک کا کہنا ہے کہ ترجمے بڑی خوبصورتی سے کئے گئے تھے..... یونانی فلسفے نے سب سے زیادہ اور پائیدار اثر چھوڑا اور یہ فلاسفہ کے طرز فکر کا نقطہ آغاز ثابت ہوا۔" ۲۔ تصوف کی تحریک پر دوسرا اثر عیسائیوں کا پڑا ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں "جب مسلمانوں کا عیسائیوں سے رابطہ ہوا تو یہ رجحانات اور قوی ہو گئے۔ عبادت کے معاملہ میں مراقبہ۔ اللہ کے نام کا ذکر اور دعا۔ اخلاقیات میں ذاتی مفاد کے معاملات سے قطعی بے تعلقی۔ اللہ پر کامل بھروسہ مادی اشیاء کا ترک دکھ درد بیماری۔ تعریف یا مذمت سے بے نیازی۔ یہ سبھی رجحانات پورے طور سے اثر انداز ہونے لگے۔"

"ابو عبد اللہ العارثی الحماسی حنفی ۵۸۷ء کے خیالات میں جو سب سے پہلے صوفی تصنیف ہیں اور جن کی تصنیفات محفوظ ہیں۔ سبھی انجیل سے استفادہ کے واضح آثار ملتے ہیں۔ ان کی ایک تصنیف کاشتکار کی حکایت سے شروع ہوتی ہے اور دوسری پہاڑی وعظ کی توضیح ہے۔" ۵۲ پروفیسر ہٹھی نے بھی صوفی تحریک کے سلسلے میں عیسائی اور ہندوستانی اثرات کا تقریباً اسی انداز میں تذکرہ کیا ہے۔ ۵۳

۵۲ Ali Mehdi Khan "Islamic Philosophy

P. 48-53

۵۳ اسلامی تہذیب کا اثر ہندوستان پر ڈاکٹر تارا چند

ص ۹۱

۵۴ R.K. Hitte "History of the Arabs

P. 243-435

صوفی تحریک پرنسپل گہرا اثر ہندوستانی علوم کا تھا۔ ظاہر ہے کہ جب مادی اشیاء اور دنیاوی اشیاء کا تبادلہ آپس میں ہوتا رہا تو یہ کیسے سوچا جاسکتا ہے کہ خیالات کا تبادلہ نہ ہوا ہوگا اور اگر اسلامی اثرات ہندوستان تک پہنچے تھے تو یقیناً ان علاقوں کے اثرات عربوں پر بھی پڑے رہے ہوں گے۔

اسلامی مملکت کے مشرقی علاقے یعنی خراسان۔ افغانستان۔ سیستان اور بلوچستان اسلام لانے سے پہلے بدھ مت اور ہندو دھرم کے مرکز تھے۔ بلخ میں ایک بڑی خانقاہ (وہار) تھی جس کے منتظم برہم کہلاتے تھے۔ برہم کی اولاد خلفائے عباسیہ کے مشہور برہمکی وزیر بنے۔^{۱۵}

صوفیوں کی تاریخ کے سلسلے میں شیخ علی بن عثمان ہجویری معروف بہ داتا گنج بخش کی کتاب "کشف المحجوب" کا یہ اقتباس کافی روشنی ڈالتا ہے "صقار دگر بود۔ او کدر صفت بشر بود۔ وجہ حقیقت صوفی بوداں کہ اوراں از کدر دگر بود۔" یعنی جس کا قلب جس (نجاست) سے خالی ہو وہ صوفی ہے۔"^{۱۶}

صوفی تصور عرفان پر زور دیتا ہے۔ عرفان اُسی کو حاصل ہو سکتا ہے جسے شعور کی پختگی حاصل ہو۔ اُس کا مقصد عرفان کے ذریعہ حقیقت مطلق کی معرفت ہے۔ صوفی کا کہنا ہے علم کی تین قسمیں ہیں :-

۱۔ خدا سے علم ۲۔ خدا کے ساتھ علم ۳۔ خدا کا علم۔

خدا کا علم وجدان ہے اور پیغمبر اور اولیاء اسی ذریعے سے علم حاصل کرتے ہیں۔ خدا کے ساتھ علم مدارج کا علم ہے جو ایک سالک کو راہ حقیقت میں پیش آتے ہیں۔ سلوک کی منزلیں طے کرنے کے لئے تزکیہ کی زندگی گزارنی پڑتی ہے۔ ہر درجے سے گزرنے کے لئے روح براہ راست وجدانی علم حاصل کرتی ہے۔ روح کو یہ عطیہ الہی ہے اور اکتسابی نہیں ہے۔ راہ حقیقت طے کرنے میں مندرجہ ذیل مدارج ہیں :

۱۔ پہلا درجہ توبہ کا ہے جس میں جمال خداوندی کا نظارہ ہوتا ہے اور خوف و ندامت توبہ پر ماں کرتی ہے۔ دوسری منزل صبر کی ہے اس میں برائیوں سے اجتناب اور اچھائیوں کی طرف رغبت اور ہر حالت کو خدا کی طرف سمجھنا ہے تیسرا درجہ تنکر کا ہے جس میں خدا کی طرف سے ہر حالت میں اس کا

^{۱۵} Nicolson "A literary History of Arabs" p. 259

^{۱۶} "کشف المحجوب" شیخ علی بن عثمان ہجویری p. 22

شکر ادا کیا جاتا ہے۔ چوتھا درجہ امید و بیم۔ پانچویں منزل ترک احتیاج اور توکل کی ہے۔ چھٹی منزل محبت اطمینان۔ اخلاص اور مراقبے کی ہے اور آخری منزل عرفان۔ دیدار اور وحدت کی ہے۔

صوفیوں کے مقاصد۔ مدارج اور رجحانات مختلف رہے ہیں۔ لیکن یہاں ان اصولوں کا تذکرہ کیا جا رہا ہے جو سب میں مشترک ہیں۔

خدا واحد ہے وہ خیر و شر کا خالق ہے۔ علم کا تعلق قلب سے ہے جس پر تجلی ظاہر ہوتی ہے اور حقیقت کا براہ راست عرفان ہوتا ہے صرف خدا کا وجود حقیقی ہے اور بقیہ سب فریب نظر ہے۔ صوفی۔ خدا، انسان اور کائنات کے درمیان تمیز نہیں کرتا۔ عرفان صرف روح کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ روح آئینہ ہے جس پر حقیقت ازلی منعکس اور منکشف ہوتی ہے۔ اس لئے صوفی استدلال و استنباط کے بجائے وجدان اور عرفان کو حقیقت مطلق تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ ذوالنون مصری نے اسی سے وجد کی کیفیت اخذ کی ہے جو منزل جذب تک لے جاتی ہے۔ جہاں پر احساس فنا ہو جاتا ہے۔ اور سالک وصل ہو جاتا ہے وجد کمزور اور غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ شر غیر حقیقی ہے۔ ماسوا خدا سب غیر حقیقی ہے احساس ذات بدترین شر ہے۔ نفس خود، حقیقت کی تصدیق ہے۔ روح کا مقصد وصل الہی ہے وہ سب کچھ خیر ہے جو اس میں مدد و معاون ہو۔ وہ سب شر ہے جو اس سے روکے۔ لہ

اس وحدت وجود کا عملی پہلو یہ ہے کہ خدا کی پرستش بے شمار طریقوں سے ہو سکتی ہے اور یہ کہ تمام مذاہب میں صداقت ہے۔ اس لئے کہ اگر تمام اشیائے ملکوتی جو ہر کی منظر ہیں تو نور کو ایک ستارے میں یا بچھڑے میں یا کسی اور چیز میں دیکھا جاسکتا ہے اور اس لئے تمام مذاہب کے ساتھ پوری پوری رواداری کا برتاؤ کرنا چاہئے۔

صوفی اپنی منزل تک پہنچنے کے لئے ذکر کرتا ہے۔ ذکر کی دو قسم خفی اور علنی ذکر کی حالت میں سانس کو روکنا اور پرچڑھانا اور ضرب لگانا شامل ہے۔ صوفی کے لئے مرشد کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو زمین پر خدا کا منظر ہوتا ہے۔ اور وہی ذکر کی تعلیم بھی کرتا ہے۔ ذکر سے وجد کی حالت

طاری ہوتی ہے۔ اور وجد کی حالت طاری کرنے کا طریقہ سماع ہے۔ روحانی موسیقی اور رقص پر بہت زور دیا ہے۔ چشتی اور بہروردی دونوں طریقے میں یہ چیزیں ذکر کے ضروری پہلو کی حیثیت سے شامل ہیں۔

صوفیائے کرام کے ہندوستان آنے کا سلسلہ کب سے شروع ہوا اس کی صحیح تاریخ کا تعین کرنا دشوار ہے۔ بہر حال یہ ہے کہ جب سے مسلمانوں کی آمد کا سلسلہ شروع ہوا اسی کے ساتھ صوفیائے کرام کی آمد کا سلسلہ بھی شروع ہوا۔ اس سے قبل ان صوفیاء کی فرست دی جا چکی ہے جو ہندوستان تشریف لائے اور ہمیں سکونت اختیار کی یا یہاں کا دورہ کیا اور واپس چلے گئے۔ انہیں تعلیمات کے ساتھ ساتھ وہ تحریک بھی چلی جسے بھکتی تحریک کا نام دیا جاتا ہے اور جس کا سلسلہ صحیح معنوں میں ٹیو بھگتی سے دسویں صدی میں شروع ہوتا ہے۔ شیوا اور وشنو کے بھگت بھی وجد کے قائل تھے اور اپنے گرد (مرشد) کو منہر کبریا سمجھتے تھے۔ بھکتی تحریک کے ابتدائی خدو خال کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ اُسے باقاعدہ تحریک دینے کا ہر ابھی جنوبی ہند کے مفکر رامننج کے سر ہے۔ اس تحریک میں بھی مختلف رجحانات کے لوگ تھے۔ لیکن ان سب میں جو مشترک عناصر تھے وہ مندرجہ ذیل ہیں :

خدا ایک ہے۔ انسان کو مکمل طور پر اس کی رضا کا پابند بنا دینا چاہئے یہی موش یا نجات حاصل کرنے کا یقینی راستہ ہے۔ اس کے کئی نام ہو سکتے ہیں وہ کئی صورتوں میں جلوہ گر ہو سکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اُسے مورت کے ذریعہ پوجا جائے۔ بلکہ ایک بھگت (سالک) اس کی تعریف کی کہانیاں پڑھ سکتا ہے۔ سُن سکتا ہے۔ گا سکتا ہے۔ اور اس طرح وہ سچا بھگت ہو سکتا ہے۔ اردو کے ناٹھ منٹھی شعرا کے یہاں یہ نقوش ملتے ہیں۔

اس تحریک کے ماتے والے ذات پات میں عقیدہ نہیں رکھتے۔ ان کی نظر میں سارے انسان برابر ہیں۔ ان میں رامننج گیارھویں صدی میں مدراس کے قریب پیدا ہوئے۔ انھوں نے خدا کو واحد مانا۔ اُس کے پانچ مختلف مظاہر قرار دیئے اور انفرادی روحوں کے لئے پانچ درجات معین کئے۔ بھگتی کے لئے گرد پر کامل بھروسہ اور اپنے کو خدا کے سپرد کر دینا ہے۔

جنوبی ہندوستانی ہند میں بھکتی تحریک کے بہت سے اہم بزرگ گذرے ہیں اور ان کا سلسلہ

گیارہویں صدی سے سترہویں صدی تک پھیلا ہوا ہے۔ ان میں ہمارا سٹر کے سنت گیانیٹور (۱۲۷۵ تا ۱۲۹۷) عیسوی نے پندرہ سال کی عمر میں بھگوت گیتا کی تفسیر ایکناٹھ کے نام سے مراٹھی زبان میں لکھی۔ زسہا ہتا (۱۳۱۵ تا ۱۳۸۱) نے کرشن بھگتی پر گجراتی زبان میں بھجن لکھے۔ ویشنو جن اُن کا مشہور گیت تھا۔ جو گاندھی جی کو بہت پسند تھا۔ چتینیہ (۱۳۸۵ تا ۱۵۲۷) بنگال میں 'ندیا' میں پیدا ہوئے تھے۔ وہ وشنو بھگت تھے اور اُنکے ارادت مندوں میں ہندو مسلمان سبھی شامل تھے۔ گرو نانک ^{۱۵۲۹} میں لاہور کے نزدیک پیدا ہوئے تھے۔ اور اُن کے ماننے والے اپنے کو سکھ کہتے ہیں۔

ان سب کی تعلیمات میں جڑوی اخلاقات تو ہو سکتے ہیں لیکن بنیادی طور پر سب کے نظریات ایک ہیں اور سب ایک ہی مسلک (یعنی ایک خدا جو اصل حقیقت ہے) پر ہیں۔ یہ کائنات اُس کا منظر ہے وجدان اور عرفان کے راستے سے معرفت الہی کا حصول۔ ذات پات کی تفریق کے خلاف یعات اور ہر مذہب کا احترام اور تمام انسانوں میں محبت کے جذبات کو پیدا کرنا اور نفرت کو مٹانا شامل ہے۔ ان تمام بزرگوں میں یوں تو سبھی اہم ہیں۔ لیکن کبیر کو اس اعتبار سے زیادہ اہم سمجھنا چاہیے کہ انھوں نے واضح اور کھلم کھلا ہندو مسلم اتحاد اور اس طرح قومی یکجہتی کے ایک اہم عنصر کے شعور کو ابھارنے کی شعوری کوشش کی۔ اُن کے یہاں کوئی ایسی بات نہیں ملے گی جو اُن سے قبل کے صوفیوں یا بھگتوں میں نہ رہی ہو۔ انھوں نے شمالی ہند کو اپنا مرکز بنایا تھا اور ایک دنیا دار کی زندگی گزار کر انھوں نے اپنے پیغام کو نظم کے ذریعہ پھیلا یا کبیر نے اپنی بات کہنے کا جو اسلوب اختیار کیا اس پر صوفی درویشوں اور شاعروں کی گہری چھاپ تھی۔ ہندی زبان میں ان کا کوئی پیش رونہ تھا جن نمونوں کی وہ تقلید کر سکتے تھے وہ مسلمانوں کے ہی تھے۔ مثلاً فرید الدین عطار کی "پند نامہ" انھوں نے رومی اور سعدی کو بھی یقیناً پڑھا ہوگا۔ اس لئے کہ جب وہ کہتے ہیں۔ جب تم دنیا میں آئے تھے تو لوگ مہنتے تھے اور تم روتے تھے۔ ویسا طرز عمل نہ اختیار کرو کہ تمہارے مرنے پر بھی لوگ مہنتیں۔ یہ سعدی کے قطعہ کا ترجمہ ہے لے

کبیر کے یہاں بھی منزل مقصود تک پہنچنے کیلئے گرو کا انتخاب ضروری ہے ۵

گرو گوند دوؤ کھڑے کا کے لاگوں پائے

ہماری گرو آپ کے گوند دیو بتائے

وہ بارہا کہتے ہیں کہ ہندو اور مسلمان ایک ہیں۔ وہ اسی خدا کی پرستش کرتے ہیں وہ دونوں

ایک ہی باپ سے پیدا ہیں اور دونوں کا خون ایک ہے تمام مرد اور عورت جو خلق ہوئے ہیں تیری ہی شکل ہے۔ کبیر رحیم اور رام کی اولاد ہے۔ ہندو رام کو پکارتے ہیں اور مسلمان خدا کو۔ پھر بھی دونوں لڑتے ہیں اور ایک دوسرے کی جان لیتے ہیں اور حقیقت کوئی نہیں جانتا۔

کبیر نے ایک شمع جلائی تھی۔ یہ زاویہ نظر کی بات ہے کہ اُس روشنی میں کسی کو حقیقت و

عرفان کا رنگ نظر آتا ہے۔ کسی کو مابعد الطبیعیات کے وہ دقیق مسائل حل ہوتے نظر آتے ہیں جن میں دکھی دنیا الجھی ہوئی ہے۔ بعض کی نظر میں کبیر کی حیثیت ہندو مذہب کے مصلح اعظم کی ہے۔ اور اکثر انھیں مسلمانوں کی تنگ نظری دور کرنے والا ریفارمر کہتے ہیں۔ انکی تاریخ پیدائش تاریخ وفات میں تو اختلاف رہا ہی۔ ان کی شخصیت بھی اختلافی رہی۔ لیکن یہاں اتنا ضرور عرض کرنا ہے کہ

ہندوستان میں ایک مشترکہ کلچر۔ ایک ایسی مذہبی رواداری جس میں ہر مذہب اپنی الٰہیت برقرار رکھتے ہوئے دوسرے کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھائے ایک ایسا قومی شعور جس میں ذات پات یا علاقائی عصبیت نہ ہو کبیر کی دین تھی۔ تمام صوفیائے کرام اور بھکتی تحریک کے مبلغین نے اس کی پوری کوشش کی۔ ان میں سے کبیر کی اہمیت اس لئے ہے کہ اُن کے بعد ایک بہت بڑے بادشاہ نے کبیر کے نظریات کو پورے ہندوستان کا مذہب بنانے کی کوشش کی۔

کبیر کی اہمیت اور عظمت اپنی جگہ پر مسلم ہے لیکن اُن سے پہلے امیر خسرو نے قومی یکجہتی اور ہندوستانیت کے کئی گوشے منور کر دیے تھے۔ انھوں نے موسیقی۔ شاعری۔ اور مختلف طرح کے تہذیبی اور ادبی وسیلوں سے اتحاد و اتفاق کے شعور کو عام کیا۔ وہ صحیح معنوں میں اس حقیقت سے آشنا تھے کہ اتحاد اور یگانگت کو یکجہتی میں بدلنے کے لئے فلسفیانہ نظریہ اور انکار پس منظر کا کام دے سکتے ہیں لیکن مختلف رجحانات رکھنے والی چھوٹی چھوٹی قومیتوں کو ایک ہی رشتے میں منسلک کر کے متحد قوم بنانے کا تاریخی فریضہ کلچر ہی انجام دے سکتا ہے۔ جس کا اہم ترین جز ادب ہے۔

امیر خسرو کی اہمیت کو اعتبار سے قابل توجہ ہے۔ ان کی ہشت پہل شخصیت کا تقاضا ہے کہ ان کی مختلف ادبی فتوحات کا تذکرہ کسی جگہ پر کیا جائے۔ ہندوستان سے انکی والہانہ محبت اس تاریخی رجحان کی طرف اشارہ کرتی ہے جس کا آغاز تیرھویں صدی سے ہوا تھا زبان کے سلسلے میں اور اردو کے شاعر کی حیثیت سے ان پر آگے بحث کی گئی ہے۔ یہاں یہ مقصود ہے کہ ان فلسفیانہ نظریات و افکار نے جن کے مظاہر بھکتی اور تصوف کی تحریک کی صورت میں جلوہ گر ہوئے۔ سماجی اور معاشرتی سطح پر قومی ہم آہنگی اور ایک ایسی مشترکہ تہذیب کی بنیاد ڈالی جس نے ہندوستان کے سیاسی حالات کو بھی متاثر کیا۔ قبل اس کے کہ اس مشترکہ تہذیب کے عوامل اور عناصر کی نشاندہی کی جائے جس کے نتیجہ میں سترھویں صدی میں ہم آہنگی کے بہت سے پہلو ارتقا پذیر شکل میں نظر آئے اس ذریعہ اظہار پر بھی غور کر لینا چاہئے جو اس مقالہ کا موضوع ہے کیونکہ جس مشترکہ تہذیب کا تذکرہ اب تک مذہب اور فکر کی سطح پر کیا گیا ہے اس کا ایک روپ اردو زبان بھی ہے اگرچہ زبان کا مطالعہ علم اللسان کے نقطہ نظر سے خالص علمی بحث ہے۔ لیکن شعر و ادب میں چونکہ زبان ہی اظہار جذبات و خیالات کا وسیلہ بنتی ہے اس لئے اس میں اشتراک اور ہم آہنگی کے پہلو زیادہ آسانی سے تلاش کئے جاسکتے ہیں گذشتہ ایک ہزار برس میں اگر ہندو مسلم فن تعمیرات و جود میں آسکتا ہے اور رنگوں کی آمیزش سے ایرانی اور ہندوستانی مصوری میں وحدت کے پہلو نمایاں ہو سکتے ہیں۔ موسیقی میں راگ اور راگنیوں کے تال میل سے نئے فنی نمونے جنم لے سکتے ہیں اور تصوف و بھگتی کے قریب آتے سے ایک نیا فکری نظام پیدا ہو سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ لسانی سطح پر ایک ایسی زبان کا تصور نہ کیا جاسکے جو اس جذباتی اشتراک کی سب سے نمایاں منظر ہے۔ ہندوستان کی تمام زبانوں میں اردو نے اس فرض کو سب سے زیادہ حسین انداز میں ادا کیا۔

ہندوستان میں زبانوں کی تاریخ بہت قدیم ہے۔ آریوں کی آمد سے پہلے ہندوستان میں جو تہذیب تھی اس میں زبان کی کیا شکل تھی اور ادبی کاوشیں کس پائے کی تھیں اس کا فیصلہ تو اب تک نہیں ہو سکا۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ درادڑوں کے پاس یقینی طور پر انھیں کی اپنی بولی تھی۔ شمال میں بلوچستان کے علاقہ میں بلاہوئی اور جنوب میں تامل۔ تیلگو ملیالم اور کنڑی درادڑی زبانیں ہیں۔

آریوں کی آمد سے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ پروفیسر چائلڈ اور جیک لنڈسے دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ ویدوں کی سنسکرت، فارسی، یونانی اور لاطینی سے اشتراک مخلوط رکھتی ہے وہ لکھتے ہیں "اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ سنسکرت۔ یونانی اور لاطینی اور دوسری انڈو یورپی زبانیں کسی ایسے والدین کا خمرہ ہیں جسے کچھ لوگ سماج میں بستے تھے اور اب وہ ختم ہو گئی ہے۔" ۱۵

چونکہ اردو زبان کا تعلق آریائی بولیوں سے ہے اس لئے یہ بحث موضوع سے خارج ہے کہ آریوں کی آمد سے پہلے ہندوستان میں جو قومیں آئیں ان کی لسانی اور تہذیبی حیثیت کیا تھی۔ بات کو واضح کرنے کے لئے پہلے صرف اتنا کہنا کافی ہوگا کہ نیگرا انڈ اور پروٹو اسٹریٹو اور دراوڑ کی نسلوں کے لوگ اپنی اپنی زبانیں رکھتے تھے اور جب آریہ ہندوستان میں آئے تو معاشرتی تعلقات قائم ہونے کے بعد سبھوں نے ایک دوسرے کی تہذیب اور زبان کو متاثر کیا۔ اس کی شہادتیں سلیٹر سینٹی کمار چیٹرجی اور دوسرے اہم علماء کی تحقیقات سے اخذ کی جاسکتی ہیں آریوں نے آنے کے بعد تہذیب کو ایک نیا تصور دیا۔ اب تک عبادات و رسوم بھی اس بولی میں ہوا کرتے رہے ہوں گے جو کاروبار اور روزمرہ کے سماجی معاملات میں استعمال کی جاتی تھی۔ لیکن تاریخ نے زبان کے اہامی ہونے کا تصور ویدوں کے وجود سے سمجھا۔ اور عبادت کی تقدیس تحریم کو برقرار رکھنے کے لئے ایک ایسی زبان مدون اور منضبط کی جو ابتداء میں صرف مذہبی امور تک محدود رہی اور پھر اس کے بعد اس طبقے کی میراث اور جاگیر بن گئی جو اپنے مفادات کے تحفظ کے لئے پرہمتی نظام کو برقرار رکھنا چاہتا تھا۔ آریوں کے بعض طبقوں نے سنسکرت کو اپنے اقدار کی گرفت مضبوط رکھنے کا ایک ذریعہ بنایا تھا۔ آریہ اپنی ترقی یافتہ زبان اور فلسفیانہ فکری زندگی کے ساتھ دراوڑوں میں پوری طرح گھل مل سکے اسی وجہ سے دونوں کی زبان پر اتنا گہرا اثر نہ پڑا جتنا پڑنا چاہئے تھا۔" ۱۶

اس لئے ہنوازی خطوط پر دو زبانیں چلتی رہیں ایک وہ جو برسر اقدار طبقے کی تحریری زبان تھی۔ اور دوسری وہ بولیاں جن کی سطح معاشرتی اور سماجی ہونے کی وجہ سے تقریری تھی یعنی بولی۔ یہ دونوں

۱۵ Jack Lindsay, Short History of Culture Page 180

Prof. Gordon Childe What Happened in History P. 149-150

۱۶ انکاروسٹیل مسلمان اور ہندی پروفیسر افتخار حسین

دھچپ حالات میں ارتقارگی طرف قدم بڑھاتی رہیں۔ پراکرت کے معنی خود رو، یا طبیعت سے نکلا ہوا۔ یہی وہ نام ہے جو سنسکرت کے علاوہ ان تمام بولیوں کو دیا جاسکتا ہے۔ جو ہندوستان میں آریوں کی آمد کے بعد مختلف علاقوں میں بول چال کے لئے استعمال ہوتی رہیں۔

پھٹی صدی قبل مسیح تک ہندوستان کسی اہم لسانی انقلاب سے دوچار نہیں ہوا تھا۔ جب بدھ اور جین مذہب نے مقامی بولیوں کی اہمیت کو تسلیم کر لیا تھا اور پراکرتیں کو بھی جو دبی پڑی تھیں۔ مذہبی تقدس عطا کر کے پھلنے اور پھولنے کا موقع دیا تھا۔ ۱۵ اس دور میں پراکرتیں بھی ایک اہم لسانی انقلاب کا سبب بن گئی تھیں۔ اس طرح خواص کی تہذیب یا قہ زبان سنسکرت کی صورت میں اور عوام کی فطری بولی پراکرت کی حیثیت سے آگے بڑھتی رہی۔ پراکرتوں کے عام طور سے تین دور بتائے جاتے ہیں۔ سینتی کمار چٹرجی نے (۱) قدیم ہند آریائی ۲۔ وسطی ہند آریائی ۳۔ جدید ہند آریائی خانوں میں رکھا ہے۔ ڈاکٹر زور نے انھیں ویدی سنسکرت پراکرت اور بھاشا کا دور کہا ہے۔ ڈاکٹر سدھیشور ورمانے انھیں پانچ خانوں میں تقسیم کیا ہے۔ ان مباحث سے قطع نظر اس پر غور کرنا ہے کہ اس دور میں عوامی بول چال کی زبان کے ارتقارگی رفتار کیا رہی ہے۔ "بودھی اور جینی عوامی تحریکوں نے مقامی بولیوں اور زبانوں کو اٹھا کر اعلیٰ اعلیٰ زبان میں تبدیل کر دیا ان میں سورسینی۔ ماگھی اور مہاراشٹری کے نام اہم ہیں۔ ان میں سب سے اہم سورسینی اور پراکرت تھی جو مدھیہ دیش کی زبان تھی اور جس کا مرکز متھرا میں تھا۔ لیکن جو شمالی ہندوستان کی مستقل زبان کا کام دیتی تھی۔ پھٹی صدی عیسوی تک پراکرتوں پر پتیا پڑی معلوم ہوا عوام کا لہجہ بالکل بدل چکا ہے۔ علمائے اس کے مسخ ہونے پر ماتم کیا۔ عوام کی زبان کو اب بھرنشوں (بھرنش) بگڑی ہوئی کا نام دیا۔ لیکن بعد میں انھیں علمائے اب بھرنشوں کو ادب کے لئے استعمال کیا، ۱۶ اس لئے اب بھرنشوں کو ہم عوامی دور تغیر کی بگڑی ہوئی بولیاں کہہ سکتے ہیں۔

آخری مرکزی حکومت ہرنش کے ساتھ ختم ہو گئی اور اسی دور میں دوسرا اہم لسانی انقلاب

۱۵ پروفیسر احتشام حسین۔ مسلمان اور ہندی انکار و مسائل ص ۱۴

۱۶ ڈاکٹر طہار دہلوی اور دوسری لسانیاتی تحقیق مضمون ڈاکٹر گیان چند آغاز نطق سے اردو تک ص ۸۴

آیا۔ جب مسلمان ہندوستان میں آکر آباد ہونے لگے۔ ان آنے والوں میں عرب۔ ترک۔ منگول اور ایرانی شامل تھے۔ اور ان کی زبانوں پر فارسی اور ترکی چڑھی ہوئی تھی۔ مذہبی زبان ہونے کی وجہ سے عربی ان کے درمیان مشترک تھی۔ ہندوستان میں بھی قریب قریب یہی صورت تھی۔ منسکرت مشترک زبان کی حیثیت رکھتی تھی اور مقامی بولیاں تھیں ان کے اپنے انفرادی علاقے تھے۔ آپس کی خانہ جنگیوں اور دور امتحان میں جہاں سیاسی عدم استحکام آیا۔ علوم و فنون کی ترقی رکی وہاں ان مقامی بولیوں کو پھلنے پھولنے کا زیادہ موقع ملا۔ اس لئے کہ باہمی آویزش نے آویزش کے زیادہ مواقع فراہم کر دیے تھے۔ یہ تہذیبی اختلاط دو صورتوں میں ظاہر ہوا۔ پہلی شکل تو بین الملکی تھی یعنی آپس کی خانہ جنگیوں نے ایک علاقے کی فوجوں کو دوسرے علاقے میں بھینچنے پر مجبور کر دیا تھا۔ اور دوسری صورت ان غیر ملکیوں کی تھی جو باہر سے آکر ہندوستان میں رہ گئے تھے۔ جنوب میں بھی اور شمال میں بھی آنے والے مسلمانوں میں عربی اور فارسی کے بولنے والے موجود تھے۔ اور آنے کے بعد یہ ظاہر ہے کہ یہاں سکونت اختیار کر لینے کا نتیجہ سماجی۔ معاشرتی اور سیاسی حالات پر اثر انداز ہوا لیکن اختلاط کا سب سے واضح ذریعہ زبان ہوتا ہے کیونکہ اسی کے ذریعے عمل میں اشتراک اور میل جول میں قرب پیدا ہوتا ہے۔ ہندوستان میں جو لوگ باہر سے آئے ان میں یونانی ٹاک۔ ہن وغیرہ بھی تھے لیکن جو یہاں آکر بس گئے انھوں نے یہاں کی تہذیب کو اپنایا اور یہاں کی تہذیب پر اپنے غیر معمولی اثرات پھوڑے اس لئے کہ اب وہ غیر ملکی نہیں رہ گئے تھے۔ ابتدائی دور میں آزادانہ راج راج کے بارے میں لکھا ہے کہ اس میں عربی اور فارسی کے بہت سے الفاظ موجود ہیں مثلاً محل۔ پروردگار۔ سلطان (سلطان) بات شاہ (بادشاہ) خلک (خلق) عالم۔ ہجرت (حضرت) وغیرہ اسکی تاریخی حیثیت شکوک سے بھی تو بھی یہ ماننا پڑے گا کہ اسی دور سے منطقی طور پر ایک دوسرے کے الفاظ زبانوں پر چڑھ گئے ہوں گے آنے والے بھی مجبوراً مقامی باشندوں کی زبان بولنے لگے اور مقامی باشندوں کی زبان میں حکومت۔ فوج اور دوسرے شعبہ ہائے زندگی سے تعلق رکھنے والے الفاظ کا ایک ذخیرہ آجاتا ہے۔ لازمی طور پر الفاظ کا یہ لین دین مسلمانوں کی آمد سے شروع ہو گیا ہوگا۔ غزۃ الکمال^۱ میں امیر خسرو نے ڈیڑھ سو سال قبل یعنی تقریباً گیارہویں صدی میں مسعود ابن سعد سلمان کا ذکر کیا ہے اس بحث کے سلسلے میں شبلی لکھتے ہیں کہ

”اس کی نسبت تمام تدریج متفق اللفظ ہیں کہ ہندی زبان میں بھی اس نے ایک دیوان لکھا تھا۔
 تذکرہ مجمع الفصحیٰ میں لکھا ہے الحاصل وے راسہ دیوان بود تازی ہندی و پارسی“
 وسطیٰ عہد سے لیکر جدید دور تک پہنچتے پہنچتے تقریباً پانچ سو برس گزر گئے تب جدید ہند
 آریائی پراکرتوں نے اپنی صحیح شکل اختیار کی۔ ایسا نہیں ہے کہ ابتدائی عہد میں ان زبانوں کی
 کوئی باضابطہ شکل نہیں تھی۔ اس لئے کہ مثنوی نہ سپہر میں امیر خسرو نے ہندوستان کی بارہ زبانوں کا ذکر
 کیا ہے لیکن ان کے ارتقار میں جن عناصر نے مدد دی ان میں مضبوط حکومت کا قیام مذہبی تحرکات
 اور کاغذ کا استعمال شامل تھا۔ پروفیسر ہارون خان شیردانی لکھتے ہیں کہ کاغذ گیارھویں صدی میں
 عرب مسلمانوں کے توسط سے ہندوستان آیا اور تیرھویں صدی میں اس کی ترویج ہوئی لے ڈاکٹر چرچی
 کا خیال ہے کہ ”اگر مسلمانوں نے ہندوستان میں فتوحات نہ حاصل کی ہوتیں تو بھی جدید ہند آریائی
 زبانیں پیدا ہوتیں لیکن انھیں جو سنجیدہ ادبی حیثیت حاصل ہو گئی اس میں ضرور دیر ہوتی“ ۱۵
 یہ وہ اسباب ہیں جو مختلف موجودہ قومی زبانوں کے وجود میں آنے کا سبب بنے۔ ان کی
 پیدائش اور ان کی ارتقار کے سلسلے میں جو مباحث ہیں ان سے قطع نظر کرتے ہوئے عرض کر لے کہ
 بولیوں کی ادبی زبان کے درجے تک پہنچنے میں بھی اس قومی ہم آہنگی کا عنصر شامل رہا ہے جو ہندوستان کی
 پچھلی تاریخ کا جزو اعظم تھا۔ رینان اور میکسمیلر کا خیال ہے کہ ”زبان کا فطری ارتقار انتشاری
 اتحاد کی طرف ہے۔ ابتداء میں انسانی بولیاں متعدد ٹکڑوں میں تقسیم تھیں۔ میل جول کے ساتھ ان
 کے اختلافات کم ہوتے گئے اور وہ ایک زبان کی شکل میں گتھ گئیں“ ۱۶
 ان بولیوں نے ہم آہنگی پیدا کرنے میں اور ایک قومی تہذیب کی تعمیر و تشکیل میں بہت بڑا کردار
 ادا کیا۔ تیرھویں صدی جدید پراکرتوں کے منظم شکل اختیار کرنے کا دور ہے۔ وہ زبان جسے خسرو نے
 دھلوی ہندی کہا اور جسے دلی کے قرب و جوار کی زبان کہا جاتا ہے وہ کھڑی بولی تھی جس نے اردو کی
 شکل اختیار کی۔ اردو کے اسماء و ضمائر و افعال و حرفت جار اور گنتیاں خالص ہندی نژاد ہیں اور

۱۵ بحوالہ دیوانی سکول ص ۲۲-۲۳ ”دکھنی کلچر“ ہارون خان شیردانی ص ۱۵

۱۶ بحوالہ ہندوستانی لسانی کا خاکہ P. 89 Chatterji Indo Aryan & Hindi ص ۱۵

۱۷ Renon Language and the Study of Languages, P. 177
 Maxmuller, Language and the Study of Language P. 180

اس بحث کو نظر انداز کرتے ہوئے کہ اردو کی تعمیر و تشکیل پنجاب میں ہوئی یا دہلی کے نواحی علاقے یا کہیں اور ہوئی۔ یہ عرض کرنا ہے وہ زبان جو مرکز کی تھی وہی پورے ملک میں پھیلی اور ہندوستان کی دوسری جدید زبانوں نے اپنے اپنے علاقے بانٹ لئے لیکن مرکز سے وابستگی اور ہر علاقے کی بولی کے اثرات قبول کرنے کی صلاحیت کی وجہ سے اس میں ایسی کشش پیدا ہو گئی تھی کہ یہ پورے ملک میں بولی اور سمجھی جانے لگی۔ اس کے بارے میں یہ خیال زیادہ درست ہے کہ اردو نہ تو صرف پنجابی سے متاثر ہے اور نہ صرف کھڑی بولی سے۔

پروفیسر احتشام حسین نے یوس بلاک (فرانسیسی ماہر لسانیات) پر فیسر پیر جی کے اس خیال کو تسلیم کیا ہے کہ اردو ان دونوں کا مشترکہ سرچشمہ ہے وہ کہتے ہیں کہ وہ جن ناگزیر تقاضوں کے ماتحت پیدا ہوئی تھی انہیں نے اسے علاقائی حد بندی کو توڑ کر آگے بڑھ جانے کا موقع دیا صوفی، فقیروں اور درویشوں نے اپنا روحانی پیغام پہنچانے کے لئے اسی کو منتخب وہ جیسی بھی ٹوٹی پھوٹی نامکمل اور کھردری حالت میں تھی عوام سے قریب تھی۔

ہمارا موضوع یہ نہیں ہے کہ مسلمانوں نے گجراتی، ہندی، بنگالی اور دوسری علاقائی زبانوں میں کیا کارنامے انجام دئے اور نہ یہاں اردو کے ارتقاء پر اور اردو کی سب سے پہلی تصنیف پر بحث کرنی مقصود ہے بلکہ محض یہ عرض کرنا ہے کہ تہذیبی طور پر سیاسی تاریخی و اقتصادی حالات کے رد عمل میں جس معاشرہ نے جنم لیا تھا اس کی مختلف سمتوں میں ہم آہنگی کا فریضہ اُردو نے انجام دیا۔ پروفیسر احتشام حسین لکھتے ہیں :

” اردو کو وہ اہمیت حاصل ہو گئی کہ ڈاکٹر تارا چند کے خیال میں اٹھارویں صدی میں ہندو اور

مسلمان دونوں اردو کو اپنی مشترکہ زبان سمجھنے لگے تھے۔ یہاں تک کہ بھارتیندو ہرش چند نے جو جدید ہندی کے بہت بڑے مصنف و مبلغ تھے اس حقیقت کو انیسویں صدی کے وسط میں تسلیم کیا۔ گارساں دی تاسی، جان بیز گلکرسٹ اور راجہ شیو پرشاد اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ اردو ہی ملک کی قومی زبان ہے۔“

شمالی ہند میں جب اردو گھٹنوں کے بل چل رہی تھی اس وقت دکن میں اچھا خاصہ ادبی ذخیرہ اکٹھا ہو گیا۔

جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا جا چکا ہے ہندوستان کی لسانی تاریخ میں تین اہم موڑ آئے۔ ان میں سے پہلا موڑ اس وقت آیا جب سنسکرت کے مقابلے میں مقامی زبانوں کو بدھ اور جین مذہب کے مبلغین نے عوام کی زبان کو اپنایا۔ دوسرا موڑ اس وقت پیدا ہوا جب مسلمانوں کی آمد کے بعد عوام نے ہندوستان کی ایک بولی کو نیا روپ دے کر ارتقار کے مدارج تک پہنچایا۔ تیسرا موڑ وہ تھا جس کی کہانی کا نقطہ آغاز یورپی اقوام کی ہندوستان میں آمد ہے۔ اس کا ذکر پانچویں باب میں آئے گا۔ آئندہ صفحات میں ان تاریخی واقعات پر روشنی ڈالی گئی ہے جو عوامی تقاضوں کو پورا کرنے میں مددگار ہوئے اور جس کی بنیاد پر ایک ایسی زبان وجود میں آئی جو بذات خود قومی یکجہتی کا مظہر تھی اور جس کا خیر قومی یکجہتی کے عناصر سے تیار ہوا تھا۔

ہندوستان کی تاریخ میں دو خصوصیات نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔
۱۔ ہندوستان کے عزائم کبھی تو وسیع پسندانہ نہیں رہے۔ پانچ ہزار سال کی اس تاریخ میں تغلق شاہجہاں اور اورنگ زیب کے زمانے میں اپنی مملکت کے باہر حملہ کرنے کی ہم جو یا نہ سرگرمی کا مظاہرہ ہوا مگر اس میں بھی ناکامی ہوئی۔

۲۔ دوسری خصوصیت یہ رہی کہ ہندوستان پر باہر سے آنے والے صرف اس وقت حکومت کر سکے جب انھوں نے ہندوستان کو اپنا وطن بنایا اور یہیں کے ہو رہے اور یہیں کی مٹی کا جسز و بن گئے۔ جب بھی ہندوستان متحد رہا اس نے بیرونی حملہ آوروں کو شکست فاش دی چندر گپت کے ہاتھوں سیلوکس کی شکست اور بلین اور غازی تغلق کے ہاتھوں منگولوں کی شکست اس کے مستحکم شواہد ہیں۔ لیکن جس نے ہندوستان کو اپنا وطن بنایا اور یہیں کا ہو کر رہ گیا پھر اس سرزمین اور اس آب و ہولنے اسے اپنا ہی سمجھا۔

مسلمانوں نے اپنی آمد کے دور آغاز میں یہ سمجھ لیا تھا کہ اگر انھیں یہاں رہنا ہے تو وہ اسی صورت میں رہ سکتے ہیں جب وہ اپنے کو فاتح کے تصور کے لئے اس سے پیدا ہونے والے احساس برتری سے چھٹکارا حاصل کر لیں۔ سلیمان بادشاہ کی آمد کا پس منظر یہ تھا کہ ہندوستان میں مضبوط مرکزی حکومت مفقود تھی۔ پورا ملک مختلف حصوں میں منقسم تھا اور ہندوستان کے قومی وحدت

کے شعور کا مطالبہ یہ تھا کہ ایک ایسی ریاست قائم ہو جو پورے ملک کے احساس یکجہتی کو پروان چڑھا سکے۔ تاریخ کا یہ بھی دلچسپ پہلو ہے کہ ایسے ہر باہر سے آنے والے کا خیر مقدم کیا گیا جو دور انتشار میں یکجہتی کا پیغام بر بن کر آیا یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ہندوستان جیسے مضبوط اور عظیم تہذیبی ورثے کے مالک اور شجاعانہ روایات کے علمبردار ملک نے کیوں ہر ایسے آنے والے کے دور حکومت کے خلاف بغاوت نہیں کی جو یہاں آکر بس گیا۔ لین پول کا یہ خیال تو صحیح ہے کہ "اسلام عیسائیوں کے بہ نسبت ہندوستانی شعور کے لئے زیادہ ہم آہنگ عقیدہ لے کر آیا تھا لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے کہ جس انتشار اور بد انتظامی کا مسلمان حکومتوں نے مظاہرہ کیا وہ ان لوگوں کے لئے ناقابل برداشت نہیں تھا جنہوں نے اس سے بہتر کچھ بھی نہیں دیکھا تھا اس لئے کہ ہندوستان میں مضبوط و فاقی طرز کی حکومتیں ہمیشہ رہیں اور جب کبھی مرکزیت قائم رہی ہندوستان یورپ کے کسی بھی بہترین انتظامیہ سے کہیں بہتر طرز حکومت کا عملی نمونہ پیش کرتا رہا۔ اس سلسلے میں گیت عہد۔ اشوک کا زمانہ اور ہرش کا زمانہ بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے مسلمانوں کے خیر مقدم کا سبب نہیں تھا کہ ہندوستان گمے رہنے والے بدترین مسم کی بد انتظامی کا شکار رہ چکے تھے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ اسلام جو پیغام لے کر آیا تھا۔ اس کی دل کشی یہاں کی بہت بڑی آبادی کے لئے قابل توجہ تھی یہ شعور پورے طور پر موجود تھا کہ نظریہ اور اصول اور اس پر عمل کرنے والوں کے عمل میں فرق ہوتا ہے۔ چنانچہ کچھ مسلمان اپنے کردار کے اعتبار سے کیسے ہی کیوں نہ رہے ہوں لیکن اسلام کا اصول و نظریہ ہندوستان تک پہنچ چکا تھا۔ سدھ کے سلسلے میں خلیفہ دوم حضرت عمر کے زمانے میں مکران پر مسلمانوں کا قبضہ ہو چکا تھا لیکن مزید پیش قدمی سے خلیفہ وقت نے روک دیا لہٰذا حضرت علی کے بارے میں بھی روایات ملتی ہیں کہ آپ نے اپنے دور حکومت میں ہندوستان میں کچھ مبلغین بھیجے تھے۔ نشی پریم چند نے اپنے ڈرامہ کر بلا میں امام حسین کے ساتھ ایک ہندو برہمن کی شہادت کا واقعہ نقل کیا ہے۔ اس کی تاریخی صداقت کچھ بھی ہو لیکن ان باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اسلام کا پیغام ہندوستان تک پہنچ چکا تھا شاید ہی سبب ہے کہ جب ملت ان

۱۹-20-23 Lanepole Medieval India Under Mohammeden Rule. P. ۱۹

محمد بن قاسم کے زمانے میں فتح ہوا تو قبائل گھنٹے بجاتے ہوئے ڈھول پیٹتے ہوئے اور قہقہے کرتے ہوئے خیر مقدم کے لئے نکل آئے" لہٰذا مسلمانوں کی حکومت اس دور میں جو رہی اس کے بارے میں لین پول لکھتا ہے "شہریوں اور دیہاتیوں کو اس کی اجازت تھی کہ وہ خود ٹیکس جمع کرنے والوں سے مل لیا کریں برہمنوں کو ان کی تعلیم کی وجہ سے ناگزیر سمجھ کر اعلیٰ عہدے تفویض کئے تھے لہٰذا تمام عہدیداروں کو یہ ہدایت تھی کہ عوام اور حاکموں کے درمیان ایمانداری کا برتاؤ کریں اگر کوئی چیز تقسیم کرنا ہو تو منصفانہ طور پر تقسیم کی جائے ادائیگی کی صلاحیت دیکھتے ہوئے لگان مقرر کی جائے لہٰذا اس برتاؤ سے یقیناً عوام کے دل پر گہرا اثر پڑا ہوگا۔ مسعودی نے بھی مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان روابط کا ذکر کیا ہے دسویں صدی کے آخر میں ابن ہوقل نے سفر کیا اور اس نے اپنے مشاہدات بیان کئے کہ مسلمانوں کے اور ہندوؤں کے درمیان دوستانہ رواداری تھی۔

محمود غزنوی کے دور میں یہ درست ہے کہ ہندوستان پر حملے ہوئے اور ہندوؤں کے مذہبی مقامات کی بے حرمتی ہوئی لیکن اتنا احساس سب کو تھا کہ یہ حملے گو مذہب کے نام پر ہوئے تھے اور جیسا کہ ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے برسرِ اقتدار طبقہ اپنے مفادات کی تکمیل کے لئے مذہب کو آلہ کار بناتا ہے۔ محمود غزنوی کی بت شکنی شاید اس وقت اسلامی کہی جاسکتی اگر اس نے پتھر کے بتوں کی طرف بھی توجہ کی ہوتی۔ لیکن تاریخ بتلاتی ہے کہ غازی اور بت شکن صرف سونے اور چاندی کے بتوں سے دشمنی رکھتا تھا۔ اور ایسا دشمن تھا کہ انھیں اپنے ساتھ بھی لے جاتا تھا۔ محمود نے جو کچھ کیا وہ صرف اپنے دور کے استعارت پسند۔ ہم جو یاتہ اسپرٹ کے تحت کیا درتہ اس کے سکوں کی پشت پر نہ سنسکرت ہوتی اور نہ شیو کی سواری کی تصویر ہوتی۔ خود محمود کے دربار میں ہندوؤں کی موجودگی ثابت ہے۔ محمود کے بعد اس کے لڑکے مسعود کے زمانے میں احمد نیا تلگین کی بغاوت فرو کرنے کے لئے مسعود نے ایک ہندو جس کا نام تلک تھا منتخب کیا تھا اور اسے ایک سہرے کام کا

چغہ چتر سونے کا ہار اور نشان دیا تھا۔ جو اس کے مکان پر ہندو رسم و رواج کے مطابق لہرایا گیا تھا۔ اور ملک نے لاہور میں نیا تلگین کو شکست فاش دی تھی لہٰذا مسلمان امر کی موجودگی میں ایک ہندو پر اس حد تک اعتماد یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس دور کے ہندو اور مسلمان دونوں یہ سمجھتے تھے کہ ان لڑائیوں کو مذہب سے کوئی واسطہ نہیں ہے بلکہ اس دور کا نظام ہی اس کا متقاضی تھا کہ ملک گیری کی ہوس کو پورا کیا جائے۔ خواہ اس کے لئے مذہب کا ہی ہمارا کیوں نہ لینا پڑے پر تھی راج کی شکست کے بعد محمد غوری نے اجمیر کی حکومت پر تھی راج کے لڑکے کے ہی سپرد کی تھی۔ اور قطب الدین ایبک کے بارے میں لین پول نے مورخین کے حوالے سے لکھا ہے کہ "اس دور میں بھیڑیا اور بھیڑ ایک گھاٹ پر پانی پیتے تھے اور ہندوؤں کے ساتھ بلا اعلیٰ و ادنیٰ کے تفریق کے شاہانہ تباہی کا برتاؤ کیا جاتا تھا" ۱۵

یہ دور آغاز تھا جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے روابط ایک دوسرے سے قائم ہوتا شروع ہوئے تھے۔ مغلوں کے عہد حکومت تک کہیں بھی اور کسی بھی تاریخ میں ایک فقرہ ایسا نہیں ملتا جس سے اس کا شبہ بھی ہو سکے کہ عوامی سطح پر ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان تعلقات کشیدہ تھے یا کبھی ان کے درمیان ہنگامہ یا فساد ہوا تھا یہ تو ملتا ہے کہ مسلمان بادشاہ ہندو راہہ پر چڑھ دوڑا لڑائی ہوئی اور قتل و غارت گری کا بازار گرم ہوا۔ یہ بھی ملتا ہے کہ ہندو راجاؤں نے مسلمان بادشاہوں کے خلاف فوج کشی کی۔ لیکن دونوں کے یہاں یعنی مسلمانوں کے یہاں ہندوؤں کی موجودگی اور ہندوؤں کے یہاں مسلمانوں کی موجودگی ثابت ہے۔ ہندو راجاؤں کے زیر نگیں جو رہے وہ بہت خوش رہے۔ راشٹر کوٹ اور سولنکی راجاؤں نے بھی مسجد وغیرہ بتوائی ہیں اور مسلمانوں کی اعانت کی ۱۶ پر دنیسہ راون خاں شیردانی نے کیرل کے شہر کرانگانور میں

۱۵ Ishwark Pd. "History of Muslim Rule in India" P. 53

۱۶ Medieval India under Mohammedan Rule P. 64

۱۷ ۶۲-۶۳ قرون وسطیٰ میں ہندستان کی تہذیب گوہر شکر ہیرا چند اور بھارت جہ منشی پریم چند

ایک مسجد کا تذکرہ کیا ہے جو پیرامن پرول کے لڑکے نے اپنے باپ کی وصیت کے مطابق بنوائی تھی یہ مسجد ملے جلے ہندوستانی مشترک تمدن کی گویا خشتِ اول ہے اور آج بھی مقامی مندر ترویجی کلم کا جب سالانہ جلوس نکلتا ہے تو لازماً اس مسجد کا بھی طواف کیا جاتا ہے۔" ۱۵

"ابن بطوطہ نے چودھویں صدی میں کھمبات سے مغربی ساحل کے تمام بندرگاہوں کا دورہ کرنے کے بعد لکھا ہے "سندر پور سے کولم تک ملیبار کے ساحل کے ساتھ بڑک کے سارے مقامات پر مسلمانوں کے مکانات تھے اس ملک میں مسلمانوں کی سب سے زیادہ عزت تھی، منگور میں مسلمانوں کی آبادی چار ہزار تھی ان کی مسجد میں بہت قیمتی چیزیں تھیں۔ کولم میں بہت سے مسلمان تاجر تھے۔ مسجدیں بھی کئی تھیں اور سب سے بڑی مسجد فن تعمیر کے لحاظ سے قابلِ تعریف تھی۔ راجہ مسلمانوں کا احترام کرتا تھا ابن بطوطہ ملک کا فور کے حملے کے بعد جنوب کے علاقوں کی سیاحت پر نکلا تھا۔ وہ لکھتا ہے "راجہ دیر ملالہ کے پاس تیس ہزار مسلمانوں کی ایک فوج تھی اور ہونادار کا مسلمان حکمراں اس کے واسرائے ہری اپا اور دار کا اطاعت گزار تھا۔ دسویں صدی میں سلیمان سعودی ابن عم قتل اور زید سب بلہار (گجرات) کے ولا بھی حکمراں کی بالاتفاق تعریف کرتے ہیں کہ اس نے مسلمانوں سے دوستانہ سلوک کیا۔ سلیمان نے لکھا ہے کہ "حکمرانوں میں کوئی ایسا نہیں ہے جو بلہار سے زیادہ عربوں سے محبت رکھتا ہو۔ اس کی رعایا بھی اس کے نقش قدم پر چلتی ہے۔" سعودی نے اپنے ہم مذہبوں کو ہر جگہ آزادی کے ساتھ اپنے مذہب پر عمل کرتے پایا ہے گجرات کے راجہ کے بارے میں وہ لکھتا ہے کہ اس کی حکومت میں اسلام کی حفاظت و عزت کی جاتی ہے۔ ملک کے ہر حصے میں عبادت خانے اور شاندار مسجدیں ہیں۔ جہاں مسلمان بیچ وقتہ نماز پڑھتے ہیں اور یہی نے گیارہویں صدی میں لکھا "شہر اہلوڑہ میں بڑی تعداد میں مسلمان تاجر آتے جاتے رہتے ہیں اور کاروبار کرتے ہیں حکمراں اور وزراء ان کے ساتھ بڑی عزت سے پیش آتے ہیں اور انھیں حفاظت و امن حاصل ہے" ۱۶

معلوم ہوتا ہے کہ بعض ہندو راہہ مسلمان سپاہی نوکر رکھتے تھے مثلاً سوناتھ کے حکمراں کے بہت سے افسر مسلمان تھے یہ شواہد قطعی طور پر ثابت کرتے ہیں کہ اگر کسی طرح کی کوئی بھی مذہبی منافرت ہوتی تو دونوں مذہب کے ماننے والوں کے درمیانی تعلقات اس قدر خوشگوار نہیں ہو سکتے تھے۔ دراصل اس دور کی تاریخ کا مطالعہ کرتے وقت تاریخ کے اس فلسفہ کو ذہن میں رکھنا چاہئے کہ شہنشاہیت کے دور میں جاگیردارانہ نظام صرف اقتدار چاہتا ہے اور اقتدار کی جنگ کو تناوے فی صدی مذہبی قبائل وطنی یا علاقائی رنگ دے کر ایک اخلاقی جواز حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

قطب الدین ایبک نے ہندوستان میں پہلے تو رہائش اختیار کی اور بطور واسلے کے رہا اور بعد میں باقاعدہ طور پر سلطان کی حیثیت سے ہندوستان کو ایک مرکز کے تحت لانے کی کوشش کرتا رہا۔ اس دور سے ہی شمالی ہند میں باقاعدہ طور پر ہندوں اور مسلمانوں کے روابط بڑھنے لگے تھے سطحی طور پر یہی بات ہندوستان کے نچلے طبقے کے عوام کے لئے دکھائی رہی ہوگی کہ ایک غلام ترقی کر کے دلی کے تخت پر بیٹھ سکتا ہے چنانچہ التمش جیسے غلام کا تخت پر بیٹھنا یقیناً عام ہندوستانوں کے لئے ایک چونکا دینے والی چیز رہی ہوگی۔ اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز امر اس وقت سامنے آیا ہوگا جب ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار ایک عورت نے زمام حکومت اپنے ہاتھوں میں لی۔

بہر حال اسی دور سے منگولوں کے حملے کا خطرہ سرحد پر بڑھ گیا اور بلین کے دور تک اس خطرہ کے پیش نظر گوکہ چھوٹی موٹی بغاوتیں ہوتی رہیں لیکن مجموعی طور پر ایک متحدہ ہندوستان کا تشکیل دھیرے دھیرے پر دان چڑھتا رہا ایسا لگتا تھا جیسے مقامی آبادی نے یہ سمجھ لیا ہے کہ فرقہ دارانہ تصور حیات کے تحت حفاظت کی ذمہ داری جن لوگوں پر عائد ہوتی تھی وہ اسے پورا کرنے میں ناکامیاب رہے جب کبھی راجپوتوں نے بیرونی حملہ آوروں کی پیش قدمی روکنے کی کوشش کی انھیں قومی ہلاکت اور قومی رائے عامہ کی (National Will) کی تائید حاصل نہ ہوگی اور اسی لئے وہ اپنے طاقتور دشمنوں کے مقابلے میں زیادہ دیر تک نہیں ٹھہر سکے۔ ایک کے

زمانے سے ہی سنگوں کے جلے کا خطرہ بڑھتا رہا اور ہندوستان کی آبادی نے غلجی کے عہد تک اس خطرہ کو بڑی خوش اسلوبی سے ٹلنے ہوئے دیکھا۔ اس عہد تک جو اثرات پڑے ان میں تہذیبی طور پر مسلمانوں نے ہندوؤں کے فن تعمیر سے ان کی زبان سے ان کی معاشرت اور رہن سہن سے اثرات قبول کئے۔ اے مسعود سعد سلیمان جہیں ہندی کا پہلا شاعر سمجھنا چاہئے نویں صدی کے بزرگ ہیں قطب الدین ایک کے بعد ہر شہر میں جن پر مسلمانوں کا قبضہ ہوا۔ مسجدیں۔ محلات اور دیگر عمارات فن تعمیر کے جدید ہندو مسلم اسلوب سے مزین کی گئیں۔

مسلمان اپنے ساتھ سرحد پار سے کاریگر۔ محاسب اور کلرک نہیں لائے تھے۔ ان کی عمارتیں ہندوؤں نے بنائی تھیں۔ ان کے سگے ہندو سار ڈھلتے رہے اور ان کے حسابات ہندو افسران رکھتے تھے۔ ہندو دھرم شاستر کے نفاذ میں برہمن قانون داں بادشاہ کو مشورہ دیتے تھے۔۔۔ ایک نئی زندگی کی تلاش کی کوشش نے ایک نئی تہذیب کو جنم دیا جو نہ خالص ہندو تھی نہ خالص مسلمان یہ یقیناً ایک ہندو مسلم تہذیب تھی۔ اس دور کو تہذیب کا تشکیلی دور سمجھنا چاہئے۔ جب دو تہذیبوں کے اختلاط سے ایک نئی تہذیب کی دلغ بیل پڑ رہی تھی۔ حکومت علاء الدین کے زمانہ تک اس اعتبار سے مذہبی تھی کہ سلطان اپنے کو خلیفہ کا نائب سمجھتا تھا۔ لیکن علاء الدین غلجی کے عہد میں تیرھویں صدی کے بالکل اختتام پر اس کی اور قاضی کی گفتگو یہ واضح طور پر بتاتی ہے کہ علاء الدین کے ذہن میں سیکولر ازم کا تصور تھا۔ وہ ایک نئے دین کی بنیاد ڈالنا چاہتا تھا اس کا خیال یہ تھا کہ اگر ہنمبر اسلام کے پاس چار وفادار ساتھی تھے تو اس کے پاس بھی اربع خاں۔

ظفر خاں، نصرت خاں اور الپ خاں تھے اے

علاء الدین نے اعلان کیا کہ وہ عوام کی بہبودی اور مملکت کی بھلائی کے لئے کام کرے گا چاہے اس کے بارے میں مذہبی افراد کچھ بھی خیال کریں۔ قاضی سے اس کی گفتگو اس کے ان تصورات پر روشنی ڈالتی ہے جنہوں نے پہلی بار ہندوستان میں ایک لادینی ریاست کی داغ بیل ڈالی۔ علاء الدین کے زمانے کا دوسرا اہم ترین واقعہ یہ ہے کہ ایک نو مسلم ملک کافور کے نام سے ہندوستان

۵ ڈاکٹر تارا چند اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر

صفحہ ۲۸۹

کی قسمت کا بڑی حد تک مالک بنا دیا گیا اور اس کے حملے اور اس کی فتوحات پہلی بار جنوبی ہند اور شمالی ہند کے درمیان رابطے کا سبب بنی۔ وہ خلیج، جو شمال اور جنوب کے درمیان حال تھی اس نے اس فتح کے ذریعہ تلخیوں میں اضافہ کے بجائے ایک دوسرے کے مسائل سمجھنے میں مدد دی۔ علاء الدین ہندوستان کا پہلا بادشاہ تھا جسے مسلمان بادشاہوں کے بجائے ہندوستانی بادشاہ سمجھنا چاہئے۔ جہاں تک اس کی زیادتیوں و سخت گیریوں اور مظالم کا سوال ہے اس سلسلے میں ڈاکٹر رام پرشاد تریپاٹھی کی رائے بہت مناسب اور دو ٹوک ہے وہ لکھتے ہیں، "اور جب علاء الدین نے مسلمانوں کو نہیں بچھا اور ان کو تمام مراعات سے محروم کر دیا تھا۔ تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ وہ ہندو عہدیداروں کے ساتھ خصوصی رعایت کرتا۔" وہ طرز حکومت اور قومی یکجہتی کی قضاء جو علاء الدین نے تیار کی تھی۔ محمد تغلق کے زلمے میں پروان چڑھی۔ اس کی انصاف پسندی۔ ہندو دوستی ضرب المثل تھی۔ اس نے حکومت کے معاملات میں مذہبی افراد کی مداخلت کو برداشت نہیں کیا اس کا دور حکومت لیبرل — دور حکومت تھا انتظامیہ مذہبی تعصب سے پاک تھا" ۱۷

ڈاکٹر ایشوری پرشاد لکھتے ہیں "وہ کٹر مسلمان تھا لیکن اپنے پیش روؤں کی طرح متعصب نہیں تھا۔ وہ ہندوؤں کے سلسلے میں رواداری برتا تھا اور اس نے چودھویں صدی میں "ستی" کی رسم بند کرنے کی اصلاحی تحریک بھی شروع کی تھی۔ وہ روشن خیال اور وسیع النظر تھا۔ فلسفیوں اور دانشوروں سے تبادلہ خیال نے اس کے اندر رواداری کا جذبہ پیدا کر دیا تھا جس کے کئی اکبر کی تعریف کی جاتی ہے ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے کی تیسری جلد میں صفحہ ۱۰۶، ۱۰۵ پر ایک ہندو مسمی رتن کا تذکرہ کیا ہے جو حکومت کے اعلیٰ عہدے پر فائز تھا۔ سلطان نے راجپوت ریاستوں کو بھی پھیرنا مناسب نہیں سمجھا۔" ۱۸

اس دور کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی تھی کہ اب اسلام ایک باہری مذہب نہیں رہ گیا تھا۔ مقامی آبادی کی تبدیلیاں مذہب کے بعد نہ ہندو انھیں بری نظر سے دیکھتے تھے اور نہ مسلمان انھیں اپنے سے کمتر سمجھتے تھے۔ فیروز تغلق کی ماں ہندو تھی اور اس کا معتقد مقبول دزیرا جہاں تلنگانہ کا ہندو تھا۔

۱۷ Dr. Ram Pd. Tripathi: Some Aspects of Muslim Administration P. 139.

۱۸ Vyas, Naik "India Through the ages. P. 109.

۱۹ Dr. Ishwari Pd. History of Muslim Rule in India P. 105, 111, 112.

اس دور کو تشکیلی دور اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ ہندوستانی تہذیب کی کہانی جو مسلمانوں کی آمد کے بعد سے شروع ہوئی تھی اب مشترکہ تہذیب کی صورت اختیار کر رہی تھی۔ دونوں مذہب کے ماننے والوں نے ایک دوسرے کے اثرات قبول کرنے شروع کر دیے تھے، اور رہن بہن۔ رسم و رواج۔ کھانے پینے۔ لباس و وضع کی تراش و تراش کے ساتھ ساتھ ایک دوسرے کی زبان اور ادب سے بھی دلچسپی پیدا ہونا شروع ہو گئی تھی۔

ہندوستان کی تاریخ کا یہ دور اس اعتبار سے بھی اہم ہے کہ سولہویں صدی کے آغاز میں مکمل قومی شعور پیدا ہو چکا تھا۔ بادشاہ اب اپنے کو ہندوستانی ہی سمجھتے تھے اور تعلق خاندان کے خاتمہ کے بعد سے خلیفہ کا نائب بھی بننے کی ہوس نہیں رہ گئی تھی۔ اس سلسلے کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اب انھیں ہندوستان کے باہر اپنے آباد اجداد کی سلطنتوں میں دلچسپی نہیں رہ گئی تھی۔ اسی سرزمین پر سانس لیتے تھے۔ یہیں کی پیداوار پر گزر کرتے تھے وہ درحقیقت اس ملک سے محبت رکھتے تھے۔ ۱۵

چنانچہ جب تیمور نے ۱۳ دسمبر ۱۳۹۸ء میں دہلی پر حملہ کیا تو ملو اقبال خاں اور سلطان محمود اس کے مقابلے پر آئے ان کے ساتھ دس ہزار سوار۔ چالیس ہزار پیدل اور ایک سو چھپیس ہاتھی تھے لہٰذا یہ تعداد ظاہر کرتی ہے کہ تاریخ کے اس نام نہاد مجاہد اور غازی بننے کے شوقین قاتل بادشاہ کے ہاتھوں اپنے مقدس وطن کی حفاظت کے لئے کتنے مسلمانوں نے اپنا خون بہایا۔ بیرونی حملے کے مقابلے میں ہندوستان کے ہندو اور مسلمان متحد ہو کر شانہ بہ شانہ لڑے اور شہید ہوئے۔

دلی کی مرکزی حکومت کے پارہ پارہ ہونے کے بعد متعدد علاقوں میں آزاد اور خود مختار ریاستیں قائم ہو گئیں۔ یہ بھی اس اعتبار سے اہمیت رکھتی ہیں کہ ان کے دور میں بھی مشترکہ تہذیب کا جو تصور پیدا ہوا تھا وہ پروان چڑھا۔ اس سلسلے میں بنگال۔ جو پور مالوہ کی سلطنتیں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ مالوہ پندرہویں صدی میں آزاد ہوا۔ محمود غلجی

کے بارے میں فرشتہ لکھتا ہے کہ وہ نرم دل۔ بہادر منصف مزاج اور عالم تھا اس کے دور میں مسلمان اور ہندو خوش تھے اور باہمی روابط دوستانہ تھے۔ ننگال ابتداء سے ہی تقریباً نیم آزادانہ حیثیت رکھتا تھا ۱۲۳۷ء میں حاجی الیاس نے آزادانہ حکومت قائم کر لی تھی اور اس کے بعد سے دلی کی حکومت کے پے درپے حملوں کے باوجود آزاد حکومت قائم رہی۔ پندرہویں صدی کے بالکل اہتمام پر حسینی عہد کا آغاز حسین شاہ سے ہوتا ہے۔

اس عہد میں ہندوں اور مسلمانوں کے اثرات ایک دوسرے پر پڑے اور انھوں نے ایک ایسی نئی طاقت کو جنم دیا جس سے دونوں مذہب نزدیک آئے۔ دشمنیت کو اس عہد میں کافی فروغ ہوا۔ اسی حسین شاہ نے ایک نئے طریقے کو جنم دیا جسے ستیہ پیر کا نام دیا گیا ستیہ سنسکرت کا لفظ ہے۔ پیر عربی کا لفظ ہے یہ ایک ایسا دیوتا تھا جس کی پرستش دونوں فرقوں کے لوگ کرتے تھے۔ جو پور میں ملک خواجہ سردرنے چودھویں صدی کے آغاز میں شرقی سلطنت کی بنیاد ڈالی تھی لیکن ۱۲۳۷ء میں ابراہیم شاہ شرقی کے زمانے میں یہ حکومت ایک خود مختار اور آزاد حکومت میں تبدیل ہو گئی۔ فن تعمیر پر ہندو اثرات کا نمونہ جو پور کی اٹالہ مسجد میں دیکھا جاسکتا ہے لین پول نے بھی اسے تسلیم کیا ہے۔ جو پور اس دور میں شیراز ہند کہلاتا تھا۔ منطق فن تعمیر و فن موسیقی کی سرپرستی شرقی بادشاہوں کے عہد میں ہوئی اور اس نے جو پور کو وہ منزلت عطا کی کہ اردو شعرا نے جو پور کو بھی دوسرے بڑے شہروں کی طرح قومی تہذیب کی تاریخ میں ایک اہم مقام دے کر اپنی شاعری کا مرکز بنایا۔

اس دور کی دوسری آزاد اور خود مختار ریاستوں کے حکمرانوں میں کشمیر کا حکمران سلطان زین العابدین اور گجرات کے محمود بیگرا اور بہادر شاہ بھی قابل ذکر ہیں لیکن موضوع کے اعتبار سے سب زیادہ اہمیت دکن میں امیران صد بہتی سلطنت کو حاصل ہے جس کی داغ بیل حسن گنگو کے ہاتھوں ۱۲۴۷ء میں پڑی اور پندرہویں صدی کے اہتمام تک یہ حکومت محمود گاداں کی سرپرستی میں مضبوطی سے چلتی رہی۔

۱ Dr. Ishwari Pd. History of Muslim rule in India P. 136.

۲ V. D. Mahajan The Muslim Rule in India 1962 Ed. P. 167.

۳ Ishwari Pd. History of Muslim Rule in India P. 142

لیکن اس کے بعد اس کا شیرازہ بکھر گیا اور یہ پانچ حصوں میں تقسیم ہو گئی۔ بہمنی عہد کا سب سے اہم بادشاہ فیروز شاہ تھا جسے علم و ادب سے دلچسپی تھی۔ فیروز شاہ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ رہا ہے کہ اس نے اپنی قلمروں کے تین حصوں - تلنگی - مرہٹی اور کنڑی تینوں زبانوں کے بولنے والوں کو ایک اسٹیج پر جمع کر لیا۔ ہندو گجراتیوں میں شادیاں بھی کیں۔ رسم و رواج رہنے بہنے کے طریقے ہندوؤں سے لئے۔ ایک مخلوط دکنی کلچر کے بانی کی حیثیت سے فیروز شاہ کا نام تاریخ دکن میں نمایاں ہے۔ اسی کے عہد میں خواجہ بحدہ نواز مید محمد گیسو دراز گلبرگہ آئے، لہذا اس پر تفصیلی بحث تو آگے آئے گی۔ فی الحال یہ عرض کر دینا مقصود ہے کہ قومی تہذیب کے ارتقائی منازل پندرہویں صدی کے اواخر سے ایسی سطح پر آگئے تھے جہاں تشکیلی دور ختم ہو کر تعمیری دور کی جگہ لے رہا تھا۔

سکندر لودی اپنی سخت گیری کے لئے بدنام تھا۔ اور ہندو اس سے ناراض بھی ہے۔ اس کا مذہبی جنون لہذا اس حد تک بڑھا ہوا تھا کہ اس نے ایک برہمن کو صرف اس بات پر قتل کر دیا تھا کہ اس نے اسلام کی حقانیت قبول کرنے کے باوجود اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ لیکن اس کے عہد میں سنسکرت کتابوں کے ترجمے بھی فارسی میں ہوئے پھر بھی یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ حکمت عملی جو خلیجی اور تغلق کے زمانے میں شروع ہوئی تھی اور جس کی بنیادی طور پر عوامی زندگی میں گری جڑیں تھیں اسے سکندر لودی نے طرز حکومت سے نہ صرف جھٹکا لگا بلکہ ہندوستان کی تہذیبی زندگی میں دور حجانات نمایاں طور پر سامنے آگئے۔ ایک رجحان وہ تھا جو اپنے سیاسی مقصد کے حصول کے لئے ہی سہی مذہب کو آلہ کار بنا کر تفریق پسندی کا بیج بوریاتھا اور دوسرا گروہ وہ تھا جس کا نصب العین مشترکہ تہذیب۔ مشترکہ قومیت اور متحدہ ہندوستان تھا۔

۱۵ نصیر الدین ہاشمی دکن میں اردو سائنس چھٹا ایڈیشن ۲۴

۱۶ نصیر الدین ہاشمی نے انھیں دکن کا پہلا شاعر قرار دیا ہے

دوسرے گروہ کے نمائندوں نے شعراء ادبار، دانشور اور صوفیائے کرام کے ہاتھوں عوامی سطح پر اپنے خیالات کی اشاعت کی لیکن سیاسی طور پر ان کی حوصلہ افزائی کا آغاز صحیح معنوں میں ہمایوں کے عہد سے شروع ہوا اور جسے ایک مضبوط دھک کی شکل اکبر نے دی۔ مغلوں کی آمد سے ہندوستان کی مشترکہ تہذیبی زندگی کا تشکیلی دور ختم ہوتا ہے اور تعمیری دور کا آغاز ہوتا ہے۔ ٹاڈ صاحب نے تاریخ راجستھان میں رانی کرناوتی کا جو مشہور واقعہ نقل کیا ہے اس سے ہمایوں کی نفسیات پر روشنی پڑتی ہے۔ ہمایوں کے بارے میں تمام مورخین کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ وہ بہت شریف آدمی تھا۔ خاص طور سے وہ یہ اچھی طرح سے جانتا تھا کہ وہ لوگ لے جو اس سے مذہبی اختلاف کرتے ہیں ان سے کیا برتاؤ کیا جائے۔

ہمایوں ہی کے دور سے سرکاری ملازمتوں میں دونوں مذاہب کے افراد مقرر کئے جانے لگے۔ شیرشاہ نے بھی اس طریقہ کو نہ صرف برقرار رکھا بلکہ اس کی حوصلہ افزائی بھی کی۔ شیرشاہ کے بارے میں ڈاکٹر قاتون گو کا خیال یہ ہے کہ ہندوؤں کے سلسلے میں مذہبی رواداری کی پالیسی پر عمل ^{۱۵} تھا۔ لیکن شری رام شرما کا خیال ہے کہ ہندو کمانڈر کی موجودگی ^{۱۶} اور ڈاک نظام میں ہندوؤں کی موجودگی اس کی مذہبی رواداری کا ثبوت نہیں بن سکتی لیکن ان مباحث سے قطع نظر شیرشاہ کے سلسلے میں ڈاکٹر تریباکھی کا یہ اقتباس زیادہ بہتر طریقے پر ہمارے لئے مفید مطلب ہے شیرشاہ ^{۱۷} کا رواداراً طرز عمل اس کی ادبی اور تعمیری سرگرمیوں سے ظاہر ہوتا ہے مسلمانوں نے ہندی ادب میں کافی دلچسپی یعنی شروع کر دی تھی اور ان میں ملک محمد جاسی کی پیدائش بہت زیادہ اہمیت کی مالک ہے۔

۱۵ V. D. Mahajan Muslim Rule in India P. 27

۱۶ " " " " Part II P. 42

۱۷ Sri Ram Sharma. Religious policy of Moghul Emperors P. 11.

۱۸ R. P. Tripathi Rise and Fall of the Mughal Empire R. 140.

اس طرح اکبر کے عہد حکومت تک پہنچتے پہنچتے ملک میں قومی بچہتی کا شعور تعمیری دور میں داخل ہو چکا تھا اور علیحدگی پسند رجحانات ایک طرح سے دب گئے تھے۔

تاریخ کے یہ سارے واقعات بظاہر موضوع سے غیر متعلق سمجھے جاسکتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ اردو شاعری جس کے ابتدائی خدو خال تعلق عہد میں امیر خسرو کے یہاں نظر آتے ہیں اور پندرہویں سولہویں صدی میں جس کا باقاعدہ دور آغاز دکن سے شروع کیا جاتا ہے شاعری نہ الہامی تھی اور نہ اس کا وجود اچانک ہو گیا تھا۔ بلکہ دراصل یہ مشترکہ تہذیب۔ مشترکہ تمدن مشترکہ طرز معاشرت کے نتیجے میں وجود میں آئی تھی۔ اب تک بھگتی اور تصوف کی تحریکات نے عوامی اور فکری سطح پر قومیت کے تصور کو بیدار کیا تھا لیکن اب اس مشترکہ تہذیب کی ایک علامت سیاسی وحدت تھی جو اکبر کے زمانے میں وجود میں آئی۔

اکبر کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ہندوستان میں سماجی حالات۔ سیاسی تقاضوں اور فکری تحریکات کی اساس پر ایک ایسی ریاست بنائی تھی جس میں مرکزیت۔ ریاست کو حاصل ہوئی۔ جذباتی وابستگی کا محور ملک بن گیا تھا۔ شخصی عقائد اپنی جگہ پر برقرار رہتے ہوئے ملک کے قومی شعور کی سب سے بڑی علامت بادشاہ بن گیا اکبر نے مذہبی رواداری کا تصور نہیں پیش کیا بلکہ ایک سیکولر اسٹیٹ میں مذہبی آزادی کا جو تصور ہونا چاہئے اسے پیش کیا۔ "اگر بتوں کی پوجا گھر کے اندر برداشت کی جاسکتی تھی تو پھر اس کا کوئی جواز نہیں تھا اس کی پوجا برسرعام نہ کی جاسکے" اکبر نے اٹھر دیا۔ مہا بھارت اور رامائن کے فارسی تراجم بھی کرائے اس نے اس کا لحاظ بھی رکھا اب تک جو بے الضامیاں ہوئی ہیں اس کا بھی ازالہ کیا جائے اسے اس ضرورت کا شدت سے احساس تھا کہ کم سے کم ہندوستان کے دو بڑے دستوں کے

۱ S.R. Sharma Religious Policy Of Moghul Empire P.19-25

۲ R.P. Tripathi Rise and Fall of Moghul Empire P.314.

درمیان اتحاد پیدا کیا جائے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے اس نے یا تراٹیکس۔ جزیرہ اور مزید محصولات ختم کرنے سمیت کے عہدوں کے دروازے کھول دئے گئے اور مختلف مذاہب کے درمیان رابطے اور ایک دوسرے کو ہمدردانہ نقطہ نظر سے سمجھنے کی حوصلہ افزائی کی جانے لگی۔ سنسکرت اور ہندی کی سرپرستی کی گئی۔ ہندوؤں کو یہ محسوس ہونے لگا کہ بادشاہ ان کا بھی اسی طرح محافظ ہے جس طرح دوسروں کا اکبر نے "نئی عدالتیں قائم کیں جن میں برہمن جج مقرر کئے گئے، نوڈرسل نے اعلان کیا کہ سرکاری کاغذات میں فارسی استعمال کی جائے گی۔ گائے کے گوشت کے استعمال پر اس لئے پابندی لگادی گئی کہ وہ ہندوؤں میں مقدس جانور سمجھا جاتا تھا اکبر دیوالی اور کشتہ بند کے تیوہاروں میں خود بھی حصہ لیتا تھا۔

مولانا محمد حسین آزاد دربار اکبری میں رقم طراز ہیں،

"ہم قوم اور غیر قوم کا اصلاً فرق نہ رہا۔ پھدلوئی اور ملک داری کے جلیل القدر عہدے ترکوں کے برابر ہندوؤں کو ملنے لگے۔ چغہ اور عمارہ آنا کر جامہ اور کھڑکی دار پگڑی اختیار کر لی..... جب بادشاہ کا یہ رنگ ہوا تو اراکین و ذمہ دار ایرانی۔ تورانی سب کا وہی لباس دربار اور پان کی گلوری اس کا لازمی سنگار ہو گیا۔ نوروز کا جشن ایران و توران کی رسم قدیم ہے مگر اس نے (اکبر نے) رسوم کا رنگ دے کر اسے بھی ہندو بنایا" ۱۵

علاء الدین کی طرح اکبر نے بھی ایک نئے مذہب کی بنیاد ڈالنی چاہی۔ علاء الدین اپنے ارادے سے بازار ہا لین اکبر نے دین الہی کے نام سے ایک نیا مذہب رائج کرنا چاہا۔ صلح کل کے مشرب کی بنیاد ڈالی۔ دراصل یہ مذہبی انداز فکر نہ تھا بلکہ ملک میں جذباتی ہم آہنگی پیدا کرنے کے لئے اکبر ایسا مسلک ایجاد کرنا چاہتا تھا جو قومی یکجہتی کے شعور کو بچتے کرے اور مذہبی عنصبت جو اس راہ کا سب سے بڑا مدڑا تھی دور ہو سکے۔

۱۵ S. R. Sharma. Religious Policy of Moghul Emperors P. 27. 29

اس کے عہد میں ہندو مسلمان عیسائی اور پارسی پانچ مذاہب کے ماننے والے موجود تھے
ہندؤں کے ساتھ تو اس کا فیاضانہ برتاؤ تھا ہی۔ عیسائیوں کو بھی اس نے اپنے
دربار میں دعوت دی تھی۔

" ۱۵۷۹ء میں اس نے گوا کے آرک بشپ سے بھی درخواست کی تھی کہ عیسائی
مذہبی تعلیمات کے بارے میں اسے باخبر کرنے کے لئے دو عالم و فاضل بھیجے جائیں.....
ان پادریوں پر ایسا اثر پڑا تھا کہ گوا سے انھوں نے یہ اطلاع بھیجی تھی کہ بادشاہ مسلمان نہیں بلکہ
ڈاکٹر سمٹھ کا خیال ہے کہ اکبر کو پارسیوں کے مذہب سے زیادہ دلچسپی تھی۔
دستور ہرجی آف نوساری نے اکبر کو پارسی مذہب کے بارے میں ۱۵۷۸-۷۹ء میں باخبر
کیا۔ اکبر طلوع آفتاب کے وقت منہ کے بھل سجدہ کرتا تھا اور چراغ جلنے پر سارا دربار
اٹھ کھڑا ہوتا تھا..... جینیوں کے سلسلے میں ہیرا نند شاستری کا کہنا ہے کہ اکبر نے
ایک جین مذہب کے پیشوا سے جین مذہب کے بارے میں معلومات حاصل کیں اس کے
دربار میں تین جین مذہبی پیشوا ایسے تھے جن کا اکبر بہت احترام کرتا تھا۔
اس طرح اکبر کے عہد میں قومی یکجہتی کا تعمیری دور اپنے شباب پر پہنچ گیا تھا۔
سیاسی وحدت اور مرکزیت نے اس فکری احساس کو اور مضبوط بنا دیا تھا جس کی بنیاد
تیرھویں صدی میں پڑ چکی تھی۔ بادشاہ اب خلیفہ کا نائب نہیں بلکہ زمین پر خدا کا سایہ تھا۔
اور قریب قریب یہی تصور وادی سندھ کی تہذیب میں راجن کا تھا اس تصور نے
عوام کے دلوں میں احساس یگانگت کو اور پختہ کر دیا پہلے جو دوسرے کا نائب تھا اب
وہ اپنا بادشاہ بن گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس خوشگوار فضا میں ادبی کارنامے وجود میں آئے۔
تلمسی داس جی کی رام چتر مائس اسی دور کی پیداوار ہے۔ مذہبی کتاب ہونے کے باوجود

۱ V.D. Mahajan: Muslim Rule in India Part II P 94 95-96

۲ " " " " "

۳ R.P. Tripathi Rise and Fall of Moghul Empire

اس میں بے تکلفی سے فارسی اور عربی الفاظ نظر آتے ہیں۔ اٹھروید مہا بھارت اور وایک کی رامائن کا فارسی میں بدایونی فیضی اور حاجی ابراہیم نے ترجمہ کیا۔ نظیری اور عرفی بھی اس دور میں ہندوستان آئے۔^{۱۵}

اکبر کے طرز عمل کو جہانگیر نے برقرار رکھا۔ لین پول کے الفاظ میں جہانگیر کے عہد میں تقریباً پورا ہندوستان ایک متحدہ ملک بن چکا تھا اس کے عہد کے حالات کی تصویر کشی ہکنس۔ برینز۔ اور ٹامس رو کے سفر ناموں میں ملتی ہے۔ جس صلح کل کی حکمت عملی کو اکبر نے اپنایا تھا وہ جہانگیر کے عہد حکومت میں برقرار رہی۔ دربار میں ایرانی تورانی اور راجپوت امرا و رؤسا کے درمیان توازن تقریباً برقرار رہا، اسے ہندوستانی چیزوں سے محبت تھی اور ہندوستانی ماحول میں اسے مسرت محسوس ہوتی تھی۔^{۱۶}

جہانگیر کے بارے میں مورخین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ وہ انصاف پسند اور غیر متعصب اور علم دوست تھا۔ اسی کے عہد میں گردھرداس دہلی کے ایک کالیستھ نے رامائن کو فارسی کے قالب میں ڈھالا اور اس کا نام 'رام نامہ' رکھا..... رحیم خان خاناں نے ہندو دیوتاؤں کی تعریف میں بہت سے دوہے لکھے ان کے یہاں ایسے بھگت کے احسان ملتے ہیں جو خدا کے مختلف مظاہر کی پرستش کرتا ہو۔ جہانگیر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اُس نے سورداس کی بھی سرپرستی کی اور ان کی سورداس کے بارے میں روایت ملتی ہے کہ اس کے ہر شعر پر سورداس کو ایک اشرفی دیا کرتا تھا۔ ٹامس رو کبھی اسے دہریہ بتاتا ہے کبھی تقریبات کے سلسلے میں ہندو کہتا ہے۔ کبھی اسے اسلام کا ماننے والا بیان کرتا ہے اسی کے عہد میں ایک تذکرہ الملوک میں اس پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ وہ دین الہی کا ماننے والا تھا۔^{۱۷}

^{۱۵} Dr. Ishwari Pd. Short History of Muslim rule in India P. 540

^{۱۶} Lanepoole Medieval India under Mohammedan rule P. 206

^{۱۷} Dr. Ishwari Pd. Short History of Muslim rule in India P. 375

^{۱۸} Religious Policy of Moghul Emperors P. 86-97

اس کی اس تمام تر مذہبی رواداری کے باوجود ڈاکٹر تریپاٹھی کے الفاظ میں "اخلافات" کے بیچ جہانگیر کے ہی عہد میں بودے گئے تھے۔ "خسر" کی بغاوت نے ایک طرف راجپوت سرداروں کی صفت بندی کر دی تھی۔ دوسری طرف پنجاب میں بھی گرد ارجن کی شہادت سے شورش پیدا ہو چکی تھی۔ اسی پس منظر میں شاہجہاں تخت پر بیٹھا اور اس کے عہد حکومت میں دو رجانات واضح طور پر ابھر آئے۔ ایک گروہ ان لوگوں کا تھا جو مقامی عناصر کو ابھارنا چاہتے تھے اور ہندوستانیوں کے پرستار تھے۔ دوسرا گروہ ان افراد کا تھا جو ابھی تک ہندوستان کے مزاج سے اپنے کو ہم آہنگ نہیں کر سکتے تھے اور احساس برتری کا شکار تھے۔ یہ کشمکش خسر کی بغاوت سے شروع ہوئی۔ جہانگیر کے عہد میں بھی رہی اور شاہجہاں کے عہد میں واضح طور پر ابھر آئی۔ ان میں یہ دو رجانات (۱) یکجہتی اور (۲) علیحدگی پسندی کی صورت اختیار کر گئے تھے حالانکہ یہ دونوں رجانات حکمراں طبقے کی اقتدار کی کشمکش کا نتیجہ تھے۔ "حکمران طبقے میں جو ظاہری طور پر سیاسی یا معاشی اسباب کی بنا پر آدیزش تھی اسے عموماً مذہبی یا نظریاتی رنگ دیا جاتا ہے" حالانکہ اس کشمکش کا دائرہ ہمیشہ سماج کی اوپری سطح یا حکمراں طبقے تک محدود رہا۔ اور بیشتر ایک ہی مذہب کے ماننے والے برسر پیکار رہے۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقتدار کی جو بھی کشمکش رہی وہ اوپری سطح پر تھی۔ اندرونی طور پر عوام اس حکمت عملی کو اپنا چکے تھے جس کی داغ بیل بھکتی اور تصوف کی تحریکات کے ذریعے تیرھویں اور چودھویں صدی میں پڑ چکی تھی اور جسے سیاسی طور پر اکبر نے مضبوط بنا دیا تھا۔

چنانچہ شاہجہاں کی بیماری کے زمانے میں ان دونوں رجانات میں شدید کشمکش ہوئی اور اس میں ٹنک نہیں کہ اس کشمکش میں علیحدگی پسند رجحان کو فتح حاصل ہوئی۔ اور نگزیب اور داراشکوہ دراصل تاریخ کی دو علامتیں ہیں جو ہندوستان میں نفسیاتی طور پر دو مکتبہ فکر کی نمایندگی کرتے ہیں۔ اور نگزیب کے رجحان کا اندازہ اس کی سیرت اور اس کے کردار سے کیا جاسکتا ہے۔ داراشکوہ علم دوست اور صوفی مسلک کا ماننے والا تھا "وہ مسلمان صوفیوں اور ہندو ویدانت کے ماننے والوں کے ساتھ رہتا تھا۔ برہمن علماء کی مدد سے اس نے

اپنشد کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس کے نزدیک ہندو مذہب اور اسلام کے درمیان بنیادی طور پر کوئی فرق نہ تھا۔ اس کی انگوٹھی پر لفظ پر بھو کندہ رہتا تھا۔ اس کی کتابوں میں سرالامہ اپنشد کا ترجمہ ہے سفینۃ الاولیاء مسلمان صوفیوں کا تذکرہ ہے اور مجمع البحرین ہندو بھگتی اور مسلمان صوفیوں کے مترادفات پیش کرتی ہے۔“

برنیر نے جن الفاظ میں دارا کی شکست کے بعد عوامی رنج و غم کا بیان لکھا ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دارا شکوہ عوام میں کتنا مقبول تھا اے اور ظاہر ہے یہ مقبولیت اس کے نظریات اور طرز فکر کی بنیاد پر تھی۔ اورنگ زیب بھی ہندوستان کو متحد رکھنا چاہتا تھا لیکن اس اتحاد کی بنیاد سیاسی اقتدار اور حکمرانی کا جبر تھا۔ وہ متعصب مسلمان تھا یا نہیں۔ اس کے عہد میں ہندو منصب داروں کی تعداد کتنی تھی۔ یہ سب تاریخ کے اختلافی مباحث ہیں جو ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔ صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اورنگ زیب کے عہد میں علمی پسند رجحانات اس کے حکمت عملی کے رد عمل پر کافی تیزی اور شدت سے ابھرے۔ اورنگ زیب ایک طرح سے مسلمان فرقہ پرستی کی علامت قرار دیا گیا جو بھی ہو لیکن یہ حقیقت ہے کہ متحد سیاسی وحدت کے خلاف شیواجی اور گرد گود نرسنگھ کی مخالفت ایک طرف اور دکن میں مسلمان حکمرانوں پر اورنگ زیب کا زبردست دباؤ۔ دوسری طرف سیاسی وحدت کو پارہ پارہ کرنے کا سبب تھا اور اٹھارویں صدی کے پہلے چوتھے حصے میں سیاسی طور پر ہندوستان مختلف سیاسی نظاموں کے تحت تقسیم ہو گیا۔ بنگال اودھ۔ دکن۔ ہمارا اثر کے علاقے خود مختار ہو گئے۔

لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے یہ سارا اختلاف اور یہ تقسیم محض سیاسی اقتدار کی بنیاد پر تھی۔ کلچر اور تہذیب کی بنیادوں پر یکجہتی اور ہم آہنگی دھیرے دھیرے بڑھتی ہی جا رہی تھی یہ تاریخی پس منظر جو بیان کیا گیا ہے آنے والے دور کے لئے ایسا مواد فراہم کر رہا تھا جو شاعری کے لئے بہتر اور خوشگوار فضا ہموار کرنے میں مدد اور معاون تھا۔

اردو شاعری کے پس منظر میں تقریباً ساڑھے چار ہزار برس کی یہ تاریخ تھی جس میں وہ سارے عناصر ملتے ہیں جو کسی نہ کسی صورت میں آگے چل کر اردو شاعری کا موضوع بن گئے۔

ہندوستان میں قومی یکجہتی کا شعور دو طرح سے ظاہر ہوتا رہا ایک کی نوعیت سیاسی رہی

اور دوسرے کی فکری۔ فکری سطح پر قومی شعور نے وحدت کو جنم دیا اور جب سیاسی وحدت منتشر ہونے لگی تو پھر فکری شعور ہی اسے ایک ہی لڑی میں پروانے کی کوشش کی۔ درادڑی تہذیب کے روپ میں آریوں کی آمد سے منتشر ہوئی لیکن فکری اساس نے ویدک تہذیب کے روپ میں اسے ایک شکل دی اور جب بدھ مذہب کا آغاز ہوا تو یہی اساس تھی جس نے اشوک کے ہاتھوں ہندوستان کی سیاسی وحدت کو نکھارا۔ اس کے بعد پھر ہندو مذہب کے احیاء کے دور میں شنکر آچاریہ کے ہاتھوں قومی یکجہتی کا شعور بیدار ہوا اور ہرش کے زمانے میں ایک متحدہ قوم سیاسی طور پر ابھری۔

مسلمانوں کے دور میں یہ تسلسل برقرار رہا اور جذباتی ہم آہنگی نے اکبر اور جہانگیر کے عہد میں سیاسی و قومی وحدت کی شکل اختیار کی لیکن ایک بات اس تاریخ کے مطالعے سے بہت واضح ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ جب بھی رنگارنگی کی جگہ یک رنگی کی کوشش کی گئی سیاسی وحدت پارہ پارہ ہو گئی۔

اردو شاعری کا مزاج اس کا خمیر رنگارنگی کے تصور سے بنا تھا اس لئے اردو نے جب آنکھیں کھولیں تو سیاسی سرپرستی سے محروم ہو کر عوام کی گود میں پرورش پائی۔ اسی لئے اردو شاعری میں قومی یکجہتی کے جو عناصر نظر آتے ہیں ان کی بنیاد جذباتی ہم آہنگی اور قومی یکجہتی کے شعور کے فکری اساس پر ہی ہے بنیاد جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا جا چکا ہے بہت پہلے پڑ چکی تھی۔ بہت سے تاریخی عوامل تھے جن کا لازمی نتیجہ اردو زبان کی شکل میں ظاہر ہونا چاہئے۔ تھا اور جو ظاہر ہوا۔

پروفیسر احتشام حسین کے اس قول سے بھی اس بات کی تصدیق و تائید ہوتی ہے "جب یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ادب محض انفرادی نہیں ہوتا اس کے اندر ان عناصر کی جستجو بھی کی جاسکتی ہے جنہیں قومی کہا جاتا ہے... زبان۔ مذہب۔ اخلاق۔ معاشرت۔ اجتماعی نظام زندگی۔ فلسفہ اور ادب کے روایتوں کے شعوری اور غیر شعوری علم اور احساس سے کوئی قوم خود کو پہچانتی اور پہچناتی ہے ان کا سلسلہ ماضی قدیم سے بھی ملایا جاسکتا ہے۔"

یہ ضرور ہے کہ امتداد زمانہ اور ارتقائے شعور کی وجہ سے ان کی شکلیں بدلتی رہتی ہیں لیکن انہیں بدلے ہوئے روپوں میں پہچاننا مشکل نہیں ہوتا۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کے اظہار کے لئے بھی زبان استعمال کی جاتی ہے۔ وہ اپنی آوازوں۔ لہجے۔ صوتی تعبیرات اور مزاج کے لحاظ سے خود ایک قومی کیفیت اختیار کر لیتی ہیں، یہی اعلیٰ اظہار سارے منظر حیات کو سمیٹ کر زندگی کی مختلف صورتوں میں پیش کرتا ہے اور طرح طرح کے سانچوں میں ڈھالتا ہے۔ ہر قوم کا ادب اس کے خواب۔ خوابوں کی تعبیر۔ امید اور ناکامی کی تصویر واضح شکل میں پیش کرتا ہے اور اس کی رفتار میں قومی خصوصیات اور عروج و زوال کی تصویریں دکھی جاسکتی ہیں۔ . . . ہر قوم کے ادبی ذخیرے میں اس کی زندگی کے وہ نقوش ہوتے ہیں جن سے وہ پہچانی جاسکتی ہے۔

اردو کا وجود بھی بھگتی تحریک، ہندو اسلامی فن تعمیر اور زندگی کے دوسرے مظاہر میں قومی اشتراک کی طرح قومی ارتقا کی ایک خاص منزل کا ثبوت ہے۔ اس کا ادب بھی اسی حیثیت سے دیکھنا چاہیے۔ ۱۱۷

قومی یکجہتی آغاز شعری سترھویں صدی تک

سولھویں اور سترھویں صدی اس اعتبار سے ہندوستان کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ مقامی زبانوں کے ادب کے ذخیرے میں کافی اضافہ ہوا۔ ایک طرف تو فارسی میں دربار سے وابستہ افراد تذکرے و قائلے اور تراجم میں مصروف تھے اور مذہبی کتابیں لکھی جا رہی تھیں۔ دوسری طرف بکیر، نانک، اور دوسرے صوفی اور بھکتی خیالات سے متاثر شعرا عوامی زبان میں اپنے فلسفیانہ افکار شعر کی زبان میں پیش کر رہے تھے۔ اس دور میں رحیم، رس کھان، تلسی داس، سور داس، جالسی، کیشو، سندھو، سینا پتی اور بہاری کے نام قابل ذکر ہیں۔

اردو کی داغ بیل صحیح معنوں میں اسی وقت پڑنا شروع ہو گئی تھی جب یہاں کی مقامی زبانوں پر عربی، فارسی، ترکی زبان کے اثرات پڑنے لگے تھے۔ اس زبان کو ابتدا میں ہر جگہ ہندی زبان کہا گیا اور اس زبان سے مراد وہی زبان لی جاتی رہی جو باہمی میل جول کا نتیجہ تھی۔

مسعود سعد سلمان کو اس زبان کا سب سے پہلا شاعر سمجھا جاسکتا تھا لیکن ان کا کوئی کلام اب تک دستیاب نہیں ہو سکا۔ امیر خسرو کے ایک شعر اور دوسرے حوالوں میں اس کا اشارہ ملتا ہے کہ انھوں نے ہندی میں کچھ شعر لکھے۔ اس سلسلے کی دوسری اہم شخصیت خود امیر خسرو ہیں جن کا تذکرہ صوفیوں کے ذیل میں بھی کیا جا چکا ہے۔ لیکن امیر خسرو سے پہلے حضرت بابا فرید گنج شکر یا شکر گنج (۱۲۶۵ء - ۱۳۲۵ء) کا بہت سا کلام سکھوں کے گرو گرنہ صاحب میں دیا گیا ہے۔ ۱۳۰۰ء وہ ان کے نام سے گرنہ صاحب کا جز ہیں۔ ان دوہوں کے سلسلے میں ڈاکٹر گیان چند نے سوہن سنگھ دیوانہ کے حوالے سے

لئے اردو ادب کی تاریخ "ذیر ترتیب - تیسرا باب

یہ لکھا ہے کہ یہ دوہے فرید ثانی کی تصنیف ہیں۔ بہاؤ الدین باجن نے بھی ان کے دوہے درج کیے ہیں اور شیرانی نے ان کی صنعت لمیع کی غزل کے پانچ شعر لکھے ہیں جس میں سرگرنج غلص آیا ہے۔ ایک شعر درج کیا جاتا ہے :

وقتِ سحر وقتِ مناجات ہے خیزد رازِ وقت کے برکات ہے
تن کے دھونے سے دل جو ہوتا پوک پیشِ روضہ فیض کے ہوتے غنوک
خاک لٹنے سے گر خدرا پائیں گائے، ہیلان بھی واصلان ہو جائیں

عبدالحق نے بھی مندرجہ بالا اشعار حضرت بابا فرید کے نام منسوب کیے ہیں۔
گر و گرتھ صاحب میں بہت سے دوہے ایسے ہیں جو عام طور سے پٹھے جاتے ہیں

لیکن ان کا انتساب نہیں درج کیا جاتا۔ ان میں سے صرف تین لکھے جاتے ہیں

کاگا کرنگ ڈھنڈھ لیا، سرگلا کھائی مانس

ایہہ دو دنیاں مت چھوئی پیا دیکھن کی آس

کاگا چونڈ نہ پخرا بی تو اٹھ جائے

جس پخرے مرا ساہ بے تن مانس نہ کھائے

جو بن جکے تو جائے پر پیا کی پریت نہ جائے

دیکھ سکھی جو بن کتنے، بن پریت کیے کہلائے

حضرت بابا فرید سے منسوب یہ کلام سترھویں صدی میں گر و گرتھ صاحب کو

مرتب کرتے وقت شامل کیا گیا۔ گر و گرتھ صاحب کو گر و ارجن دیونے ۱۶۰۲ء، ۱۶۰۵ء میں

گر و داس سے مرتب کرایا تھا۔ گر و ارجن سنگھ سکھوں کے پانچویں گرو ہیں۔ ان میں اور

بابا نانک میں نہ سرن یہ کہ فصل نہیں ہے بلکہ پانچویں گرو ہیں۔ ایک تسلسل ہے۔

اس بنا پر استدلال کیا جاسکتا ہے کہ بابا نانک بھی یہ دوہے پڑھا کرتے رہے ہوں گے اور

ان کے علم و اطلاع میں یہ دوہے بابا فرید کے تھے۔ اس لیے آناحتی طور پر کہا جاسکتا

ہے کہ یہ دوہے بہر حال پندرھویں صدی سے قبل کہے گئے۔ اگر یہ دوہے بابا فرید کے

لے اردو ادب کی تاریخ " زیر ترتیب۔ تیسرا باب

نہیں بھی ہیں تو بھی تو بھی ان کی قدامت ثابت ہے۔ لیکن پھر انھیں امیر خسرو سے موخر کیا جائے گا اور اگر یہ بابا فرید کے ہیں تو یقیناً امیر خسرو پر ان کی قدامت مسلم ہے۔ بابا فرید کے دو ہوں کا استناد مستحکم نہ ہونے سے امیر خسرو کو ہی اردو شاعری کے آغاز کے سلسلے میں نقطہ اول قرار دیا جاتا ہے۔

امیر خسرو کی ادبی کاوشیں زبان کے اعتبار سے دو حصوں میں تقسیم کی جاسکتی ہیں ایک میں وہ نارسا شاعری کے ذریعہ ہندوستان کی عظمت کا راگ لاتے ہیں اور دوسری شاعری وہ ہے جو زبان زد عام و خاص ہے اور خسرو کے نام سے مشہور ہے جس میں کہہ کر نیاں، انملی، دو سختے، پہیلیاں اور گیت شامل ہیں۔ اگرچہ بعد کی تحقیق سے یہ بات سامنے آئی ہے کہ خسرو کے نام سے منسوب کردہ ہندی کلام خسرو کا نہیں ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ خسرو ہندی سے اچھی طرح واقف تھے۔ ان کی ماں ہندی النسل تھیں۔ ان کی تحریریں شاہد ہیں کہ وہ اس زبان میں مہارت رکھتے تھے۔ خود کہتے ہیں

ترک ہندوستانیم ہندو گویم جواب شکرے مصری ندارم کز عرب گویم سخن
خسرو کے ہندی کلام پر بحث میں حصہ لینے والوں میں پروفیسر شیرانی، ڈاکٹر صفدر آہ، ڈاکٹر وحید مرزا اور ڈاکٹر گوپی چند نے وقیح مضامین لکھے ہیں جس میں ان کے اس کلام کا جائزہ لیا گیا ہے جس کا استناد مستحکم نہیں ہے۔ عام طور سے میر تقی میر کے "نکات الشعراء" سے کچھ اشعار پر بحث کی جاتی ہے اور کچھ کا ماخذ "لا وجہی کی" سب رس ہے۔ گیان چند نے اپنی زیر ترتیب کتاب "اردو ادب کی تاریخ" میں خسرو کی صنعتِ بلع والی مشہور غزل کا

ز حال مسکس مکن تنافل درائے تیناں بنائے بتیاں

کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ غزل شیرانی کی مملوکہ بیاض میں ۱۰۶۲ھ کی تاریخ اور جعفر تخلص کے ساتھ مل گئی ہے خسرو سے اسے منسوب نہ کرنے کی ایک سب سے بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ ان کے نزدیک یہ غزل بحر متقارب ششائزہ رکن میں ہے۔ اس لئے اردو ادب کی تاریخ - زیر ترتیب - گیان چند - تیسرا باب

وزن میں قدیم ترین مثال عروضِ سیفی میں خواجہ عصمت اللہ بخاری کے قصیدے کی ہے، جو پندرھویں صدی کے وسط کا ہے۔

اسی غزل کے ساتھ خسرو سے منسوب مکر نیاں، انہلی، دو سخن، پہیلیاں وغیرہ کا استناد مشکوک ہو جاتا ہے۔ لیکن اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ خسرو نے اپنے فارسی کلام میں مقامی الفاظ اور یہاں کے جملوں کی ترکیبیں اور الفاظ کی نشست کا طریقہ اپنے فارسی کلام میں برتا تھا۔ گیان چند نے ان کی دو رباعیاں مثال میں پیش کی ہیں۔

گجری کہ تو در حسن و لطافت چو مہی آن دیگ وہی، بر سر تو، چتر شہی
از ہر دو بست قد و شکری ریزد ہر گاہ بہ گوئی کہ "وہی لیہو وہی"

رقم بہ تماشا کُنارے جوئے دیدم بہ لب آب ز ہندوے
گفتم صنما! بہائے زلفت چہ بود فریاد برد آور دکہ "دردِ موئے"

دولوں میں آخری مصرعوں میں "وہی لیہو وہی اور دردِ موئے" میں ہندوستانییت جلوہ گر ہے۔ دراصل خسرو کے فارسی کلام کو معیار بنایا جائے تو یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ ہندوستانییت کے ذریعہ قومی آہنگی کے شعور کو بیدار کرنا چاہتے تھے اس لیے ان کے ہندوستانی کلام سے صرف نظر کرتے ہوئے ان کے فارسی کلام میں مقامی الفاظ کی آمیزش اور ہندوستانی تصورات اور ہندوستانییت سے محبت کا تذکرہ کیا جا رہا ہے۔ خسرو نے مثلاً "قرآن السعدین" نظامی گنجوی کی چوٹ پر خمسہ لکھا۔ "ریخی مشنویوں میں قرآن السعدین" ہاپ بیٹے کی ملاقات کی منظوم داستان ہے۔ مفتاح الفتوح میں جلال الدین خلجی کے فتوحات کا ذکر ہے۔ مواشقہ دیول دیوی اور خضر خاں کی محبت کی کہانی ہے۔ دھرم پال "پوسٹری ان علا الدین خلجی پیریڈ"

۱۵ "حقائق" خسرو شناسی ص ۱۵

POETRY IN ALLAUDDIN KHAJI PERIOD ARTICLE IN 1945 IN
ISLAMIC CULTURE, HADERABAD

بحوالہ ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک جھلک ص ۱۹۲

میں لکھتے ہیں کہ ”اس کو ہم خسرو کی بہترین مثنویوں میں اس لیے بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس میں ہندوستان کی عظمت کی پوری فضا چھائی ہوئی ہے۔ ہندوستانی پھول ایرانی پھول سے بہتر ہیں۔“

وہ پھول ہیں بیلا، جمیلی، چمپا، نیلو قرا جوہی، کیوڑہ، سیوتی، ڈھاک
گل سفید اور مولسری کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ چمپا کو پھولوں کا بادشاہ قرار دیتے
ہیں۔ لکھتے ہیں کہ ہندوستان کے ایسے پھول اگر روم اور شام میں ہوتے تو وہاں کے
لوگ ان کی تعریف دنیا میں کرتے پھرتے۔

خسرو ہندوستان کے ریشمی کپڑوں کو دوسرے تمام ممالک کے کپڑوں
سے بہتر سمجھتے ہیں۔ ہندوستان سے محبت کی آواز پہلی دفعہ گونجتی ہوئی سنائی دیتی ہے۔
ہشتے فرض کن ہندوستان را کنا بنجائشش این بوستان را

ایر خسرو نے ایک مثنوی نہ سپر لکھی ہے۔ اس میں ایک مستقل باب ہندوستان
کے فضائل کا مقرر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں (۱) یہاں تمام دنیا کے
بہ نسبت علم نے زیادہ وسعت حاصل کی۔ (۲) ہندوستان کے آدمی دنیا کی
تمام زبانیں حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن دنیا کے دوسرے ممالک کے لوگ ہندی زبان
نہیں حاصل کر سکتے۔ (۳) ہندوستان میں دنیا کے ہر حصے کے لوگ تحصیل علم کے لیے
آتے ہیں لیکن کوئی ہندی تحصیل علم کے لیے ہندوستان سے باہر نہیں جاتا۔ (۴) حساب
میں صفر ہندوستان کی ایجاد ہے۔ (۵) کلید اور دمنہ جو دنیا کی تمام زبانوں میں
ترجمہ ہوئی، ہندوستان کی تصنیف ہے۔ (۶) شطرنج ہندوستان کی ایجاد ہے (۷)
موسیقی کو جو ترقی ہندوستان میں ہوئی اور کہیں نہیں ہوئی۔ ڈاکٹر حیدر مرزا نے
”نہ سپر“ کو اعلیٰ درجہ کے حواشی کے ساتھ شائع کیا ہے۔ اپنے انگریزی مقدمے میں
وہ کہتے ہیں کہ ایر خسرو کو علوم و فنون میں ہندوستان کی فضیلت کو تمام ممالک پر

۱۲۸ تا ۱۳۲ و ”نیادور“ دسمبر ۱۹۶۲ء صبح

الدین عبدالرحمن خسرو کی وطن شیفتگی ص ۳۶

ظاہر کرتے ہیں۔ ہندو ہمارے مذہب کے قائل نہیں لیکن ان کے بہت سے عقائد ہمارے مشابہ ہیں۔ ہندوستان کی زبان میں ہندوی، سندھی، لاہوری، کشمیری، دھور سمندری، تلنگی، گجری، بنگالی اور اودھی کا ذکر کر کے سنسکرت کے متعلق کہتے ہیں کہ اس میں موتی کی طرح صفت موجود ہے۔ لہٰذا ان اقتباسات سے دو باتیں واضح ہو جاتی ہیں۔ (۱) امیر خسرو کو ہندی زبان سے اور ہندوستان سے بے پناہ محبت تھی۔ اس محبت کا سبب یقینی طور پر قومیت کا احساس تھا۔ ظاہر ہے کہ دانشور اپنے عہد کی نمایندگی بھی کرتا ہے خسرو کی یہ محبت اس بات کا بین ثبوت ہے کہ اس دور میں احساس قومیت اور مشترکہ تہذیب کا تصور نہ صرف یہ کہ پیدا ہو چکا تھا بلکہ بڑی حد تک بختگی اختیار کر چکا تھا۔ خسرو کے ذہن میں یہ باتیں واضح طور پر موجود تھیں۔ وہ ایک ایسے ہندوستان کا خواب دیکھ رہے تھے جس میں مذہب شخصی عقیدہ بن کر رہے اور فرد کی ذات تک محدود رہے۔ ہر فرد کو اپنے عقیدہ کی آزادی ہو اور اسی کے ساتھ معاشرہ، رسوم اور زبان جو سماجی پیداوار ہے، ایسی ہو جو باہمی اشتراک سے وجود میں آئے۔ زبان اپنے دور کی تہذیبی قدروں کی مکمل عکاسی کرتی ہو۔ وہ صرف برسرِ اقتدار طبقے یا رؤسا کے گھر کی لونڈی بن کر سامنے نہ آئے بلکہ غریب اور شریف گھر کی بہو بیٹی بن کر نظر آئے۔ سید صباح الدین عبدالرحمن نے اپنے فاضلانہ مضمون "امیر خسرو کی وطن شینقگی" میں خسرو کا بیرونی حملے پر اظہارِ تشویش، ہندوستانی فوج کی نبرد آزما پر مسرت، ہندوستانی فوج کی پسپائی پر اظہارِ غم، ملک اور تاج و تخت کے دشمنوں سے اظہارِ نفرت، سنسکرت کے قدرداں، جامعہ ہندی کی تعریف، ہندوستانی پھولوں کی تعریف، مذہبی عقائد کا احترام، ہندوستان کی آب و ہوا کی خوبیاں، ہندوؤں کے علوم و فنون کی تعریف جیسے بہت سارے عنوانات قائم کر کے امیر خسرو کے قومی یک جہتی کے معمارِ اول کے کردار پر روشنی ڈالی ہے۔

کہتے ہیں

” انھوں نے مذہب کے جام شریعت اور وطنیت کے سندان
عشق کی حسین آمیزش سے باہمی محبت، یگانگت، مفاہمت اور اتحاد
ذہنی کی جو جوت جگمگائی، اس سے ان کی ذات اس روشنی کا بلند
مینارہ ہے کہ مذہب کی راسخ العقیدگی دوسروں کے مذہبی عقائد
کے احترام میں کوئی گڑ کاوٹ نہیں بن سکتی۔“

بہر حال خسرو کے سلسلے میں اس پوری بحث کے بعد یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ
انھوں نے بہر حال اس زبان میں شرکے جو زبان آپس کے میل ملاپ کی وجہ سے
وجود میں آچکی تھی اور دور تشکیل میں تھی اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ
شمالی ہند میں سترھویں صدی سے قبل اس زبان میں اب تک باقاعدہ کسی مکمل
شعری کارنامے کا سراغ نہیں مل سکا۔ البتہ علامہ عبدالرحمن خلیجی کے زمانے میں
جنوبی ہند سے بے رابطہ اور محمد تغلق کے عہد میں دولت آباد میں عالموں، صوفیوں
اور زاہدوں کی چودہ سو پالیکیاں آئی تھیں۔ ہر پالیکی نشیں عالم اور صوفی کے ساتھ
ان کے شاگردوں اور معتقدین کا ایک خاصہ گروہ بھی ہوتا تھا۔

ظاہر ہے کہ ہر آنے والے اپنے ساتھ شمالی ہند کے رسوم و رواج، طرز معاشرت
خیالات و افکار سی نہیں لائے تھے بلکہ الفاظ کا بہت بڑا ذخیرہ ساتھ لائے تھے لسانیاتی
پہلو سے ان کی بولی میں وہی فعل استعمال ہوتے رہے ہوں گے جو دتی کے گرد و نواح
کی عام زبان تھی اس لئے دکنی قدیم اردو کا وہ روپ ہے جس کی ادبی نشوونما
ابتدائی زمانے میں دکن اور گجرات میں چودھویں صدی کے نصف آخر سے سترھویں
صدی کے اواخر کے دوران ہوئی۔ یہ زبان بھی جدید ہند آریائی کی ایک شاخ ہے

”خسرو کی وطن شنیتگی“ صبا ح الدین عبدالرحمن ”نیادور“ امیر خسرو نمبر ۱۹۴۲ء ص ۴۹

۱۰ ڈاکٹر عبدالستار دہلوی اردو میں لسانیاتی تحقیق مضمون عبدالقادر سروری دکنی زبان ص ۹۴

اور اس کا آغاز بھی جدید ہند آریائی زبانوں - پنجابی - سندھی - مغربی ہندی - راجستھانی - گجراتی - مرہٹی - اڑیا - بنگالی اور آسامی کے ساتھ ساتھ ہوا۔ لیکن نشوونما کے اعتبار سے یہ اودھی کی معاشرے دکھنی کا سارا سرمایہ الفاظ ہند آریائی ماخذوں پر مبنی ہے۔ اور قواعد کا ڈھانچہ بھی ہند آریائی بولیوں سے مطابقت رکھتا ہے۔ بارہویں صدی کے اواخر میں شمال سے فوجوں کی آمد کے ساتھ ہند آریائی کی ایک بولی نہیں بلکہ ایک سے زیادہ بولیاں دکن پہنچی تھیں۔ اس کا اندازہ ہم کو ادبی دکن کے قواعد کے روپ اور خاص طور پر ضمیروں اور افعال تنوع سے ہوتا ہے۔ شمال سے دکن کا باقاعدہ ربط اور طبعی تہذیبی اور لسانی الحاق اسی زمانے سے ہوتا ہے۔

پروفیسر چائلڈ نے بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ "باہر سے آنے والے جب مقامی لوگوں سے ملتے ہیں تو کچھ عرصے کے لئے انتشار رہتا ہے۔ اس لئے کہ آنے والے مختلف حالات کے پروردہ ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ اپنے حالات کے تحت اپنی اقتصادی ضروریات اور اُسے پورا کرنے کے وسائل تلاش کرتے ہیں۔ ان کے اپنے رسم و رواج ہوتے ہیں اس طرح دو قسم کے خیالات متوازی خطوط پر چل سکتے ہیں۔ اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ طرفین جب اپنی روایات اور طرز عمل سے علیحدگی اختیار کرتے ہیں تو یہ سمجھتے ہیں کہ یہ بہت خطرناک باتیں نہیں ہیں۔"

اس طرح یہ بات واضح ہوتی ہے کہ چودھویں صدی میں پہلی بار باضابطہ طور پر جنوب اور شمال میں تہذیبی اور تمدنی اختلاط قائم ہوا۔ تاریخ کے کچھ اداوار میں ہجرت کی کوئی ایسی مثال نہیں ملتی۔ "یوں تو جنوب اور شمال میں پہلے سے ہی بہت ساری چیزوں میں اشتراک تھا مگر اس کی بنیاد مذہب تھا۔ فنی تعمیر - نقاشی اور مصوری میں بھی مشترک اثرات تھے۔ جنوب میں ٹھوس پن تفصیلات پر زور اور شمال میں نزاکت اور آہنگ نظر

۹ لے ڈاکٹر عبدالستار دہلوی اردو میں لسانیاتی تحقیق مضمون عبدالقادر سروری دکنی زبان ص ۹

آتا ہے۔ شمال میں زندگی کی طرف سے جو رویہ رکھا گیا ہے وہ ادب میں بھی ظاہر ہوا اور سادگی۔ سنجیدگی۔ اشاریت کناہ اور نفاست نظر آئی۔ جنوب میں پُر شکوہ اسلوب۔ جمالیاتی تجربات اظہار کی شدت تھی۔^۱

مسلمانوں کی آمد کے بعد ان دو مختلف حصاروں کو ایک کرنے کا شاندار کارنامہ انجام دیا گیا اور ایک ایسے پائیدار کلچر کی بنیاد پڑی جس میں بہت سارے اثرات مشترک تھے "چنانچہ رسوم۔ اشیائے خوردنی۔ بلوسات۔ باغبانی پھولوں سے دلچسپی۔ فن تعمیر۔ مصوری۔ نقاشی ان سب کے اختلاط سے ایک نئی شکل پیدا ہوئی اور جو شے وجود میں آئی وہ حیرت انگیز تھی۔ اس لئے کہ اُس پر عربی۔ ایرانی۔ آریائی۔ دراوڑی اثرات تھے اور عرب دراوڑی اور عرب آریائی اثرات کا ایک خوبصورت امتزاج دکن میں جنم لے رہا تھا۔

اُردو شاعری کا یہ وہ دور تھا جب پہلی بار مشترکہ تہذیب کی اس علامت نے تشکیلی دور میں قدم رکھا۔ پروفیسر احتشام حسین نے درست لکھا ہے کہ "یہ ضروری نہیں کہ ہم ادب کی ہر صنف یا ہر ادب پارے میں جو اپنے زمانے میں اہمیت رکھتا تھا۔ عام قومی زندگی کا اظہار پائیں۔"^۲

چونکہ یہ تشکیلی دور ہے اس لئے ضروری نہیں ہے کہ ہر شاعر کی ہر اہم ادبی تصنیف کا تذکرہ کیا جائے۔ اور اُس میں قومی یکجہتی کے عناصر کی نشاندہی کی جائے۔ یہ عرض کرنا بھی ناگزیر ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں ہر دور میں قومی یکجہتی کی مختلف علامتیں رہی ہیں۔ اگر وادی سندھ کی تہذیب کے زمانے میں لباس۔ رہن سہن۔ معاشرہ اور دیوتاؤں کی پرستش قدر مشترک کی حیثیت رکھتی تھیں اور قومی یکجہتی کی علامت تھیں تو آریاؤں کے عہد میں یہ علامت زبان اور باضابطہ مذہب کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ اشوک کے زمانے میں بھی قومی یکجہتی کی علامت مذہب اور کچھ بنیادی اصول تھے۔ شکر آچار یہ نے مٹھوں کے

^۱ Indian Heritage by Humayun Kabir P 77.78

^۲ P 37 پروفیسر سید احتشام حسین by افکار و مسائل

قیام سے فلسفیانہ بنیادوں پر یا فکری سطح پر مذہب کو قومی آہنگی کی علامت بنایا۔

مسلمانوں کی آمد کے بعد سے بارہویں صدی سے اٹھارویں صدی کے اواخر تک تقریباً چھ سو برس کا عرصہ قومی یکپہتی کے جو عناصر رکھتا ہے وہ حسب ذیل ہو سکتے ہیں:-

(۱) مشترک رابطے کی زبان جس میں ہر طبقہ کی بولی کے اثرات ہوں اور مقامی

الفاظ کو اختیار کرنا اور انہیں اپنے اظہار کا وسیلہ بنانا۔ پروفیسر چائلڈ نے لکھا ہے۔

”زبان ناگزیر طور پر سماجی پیداوار ہوتی ہے۔ الفاظ ایک سماج میں کوئی معنی رکھ سکتے

ہیں۔ اور واقعات و اشیاء کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں۔ ایسے سماج میں جن کے افراد کے

درمیان وحدت ہو۔“

جو معاشرہ وجود میں آیا تھا اس میں مقامی اثرات نمایاں تھے اور دکن میں

ساڑھے تین سو برس تک یہ زبان ہند آریائی بولی اپنی بھولی بولیوں سے کٹ کر نشوونما

پاتی رہی اس لئے فطری طور پر شمال کی بولی ہندوی یا ریختہ کے مقابلے میں کچھ مہینہ خصوصیت

رکھتی تھیں۔ لیکن ان کے ساتھ جمع بنانے کا قاعدہ پنجابی اور ہند آریائی بولیوں میں ہے۔

جیسے رات سے ”راتاں“ گھر سے ”گھراں“ وغیرہ۔ اسی طرح امر کی صورت میں دینا لینا سے دکنی

میں ”دیولیو“ وغیرہ ہند آریائی روپ رکھتے ہیں۔

دکنی میں ”کھا“ کی جگہ ”اک“ ہے۔ ”پڑھنا“ کے بجائے ”پڑنا“ کہیں گے۔ دکنی

شعرا کے پاس جمع بنانے کا قاعدہ بھی اکثر وہی ہے جو برج میں ہے۔ سیدہ جعفر نے

اس کا سبب کرشن بھگتی اور موسیقی کو قرار دیا ہے۔ مثلاً ”نین“ کی جگہ ”نینن“، ان کی جمع ”ائن“، اونٹ کی جمع ”اونٹن“ وغیرہ۔

انہوں نے بکلن، گرجن، مٹاون، سہاون، جیسے الفاظ مثال میں درج کیے

ہیں۔ برج میں جمع بنانے میں صرف فون بڑھا دیتے ہیں۔ جیسے گھوڑا کی جگہ گھوڑن،

بھید کی جگہ بھیدن۔ ”یوسف زلیخا“ میں جاگت، پھرت، جمکت، بھادت جیسے

الفاظ ملتے ہیں۔

- جمع بنانے کا قاعدہ "آں" سے

بھی ہے اور الف-ہ اور ی سے بھی بدلتا ہے۔ کبھی کبھی جمع مؤنث کے لئے "کی" استعمال کرتے ہیں۔ میں کی جگہ مچ منج اور منجہ۔ میل کی جگہ "مجھ کا" تو کی جگہ توں، تجھے۔ ہم اور ہمیں کی جگہ ہمن۔ ہمننا۔ تم اور تمہیں کی جگہ تمن، تمننا وغیرہ ہیں۔ آپ کی جگہ اپ اور جمع میں اپی۔ آپے اپن بولتے ہیں۔ صفتوں میں بھی کبھی ی اور کبھی ا۔ ن لگا کر جمع بنا لیتے ہیں۔ جیسے اچھیاں۔ بُریاں اعداد ایک سے دس تک وہی ہیں جو شمالی ہند میں راج تھے۔ لیکن کبھی کبھی اک۔ یک اور اکٹ بھی استعمال ہوا ہے۔ گیارہ سے سولہ تک کے اعداد میں 'ہ' غائب ہے یعنی گیارہ کو گیارا۔ بارہ کو بارا وغیرہ اسی طرح بائیس تیس ستائیس یا اٹھائیس کو باویس۔ تیویس۔ ستاویس۔ اٹھاویس۔ یہ اثر سندھی کا ہے۔ جس پر سنسکرت کا اثر ہے اس لئے کہ اس میں ان گنتیوں پر 'و' نظر آتا ہے جیسے بائیس کو دواونش کہیں گے۔ اسی طرح آگے گنتیوں پر بھی کہیں گجراتی سے مماثلت ہے اور کہیں سنسکرت کا آپ بھرنش ہے۔ پہلا کو پیلا دوسرا کو دُسرا یا دو جا کہتے ہیں۔ اسی طرح افعال میں بھی تبدیلیاں نظر آتی ہیں۔ اور افعال ناقص ہیں۔ اہنے۔ ہیکا وغیرہ ہیں مصدر کی عام صورت "نا" کی ہے۔ لیکن کبھی کبھی "و۔ ا۔ ن" کا بھی ایک روپ ہے جیسے آؤنا۔ جاؤنا وغیرہ "دکن میں اجزا کلام کی ترتیب میں پہلے فاعل اس کے متعلقات پھر فعل اور اس کے متعلقات آتے ہیں۔ عبارت میں زور پیدا کرنے کے لئے الفاظ میں تکرار بھی نظر آتی ہے۔ کبھی کبھی ایک ہی لفظ کو دو بار استعمال کرتے ہیں۔ اور کبھی دو لفظوں کے درمیان 'ی' بڑھادی جاتی ہے پہلی صورت میں گھر گھر لوگاں۔ پریشاں اور دوسری صورت میں گھر سے گھر۔ بازار بازار بولیں گے۔ کبھی کبھی 'و' بھی لگاتے ہیں جیسے گاویں گاواں وغیرہ دکنی میں کچھ توابع بھی ہوئے جاتے ہیں۔ یہ سہارے کے لفظ ہیں جنہیں انگریزی میں (ECHO WORDS) کہتے ہیں۔ ہندی میں پرتی دھونی شبد کہلاتے ہیں۔ دکنی میں دو طرح کے ہوتے ہیں ایک جو معنی دہر ہوتے ہیں دوسرے جو محض سہارے کے ساتھ بولے جاتے ہیں۔ پہلی صورت کی مثال چھند۔ بند جیوں تیوں ہے۔ اور دوسری صورت میں یہ اواسے شروع ہوتے ہیں

جیسے کھانا وانا گھردہ وغیرہ لیکن مدراس، میسور، کریل وغیرہ میں "گ" سے شروع ہوتے ہیں جیسے کھانا گنیا۔ روٹی گٹی اور یہ دراوڑ اور خاص طور سے تلگو زبان کا اثر ہے۔ یہ سرسری خاکہ مختلف ماخذ سے اس لئے پیش کیا گیا ہے کہ یہ اندازہ ہو سکے کہ زبان کی تشکیلیں میں کس حد تک ہندوستانیت تھی اور جس آب و گل سے اس کا خمیر اٹھا تھا۔ اُسے دور دور کسی غیر ملکی زبان سے علاقہ نہ تھا۔ بلکہ جس کے خاندان کے بزرگ شمالی تھے اور جس کے خد و خال آب و ہوا، فضا، معاشرہ اور سوسائٹی میں اس طرح نکھر آئے تھے۔

(۲) ہندوستانی رسوم و روایات کو جذب کرنا اور ساتھ ہی ساتھ ان روایات کو بھی جگہ دینا جو مسلمان اپنے ساتھ لائے تھے یا جو شمالی ہند سے وابستہ تھیں اس سلسلے میں یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ زمانہ قدیم سے ہندوستان میں بہت سی باتیں مشترک رہی ہیں جو آج بھی چلی آ رہی ہیں۔ مثلاً زیورات کا استعمال اپنی آرائش کے لئے عورت اور مرد کا سنگار، عورت کے تقدس اور احترام کے جذبے کے ساتھ ساتھ اُس کا جنسی اور شہوانی روپ جس کی بنیاد لذت اندوزی پر ہے۔ چنانچہ پاترائیں (پتیریاٹوا) گپت عہد میں بھی ملتی ہیں۔ شادی۔ بیاہ یا غم کے موقع پر رسومات کی ادائیگی موسم خصوصاً موسم بہار (جسے ہمارے ملک میں بسنت کہا جاتا ہے) پر خوشی کا اظہار کرنا یہ سارے اجزاء وہ ہیں جو ایک مشترک قومی تہذیب کے بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور جن کی بنیاد پر قومی یکجہتی کا شعور وسیع ہوتا ہے۔

۳۔ فکری سطح پر عشق یا بھگتی کا تصور بھی قومی یکجہتی کے شعور کا لازوال سرمایہ رہا ہے۔ عشق جس میں انسانوں کے درمیان منافرت کی ساری دیواریں منہدم ہو جاتی ہیں۔ اور جو ہر طرح کے امتیازات اور من و تو کا فرق مٹا کر ایک نقطہ پر مرکوز ہو جاتا ہے۔ عشق کا یہ تصور نامدیوٹکارام۔ گیسو دراز۔ رامانند۔ برہان الدین جام۔ رامانج۔ تلسی۔ نانک۔ کبیر۔ رحیم۔ رس کھاں اور اکثر مسلمان صوفی سلسلوں کے یہاں

سے ڈاکٹر عبدالستار دہلوی اردو میں سانباتی تحقیق مضمون عبدالقادر سروری دکنی زبان

نظر آتا ہے۔ مذہبی رسوم اور ظاہری علائق کے خلاف علم بغاوت بلند کرتا ہے۔ اُردو میں تصوف کی تحریک بعینہ ہی رہی ہے۔ اور اس طرح یہ بھی دور تشکیل میں قومی یکجہتی کا ایک اہم عنصر ہے۔

۴۔ ہندوستان کی تاریخ میں بادشاہوں اور مذہبی بزرگوں کی تعریف میں بے شمار شعرا نے اشعار لکھے ہیں۔ والمیک سے لے کر چند بردائی تک اور پھر راج دربار میں بھاٹ کی موجودگی اس صداقت کو آشکار کرتی ہے۔

یہاں ایک بات کی جانب اور اشارہ کر دینا ضروری ہے کیونکہ اس کے متعلق آگے کے ابواب میں بھی کچھ کہنا لازمی ہوگا۔ دکنی ہی نہیں اُردو شاعری کے بڑے حصے میں وہی اصناف

مقبول ہیں جو فارسی کے ذریعہ یہاں پہنچے ہیں لیکن ہندی کے اثر سے انکار بھی ممکن نہ ہوگا۔ ہندی میں سب سے زیادہ مقبولیت کبیت، دوہروں کو تھی یعنی دو مصرعوں میں جذبات کا بیان۔ یہ دو مصرعے اپنا انفرادی وجود رکھتے تھے۔ اور ایک طرح اُردو کے اشعار سے اپنی ساخت کے اعتبار سے مماثلت رکھتے تھے مثلاً

شیخ بوعلی قلند کا یہ دو ہا ملاحظہ ہو:

جن سکائے جائیں گے اور زمین مریں گے روئے بدھنا ایسی کچھو، بھور کدھی نا ہوئے

ان دو مصرعوں میں خیال مکمل ہے اور اپنا انفرادی وجود رکھتا ہے۔ اس

سے قطع نظر کہ اس کا انتساب حضرت بوعلی قلندر سے ہے یا نہیں یہ پہلو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اس دور میں ہندو متانیت نے ایک ایسی زبان اور خیالات کے ایسے شیخ کو اپننے کی کوشش تھی جس میں ہند، ایرانی تہذیب جھاک رہی تھی اور جہاں گنگا کی لہر دجلہ سے ہم آغوش نظر آتی تھی

جن لوگوں کے کار نامے اہمیت رکھتے ہیں ان میں مذہبی بزرگ بھی اہم ہیں

حالانکہ عام طور سے یہ تصور کیا جاتا ہے کہ مذہب سے وابستہ افراد تنگ نظر ہوتے ہیں لیکن اس تصور کی تردید ہندوستان میں حضرات صوفیائے کرام کے ارشادات، ملفوظات اور کارناموں سے ہوتی ہے خصوصاً ایک مشترکہ کلچر کی تعمیر میں زبان

کے پنج سے انھوں نے جس طرح مقامی الفاظ اور تصورات کی پذیرائی کی وہ قابلِ قدر ہے۔ اس سلسلے میں مخدوم شیخ احمد عبدالحق ردو لوی، ان کے مرید شیخ پیارے کے دوہے، شیخ عبدالقدوس گنگوہی نے درج کیے ہیں۔ حضرت سید محمد جوئیوڑی جو ہندو یہ فرقے کے بانی تھے ان کا دوہا بھی ان کے مریدوں نے لکھا ہے۔ شیخ علی مشقی، قاضی محمود دریائی، شاہ علی محمد جوگام دہنی، شیخ خوب محمد ہشتی اور حضرت بہاؤ الدین بڑاد کا یہ دوہا تو بہت معروف ہے اور میرامن نے "باغ و بہار" میں نقل کیا ہے۔

ان زمین کا بس یہی بسیکھ ہوں تجھ دیکھوں، تو دلچ رکھ لے

اس طرح دوہوں میں خیال کا مکمل ہونا غزل کی یاد دلاتا ہے جس کا ہر شعرا اپنی جگہ پر مکمل ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ہندوستان میں غزل کی مقبولیت کا ایک سبب یہ رہا ہو۔ دوسری اصناف بھی زمانے کے ساتھ ساتھ ارتقائی مدارج طے کرتی ہیں۔ یہ ساری اصناف اپنے نام کے اعتبار سے عربی النسل تھیں۔ لیکن جس طرح عرب ہندوستان میں آ کر نام کے لحاظ سے تو عرب رہ گئے مگر اصلاً خالص ہندوستانی ہو گئے اسی طرح یہ اصناف بھی اپنی ساخت کے اعتبار سے غیر ملکی رہی مگر موضوعات کے لحاظ سے انھوں نے وسیع النظر ہندوستانیوں کے عنصر کو اپنے اندر جذب کیا اور قومی یک جہتی کا منظر بن گئیں۔

ان حقائق کی روشنی میں دکنی ادب کا مطالعہ بہت سے گوشے منور کرتا ہے۔ تیرہویں صدی میں دکن میں اس مشترک زبان کے لیے لفظ "دکھنی" یا زبانِ دکھن استعمال ہوتا رہا۔ وہی کہتا ہے۔

دکھن میں جوں دکھنی میٹھی بات کا
ادا کوئی نہیں کیا کوئی اس دھات کا

ڈاکٹر زینت ساجدہ نے قریشی بیدری کے ایک مصرعہ کی طرف توجہ دلائی ہے۔

تو دکھنی ہے پیارے دکھنیچ بول

اے میرامن نے دوسرا مصرعہ یوں لکھا ہے۔ عری بھی دیکھا، وہ بھی دیکھ۔

اور خیال یہ ہے کہ یہی زبان شمالی ہند میں ہندوسی یا ریختہ کے نام سے جانی جاتی تھی۔ لیکن ڈاکٹر گیان چند کی تحقیق کے مطابق۔ اردو کا لفظ اٹھارہویں صدی میں مستعمل ہو چکا تھا۔

اس طرح انیسویں صدی تک آتے آتے اس زبان کی تمام شاخوں کے لیے ایک ہی لفظ استعمال ہونے لگا تھا اور وہ "اردو" تھا۔

پندرہویں صدی کو دراصل اردو کا تشکیلی دور قرار دینا چاہیے۔ اس دور میں مشترکہ کلچر کی تعمیر کے لیے اور وسیع تر تناظر میں ہندوستانیت کے صحیح تصور کو اپنانے کے لیے یہ ضروری تھا کہ اردو میں وہ تمام عناصر آجائیں جن کی اساس مقامی تصورات پر تھی۔ چنانچہ اب تک کی تحقیق کے مطابق اردو کا سب سے پہلا مبسوط اور مستند نسخہ کارنامہ نظامی کی مثنوی "کدم راؤ پدم راؤ" ہے۔ جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ اس کا مقصد ہندو انا تصورات کا آئینہ دار ہے اور سب سے اہم پہلو اس میں تبدیلیِ قالب کا واقعہ ہے۔ مختصر طور پر اس کا مقصد یہ ہے کہ راجا کدم راؤ کو اکھڑنا تھنے تبدیلِ قالب کے فن سے آگاہ کیا۔ راجا تجرباتی طور پر ایک طوطے کے قالب میں آیا تو اکھڑنا تھ خود راجہ کے قالب میں چلا گیا۔ آخر کو پدم راؤ نے اپنی حکمت عملی سے راجہ کو اس کے قالب میں پہنچایا۔ اس قصے کے بارے میں ڈاکٹر پرکاش مونس لکھتے ہیں:

"کدم راؤ پدم راؤ کا ماخذ و کرم ہی کی کتھا معلوم ہوتی

ہے۔" ۳۷

و کرم کی کتھا سرگیندر کی پریم پیوندھی میں نظر آتی ہے اور بعد میں بہت سے قصوں میں یہ منظر ملتا ہے۔ چنانچہ سرور کی فسانہ عجائب میں تو

۳۷ حقائق ص ۳۷۶

۳۷ ڈاکٹر جمیل جالبی نے کدم راؤ پدم راؤ کو مرتبہ کے شائع کر دیا ہے۔
۳۷ اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر۔ ڈاکٹر پرکاش مونس ص ۱۷۱

اسی تبدیلِ قالب کے گرد شہزادہ جانِ عالم اور وزیرِ زادے کا پورا معرکہ اور بندر کی تقریب ہے۔

یہ مثنوی اپنی زبان کے اعتبار سے ایسے الفاظ رکھتی ہے جن کا اب سمجھنا بہت آسان نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مثنوی کی تاریخ ۱۲۳۳ء سے قبل قرار دی گئی ہے ڈاکٹر زینت ساجدہ نے جمیل جالبی کے علی الرغم ۱۲۳۳ء میں کیا ہے لیکن موصوف نے اپنا اخذ نہیں بتایا ہے۔ لہ

کدم را و پدم را و میں بیان واقعہ سے قطع نظر حمد کے اشارہ بھی ملتے ہیں۔
 گسائیں نہیں ایک دنہ جگہ ادوار
 بر دو بہ نہ نہیں دینہ ہار
 اکاس اُنچا پاتال دھرتی تہین
 جہاں کچھ نکوئی ہتال سے تہین
 رجنہار انگیے رجنہار توں
 رجنہار نچپیں رجنہار توں
 ڈاکٹر مونس لکھتے ہیں :

” ان بیانات میں گسائیں ذاتِ باری کے لیے استعمال ہوا ہے۔ دونوں جگہ، ادھار، آکاش، پاتال اور دھرتی ہندی کے ٹھیکہ الفاظ ہیں۔ ہار کے ہندی لاحقے سے دینہار (دینے والا) رجنہار (راج کرنے والا) اور رجنہار (رہنے والا) جیسے اسمِ فاعل بنانے کا رجحان تمام مثنوی میں موجود ہے۔ ان ابیات میں ایک لفظ بھی

ڈاکٹر زینت ساجدہ نے اس کتاب کے پہلے نسخے کے اڈیشن پر جگہ جگہ اغلاط کی نشاندہی کی ہے۔ جس وقت یہ مقالہ تیار ہوا تھا اس وقت راقم الحروف کے پیش نظر نصیر الدین ہاشمی کی ”دکن میں اردو“ تھی۔ اس عرصے میں اردو تحقیق خصوصاً دکنیت میں بہت اہم اور قابلِ قدر کام ہوا۔ اس کی روشنی میں دوسرے باب کو پھر سے مرتب کیا گیا ہے اور ترتیب میں ڈاکٹر زینت ساجدہ کا جہاں جہاں ذکر ہے وہ دراصل کتاب کے حاشیے پر لکھی ہوئی عبارت ہے۔

عربی یا فارسی کا نہیں آیا۔ مثنوی کے ذخیرہ الفاظ پر نظر ڈالیں تو رتن، نیاؤ، بھنڈا، گنگن، دوتن، جیو، چھانوں، پرتپال، سنسار، کرتار، ابھنگ، بھجنگ، کتور، ناگ، ناگتی، ہری پنکھ (توتا)، تپ کرنا، کوپ کرنا، چھند، سو، چندر، آاس، ابھجان، امر بدیا، منتر، مندر، کلش، بجن، سگن، دھن، بڈھ (عقل) جیسے الفاظ بار بار استعمال کیے گئے ہیں۔“ لے

اردو شاعری کے اس قدیم ترین نمونے میں جن اثرات کی کار فرمائی ہے اور لسانی اعتبار سے آمیزش کا جو پہلو ہے اور تہذیبی اعتبار سے متعارف کرانے کا جو انداز ہے وہ بہت ہی اہم ہے اور اس لیے اہم ہے کہ اس طرح کے چھوٹے چھوٹے نعتے ایک بڑی تصویر کی تخلیق کرتے ہیں

پندرھویں صدی کے ایک اہم بزرگ شاہ اشرف بیابانی ہیں جن کی مثنوی "نوسرہار" ۱۵۰۳ء میں لکھی گئی ہے۔ نوسرہار کی اہمیت کسی اعتبار سے ہے۔ یہ اردو کا پہلا مرثیہ ہے جو مثنوی کی ہیئت میں لکھا گیا۔ اس میں واقعہ بھاری، سراپا، شہادت، بین سبھی ملتے ہیں۔ البتہ جنگ کی تفصیل نہیں ہے اور اردو شاعری کا تو تیت نامہ اگر مرتب کیا جائے گا تو نظامی کے بعد دوسرا نام اشرف ہی کا رہے گا۔ ڈاکٹر زینت شاہد نے ایک بہت ہی دل چسپ گوشتے کی طرح توجہ دلائی ہے کہ بلا حسین واعظ کا شفیق کی روضۃ الشہداء بھی نوسرہار سے صرف تین سال قبل لکھی گئی اور اسے حسن اتفاق ہی سمجھنا چاہیے کہ فارسی شاعر یا اردو نظم واقعات کر بلا کو پیش کرنے میں ادلیت کا فخر کسی شیوہ کو نہیں بلکہ سنی کو حاصل ہے۔ اشرف نے واقعات کر بلا کے اسباب و محرکات کا جو تصور پیش کیا ہے

لے اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر۔ ڈاکٹر پرکاش مونس ص ۱۱۱

۱۲ اشرف کی نوسرہار کی تدوین ڈاکٹر زینت شاہد نے کی ہے اور ان کا تحقیقی مقالہ ابھی شائع نہیں ہوا ہے۔ نوسرہار کے بیشتر ملفوظات ان کے مقالے (قلمی) کا فیضان ہے۔

وہ اصل حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا لیکن واقعات کے بیان میں انھوں نے عام انداز سے انحراف نہیں کیا ہے۔ وہ پہلے مرثیہ بنگار کی حیثیت سے مرثیوں میں اس روایت کے بھی موجد ہیں کہ عرب کردار ہندوستانی تہذیب میں رنگے ہوئے نظر آئے۔ بعد کے کسی بھی مرثیہ بنگار کے یہاں واقعات کو بلا میں کسی خاتون کا سراپا نہیں پیش کیا گیا لیکن اشرف نے اس کی بھی کوشش کی ہے۔ مذہبی نقطہ نظر سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کی یہ کوشش کس حد تک حفظ مراتب کا لحاظ رکھتی ہے۔ لیکن بہر حال اس کی ادبی اہمیت ہے۔ اس لیے کہ اشرف نے کوشش کی ہے کہ عربی، فارسی کے الفاظ کے بجائے مقامی الفاظ کے ذریعے سراپا پیش کیا جائے۔

ما تھا جانوں سورج باٹ یا کے جانوں چاند کلاٹ

امرت گھولے سونا باٹے جو کو سن دکھین بھول جائے

اشرف کی نو سراپا ایک ایسے واقعہ سے متعلق تھی جس کا ایک رخ مذہبی بھی

تھا اور اسی لیے اس میں فضا، زبان اور مکالموں کا انداز ہندوستانی ہے۔

لیکن مذہب کا ایک بہت ہی اہم پہلو تصوف کی تحریک

میں ظاہر ہوا۔ تصوف کی تحریک کے بارے میں گذشتہ صفحات میں تفصیلی بحث کی جا چکی

ہے اور یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ اس تحریک کے خدوخال حیرت انگیز طور پر شکہ آچار یہ

اور راما سنج کے تصورات سے مشابہت رکھتے تھے۔ اس سے بھی زیادہ اہم پہلو یہ

تھا کہ تصوف کی تحریک نے وسیع النظری، آزاد مشربی، رواداری اور باہمی احترام

کی تعلیم دی تھی۔ ان کے ملفوظات، فرمودات اور شعری کاوشوں میں ان تصورات کی

کار فرمائی نظر آتی ہے۔ دکن میں صوفیائے کرام کی بہت بڑی تعداد رہی رہی ہے۔ ان

میں حضرت بندہ نواز، میران جی شمس العشاق، برہان الدین جانم، امین الدین علی اعلیٰ،

شاہ معظّم، شاہ راجو، شاہ مصطفیٰ قادری اور محمود خوش وہاں کے نام قابل ذکر ہیں۔

ان کے یہاں ہندوستانی مزاج کو جذب کر کے، یہاں کی روایات سے اثر قبول کر کے

پیش کرنے کا رجحان نظر آتا ہے۔ کہیں خوش نامے میں ایک معصوم لڑکی اس انداز سے

سامنے آتی ہے کہ اس کا بھولا پن عشق حقیقی میں اس کا مستغرق رہنا وغیرہ جہاں تصوف کے رنگ میں ہے وہیں اس سراپا کے لیے جو الفاظ استعمال کیے گئے ہیں وہ خالصتاً ہندوستانی رنگ لیے ہوئے ہیں بلکہ اسے ہندی رنگ کہا جائے تو غیر مناسب نہ ہوگا۔ زبان الدین جامی تو کرشن کی تلمیح کو اپنے یہاں استعمال کیلئے اور اکثر الفاظ کے استعمال میں انھوں نے اسی روایت کی پاسداری کی ہے جس روایت کی داغ بیل اس سے پہلے پڑ چکی تھی۔ یہ پہلو بہت اہم ہے کہ اُس دور کے صوفی ہوں یا ہندو سنت وہ اپنے خیالات کے اظہار کے لیے جو زبان استعمال کرتے ہیں وہ وہی زبان ہے جسے صحیح معنوں میں مشترکہ کلچر کا نمائندہ کہنا چاہیے اور ان کے یہاں خیالات میں بھی اُنھیں عناصر کی کارفرمائی نظر آتی ہے جنہیں باہمی احترام، رواداری اور ایک دوسرے کے تصورات و نظریات کو قبول کرنے کا نام دیا جاتا ہے۔ ضمناً یہاں نام دیو (۱۲۷۰ - ۱۳۵۰ء) کے دو اشعار نرگنی کے درج کیے جاتے ہیں:

مائی نہ ہوتی باپ نہ ہونا، کرم نہ ہوتا کایا
ہم نہیں ہوتے تم نہیں ہوتے کون کہاں تے آیا
ہندو پوجے دیوہ۔ مسلمان مسید
ناما سوئی سیویا جہاں دیوہ نہ مسید

اگر پہلا شعر صوفیانہ فکر کے تابع الطبعیاتی تصور سے آہنگ ہے تو دوسرے شعر میں وہی انداز ہے جو اردو شعرا کے یہاں مندر و مسجد سے بالا تر ہو کر حقیقت مطلق کو اپنے اہل رنگ میں دیکھنا چاہتا ہے۔

در اصل اُس دور میں سنت ہوں یا صوفی اس غیظ کو شش میں مصروف نظر آتے ہیں کہ جو ہر سطح پر چاہے وہ لسانی ہو یا فکری ہم آہنگی پیدا کی جائے۔ چنانچہ حضرت امین الدین علی اعلیٰ کے یہاں پانچ عناصر پچیس گن کا فلسفہ ملتا ہے جس پر ڈاکٹر حسینی شاہد نے اپنے مقالے امین الدین علی اعلیٰ - حیات اور کارنامے میں بڑی خوبصورتی

سے پیش کیا ہے۔

ڈاکٹر حسینی شاہد کہتے ہیں :

”چار عناصر کا تصور آتما عام ہے کہ اس کی کسی مذہب یا فلسفے

کے ساتھ تحقیق نہیں۔ البتہ پانچواں عنصر جس کو جانم ہوا کہتے ہیں اور حضرت

امین نے اس کے لیے خالی کی اصطلاح استعمال کی ہے، ہندو فلسفے کے

ساتھ مخصوص ہے اور اس کو ہندو مفکرین نے اپنے فلسفے میں بنیادی

اہمیت دی ہے۔ اور وہ اس عنصر کو آکاش کہتے ہیں۔“ (ص ۱۶۲، ۱۶۳)

ہندو فلسفے کے مطابق موجوداتِ عالم کا ظہور پانچ توتوں سے ہوا۔ پانچ توتوں کو دو

پنچ بھوت بھی کہتے ہیں۔ یہ کائنات انھیں سے پیدا ہوئی ہے اور انھیں سے غائب ہو جائے

گی۔۔۔۔۔ پس اول برہما تھا اس کے بعد مایا، اس کے بعد گیان اور اس کے بعد اگیان

پیدا ہوا۔ اگیان سے آکاش (خال) کا جنم ہوا، اس کی دو صفتیں مانی گئی ہیں۔ پہلی

صفت برہما اور دوسری اس کی اپنی صفت یعنی شبد اس کی اپنی ذاتی صفت سے ہوا

پیدا ہوئی جس کو دایوتو کہتے ہیں۔ اس میں تین گن ہیں۔ پہلی صفت برہما کی، دوسری

صفت آکاش کی، تیسری اس کی اپنی صفت ”سپرش“ (لمس) آگے چل کر وہ لکھتے ہیں:

”ہندو فلسفیوں نے انسانی زندگی کے مختلف ادوار کو بھی مختلف

عناصر سے وابستہ کیا ہے۔ بچپن کو خاک، لڑکپن کو آب، جوانی کو آتش

سے، بوڑھاپے کو باد سے اور موت کو آکاش سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حضرت

امین ہندو فلسفے کے ان تصورات سے نہ صرف متاثر تھے بلکہ انھوں نے

اپنے نظام سلوک میں ان کو بنیادی اہمیت دی ہے اور مراتب وجود

کی تفسیر کے سلسلے میں واجب الوجود کی جہاں بھی تشریح کی ہے ان

تصورات کو اپنے مخصوص رنگ میں بڑی تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے (ص ۱۶۳)

ڈاکٹر حسینی شاہد نے امین الدین علی اعلیٰ کے فلسفے کی تشریح کرتے ہوئے

لکھا ہے

« حضرت امین اس کا رخاۃ قدرت کو سات اجزا کا کھیل

بتاتے ہیں جن کو وہ وہ سات ناریوں کا نام دیتے ہیں اور ان میں سے ہر
ایک کو ایک محبوبہ سے استعارہ کرتے ہوئے ہر محبوبہ کی صفات کا بڑے
ہی شوخ اور البیلے انداز میں ذکر کرتے ہیں :

فراق پیا کالیتی سیر پنی ناری کالی چیسر
کالی پستلی کالے بال دھواں ادھیرا غم سوں بال
میں پُن توں پن اگن روپ زید زینہ خوش محبوب

ہوا کے ہارے میں لکھا ہے
پتلی، نازوک، تن سریر
چنچل، اپیل، گن بھری
نت اوٹ کھا ہے پیو کا غم
ہر یا کسوت پنی چیسر
جے بھاوے صفت کری
او کے کوے ہوتے دم (ص ۷۸)

فکری سطح پر بھی ہم آہنگی کی یہ کوشش بے حد اہم اور معنی خیز ہے اور اس تصور
کے ڈانڈے "لنگ آیت" فرقے کے عقائد سے ملتے ہیں۔ یہ وہ موڑ ہے جس کی نشاندہی
اس وجہ سے بھی ضروری سمجھی گئی کہ قاضی محمود دریائی اور شاہ علی جوگام دھنی، بہاؤ الدین
باجن یا حضرت شمس بلخی کے یہاں لسانی پہلو نمایاں ہے۔ روایات، تلمیحات اور اصطلاحات
میں۔ لیکن فکری سطح پر ہم آہنگی کی یہ کوشش قومی یک جہتی کے شعور کو ارتقائی شکل
دینے والی ہے۔ یہ وہ بنیاد تھی جس پر اٹھارھویں، انیسویں صدی میں ایک زبردست
عمارت تیار ہوئی۔

بعض صوفیاء کے یہاں روایتی انداز ہے لیکن انہوں نے بھی مقامی مزاج
سے ہم آہنگی کے تصور کو برقرار رکھا ہے۔ ڈاکٹر سیدہ جعفر نے ابراہیم عادل شاہ کے
عہد کے شاہ ابوالحسن۔ شاہ قاسم۔ شاہ مصطفیٰ قادری اور محمود خوش دہان کا ذکر
کیا ہے۔ ان بزرگوں کے یہاں تصوف کی حقیقت کہیں کہیں حقیقی انداز میں اور
کہیں خالص روایتی انداز میں اس طرح نظر آتی ہے کہ ہندوستانی مزاج سے

جیسے کو کہ بیٹھا جام پیئے سلطانِ رجم کو مدام کی کہئے لہ
 اُردو غزل میں بُت اور بُت خانہ کا تصور اسی دور سے شروع ہوتا ہے۔ فارسی
 شاعری میں حافظ شیرازی کے یہاں بھی مشکل سے چار پانچ جگہ بُت کا لفظ استعمال ہوا ہے۔
 لیکن خسرو نے اپنی فارسی غزلوں میں باقاعدہ طور پر اپنی بُت پرستی کا اعلان کیا اور اُسے غزل
 کی روایت کا جزو بنایا ہے

خلق می گوید کہ خسرو بُت پرستی می کند آری آری می گنم با خلق عالم کار نیست
 ہٹی نے لکھا ہے کہ بُت کا لفظ بدھ کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ یہ بُت خالص ہندوستانی
 تصورات کا حامل ہے اور بُت خانہ فارسی کے صنم خانوں سے اور دیر سے الگ ہے۔ لہ
 قلی قطب شاہ نے شمالی ہند میں فارسی شاعری کی اُس حسین روایت کو جو قومی تکجہتی کی
 ایک بڑی علامت تھی۔ اپنی شاعری میں سمویا ہے

ہرے بُت کوں پوجیتے سارے بتاں سبھی رمالاں کہو اُس کا جواب
 خال ہندو کا کہ مجھ کہا ہے بُت پرست سب خیالاں اپنے سکت کرتا ہے میرا خیال بت
 قلی قطب شاہ کے یہاں عورتوں کے لباس، اس دور کا طرزِ تعمیر پھلوں میں ناریل اور
 جامن پھولوں میں گیندا۔ بیلا اور کُسم کے نام بھی نظر آتے ہیں۔ شادی بیاہ میں جو رسوم ادا ہوتے
 ان کی ہندوستانی اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ سات سہاگن دلہن کے سر میں تیل لگاتی ہیں۔
 پیشانی پر ٹیکہ لگایا جاتا ہے۔ سر پر سہرا باندھا جاتا ہے۔ دو لہا دو لہن کو اور دو لہن دو لہا
 کو یاں کے بیڑے کھلاتے ہیں۔

چڑا دو تیل اب ساتو سہاگاں شاطہ ہو کہ زہرا بت نگارے
 پلاؤ شربت دیو ہاتاں میں بیڑے سے بندادو ساریاں موتیاں کنارے
 ساتھ ہی ساتھ اس کے یہاں اُن عیدوں کا بھی ذکر ملتا ہے جو مسلمانوں کے معاشرہ
 سے وابستہ تھیں۔ قلی قطب شاہ کی غزلوں میں بھی ہندوستانی کا تصور بھرپور طریقے سے ملتا

لہ غزالِ رعنا۔ صفر ۱۶۲-۱۵۳۔ جاوید دستک

ہے۔ غزل کا ڈھانچہ فارسی کا تھا۔ لیکن ہندوستان میں آنے کے بعد غزل نے یہاں کے عناصر کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی۔ اُن میں جو خصوصیات نمایاں طور پر نظر آتی ہیں وہ یہ ہیں :-

۱۔ محبوب کے لئے مقامی الفاظ کا استعمال۔

۲۔ محبوب کا مومنث ہونا۔

۳۔ اُن خیالات کی اشاعت جنہیں نہ تو تصوف کہا جاسکتا ہے اور نہ جنہیں دیر و حرم سے کوئی تعلق تھا۔ ان دونوں سے بے پرواہی دراصل اُس قومی جذبے کی تربیت کر رہی تھی۔ جو مذہب کی ان دو علامتوں کے چکر میں پھنس کر نفرت پھیلا رہی تھی۔

۴۔ تصوف کے وہ خیالات جن پر ہندوستانی اثرات کی چھاپ تھی مثال کے لئے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں سے

پیاری کے نیناں ہیں جیسے کٹارے نہ سُم اس کی انگے کوئی ہیں مددھارے
 پیا باج پیالہ پیا جائے نا پیا باج یک تل جیا جائے نا
 جہاں توں واں ہوں میں پیار سے تج کیا کام ہے کس سوں
 نہ بُت خانہ کا منج پروانہ مسجد کا خبر منج کوں
 جنت کو ہور دوزخ کوں سوں مسجد و بُت خانہ کیا
 کسے نہ جانوں میں معلوم نہیں کوئی تج بغیر منج کوں
 محمد قلی کے یہاں جو بھوک بلا ہے اس کے بارے میں سیدہ جعفر کلیات کے
 مقدمے میں لکھتی ہیں :

» ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کوک شاستروں، رتی شاسترو
 نائیک بھید اور کام کلا سے استفادہ کیا ہے۔ اُس کی شاعری کا مزاج
 ہندوستانی ہے اور ہندوستانی تہذیب کا منظر ہے۔ وہ حضرت علی
 کو سائیں اور گن و نما جیسے الفاظ سے مخاطب کرتا ہے۔ یہ

لے کلیات ابھی شائع نہیں ہوا ہے۔ ترقی اردو بیورو سے شائع ہونے والا ہے۔

محمد قلی قطب شاہ کے معاصرین میں احمد گجراتی اور اس کا اہم ترین کارنامہ
 "یوسف زلیخا" ہے جسے ڈاکٹر سیدہ جعفر نے حال ہی میں مقدمے اور حواشی
 کے ساتھ شائع کر دیا ہے۔ حالانکہ یہ مثنوی اپنے قصے کے اعتبار سے عہد نامہ
 عاتق سے قرآن شریف تک مسلسل بیان کی جانے والی ایک حکایت پر مبنی ہے
 لیکن "احمد کی مثنوی میں ہندوستانی تہذیب، رسم و رواج اور معاشرت کا عکس موجود
 ہے"۔ لسانی اعتبار سے بھی اس کی کوشش یہی ہے کہ مقامی مقامی مزاج سے قصے کو
 ہم آہنگ کرنے کے لیے ایسے الفاظ لائے جائیں جو یہاں کے باشندوں کے کانوں میں
 رچے بے ہوں۔ چنانچہ محبوب کے لیے وہ لائنا، سجنوا، متوا، میت، للت، پیا، موہن
 اور پیو جیسے الفاظ استعمال کرتا ہے، اس کی تشبیہات میں بھی ہندوستانی مزاج
 کا حسن جھلکتا ہے اور برج بھاشا سے اس کے مزاج کی ہم آہنگی حیرت انگیز معلوم
 ہوتی ہے۔

ٹنگی لٹ چھبیلی موکھ پر یوں جھبیلاناگ کھیلے دھن اُپر جوں
 رنگا رنگ ہوئے کسوت سوں مٹکتی انگن میں مور جوں ہو سو مٹکتی

ملا اسد اللہ وجہی بھی اسی دور کا شاعر ہے اور اس اعتبار سے منفرد حیثیت
 رکھتا ہے کہ اس نے نثر اور نظم دونوں میں اپنی ادبی فتوحات کا جھنڈا لہرایا ہے۔
 'سب رس' میں بھی وہ جگہ جگہ مقامی کبت استعمال کرتا ہے اور گوالیار کے چاتراں
 اور گنیوں کا حوالہ دیتا ہے اور نظم میں اس نے 'قطب مشتری' میں اس کا اہتمام کیا
 ہے کہ اس کے دور کی وہ معاشرت اور وہ تہذیب اب بکھر کر سامنے آسکے جو مشترکہ
 عناصر رکھتی تھی اور جس میں سنہری پٹیوں کی حلپن سے پھولوں کا زعفرانی رنگ صاف نظر
 آتا تھا۔ جنم کندلی بنانا، پیدائش کے موقع پر فال دیکھنا اور خوشی کے مواقع پر بارہا
 کا رقص بھی نظر آتا ہے۔

کہیں یاتراں نا جیتی ساز سوں کہیں گاتی گاؤں خوش آواز سوں

اُس کے یہاں اُن رسومات کا بھی ذکر ملتا ہے جو مقامی معاشرے کی دین ہے مثلاً
جُلّوے کی رسم۔ ایک رواج یہ بھی تھا کہ جب دلہن کا ڈولا چلتا تھا تو پانی صدقہ کر کے
پیا جاتا تھا۔

کہ پانی پیتیاں اُس اُپر وار کر

عود۔ کیوڑا اور گلاب کے ساتھ سیندور اور گلال بھی نظر آتے ہیں۔ قمری اور

طاؤس کے ساتھ ہنس بھی دکھائی دیتے ہیں۔ ۷

سو طاؤس پنکھی۔ طوطی۔ کبک۔ ہنس پکڑ پیٹ لڑنے لگے ہنس ہنس۔

گل و بلبل ہے تو چاند اور چکور اور بھنورا اور کنول بھی نظر آتا ہے۔ کرناٹک

اور گجرات کی سندریاں بھی دکھائی دیتی ہیں۔ ہندو دیو مالا کا تصور کہ زمین کو شیش باگ

اُٹھائے ہوئے ہے۔ ۷

تویوں عدل اب جگ میں ہونے لگا زمیں کا بھونک بھار ڈھونے لگا

اور اس بات کا بھی ذکر ہے کہ زمین کے نیچے پانی ہے۔ پانی میں ایک ٹھہلی

ہے۔ ٹھہلی پر گائے کھڑی ہے جس کی سینگ پر زمین کا بوجھ ہے ۷

جو تاج حکم مہ تا بہ ماہی اچھے سلیمان کی بادشاہی اچھے

وجہی خالص ہندوستانی تصورات کو اپنانے کے لئے قطب کی راکشش سے

لڑائی کروانا ہے۔ اس کے تین سر اور چار ہاتھ ہیں اور وہ صبح اُٹھ کر نو ہاتھیوں کا

ناشتہ کرتا ہے ۷

صبح اُٹھ نہاری کرے نو ہتی کہ ملعون ہے دد بڑا نکستی

اس سے قطع نظر کہ یہ ثنوی قلی قطب شاہ اور اُس کی بیوی بھاگ متی

کی داستان معاشقہ ہے یا نہیں۔ اس ثنوی کی اہمیت اسی لئے ہے کہ یہ ہندی اور

ہندوستانیت کا عالیشان نمونہ ہے۔ اور ہر عمر کے لوگ اس میں ملتے ہیں۔ بچوں کے

پالنے اور جھنجھکتے بھی نظر آتے ہیں۔ وجہی نے "ایک پنتھ دو کاج" چور کا دل کالا ساٹھ

برس کی عمر میں آدمی کے سٹھیانے کا محاورہ بھی نظم کیا ہے۔ اُس کی عُریانی اور فحاشی بھی

ہندوستانی کام شاستر کا نمونہ ہے۔ پان بھی شمالی ہند سے جنوبی ہند پہنچ چکا تھا۔
 کہہ سکیں کہ وہی کھلاتی اٹھی پان آ

وجہی اس شہنوی میں اپنی حب الوطنی کا بھی مظاہرہ کرتے ہیں۔

دکن ہے نگینہ انگوٹھی ہے جگ انگوٹھی کی حرمت نگینہ ہے لگ
 اور یہ کہ ان کی حب الوطنی محدود ہے۔ انھیں اپنے دکن سے زیادہ پیار ہے۔
 دکن ملک کو دھن عجب ساج ہے کہ سب ملک اس ہور دکن تاج ہے
 قطب مشرقی کے علاوہ وجہی کی غزلوں میں بھی یہی عناصر نظر آتے ہیں۔ ہندوستانی
 مزاج کے مطابق عاشق عورت اور معشوق مرد ہے۔

کھانا برہہ کیتی ہوں میں پانی انھو پیتی ہوں میں
 تجھ نے بچھڑ جیتی ہوں میں کیا سخت ہے دل۔ رے پیا
 وجہی نے بادشاہ کو کرشن جی سے تشبیہ دی ہے۔

ہر ایک گوپنی شہ کی جوں ماہ ہے کہ اس دور میں کیشن او شاہ ہے
 مرثیوں میں بھی وجہی نے یہی انداز رکھا ہے۔ لیکن اس کے مرثیہ صرف رونے
 رلانے کی غرض سے لکھے گئے ہیں۔

وجہی سے ملتا جلتا دور ابراہیم عادل شاہ کا ہے۔ اُس نے خالص ہندی
 میں شاعری کی ہے۔ اُس کے گیت ہندوؤں کے دیوتاؤں کی مدح میں ہیں۔ اُس کی نظم
 نورس۔ ڈاکٹر تارا چند کے اس خیال کی تائید کرتی ہے کہ "مسلمانوں کے فلسفیانہ خیالات پر
 ہندوانہ اثرات کچھ کم اثر انداز نہ تھے۔ نورس نوجذبات کا مجموعہ ہے جو ہندو فلسفے
 کے اعتبار سے انسان میں پائے جاتے ہیں۔" ابراہیم عادل شاہ نے اپنے ایک سگے
 'ہن نورس' پر اپنے نام کے ساتھ "جگت گرد" کا لقب بھی کندہ کرایا۔

اُس نے سرسوتی۔ شیو۔ اندر۔ گنگا۔ آرتی۔ اسپرا۔ کوئل کی تعریف کی ہے۔ وہ
 بالا کی جڑ۔ پان کے پتے۔ آم کے پھل۔ چنبیلی کے پھول اور کافور کا ذکر کرتا ہے۔

اُس کے گیتوں میں ہندوستانی عورتوں کا معاشرہ بھی نظر آتا ہے۔ سکھیوں کا ایک دوسرے پر رنگ پھینکنا۔ شراب اور بھنگ میں چور رہنا۔ خوبصورت عورت کی تشبیہ برسات سے، دانت کی تشبیہ بجلی سے۔ لباس کی بادل سے، اور پسینے کی گھنگھور گھٹا سے دی گئی ابراہیم نے نورس کا آواز سرسوتی وندنا سے کیا ہے۔ ڈاکٹر پرکاش مونس نے بڑی تفصیل سے اس کے بعض اشعار کی توضیح کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ ہندوستان میں سوتھی عبادت کا جز مانی جاتی ہے اور ایک طبقہ تو ایسا ہے جو وجود باری کو صوت و صدا کا معنوی مفہوم سمجھتا ہے۔ راگنی کو دیوی فرض کر کے اس کی ایک مخصوص شکل و صورت متعین کر لی گئی ہے تاکہ استخراق کی صورت پیدا ہو جائے، "موصوف آگے چل کر لکھتے ہیں۔ کتاب نورس میں اس قدم ہندو عقیدے کے مطابق اسادری، بھیرو، رام کلی، اور کنگرا راگ راگنیوں کی لفظی تصویریں پیش کی گئی ہیں۔"

وہ ہندو دیو مالا سے متاثر ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس نے مقامی شاعرانہ مزاج کو اس حد تک جذب کر لیا ہے کہ وہ مرشد کو بھی پتی کے روپ میں دیکھتا ہے۔

عز سید محمد پتی مراجیون - تن میں اتم مرا

ڈاکٹر زینت ساجد لکھتی ہیں :

"اس کی شاعری پر ہندویت کا رنگ بہت گہرا ہے،"

یہ پہلو محل نظر ہے کہ گیتوں اور ہندوستانی مزاج کے اپنانے پر اُس کے عقیدہ پر شبہ کیا جائے۔ اس لیے کہ وہ سید محمد ہی کو اپنا پتی کہتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ

سید محمد کی دہائی کریم کرتا

در اصل یہ ہم آہنگی اور یک جہتی کی وہ کوشش ہے جو مذہبی بنیادوں

پر کھی اور تہذیبی بنیادوں پر کی جا رہی تھی۔

مقیسی کی چند رد بدن مہیار اس اعتبار سے خصوصی اہمیت رکھتی ہے کہ یہاں

لے اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر۔ ڈاکٹر پرکاش مونس ص ۲۱۹

۷۷ دیباچہ کلیات شاہی۔ ص ۱۵

شعوری طور پر روحانی اور جسمانی اتحاد نظر آتا ہے۔ یہ وہ مثنوی ہے جو اس قدر مقبول ہوئی کہ "محمد یاقرب کی ندرتِ عشق، واقف کی مثنوی، شاکر کی مثنوی، سیف اللہ کی مثنوی، مثنوی ہیرالال، شمع عشق وغیرہ اس سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہیں۔ اسے اگر غور کیا جائے تو سید محمد و آلہ کی 'طالب و مومنی' جو اس کے سو برس بعد لکھی گئی اور میر تقی میر کی دریائے عشق پر بھی اس کے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔ اس مثنوی کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس دور کی غزلوں میں بھی "چندر بدن ماہیار" لیلیٰ مجنوں، شیریں فریاد کی طرح یاد کیے گئے۔ گجرات میں ہیرا پنجا اور سی پٹوں کی طرح ان کا تذکرہ کیا گیا۔ چندر بدن ایک ہندو راجا کی بیٹی تھی اور مسلمان ماہیار اس کا عاشق تھا۔ چندر بدن کہتی ہے سے

ہند میں کہاں اور ترک توں کہاں کہاں رام سیتا مورک توں کہاں
 ماہیار کی موت کے بعد جب اس کا جنازہ قبر میں رکھا جاتا ہے تو چندر بدن بھی اس کی لاش سے ہم آغوش نظر آتی ہے۔ باوجود کوشش کے دونوں لاشوں کو جدا نہیں کیا جاسکا۔

یہ مختصر سی داستان جو بعد میں دریائے عشق اور بحرِ محبت وغیرہ کا ماخذ بنی، نہ ظاہر عشقیہ کہانی ہے۔ مگر دراصل یہ ایک طرف اس دور کی دو تہذیبوں کے اختلاط کو ظاہر کرتی ہے اور دوسری طرف یہ بتاتی ہے کہ عشق مذہبی اختلافات کو مٹا دیتا ہے سے

آتا جو رکھے سو پڑی بے شرم کہ سچ عاشقوں میں نہیں کوئی دھرم

مرے دل میں ہر وقت آتا یہی کہ دونوں آپس میں یہیں مل رہیں

مثنوی کا اختتام چندر بدن اور ماہیار کو ایک تن ظاہر کرتا ہے سے

کفن بیچ آکر اور چندر بدن گئے لگ سوئی ہے سوچوں ایک تن

اسی دور کی ایک مثنوی "ابراہیم نامہ" ہے جو عبدل نے لکھی ہے۔ اس میں بھی

اے ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ ہندوستانی قصوں سے ماخوذ اردو مثنویاں۔ ص ۱۸۳

ہی ملی ہے یا اردو کی خمیر میں پڑی ہوئی ہے کہ کردار اگر ہندو ہیں تو فضا اسلامی ہوگی
اور کردار اسلامی ہیں تو فضا ہندوی ہوگی۔ گلزار نسیم میں بھی راجہ اندر محبوب
جناب کبریا ہے اور یہاں غواصی کے یہاں مینا کی زبان سے ایسی ابیات ملتی ہیں۔
نہی کی مناجات اول قبول ہے خوشنود اس پر خدا ہو رسول

جیسے جوں لانے کو آتا کریم تو اس دھات سوں لاملاتا رحیم
خدا تجھ سے راضی نہ راضی رسولؐ جتنے جیودوزخ کری توں قبول لے

غواصی کی پہلی دو مثنویاں ترجمہ ہیں۔ شبلی لکھتے ہیں "جہانگیر کے زمانے میں غواصی نام کا ایک
شاعر تھا۔ اس نے طوطی نامہ جو نثر میں اس طرح نظم کیا کہ ایک مصرعہ فارسی اور ایک ہندی
میں تھا۔ میر حسن صاحب اپنے تذکرہ شعرا میں لکھتے ہیں غواصی تخلص در وقت جہانگیر
بادشاہ بود، طوطی نامہ بخشی را۔ نظم نموده است بزبان قدیم۔ نصف فارسی و نصف ہندی
بطور بکٹ کہانی۔ سرسری بودہ ویدم۔ شعر آں نظم بہ یاد نیست" ۲

مگر شبلی اور میر حسن دونوں کو تسامح ہوا۔ اس لئے کہ طوطی نامہ اول سے آخر تک
اردو میں ہے۔ میر سعادت علی رضوی لکھتے ہیں "شکامپ تتی سنسکرت زبان میں ایک
کتاب تھی جس کے معنی ہیں طوطے کی کہی ہوئی ستر کہانیاں۔ طوطی نامہ کے وقت چونکہ دکن کی
حالت بہت بدل چکی تھی اور شمالی ہند کے اثرات دکن کی فضا کو متاثر کر رہے تھے۔
اس لئے فارسی الفاظ اور ترکیبیں اسی ماحول کے اثرات سمجھے جائیں گے۔"

سیف الملوک اور طوطی نامہ دونوں میں ہندی الفاظ زیادہ پائے جاتے ہیں۔
اور ہندی اور فارسی کا ایک سنگم تیار کرنے کی کوشش نظر آتی ہے۔ ۳

سلح پوش فولاد کے کوٹ جیوں پر آشوب سمدور کی لوٹ جیوں
مہاراج سلطان عبداللہ ناؤں ثریا کے تارک پر اس کا بے چھاؤں

۱۔ بحوالہ اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر۔ پرکاش مونس۔ ص ۲۳۷

۲۔ مقالات شبلی صفحہ ۸۲

۳۔ غواصی۔ مرتبہ سعادت علی رضوی طوطی نامہ (۱۳۵۷) مقدمہ صفحہ ۵

غزلوں میں بھی یہی انداز نظر آتا ہے۔

ہے ترا زلف سے سخن اتمام دم دیکھنا تجھ کوں تو ہوتا رام رام
غواصی کے یہاں نورتن۔ براند بن۔ راج ہنس۔ شگھی۔ یکٹ (تہا) جیسے
الفاظ ملتے ہیں۔ ایک جگہ کہتا ہے

سو اُس راج کا نانوں ہے سو رام راج

یہ خصوصیات ابنِ نشا طمی کی مثنوی پھول بن میں بھی نظر آتی ہیں
چتر چنچل سرک کنتل سہانی نہ اُس کوں کوئی تھا صورت میں ثانی
چندر آدھا کہوں کیوں میں پشانی چندر آدھا نہیں دیا تو رانی

ابنِ نشا طمی کی پھول بن میں کئی گوشے ایسے ہیں، جو قابلِ غور ہیں۔ حالانکہ یہ
فارسی سے ترجمہ ہے، لیکن اس کے قصے کا ماحول، فقہا ہندوستانی ہے۔ ترجمہ ہونے کے
باوجود اس کا نام بذاتِ خود معرکہ خیز ہے۔ دوسری بات یہ کہ کشمیر کا تذکرہ شمال اور
جنوب کے دوسروں کے ذکر سے ہندوستان کی سالمیت کے تصور کو ابھارتا ہے۔
تیسرا پہلو یہ بھی ہے کہ گل اور بلبل دونوں دراصل انسان ہیں، جو بددعا کے سبب
سے تبدیل ہو گئے ہیں اور یہ روایت خالصتاً مقامی ہے۔ اس کی مختلف کہانیوں
میں لوگ کتھا کے تصورات بھی ملتے ہیں۔ جوگن بن کر تلاش کرنے کا تصور بھی انھیں عننا
کی غمازی کرتا ہے۔

شاہی نے غزل، قصیدہ، مثنوی، مرثیہ، گیت، دوہے، کبت سبھی کچھ لکھا
ہے۔ روایتی قصائد میں مذہبی تصورات، اپنے دور کے معاشرے کی عکاسی، ہنر کہ
تہذیب کی نمائندگی کے ساتھ شاہی نے رنجیتی کی وہ شکل پیش کی ہے جو دراصل
ہندی شاعری کی تقلید تھی۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر بدیع حسینی نے "دکن میں رنجیتی کا
ارتقا" میں تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ڈاکٹر زینت ساجدہ نے کلیات شاہی کے
مقدمے میں، شاہی کے کلام پر ہنر کہ تہذیبی تصورات کی چھاپ کی تفصیلات پیش کی
ہیں اور ہندو دیو مالا سے اس کی گہری واقفیت کے شواہد درج کیے ہیں۔ رنجیتی میں

عورت کی زبان سے جذبات کا اظہار ہوتا ہے۔ رنگین اور جان صاحب کی رنجی اور شاہی کی رنجی میں بہت فرق ہے۔ شاہی کی رنجی دراصل مقامی ادبی روایت کو اردو میں لانے کی سعی شکوہ ہے۔

پیو صورت دیکھ سینے میں جب جاگو تب رہوں سینے میں
لا دیک برہا اپنے میں تن جائے جھک جھک جینے میں
جو چراغ و جہی اور قطب شاہ نے جلانے تھے اُسے اپنے کمال فن سے فارسی
کے مقابلے پر لانے اور ہندوستانی کے مزاج کو ابھارنے کا سہرا نصرتی کے سر ہے۔
وہ خود اپنے کلام کو فارسی کا اہم پایہ سمجھتا ہے۔ اور قومی تفاخر کا دبا ہوا جذبہ
ان اشعار میں نظر آتا ہے۔

معانی کی صورت کی ہے آرمی کہیا شعر دکھن جوں فارسی
فصاحت میں گو فارسی خوش کلام دہرے نخر ہندی بچن یہ مدام

دیویں داد سن فارسی شعروان جو ہندی سنے بے کسین دل سون تان

اس نے بھی دکنی شاعری کی روایات کو جو کدم ر او پدم چنند ر بدن مہیار
کی بنیاد پر تعمیر ہوئی تھی۔ برقرار رکھا اور گلشن عشق کے نام سے ایک مثنوی لکھی اور
اس میں کنور منوہر اور مدالتی کا قصہ لکھا ڈاکٹر سیدہ جعفر کا کہنا ہے کہ گلشن عشق
میں پکوانوں دیرہ کا مفصل ذکر ہے۔ میربانی نامہ میں بھی جو حسن شوقی کی مثنوی ہے
اس نے بادشاہ کی شادی اور ضیانت کی تفصیلات ملتی ہیں۔ ساتھ ہی اسکی دوسری مثنوی
علی نامہ نظر آتی ہے۔ جس میں دکنیوں اور مغلوں کی معرکہ آرائی کا تذکرہ ہے ساگر شوقی
نے اپنی ایک مثنوی میں تال کوٹ کی لڑائی کا تذکرہ کیا ہے اور اس طرح وجے نگر اور
پانچ مسلمان حکومتوں کی باہمی لڑائی کو کسی قدر مذہبی رنگ دے کر پیش کیا ہے تو
نصرتی نے علی نامہ میں اس تصور کی وضاحت کر دی ہے کہ اس دور میں مذہبی بنیاد

پر کوئی تفریق نہ تھی بلکہ بادشاہوں کی جنگ ہو کرتی تھی۔ چنانچہ مغلوں اور علی عادل شاہ کی معرکہ آرائی علی نامہ میں نظر آتی ہے۔ اور یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ دونوں فوجوں میں ہندو اور مسلمان شامل تھے۔

مغولاں کتے ملک و کئی شہر کے کتے ہندو کئی ماوراء النہر کے

ان کی شنوی میں رزمیہ عناصر خالص ہندوستانی پہلو رکھتے ہیں۔ برجھی تیر۔ کمان۔ ہاتھی۔ بھالا کٹاری سروہی نظر آتے ہیں۔ ہندوستانی رسم و رواج کی پرچھائیاں بھی نظر آتی ہیں غزلوں میں ہندی اور فارسی الفاظ ساتھ ساتھ ملتے ہیں۔ ثبت اور کعبہ کی آمیزش بھی مل جاتی ہے۔

چندر بدن کہیا تو رکھی سنبال بول سورج مکھی کہیا تو کہی یوں نہ گھال بول
بولیا کہ کعبہ دل ہے تو دل توڑنا حرام بولی بتاں کے ہت تھے توڑے تو جلال بول
یہاں اٹھارہویں صدی کے دور آغاز کے صوفی اور بزرگ شاعر شاہ تراب کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کئی جہات سے شاہ تراب اُس دکنی مملکت سے الگ تھے۔ جو بیجا پور اور گولکنڈہ یا موجودہ آندھرا پردیش میں حصر ہے بلکہ شاہ تراب مدراس کے علاقے ترنامل کے رہنے والے تھے۔ یہاں ایک اونچے پہاڑ کے قریب ایک مندر ہے جس میں شیوا کی پوجا ہوتی ہے۔ اُن کا سنہ پیدائش شاعر کے لگ بھگ ہے۔ شاہ تراب کے کلام سے اُس عہد میں پرتگیزیوں کی زیادتیوں پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اور یہ اندازہ ہوتا ہے کہ فرنگیوں کے مقابلے میں ہندو مسلمان ہمیشہ مستدر رہتے تھے کہتے ہیں۔

ملک سارا او فرنگستاں ہوا پلہ پٹی ملک کفرستاں ہوا
تصوف کا وہ تصور جو مذہبی علاقے سے بے نیاز بناتا ہے اور حقیقت مطلق کا شیدائی بناتا ہے۔ شاہ تراب کے یہاں بھی ہے۔

مذہب و ملت سستی سے قید ہوں دام زلفِ مہ جبیں کا صید ہوں
ایک نظم گیان سروپ کے نام سے لکھی جس میں ہندی الفاظ کی بہتات ہے۔ مین سمجھاؤ
میں شاہ تراب نے رام داس۔ کیشو۔ سوامی اور راجہ پرتاب سنگھ سے اپنے متاثر ہونے کا

تذکرہ کیا ہے۔

انھوں نے تصوف کے اُس تصور کو اپنا یا جہاں نام کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی

اُس کا جو بھی نام رکھے وہ وہی رہے گا۔ شاہ صاحب کہتے ہیں سے

الک نام اللہ نرنجن ہری ہے نرنکار۔ نرنکن اپر میشوری ہے

وہ خُدا کے لئے رام کا لفظ بھی استعمال کرتے ہیں وہ نام کو محض اضافی سمجھتے

ہیں حقیقت واحدہ ماوی وجود میں بھی جلوہ گر ہے۔

کتے پوجتے ہیں سدا رام پچھن کتے پونچھ کہتے الک کو نرنجن

وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ مُرشد کے بغیر نجات ممکن نہیں۔ وسیلہ ضروری ہے

وسیلہ کے لئے چاہے مُرشد پر طریقت ہو یا ست گرو۔

ارے من شتابی سستی آسرن میں ہے سارا سکت ست گرو کے چرن میں

فکری سطح پر اور تہذیبی اور معاشرتی بنیادوں پر جس طرح ہندوستانیت کی

تشکیل ہو رہی تھی اور مشترکہ تصورات ابھر رہے تھے اسی طرح علاقائی بنیادوں

پر بھی ایک رجحان بن رہا تھا

شمالی کے تہذیبی اثرات قبول کرنے کا اندازہ، رسم و رواج، تمدن اور معاشرت

کے میدان میں تو ہوتا ہے۔ شعر و ادب پر بھی شمال کی پرچھائیاں پڑی تھیں۔

اسی سلسلے کی ایک کڑی وہ تراجم ہیں، جو فارسی سے دکنی میں کیے گئے۔ لہذا میں سے

کچھ کا تذکرہ ہو چکا ہے لیکن یہاں یہ ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ امیر خسرو کا اثر

دکنی شعراء پر اس حد تک تھا کہ ان کی مشنوی بہشت بہشت کا ترجمہ ملک خوشنود نے

۱۶۴۵ء میں کیا۔ اسی طرح رستمی کی "خاور نامہ" بھی فارسی کا ترجمہ ہے اور ایک خیالی

رزمیہ مشنوی۔

یہ وہ عناصر ہیں جن کی نشاندہی پوری فضا کی تصویر کشی کے لیے ضروری

لے ڈاکٹر سیدہ جعفر۔ من سمحاون۔ شاہ تراب چشتی۔ ایڈیشن ۱۹۶۴ء۔ ف ۲۱، ۲۶، ۲۲، ۵۶

۱۵۴، ۱۴۹، ۱۳۴، ۱۱۶، ۸۷ ص ۱۱۶ مشنوی ص ۲

معلوم ہوتی ہے۔ یہاں اس کا اظہار بھی ضروری ہے کہ یک جہتی کی یہ کوششیں ہر دارے میں جاری تھیں۔ چنانچہ مرثیہ جسے عام طور سے مذہبی صنف سمجھا جاتا ہے اور شیعوں سے مخصوص کیا جاتا ہے۔ اس صنف میں رادرام سیوا جیسے ہندو، اشرف جیسے اہل سنت اور ہاشمی جیسے مہدوی عقیدے کے افراد نظر آتے ہیں۔

دکن میں مرثیہ گوئیوں کا تذکرہ اس اعتبار سے بھی ضروری ہے کہ اسلامی عقائد اور ادبی کرداروں کو ہندوستانی فضا اور ہندوستانی رنگ میں رنگنے کی کوشش کا آغاز دکن ہی سے ہوتا ہے۔ وجہی، محمد قلی قطب شاہ، غواصی، لطیف کاظم اور افضل کے مرثیے میں بھی غم دالم کی فضا ہندوستانی ماحول کے سانچے میں ڈھلی ہوئی نظر آتی نظر آتی ہے۔

لوری۔ مہتمی۔ نھرتی کے یہاں بھی یہی انداز ہے۔ ہاشمی کے مرثیوں میں زبان صاف ہے۔

فرزند مصطفیٰ کا تابوت لے چلے ہیں دلہند مرتضیٰ کا تابوت لے چلے ہیں

سلطان دو جہاں کا سردار اولیا کا مظلوم سر بلا کا تابوت لے چلے ہیں

در اصل مرثیوں کا تذکرہ اس لئے بھی ضروری معلوم ہوا کہ دکن میں عزاداری کا سلسلہ

اس طرح شروع ہو گیا تھا کہ اس کی جڑیں عوام تک پہنچ چکی تھیں۔ پروفیسر ہارون خاں شیروانی کے خیال کے مطابق "کسان" گھار اور جلا ہے بھی ان واقعات کو گنگناتے تھے۔

بقول ڈاکٹر زور بادشاہ کے ساتھ عاشور خانے جانے والوں میں اکثریت

ہندوؤں کی ہوتی تھی۔ اور سنیوں اور ہندوؤں نے بھی ان ایام کو خاص اہتمام کے

ساتھ منانا شروع کیا تھا۔ لہ اس طرح تہذیبی طور پر جو قومی یکجہتی اور ہم آہنگی کی فضا بن رہی

تھی اس نے ہاشمی علی کے یہاں ایک نیا رنگ پیدا کر دیا۔ ان کا زمانہ ۱۳۳۰ء کے لگ بھگ

۱۳۳۰ء میں نہرت مہادی۔ تحقیقی مقالہ رائے ایم فل۔ اردو میں مہدیوں کی ادبی خدمات

غیر مطبوعہ (یونیورسٹی آف حیدرآباد)۔

۱۳۳۰ء پروفیسر ہارون خاں شیروانی۔ دکنی کلچر۔ صفحہ ۲۸-۲۹

۱۳۳۰ء۔ ڈاکٹر محمد الدین قادری زور۔ مقدمہ کلیات صفحہ ۲۰۰-۲۰۱

کا ہے۔ اُن کے یہاں اس طرح کے اشعار ملتے ہیں۔

قاسم کہے دکھاؤ شتابی لگن مرا مجھ ہاتھ میں لے آؤ بندھاؤ کنگن مرا
اسے نجومی شاہزادے کا دکھاتے ہیں لگن کھول پترا تو شتابی سوں بتا ہم کو خشکن
ولی کی شاعری سے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ وہ سفیر یکجہتی بن کر جنوب سے
شمال میں آئے تھے۔ بقول ڈاکٹر محمد حسن "ولی کا کلام شمالی ہند اور جنوبی ہند کے اردو کے
ادبی کارناموں کے لئے نقطہ اتصال ثابت ہوا" وہ ایک ایسے پل کا کام دیتے ہیں جس نے
شمال اور جنوب کی خلیج کو کلچرل اور تہذیبی بنیادوں پر دور کرنے کی کوشش کی۔

تاریخی حالات کے پس منظر میں ولی کی شخصیت کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے ان کے دو
میں مغلوں کی فتوحات نے شمالی ہند کی تہذیب و معاشرت کو زبرد کے تمام جنوبی علاقوں میں
اور ادھر گجرات تک پھیلا دیا تھا۔ ان علاقوں کے بڑے بڑے شہروں کی تاریخ پر سرسری نظر
ڈالنے سے یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ علاقے شمال بالخصوص دہلی کے تمدن اور معاشرت سے
اس قدر متاثر ہوئے تھے کہ ان کی قدیم ہیئت تبدیل ہو گئی تھی یہ کہنا دشوار تھا کہ اورنگ آباد
دکن کا شہر ہے بلکہ شمالی ہند کی بستی معلوم ہوتا تھا۔ شمال اور جنوب میں ایک طرف تہذیبی
بنیادوں پر آمیزش جاری تھی دوسری طرف سیاسی بنیادوں پر "آویزش" کا سلسلہ تھا
جس کا روح رواں اورنگ زیب کو کہا جاسکتا ہے۔ جو گہری خلیج پیدا ہو رہی تھی اسے دور کرنے
اور علاقائی بنیادوں پر یکجہتی پیدا کرنے کی کوششیں صرف کلچرل اور تہذیبی بنیادوں پر کی
گئیں۔ اس کلچرل کا ایک اہم ترین جز اردو شاعری تھی جس کے تاریخی کردار کی حیثیت سے
ولی کی شاعری کو پرکھا جاسکتا ہے۔

ولی کا "صحیح نام ولی محمد ہے تاریخ ولادت ابھی تک تحقیق نہیں ہو سکی ہے بمقام
اورنگ آباد پیدا ہوئے۔۔۔۔۔ ولی نے احمد آباد میں شاہ وجہ الدین کی خانقاہ کے مدرسے

۱۔ سید الزماں ڈاکٹر اردو مثنوی کا ارتقا ص ۳۷

۲۔ ڈاکٹر محمد حسن۔ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی اور فکری پس منظر ص ۲۶۸

۳۔ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی۔ دہلی کا دبستان شاعری طبع دوئم ص ۶۵

میں تعلیم پائی اور وہیں حضرت شاہ نور الدین صدیقی کے مرید ہوئے۔۔۔۔۔ وحدت الوجود کا عقیدہ جذب اور سلوک اور معرفت کے لئے واحد بنیاد کی حیثیت رکھتا تھا۔۔۔۔۔ یہی نظریہ مذہب اخلاق اور شعر و ادب میں ہندو اور مسلمان دونوں قوموں میں بڑی وسعت کے ساتھ رائج رہا۔ چنانچہ ولی نے بھی اس مسلک کو نہ صرف اپنی زندگی میں برتا بلکہ اپنی شاعری میں بھی۔ لے

ولی جیسا کہ اس اقتباس سے ظاہر ہے تصوف کے پجاری ہیں حجابات کے پردے اٹھا کر اور ہر طرح کی قید مٹا کر وہ عشق کے پرستار نظر آتے ہیں لے

”صنم جب سوں بسا دیدہ حیراں میں آ
آتش عشق پر بڑی عقل کے سامان میں آ
یوں خال ہندو دیکھ کے تجھ کھ ہوئے ہیں کافرا
تسبی مصلا ڈال دے کے دیں داراں ہر طرف
چاہو کہ پی کے پگ تلے اپنا وطن کرو
اول اپس کوں عجز میں نقش چرن کرو
ولی کے یہاں دکنی اثرات اور مقامی رنگ زیادہ نظر آتا ہے۔ ”موہن، سری جن، پیتم، اپنی، محبوب کے لئے، جگ، دنیا کے لئے، چرن، قدموں کے لئے، بچن، کلام کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی لکھتے ہیں ”ولی نے ہندوستانی عنصر کو بھی ہاتھ سے جانے نہ دیا اس کے کلام کو بغور دیکھتے ہیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی کرشمہ آفریں طبیعت نے ایک بڑا خوبصورت استزاج پیدا کر دیا ہے۔ کلام میں جہاں ایرانی تیر و نشتر پائے جاتے ہیں وہاں ارجن کے بان بھی چل رہے ہیں دجلہ اور فرات کے مقابلے میں نریدا اور تاپتی کو بھی بہایا ہے بلبل ہزار داستان کی نغمہ سنجیوں کے سامنے کوئل کی کوک بھی سنائی دیتی ہے رام اور بچمن کاشی اور ہردوار، ویدا اور برہمن اس کے کلام کی صنعت گری کو زینت بخشے ہیں۔ اس کا کلام فارسی کی وجہ سے شام اودھ ہے اور ہندوستانی عنصر کی وجہ سے صبح بنا رہا ہے۔“

اس طرح کے تصورات کی تائید ولی کے ان اشعار سے ہوتی ہے لے

لے ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی۔ کلیات ولی، مقدمہ صفحہ ۱۱ اور ۱۵

لے ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی۔ ولی گجراتی۔ ایڈیشن سنہ ۱۹۶۸ء انجمن اسلام ریسرچ انسٹی ٹیوٹ۔
بارہنی روڈ بمبئی۔ مقدمہ صفحہ ۷۔

(۱) زلفیں تیری ہیں موج جمنہ کی تل نزدیک اس کے جوں سناسی ہے

(۲) کفر کوں توڑوں سوں دن میں رکھ کر نیت خالص

ہوا ہے رام بن حسرت سوں جا بچھن سوں رام اس کا

(۳) جوں شمع گل پڑیں گے شرمندگی سوں گل رو

جس انجمن میں حاضر گو بسند لال ہو گا۔

ولی نے غزلوں کے ساتھ ساتھ اپنے قصائد رُباعیات اور مثنوی میں بھی یہی انداز

رکھا ہے۔ ان کی ایک مثنوی سورت شہر کی تعریف میں بھی ملتی ہے۔ اور اس طرح علاقائی بنیادوں

پر قومی یکجہتی کے عنصر کو تقویت پہنچاتی ہے اور قومی یکجہتی کا جو موجودہ تصور ہے اس کی طرف

ولی بڑی خوبصورتی سے اشارہ کرتے ہیں۔

وہاں ساکن اتے ہیں اہل مذہب کہ گنتی میں نہ آویں ان کے مشرب

اگرچہ سب ہیں وہ ابنائے آدم وے بینش میں رنگا رنگ عالم

ہماری تہذیب کی رنگارنگی میں جو یک رنگی ہے اور جس کی کار فرمائی پورے ملک

میں نظر آتی ہے وہ ایک علامت کے روپ میں ولی ہندوستان کے ایک شہر سورت میں دیکھتے ہیں۔

ولی کے آتے آتے قومی یکجہتی کی علامت جسے بعد میں اردو کا نام دیا گیا۔

شہر کے یہاں کس طرح ان بنیادوں کو مضبوط کر رہی تھی۔ جس پر قومی ہم آہنگی کی عمارت تعمیر

ہوئی۔ بولیوں اور زبانوں کا اختلاط، رسم و رواج، معاشرہ کی عکاسی نے ایسی تہذیبی

قدروں کو جنم دیا جس نے شمال اور جنوب کو ہندوستان کی تاریخ میں دوسری بار ایک

کرنے کی کوشش کی یہ تاریخی حقیقت ہے کہ سیاسی طور پر جنوب نے شمال کی بالادستی کبھی

قبول نہیں کی تھی۔ اور جب بھی شمال میں انتشاری حالات پیدا ہوئے جنوب میں آزاد ریاستوں

نے جنم لیا۔ اس کا نمونہ تغلق کے زوال کے بعد یا مغلیہ سلطنت کے زوال کے بعد دیکھا جاسکتا

ہے۔ لیکن جنوب نے شمال پر سیاسی اقتدار حاصل کرنے اور فوج کشی کرنے کی بھی کوشش کبھی نہیں

کی۔ البتہ تہذیبی طور سے اور فکری سطح پر دونوں کے درمیان یکجہتی کی کوشش دو ادوار میں

نظر آتی ہے۔ پہلی کوشش شکر اچاریہ کے عہد میں ملتی ہے۔ جب دکن کا یہ بالغ نظر فلسفی

مذہبی بنیادوں پر ہندوستانی وحدت کا چراغ روشن کرنے اٹھا اور چاروں گوشوں میں

اُس نے ہمیشہ قائم رہنے والے ایسے مٹھ تعمیر کر کے جو قومی یکجہتی کی علامت بنے۔ اُس کے فوراً بعد جنوب میں رامنچ اور شمبارک وغیرہ کی قیادت میں جنوب نے شمال کو بھکتی تحریک کے عنابر دیئے جس نے فکری سطح پر مذہبی اختلافات کو دور کر کے ایک مرکز پر لانے کی کوشش کی۔

دوسری کوشش دکنی ادب کے روپ میں ملتی ہے جس نے پہلی بار ملک کو اس حقیقت سے روشناس کرایا کہ لسانی ارتقار کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہندوستان میں بولی جانے والی تمام بولیوں کو ایک سانچے میں ڈھالنے کی سعی شکور کی جائے۔ اور ایسی زبان وجود میں آئے جس کا رنگ و روپ تو خالص ہندوستانی ہو اور جو صحیح معنوں میں ہندوستانی کی مظہر ہو لیکن جس کی آرائش میں فارسی، عربی اور ترکی بھی شامل ہوں۔ ساتھ ہی ساتھ دکنی ادب میں شمالی ہند کی بولیوں کو اپنے یہاں جگہ دے کر شمال و جنوب کے خلیج کو پاٹنے کی جدوجہد اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش نظر آتی ہے۔

اس دور کا ایک اہم کارنامہ یہ بھی ہے کہ مسلمانوں کے مذہبی اصولوں میں کوئی تغیر تو نہ ہوا اور نہ ہی وہ مسخ ہوئے لیکن ہندوستانی رسم و رواج اور ہندوستانی خیالات نے انھیں اس طرح ہندوستانی عطا کی کہ وہ مذہب کا جزو سمجھے جانے لگے اور اسلامی تصورات کو ہندوستانی بنانے میں مددگار ثابت ہوئے۔ شادی بیاہ کی ساری رسمیں۔ مرنے کے بعد کی رسمیں قطعی طور پر ہندوستان کی دین تھیں۔ محرم منانے کا طریقہ بھی ہندوستانی زیادہ رکھتا تھا۔ تصوف پر بھی ہندوستانی اثرات پڑے تھے۔ ان سب کی عکاسی کتر صورت میں تو فنِ تعمیر۔ مصوری اور نقاشی میں نظر آتی ہے۔ لیکن رقص موسیقی تو کلیتاً ہندوستان ہی کے رہین منت بن گئے تھے۔ اور زبان و ادب نے اسلامی تصورات کے اس تہنید (Indianization) کی کمال عکاسی کرتے ہوئے قومی شعور کے تشکیل میں بہت اہم کردار ادا کیا تھا۔ اس لئے دکن میں اردو کے عروج کا نتیجہ خیز پہلو جہاں یہ ہے کہ اُس نے علاقائی بنیادوں پر ہم آہنگی کا فرض انجام دیا۔ وہاں یہ بھی ہے کہ اُس نے اسلامی تصورات کو ہندوستانی رنگ دے کر قومی یکجہتی کے شعور کو پخت کرنے میں اپنا تاریخی فریضہ پورا کیا۔

دبستانِ دہلی ششکرتِ جذباتی ترجمانی

ہندوستان کے سیاسی مطلع پر سترھویں صدی کی بالکل آخری دہائی سے وہ طاقتیں زور پکڑنے لگی تھیں جو علاقائی خود مختاری اور وفاقی نظام حکومت جاگیر دارانہ بنیادوں پر چاہتی تھی۔ بادشاہی نظام میں اس طرح کی خود مختاری کا تصور بہت قدیم تھا اور ہمیشہ سے یہ ہوتا آیا تھا کہ یا تو حریفوں کو بادشاہ زیر کر لیتا تھا یا خود زیر ہو جاتا تھا۔ تخت یا تختہ کی روایت اس دور کا سنگہ راج لکھی۔ چنانچہ دہلی کے مرکزی نظام حکومت کے کمزور ہوتے ہی پورا ہندوستان سیاسی انتشار کا شکار ہو گیا۔ اور اوزنگ زیب کی آنکھ بند ہوتے ہی پندرہ بیس سال کے عرصہ میں کئی نیم خود مختار حکومتیں ابھر آئیں۔

نادر شاہ کے حملے نے یہی سہی ساکھ بھی بگاڑ دی۔ شاہی خزانہ خالی ہو گیا لہٰذا پول نے ٹیورنیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ "ساتھ لاکھ پونڈ کی مالیت کا صرف تخت طاؤس تھا۔ دہلی تخت و تاج کر دی گئی اور شہر کی اینٹ سے اینٹ بچ گئی۔ جنوری ۱۷۳۹ء میں احمد شاہ درانی کی آمد سے قبل مرہٹوں اور جاٹوں نے دہلی کو لوٹا یہ ہندوستان کی تاریخ میں پہلا موقع تھا۔ جب جنوب کے لوگ شمال پر حملہ آور ہوئے تھے۔ پانی پت کی تیسری لڑائی درحقیقت شمال اور جنوب کی علاقائی کشمکش کا ایک روپ تھی۔ اس لڑائی میں فرقہ واریت کو دخل نہ تھا۔ اس لئے کہ نجیب الدولہ اور شجاع الدولہ کی فوج میں ہندو اور مرہٹوں کی فوج میں مسلمان تھے۔ گنڈا سنگھ لکھتے ہیں۔

"ابراہیم خاں گردی کے بھائی فتح علی خاں نے احمد شاہ کے خیمہ پر حملہ کیا تھا۔ ابراہیم خاں نے لڑائی کا آغاز کیا تھا۔ ایک ہاتھ میں جھنڈا اور دوسرے ہاتھ میں مسکت سے اس نے حملہ کیا۔ بڑی بہادری سے لڑا۔ ہو کر اور سیندھیا "تماشائی" کی حیثیت سے تھے۔ احمد شاہ درانی

اس دور میں سماجی اعتبار سے جو تہذیبی اختلاط عمل میں آیا تھا اس نے ایک ایسی مشترکہ تہذیب کو جنم دیا تھا جو ایک ہی ہاتھ کی مختلف انگلیوں کی طرح نظر آتی تھی۔ اس عہد تک آتے آتے مسلمانوں میں بھی پیشے کی بنیاد پر ذات پات کی تقسیم ہو چکی تھی۔ عوام کے لئے مذہب کی بنیاد پر ایک ہندو یا مسلمان جاگیردار میں کوئی فرق نہ تھا۔ پیدائش سے لے کر موت تک سارے مقامی رسوم اختیار کئے جا چکے تھے۔ ”ڈو پٹہ“ اور ”ٹھنی“ ساری، کناری، اپیل، کرتی، نبت، گوکھرو، لہرا، گولٹا، چولی، انگلیا، محرم، بگڑی، جامہ، دو شالہ، شال، رومال، پھینٹا، پٹکا، نیما وغیرہ۔ مشترکہ لباس کی حیثیت رکھتے تھے۔ زیورات میں توڑی توڑا، بُندا، ٹیکہ، گھنگرو، کنگن، نورتن، دولٹا، پانچ لٹا، ست لٹا، نتھ، کرن پھول، پہونچی، انگوٹھی، چھلے، بالا، کرا، جھکے، جگنو، جھومر، چمپا کلی، بالی، بلاق، چوڑی وغیرہ عام طور سے استعمال کئے جاتے تھے۔ سامانِ آرائش میں کنگھی، دو چوٹیاں، مستی، مہندی، سُرہ، کاجل، عطر افشاں کا رواج تھا۔ صرف اتنا فرق تھا کہ ہندو عورتیں سیندور اور مسلمان عورتیں صندل کا استعمال کرتی تھیں۔ ”ہندو سسکار میں مندرجہ ذیل رسمیں ملتی ہیں۔ جو ہندوستان کی پیداوار ہیں یا آدمیوں کی بنائی ہوئی ہیں۔ (۱) برات کا چڑھنا۔ (۲) برات سے پہلے دولہا دولہن کا نہانا۔ (۳) جہیز کا ایک خاص پہلو۔ (۴) رخصتی جہیز رکھنا یا ڈولے میں۔ (۵) کنگن باندھنا۔ (۶) جلوہ لے

شادی کی یہ ساری رسمیں علاقائی بنیادوں پر بھی تھوڑے سے تغیر کے ساتھ مشترک تھیں۔ اور فرقہ وارانہ اور طبقاتی بنیادوں پر بھی خفیہ سی تبدیلی کے ساتھ مشترک تھیں۔ موت کے سلسلہ میں بھی متوفی کے ایصالِ ثواب کا طریقہ شرادہ یا پتر پکچھ سے ملنے لگا تھا۔ اور تیرہی کی رسم کے طرز پر سیوم اور چلم ہو گیا تھا۔ اس سلسلہ میں گھانا کھانے کا تصور مقامی رسم و رواج کی ہی دین تھا۔

پان کا رواج شمال سے جنوب تک پھیلا ہوا تھا۔ فقیری اور درویشی عام طور سے راج تھی۔ صرف نام کا فرق ہوتا تھا۔ مسلمانوں میں فقروں کی اہمیت بڑھ گئی تھی اور اب انہوں نے ہندوؤں کے تیرتھ استھانوں کی طرح اپنی زیارت گاہیں بنالی تھیں۔ جن کا سلسلہ گلبرگہ۔ پان۔

لاہور، اجیر، کلیر شریف اور بنگال کے مشرقی حصے تک پھیلا ہوا تھا۔ خوشبوئیات کا استعمال مذہبی رسوم کی اداگی میں بھی شروع ہو گیا تھا۔ لباس پر راجپوتی اثرات بڑھ گئے تھے اور عمارت کی جگہ گڑھی نے لے لی تھی۔ اقتصادی طور پر پورے ہندوستان میں زہر مبادلہ تقریباً ایک تھا۔ جواہر لال نہرو لکھتے ہیں: "ہندوؤں اور مسلمانوں نے ہندوستان میں مشترکہ خصوصیات عادات، طرز رہائش فنکارانہ ذوق اختیار کیا تھا خاص طور سے شمالی ہند میں موسیقی نقاشی۔ تعمیرات۔ کھانا پینا ملبوسات اور مشترکہ روایات تھیں۔ وہ ایک بن کر یا مل جل کر امن سے رہتے تھے۔ ایک دوسرے کے تیوہاروں میں شرکت کرتے تھے۔ ایک زبان بولتے تھے۔ ایک طرح سے رہتے تھے۔ اور ایک طرح کے اقتصادی مسائل کا سامنا کرتے تھے۔"

بڑائیاں بھی مشترکہ تھیں۔ راجاؤں اور جاگیرداروں کے یہاں کی خصوصیت، دربار دار تھی۔ دربار کے تصور کے ساتھ عیاشی کا تصور بھی وابستہ ہے۔ چنانچہ بھیڑ بکریوں کی طرح مختلف جگہوں کی عورتیں حرم میں داخل کرنے کا رواج بھی مشترک تھا۔ پردے کی تاریخ پر روشنی تو نہیں ڈالی جاسکتی کہ اُس کا آغاز کب سے ہوا۔ لیکن اتنا یقینی ہے کہ پردے کی مروجہ شکل ہندوستان میں ہی آ کر مسلمانوں نے سیکھی۔ اور مسلمانوں کی ہی آمد کے بعد سے ہندوؤں میں بھی اسے فروغ ہوا۔ رشوت خوری جس کا نام اس دور میں دستور ^ی تھا۔ عام تھی۔ بادشاہ سے لے کر معمولی جاگیردار تک نذرانہ کے بغیر خطاب بھی دینے کا روادار نہ تھا۔ پچاس سال کے عرصہ میں افراد کے عروج و زوال نے لوگوں کی نظروں کے سامنے مرقع عبرت رکھا تھا۔ جو لوگ کبھی وارث تاج و تخت ہوا کرتے تھے۔ وہ چشم زدن میں بھیک مانگنے پر مجبور ہو گئے۔ ان کی لاش کی تحقیر و تذلیل کی گئی۔ منصب داری نظام کے ختم ہونے کی وجہ سے نئے نئے جاگیردار ابھرے تھے۔ جو عوام کی نظروں میں غاصب کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لئے کہ نہ انھیں بادشاہ نے بنایا تھا اور نہ انھوں نے یہ جاگیریں بزور شمشیر حاصل کی تھیں۔ بلکہ ریشہ دوانی اور جوڑ توڑ سے وہ جاگیردار بن بیٹھے تھے۔ ڈاکٹر محمد حسن لکھتے ہیں، "اب اچھی خاصی تعداد

۱ Discovery of India - by Pt. J.L. Nehru (Edt, 1946)

Meridian Book Lond, Pg-265

۲ History of Muslims rule in India - by Ishwori Pd.

Edt, 1950 Pg 520

میں ایسے جاگیردار پیدا ہو گئے تھے جو زبردستی زمین پر قبضہ جمالیتے۔۔۔۔۔ ایسے امراء اور جاگیردار کثرت سے نظر آتے جو امراء بن امراء نہیں تھے۔

جاگیرداری نظام میں جو مضبوطی تھی وہ اورنگ زیب کے بعد ہی بکھرنی شروع ہوئی اور اٹھارہویں صدی کے آخر تک دہلی ہوئی قوتیں اور کچلے ہوئے گروہ سر اٹھانے لگے۔ باہمی خانہ جنگیاں شباب پر تھیں۔ جان و مال کی حفاظت کا کوئی تصور نہ رہ گیا۔ جاٹ سکھ۔ مرہٹے ایک طرف ابھرے دکن میں چین قلیج خاں نظام الملک بن گئے۔ بنگال میں مرشد قلی خاں نے آزادی کا اعلان کیا۔ روسیے بھی نیم خود مختار ہوئے اور اودھ میں محمد امین برہان الملک سعادت خاں نیشاپوری نے نئی سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ اگرچہ یہ برائے نام دہلی سے وابستہ تھیں لیکن عملاً آزاد ریاستیں تھیں۔ اندرونی طور پر انگریز ملکی سیاست میں دخل ہونا شروع ہو گئے تھے۔ اور ہندوستانی راجاؤں کو بڑے اطمینان سے ایک دوسرے کے خلاف صف آرا کر رہے تھے۔

اس دورِ خلفشار میں نادر شاہ دُرّانی اور احمد شاہ دُرّانی کے حملے مستزاد ہوئے اور ہندوستان نے یہ ضرور دکھایا کہ باہری حملہ آوروں کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ نادر شاہ اور احمد شاہ دونوں کو پہلی بار شکست ہوئی۔ لیکن درباری سازشوں نے آخر میں انھیں غالب کیا۔ ان حالات نے مغلیہ سلطنت کے زوال کے ساتھ جاگیرداری نظام کو بھی انحطاط پذیر بنا دیا فطری طور پر عوام کے دلوں میں ایسے خیالات جڑ پکڑ گئے۔ جو پہلے ہی سے ہندوستانی فلسفے کا جزوِ اعظم سمجھے جاتے ہیں۔ دنیا کی بے ثباتی کا تصور پہلے ہی تھا۔ راہِ حقیقت کی تلاش کا جذبہ بھی موجود تھا۔ لیکن اتفاقات ہیں زمانے کے "اور جلد ہی جلدی تغیرات نے قنوطیت کی فضا بھی پیدا کر دی۔ لوگوں میں ایک طرف مایوسی اور محرومی بڑھی دوسری طرف وہ روایات بھی مضبوط ہوتی گئیں جن کی بنیاد قومی کچھتی پر تھی۔ بسنت کے پھول کھلے تو سب نے اپنے دل کے داغ دھوئے۔ ہولی کے رنگ تقریباً یکساں بن گئے۔ محرم کے واقعات نے تمام ہندوستانیوں کو یکساں طور پر متاثر کیا۔ مغل بادشاہ یہ تمام تہوار دلچسپی سے مناتے

یہ دور خود شریک ہوتے تھے۔ دہریے کا تہوار عالمگیر تک مناتا تھا۔ اس دور انحطاط کا سب سے خوشگوار رخ یہ ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان نزدیک آنے کا وہ سلسلہ عمل گذشتہ کئی صدیوں کی تلخ سیاسی رقابتوں کے باوجود آگے بڑھا اور اس میں کوئی تغیر نہ ہوا۔ سید برادران کے سید عبداللہ خاں بسنت اور ہولی دونوں مناتے تھے۔ میر جعفر و سراج الدولہ اپنے دوستوں اور عزیزوں کے ساتھ ہولی کھیلتے تھے۔ دولت راؤ سندھیابنر کپڑے پہن کر اپنے افسروں کے ہمراہ محرم کے جلوس میں شرکت کرتے تھے۔ انیسویں صدی کے آغاز میں ایک فارسی ہفتہ وار جام جہاں نما میں یہ تذکرہ ملتا ہے کہ دہلی دربار میں ۱۸۲۵ء تک ڈرگاپو جا کا تیوہار منایا جاتا تھا۔ ۱۷

سماجی حالات نے قومی یکجہتی کے اس شعور کو پروان چڑھانے میں مدد دی۔ گورنل و رسائل بڑھ گئے تھے۔ اور صنعت و حرفت کے مرکز تمام شمالی ہند میں پھیلے ہوئے تھے۔ لیکن اٹھارہویں صدی میں عوام کے اقتصادی مسائل میں کئی طرف سے اضافہ ہوا۔ مرکزی فوج منتشر ہو جانے سے عام طور سے بیکاری پھیلی۔ ۱۷۵۶ء میں عماد الملک نے براہ شد کیا۔ فوجوں اور ملازمین قلعہ کی تین سال کی نحواہیں باقی تھیں۔ فاقہ کش سپاہی اکثر شہر کو لوٹتے کھسوٹتے اور بناوت کرتے۔ خانہ جنگیوں نے صنعت و حرفت کو تباہ کر دیا۔ اور تباہی کو وغیرہ کی اجارہ دار انگریزوں کے ہاتھوں پہنچ جانے سے اور دشواریاں بڑھیں۔ دیہاتوں میں لگان بڑھا دیا گیا اور چونکہ نئے حاکموں کو ہندوستان سے کوئی رابطہ نہیں تھا اس لئے عوام کے بہبود کے کام پس پشت پڑ گئے۔

مخروی بیکاری۔ غریبی اور افلاس کے اس دور میں نہ جانے کتنی خونیں محسوس ہندوستان کے سر سے گذر گئیں۔ اقبال نے شاعر بن گئیں نوا کو "دیدہ بینائے قوم کہا ہے۔ اس دور کے اردو شعرا نے صحیح معنوں میں "دیدہ بینائے قوم" ہونے کا حق ادا کیا یہ دور قومی یکجہتی کے

۱۷ علی جوادی زیدی۔ دو ادبی اسکول ص ۳۲۹

۱۸ Advanced History of India 1956. R. C. Mazumdar (London Edition) Roy chowdhury and K Dutta. pg 569

۱۹ ڈاکٹر بیان چند جین۔ اردو و شہنوی شمالی ہند میں۔ ص ۱۵

تعمیر کا دور ہے۔ اس لئے اس دور میں قومی یکجہتی کی علامت ایک دوسرے کے رسم و رواج کا ہر صنف سخن میں بالتفصیل بیان۔ لباس۔ رہن سہن اور معاشرہ کی عکاسی اور سیاسی و سماجی حالات کی تصویر کشی ہے۔ نشیمن۔ آشیانہ کی علامتوں کے ذریعہ وطن سے محبت کا تصور بھی نظر آنے لگتا ہے۔ صیاد۔ گلچیں۔ میکہ۔ ساقی ہر جگہ فارسی شاعری کے روایتی انداز میں نظر نہیں آتے بلکہ کہیں کہیں اس کے واضح اشارے ملتے ہیں کہ ان سے کچھ اور مراد ہے۔ دیر و حرم کی علیحدگی سے پیدا ہونے والے تفرقہ کے خطرات کو شعراء نے ظاہر کرنا شروع کر دیا تھا۔ مذاہب کی بنیادوں کی حقیقتوں کو وحدت اور اس کے ظاہری روپ کو کثرت، ماننے والے شعراء تصوف کے ہمارے قومی آہنگی کے شعور کو پختہ کر رہے تھے۔ وہ ہم آہنگی جس کی بنیاد یک رنگی پر تھی اور جس کے مظاہر میں رنگارنگی تھی۔

زندگی کی اس رنگارنگی، افراتفری، بے چینی اور بے یقینی، زوال پذیری اخلاقی پستی، تعیش پسندی اور بے فکری کو اردو شعراء نے بھی بڑے تنوع انداز میں پیش کیا ہے۔ قومی زندگی سے واقفیت اور اس کے دکھ درد، خواب اور خیال کو منعکس کرنے کی جو کوشش شعراء نے کی ہے اس کی جھلک ان صفحات میں دیکھی جاسکے گی یہاں صرف کچھ شعراء کے یہاں ان عناصر کی نشاندہی کی گئی ہے جن میں قومی یکجہتی کے دور تعمیر کی فضا ملتی ہے اور وہ عناصر نمایاں ہیں جنہوں نے اسے پروان چڑھایا۔

شمالی ہند میں اردو شاعری کے باضابطہ مستند ابتدائی نمونے افضل پانی پتی کی بکٹ کہانی میں نظر آتے ہیں "بکٹ کہانی کی" زبان عہد اکبری کی کھڑی بولی کا وہ روپ ہے جو دہلی اور اس کے نواح سے نکل کر برج، اودھی اور ہریانی کے علاقے میں رائج ہو چکا تھا۔ معنوی اعتبار سے افضل کی کاوشوں میں اس رُحان کا سراغ ملتا ہے جو ہندوستان کی تہذیبی زندگی کی عکاسی کرنا چاہتا تھا۔ وہ تہذیب جس میں مشترک عناصر تھے اور جس کی تعمیر کا تاریخی فریضہ شعرا انجام دے رہے تھے اس تہذیب کے عناصر میں نہ صرف زبانوں اور بولیوں کا اختلاط شامل تھا بلکہ مقامی رنگ مکمل طور سے نمایاں تھا۔ ناواقفیت کی بنا پر جو افراد اردو شاعری کو صرف اردو و غزل ہی سمجھ لیتے ہیں اور "جیوں، دجلہ، فرات" لے یہ بحث طلب ہے کہ پانی پتی تھے، جھنجھانوی یا نارنولی۔ ۲۷ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی، ڈاکٹر مسعود حسین خاں۔ بکٹ کہانی مقدمہ ص ۲۱

نہیں ہے بلکہ آریائی۔ در اوڑھی تہذیب کا سنگم یعنی سانولا سلونا ہے۔

کھوپ پتیاں ارے او کاگ لے جا سلو نے سانولے سندر پیا پا
نہیجہ کاڑھ کر تجھ کو کھلاؤں تیرے دو پنکھ پر بلہار جاؤں

اشعار میں زیادہ تر ہندی اشعار ہیں کہیں کہیں آدھا رکن فارسی اور آدھا
رکن ہندی ہے۔ اور کہیں فارسی اشعار نظر آتے ہیں۔ آخری شعر میں افضل نے اپنے تصورات
کی بھی تشریح کر دی ہے جہاں نام (جو مذہب کی طرف اشارہ کرتا ہے) کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔
اصل عشق ہے۔ افضل اور گوپال میں کوئی فرق نہیں ہے۔

بیادِ دلِ باکھش حالِ می باش گئے افضل گئے گوپال می باش

لگ بھگ اس کے سو برس بعد کی تصنیف کر بل کتھا ہے اگرچہ یہ کتاب نشر میں ہے لیکن فضلی
شاعر بھی ہے۔ اور اس نے اس میں جا بجا اپنے اشعار بھی پیش کئے ہیں۔ "کر بل کتھا" کا نام
قومی یکجہتی کے تصور سے ہم آہنگ ہے۔ یہ کتاب ۲۳-۲۴ء میں لکھی گئی۔ فضلی نے جا بجا اشعار
سے بھی اسے مزین کیا ہے۔ ان اشعار میں لسانیاتی اعتبار سے ہندی الفاظ کثرت سے آئے
ہیں۔ اُردو اپنی بنیاد میں ہند آریائی زبان ہے۔ اس لئے اس میں سنسکرت الفاظ کے
شتقات یا ان کی ارتقائی شکلوں (یا ہندی لفظوں) کی موجودگی قدرتی بات ہے۔ ہندی
الفاظ مثلاً سیس، پلیٹنا، من موہن، سنسکات پیت، اچرج، سنگت وغیرہ کثرت سے آئے
ہیں۔ لیکن فضلی نے خلافت معمول پنجابی کے لب و لہجے کا بھی استعمال کیا ہے نال یعنی ساتھ
سال یعنی حال۔ خبر۔ پردا بھوئیں یعنی زمین، سیا پا بمعنی بین۔۔۔۔۔ ہندسوں میں
خاص طور سے پنجابی لہجہ استعمال ہوا ہے مثلاً گیارنا۔ پارنا وغیرہ دکنی کے عام اصول کے تحت
کر بل کتھا میں بھی تیج تیج سانج سکوں۔ سوں۔ کوچ۔ حاضران۔ کھاواں سیتی وغیرہ
استعمال ہوئے ہیں۔ کر بل کتھا میں تیجہ کا ذکر بھی ملتا ہے۔

۱۔ مالک رام مختار الدین احمد۔ کر بل کتھا صفحہ ۱۷

۲۔ ڈاکٹر خلیق انجم اور ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ کر بل کتھا کا لسانیاتی مطالعہ

۳۔ مالک رام مختار الدین احمد۔ مقدمہ کر بل کتھا۔ ۳۵-۴۰

وہ گھر سدا ابر بود
 مسرا جو ہو دل تنگ جی
 اس گھر سے گنگا پار بہ
 مسک خیس و تنگ جی
 داماد سے بیرنگ جی
 اورنگ زیب کے مرنے پر جہاں اظہار افسوس کیا ہے وہاں یہ بھی لکھا ہے
 اورنگ زیب مر گئے
 تخت اور چھپر کھٹ دھر گئے
 سوا خدا کی یاد میں
 خبریں تکیں بغداد میں
 اورنگ زیب کے بعد اس ملک کے گھر بار شاہ سے لگتے ہیں

محمد کا درو پار پیر کھٹا کہتے
 جہاں ہووے ایسا کلچن کیوست
 تگے خان کے گھر کو دیکھو
 انھوں نے اپنے ماحول کی خستہ حالی اظہار کی ہے کہ عالم بھی ایسے ہو رہا ہے

کے سماجی احوال کو اس طرح بیان کیا ہے:۔
 گیا اخلاص عالم سے عجب یہ دور آیا ہے
 ہنرمندان ہر جانی پھریں در در بر سوائی
 ڈرے سب خلق ظالم سے عجب یہ دور آیا ہے
 زذل قوموں کی بن آئی عجب یہ دور آیا ہے
 قرض بنیوں سے لے کھاویں عجب یہ دور آیا ہے
 کہے جعفر بڑے کہ سیانا۔ عجب یہ دور آیا ہے
 قاتم نے بھی اپنے دور کی سماجی ابتری۔ معاشی بد حالی اور ظلم و جور کی گرم بازاری
 کا نقشہ کھینچا ہے۔

جس کے ہاتھی تھے سواری سواب ننگے پاؤں
 اقتدار ہے گا جنھیں سب میں علیہ اللعنة
 بھرے ہیں جوتے کو محتاج پڑے سرگرداں
 ہیں گے ہر ایک بخود شہر و یزید و مرواں
 کہیں مظلوموں کے رونے سے نہ آئے رہا
 گرم ہے ظلم کا بازار خدا خیر کرے

ایک شہر آشوب میں اس طرح کے اشعار لکھتے ہیں۔

شہروں کے بیچ عدالت کی کچھ نشانی نہیں
 امیروں بیچ سپاہی کی قدر دانی نہیں
 یہاں کا قاضی و مفتی ہوئے ہیں رشوت خور
 یہاں کے دیکھ لو سب اہل کار ہیں گے چور
 وہ جو ٹھڈے کو ترستے تھے سو اس دور میں
 ہوئے ہیں صاحب مال و محل فیل و نشان
 رتبہ شیروں کا ہوا ہے گا مشغلوں کو نصیب
 جائے بلبل ہیں چین بیچ غزل خواں زانغاں

حاتم کے دور تک غزلوں میں بھی مقامی الفاظ حاوی رہے۔ اور بے۔ دھتر، کلا، ایکا جیسے الفاظ نظر آتے ہیں۔ اس دور کے شعراء میں شاکر ناجی کا نام بھی قابل ذکر ہے۔ ان کا انتقال ۱۹۱۷ء میں ہوا۔ ان کے اشعار میں کھلجھری، کھیب، مکھ، نین، پوجا، جیٹھ، منتر، چورن، برہمن، جگت، سن ہرن، پوت، موہن، سوہن، نگری، کنگن، سرینجن، چکور، مرگ، جھالا، بچن، بھگت، پوجا، پوتھی، ایسے الفاظ ہیں جو تمام شعراء کے یہاں ملتے ہیں۔ مگر کنیا نا، چھیندی، کٹیلا، لہری، جمدھر، کتھا، سرس جیسے عوامی زبان کے محاورے اور الفاظ کی خوبصورت مثالیں صرف ناجی کے یہاں مل سکتی ہیں۔“ لہ

اس طرح کے بھی شعر نظر آتے ہیں۔

مسند زبیں اوپر حسرت کو تیری دیکھ کہ
 بھیم وار جن ہے بجا آ کر جو در بانی کرے
 غزل کی رمزیت اور اشاریت کو برقرار رکھتے ہوئے ناجی نے زندگی کی عکاسی
 کے خوبصورت گوشے نکالے ہیں۔

قاتل کو دیکھ بھیر گلی کو سمٹ گئی
 یہ راہ چھاتیوں کے کوارڈوں سے پٹ گئی
 اور یہ شعر تو آج کے دور کے لئے بھی مشعل راہ ہے۔ اور مذہبی بنیادوں پر
 قومی یکجہتی کا سچا پیغام۔

کوئی تسبیح اور زنا کے جھگڑے میں مت لولو
 کہ آخر ایک ہیں آپس میں دونوں بیچ رشتہ ہے
 آزاد نے ان کے دو بند نقل کئے ہیں جس سے محمد شاہ کے عہد میں نادر شاہ کی جڑھاٹی
 اور بار دہلی کا رنگ شرفار کی خواری۔ پاجیوں کی گرم بازاری اور ہندو ستانیوں کی

آرام طلبی کو ایک طولانی محسوس میں دکھایا ہے۔ ۵
 لڑتے ہوئے تو برس برس میں ان کو بیٹے تھے دعا کے زور سے دائی دوا کے جیتے تھے
 شزاہیں گھر کی نکالی مزے سے پیتے تھے نگار و نقش میں ظاہر گویا کہ چیتے تھے
 گلے میں ہنسیاں بازو اوپر طلا کے نال

اور دوسرے بند کا آخری مصرعہ تو گویا الفاظ میں اپنے دور کی تصویر بن گیا ہے۔

نہ ظرف و مطبخ و دکان، نہ غلہ و بقتال

اس دور میں ایک طرف تو یہ تصور نظر آتا ہے۔ دوسری طرف فائز کے یہاں میلے اور
 گھاٹ تینوں اور بھنگیڑن کا تذکرہ ملتا ہے۔ پن گھٹ بھی ہندوستان کی دیہی زندگی میں جو
 اہمیت رکھتا ہے وہ بھی فائز کے یہاں موجود ہے۔ ہولی اور بنارس کی جو گن کا نقشہ بھی انھوں نے
 کھینچا ہے۔ ان سب کی تفصیلات بھی نظر آتی ہیں۔ اور یہ مکمل طور پر ہندوستانیت کے ہر پہلو کو
 کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے۔ اور اس دور تعمیر کے آغاز میں دراصل یہی ہندوستانیت قومی یکجہتی
 کے شعور کا مرکز تھی۔ شعرا کی زندگی میں اور اس پورے سماج میں قومیت کا احساس اس روپ میں
 جلوہ گر ہو رہا تھا کہ وہ ہندوستانی ہیں اور یہاں کی ہر چیز ان کی ہے۔ چنانچہ مقامی الفاظ کیساتھ
 ان کے کلام میں وہ ساری روایات ملتی ہیں جو ہندوستان کی تہذیبی تمدنی اور سماجی زندگی کا جز
 بن گئی تھیں فائز پن گھٹ کی تعریف میں کہتے ہیں ۵

ہر اک پہنار واں اک اچھرائی کنوئیں کے گرد اندر کی سمھاتی
 رواں تھے بجے پر چندر اجارے زمیں پر سیر کرتے تھے ستارے
 سین کی رنگ رنگ ہنگا و ساری کنارے ان کے تھی ٹانگی کناری
 سمھوں کے رنگ رنگ تھی بانگری ہاتھ گگری یا تھی سمھی کے سراو پر ساتھ
 لگی کہنے سکھی ہوں منہ پھلا کر مروڑی بھنوں نے انکھیاں پھرا کر
 کہ اب چھوئی ترک نے یہ لگریا لے جاؤں گھر میں کیونکر آج دیا

۵۔ آب حیات ۱۹۶۲ء ایڈیشن ص ۱۰۵

۵۔ مسعود حسن رضوی۔ فائز دہلوی اور دیوان فائز۔ انجمن ترقی اردو طبع دوم ۱۹۶۵ء، ص ۲۳۲-۲۳۳۔

مثل ہے ہوئے با مھن گائے کھائی جو پھر آؤں تو لکچھن کی دُہائی
یہ ساری تفصیلات جو لہنگا اور ساری، کناری اور گلہ یا کے گرد گھومتی ہیں اور جہاں
لکچھن کی دُہائی نظر آتی ہے۔ اپنے اپنے اندر ہندوستانی سماج کی روح رکھتی ہیں۔ یہ سماج
جاگیردارانہ قدروں کے بجائے زرعی نظام زندگی اور گاؤں کے شوام کی زندگی سے عبارت ہے۔
بھینگرن کی تعریف میں زیورات کا بیان ملاحظہ ہو

مر کی دنتھ مانگ ٹیکا، کان پھول دیکھ کر گئی سدھ شکل تن من کی بھول
باہو و پہونچی دکنگن پنج لڑی سرسوں تھی پاتک جواہر میں جرٹھی
یہ زیورات بھینگرن کے ہیں اور اس طرح طبقہ داری سماج میں اس طبقت کی
زندگی اور معیار رہائش کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی اندازہ ہوتا ہے
کہ اُردو شعرا کی نظر میں کہاں تک وسعت تھی۔

گن بود گھاٹ کا نقشہ یوں نظر آتا ہے۔

ندی پر نمایاں ہے سمیں بدن جیوں روپے کی تھالی میں ڈھتے رتن
اسے دل کو آتا ہے اس سے حذر کہ ان کو نہ لاگے سورج کی نظر
پری سی نظر میں ہیں کھتر انسیاں صباحت کی اقلیم کی رانسیاں
ہے اندر کی مانو سبھا جلوہ گر

بنارس میں جوگن کا نقشہ خالص ہندو روایات اور پس منظر میں پیش کیا گیا ہے
اور فرقہ وارانہ یک جہتی کے عناصر کی نشاندہی کرتا ہے۔ اُردو کا شاعر بنارس کے گھاٹ اور
ایک جوگن کو بھی اپنی زندگی کا ایک اہم جزو سمجھتا ہے۔

حسن کا کل کیا بنارس سیر ماہ رویاں کا ایک دیکھا دیر
آئی صبح جک لڑی میں اک جوگن مت میں مجھ گھٹ کے اس بسا جیون
بیٹھی تھی مرگ چھالے کے اوپر سے رھاں پنج اسے نہ تھا ہمسر

سر سے پائیک تمام نشگی تھی اس کے پنڈے پر ایک منگی تھی
 جوڑا نہیں گیندھے کنھیا کی یا سہس ناگن ہے دریا کی
 فائر نے معاشرے کے ہر پہلو کو اپنی شاعری کے دامن میں جگہ دی۔ اور عوام
 کا یکجا ہونا، کارگیروں، بازرگیروں کا اپنا فن دکھانا۔ تجارت کے سامان لوگوں کی بولی ٹھولی
 لباس۔ غرض کہ ایک وقت میں ایک ہی مقام پر تہذیب و تمدن کی اچھی خاصی جھلک دیکھنے کو
 مل جاتی ہے۔ اس تہذیب کی جھلک جو مشترکہ بھی تھی اور کسی حد تک عوامی بھی۔ اور جس کے
 خدو خال میں رنگارنگی اور ہم آہنگی تھی

آج بھتے کا یار میلہ ہے
 بیل و گاڑی میں سب چلے نساں
 پال و تنبو کھڑے ہیں اس جا پر
 ایک جانب ہے نٹ کا ہنگامہ
 گل فروش ایک سمت بیچے ہار
 اس کے بیٹھا ہے آگے تھولی
 پاس بیٹھا ہے اس کے صلوائی
 گبر و ترسا ہنود و مسلم ساتھ
 خلق کا اس کنارہ ریلہ ہے
 کوچہ بازار میں ہوا جی چاں
 لوگ گرتے ہیں سب تماشہ پر
 فن میں اپنے ہیں سخت علامہ
 اس کی دوکان پر ہوا ہے بہا
 اس کی چولی میں ہے بھری ٹھولی
 بیچتا سب طرح کی میٹھائی
 پھرتے بازار میں پکڑ کر ہاتھ

آخری شعر نے گویا اس تصور پر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے۔ جو تصور ہندوستانی
 معاشرے میں یکجہتی کے عناصر کو لئے ہوئے پروان چڑھ رہا تھا۔

فائر کے یہاں بھی ہولی کا تفصیلی بیان نظر آتا ہے۔ اگر دکن میں شعرا نے سنت اور
 مرگ اور ہولی کے تیوہار کو اہمیت دی تو شمالی ہند میں بھی اس سماجی تقاضے سے بے خبری
 نہیں رہی۔ فائر کہتے ہیں۔

آج ہے روز سنت اے دوستاں
 لے عبیر اور گجّا بھ کر رومال
 سرو قد ہیں بوستاں کے درمیاں
 چھڑکتے ہیں اور اڑاتے ہیں گلال

سب کے تن میں ہے لباس کیسری کرتے ہیں صد برگ سوں سب ہمیری
 ناچتی گا گا کے ہو ری دمبدم جیوں سمھا اندر کی در باغ ارم
 اسی دور کے شاعر آبرو ہیں۔ ڈاکٹر محمد حسن لکھتے ہیں "اس میں شک نہیں کہ آبرو نے
 فارسی اور برج دونوں کے شعری رنگ آہنگ سے اثرات قبول کئے۔۔۔۔۔۔ محمد شاہی دور
 کے مزاج کے بارے میں ڈاکٹر سید عبداللہ نے لکھا ہے "یہ تحریک منغل ہندی کلچرل تحریک تھی وہ
 ایک ایسے کلچر کی بنیاد رکھنا چاہتا تھا جو قومی اور نسلی بھی ہو اور ویسی اور مقامی بھی" آگے چل کر
 ڈاکٹر محمد حسن لکھتے ہیں "انھیں تیوہار عزیز ہیں۔ بسنت اور ہولی سے رغبت ہے۔ میلے ٹھیلے
 بھلے لگتے ہیں۔ بسنت کی ردیف کے ساتھ دو نظمیں ہیں۔۔۔۔۔ اور اس تیوہار کی پوری کیفیت
 کو بیان کرتی ہیں اور اسی راستے سے وہ ہندو رسم و رواج۔ دیومالا اور تلمیحات تک پہنچتے ہیں
 کوئل نے آکے کوک سنائی بسنت رت بورائے خاص و عام کہ آئی بسنت رت
 اس پوری غزل میں آبرو ایک نظم گو شاعر کی طرح ہولی کی پوری کیفیت کی ترجمانی کرتے
 ہیں۔ انھوں نے بھی فکری سطح پر سمجھتی کے اس تصور کو اپنایا جو تصوف اور بھگتی تحریک کا ملا جلا
 رد عمل تھا۔ عشق ان لوگوں کے یہاں روایتی انداز سے نہیں ملتا۔ عشق اس مشرب کا نام ہے
 جس میں ہر طرح کے امتیازات ختم ہو جاتے ہیں اور صرف انسانی قدریں عشق کا روپ دھار
 کر لیتی ہیں۔ شیخ و برہمن کا کوئی تصور یا کوئی مذہبی امتیاز عشق میں باقی نہیں رہتا۔
 کیا شیخ کیا برہمن جب عاشقی میں آوے تسبی کرے فرامش زناہ بھول جاوے
 آبرو کے اشعار کی زبان دکنی اور پنجابی اثرات کی حامل ہے۔ اس طرح اس علاقائی
 وحدت کا شعور بھی آبرو کے یہاں ملتا ہے جو قومی سمجھتی کا سب سے بڑا عنصر ہے۔
 پلنگ کون چھوڑ خالی گود میں اٹھ گئے سخن مینا چتر کاری لگے کھانے ہمن کو گھر ہوا چینا
 اسی عہد میں سامی کی مشنوی "سبر و شمشاد" ملتی ہے۔ انھوں نے بھی موسموں کا بیان کیا

۱۷ ڈاکٹر محمد حسن۔ مقدمہ دیوان آبرو صفحہ ۲۸

۱۸ مقدمہ بجوالہ مقدمہ دیوان آبرو ۲۹

۱۹ ڈاکٹر محمد حسن۔ ۳۲

ہے اور ان کا بارہ ماہ افضل کی بکٹ کہانی سے کم نہیں ہے لہ

بارہ ماہ کے سلسلہ میں شاہ آیت اللہ جوہری کا تذکرہ کرنا ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔
وہ پھلواری شریف (بہار) کے سجادہ نشین تھے۔ ان کا تعلق شمالی ہند سے ہے ان کی
مثنوی ”گوہر جوہر“ کے بارے میں اختر انیسوی ”بہار میں اُردو زبان کا ارتقا“ میں ص ۲۵۳
پر لکھتے ہیں کہ آخری داستان اکبر آبادی رام راجہ اور کمل دیسی کی روداد مشق ہے کمل دیسی
کی زبان سے بارہ ماہ پیش ہوا ہے۔ کمل دیسی جب مرجاتی ہے تو اس کی چتا سے شعلہ
عشق اٹھتا ہے اور رام راجہ رام راجہ کی آواز بلند ہوتی ہے بارہ ماہ کی خصوصیات
پر نظر ڈالنے سے ادب پر ہندی اثرات کے علاوہ اس دور کے لسانی تغیرات کا بھی پتہ چلتا
ہے اور زبانوں کے اختلاط کی طرف بھی لوگوں کی نظر جاتی ہے اور ہندوستان کی دوسری بھاشاؤں
کی خوبیوں سے بھی شعراء خوشہ چینی کرتے ہیں۔ کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔

ہوا مدت نہ آیا کو کیلا گھر
ارے پھاگن کے ایسے دن مزے دار
خوشی کرتیں کئی رنگوں سہیلی
قیامت ہے نوائے بربط و چنگ
زمین کوں ہے قبائے سبز دربر

گیا ساون چڑھا بھادوں سراور
چلے جاتے ہیں مفت ہے گھر نہیں یار
بجا کر دن کہیں گاتی ہیں ہولی
بہارِ رقص اور فوارہ رنگ
سے ایسے میں پیو میرے ہیں باہر

اسی طرح اُردو شاعری اپنے ہر دور میں ملکی خصوصیات سے بیگانہ اور نا آشنا
نہیں ہے۔ شاعرا تک ہندوستان میں بالخصوص دلی میں شاعری گھر گھر تھی۔ اس میں
نہ پیشے کی پابندی تھی نہ طبقے کی۔ ”مسلمان، ہندو، بلکہ فرنگی زادوں تک میں یہ ذوق سرایت
کر گیا۔۔۔۔۔ مثلاً منیر صقیل۔ محمد امان نثار۔۔۔۔۔ مدد سنگھ آہنگ، شمعوناتھ عزیز

۱۔ ڈاکٹر سید محمد عقیل۔ اُردو مثنوی کا ارتقا۔ ۱۹۶۵ء صفحہ ۸۸

۲۔ ڈاکٹر گیان چند جین۔ اُردو مثنوی شمالی ہند میں صف

۳۔ ڈاکٹر اعجاز حسین۔ اُردو شاعری کا سماجی پس منظر صفحہ ۵۳

مہاجن ہیں۔ بدرالدین مفتوں بزاز ہیں۔ یک رنگ سناہ ہیں۔ قرین خاک روبر ہیں۔
چنانچہ اس دور میں بہت سارے ایسے غیر معروف شعراء کے کلام میں ایسے اشعار نظر
آجاتے ہیں جو اردو میں ان نئی علامتوں کو رواج دے رہے تھے جو اس سے قبل دکنی
شاعری میں زیادہ مروج نہیں تھے۔ یہ ایسی علامتیں تھیں جو دور کے حالات کے سبب
سے گہری اشاریت رکھتی تھی۔

امیر خاں انجام محمد شاہ کے دور کے شاعر ہیں الہ آباد کے صوبہ دار تھے۔ بادشاہ
نے بلوا بھیجا۔ جواب میں یہ شعر لکھ بھیجا۔

اب یہی احسان ہے تیرا جو ہوں آزاد ہم اب چمن میں جا میں کیا منھ لے کے اے صیاد ہم

شاہ قدرت اللہ دلی کی تباہی کے بعد اودھ آنے پر کہتے ہیں

حسرت اے صبح چمن ہم سے چمن چھوٹے ہے مرزدہ اے شام غریبی کہ وطن چھوٹے ہے
یقین کہتے ہیں

دام و قفس سے چھوٹ کے پہنچے جو باغ تک دیکھا تو اس زمیں میں چمن کا نشان نہ تھا
سریر سلطنت سے آستانِ یار بہتر تھا ہمیں ظلِ ہما سے سایہ دیوار بہتر تھا
آرزو کا شعر ہے

داغ چھوٹا نہیں یہ کس کا لہو ہے قاتل ہاتھ بھی دکھ گئے دامن تیرا دھوتے دھوتے

یہ وہ علامتیں ہیں جو اپنے مخصوص حالات اور فضا میں ہی جنم لے سکتی تھیں۔ آشیانہ

ویرانہ اور چمن کا اشارہ وطن کی طرف قفس کے ساتھ احساسِ مجبوری، صیاد کے ساتھ ظلم

و ستم کا تصور اور دیوانے کے ساتھ آزادی کی محبت کے جنون کا تصور وابستہ تھا۔ اردو

کے مشہور شعراء نے بھی اور نسبتاً غیر معروف شعراء نے بھی ان روایات کو مستحکم بنایا اور نتیجے میں

ترد و اسودا قائم کے عہد تک آتے آتے یہ علامتیں اتنی بھر پور ہو چکی تھیں کہ اب

کسی کو متوجہ کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اس سلسلہ میں راجہ رام نرائن موزوں جو عظیم بابا

کے صوبہ دار تھے اور شیخ علی حزیں کے شاگردوں میں سے تھے نواب سراج الدولہ کی شہادت

سے مقدمہ مجموعہ نثر۔ قدرت اللہ قائم نوشتہ محمود شیرانی بجوالہ دلی کا دبستان شاعری۔ ڈاکٹر
نور محمد اشرفی طبع ۱۹۶۵ء۔ ص ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔

کی خبر سننے پر فی البدیہہ یہ شعر ٹپھاتا تھا۔

غزالاں تم تو واقف ہو کہو مجنوں کے مرنے کی

دوانہ مر گیا آخر کو ویرانے پہ کیا گذری

اس واقعہ کو اردو غزل میں ڈاکٹر یوسف حسین اور "میر حیات و شاعری" میں خواجہ

احمد فاروقی دونوں نے نقل کیا ہے۔ میر حسن کے تذکرہ شعرائے اردو میں بھی اس کا ذکر ہے۔

یہاں اس نکتہ کی طرف اس لئے توجہ دلائی گئی کہ ایک شاعر خود رمز و ایما کی زبان

میں ان سارے واقعات کو ان کے پورے پس منظر کے ساتھ دیکھ رہا تھا اور دوسرے شاعر

نے اسے اس کے صحیح تصورات کے ساتھ سمجھا تھا۔ اس طرح گویا ایک رجحان کی ابتدا ہو رہی

تھی کہ قفس، آشیانہ، ویرانہ، دوانہ، چمن، قاتل، صیاد، دل کے داغ اور اسیری کا مفہوم کیا

ہوگا۔ لوگوں کو اس اشاریت کے سلسلے میں ترسیل کے المیہ کی شکایت نہیں ہو سکتی تھی اس لئے کہ

بعض حالات میں تو خونچکاں واقعات پر یہ علامتیں بالکل ہی منطبق ہو جاتی تھیں۔ مرزا جان جانا

منظہر کہتے ہیں

اگر ہوتا چمن اپنا گل اپنا باغباں اپنا

کہ جن نے آسے پر گل کے چھوڑا آشیاں اپنا

مدتوں اس باغ کے سائے میں تھے آزاد ہم

یہ حسرت رہ گئی کس کس مزے سے زندگی کرتے

میراجی جلتا ہے اس بلبُل بے کس کی غُبت پر

اتنی فرصت دے کہ ہو لیں رخصت اے صیاد ہم

عبدالحی تاباں کہتے ہیں

ہاتھ بے فائدہ زنداں میں نہ دوڑا مجنوں

طوق ہے تیرے گلے میں یہ گریباں تو نہیں

ہر شعر کو سمجھنے کے لئے اس کے سماجی پس منظر کو بھی سمجھنا ضروری ہوتا ہے۔ اس دور کا

تصور کیجئے جس دور میں قتل و غارتگری اور بہیمیت کا ایسا دور دورہ ہے کہ واقعات کی ایک

خونین ڈائری مرتب کی جاسکتی ہے۔ ۱۲ء سے ۱۹ء تک مغل شاہزادے اور بادشاہ قلعے

کے اندر اور باہر قتل ہو رہے تھے۔ اس کے بعد سید عبداللہ قطب الملک اور امیر الامراء سید

سے قاضی عبدالودود کی تحقیق ہے کہ "گذری" کی جگہ گزرا ہے۔ ملاحظہ ہو "آوارہ گرد اشعار" نقوش ادب العالمیہ

نمبر جولائی ۱۹۶۶ء ص ۱۳۷

لے تذکرہ شعرائے اردو۔ میر حسن۔ ص ۱۵۰

حسین علی جنھوں نے محمد شاہ کو تخت نشین کر دیا تھا۔ محمد شاہ کے اشارے پر بڑی بے دردی سے قتل کر دیئے گئے۔ ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ دُرّانی کے ہاتھوں غیر ملکی ظلم و استبداد کا دلی شکار بنی۔ ۱۷۵۷ء میں سراج الدولہ فرنگیوں کے ہاتھوں شہید ہو گئے تھے۔ ۱۷۶۱ء میں دلی کئی بار لوٹی گئی۔ اسی ۱۷۶۱ء میں ہندوستان کا وہ حصہ جس کا بہت بڑا رقبہ اب افغانستان میں ہے۔ ہندوستان سے تقریباً کئی سو سال تک وابستگی کے بعد الگ ہو گیا۔

۱۷۵۷ء میں بنگال میں زبردست قحط پڑا۔ اس عہد کی تصویر کشی کرتے ہوئے مؤرخ نے لکھا ہے: ”ملک کے کاریگر اور دستکار ظلم و ستم کے شکار ہیں ان میں سے کتنوں پر جرمانے کئے جاتے ہیں یا قید کی سزائیں دی جاتی ہیں۔ ملک میں جولاہوں کی تعداد میں سخت کمی واقع ہو گئی۔ پارچے کی تجارت میں مال کی گرانی اور ابتری پیدا ہو گئی۔“ اور اسی کے ساتھ ساتھ دلی کئی بار لوٹی جا چکی ہے۔ ۱۷۵۸ء میں غلام قادر روہیلہ نے قلع میں مرزا ہینگا اور چھینگا کی لڑکیوں کو برسرِ دربار برہمنہ رقص پر مجبور کیا۔ ”شاہ عالم کی آنکھیں نکلوا لیں۔ بادشاہ نے ایک روپیہ قرض لے کر غلام قادر سے کھانا خریدا۔ بادشاہ مقروض رہا کرتا تھا اور موت کی دعا کرتا تھا۔۔۔۔۔ شاہ عالم نے خود بتایا کہ اس کے توشے خانے میں دوسری قبائلیں۔“

ظاہر ہے کہ حالات کے اس پس منظر میں جو علامات سامنے آئی تھیں وہ نئی تو نہیں تھیں۔ اس لئے کہ فارسی شعرا کے یہاں یہ علامتیں پہلے بھی موجود تھیں مگر اردو کے لئے یقیناً نیا پن بھی رکھتی تھیں اور ساتھ ہی ان کا مفہوم بھی نیا تھا۔

اس دور کے شعرا کے یہاں ایہام۔ الفاظ کی مینا کاری اور خارجیت کا رجحان بھی نظر آتا ہے۔ اس سلسلے میں علی جواد زیدی لکھتے ہیں کہ ”صنائع (النکار) کی روایت سنسکرت میں دسویں صدی تک اٹوٹ چلی آتی ہے۔ سولہویں صدی عیسوی کی ہندی شاعری اس روایت کو گلے لگاتی نظر آتی ہے۔ ایہام کا استعمال سنسکرت کی قدیم ترین کتابوں میں ملتا ہے۔ برج بھاشا میں بھی ایہام عام ہے۔ پھر ایہام کو ہم ایرانی اثر کیوں کہیں؟ ہم یہ یوں

۱۔ عبد الشریف علی اعمری عہدِ ہندوستانی تمدن کی تاریخ۔ ایڈیشن ۱۹۳۶ء ص ۱۱

۲۔ ڈاکٹر مکیان چند جین۔ اردو شنوی شمالی ہند میں۔ ص ۱۱۰۔ ۱۱۱

نہ سمجھ لیں کہ ہمارا قومی مزاج لفظی و معنوی صفتوں کے استعمال کو برداشت ہی نہیں پسند کرتا آیا۔
 آزاد نے بھی ایہام کے بارے میں یہی خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ ہندی دوہروں کا اثر تھا۔^۱
 اس طرح یہ واضح ہو جاتا ہے کہ شمالی ہند میں اردو شاعری کے ابتدائی خدو خال میں اگر
 موضوعات ہندوستانی تھے تو اس کی ٹیکنک اور شاعری کا ڈھانچہ بھی ہندی سے متاثر تھا۔
 عبدالسلام ندوی لکھتے ہیں: "لہٰذا ابتدائی زمانے میں تو غزل کی بنیادیں دوہروں اور کتبوں کے
 وزن پر رکھی گئی تھیں۔ بعد کو اگرچہ فارسی اثر غالب آ گیا تاہم بھاکھا اور سنسکرت کے آثار ایک
 مدت تک باقی رہے۔"

اس طرح ڈاکٹر سید محمد عقیل کا یہ قول درست معلوم ہوتا ہے کہ اردو شاعری کے خیالات
 کی بہت سی جڑیں ہندوستانی تہذیب، ماحول اور معاشرت میں گھرنے لگی ہیں۔
 شاعری میں تصوف کے جن گوشوں کی نشاندہی کی جا چکی ہے اس نے اردو شاعری کو
 فرقہ وارانہ یکجہتی کا سب سے بڑا نمونہ بنا دیا تھا۔ "شاعری سماجی زندگی کا آئینہ ہوا کرتی ہے۔
 ہندو مسلمان باہم مل جل کر رہتے تھے۔ اتحاد قومی پایا جاتا تھا۔ دونوں ایک دوسرے کے دکھ
 سکھ میں شریک کار رہتے تھے۔"

دونوں فرقوں نے اپنے باہمی اشتراک سے ایک بالکل اچھوتا اور اٹوٹکھا کا زنا پیش
 کیا تھا جس کی تاریخ میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ جس پہلو کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اس کی
 کوئی تاریخی سند نہیں دی جاسکتی اس لئے کہ اس طرح کے رجحانات کاغذی معاہدوں سے وجود
 میں نہیں آتے۔ بلکہ یہ معاہدے عوام کے دلوں میں کئے جاتے ہیں۔

مسلمانوں کی آمد کے ساتھ عربی اور فارسی زبان ہندوستان میں آئی۔ ابتدائی عہد میں

۱۔ علی جواد زیدی - دو ادبی اسکول - ایڈیشن ۱۹۷۷ء ص ۳۳

۲۔ مولانا محمد حسین آزاد - آب حیات ص ۷۷

۳۔ عبدالسلام ندوی - شعرا ہند حصہ دوم ص ۴۲-۴۲۱

۴۔ ڈاکٹر عقیل رضوی - اردو مثنوی کا ارتقاء ص ۴۶

۵۔ ڈاکٹر رفیق حسین - اردو غزل کی نشوونما ص ۲۸۱

عربی سے دلچسپی لینے والے ہندو دانشور خال خال نظر آتے ہیں۔ یہ سلسلہ جاری ہی رہا لیکن فارسی سے دلچسپی ابتداء میں ہی شروع ہو گئی تھی اور مغلیہ عہد میں ہندو دانشور فارسی میں اپنی فنکارانہ عظمتوں کے جھنڈے گاڑ چکے تھے۔ اس دور سے لے کر اٹھارہویں صدی کے اوائل تک ہندو دانشوروں کی دلچسپیاں اردو سے بہت کم اور فارسی سے زیادہ رہی لیکن اٹھارہویں صدی کے بالکل اواخر سے اور انیسویں صدی کے دور آغاز میں یہ رجحان بدل گیا اور ہندو دانشوروں نے اسی دلچسپی سے اردو کو اپنے کارناموں سے مالا مال کرنا شروع کیا جس دلچسپی سے وہ فارسی کو اپنے خیالات و افکار باخصوص شاعری سے نواز کرتے تھے سطحی طور پر دیکھا جائے تو اس کا سبب دریافت کرنا بڑا مشکل ہے کہ ہندو دانشوروں نے کیوں فارسی کی طرف توجہ کی اور اردو کو کیوں محروم رکھا۔ اس کے برعکس مسلمانوں کی خصوصی توجہات کا مرکز ہندی اور ہندوی یعنی اردو کیوں زیادہ رہی؟

کافی غور و خوض کے بعد اس کا تاریخی سبب مجھ میں آتا ہے۔ جو بات لکھی جا رہی ہے اس کی بنیاد کوئی تاریخی سند نہیں ہے۔ صرف تاریخی واقعات کی تعبیر اور فلسفہ تاریخ کی بنیاد پر تاریخ کی تشریح ہے۔

ہندوستان کا جغرافیائی ڈھانچہ مسلمانوں کی آمد کے بعد سے اس طرح بنا تھا کہ انتظامی وحدتوں میں جہاں پنجاب، سندھ، گجرات، بنگال، دکن وغیرہ کی ریاستیں تھیں وہاں شمال میں ایک ریاست وہ بھی تھی جس کا صدر مقام کابل تھا۔ اس طرح ہندوستان کی قومی وحدت کے سیاسی شعور میں ان تمام علاقوں کے لئے جگہ تھی۔ خاص طور پر ان کے لسانی جذبات کا احترام ہندوستان کے مسلک رواداری کا تقاضہ تھا۔ اسی بنا پر ہندو دانشوروں نے اس علاقہ کے لوگوں کی تالیف قلب کے لئے ان کی زبان کو اپنایا۔ دوسری طرف اس علاقہ کے لوگوں نے یہاں کے لوگوں کی دلجوئی کے لئے مقامی زبانوں میں اپنے کارنامے پیش کئے اور ایسی لسانی ہم آہنگی پیدا کی جو قومی یکجہتی کے شعور کو پروان چڑھا سکے۔ مغلیہ عہد میں کابل کی صوبہ داری ہندو راجاؤں اور امدار کے پاس بھی رہا کرتی تھی۔ اکبر کے عہد میں راجہ ٹوڈر مل نے اس علاقہ میں یوسف زئی

قبائل کو شکست فاش دی تھی۔

جولائی ۱۸۵۷ء میں یہ پورا علاقہ قبضے میں آگیا تھا اور اس علاقہ کی حکومت کے ذمہ دار
راج مان سنگھ قرار پائے تھے۔^۱

”جہانگیر کے عہد میں مہابت خاں کی صوبہ داری کے زمانے میں مہابت خاں کی پوری
فوج راجپوتوں پر مشتمل تھی۔“ یہاں تک کہ اورنگ زیب کے عہد میں آفریدیوں اور ٹھکانوں کی وہ
بغاوت جو مشہور شاعر خوشحال خاں خٹک کی سرکردگی میں ہوئی تھی اسے فرو کرنے کے لئے راجہ
جسونت سنگھ نے ایک راٹھور دستہ بھیجا تھا جسے کامیابی حاصل ہوئی تھی۔ اسی طرح کے سیکڑوں
واقعات گنائے جاسکتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس پر ہندوستان کی بالادستی کی علامت بن کر
ہندوؤں کا اقتدار رہا۔ چنانچہ ایسا لگتا ہے کہ ہندوستان کے ہندو اور مسلمان دانشوروں کے درمیان ایک
تہذیبی معاہدہ تھا جس میں ایک دوسرے کی زبانیں تقسیم کر لی گئی تھیں تاکہ قومی یکجہتی کا شعور
پروان چڑھ سکے۔ یہ معاہدہ ہاں لاکھوں روپوں کے معاہدہ عمرانی ہی کی طرح کسی خاص وقت یا مقام پر
نہیں ہوا۔ بلکہ تاریخی عوامل کے ردِ عمل کے طور پر یہ معاہدہ دلوں اور دماغوں میں ہوا۔ چنانچہ
۱۸۵۷ء تک جن ہندو شعراء کا تذکرہ ملتا ہے ان میں چندر بھان برہمن۔ ولی رام ولی۔ آنند رام
مخلص۔ ٹیک چند بہار کے نام قابل ذکر ہیں۔ دانشوروں میں منشی ہر کرن منشی مادھو رام۔
منشی لال ملک زادہ کے نام لئے جاسکتے ہیں۔ ان کے علاوہ عبد الحمید سالک نے پوری تشریح کے ساتھ
ان تمام لوگوں کے نام لکھے ہیں جو ہندوؤں سے تعلق رکھتے تھے اور ناری میں شعر کہا کرتے تھے اور
کبھی کبھی اردو میں بھی شعر کہتے تھے ان میں مہاراجہ بینی بہادر۔ جو شجاع الدولہ کے مشیر تھے۔
رائے سرب سنگھ دیوانہ جو حسرت اور حیراں کے استاد تھے۔ راجہ نول رائے وفا جو صفدر جنگ کے
بڑے معتبر امیر تھے۔ لچھی رام فدا وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔^۲

^۱ Advanced History of India - R. C. Mazumdar
or History of Muslim Rule - Ishwar Pd. pg. 278
^۲ Ibid - pgs, 368-369.

۱ ڈاکٹر عابد حسین۔ قومی تہذیب کا مسئلہ۔ ص ۱۳۶

۲ عبد الحمید سالک۔ مسلم ثقافت ہندوستان میں۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ پاکستان ص ۵۶۸

ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی نے بھی قدمار کے دور میں آئندہ رام مخلص اور میک چند بہار کے علاوہ ان شعرا کا ذکر کیا ہے۔ رائے پریم ناتھ آرام۔ سنتورام بیتاب گھاسی رام خوشدل۔ بندرا بن راتم۔ لالہ بلاس رائے رنگین۔ رائے بشنا تھ سنگھ بیدار۔ لالہ خوش وقت رائے شادا۔ رائے بھکاری داس عزیز۔

یہ تمام لوگ فارسی کو اپنی تیغ زبان کا جوہر جانتے تھے۔ لیکن ۱۹۱۶ء میں جب احمد شاہ درانی نے پانی پت کی تیسری لڑائی کے بعد ہندوستان کو فوجی شکست دے کر کابل کے علاقہ کو بالکل الگ کر لیا اور ایک آزاد اور خود مختار سلطنت قائم کر لی تو اب یہاں کے لوگوں میں یہ احساس مضبوط ہو گیا کہ اب بلخ، بدخشاں، قندھار اور کابل وغیرہ کا احاطہ ہندوستان سے ممکن نہیں۔ اب تک جن لوگوں کی تالیف قلب منظور تھی جب وہ الگ ہو گئے۔ تو پھر ضرورت اسی بات کی تھی کہ جو حصہ ملک کا رہ گیا تھا اس میں سیاسی طور پر علیحدگی پسند رجحانات کا متاثر کرنے کے لئے فکری اور لسانی بنیادوں پر قومی یکجہتی کے شعور کو عام کیا جائے۔

شاید یہ سبب بھی رہا ہو کہ اٹھارہویں صدی کے اواخر سے موجودہ افغانستان کے ہندوستان کے بقیہ حصوں سے الگ ہو جانے کے بعد فارسی کی افادیت، ہندو دانشوروں کی نظر میں اور بھی کم ہو گئی ہو اور انھوں نے اردو کو اپنے خیالات کا آئینہ دار بنایا ہو۔ چنانچہ ہندو شعرا کے یہاں جو اردو کے اشعار ملتے ہیں ان میں غزل کا روایتی انداز بھی ہے۔ اور تصوف کا وہ تصور بھی جو اردو شاعری کا جزو اعظم بن چکا تھا۔ ٹیک چند بہار کہتے ہیں۔

وہی اک ریسماں ہے جس کو ہم تم تار کہتے ہیں کہیں تسبیح کا رشتہ کہیں زنار کہتے ہیں
اس دور میں ہندو شعرا نے بھی اپنے کارناموں سے اردو کو مزین کیا ڈاکٹر عنزیب شادانی نے سودا۔ درد۔ یقین، مصحفی، شاہ نصیر، میر حسن کے تقریباً چالیس شاعر دوں کا ذکر کیا ہے جن میں سکھاندر تم، چند ولال شاداں، موحی رام موحی وغیرہ بہت مشہور ہوئے۔

۱۰ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی۔ دلی کا دبستان شاعری۔ ص ۳۲

اُردو شاعری کے ارتقا میں اس اہم کڑی کو بھی پیش نظر رکھنا ہوگا اور یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ سماجی اور سیاسی حالات، ایک دوسرے کے جذبات کے احترام کی کوشش اور ہم آہنگی کے شعور کے اس تاریخی پس منظر میں اُردو شاعری نے اٹھارہویں صدی کے پُر آشوب بحرانی دور میں اپنے مقصدین کی روایات کو پروان چڑھایا اور قومی ہم آہنگی کے شعور کو ان ٹھوس بنیادوں پر تعمیر کیا جس کے اثرات دوسرے علاقوں پر بھی پڑے ان شعراء میں قائم، سودا، میر، میر حسن، غالب اور ظفر کے نام درخشاں ستاروں کی طرح روشن ہیں ان کے جھرمٹ میں بہت سے غیر معروف نام بھی نظر آجاتے ہیں۔

قائم کی ۱۸۲۵ء میں پیدائش ہے۔ تاریخ وفات ۱۸۹۲ء یا ۱۸۹۳ء ہے۔ ڈاکٹر خورشید الا سلام لکھتے ہیں۔ "غزل میں میر کے پہلو بہ پہلو۔ قصیدے میں سودا کو چھوڑ کر سب سے بہتر بیانیہ اور تمثیلی مثنوی میں کوئی ان کا حریف نہیں ہے۔"

ان کے یہاں بھی مقامی رنگ نمایاں ہیں۔ رول لگنا۔ ڈاک۔ سجن۔ کندن۔ جگائی۔ لوک ہنسائی جیسے الفاظ ملتے ہیں۔ جو معاشرے کی تصویر کشی کرتے ہیں۔ قائم کو بھی ترک وطن کرنا پڑا تھا۔ اس لئے جب وہ کہتے ہیں۔

نہ جانے کون سی ساعت چمن سے بچھڑے تھے کہ آنکھ بھر کے نہ پھر سوائے گلستاں دیکھا تو وطن کا شعور جاگ اٹھتا ہے۔ وہ شاعر جس نے ۱۸۲۵ء سے ۱۸۶۰ء تک مسلسل احمد شاہ درانی مرہٹوں اور راجاؤں کے ہاتھوں اپنے وطن کی تاراجی کا منظر دیکھا ہو وہ ایسے شکر کہہ سکتا تھا جس میں حرمان و یاس اور درد و غم کی گھٹن ہو۔

دردِ دل کچھ کہا نہیں جاتا آہ چپ بھی رہا نہیں جاتا نہ دل بھرا ہے نہ اب نم رہا ہے آنکھوں میں کبھی جو روئے تھے خوں جم رہا ہے آنکھوں میں قائم نے ۲۷ مثنویاں لکھی ہیں جن میں ایک مثنوی ہولی پر بھی ہے اور ایک میں سردی کا بیان ہے اس کے علاوہ ایک طویل شہر آشوب لکھا ہے اور اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ قائم

۱۔ ڈاکٹر خورشید الا سلام۔ دیوان قائم۔ ۱۹۶۳ء مکتبہ جامعہ دہلی مقدمہ ص ۱-۲

۲۔ ڈاکٹر گیان چند جین۔ اُردو مثنوی شمالی ہند میں ص ۲۶۲ ڈاکٹر محمد عقیل رضوی۔ اُردو مثنوی کا ارتقاء ص ۲۱

نے شہر آشوب میں اس دور کے حالات کا صرف مفسر بننے پر قناعت نہیں کی بلکہ وہ اپنے عہد کے نقاد بھی معلوم ہوتے ہیں۔ اس شہر آشوب میں معاشرہ کی تباہی و بربادی کا جو نقشہ ہے وہ تاریخی صداقت لئے ہوئے ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اس تصویر میں کسی ایک فرقہ یا کسی ایک طبقے کی تصویر کشی نہیں ہے بلکہ بحیثیت مجموعی دلی کو ہندوستان کی علامت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ غالباً دور حاضر بھی قومی کچھتی کا اس سے بہتر تصور نہیں رکھتا۔ لکھتے ہیں۔

دادا ترا جوالال کنور کا تھا مبتلا کہتا تھا کشتیوں کے ڈبونے کو بر ملا
اس خاندان میں حمق کا جاری ہے سلسلہ دوں دوں کس طرح سے میں تیرے تئیں بھلا
آخر گدھا پن ان کا ترا عذر خواہ ہے

بھوٹے ڈھے خراب ہوئے اس طرح مکاں چوتی نہ ہو جو سقف وہ زیرِ فلک کہاں
دیوار کی نمی سے پڑی سوکھتی ہے جہاں تن رو کے ڈر سے چار طرف نالہ و فغاں
سادن کی ٹس پہ مینھ کی یہ سخت چاہ ہے

اُجڑے پڑے ہیں شہر میں دے دے مقام خوب جن کی صفا سے جائیں تھے موتی عرق میں ڈوب
اک ذرہ خس پہ جان جہاں دے تھے خاکروب تو دوں اب اُس زمیں پہ ہیں حاضر سفید دوس
بوجھوں اب ہر جگہ پہ دستورہ سیاہ ہے

قائم ہے جس کسی کو کچھ اس وقت میں شور اس سر زمیں سے یک دو جہاں بھاگتا ہے دور
مرنا بغیر موت ہے نادان کیا ضرور حاضر ہو کیوں نہ چل کے تو نواب کے حضور
سایہ میں جس کے ایک جہاں کو رفاہ ہے

قائم نے خالص ہندوستانی روایات کو بھی شاعری میں جذب کرنے کی کوشش کی
ان کے یہاں ایسے شعر بھی ملتے ہیں سے

دل مرا تم کو تو لٹکا ہے دسہرہ کی دوکان فتح ہے سال بھر اس کی جو اُسے لوٹے گا
ہندوستان کے تمام مذہبی فرقوں کو ذہنی طور پر ایک جگہ لانے کی کوششوں کا سلسلہ
تصوف کے سانچے میں ڈھل کر اُردو شعراء کے یہاں نظر آتا ہے۔ اس سلسلے میں خواجہ میر درد

(جو خود بھی صوفی تھے) کا نام سرفہرست ہے۔ ان کے اشعار تصوف کے رنگ ہی میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اور وہ بھی حقیقت مطلق کو مدرسہ یا دیر و کعبہ بابت خانہ کا پابند نہیں سمجھتے۔

مدرسہ یا دیر یا کعبہ یا بت خانہ تھا ہم سبھی مہماں تھے واں تو ہی صاحب خانہ تھا
درد ہندوستانی فلسفے کی مایا جال کی روایات کو اپنی شاعری میں جذب کر کے
اس کا رگاہ ثبات کو بے حقیقت سمجھتے ہیں۔ کہتے ہیں۔

وائے نادانی بوقت مرگ یہ ثابت ہوا خواب تھا جو کچھ کہ دیکھا جو سنا افسانہ تھا
اور جب وہ یہ کہتے ہیں۔

جگ میں آکر ادھر ادھر دیکھا تو ہی آیا نظر جب دھر دیکھا
میں و سما کہاں تری وسعت کو پاسکے میرا ہی دل وہ ہے کہ جہاں تو سما سکے
نورِ گدید کے وہ فقرے ذہن میں گونجنے لگتے ہیں۔ وہ ابدی ہے۔ وہ کائنات
میں جاری و ساری ہے۔ "درد کا پورا کلام اسی رنگ میں رنگا ہوا ہے۔

سودا درد کے تصوف کو اس سطح پر لے آئے ہیں جہاں وہ صرف فکری حیثیت
نہیں رکھتا بلکہ اس کی ایک عملی حقیقت بن جاتی ہے۔ کہتے ہیں۔

ہر سنگ میں شرار ہے تیرے ظہور کا موسیٰ نہیں جو سیر کروں کوہ طور کا
سودا جب "سنگ میں ظہور کا شرار دیکھتے ہیں تو ہندوستان کی مذہبی روایات
اور تصورات کی اصلی روح کو شعر کے سانچے میں ڈھال کر پیش کرتے ہیں۔ ہندوستان کے
مذہبی معتقدات میں پتھر میں بھی نور حقیقی جلوہ گر ہے اس حد تک کہ پتھر لائق پرستش بن جاتا
ہے اور کہیں کہیں جب اُسے شخصیت مل جاتی ہے تو معبود بن جاتا ہے۔ سودا پرستش سے گریز
کرتے ہیں۔ مگر عظمتِ سنگ کے قائل ہیں۔ سودا سے قبل شعرا کے یہاں ہرزہ میں تو نور حقیقی
کی جلوہ گری مل جائے گی، لیکن "سنگ میں ظہور کا شرار" سودا کی اختراع فائقہ معلوم ہوتی ہے۔
وہ تصوف کی روح کو شعر کا پیکر عطا کرتے ہیں اور ایسی دنیا میں لاتے ہیں جہاں کفرِ تمدنِ اسلام
بن جاتا ہے۔

ہوا جب کفر ثابت ہے وہ تمغائے مسلمانانہ نہ ٹوٹے شیخ سے زُتار تسبیح مسلمانانہ
 ”جس نے ذات باری تعالیٰ کا نشان پایا ہے وہ پھر رام و رحیم سے بے نیاز
 ہو جاتا ہے۔ خدا ہندو یا مسلمان نہیں ہے۔ یہ مسجد و مندر انسان کی اپنی تخلیق ہیں۔“
 ہے میرا یہ زبان کہنے سے اب رام و رحیم جن نے پایا ہے نشان اُس کو نہیں نام سے کام
 سودا کی نظر میں وہ انسان قابل عزت و احترام ہے جو دوسرے انسانوں سے
 محبت کرتا ہے ہندوؤں کی پوجا کرتے ہیں مسلمان خدا کی عبادت کرتے ہیں۔ لیکن سودا
 اُس شخص کو پوجتے ہیں جو آشنا پرست ہے۔

ہندو ہیں بت پرست مسلمان خدا پرست پوجوں میں اُس کسی کو جو ہو آشنا پرست
 عشق کی محفل میں دیر و حرم کا کوئی تصور نہیں رہ جاتا۔ کفر و دین سے کوئی تعلق نہیں
 رہ جاتا۔ ان کی آویزش تماشا گاہ عالم کا ایک جزو بن جاتی ہے۔

عرض کفر سے ہے نہ کچھ دین سے مطلب تماشا گاہ دیر و حرم دیکھتے ہیں
 اور اس منزل پر آکر ہر رنگ میں اُس کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے۔ اختلاقات کی
 دیواریں گر جاتی ہیں تعینات کے پردے ہٹ جاتے ہیں۔ جہاں کا طلسم جب کھلتا ہے تو
 بے اختیار کہنے کو جی چاہتا ہے۔

ٹنگ دیکھ صنم خانہ ر عشاق کو اے شیخ جوں شمع حرم رنگ جھمکتا ہے بُتساں کا
 سودا کی ہشت پہل اور عظیم شخصیت کا تقاضہ بھی یہی تھا کہ وہ اردو شاعری میں
 ان منتشر اجزاء کو یکجا کرنے کا کارنامہ انجام دیتے جو قومی شعور کے لئے ناگزیر حیثیت رکھتے
 تھے۔ سودا نے ہر صنف سخن میں شعوری طور پر اس کا خیال رکھا کہ وہ جس زبان میں شعر
 کہہ رہے ہیں وہ زبان ہندوستان کی قومی آہنگی اور قومی یکجہتی کے شعور کی علامت ہے
 اس لئے انہوں نے منظم طور پر اس کی کوشش کی کہ ان کا کلام اس کا آئینہ دار ہو۔ اس
 سلسلے میں ہندوستانی مزاج۔ ہندوستانی رسوم۔ ہندوستان کی حالت۔ قومی اتحاد
 بلبل ر مزیت کے ساتھ شاعرانہ پہلو بھی لئے ہوئے ہے۔ ہندوستان کے تاریخی او

”معلوم ہوتا ہے جیسے تخواہ کا نہ ملنا۔ مسجدوں کی ویرانی طبابت۔ سوداگری۔ جاگیر۔
کھیتی دیوان۔ بخشی۔ کچہری۔ دیوانی۔ شاعری۔ کتابت غرضکہ ہر پیشہ اور ہر طبقہ نظر آتا ہے۔
سودا اس میں بھی اس توازن کو برقرار رکھتے ہیں جو مذہبی بنیادوں پر قومی یکجہتی کی طرف
اشارہ کرتا ہے۔“

ہندو مسلمان کو پھاس پالکی اوپر ارٹھی کا تو تم ہے جوازے کا گماں ہے
اس طرح ان کا مشہور شہر آشوب۔ ع

”ہے چرخ جب سے ابلق ایام پر سوار“

فوجی نظام کا مریض بھی ہے۔ شیخ چاند لکھتے ہیں۔ ”قصیدہ بظاہر ایک گھوڑے کی جو ہے
لیکن دراصل یہ فوجی نظام کی خرابی کا ایک مریض ہے۔ ناکارہ اور ان کے سپاہیوں کے علف دانے کا
موجود و فراہم نہ ہونا اور مہینوں تخواہ نہ ملنے سب اس میں مذکور ہے“ اس کے پڑھنے سے
یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں گھوڑے برات کے لئے بھی مانگے جاتے تھے اور یہ اندازہ ہوتا
ہے کہ مہینوں سے جب مقابلہ ہوا تھا تو اس وقت دلی کی سپاہ کتنی کمزور نکلی اور پریشان حال
تھی۔ لکھتے ہیں۔“

جس شکل سے سوار تھا اس دن میں کیا کہوں دشمن کو بھی خدا نہ کرے یوں ذلیل و خوار
چاہک تھے دونوں ہاتھ میں پکڑے تھا منھ میں تاک تک سے پاشنہ کی مرے پاؤں تھے فکار
آگے سے تو بڑا اسے دکھلائے تھا سس

پیچھے نقیب ان کے تھا لاٹھی سے مار مار

بزدل اور بگورے پن کی کیفیت ملاحظہ ہو

جب دیکھا میں کہ جنگ کی ابیاں بندھی نکلے جو تیوں کو ہاتھ میں گھوڑا بغل میں مار
دو دھمکاواں سے لڑتا ہوا شہر کی طرف القصہ گھر میں آن کے میں نے کیا دار

اس طرح سودا کا مشہور شہر آشوب۔ ع

”کہا یہ آج میں سودا سے کیوں ہے ڈانوا ڈول“

رلی کا مرثیہ ہے۔ اس میں بھی سودا نے اپنے دور کے حالات کی صحیح تصویر کشی کی ہے۔ سودا نے اپنے دور میں زمانے کا نشیب و فراز اچھے دن اور اس کے بعد اچانک دور انتشار جس طرح دیکھا تھا اس کی ایک تصویر شہسود، تہلاد خاں کو تو ال کی ہجو میں بھی نظر آتا ہے۔ رشوت خوری۔ کو تو ال کا چوری کرانا۔ بد انتظامی۔ عوام کے جان و مال کا محفوظ نہ رہنا۔ یہ سب اس ہجو میں ملتا ہے

کیا ہوا یا رو نظم و نسق ہیہات لیمو کے چور کا کٹے نا ہاتھ
اب جہاں دیکھو واں جھمکا ہے چور ہے ٹھگ ہے اور اچکا ہے
ان مصرعوں میں پورا زور سمٹ کر آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے اور اس طرح یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وطن سے محبت اور ہندوستانیت کے شعور کو جذب کرنے میں نہ صرف یہ کہ اردو شاعر کسی سے پیچھے نہیں رہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان کی تمام دوسری علاقائی زبانوں اور بولیوں میں اس طرح دور کے حالات کی تصویر کشی مشکل سے ہی ملے گی یہ فخر صرف اردو کے حصے میں آیا اور اسی بنا پر اسے قومی یکجہتی کا مظہر کہا گیا۔ سودا نے اپنے دور کے حالات کی تصویر کشی میں دنی کو ایک طرح سے علامت بنایا ہے دنی سے محبت ہندوستان سے محبت ہے۔ جہاں آباد تو کب اس تم کے دتا بل تھا مگر کبھو کسی عاشق کا یہ نگر دل تھا
کہ یوں مٹا دیا گویا کہ نقش باطل تھا عجب طرح ہا یہ بحر جہاں میں ساحل تھا
کہ جس کی خاک سے لیتی تھی خلق موتی رول

سودا نے غزلوں میں ان روایات کو بھی جگہ دی اور ان علامتوں کو بھی استعمال کیا جو خالص ہندوستانی نژاد تھیں کہیں کہیں واضح طور پر ہندو مذہب کی تلمیحات استعمال کی ہیں برہمن اُس کو تو گنیش دیوتا بوسے کہیں ہیں شیخ ہوا کعبہ روانِ تعمیر
ترکش اُلینڈ سینہ ر عالم کا چھان مارا مڑگاں نے تیرے پیارے ارجن کا بان مارا
ساون کے بادلوں کی طرح سے بھرے ہوئے یہ وہ نین ہیں جن سے کہ جنگل ہرے ہوئے
سودا کے یہاں فارسی اور ہندی الفاظ کا بہت خوبصورت امتزاج ملتا ہے وہ ہندی

کے مشکل سے مشکل لفظ کو اتنی روانی کے ساتھ استعمال کر جاتے ہیں کہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ لفظ اسی جگہ کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ آزاد لکھتے ہیں۔ "انہوں نے فارسی محاوروں کو بھاشا میں کھپا کر ایسا ایک کیا ہے جیسے علم کیمیا کا ماہر ایک مادے کو دوسرے مادے میں جذب کرتا ہے اور تیسرا مادہ پیدا کرتا ہے کہ کسی تیزاب سے اُس کا جوڑ نہیں کھل سکتا انہیں کا زور طبع تھا جس کی نزاکت سے دو زبانیں ترتیب پا کر تیسری زبان پیدا ہو گئی۔"

سودا نے غزلوں میں بھی بلیغ رمزیت کے ساتھ خارجی حقائق کی عکاسی کی ہے۔ اور یہ عکاسی اپنے دور کی عصری حسیت کی علمبردار ہے۔ ایک خاص پس منظر میں اُن کی علامتیں سیاسی و سماجی انتشار کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں۔ ۵

پہنچ چکا ہے سر زخم دل تلک یارو کوئی سیو۔ کوئی مرہم کرو ہوا سو ہوا
ہم تو قفس میں آن کے خاموش ہو گئے اے ہم صغیر فائدہ تاحق کے شور کا
تم کو معلوم ہے یار و چین قدرت میں ۵ عمر گزری کہ ہے گردش سے سرو کار بچے
سودا نے تصوف کے مسائل کو علم کتابی کے بجائے اس انداز میں پیش کیا جو ہندوستانی

روایات اور ہندوستانی مذاق سے بالکل ہم آہنگ تھا۔

چشم شیخ و برہمن میں ہے ہمیں جو سرمہ جا گرد راہ کعبہ و خاکِ دربت خانہ ہم
سودا کے یہاں قومی شعور کے یہ عناصر کسی اتفاقی حادثہ یا روایت پرستی کی بنیاد پر
نہیں تھے۔ بلکہ سودا نے باضابطہ اور فکری سطح پر برصغیر سخن میں اس کا لحاظ رکھا تھا کہ قومی
شعور کی علامتوں کو باقاعدہ طور پر ان کی شاعری میں جگہ ملنی چاہئے۔ غزل میں تصوف، ہندوستانی
روایات اپنے دور کے حالات کی رمز یہ انداز میں تصویر کشی، قصیدے میں سیاسی و سماجی کی
حالات کی تفصیل ان کے یہاں نظر آتی ہے۔

مرثیے میں ان کی مجتہدانہ فکر و نظر نے دکنی مرثیہ گو یوں سے آگے اپنے لئے میدان تلاش
کیا۔ ان کے سامنے یقیناً کرنل کتھا کے اشعار اور مسکین اور محبت کے مراثی رہے ہوں گے لیکن
ان میں ہندوستانی سماج و معاشرے کا جو ہلکا اشارہ نظر آتا ہے اسے باضابطہ طور پر ہندوستانی

۱۔ ڈاکٹر محمود الہی۔ اُردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ۔ ص ۲۰۱

کارنگ عطا کرنا سودا کا کارنامہ ہے۔ شیخ چاند لکھتے ہیں: ”ہندوستانی مسلمانوں میں شادی کی جو رسوم ہیں ان سب کو اس شادی سے متعلق کر دیا۔ آرسی مصحف۔ تخت چڑھنے۔ بدھاؤ۔ رنگ کھیلنے۔ ساچق۔ کنگن باندھنے بھنگانہ اور گلے میں شیرکانا خون ڈالنا وغیرہ رسومات کا تذکرہ سودا کے یہاں نظر آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندی الفاظ سودا کے کلام میں بکثرت ملتے ہیں۔ لیکن بالخصوص مرثیوں میں ان کا بڑا غلبہ ہے۔“

ڈاکٹر مسیح الزماں اردو مرثیے کا ارتقار میں لکھتے ہیں ”سودا کو اس کا احساس تھا کہ مرثیے کا تعلق عوامی زندگی سے ہے۔۔۔۔۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سودا جو قصیدوں میں اتنی مشکل زبان استعمال کرتے ہیں مرثیوں میں منعلق اور مشکل الفاظ سے حتی الوسع اجتناب ہی نہیں کرتے بلکہ ان میں وہ برج بھاشا اور عوامی بول چال کے الفاظ بکثرت استعمال کرتے ہیں۔ جو شعاعری کے دوسرے اصناف میں نایاب ہیں۔“

وہ یہ نفسیاتی حقیقت جانتے ہیں کہ عوام اسی چیز کو اپنائیں گے جس میں ان کی اپنی رذیقہ زندگی کی جھلک ملے اور جس کے واقعات اور کردار ان کے اپنے فضا اور ماحول سے مطابقت رکھتے ہوں۔ سودا نے ان مرثیوں میں ان واقعات کو جن کا تعلق ہندوستان سے نہیں تھا مگر جو اپنے اندر آفاقی تدار رکھتے تھے۔ انھیں ہندوستانییت کا رنگ عطا کر کے ہندوستانی معاشرے کا جزو لاینفک بنا دیا۔ ۷

جلوے کی رات اوروں کے گھر میں	ہنس ہنس دو لہن سنوارے ہیں
ناک سے نتھ ماتھے سے بنیا یاں	رو رو کے اُتارے ہیں
صندل کی جاہر سمدھن نے	ٹنٹھ اپنے ملی ہے دھول،
ہاروں کے بدلے اب ہر ایک	زنجیر پہن کر آئی ہے
بیاہ کی رات رکھا تخت	پہ نوشہ نے تدم
گائے تقدیر و قضا نے	یہ بدھاؤے باہم
بچے کو جو چڑیا گنوائے	جنگل جنگل ڈھونڈنے جائے

دانہ پانی اُس کو نہ بھائے رین بسیرے نیند نہ آئے
تجھ بن میرے نور العین
کیونکر ہو اس دل کو چین

ٹھک تو پیارے ب کو کھول غوں غاں کہ مادر سے بول
ہے ہے میرے نعل انمول جی ماں کا پے ڈانوا ڈول
تجھ بن میرے نور العین ---

کیونکر ہو اس دل کو چین

سودا اس طرح اپنے دور کی نمائندگی کرتے ہیں اور اردو شاعری میں قومی یکجہتی کے تعمیر میں ایک اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ تیسرا انھیں کے ہمعصر ہیں۔ تیسرا بھی اسی قلم خوں کے شنوارہ ہیں جس میں سودا کی شاعری نے ڈوب کر خیالات کے موتی نکالے۔ میر نے بھی کسنی ہیں نادر شاہ کے ہاتھوں دہلی کی تاراجی کا درد محسوس کیا اور ۱۸۵۷ء سے ۱۸۵۸ء تک کئی بار کئی ہاتھوں سے دہلی کے نئے کا منظر دیکھا۔ کلیم الدین احمد لکھتے ہیں: "جہاں آباد کی ویرانی عمارتوں کی خرابی گھروں کی تباہی چمن میں گل کے بجائے گھاس کی حکمرانی۔ سرو سنور کی جگہ زقوم کی فراوانی۔ بلبلوں کے بدلے زرخ و زغن کی دھوم بربر تفصیل درد سے بھری ہوئی وہی شہر بس کی خاک سے خالق موتی۔ دل لیتی تھی جو کبھی کسی عاشق کا دل تھا۔ جو بحر جہاں میں سکون انشراح حاصل تھا۔ ایسا مٹا گویا اس کی سستی نقش باطل سے زیادہ نہ تھی" لہ

اسی لئے میر کی غزلوں میں اپنے معاشرے کا سارا درد سمٹ آیا ہے۔ ان کی طبع مزیت کہیں اشعار کے سانچے میں اپنے عہد کو اشاروں میں پیش کرتی ہے۔ اور کہیں ان کے جذبات کی گھٹن اشاریت کو بھی گوارا نہیں کرتی۔ رام نرائن موزوں کا وہ شعر جس کا تذکرہ کیا جا چکا ہے ۱۸۵۷ء کے قریب کہا گیا ہوگا۔ تیسرا بھی اس واقعہ سے یقیناً متاثر ہوں گے کچھ عجب نہیں کہ یہ شعر پامی کی لڑائی میں سراج الدولہ کی شہادت کے پس منظر میں ابھرا ہوے

مرگ مجنوں پہ عقل گم ہے میر کیا دوانے نے موت پائی ہے
اشعار کی ایک طویل فہرست ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے تمام اشعار یکجا نہیں کئے جاسکتے
ہیں جن میں ایسے اشارے موجود ہیں۔ کچھ اشعار لکھے جاتے ہیں۔

دل کی ویرانی کا کیا مذکور ہے
دی کے نہ تھے کوچے اور اقیانوس تھے
شہاں کہ کھل جو اہر تھی خاک پا جن کی
دی میں آج بھیک بھی ملتی نہیں انھیں
تو ہے بے چارہ گدا میر ترا کیا مذکور
آوارگان عشق کا پوچھا جو میں نشان
بلبل کو مو پایا کل پھولوں کی دوکان پر
رہ میر غریبانہ جاتا تھا چلا روتا
آگے ہمارے عہد سے وحشت کو جانہ تھی
بیگانہ سا لگے ہے چین اب فضا میں ہلے

میر نے پوری پوری غزلیں لکھی ہیں جن میں بے ثباتی دُنیا کا روایتی تصور نہیں
ہے۔ بلکہ بے ثباتی اور تغیرات کو اتفاقات زمانہ کہنے والا شاعر ان حالات کا خود بھی
شکار ہے۔ ان کی نگاہوں نے کبھی خون کے آنسو بہائے ہیں۔ اور کبھی پاس ناموس
عشق سے آنسو پلکوں تک آکر رہ گئے ہیں۔ ان کی زندگی ان افراد کی سی نہیں تھی جو
ساحل سے بحر متواج کی شورش کا نظارہ کرتے ہیں۔ میر نے خود اس طوفان کو اپنے سر
سے گذرتے ہوئے دیکھا تھا۔ اور ایک حساس اور درد مند انسان کی حیثیت سے وہ سارے
عناصر ان کی شاعری میں سمٹ کر آگے آئے تھے وہ جب کہتے ہیں۔

جس سر پہ غرور آج ہے یاں تاج وری کا
تو یہ روایتی انداز میں بے ثباتی دُنیا کا نقشہ نہیں ہے۔ انھوں نے جب یہ کہا ہے۔
صناع ہیں سب خار ازاں جملہ ہوں میں بھی
کے عیب بہت اس کو جسے کچھ ہنر آوے

تو اس میں نہ شاعرانہ تعلی ہے اور نہ روایت پرستی بلکہ اپنے دور کی سچی تصویر کشی ہے۔
 میرا پنی عملی زندگی میں بھی ہندوستانیت کا صحیح شعور رکھتے تھے۔ ذکر میر میں انھوں نے
 راجہ ناگر مل کے متوسلین میں ہندو اور مسلمان دونوں کا ذکر کیا ہے۔ اس زمانہ میں ہندو
 مسلمان سوال نابود تھا ان کے دوستوں میں مہانارائن۔ راجہ جگل کشور۔ راجہ ناگر مل۔
 بہادر سنگھ۔ رائے بشن سنگھ تھے۔ میر اس کلچرل اتحاد کے حامی تھے جو اس دور میں بڑی
 حد تک ہندوستان کی تہذیبی زندگی میں اپنی جڑیں مضبوط کر چکا تھا۔ یہ کلچرل اتحاد اگر
 مصنوعی ہوتا یا محض ملکی سلطنتوں کے سہارے قائم ہوتا تو انحطاط سلطنت کے بعد اس کا فنا
 ہو جانا یقینی تھا۔

میر نے اس کلچرل اتحاد کو ہر طرح سے اپنے اشعار کے ذریعہ نہ صرف اجاگر کرنے کی کوشش
 کی بلکہ اس کی تعمیر میں بھی حصہ لیا۔ فکری سطح پر میر صوفی تھے۔ میر کہیں بھی روایت پرست نہیں
 نظر آتے بلکہ ان کی شخصیت روایت ساز ہے۔ اسی لئے تصوف ان کے یہاں صرف قطرہ اور دریا
 ذرہ اور خورشید۔ شاہد و مشہود کی روایت تک محدود نہیں ہے بلکہ انھوں نے اپنی دروں بینی
 سے تصوف کے اس حقیقی مفہوم کو پیش کیا ہے جو ہندسی امتیاز کو مٹا کر صحیح راہ حقیقت
 دکھاتا ہے۔ میر کو ان کے والد نے جو نصیحت کی تھی اس میں عشق "بسا زرد و بسوزد" تو
 تھا ہی عشق مسلم جمال اور کافر جلال بھی تھا۔ یہ تصور اور یہ روایات اردو شاعری تک
 پہنچ چکی تھیں اردو کے شعراء کے مزاج و کردار کی تشکیل میں یہ روایات ضرور موجود تھیں۔
 ڈاکٹر محمد حسن لکھتے ہیں "آزادی فکر رندی اور قلندری رواداری اور وفا پیشگی وحدت الوجود
 اور انسان دوستی کی عظیم روایات ہمارے شعر و ادب تک پہنچی اور یہ رنگ و آہنگ
 اس انداز سے مقبول ہوا کہ اس کی گونج ملک بھر میں سنائی دی تھی میر کے یہاں یہ انسان دوستی
 تو موجود ہی ہے ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے ملک کے ہر فکری تصور سے اپنے کو ہم آہنگ

۱۔ انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ۔ مرتبہ عبداللہ یوسف علی۔ ص ۲۲

۲۔ خواجہ احمد فاروقی۔ میر تقی میر حیات اور شاعری۔ ۱۹۵۴ء، ص ۵۶۹

۳۔ ڈاکٹر محمد حسن۔ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی اور فکری پس منظر۔ دیباچہ ص ۳۰۔

رکھنا چاہتے ہیں۔ کچھ بتی کا یہی وہ تصور ہے جو میر کے یہاں مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہے انشاء اللہ
نے بتایا "روح غیر فانی ہے موت دراصل کوئی چیز نہیں اس سے مراد محض تغیر ہے۔" میر نے لکھا

موت اک ماندگی کا وقفہ ہے یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

پروفیسر احتشام حسین فرماتے ہیں "کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ انھیں وہ روایت عزیز
تھی جو تیرھویں چودھویں صدی سے شروع ہو کر سترھویں صدی تک بھگتی اور تصوف کے مختلف
دستانوں کی شکل میں ہندوستان کے تمام بسنے والوں کے جذبات کو ایک ہی لڑی میں منسلک
کرنا چاہتی تھی۔ کہیں وہ دیر و حرم کی علیحدگی سے پیدا ہونے والے تفرقہ کے خطرات کو تو محسوس
نہیں کر رہے تھے۔ جو چاہے باطن کو متاثر نہ کر سکے لیکن ظاہر کو پاش پاش کر دیتا ہے جس کا خیال
کر کے انھوں نے کہا تھا ہے

ہم نہ کہتے تھے کہ مت دیر و حرم کی راہ چل اب یہ جھگڑا حشر تک کیج و برہمن میں رہا
یہاں میر کی صوفیانہ شاعری کے مختلف پہلوؤں سے بحث مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے
صرف اس عنصر کو دیکھنا ہے جو قومی زندگی کے زوال میں ایک پُر امید خواب بن کر مختلف مذاہب
اور عقائد کو ایک سطح پر دیکھنا چاہتا تھا۔ گذشتہ چند صدیوں نے ہندوستان کے گوشے گوشے
میں ایک دو نہیں ہزاروں لاکھوں کبیر۔ نانگ۔ داؤد دیال اور رائے داس کے ہم خیال پیدا کر دیے
تھے۔ ہندوستان متعدد مذاہب کا گہوارہ تھا۔ جن کے طور طریقے مختلف تھے لیکن یہ لوگ مذاہب
کی بنیادی حقیقتوں کی وحدت اور اس کے ظاہری روپ کو کثرت مانتے تھے۔ انھیں انسانوں
انسانوں میں صرف الگ الگ مذاہب رکھنے کی بنیاد پر فرق نہیں معلوم ہوتا تھا بلکہ وہ اس کثرت
میں وحدت کے اور اوپری رنگارنگی میں اندرونی یک رنگی کے پیامبر تھے۔ میر کو اس حیثیت سے
اس مرتبہ کا صوفی پیامبر نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے اندر بھی کوئی ایسی ہی
آگ سلگ رہی تھی وہ بھی اتحاد و اتفاق کی اس تند و جدوجہد کی ایک لہر تھی جو سارے ملک میں
پھیلی ہوئی تھی۔ جب ہم میر سے۔

عشق کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا
سننے ہیں تو وہ ہمیں اسی روایت کی ایک کڑی معلوم ہونے لگتے ہیں۔ جو ہندوستان میں

جذباتی بیکرنگی اور قومی یکجہتی پیدا کرنے کی متمنی تھی اور تاریخ جس کی آبیاری صدیوں سے
 کر رہی تھی۔ تیر نے اس کیفیت کو بار بار اور طرح طرح سے پیش کیا ہے۔

گوش کو ہوش کے ٹک کھول کے سن شور جہاں سب کی آواز کے پردے میں سخن ساز ہے ایک
 اس کے فروغ حسن سے چلے ہے سب میں نور ^{شع} طبع حرم ہو یا کہ دیا سومات کا
 اس آواز میں ان تمام ہندوستانی مفکروں، صوفیوں، بھکتوں اور وسیع المنرب

شاعروں کی آوازیں شامل ہیں جن کے خیالات و افکار سے ہندوستانی تہذیب کے اس پہلو
 کی ترجمانی ہوتی ہے جسے قومی اتحاد اور جذباتی ہم آہنگی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ تیر کی ابتدائی تعلیم
 و تربیت اور غم روزگار کے سلسلہ میں بہت سے ہندو امیروں، راجاؤں اور قدر دانوں سے گہرے
 تعلقات نے انھیں زندگی کے اس پہلو پر بھی غور کرنے کا موقع دیا تھا اور چونکہ یہ پہلو ان کے جذبات
 عشق سے متصادم نہ تھا، اس لئے ان کی غزلوں میں اس خیال کو بھی خاطر خواہ جگہ مل گئی ہے۔ یہ
 بات رسمی صوفیانہ خیالات سے متاثر ہونے کے برعکس گرد و پیش کی زندگی سے شعور حاصل کرنے کا
 نتیجہ ہے اسی لئے ان کے وہ اشعار جن میں اس جذبہ کا اظہار ہے اتنا ہی گہرا داخلی تاثر
 رکھتے ہیں جتنا جذبات عشق۔ چند اشعار سے اس کی وضاحت ہو جائے گی۔

مقصود درد دل ہے نہ اسلام ہے نہ کفر پھر ہو گلے میں سب تو زنا کیوں نہ ہو
 گہ دیر میں ہیں گہے حبرم میں اپنا تو یہی دیوانہ پن ہے +
 مت رنجہ کر کسی کو کہ اپنے تو اعتقاد دل ڈھائے کر جو کعبہ بنایا تو کیا ہوا
 ہم نہ کہتے تھے کہیں زلف کہیں رخ نہ دکھا اک خلاف آیا نہ ہندو مسلمان کے بیچ
 بد و فیر احتشام حسین کے اس تفصیلی جائزے کے بعد مزید کچھ لکھنے کی گنجائش
 نہیں رہ جاتی۔ سوائے اس کے کہ اس متحدہ کلچر کے اس اہم عنصر کی دو ایک مثالیں اور
 پیش کر دی جائیں۔

شکر و گلہ صنم کدہ کے حرف حرف تیر کعبہ کے رہنے والوں کو ارقام کر چکے
 کفر کچھ چاہئے اسلام کی رونق کے لئے حسن زنا ہے تسبیح سلیمانی کا

کس کو کہتے ہیں۔ نہیں میں جانتا اسلام و کفر
 دیر ہو یا کعبہ ہو مطلب تو تیرے در سے ہے
 سب کام سوئپ اس کو کہ کچھ کام بھی چلے
 جپ نام اس کا صبح کو تا نام بھی چلے
 میر نے بھی شہر آشوب لکھے۔ یہ درست ہے کہ ان کے یہاں سودا کی سہ تفصیلات
 نظر نہیں آتیں۔ لیکن میر نے بھی اپنے دور کے معاشرے کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔
 وہ اپنے عہد کے زوال آمادہ نظام کے ہر پہلو پر نظر رکھتے ہیں۔ فوجیوں کی بے روزگاری
 کنجڑے۔ بقال۔ سپاہی کی اقتصادی مشکلات یہاں تک کہ بادشاہ کا افلاس بھی
 ان کی نظر سے پوشیدہ نہیں ہے۔

سو تو نکلے ہو کورے بالم تم ہو گدا جیسے شاہ عالم تم
 ایک شہر آشوب میں اپنے عہد کی تصویر کشی یوں کرتے ہیں۔ س
 زندگانی ہوئی ہے سب پہ وبال کنجڑے جھینکے ہیں، روتے ہیں بقتال
 پوچھ مت کچھ سپاہیوں کا حال ایک تلوار پیچھے ہے اک ڈھال
 بادشاہ و وزیر سب قلاش

لال خیمہ جو ہے سپہرا ساس پالیں ہیں رنڈیوں کی اس کے پاس
 زنا و شراب بے وسواس رعب کر لیجے یہاں سے قیاس
 قصہ کوتاہ ہے رئیس عیاش

میر نے مثنویاں بھی لکھی ہیں۔ ان کی دریائے عشق میں ان کا تصور عشق
 ہندوستانی عناصر سے بھر پور ہے "شعلہ عشق میں محمد حسن کا اپنا نام بدل کر پرس رام
 نام رکھا اور شام سندر سے عشق کرنے لگا اور شام سندر کے مرنے کے بعد حسن بھی نذر شعلہ
 ہو گیا۔" شاعری میں مذہب کی یہ تبدیلی جبکہ برسرِ اقتدار طبقہ مسلمان ہو میر کا جرأت مندانہ
 اقدام ہے۔ اور مذہب عشق کے اُس چلن کی طرف اشارہ کرتا ہے جہاں روایتی مذہب کی

کوئی حیثیت نہیں ہوتی (میر کی مثنوی شعلہ عشق میں پر سرام اور اس کی بیوی کا دردناک قصہ) ان مثنویوں کے علاوہ ننگ نامہ جس میں بھٹیاریں اور میر کی گفتگو ہے نظر آتی ہے۔ گھر کا حال۔ کھٹل۔ برسات کا تذکرہ وغیرہ میں بھی میر نے اپنے عہد کے معاشرے کی تصویر کشی ہے۔ ان کی ایک مثنوی راجہ ناگرمل کے لڑکے بشن سنگھ کی شادی کے اوپر ہے۔ ڈاکٹر گیان چند کی تحقیق کے مطابق یہ وہی مثنوی ہے جو بعد میں ترمیم کے بعد کتھانی آصف الدولہ کے نام سے مشہور ہوئی۔ تیر کے مرغ نامے شکار نامے اور ہولی وغیرہ کے سلسلے کا ذکر تو لکھنؤ کے عہد شاعری میں میر حسن وغیرہ کے ساتھ نظر آئے گا۔ یہاں اب صرف ان کے مرثیوں کے بارے میں کچھ عرض کرنا ہے۔

میر نے بھی سودا کی طرح مرثیوں میں ہندوستانی رسم و رواج اور معاشرت کو جگہ دی۔ میر کے مرثیوں میں بھی جذباتی ہم آہنگی کا تصور نظر آتا ہے۔ سودا کی طرح میر نے بھی حضرت قاسم کے سلسلے کے مرثیوں میں ہندوستانی رسم و رواج کی تفصیل بیان کی ہیں۔ ڈاکٹر مسیح الزماں لکھتے ہیں۔

”قاسم کی شادی اس دن رچائی“ یہ پورا مرثیہ ہی اسی مضمون پر ہے۔ جس میں ہندوستانی شادی کی رسمیں۔ برات۔ سہرا۔ لگن دھرنلہ آرسی۔ مصحف۔ آتش بازی۔ معرینگ وغیرہ کے ذکر سے درپیدا کیا گیا ہے۔

میر کے مرثیوں میں ایسے اور بھی اجزاء ملتے ہیں جن سے عزاداری سے متعلق رسوم کا پتہ چلتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں۔ میر نے اپنے مرثیوں میں اپنے عہد کے رسوم اور معاشرت کے عناصر بھی داخل کئے ہیں جن سے ان کے زمانے میں عزاداری کے متعلق بہت سی ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو غالباً متروک ہو گئی ہیں۔ مثلاً نوحہ و ماتم میں جس طرح آجکل حسین حسین وغیرہ کی صدائیں لگائی جاتی ہیں اس طرح اس وقت ہے دوست ہے دوست، کی بھی صدائیں لگانے کا رواج تھا۔ تاریخ فرح بخش سے اسکی تائید ہوتی ہے کہ شجاع الدولہ اور آصف الدولہ کے عہد میں اودھ میں ماتم کا یہ طریقہ رائج تھا۔

۱۔ ڈاکٹر گیان چند جین۔ اردو مثنوی شمالی ہند میں۔ ص ۲۴۱

۲۔ ایضاً ص ۲۰۰

۳۔ ڈاکٹر مسیح الزماں۔ اردو مرثیے کا ارتقا۔ ص ۱۲۱

۴۔ تاریخ فرح بخش حصہ دوم ص ۴۶

اہل نظر کے لئے ماتم کے طریقہ میں امام حسینؑ کو کسی مذہبی نام سے یاد کرنے کے بجائے دوست کہنے کا تصور معرکہ خیز ہے۔ اور میر کا اسے اپنی شاعری میں جگہ دینا یہ بتاتا ہے کہ میر ایک طرف مذہب کا وہ عقیدہ رکھتے تھے جو آفاقی روایات کا حامل تھا اور کہ بلا کے ہیرو کے روپ میں انہیں ایسا کر دار مل گیا تھا۔ جو ہندوستان کے تمام مذہبی فرقوں کو اپنے گرد مجتمع کر سکتا تھا۔

میر نے زبان کے سلسلہ میں بھی اس کا لحاظ رکھا کہ غزل کی زبان واقعی "دکشا صد" ہو اور عجمی و تازی کے بجائے ایسی زبان ہو جس میں اگر عجم کا سوز و ساز ہو تو جو راگ اور بول نکلیں وہ قطعی ہندوستانی ہوں۔ میر نے ایسے الفاظ کو ترجیح دی جو ہندوستانی نثر اور تھے اور جن کا مترادف فارسی میں مل سکتا تھا۔ ان کے یہاں پتہ، بوٹا، جوگی، بسرام جیسے الفاظ مل ہی جاتے ہیں۔ مولانا عبدالحق لکھتے ہیں۔

خود میر صاحب نے فارسی الفاظ و ترکیب کے استعمال کے متعلق اپنے تذکرہ اردو شعرا یعنی نکات الشعرا میں جو رائے ظاہر کی ہے وہ بہت ہی مناسب اور خوب ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔
سوم آنکہ حرف و فعل پارسی بکار بہند و این قبیح است۔ چہارم آل کہ ترکیبات فارسی می آزند۔ اکثر ترکیب کہ مناسب زبان ریختہ می افتد آں جائز است۔۔۔۔۔ ترکیبے کہ نامانوس ریختہ می باشد آل معیوب است۔

میر کے شاگردوں میں راسخ کا نام اس لئے قابل ذکر ہے کہ ان کی شاعری بھی میر کی تقلید میں اپنے عہد کی ترجمانی کرتی ہے۔ "راسخ کا زمانہ حیات ۱۷۸۵ء کے قریب ہے کیشش عشق میں لکھنؤ کا نقشہ بھی کھینچا ہے۔ اور بنارس کے گھاٹ کی بھی تصویر کشی کی ہے۔ ایک شہر آشوب بھی لکھا ہے۔ جس میں عظیم آباد کے حالات بھی لکھے ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسے دور میں وکیلوں کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔

وکالت کا بازار بھی سرد ہے وکیل ہے وہ اب جو بڑا مرد ہے

شرح حال میں راجہ جگناتھ کی تعریف کی ہے۔

راسخ کی غزلوں میں بھی کہیں کہیں ایسے شعر نظر آجاتے ہیں

۱۔ مولوی عبدالحق۔ انتخاب کلام میرناشر انجمن ترقی اردو علیگڑھ۔ مقدمہ ص ۱۴

۲۔ ڈاکٹر گیانی چند جس نے شاملہ ہند میں شہر آشوب کی تصویر کشی کی ہے۔

ان بن جینا کہ جان دینا راسخ کہو کیا قرار پایا
آہ عالم کہ ہم اس وضع سے حیران ہوئے دشت یا شہر ہوئے شہر بیاباں ہوئے

اٹھارہویں صدی کے شعرا میں اب بڑی تعداد ایسے لوگوں کی نظر آتی ہے جو دہلی سے امتداد زمانہ کے ہاتھوں ترک وطن پر مجبور ہوئے اور لکھنؤ، عظیم آباد اور دکن کی طرف گئے۔ سودا، میر، میر حسن مصحفی، انشا، رنگین، جرات وغیرہ لکھنؤ گئے۔ اس لئے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں کا تذکرہ لکھنوی معاشرت کے پس منظر میں کیا جائے۔

البتہ دہلی میں غدر سے پہلے تک یعنی اسیویں صدی کے تقریباً پچاس سال انتہائی پُر آشوب گزرے ہیں اور شعرا کی کثیر تعداد کی مہاجرت کی وجہ سے دہلی کی ادبی فضا میں ایک طرح سے سناٹا پیدا ہو گیا تھا۔ شاہ عالم جن کا تخلص آفتاب تھا۔ انھوں نے اپنی شاعری میں ایک طرف دور کے رسوم اور ایسے میلوں کا اظہار کیا ہے جو قومی یکجہتی کی تعمیر میں مدد و معاون ثابت ہوئے۔ دوسری طرف انھیں شعر میں جگہ دے کر شاہ عالم نے ادب کو سماجی اظہار کا وسیلہ بنا دیا۔ شاہ عالم کو موسیقی سے گہری دلچسپی تھی۔

عُرس کے موقع پر کہیں کہیں قرالی اور کہیں پھولوں کی چادر کہیں گاگر اور کہیں ہندی کی رسم ادا کی جاتی ہے۔ عرس کی رسم ہندوستانی مزاج و مذاق سے مکمل طور پر ہم آہنگ تھی اور اس موقع پر جو رسوم ادا کئے جاتے تھے وہ بھی ہندوستانی لئے ہوئے ہوتی تھی۔

شاہ عالم کے کلام میں ان کی بھی تصویر کشی اس انداز میں ہے کہ ہندوستانی موسیقی کے لوازم بھی بتائے جاتے ہیں۔ شاہ عالم کے اشعار سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس وقت موسیقی کے مخصوص آلات غنا پر ہندوستان کا غلبہ تھا۔ شاہ عالم کے شعر میں چنگ و رباب کو چھوڑ کر اور سارے آلات قطعی ہندوستانی نظر آتے ہیں۔

بعض رشتے داروں سے ہنسی مذاق کا رواج خالص ہندوستانی سماجی پیداوار ہے۔ بہنوئی، سارے، سالی، بھادج، سمدھن، سمدھی وغیرہ وقتاً فوقتاً ایک دوسرے سے جس طرح گھریلو زندگی میں مزاحیہ انداز سے ہم کلام ہوتے تھے۔ وہ آج بھی ہماری معاشرتی زندگی کا ایک خوشگوار پہلو ہے۔

شاہ عالم نے اپنی شاعری میں اس طرح کے ہندوستانی رشتوں کے تصور کو بھی اور ان کے درمیان جو روابط ہیں انھیں بھی اُجاگر کیا ہے۔ بظاہر تو یہ رشتے ایک پُر لطف سماجی پہلو کو ظاہر کرتے ہیں مگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو یہ رشتے اور ان سے وابستہ دلچسپ تصورات سوائے ہندوستان کے اور کہیں نظر نہیں آتے۔ ہندوستانی قومیت کی اہم ترین خصوصیتوں میں سے ایک خصوصیت خاندان اور خاندانی رشتوں سے وابستہ تصورات ہیں۔ اس کے رشتوں اور اس سے وابستہ تصورات کے بارے میں تو آگے چل کر اظہار خیال کیا جائے گا۔ یہاں شاہ عالم کی زبانی سمدھی اور سمدھن کے نسبتی رشتوں کی علامت کی حیثیت سے مذاق کا تذکرہ سنئے۔

بیٹھ سمدھن سمدھی کا کھڑا دیکھ کے ڈیرا سمدھی نے جب ڈالا چونکی پردے چلوں گھیرا
 سمدھن صاحب محل جب بولی کیوں ہم کون تم چھیرا وہیں ہاتھ سمدھی نے پکڑ منہ میں ڈالا پیرا

شاہ عالم نے بھی مروجہ تیوہاروں پر طبع آزمائی کی۔ عید۔ شہرت۔ ہولی۔ دیوالی سنت وغیرہ کا تذکرہ بھی ان کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ اسی عہد میں ایک ایسا رُحمان بھی نظر آتا ہے۔ جس نے اُردو شاعری کو صحرائے عرب کے یلیٰ بجنوں اور یحیوں یحیوں کے شیریں فرہاد جیسے کرداروں کے دوش بدوش خالص ہندوستانی قصوں اور اساطیری کرداروں سے دلچسپی لینے پر مجبو کر رہا تھا۔ ان کرداروں کے پس منظر میں وطنیت کا شعور بھی تھا اور وطن سے محبت بھی۔

اس سلسلے میں احمد سروا (میرٹھ) نے مثنوی نل دمن سنہ ۱۸۲۰ء میں لکھی حمد و نعت کے بعد دوہرا اور کہیں بطور ٹیپ دوہرے استعمال کئے گئے ہیں۔ حمد و نعت کے بعد ہندوستان کی تعریف یوں کی گئی ہے۔

ہے ہند بہشت کی نشانی سرچشمہ آب زندگانی
 ہر طفل بعلم عشق اوستاد حق اس کو رکھے ہمیشہ آباد

راجہ نل اور دینتی کا قصہ دلی میں شاہ نصیر کے شاگرد نکہت نے بھی لکھا ہے۔ سنگھان تپسی کا قصہ خواجہ میر درد کے کسی شاگرد نے نظم کیا مثنوی دیریکرم بھی ملتی ہے۔ فسانہ غم روپ سنت ہر چند رائے ہر چند نے ۱۸۵۲ء میں لکھی تھے۔

راجہ رتن سین کا قصہ، مثنوی راجہ جیر مکٹ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ ہندوستانی قصوں سے ماخوذ اُردو مثنویاں مکتبہ جامعہ لاہور ۱۹۶۷ء ایڈیشن صفحات ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۹۵، ۱۲۲۔

ورانی چند رکرن وغیرہ کے قصے بھی نظم کئے گئے۔ بیرا نجھا کا قصہ شاہ نصیر کے شاگرد مول چند دہوی نے نظم کیا۔ اس مثنوی میں مناجات اور نعت جناب رسالت پناہ محمد رسول اللہ بھی ہے۔

محمدؐ کہ ہے ختم پیغمبراں جناب اس کی ہے قبلہ گاہ جہاں
اور ہندوستان کی تعریف یوں ہے۔

تماشا ہے اقلیم ہندوستان بخوبی و لطف انتخاب جہاں
اس کے علاوہ نجیب و اکرم الہی نے بھی اس قصے کو نظم کیا۔

یہ رُحمان اس کلچر کی نشاندہی کرتا ہے جو بقول ڈاکٹر نارنگ "عرب کے سوزدروں
عجم کی نفاست اور ہند کی لطافت نے باہم دگر مل کر فریب نظر کی ایک نئی کیفیت پیدا کی
ہے۔" اس رُحمان کے ساتھ اس عوامی شاعری کا تذکرہ بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔ جس کی نظیر
اس دور میں کسی زبان کے سرمایہ شعر و سخن میں موجود نہیں ہے۔ جس کا باغیانہ انداز نہ صرف
اُردو بلکہ تمام ہندوستانی زبانوں میں پہلی بار عوامی شاعری کے تصور کو ابھارنا ہے۔
کلیم الدین احمد نظیر کا تعارف ان شاعرانہ الفاظ میں کراتے ہیں "اُردو شاعری کے
آسمان پر نظیر اکبر آبادی کی ہستی تنہا ستارے کی طرح درخشاں ہے" لے

نظیر ہندوستان کی ادبی تاریخ کے واحد عوامی شاعر ہیں جنہوں نے دور حاضر کی عوامی
شاعری کے لئے راہیں اور سمتیں متعین کیں اور جنہوں نے اٹھارہویں صدی میں مشترکہ کلچر
قومی یکجہتی کے تصورات اور اس کی زرعی معاشرت و تہذیب کو اپنی شاعری میں جگہ دی جو
تقریباً پانچ ہزار سال کی تاریخ کی وارث تھی۔ ان کی شاعری علامتوں اور رمز و کنایہ سے بنی
ہے۔ اسے پڑھنے کے لئے کسی تعبیر یا تشریح کی ضرورت نہیں نظیر کا فلسفہ اس ذہنی ورزش سے
بہت دور ہے جو الفاظ کی ثقالت اور جزالت سے عوام تک پہنچ ہی نہیں سکتا۔ فلسفی زندگی
کے حقائق پر اپنے نظریات کو مستط کرنا چاہتا ہے۔ نظیر کی حیثیت بھی ایک فلسفی کی ہے لیکن
ایسا فلسفی جو عوامی زندگی کے حقائق سے اصول نظریات بناتا ہے۔ اور انہیں کو درست

سمجھتا ہے۔ وہ ان شعرا میں سے ہیں جنہوں نے فلسفہ کو ایوان شاہی سے نکال کر مرٹکوں اور گلیوں میں لاکر کھڑا کر دیا۔ نظیر کی شاعری کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان سے پہلے جن شعرا نے ہندوستانی میلوں یا ہندوستانی تیوہاروں کا تذکرہ کیا اس تذکرے میں ان شاعروں کی حیثیت تماشین کی سی نظر آتی ہے۔ قلی قطب شاہ سے لے کر فاکز، آبرو، میر اور سودا تک تمام شعرا جاگیردارانہ نظام سے وابستہ نظر آتے ہیں۔ وہ اپنے طبقاتی شعور سے الگ ہٹ کر سوچ بھی نہیں سکتے اس لئے ان کی شاعری میں مرٹک کا آدمی یا کھیت کا کسان نظر نہیں آتا۔ نظیر کی حیثیت اس آدمی کی سی ہے جو ان تیوہاروں میں ان میلوں ٹھیلوں میں خود بھی شریک ہو کر اُدھم چوکڑی بجا رہا ہو۔ اس لئے نظیر کے یہاں خلوص بھی ہے اور واقعیت بھی، ظرف بھی ہے اور گہرائی بھی۔ وہ اپنے دور کے خاموش تماشائی نہیں ہیں بلکہ ان تمام ہنگاموں میں شریک ہیں۔

ان کی شاعری میں وہ معاشرہ نظر آتا ہے جو کھیتوں، باغوں اور دریا کے کناروں پر پھل پھول رہا تھا۔ اس معاشرے میں چھوٹے بچے جو ان۔ بوڑھے۔ مرد۔ عورتیں ہندو مسلمان اور وہ انہی اور ابدی کچلے ہوئے طبقے کا آدمی بھی ہے جو تہقہ لگانے کا سلیقہ بھی رکھتا ہے اور اپنی زندگی کے چھوٹے موٹے واقعات سے لطف اٹھانا بھی جانتا ہے۔ نظیر نے دور انتشار میں آنکھیں کھولی تھیں۔ ان کی پیدائش تقریباً ۱۸۳۷ء میں ہوئی۔ احمد شاہ درانی کے حملہ کے وقت دہلی کو خیر باد کہا اور آگرے چلے آئے۔ کہا جاتا ہے کہ لکھنؤ اور بھرت پور سے ان کا بلاوا آیا مگر انہوں نے انکار کر دیا۔ کچھ دن متھرا میں بھی رہے اور پھر آگرہ واپس آگئے۔ ۱۸۳۷ء میں انتقال ہوا۔

نظیر کی اس سیدھی سادی زندگی کی طرح ان کی شاعری بھی ہریچ و خم سے آزاد رہی ان کے اشعار میں نہ دہلی کی تباہی کا مرثیہ ہے اور نہ مغل بادشاہوں کے زوال کی عبرتناک داستان بلکہ انہوں نے ان تمام واقعات کو فلسفیانہ طریقہ سے ایک نظریہ بنالیا اور اسے اپنی

لے رام بابو سکینہ مؤلف تاریخ ادب اردو مترجم مرزا محمد عسکری اڈیشن ۱۹۲۲ء
صفحہ ۲۹۰

نظم 'بجاریہ نامہ' میں اور موت پر جیسی نظموں میں پیش کیا ہے

ع ذر کی جو محبت تجھے تر پائے گی بابا

ع ہٹ مارا اجل کا آپہنچا ملک اس کو دیکھ ڈرو بابا (فیروں کی صدا)

ع سب ٹھاٹھ پڑا رہ جائے گا جیبا لاد چلے گا بجارا (بجاریہ نامہ)

جیسے مصرعے ہی بے ثباتی دنیا کا مرقع ہیں اور پوری نظمیں پڑھنے سے بھی احساس ہوتا

ہے کہ اس دار فانی میں جہاں ہر شے آنی جاتی ہے۔ جہاں کارہنہ والا اپنی موت کا وقت بھی

نہیں جانتا وہ کس طرح جھوٹے اقتدار کے لئے دنیاوی مال و زر کے لئے اور اپنی چند روزہ

آسائش کے لئے انسانوں کا خون بہاتا ہے۔

تذکرہ خندہ نگل میں لکھا ہے۔ دنیا کی بے بقائی اور بے ثباتی کے اشعار سامنے

آتے ہیں تو دل کو یقین آجاتا ہے کہ روپیہ پیسہ دھن دولت سب بیچ، ہم اور ہماری خواہشات

لا یعنی ہماری بود بے بود ہماری ہستی عین فناء لے

”آدمی نامہ میں صحیح انقلابی شعور رکھنے والے انقلابی شاعر کی طرح وہ بڑے حسن کارانہ

انداز میں طبقاتی فرق کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور یہاں ملکی سی اشاریت سے کام لے کر قاری

کے ذہن کو اپنے دور کے حالات و واقعات کی طرف بھی منتقل کر دیتے ہیں۔

دنیا میں بادشاہ ہے سو ہے وہ بھی آدمی اور مفلس و گدا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

زر دار بے نوا ہے سو ہے وہ بھی آدمی نعمت جو کھارہا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

ٹکڑے چبارہا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

فرعون نے کیا تھا جو دعویٰ خدائی کا شہاد بھی بہشت بنا کر ہوا خدا

مرد بھی خدا ہی کہاتا تھا بر ملا یہ بات ہے سمجھنے کی آگے کہوں میں کیا

یاں تک جو ہو چکا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

جو تھے مصرعے سے نظیر پڑھنے والے کے ذہن کو آدمی کے انجام یعنی فنا کی طرف موڑ دیتے

ہیں اور یہیں سے پڑھنے والا خود بخود یہ نتیجہ نکال لیتا ہے کہ احمد شاہ درانی ہو یا نادر شاہ

یا محمد شاہ کی رنگ رلیاں ہوں یا جاٹوں اور مرہٹوں کے ہاتھ لوٹ مار جو انجام سب کا ایک ہی ہے۔
 نظیر عوامی شاعر کی حیثیت سے زندگی کی ان بنیادی صداقتوں کو اپناتے ہیں جو ہندوستانی
 سماج کا جزو و انظم رہی ہیں۔ پروفیسر احتشام حسین لکھتے ہیں "نظیر کا کلام پڑھتے وقت یہ محسوس
 ہوتا ہے کہ وہ خود عوام میں سے تھے۔ انھیں میں سے اٹھے اور انھیں کے دکھ درد، منہسی خوشی اور
 و تاثرات میں شریک رہے۔ لہ

آٹا، دال اور روٹی پورے ملک کا اہم ترین سوال رہا ہے۔ اور آج بھی ہے۔ نظیر
 کہتے ہیں ے

آٹے کے واسطے ہے ہوس ملک و مال کی آٹا جو پاکی ہے تو ہے دال نال کی
 آٹے ہی دال سے ہے درستی یہ حال کی اس سے ہے سب کی خوبی جو ہے حالِ حال کی
 سب چھوڑو بات طوطی پداری دلال کی یار و کچھ اپنی فکر کرو آٹے دال کی
 نظیر نے آٹے کے واسطے ملک و مال کی ہوس کے بلیغ اشارے سے یہ بات بھی واضح
 کی ہے کہ چاہے وہ صوفی ہو، چاہے بادشاہ ہو اور چاہے وہ عام آدمی ہو بہر حال سب سے اہم
 مسئلہ انسان کی بنیادی ضرورتوں کا ہے دور حاضر کے شاعر نے جب پیٹ میں روٹی ہوتی ہے
 اس وقت ذرہ کو ہیرا اور شبنم کو موتی کہا ہے لیکن نظیر بہت پہلے اس حقیقت کی طرف اشارہ
 کر چکے ہیں ے

جب آدمی کے پیٹ میں جاتی ہیں روٹیاں بھولے نہیں بدن میں سماتی ہیں روٹیاں
 آگے جمل کر کہتے ہیں ے

پوچھا کسی نے یہ کسی کامل فقیر سے یہ مہر و ماہ حق نے بنائے ہیں کاہے کے
 وہ سن کے بولا بابا خدا تجھ کو خیر دے ہم تو نہ چاند سمجھے نہ سورج ہی جانتے
 بابا ہمیں تو یہ نظر آتی ہیں روٹیاں (روٹی نامہ)

نظیر کے پاس موضوعات کی کمی نہیں ہے وہ بچوں کے لئے ع
 "کیا وقت تھا وہ جب تھے ہم دودھ کے چوڑے"

یا ع ” کیا دن تھے یا ر وہ بھی تھے جب کہ بھولے بھائے“

جیسی نظمیں کہتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ ہونی برسات، شب برات، پیسہ کوڑی۔ آٹا۔ وال۔ روٹی پر بھی ان کی نظمیں ملتی ہیں۔ ان کے یہاں گکڑی۔ تل کے لڈو۔ کورے برتن کی تعریف۔ مفلسی کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ پروفیسر احتشام حسین لکھتے ہیں: ”موسموں اور تیوہاروں کا بیان مفلسی اور اس کے لوازم کا انسانی عقائد اور جذبات سے تعلق۔ کرشن جی۔ حضرت علی سلیم حشتی اور نانک ہر ایک سے عقیدت کا اظہار انھیں چیزوں میں ہمیں اُردو شاعری کے وہ اجزا ملتے ہیں جو صرف تخیل کے بھروسے اور کتابی معلومات کی مدد سے پیش نہیں کئے گئے ہیں بلکہ حقیقتاً عوام الناس کی روزمرہ کی زندگی اس کی کشمکش۔ اس کے تضاد اور اس کے تجربات کے بنیاد پر لکھے گئے ہیں۔“

نظیر کے سلسلے میں کم و بیش انھیں خیالات کی عکاسی روح نظیر کے مقدمے ابواللیث صدیقی کی ”نظیر اور ان کا عہد شاعری“ تذکرہ خندہ گل ماوران پر لکھے جانے والے بشیر رضامین میں نظر آتی ہے۔ نظیر نے ہندوستانی زندگی کے ان پہلوؤں کو بھی اپنایا جو اس سے پہلے نظر انداز کر دیئے گئے تھے اور ہندوستان کے مزاج اور خواص کے مطابق اسے قطعی ہندوستانی لہجے میں پیش کیا۔ کہتے ہیں ۷

جب پھول سے سرسوں کے ہوا آ کے کھنستا اور عیش کی نظروں سے نگاہوں کا لڑنٹا
ہم نے بھی دل اپنے کے تئیں کر کے نچنتا اور ہنس کے کہا یار سے اے لکڑ بھونٹا
سب کی تو بستے ہے پہ یاروں کا بسنتا

گکڑی کو لکھنوی نفاست میں سیلی کی انگلیاں اور مجنوں کی پسلیاں کہا گیا نظیر نے یہ بتایا کہ
سیلی مجنوں کے علاوہ ہندوستان میں بھی ایسی عشقیہ روایات موجود ہیں جنہیں اپنانا چاہئے۔
کہتے ہیں ۷

فر باد کی نگاہیں شیریں کی ہنسلیاں ہیں مجنوں کی سرد آہیں سیلی کی انگلیاں ہیں
پیر صی بے سو تو چوڑی وہ ہیر کی ہری ہے سیدھی بے تو وہ یارو رانجھے کی بانسری ہے

(گکڑی)

اس طرح ایران-عرب اور ہندوستانی تینوں تہذیبوں کا سنگم صرف گڑھی کی تشبیہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔ نظیر کی ہولی میں بھی سب لوگ شریک نظر آتے ہیں۔ وہ خود بھی ہولی کھیلتے ہیں۔ ہوٹم میں بھی اور ہم میں بھی ہولی کی ہے جو کچھ سن کر یہ نظیر اس نے سنس کر یہ کہا بیچ ہے ہولی میں یہی دھومیں لگتی ہیں بہت بھلیاں

ان کی عید بھی صرف مسلمانوں کی عید نہیں معلوم ہوتی بلکہ ایسا لگتا ہے جیسے اس دور میں سماج کے ہر مذہبی طبقے کا آدمی عید کی خوشی مناتا تھا۔

بیٹھے ہیں پھول پھول کے میخانوں میں کلال اور بھنگ خانوں میں ہیں سرسبزیاں کمال
چھنتی ہیں بھنگیں اڑتے ہیں چرسوں کے دم نہ ہال دیکھو جدھر کو سیر مزہ عیش ہی بقال
ایسی ہے شب برات نہ بقر عید کی خوشی جیسی ہر ایک دل میں ہے اس عید کی خوشی

ظاہر ہے کہ عید میں ساتی کی جگہ کلال کی خوشی بھنگ خانوں میں اور چرس خانوں میں حسن مسلمانوں کے علاوہ اور بھی مذہبی طبقات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جہاں خوشی منانے کا یہ انداز ہولی میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ آگرے کی تیراکی کے بیان میں بھی باغ حکیم اور شیوہ اس کاچمن، یہ واضح کرتا ہے کہ نظیر ہر اسٹیج پر اپنی شاعری میں اس توازن کو برقرار رکھنا چاہتے ہیں جس کی بنیاد متحدہ اور مشترکہ کلچر پر ہے۔ نظیر کے یہاں کرشن جی سے وہ بے پناہ عقیدت ملتی ہے جو حیرت انگیز ہے۔ رام بابو سکینہ لکھتے ہیں۔ ان کے مزاج میں چونکہ مذہبی تعصب اور نارواداری نہ تھی بلکہ کٹر پن کو نہایت نفرت و حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اسی وجہ سے وہ ہندوؤں سے بہت خلط ملط رہتے تھے۔ اور ان کے رسم و رواج ان کی زبانی، ان کے خیالات۔ ان کے تیوہار اور معتقدات تک کو ایسے دلچسپ طریقے سے اور اس قدر صحت کے ساتھ بیان کر گئے ہیں کہ ہم کو ان کی ہمہ دانی پر تعجب معلوم ہوتا ہے۔

محمود اکبر آبادی لکھتے ہیں۔

’یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ ہندو شعرا میں ایسے بہت کم نکلیں گے جو ہندو معاشرت دانی

لے رام بابو سکینہ۔ ہٹری آف اردو لٹریچر ص ۲۹۳ مترجم مرزا محمد عسکری

۱۹۲۰ء میں لکھی گئی۔ مولفہ سید محمد محمود رضوی محمود اکبر آبادی۔ روح نظیر ادیشن ۱۹۲۰ء ص ۱۵

میں نظیر کا مقابلہ کر سکیں۔

وہ بہادریو کا سیاہ ہو بلدیو جی کا میلہ ہو یا کرشن جی پر ان کی نظم ہو۔ "ان کی حیرت انگیز
معلومات قومی رابطے کا بہت بڑا ثبوت نظر آتی ہیں۔ کچھ شعر ملاحظہ ہوں سے
ان کو تو بالین سے نہ تھا کام کچھ ذرا سنسار کی جو ریت تھی اس کو رکھا بچا
مالک تھے وہ تو آپنی انھیں بالین سے کیا واں بالین جوانی بڑھا پاسب ایک تھا

ایسا تھا بانسری کے بجیا کا بالین

کیا کیا کہوں میں کشن کنھیا کا بالین

موہن مدن گو پال کرے بنسی من ہرن بلہاری اُن کے نام پہ میرا یہ تن بدن
گر دھاری، نند لال ہری ناتھ گوردھن لاکھوں کئے بناؤ ہزاروں کئے جتن

ایسا تھا بانسری کے بجیا کا بالین

کیا کیا کہوں میں کشن کنھیا کا بالین

نظیر نے اس دور کے تقریباً ہر مذہبی رہنما کی تعریف کی ہے۔ چنانچہ گردنانک جو
بھگتی تحریک کے عظیم رہنما تھے اور سکھ مذہب کے بانی تھے۔ انھیں اس طرح خراج عقیدت
پیش کرتے ہیں۔

ہیں کہتے نانک شاہ جنھیں وہ پورے ہیں آگاہ گرد

وہ کامل رہبر جگ میں ہیں یوں روشن جیسے ماہ گرد

اس بخشش کے اس عظمت کے ہیں بابا نانک شاہ گرد

سب سب نوا اور داس کر داور ہر دم بود واہ گرد

نظیر نے ہندوستان کی عوامی زندگی کے تقریباً ہر گوشے کو اپنے یہاں جگہ دی ہے

خصوصاً فرقہ وارانہ یک جہتی ان کا محبوب موضوع ہے اُن کے یہاں دیوانی، رکھی رسم کتھا

بیان نرسی اوتار، ہر کی تعریف، درگاجی کے درشن بھیروں کی تعریف، کنھیا جی کا جنم

نظم کے سانچے میں ملتا ہے۔

نظیر شاعری میں اس کا خاطر رکھتے ہیں کہ فرقہ پرستی تعصب پیدا کرتی ہے اور تعصب

نظیر نے ہندوستانی روایات کی روشنی میں ان موضوعات کو بھی اخلاقی نقطہ نظر سے پیش کیا جو ہندوستان کے عوامی سماج میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ بڑھاپا۔ تندرستی۔ خوشامد اور مفلسی۔ رمال اور نجومی کا بیان ان کے یہاں نظر آتا ہے۔ ان کا نقطہ نظر عوامی اخلاق کی روشنی میں بنتا ہے۔ وہ ضابطہ اخلاق جو کشمیر سے لے کر اس کماری تک اور کلکتہ سے لے کر بمبئی تک ہر دور میں ہر عہد میں ہر زمانے میں ہندوستان کے اندر موجود رہا اور جس ضابطہ اخلاق کو ہندوستانی عوام نے کسی کتاب میں نہیں لکھا بلکہ کتابِ دل کے اوراق پر لکھا اور سینہ بہ سینہ وہ روایات منتقل ہوتی رہیں یہ اور بات ہے کہ ان خیالات و افکار کی عالمانہ صدائے بازگشت مفکرانہ انداز میں کہیں کہیں اور بھی نظر آجائے کچھ مثالیں ملاحظہ ہوں۔

کیسا ہی آدمی ہو پر افلاس کے طفیل کوئی گدھا کہے اسے ٹھہر دے کوئی میسل
 کپڑے پھٹے تمام بڑھے بال پھیل پھیل منہ خشک دانت زرد بدن پر حملے بیل
 سب شکل تیدیوں کی بناتی ہے مفلسی

جب خوب رو کے آن پہ پڑتا ہے دل سیاہ پھرتا ہے بوسے دیتا ہے ہراک کا خواہ مخواہ
 ہرگز کسی کے دل کو نہیں ہوتی اس کی چاہ گر حسن ہو ہزار روپے کا تو اس کو آہ
 کیا کوڑیوں کے مول بکاتی ہے مفلسی

دورِ حاضر کی ہزاروں نظمیں بھی طوائفیت کے نظام پر اس بند سے زیادہ بہتر طرز نہ پیش کر سکیں نہ پیش کر سکتی ہیں اور اس میں جو ہندوستان کا درد ہے اس کا اندازہ بھی وہ لوگ لگا سکتے ہیں جن کی نظروں میں جاگیر داروں کے حریم ناز میں عورتوں کی تعداد ہوگی۔ نظیر نے اس عمل کو اور اس تحریک کو بڑی تقویت پہنچائی جو ہندوستان کی مختلف ریاستوں میں تہذیبی رابطے اور تہذیبی وحدت کے لئے اٹھا رہی ہیں صدی میں سیاسی وحدت ختم ہو جانے کے بعد شروع ہوئی تھی۔ قومی یکجہتی کے عناصر اور جاگیر دارانہ سماج کے مختلف طبقاتی شعور کی نمائندگی شاعری میں نظر آئی تو نظیر نے عوامی سطح پر اور عوامی جذبات سے ہم آہنگ کر کے اسے پھیلایا۔ یہ درست ہے کہ جس وقت نظیر عوامی سطح پر یہ کارنامہ انجام دے رہے تھے دہلی کے مقابلہ میں لکھنؤ اور دوکا ایک مرکز بن رہا تھا۔ وہاں بھی عوام ایک ایسی

تہذیب کے لباس۔ آرائش اور سجاوٹ میں مصروف تھے جس کی سطح تو یقیناً عوامی تھی مگر جس کا اظہار قطعی جاگیر دارانہ تھا۔

اس کے بعد جن شعراء کی اہمیت حاصل ہے ان میں مومن۔ ذوق۔ غالب اور ظفر بھی ہیں۔ آخر الذکر دو تو غدر کے بعد روح فرسا حالات کے بھی شاہد تھے۔ اور غدر سے پہلے جو کچھ ہوا تھا اس کے بھی — چنانچہ غالب اور ظفر کا تذکرہ پانچویں باب میں بھی کیا گیا ہے۔ یہاں یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ مایوسی اور محرومی کے احساس نے ان لوگوں کو اس منزل تک پہنچا دیا تھا جس منزل میں ”نہ بساز“ کی صلاحیت رہ گئی تھی اور نہ ”تاب تینز“ تھی۔ اس طرح جمہولیت کی ایک کیفیت نظر آتی ہے جس میں روایتی شاعری کی علامتیں ہیں اور انھیں علامتوں کے سہارے شاعری کا قافلہ آگے بڑھتا ہے۔ یہ تصویر کا ایک رخ ہے ایک پہلو یہ بھی قابل غور ہے کہ تقریباً اس دور میں احیاء پرست تحریکیں سر اٹھنا چکی تھیں۔ تاریخی اعتبار سے ان کی تعبیر و تشریح کچھ بھی کی جائے۔ لیکن یہ بہر حال حقیقت ہے کہ ان تحریکات کا ہندوستان کے مشترکہ کلچر پر خوشگوار اثر مرتب نہیں ہوا۔ یہ وہ چنگاریاں تھیں جو تفریق پسندی کا شعلہ بن گئی۔ ان تحریکات کے عوائل اور رد عمل پر بحث سے گریز کرتے ہوئے ان میں سے صرف ایک تحریک کا تذکرہ مقصود ہے۔ جس کے اثرات اردو شاعری پر پڑ سکتے تھے۔ مگر اردو شاعری نے اپنے دامن کو اس سے بچائے رکھا۔ ہماری مراد ولی اللہی تحریک سے ہے۔ اس تحریک کا آغاز شاہ ولی اللہ (۱۷۶۲-۱۷۷۳) سے ہوتا ہے۔ عزیز احمد لکھتے ہیں کہ ”ولی اللہ کی تحریک نے پہلی بار اٹھارہویں صدی کے آغاز میں رسم پرستی کے منجمد ڈھیر کو پگھلایا۔ اور دو سمتیں دکھلائیں۔ مذہبی احیاء پرستی اور عقل پسندانہ جدیدیت — ان کے خلیفہ اور جانشین شاہ عبدالعزیز (۱۸۲۳-۱۷۴۶) نے اس تصور کو برقرار رکھا۔ انھوں نے ہندوستان کے بارے میں یہ فتویٰ دیا کہ وہ دارالسلام نہیں رہ گیا۔“ سید احمد بریلوی پر اس تحریک کا اثر تھا۔ ان کی پوری تحریک احیائی پہلو رکھتی تھی۔ بذات خود ان کی شخصیت مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں اختلافی تھی ان کی تحریک کے کئی گوشے قابل غور ہیں۔ ”ان کا نعرہ جہاد تھا۔ اور وہ گوالیار کے راجہ کے یہاں مہمان بھی رہے تھے

ان کی تحریک انگریزوں کے خلاف بھی تھی لیکن جنوری ۱۸۲۶ء سے نومبر ۱۸۲۶ء تک انھوں نے تین ہزار میل کا سفر کیا اور برٹش حکومت کے علاقوں سے گزرتے رہے۔ لیکن انگریزوں نے ان سے کوئی تعرض نہ کیا۔

اس تحریک کے سلسلے میں زاویہ نظر کا اختلاف ممکن ہے۔ اور اسے اصلاحی تحریک بھی کہا جاتا ہے۔ ضیا احمد بدایونی لکھتے ہیں۔

”یہ ایک اصلاحی تحریک تھی اور انقلابی پروگرام بھی۔ عزم یہ تھا کہ مسلمانوں میں مذہب کے نام پر جو مشترکات و بدعات رواج پاگئی ہیں ان کا قلع قمع کیا جائے اور پنجاب میں مسلمانوں کو اغیار کے مظالم سے نجات دلانے کی سعی کی جائے۔“

اس زاویہ نظر پر اگر تاریخی اور منطقی نقطہ نظر سے جرح کی جائے تو یہ بات ناقابل فہم بن جاتی ہے کہ ”بالاکوٹ“ کی لڑائی کو کس خانے میں رکھا جاسکے گا۔ اور یہ ”اغیار“ کون تھے؟ اصلاحی پروگرام تو مسلمانوں میں بدعات کو دور کرنا تھا۔ مگر ”انقلابی پروگرام“ کیا تھا؟ بہر حال اس پس منظر میں جب اُردو شعراء کے کارناموں پر نظر پڑتی ہے تو یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ایسے ماحول میں انھوں نے اپنا سیکولر کردار برقرار رکھتے ہوئے وسیع المشرقی۔ انسان دوستی رواداری اور ہندوستانی قومیت کے شعور کی نمایندگی کی۔ ظفر۔ غالب۔ ذوق اس عہد کے نمائندے کہے جاسکتے ہیں البتہ کسی حد تک مومن کی شاعری کے کچھ اجزاستثنیٰ ہیں۔ مومن مزاج کے اعتبار سے نفسیات کا ایک مسئلہ ہیں۔ ان کی پوری شاعری عشق بتاں ہے۔ اُردو کے کسی بھی شاعر نے بُت اور بُت خانے کے الفاظ اتنی فیاضی سے صرف نہیں کئے جس سخاوت کا مظاہرہ مومن کے یہاں نظر آتا ہے لیکن جب ان کی مثنوی ”جہاد یہ“ پر نظر پڑتی ہے تو ایک ایسی فرقہ وارانہ منافرت کا احساس بھی ہوتا ہے جس کا ایک رخ انگریزی حکومت کے خلاف بھی تھا۔

Tara Chand: History of the freedom Movement
in India Vol. II

P. 23, 25, 26.

۱۹ ضیا احمد بدایونی۔ دیوان مومن مقدمہ صفحہ ۹ طبع راج ۱۹۶۶ء شانتی پریس آباد

”مولوی محمد انجیل ان کے ہم صحبت و ہم جلسہ تھے۔ اس لئے مومن ان کے ہم خیال تھے تو تعجب کی بات نہیں تاہم ان کی طرح متشدد اور متعسف نہ تھے۔۔۔۔۔ مقلدین اور شیخ پر اکثر اشعار میں چوٹ بھی کر گئے ہیں۔۔۔۔۔ مومن نے بھی سید صاحب سے بیعت جہاد کی تھی اور مشنوی جہاد یہ لکھی تھی۔ اگرچہ عملی شرکت کا کوئی موقع نہ ملا تاہم مومن خاں آخر وقت تک انھیں کے معتقد رہے“ لہ

ضیا صاحب کے اس اقتباس سے اس نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے کہ مومن کے یہاں شمار میں اور خصوصاً مشنوی میں ایسے عناصر ہیں جن سے منافرت کے جذبے کو تقویت پہنچتی ہے۔ اردو شاعری کا دامن منافرت کے جذبے سے ہمیشہ پاک رہا ہے۔ قلی قطب شاہ کا ایک شعر تال کوٹ کی لڑائی پر شوقی کی ایک مشنوی کے علاوہ اب تک اردو شاعری میں کوئی ایسا عنصر نظر نہیں آتا جس میں فرقہ واریت کی بو ہو، مومن کی یہ مشنوی اس فرقہ واریت کے بہت ہی مختصر سے حصے میں شامل ہو جاتی ہے۔

ظفر کی شاعری سوز و گداز کے عناصر بے شک رکھتی ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ ڈاکٹر یوسف حسین خاں کا یہ خیال حقیقت پر ہی مبنی ہو۔ وہ لکھتے ہیں ”انھوں نے اپنی آنکھوں سے عیش کو سیہ پوش ہوتے دیکھا اور وہ سب کچھ دیکھا جو انقلاب کے جلو میں رونما ہوتا ہے اور سیاسی انقلاب سے پہلے بھی زوال کے اثرات ان کی نظر سے پوشیدہ نہ رہے ہوں گے۔ ان کے کلام میں زندگی کے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں کی تصویریں ہیں۔ مثلاً

بے شمع انجمن ہوں نہ میں لالہ چمن
پھر کیوں جہاں میں درغ بدل آفریدہ ہوں
نہیں ہے طاقت پر واز آہ اے صیاد
خدا کرے کہ تو اب وادِ رفس نہ کرے
ہے عشق کی منزل میں یہ حال اپنا کہ جیسے
لٹ جائے کہیں راہ میں سامان کسی کا
بات کرنی تجھے مشکل کبھی ایسی تو نہ تھی
جیسی اب ہے تری محفل کبھی ایسی تو نہ تھی

مکن ہے ان کے علاوہ دوسرے اشعار میں دور کی محض تصویریں ہوں لیکن بہادر شاہ ظفر کا رُحمان ان کی زندگی اور ان کا کردار دیکھتے ہوئے غدر سے پہلے کے

لہ ضیا احمد بدایونی - دیوان مومن - مقدمہ - ص ۳

لہ ڈاکٹر یوسف حسین خاں - اردو غزل ص ۲۱۹

اشعار میں اس طرح کے خیالات کی تلاش زبردستی واقعات پر اشعار کو منڈھنے کے مترادف معلوم ہوتی ہے۔ غدر کے بعد کے اشعار میں یہ پہلو تلاش کیا جاسکتا ہے البتہ انھوں نے بہت سی ہولیاں اور گیت لکھے ہیں جو ہندوستانی عناصر کو اپنے دامن میں لئے ہیں اور ہندوستانی ماحول میں فرقہ وارانہ یکجہتی کی بہت بڑی علامت نظر آتے ہیں۔ ان کی زبان دیہی زبان ہے اور اُس میں اکثر فارسی کے مشہور اشعار کے ٹکڑے نظر آتے ہیں۔ مثال کے لئے ایک بند ملاحظہ ہو۔

کیوں مو پر رنگ کی ماری پچکاری دیکھو کنور جی دوں گی گاری

ہر کہ دست از جاں بشوید

ہر چہ در دل وارد بگوید

غالب کے کلام میں ایسے اشارے بھی ہیں جو ان کی اس اندرونی کشمکش کو ظاہر کرتے ہیں۔ جسے شیکسپیر نے Poetic Frenzy سے تعبیر کیا ہے۔ ان کے یہاں وہ سارے عناصر فلسفہ کے سانچے میں ڈھل گئے ہیں جو قومی یکجہتی کے عناصر کہے جاسکتے ہیں۔ آزاد مشربی، فکری سطح پر تصوف کا تصور اور اپنے عہد کی ایسی تصویر کشی جس کے پس منظر میں آہ و فغاں بھی ہے۔ زخمی انگلیاں بھی ہیں اور خون میں ڈوبا ہوا قلم بھی ہے۔ غالب کا صرف ایک شعر مثال کے لئے کافی ہے جو ان کے مسلک کی ترجمانی کرتا ہے۔

وفاداری بشرط استواری اصل ایماں ہے مرے بت خانے میں تو کعبہ میں گاڑو برہمن کو

وہ تصوف کے اُس طرز فکر کی ترجمانی کرتے ہیں جہاں حُسن مطلق کی خود بینی تخلیق کائنات کا

سبب بنتی ہے۔ رشید احمد صدیقی لکھتے ہیں۔ "غالب کی مابعد الطبیعیاتی وہی وحدت الوجود کی سطح ہے"

زہر جز جلوہ یکتائی معشوق نہیں ہم کہاں ہوتے اگر حُسن نہ ہوتا خود میں

"ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے ذہن کی تیزی سے اُن حقیقتوں تک پہنچے تھے جسے ہندو

فلسفہ، نوافلاطونیت اور مسلمان صوفی شعراء اور فلسفیوں نے قریب قریب ایک ہی شکل میں

پیش کیا ہے۔ سب کی دلیلیں مختلف گرتیے میں یکساں ہیں۔" وہ بھی زندگی کو محض ایک قریب

۱۔ خواجہ احمد فاروقی۔ مضمون رشید احمد صدیقی۔ اُردو معنی غالب نبر حصہ سوم ۳۶۳-۳۶۷

۲۔ احتشام حسین بحوالہ غالب کے نظریہ وحدت الوجود کے ماخذ شبیر احمد غوری اُردو معنی

دھوکا یا مایا سمجھتے ہیں۔

ہستی کے مت فریب میں آجایو آسد عالم تمام حلقہ دام خیال ہے

لیکن غالب کا ایک عہد آفریں شاعر کی حیثیت سے۔ جو ہر اس وقت نکلتا ہے جب وہ اپنے

دور کی مختلف سماجی اور سیاسی لہروں کو شعر کے سانچے میں ڈھال کر پیش کرتے ہیں۔

ایکاں مجھے رو کے ہے جو کھینچے ہے مجھے کفر کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

اس شعر میں کعبہ اور کلیسا علامتی انداز میں مغربی تہذیب اور شرقی تہذیب کے تضاد

کی صورت میں ابھرتا ہے۔ غالب کلکتہ بھی گئے تھے اور وہاں انھوں نے مغربی تہذیب و تمدن

کا مطالعہ بھی کیا ہے اور اس سے یقیناً متاثر بھی ہوئے اور انھیں جدید تمدن کی برکتوں کا

احساس بھی ہوا جو انگریزوں کے توسط سے ہندوستان پہنچا تھا لیکن یہ بھی انھیں احساس ہے

کہ انگریزوں نے ہندوستان کو کس طرح اپنے شکنجے میں جکڑ رکھا ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین نے غالب

کی ایک فارسی نظم کے بارے میں لکھا ہے جو انھوں نے سرسید کے پاس بھیجی تھی۔ اس کا ایک شعر

غالب کے اردو کے اشعار میں ان کے تصورات کو سمجھنے میں مدد دے گا۔

صاحبان انگلستان را نگر شیوہ و انداز ایناں را نگر

داد و دانش را بہم پیوستہ اند ہند را صد گونہ آئیں بستہ اند

اگر غالب کی غزلوں کے اشعار ان کے ماحول ان کے شخصی حالات اور ان کے ان

تصورات کے پس منظر میں پڑھے جائیں۔ تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ غالب غم عشق کا ہی بیان

نہیں کر رہے ہیں بلکہ غم روزگار بھی ان کی شاعری کا ایک اہم جزو ہے۔ جب وہ کہتے ہیں۔

وہ بادہ شبانہ کی سرمستیاں کہاں اٹھے بس اب کہ لذت خواب سحر گئی

توصات معلوم ہوتا کہ یہ آپ بیتی اس جگہ بیتی کا حصہ ہے جو دہلی کے بلکہ پورے ہندوستان

کے شہرہ آلود سے پہلے کے ہندوستانی عوام کی روداد تھی۔ ان کے سامنے ایسے لمحات بھی

آئے ہیں کہ جب انھیں زندگی کی ساری قدریں مٹی ہوئی دکھائی دیں۔ وہ کہتے ہیں۔

یاد تھیں ہم کو بھی رنگا رنگ بزم آریاں لیکن اب نقش و نگار طاق نسیاں ہو گئیں

شاعرین غالب نے ممکن ہے مندرجہ ذیل شعر میں مسئلہ تنازع کی پرچھائیاں دکھی ہوں
لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ یہ شعریاد رفتگاں بھی ہے اور شہیدانِ وطن کی موت کا مریہ بھی۔
سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نسایاں ہو گئیں خاک میں کیا صورتیں ہوں گی جو پنہاں ہو گئیں
غالب کی نظر اپنے دور کے حالات پر ہر آن رہی۔ ان کا وہ مشہور قطعہ ہے

ع اے تازہ دارِ دان بساطِ ہوائے دل

شہداء کے پہلے کا صحیح لیکن غالب نے اس قطعہ میں ایک زوال آمدہ نظام کو مسمار
ہوتے ہوئے اور ایک ایسے تمدن کی تباہی کا نقشہ کھینچا ہے جس کی علامت مغلیہ سلطنت ہے۔
”دراغِ فراقِ صحبتِ شب“ کا استعارہ تاسع کے صد ہا پیچیدہ واقعات کی تصویر کشی کرتا ہے غالب
کے دل میں حب الوطن کا جدید تصور نہ رہا ہو لیکن وہ اس رشتہ کو بہر حال بہت اہم سمجھتے تھے۔ کہتے ہیں:۔
جو جادہ سرِ بکوعے تمنائے بے دلی ، زنجیرِ پا ہے رشتہ حب الوطن ہنوز
”اگرچہ غالب مشرقی تہذیب سے بڑی حد تک مایوس تھے جو خارِ خشک کی طرح بے لوج
اور غیر تخلیقی ہو گئی تھی لیکن ایک جگہ انھوں نے اشارہ کیا ہے کہ آئندہ محکومی اور ذلت کی آگ میں تپا
یہ اپنا آب و رنگ پھرنکالے گی۔ یہ اشارہ موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے پیش گوئی کا حکم رکھتا ہے۔
شعر ہے:۔“

مگر آتش ہمارا کو کب اقبال چمکادے وگر نہ مثل خارِ خشک مردودِ گلستاں ہیں
غالب کے یہاں ایسے بھی اشعار نظر آتے ہیں جن کا لہجہ اور آہنگ غالب کے اندر چھپے
ہوئے اس انقلابی شعور کی نشاندہی کرتے ہیں جو دورِ حاضر کی خصوصیت ہے۔
لکھتے رہے جنوں کی حکایاتِ خوں چکاں ہر چند اس میں ہاتھ ہمارے قلم ہوئے
دردِ دل لکھوں کب تک جاؤں ان کو دکھلا دوں
انگلیاں فگارِ اپنی حنا مہ خوں چکاں اپنا

اور اس شعر کی رمزیت غالب کے دور کو دیکھتے ہوئے اور بڑھ جاتی ہے۔
تا کرے نہ غمازی کر یا ہے دشمن کو دوست کی شکاوت سے ہم نے ہم زباں اپنا

آبرو کیا خاک اس گل کی کہ گلشن میں نہیں ہیں گریباں ننگ پیرا ہن جو دامن میں نہیں
 غالب کی انسانی دوستی، وسیع الشرنی نئی سمتیں پیش کرتی ہے۔ ان میں روایتی انداز نہیں ہے۔
 سرور صاحب کہتے ہیں "ہاں اُن کے یہاں جو وسیع الشرنی ہے وہ اُن کی انسان دوستی کو ظاہر کرتی ہے"
 ع۔ بخش دو گر خطا کرے کوئی ع۔ کون ہے جو نہیں ہے حاجت مند
 ع۔ "آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا"

ایسے بے شمار مصرعے جس میں غالب کے مسلک انسانیت کے نقوش ہیں مل جائیں گے۔
 "ان کی رواداری اختلافات کو مٹانا چاہتی ہے باہمی اختلافات کی ظاہری علامتوں کو کیوں
 سر محفل جگہ دیتے ہیں۔ امتحان تو کسی اور چیز کا ہے۔" لہ
 نہیں کچھ سجم و زنا کے پھندے میں گرائی وفاداری میں شیخ و برہن کی آزمائش ہے
 یہ وفاداری یکجہتی کی طرف لے جاتی ہے۔ متذکرہ بالا شعر میں اس یکجہتی کی اساس فکری
 اور مابعد الطبیعیاتی بھی کہی جاسکتی ہے اور سماجی بنیادوں پر بھی اس کی تعبیر کی جاسکتی ہے۔
 غالب کے مختلف اشعار کی روشنی میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس طرح کے اشعار میں سماجی شعور
 بھی کار فرما تھا اپنے اشعار کے آئینہ میں ان کا چہرہ ایسے مرد عارف کا چہرہ نظر آتا ہے جو ہندوستانی
 روح و جسم اور عجمی لباس رکھتا ہے اور وہ دونوں کے سنگم سے ہندوستان میں تہذیبی وحدت کے
 کے قائل ہیں۔" میر کے یہاں ہندوستانی تصوف کی روایات چھائی ہوئی ہیں۔ غالب کے عشق میں
 سمرقند و بخارا قدیم ایران اور ہندوستان تینوں ملے ہوئے ہیں اس لئے اُن کا تخیل زیادہ
 حشر خیز ہے۔" لہ

اُن کی ہندوستانیت کا ایک رُخ یہ بھی تھا کہ وہ اپنی اردو شاعری کو ہندی کلام سے تعبیر
 کرتے تھے۔ عود ہندی میں ہر گوپال تفتہ کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں "اگلے لکھے ہوئے اشعار سب
 بھول گیا مگر ہاں اپنے ہندی کلام میں سے ڈیڑھ شعر۔۔۔ یاد رہ گیا ہے۔" لہ

۱۔ نقد غالب مرتبہ مختار الدین احمد آرزو۔ مضمون آل احمد سرور۔ غالب کی عظمت ص ۱۲۳

۲۔ رشید احمد صدیقی۔ اردوئے معلیٰ غالب نمبر ص ۳۵

۳۔ خواجہ غلام السیدین "صلتا"

۴۔ نقد غالب مرتبہ مختار الدین احمد آرزو۔ مضمون آل احمد سرور۔ غالب کی عظمت ص ۱۲۲

۵۔ ڈاکٹر سید محمد مسنین۔ عود ہندی۔ دوسرا ایڈیشن۔ صفحہ ۱۲۲

کرشن چندر لکھتے ہیں۔ "غالب سرتاپا ہندوستانی تھے۔ ان کی تہذیب اسی ملک کی تہذیب ہے اور جس زبان میں ان کا کلام زندہ ہے اسی کے گل بوٹے اسی ملک کی مٹی سے پھوٹے ہیں۔ ہندوستان سایہ گل پائے تخت تھا جاہ و جلال و عہد وصال بُتساں نہ پوچھو یہ شعر غالب کا ہے اور یہ شعر بھی غالب کے ہیں۔"

ہندوستان کی بھی عجب سرزمین ہے جس میں وفا و مہر و محبت کا ہے و فور
جیسا کہ آفتاب نکلتا ہے شرق سے اخلاص کا ہوا ہے اسی ملک میں ظہور
ہے اصل تخم ہند سے اور اس زمین سے پھیلا ہے سب جہاں میں یہ میوہ دور دور^{سے}

"تخم" اور "میوہ" کے الفاظ لکھتے ہی غالب کی "کمزوری" کی یاد آتی ہے اور یہ لکھنا پڑتا ہے کہ انھیں وہ ہندوستانی میوہ بہت مرغوب تھا جو سوائے ہندوستان کے دنیا میں اور کہیں نہیں پیدا ہوتا۔ آم سے غالب کی محبت اور اسے ثمر بہشت سمجھنا صرف "پھل خوری" کا نتیجہ نہیں غالب کی شخصیت کے پورے پس منظر میں یہ چھوٹے چھوٹے اجزا بڑی اہمیت رکھتے ہیں اور ان کی مکمل ہندوستانی کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ غالب کے سماجی روابط میں بھی یہ ہندوستانی موجود تھی۔ حالی لکھتے ہیں۔ "اُن کے دوست ہر مذہب و ملت کے نہ صرف دہلی بلکہ تمام ہندوستان موجود تھے۔" غالب جب کہتے ہیں :-

ہے نزاکت جلوہ اسے ظالم سیہ نامی تری

تو کرشن چندر کی اس رائے سے اتفاق کرنا پڑتا ہے کہ اس مغل بچے نے ہندوستان کی سیہ نامی کو بھی قبول کیا ہے اس کی نزاکت میں جلوہ کا اقرار کیا ہے۔

تقریباً ڈیڑھ سو برس کی شاعری کا یہ جائزہ اُس عہد کی تصویر کشی کرتا ہے جب ہندوستان میں مرکزی اقتدار آہستہ آہستہ کم ہوتے ہوتے بالکل ختم ہو گیا تھا۔ جاگیر دارانہ نظام کے طبقاتی تضاد نے پورے ہندوستان میں چھوٹی بڑی آزاد سیاسی وحدتیں قائم کر لی تھیں۔ لیکن اس کے باوجود سیاسی طور پر برائے نام ہی سہی دلی کے شہنشاہ کا اقتدار اعلیٰ تسلیم کیا جاتا تھا۔ اور مختلف آزاد ریاستوں

۱۔ کرشن چندر۔ غالب اور اس کا شہر آرزو۔ صفحہ ۱۰۱۔ اردوئے معلیٰ غالب نمبر

۲۔ الطاف حسین حالی۔ یادگار غالب صفحہ ۵۵

۳۔ کرشن چندر۔ اردوئے معلیٰ غالب نمبر۔ غالب کا شہر آرزو صفحہ ۱۸۱

کے درمیان اگر قومی سطح پر کوئی رابطہ تھا تو اس کی بنیاد صرف کلچرل یا تہذیبی تھی یہی کلچرل اور تہذیبی رابطہ تقریباً ساڑھے چار ہزار برس سے ہندوستان کی قومی وحدت کو اپنے تسلسل کی بنیاد پر برقرار رکھے ہوئے تھا۔ ورنہ ہر دور میں ہندوستان سیاسی بنیادوں پر مختلف سیاسی وحدتوں اور انتظامیوں میں منقسم رہا ہے۔ لیکن اس کی تہذیبی وحدت ہمیشہ برقرار رہی اُردو شاعری نے اس کلچرل اور تہذیبی ورثہ کے اہم ترین جزو کی حیثیت سے حیدرآباد، کلکتہ دلی، عظیم آباد، لکھنؤ وغیرہ کے درمیان تہذیبی وحدت کو برقرار رکھا۔ اُردو شاعری نے ان تمام عناصر کو اپنے اندر سمویا جو ملک کے مختلف حصوں میں قدر مشترک کی حیثیت رکھتے تھے چنانچہ رسوم و رواج، میلے تیوہار، مذہبی شخصیتوں کا احترام، پریشائیاں، افلاس، بے روزگاری، اقتصاد بد حالی، اپنے نظام سے بے اطمینانی اور ساتھ ہی ساتھ فکری سطح پر ایک ایسے تصور کی ترویج و اشاعت جہاں مذہبی امتیازات، منافرت کا سبب نہ بن سکیں۔ ہندوستانی کا شعور اس دور شاعری کی اہم خصوصیت ہے۔ ہندوستانی قصے، ہندوستانی کردار، ہندوستانی فضا۔ اپنے ہندوستانی ہونے پر جذبہ تفاخر یہ بھی اس دور میں ملتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ نظیر کی شاعری میں جاگیردارانہ تہذیب کے خدوخال اُجاگر کرنے کے بجائے ہندوستان کی عوامی زندگی بھرپور طریقے سے نظر آتی ہے۔

یہ دور قومی یکجہتی کی تعمیر کا دور ہے۔ گذشتہ ہزار برس کی تاریخ میں جو مشترک تہذیب وجود میں آئی تھی اور جو ورثہ اُردو شاعری کو ملا تھا۔ متعدد اجزا کو یکجا کر کے انھیں اپنی روایت بنا کر اس دور انتشار میں شعرا نے اُسے اپنایا۔ اُردو شاعروں نے ملک کو سیاسی طور پر تقسیم ہوتے دیکھا۔ لیکن کسی طرح کی منافرت مغایرت یا رقابت کا احساس نہ عوام میں پایا جاتا تھا اور نہ بیشتر حکمرانوں کے درمیان۔ اور اس کا سبب یہی تھا کہ جو تقسیم ہوئی تھی اور جو ریاستیں وجود میں آئی تھیں ان کی بنیاد نہ مذہب پر تھی نہ کسی فکری نظریہ پر۔ جاگیردارانہ نظام میں سیاسی اقتدار کی کشمکش نے ملک کو بانٹ رکھا تھا کلچرل سطح پر ایک جہتی موجود تھی اس لئے ایک مرکز پر اکٹھا ہونے کی تمنا بھی یقیناً موجود رہی ہوگی۔

جس طرح شکر چاریہ نے تقریباً ایک ہزار برس قبل ہندوستان کے چاروں کونوں میں قومی یکجہتی کی خاطر اور علاقائی تفریق پسندی ختم کرنے کے لئے مذہبی بنیادوں پر مٹھ قائم کئے تھے۔ اُردو نے بھی تہذیب اور کلچر کی بنیاد پر قومی آہنگی پیدا کرنے کے لئے ملک کے

مختلف گوشوں میں اردو مٹھ بنائے تھے۔ فرق صرف اتنا تھا کہ فنکر اچاریہ کی کوششوں میں قومی ہم آہنگی کی بنیاد مذہبی معتقدات پر تھی اور اس کے پیچھے صرف ایک انسانی ذہن (فنکر اچاریہ) کا رفرما تھا۔ لیکن اردو کے جو مٹھ بنے تھے ان کے پیچھے معتقدات رسوم رواج۔ روایات۔ مفکرانہ رواداری، وسیع المشربتی۔ انسان دوستی۔ سیکولر اور غیر فرقہ وارانہ تصورات۔ وطنیت کا شعور اور وطن کی مرکزیت کو علامتی شکل میں برقرار رکھنے کی کوششیں شامل تھیں ان سب نے مل جل کر ایک ایسے نظریہ کو جنم دیا تھا جس میں کثرت میں وحدت کا جلوہ تھا۔ اور رنگارنگی نے یک رنگی پیدا کی تھی۔ ان کوششوں کے پس منظر میں اردو شاعری میں قومی یکجہتی کے اس شعور کے پیچھے کسی فرد واحد کا ذہن نہ تھا۔ بلکہ کروڑوں انسانوں کی اُتلیں اور آرزوئیں اور عوام کا ارادہ اور شعور شامل تھا۔ تاریخ فنکر اچاریہ کی کوششوں کے صبح دن۔ ساعت اور گھڑی کے بارے میں بتا سکتی ہے۔ جب ان مٹھوں کی تعمیر شروع ہوئی تھی، لیکن اردو مٹھ قائم کرنے والے کس دن جمع ہوئے کب اور کن لوگوں نے اس کا فیصلہ کیا، تاریخ اس کے بارے میں نہیں بتا سکتی۔ اس لئے کہ تاریخ انھیں باتوں کا رکارڈ رکھتی ہے جو واقعہ بن کر ہو جاتی ہیں۔ لیکن وہ واقعات جو تاریخ کے مسلسل عمل کا منطقی نتیجہ ہوتے ہیں اور تحریک اور رجحان کی صورت میں مستقل بن کر قائم رہتے ہیں۔ انھیں اکثر تاریخ میں جگہ نہیں مل پاتی۔ ان کی جگہ کاغذ کے صفحات کے بجائے عوام کے دلوں میں ہوتی ہے اور اس کے مظاہر میں عادات۔ رسوم روایات۔ فن تعمیر اور یکجہتی کا مجموعی احساس ہوتا ہے جو کلچر اور تہذیب کا اہم جز بن جاتا ہے اور شعروادب میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس کی روشن اور تین مثال اردو شاعری ہے۔

اردو نے اپنی شاعری کے ذریعہ ان تمام کوششوں کو تاریخ میں جگہ دے دی جو اس دور میں مشترکہ تہذیب اور متحدہ قومیت کے لئے جاری تھیں۔

دکن اور دہلی میں قومی یکجہتی کے مسلسل عمل کے مظاہر کی ایک اہم کڑی اور ایک پائیدار مستقر کی صورت میں لکھنؤ کا معاشرہ اور لکھنؤ کی تہذیب کے چمکتے ہوئے نقوش ابھرے تھے۔ لکھنؤی شواہ کے یہاں بھی اس تہذیب اور معاشرہ کی نہ صرف بھرپور عکاسی نظر آتی ہے بلکہ ایسے عناصر بھی نظر آتے ہیں جنہوں نے وطنیت کے شعور کو پروان چڑھانے میں مدد دی۔ ہندوستانیت کے شعور کو ابھارا، نکھارا اور سنوارا اور قومی یکجہتی کے عناصر کو مستحکم اور پائیدار بنیاد عطا کی۔

دہستان لکھنؤ اور جذباتی ہم آہنگی

ہندوستان کی تاریخ میں لکھنؤ کی اہمیت کئی وجوہات سے رہی ہے۔ ہندو اسے
 اس لئے قابل عظمت سمجھتے ہیں کہ رام چندر جی لنکا فتح کر کے جب اجودھیا کے تخت پر بیٹھے
 تو انھوں نے یہ علاقہ بطور جاگیر اپنے بھائی رفیق خاص لکشمین کو دیا چنانچہ پچھن ٹیلا اب بھی
 مشہور ہے۔ دوسری روایت یہ بھی ہے کہ مہاراجہ یدھشٹر کے پوتے نے یہ علاقہ رشیوں اور منیوں
 کو بطور جاگیر دیا تھا۔ دوسری طرف تیرھویں صدی کے آغاز میں مسلمان یہاں آ کر آباد ہوئے
 اور شاہ مینا صاحب کا خاندان اسی زمانے کی یادگار ہے۔ اکبر نے یہاں باجپٹی چڑھاوے
 کے لئے ایک ہزار روپیہ منظور کیا تھا اور اورنگ زیب نے ملا نظام الدین سہا لوی کو ایک
 فرانسیسی تاجر کی املاک ضبط کر کے عطا کی تھی جو اب بھی فرنگی محل کے نام سے مشہور ہے اور انھیں
 ملا نظام الدین کا درس نظامیہ عربی کا اہم ترین نصاب ہے۔^{۱۷}

اکبری عہد سے لکھنؤ ایک اہم ترین تجارتی مرکز بن گیا اور اطراف اکناف کے لوگ لکھنؤ
 آنے لگے۔ ۱۷۲۲ء میں محمد امین نیشاپوری سعادت خاں برہان الملک کو جب اودھ کی
 صوبہ داری ملی تو لکھنؤ کی اہمیت اپنی جگہ پر مسلم تھی۔ تجارتی منڈی ہونے کی وجہ سے باہمی
 لین دین اور روابط اس قدر بڑھ گئے تھے جس کی وجہ سے کسی طرح کے جذبہ منافرت کا
 سوال ہی نہیں رہ گیا۔ برہان الملک کو سادات ہارہہ کے مشہور دیوان رتن چند کے توسل سے
 جاگیروں کے ٹھیکے ملے۔ اس پر مستزاد یہ ہے کہ ان کے داماد صفدر جنگ کو اجودھیا کے ایک
 ہندو ابھے رام کی دعا سے شفا حاصل ہوئی اور وہاں اس نے مندر تعمیر کر دیا۔^{۱۸}

۱۷ تاریخ اودھ نجم الغنی۔ جلد اول ص ۲۵

۱۸ ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری ص ۱۶ تا ۲۲

۱۹ نجم الغنی۔ تاریخ اودھ حصہ پنجم ص ۱۹

ایرانی اُمراء کی یوں بھی خصوصیت رہی ہے کہ انھوں نے ہمیشہ مقامی باشندوں سے اپنے روابط بہت قریبی رکھے۔ انھیں اپنے رنگ میں ڈھالا اور خود ان کے رنگ میں ڈھل گئے۔ اودھ کے سلاطین کو یہ قومی مزاج تو ملا ہی تھا مقامی ہندوؤں کی احسان مندی کے جذبے نے ان کے جذبات رواداری کو محبت میں بدل دیا۔

سعادت خاں نے فیض آباد کو اپنا دارالسلطنت بنایا اس زمانے میں اسے بنگلہ کہتے تھے جس کا طرز تعمیر بھی ہندوستانی تھا۔ یعنی چار گوشوں پر چار برج اور وسط میں خس پوش بنگلہ۔ جب سعادت خاں اودھ آئے اس وقت یہ علاقہ انتشار اور آزمائشوں سے بھرا ہوا تھا اُدھر مرکز میں بھی سازشوں اور قتل و غارت کا بازار گرم تھا۔ معاشی ابتری اور سیاسی انتشار نے مایوسی اور محرومی کی فضا پیدا کر دی تھی۔ جان و مال کی حفاظت بہت بڑا مسئلہ بن گئی تھی ایسے حالات میں لکھنؤ ایک اچھی پناہ گاہ کی شکل میں ابھرا۔ اودھ کے نوابین نے سیاسی طور پر انتظامیہ کی تشکیل بھی اس طرح کی تھی کہ سیاسی وحدت کے لحاظ سے اودھ کا انفرادی وجود رہے۔ چنانچہ سعادت خاں نے ابتدا ہی سے اپنے کو نیم خود مختار رکھا۔ اُن کے جانشین صفدر جنگ بھی اس نقش قدم پر چلتے رہے لیکن شجاع الدولہ نے تقریباً خود مختاری حاصل کر لی۔

ابتدائی دور میں لوگ یہ فیصلہ نہیں کر سکے تھے کہ اودھ میں بھی سیاسی استحکام رہے گا یا نہیں لیکن پچیس تیس سال کے عرصہ میں لوگوں کو یہ اندازہ ہو گیا کہ سیاسی استحکام رہے گا۔ چنانچہ شجاع الدولہ کے عہد میں وسیع پیمانے پر دہلی سے ہجرت شروع ہوئی۔ اس دور میں یعنی اودھ کا علاقہ خصوصاً فیض آباد اور لکھنؤ تجارتی منڈی ہونے کی وجہ سے پہلے ہی سے ایک مخلوط کلچر کی پرورش کر رہا تھا۔ اس عہد میں جب نزدیک و دور سے اہل حرفہ اور اہل کمال اودھ آنے لگے تو فیض آباد اور اودھ کی رونق دو بالا ہو گئی۔ ان آنے والوں میں صرف تیسرے و سودا و میر حسن ہی نہیں تھے رائے سرب سکھ دیوانہ، راجہ نول رائے و قبا اور آفتاب رائے رسوا بھی تھے۔

۱ A. L. Srivastva.

"The First two Nawabs of Oudh P. 14 - 30

۲ عبدالمجید سالک۔ مسلم ثقافت ہندوستان میں ص ۵۶۹

ان لوگوں کے دل میں یہ تصور رہا ہوگا کہ دلی تو گئی لیکن ہندوستانی کلچر کا پرچم سرنگوں نہ ہونے پائے اور ملک کی مختلف سیاسی وحدتوں میں تقسیم علاقائی بنیادوں پر تہذیبی وحدت برقرار رکھے اس وقت کہیں بھی استحکام نظر نہ آیا۔ اور نتیجہ میں لوگوں نے اودھ کا رخ کیا۔ آنے والوں میں سودا کا نام قابل ذکر ہے۔

زلفیں یوں چہرے پہ بکھری ہوئی مانگے تھیں دل جس طرح ایک کھلونے پہ ہٹیں دو بالک جیسے شعر کہنے والا سودا ایسی وضع پر قائم رہا۔ اُن کا یادگار قصیدہ وہ ہے جو شجاع الدولہ اور حافظ رحمت خاں کے درمیان جنگ میں شجاع الدولہ کی نذر گذرانا گیا۔ اردو شاعری میں اس قصیدہ سے اس عہد کی ہندوستانی فن جنگ کے بارے میں معلومات مہیا ہوتی ہیں۔ اور ساتھ ہی ساتھ یہ اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح انگریز ہندوستانیوں کو اپنی لڑاکر اودھ پر اپنی گرفت مضبوط کر رہے تھے۔ ۱۷

میرا سودا کے انتقال کے بعد آئے۔ یہاں بھی آنے کے بعد میر نے اپنے شاعرانہ کردار کے وقار کو برقرار رکھا۔ انھیں ہندوستانی عزیز تھی اور اس ہندوستانی طرز فکر کی وجہ سے انھیں بھی یہاں کے تیوہاروں سے دلچسپی رہی۔ اُن تیوہاروں کے تذکرے میں اپنے دور کے سماجی و تہذیبی میلانات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان کی ہولی عام شعراء کی ہولی سے بالکل منفرد حیثیت رکھتی ہے اس لئے کہ اس کے ذریعہ لکھنؤ کا وہ مشترکہ کلچر سامنے آجاتا ہے جس میں سربراہ مملکت اپنے مذہب کا پابند رہتے ہوئے بھی دوسرے مذہبی فرقوں کے مذہبی تیوہار میں حصہ لیتا ہے۔ ڈاکٹر عقیل لکھتے ہیں "جب کوئی تیوہار ہوتا تو ہندو مسلمان مل کر اسے مناتے۔۔۔۔۔ نواب آصف الدولہ خود ہولی کھیلتے ہیں اور ان کے ساتھ تمام رعایا ہولی کھیلتی ہے۔۔۔۔۔ جب یہ سماں طاری ہوتا ہے تو نواب کی نذر کے لئے اہل فرنگ آتش بازی لے کر آتے ہیں یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ مسلمان حکمران صرف رسمی طور پر ہولی نہیں مناتے تھے بلکہ اسے اپنا خاص تیوہار مانتے تھے نجم الغنی کے قول کی ڈاکٹر گیان چند نے بھی تائید کی ہے نجم الغنی نے اپنی دانست میں

۱۷ عبداللہ یوسف علی۔ انگریزی عہد میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ ص ۳۱

۱۸ ڈاکٹر محمد عقیل۔ اردو شنوی کا ارتقار ص ۱۰۹

آصف الدولہ پر فقرہ کسا ہے لیکن اپنی تمام کمزوریوں کے باوجود آصف الدولہ کا یہی وصف ہے جو انھیں زندہ رکھے گا۔ وہ لکھتے ہیں "نواب آصف الدولہ ہر سال ایام بہار میں ہولی مناتے ہیں۔ ہندوؤں کی کثرت صحبت کی وجہ سے اس قسم کے کھیل تماشوں کے بہت شائق تھے۔"

ان بیانات کی روشنی میں میر کی اس مثنوی کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے۔ میر کہتے ہیں

ہولی کھیلا آصف الدولہ وزیر رنگ صحبت سے عجب ہیں خورد و پیر
برگ گل ملواں اڑاتے تھے عبیر تھی ہوا میں گرد تا چرخِ اثر
آتش بازی کا بھی ذکر ملتا ہے۔

گنج چھوٹے ایک سے روشن تھے جھاڑ دو طرف جس طرح سے جھڑتی ہے باڑ
رحمت اے آتش زناں کیا لاگ ہے کہ بساطِ آب دریا آگ ہے

میر نے ہندوستانی زندگی کے ہر پہلو کو اپنے پیش نظر رکھا ہے۔ ان کے سیرنامہ شکارنامہ اور مختلف بازیوں پر ان کی نظمیں یا ان کی مثنویاں اس معاشرت کی مکمل تصویر کشی کرتی ہیں۔ جس معاشرت کی تعمیر میں ہندوستان کا ہر مذہبی فرقہ بھی شریک تھا اور ہر طبقہ کے افراد کی اور زیادتی کے ساتھ حصہ لیا کرتے تھے۔ میر کو اپنی ہندوستانی شہادت کا شدید احساس تھا۔ انھوں نے اپنی شاعری میں ہر اس پہلو کو جگہ دی ہے جو پورے ہندوستان میں مشترک حیثیت رکھتا تھا۔ ہندوستان کے Taboo آج بھی ساری دنیا میں مشہور ہیں۔ ٹوٹے ٹوٹے توہمات، بھوت پریت یہ سارے تصورات ہندوستان ہی میں پورے شباب پر پائے جاتے تھے۔ مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں ہونی چاہئے تھی لیکن یہاں کی خصوصیتیں چاہے وہ اچھی رہیں یا بُری سب کی زندگی کا جز بن گئی تھیں۔ میر نے اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ ان کی مثنوی "سوہنی بلی" میں ان تمام ٹوٹکوں اور توہمات کا ذکر ملتا ہے۔

میر کے دل میں اپنے دور کے مزاج کے مطابق علاقائی و ملیت کا تصور ہمیشہ باقی رہا۔

۱۔ نجم الغنی۔ تاریخ اودھ حصہ سوم ص ۲۴۲ اور ڈاکٹر گیان چند۔ اردو مثنوی شمالی ہند میں ص ۲۵

۲۔ ڈاکٹر عقیل رضوی۔ اردو مثنوی کا ارتقاء ص ۱۰۹

وہ لکھنؤ کو اجنبی ملک نہیں سمجھتے تھے لیکن ان کا دل دلی کے لئے تڑپتا رہتا تھا۔
 خرابہ دلی کا وہ چند بہتر لکھنؤ سے تھا وہیں میں کاش مر جاتا سراسیمہ نہ آتایاں
 میر حسن بھی لکھنؤ سے بیزار تھے۔ گلزارِ ارم میں کہتے ہیں نہ

ز بس یہ ملک ہے بیہڑ پہ بستا کہیں او نچا کہیں نیچا ہے رستا
 یہ گل سے گلی یوں تر رہے ہے بغل جس طرح حبشی کی بے ہے
 میر حسن نے اس مثنوی میں لکھنؤ اور فیض آباد کا بیان بھی کیا ہے اور شاہ مدار
 کی چھڑیوں کے میلہ کا بھی تذکرہ ہے۔ فیض آباد کی تصویر کشی بھی نظر آتی ہے لکھتے ہیں۔

کنوئیں پر یوں نظر آتا ہے ہر ماہ کہ جوں یوسف کھڑا ہو بر سر چاہ
 کوئی ییتا مٹھائی اور کوئی پان کوئی جاتا کسی کے پاس انجان
 کوئی شربت کوئی سا تو کھلاتا کسی کو کوئی حفتہ ہی پلاتا
 ان اشعار میں اودھ کی مہمان نوازی وہاں کی دیہاتی زندگی کی معصومیت
 اور خوش اخلاقی کا مزہ ملتا ہے۔ لیکن اس کے بعد بھی میر حسن خفا معلوم ہوتے ہیں
 غالباً اس کی وجہ مہنگائی اور گرانی تھی۔ کہتے ہیں۔

سوائے تودہ خاک اور پانی یہاں ہر جنس کی دیکھی گرانی
 ابواللیث صدیقی کا خیال ہے کہ یہ مثنوی ۱۹۲ء کے بعد کی ہے لہ
 میر حسن نے شادی اور تہنیت عید پر بھی مثنوی لکھی ہے لیکن دراصل ان کی تمام
 مثنویوں کا پختہ سحر البیان میں نظر آتا ہے جو اپنے دور کے جاگیر داری کلچر کی مکمل تصویر کشی
 کرتی ہے۔ اس مثنوی کے پڑھنے سے اس دور کا پورا مشترکہ کلچر نظر کے سامنے پھر جاتا ہے۔
 پہلی بات تو یہ سامنے آتی ہے کہ اس دور میں بھی ہندوستانی قومیت کا مرکز دلی کے بادشاہ
 کی ذات تھی چنانچہ شاہ شطرنج جس کی آنکھیں تک نکلوالی گئی تھیں میر حسن آصف الدولہ
 سے پہلے اس کی تعریف کرتے ہیں۔ دلی کا بادشاہ اپنی تمام خرابیوں کے باوجود ہندوستان

لہ ڈاکٹر گیان چند جین۔ اُردو مثنوی شمالی ہند میں۔ ص ۲۹۰-۳۰۰

لہ ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری۔ ص ۱۵۱ اُردو مرکز لاہور۔ ایڈیشن ۱۹۵۶ء

کی مرکزیت کا مظہر تھا۔ میر حسن اس کی تعریف میں کہتے ہیں۔ ۷

خدیوِ فلک شاہ عالی گہر زمین بوس ہیں جس کے شمس و قمر
میر حسن نے آصف الدولہ کے عہد میں اس بھیانک قحط کا بھی تذکرہ کیا ہے جس نے
عوام کی زندگی اجیرن کر دی تھی۔ آصف الدولہ نے میر حسن کے بیان کے مطابق کئی کئی لاکھ
ایک دن میں دیے۔ غالباً اسی زمانے سے ”جس کو نہ دے مولا اس کو دے آصف الدولہ“
کی کہادت مشہور ہوئی۔ کہانی پڑھنے کے بعد اس جاگیرداری تہذیب کا نقشہ آنکھوں کے
سامنے پھر جاتا ہے جو اس دور میں پوری طرح ابھر رہی تھی۔ اس تہذیب کے اور پہلو
قابل اعتراض ہو سکتے ہیں لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اس تہذیب کے عوامل میں
یگانگت و یک جہتی اور جذباتی ہم آہنگی تھی۔ جذباتی ہم آہنگی کا اس سے بڑا ثبوت اور
کیا ہو سکتا ہے کہ ریل کے ساتھ بخومیوں کا بھی ذکر ملتا ہے۔ اور پنڈتوں کے اثرات اور
ان کی بات ماننے کا ثبوت پوری طرح سے نظر آتا ہے۔ پنڈت بھی اپنی ہی زبان بولتے ہیں۔

کیا پنڈتوں نے جو اپنا بچار تو کچھ انگلیوں پر کیا کچھ شمار
جنم پترا شاہ کا دیکھ کر تلا اور برچھک پہ کر کے نظر
کہا رام جی کی ہے تجھ پر دیا چندر ماں سا بالک بڑے ہو گا
نکلے ہیں اب تو خوشی کے بچن نہ ہو گر خوشی تو نہیں برہمن

اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس دور کے کلچر میں پنڈتوں کا وہی استھان تھا
جو ہندوستان کی سماجی زندگی میں ہمیشہ سے رہا ہے اور شاید رہے گا۔ سلطان بادشاہ
بھی پنڈت کا بچاری ہے۔ اس پھل پر عقیدہ رکھتا ہے۔ جنم پترا بنواتا ہے۔ اور پنڈت
بھی اُس پر رام جی کی دیا بتاتے ہیں۔ بادشاہ اپنے مذہبی عقائد کے ساتھ ساتھ پنڈت
کی پوتھی کا بھی قائل ہے۔ ۷

کچھ ایسا نکلتا ہے پوتھی میں اب خرابی ہو اس پر کسی کے سبب
ولادت کے موقع پر وہ سارے رسوم مثلاً نقار خانے میں نوبت بجا بنات خود
نقاروں پر بانات کے غلاف ”ترہی“ اور ”قرنا“ اور ”جھانچھ“ راگ راگنیوں میں

”نزل اور کھرج“ کا ذکر ملتا ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں بھانڈ اور بھگیتوں اور کنچنیوں کا پیدائش کے وقت آنے اور انعام مانگنے کا رواج تھا۔ اہل نشاط بڑے پہنتی تھیں۔ پیروں میں ”گھنگھرو“ ہوتے تھے۔ ”نٹھ“ اور ”نورتن“ کا بھی رواج تھا۔ دانتوں میں مستی لگائی جاتی تھی۔ ”مجیرا“ ”پکھاوج“ اور ”ڈھول“ بجائے جاتے تھے۔ ”دھریہ“ اور ”گیت“ کے ساتھ ”قول قلبانہ“ (امیر خسرو کی ایجاد) کا بھی رواج تھا۔ دودھ بڑھائی کی بھی رسم ادا کی جاتی تھی۔ اور یہ سارے اجزاء وہ تھے جنہیں ہزار ہا برس کی تاریخ نے مشترکہ ہندوستانی کلچر کا جزو لاینفک بنا دیا تھا۔ میر حسن نے اس کا لحاظ رکھا کہ جو مشترکہ تہذیب ہے اس کا صحیح نقشہ کھینچ سکیں اس لئے اگر گل اشرفی نرگس شہو اور یاسمن کا تذکرہ نظر آتا ہے تو چمبیلی۔ موتیا۔ رے پیل موگرا اور مدن بان کا بھی ذکر ملتا ہے۔ جعفری کے ساتھ گیندا اور سرو کے ساتھ چمپا کی جھاڑیاں بھی نظر آتی ہیں۔ مولسری کے پھول بھی مہکتے ہیں۔ مرنابیوں، قاز اور قرقروں کے ساتھ مور اور بگلے بھی نظر آتے ہیں۔ کنیزوں کے نام بھی ہندوستانی رنگ لئے ہوئے ہیں۔ چمبیلی۔ رے پیل چت لگن ان کے نام ہیں۔ عورتوں میں بھی حقہ پینے کا رواج ہے۔ لڑکیاں طوطے سے بھی کھیلتی ہیں۔ یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ میر حسن انگریزوں کی بندوق اندازی سے کافی مرعوب تھے۔

کئی دن میں سیکھا یہ کسبِ تفنگ کہ حیراں ہوئے دیکھ اہلِ فرنگ
شہزادہ کرا، کنگن، کلغی، نورتن اور موتی کی مالا پہنتا ہے۔ میر حسن نے شہزادے کے استقبال اور جلوس میں خالص جاگیرداری تصور رکھا ہے لیکن کہیں بھی ہندوستانی کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا ہے۔ میر حسن فوق فطری عناصر کا ذکر بھی کرتے ہیں تو اس میں بھی گل کے گھوڑے کے ساتھ ہندوستانی گھوڑے کی نگہداشت کے سلسلہ میں اہم نکات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

نہ ہڈوں کا نہ موڑوں کا خلل نہ پیشانی اور پرستارے کا بل
نہ سانپن نہ ناگن نہ بھنورے کا ڈر ہر اک عیب سے وہ غرض بے خطر

اس زمانے میں جتنے زیورات پہنے جاتے تھے ان کی تفصیل تیسرے باب میں دی جا چکی ہے۔ ان میں سے بیشتر بد مزیدار پہنے ہوئے نظر آتی ہے اور یہیں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ میر حسن نے ہی اس روایت کی داغ بیل ڈالی تھی کہ منظوم واقعہ میں کہہ کر کسی جگہ کے بھی ہوں لیکن ان کی وضع قطع، لباس آرائش اور طرز گفتگو میں مکمل ہندوستانی ہوتی چاہئے۔ چنانچہ بازو بند، زمرد، دست بند، پازیب، چھتے، تمامی کے کپڑے اور ولایت کے میوے بھی نظر آتے ہیں اور وہیں میر حسن یہ بھی لکھتے ہیں۔

اچار اور مرتبہ دھڑے خوشنما وہ باہر کے دالان میں جا بجا
چنگیری بنا اور رکھ پاندان قرینے سے اس میں رکھے ہار پان
گالیوں میں بھی موذی اور مدعی کے ساتھ مالزادی نظر آتی ہے۔ عیش بانی طوائف کو
میر حسن کی زبان میں اس طرح پہچانئے۔

وہ خلقت کی گرمی وہ ڈومن پناہ
نشتے میں بھبھوکا سا چہرہ بنا
فقط کان میں ایک بالا پڑا
کہے تو کہ تھامہ کے ہالہ پڑا
بندھا سر پہ جوڑا پڑی زرد شال
کمر کی بچک اور منگ کی وہ چال
وہ مہندی کا عالم وہ توڑے چھڑے
وہ پاؤں میں سونے کے دودھ کرے
میر حسن ہندوستانی موسیقی اور رقص سے بھی باخبر ہیں۔

وہ رقص بُتساں اور سنہری الاپ
وہ گوری کی تانیں وہ طلبوں کی تھاپ
وہ دل پیسا ہاتھ پہ دھر کے ہاتھ
اُچھلنا وہ دامن کا ٹھوکر کے ساتھ
میر حسن فکری انداز میں بھی ہندوستانی روایات کے اہم پہلو کی طرف اس وقت

اشارہ کرتے ہیں جب نجم النسا جوگن بن کر بے نظیر کی تلاش میں نکلتی ہے۔

پہن سیلی اور گیروا اور ٹھہ کھیس
جلی بھر کے صحرا کو جوگن کا بھیس
کئی سیر موتی جہلا رکھ کر
بھموت اپنے تن پہ ملی سر بسر
زری کے دوپٹے سے چھاتی کو باندھ
بدن کو چھپا اور گاتی کو باندھ
زمرد کی سمرن کو ہاتھوں میں ڈال
اور اک بین کاندھے پہ اپنے سنبھال

میر حسن نے جوگن کے پورے تلازمہ کو برقرار رکھا ہے۔ وہ جوگیا بجاتی ہے۔ مرگ
 چھالے کو بچھا کر بیٹھتی ہے اور اُس سے بات کرنے والا کہتا ہے سہ
 یہ سمجھا بناوٹ کا کچھ بھیس ہے لگا کہنے جوگی جی آدیس ہے
 بڑا تم پہ کیا کہیو ایسا سجوگ کیا واسطے کس کے تم نے یہ جوگ
 کدھر سے تم آئے کہاں جاؤ گے دیا اپنی ہم پر بھی فسر ماؤ گے
 میر حسن بعض الفاظ کا استعمال اتنی بے تکلفی سے کرتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ آزاد
 لکھتے ہیں۔ اس کے فصاحت کے کانوں میں قدرت نے کیسی سُناوٹ رکھی تھی؟ کیا اسے سو برس
 آگے والوں کی باتیں سُنائی دیتی تھیں کہ جو کچھ اس وقت کہا صاف وہ محاورہ اور وہی گفتگو
 ہے جو آج ہم تم بول رہے ہیں سہ

بچے اور زبان کے ساتھ پورا قصہ ہندوستانی ماحول، فضا، تہذیب، لباس، زیورات، کھانے
 پینے اور روایات کی تصویر کشی کرتا ہے۔ میر حسن نے شادی کا نقشہ بھی کھینچا ہے۔ ایسی شادی
 جس میں ہاتھی، گھوڑا، پالکی، رتھ، میانہ بھی نظر آتا ہے۔ آتش بازی بھی دکھائی دیتی ہے۔ اور ان سب
 پر قہقہے، ہنسی، شور و غل، تالیاں، سہانی سہانی نئی گالیاں، جو خالص ہندوستانی کلچر کا لازمہ
 تھی۔ وہ بھی سُنائی دیتی ہیں۔ میر حسن نے ان سارے رسوم کا ذکر کیا ہے جو صرف ہندوستانی
 شادیوں میں بالخصوص ان شادیوں میں جو جاگیر داری عہد میں مشترکہ کلچر کا نمونہ تھیں ادا کی جاتی تھیں۔
 یہاں تک کہ میر حسن رخصتی کے وقت گھر والوں کو روتے ہوئے دکھاتے ہیں۔ یہ پورا تصور قطعی
 ہندوستانی ہے۔ اور مسلمانوں نے یہ رسم ہندوستان میں آکر اختیار کی چونکہ ہندوؤں میں لڑکی کو
 جائداد میں حصہ دینے کا قاعدہ نہیں تھا۔ اس لئے شادی کے بعد وہ خاندان سے الگ ہو جاتی
 تھی اور اسی بنا پر پر پرایا دھن سمجھی جاتی تھی۔ مشترکہ خاندان میں جائداد کے حصہ دار ہی ایک
 رشتہ میں منسلک سمجھے جاتے تھے۔ جائیداد سے محرومی کا مطلب خاندان سے علیحدگی تھا چنانچہ
 اس خیال سے دل بھر آتا تھا کہ اب یہ ہمیشہ کے لئے ہم سے بچھڑ رہی ہے۔ اسی بنا پر بابل
 اور رخصتی کے وقت کے اس طرح کے غم انگیز گانے وجود میں آئے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے یہاں آنے کے بعد نہ صرف شادی کی رسوم کو اختیار کیا بلکہ ان بنیادی تصورات کو بھی اپنالیا تھا جو رسوم کا سرچشمہ ہوتے ہیں۔ مسلمانوں میں وراثت میں لڑکی کا حصہ ہوتا ہے اور عرب و ایران میں شادی بہت ہی سیدھی سادی اور غیر اہم سمی تقریب ہوتی ہے۔ لیکن ہندوستان آنے کے بعد شادی بیاہ کا ان تمام رسومات کے ساتھ مسلمان بھی التزام رکھتے تھے جو ہندوستان کی زندگی کا جزو تھے اور برات سے لے کر سمدھن آرسی مصحف اور گالیاں اور پھر سب کے ساتھ رخصتی کے وقت ماں باپ کا رونا۔ یہ سب اجزا مقامی تہذیب کے اثر سے مسلمانوں میں آئے تھے۔

یہ وہ اہم عناصر ہیں جنہوں نے اس دور کی تہذیبی زندگی میں مشترکہ کلچر کی تعمیر میں حصہ لیا تھا اور شاعری میں میر حسن جیسے دانشوروں نے اسے کلام میں جگہ دے کر ایک طرح سے سماجی تاریخ مرتب کر دی تھی۔ علی جواد زیدی لکھتے ہیں "مقامی روایات و ہندوانہ رسوم کا وہ زور شور تھا کہ خالص اسلامی رسوم پر بھی اس کا اثر پڑا اور آج بیشتر مسلم رسوم کو دیکھ کر یہ پتہ چلانا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کے کون سے اجزائے ترکیبی بیرونی ہیں اور کون سے مقامی۔"

دلی سے آنے والوں میں جرأت بھی تھی جنہوں نے اپنی غزلوں کو شہنگاوردس میں ڈھاننے کی کوشش کی تھی۔ حالات سے بیزار بھی رہتے تھے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں انگریزوں کی گرفت کا صحیح اندازہ ہو گیا تھا۔ چنانچہ نواب وزیر والی اودھ کے متعلق ایک رباعی لکھی ہے جس سے ان کی طبیعت کا اندازہ ہوتا ہے۔

سکھے نہ امیران کو کوئی اور نہ وزیر
انگریزوں کے ہاتھ قفس میں ہیں اسپر
جو کچھ وہ پڑھائیں سو یہ منہ سے بولیں
بنگالے کی مینا ہیں یہ پورب کے امیر
ظاہر ہے ایسے شاعر کے یہاں غزلوں میں ایک طرف موضوع کے اعتبار سے مقامی رنگ
فارسی اثرات سے زیادہ ہوگا دوسری طرف ایسے الفاظ بھی مل جائیں گے جس کے پس منظر

۱۰ علی جواد زیدی۔ دہلی اسکول ۲۵۸

Dr. Rajendra Parsad: India divided.

P. 38.

۱۱ ابوالیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری

میں تہذیبی روایات ہوں۔

کہاں ہے گل میں صفائی ترے بدن کی سی بھری سہاگ کی تس پر یہ بود لہن کی سی

غزلوں میں ایسے اشعار بھی نظر آتے ہیں جو ماحول اور جرأت کے ذاتی حالات کے

پس منظر میں ایمائیت اور اشاریت کے ساتھ خارجی حقائق کی لفظی تصویر نظر آتے ہیں۔

ہے یہ ہوس کہ رخصت پر واز ایک بار صحنِ حین میں مجھ کو بھی لے باغبان لے

یہ بھی نہ ہو سکے تو بھلا مجھ اسیر کو اک دم قفس میں رخصت آہ و نغاں لے

اے راہ رو خبر وہیں جرأت کی لیجیو حسرت زدوں کا تم کو جہاں کارواں لے

قید اور اسیری چاہے غلامی سے عبارت ہو یا اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہو یا مہاجر

اور ترک وطن کے لئے استعارہ کیا جائے بہر حال جرأت کی نگاہوں نے دہلی میں جو کچھ دیکھا

تھا اور لکھنؤ میں جن حالات کا تصور کر رہے تھے وہ ان اشعار میں جھلکتا ہے مصحفی بھی ان

شعار میں سے ہیں جو دہلی سے لکھنؤ آئے۔ ان کی شاعرانہ حیثیت پر تبصرہ کرنا مقصود نہیں ہے

لیکن یہ حقیقت ہے کہ وہ اردو کے پہلے شاعر ہیں جنہوں نے کھلم کھلا واضح الفاظ میں ہندوستان

کے اصلی دشمن کو پہچانا اور یہ اس دور کی بات ہے جب اس طرح کا احساس ہی نہیں پیدا ہونے

دیا جاتا تھا۔ مصحفی کہتے ہیں

ہندوستان کی دولت و حشمت جو کچھ کہ تھی ظالم سرنگیوں نے بہ تدبیر کھینچ لی

اس کے علاوہ مصحفی کے کلام کا ایک حصہ وہ ہے جو اپنے گھر کے ماحول کی تصویر کشی کرتا

ہے۔ بظاہر چارپائی، کھٹل یا چمچ کسی کے گھر کا بیان ذاتی اور نجی حیثیت رکھتا ہے لیکن مصحفی

نے ان ذاتی اشیاء کو اس طرح پیش کیا ہے گویا یہ نچلے متوسط طبقہ کے معاشرے کا ایک اہم جز

ہے۔ ان کی ایک مثنوی ایسی بھی ملتی ہے جس میں انہوں نے اپنے دور کے حالات کی تصویر کشی کی ہے

اس کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ مصحفی کسی ایک فرقے یا ایک طبقے کو بریشانیوں کا شکار

نہیں بتاتے بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو مصیبت آئی ہے وہ مشترک ہے اس مثنوی سے بڑے پیمانے پر

حرک وطن کا اندازہ بھی ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بلا تفریق متوسط طبقہ کے افراد ولی سے

نقل مکانی کر رہے تھے مذہبی رواداری کا تصور لفظ پذیر معاشرے کی عکاسی اور بادشاہوں

کی بے بسی کی تصویر بھی نظر آتی ہے۔ مصحفی نے بھی ایک شہر آشوب لکھا ہے۔ اور غلام قادر
رہیلہ کے حادثہ کے بعد جو دہلی کا نقشہ تھا اس کی تصویر کشی کی ہے۔ قاضی عبدالودود کا
خیال ہے کہ مصحفی نے سنی سنائی باتیں لکھی ہیں بہر حال کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔

بے داد سے نائب کی یہ احوال ہے واں کا
ہر وقت تلنگے جو کھڑے رہتے ہیں ان سے
وہ گاؤ کشی شہر میں موقوف ہوئی ہے
احوال سلاطین کی لکھوں کیا میں خرابی
فاقوں کی زبس مار ہے بیچاروں کے اوپر
اک بغلیں بجا خواں کو یوں دیکھ کہے ہے
گل جائے زباں میری کروں ہجو گران کہ
یہ روز نیا قافلہ پورب کو رواں ہے
بس قلعے کے نیچے ہی ٹمک اک امن واماں ہے
اب ان کی جگہ خون رعیت کا رواں ہے
یعنی کے بہ عید اب ان کو لب ناں ہے
جو ماہ کہ آتا ہے وہ ماہ رضاں ہے
کچھ نام خدا آج تو یہ خواں گراں ہے
یہ تنگ معاشی کا سلاطین کے بیاں ہے
”مصحفی کی مثنوی ”جذبہ عشق“ میں ان رسموں کا بھی بیان ملتا ہے جو ہندوؤں سے

مخصوص تھی۔ جب جوہری کی بیوی مرجاتی ہے تو کہتے ہیں ”لہ

ڈال ار تھی پہ اس پر ی رو کو
دم بدم رام رام ست کی صدا
مصحفی کی غزلوں میں اسیر نفس بہار اور فصل گل ایک خاص تصور رکھتے ہیں
اور اس تصور کو سمجھنے کے لئے مصحفی کا ماحول ذہن میں رکھنا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ وہ شخص
جو فرنگیوں کے ”بتدبیر“ ہندوستان کی دولت و حشمت کھینچ لینے کا تصور رکھتا ہے۔
اس کے یہاں اشارے یا علامتیں محض روایتی انداز میں نہیں آسکتے۔

کہتے ہیں پھر فصل گل آئی ہے چمن میں
گنجِ نفس میں ہم تو رہے مصحفی اسیر
مُرغان تیز بال سے شکوہ ہے یہ کہ ہائے
کیوں دست جنوں دھوم چلنے نہیں دیتا
فصل بہار باغ میں دھو میں پھا گئی
ہم کو اسیر جنگل صیاد کر گئے

۱۔ معاصر۔ نومبر ۱۹۳۲ء

۲۔ ڈاکٹر محمد عقیل رضوی۔ اُردو مثنوی کا ارتقا۔ ص ۲۵۲

زبردست ہے سندھیا گوٹھیل تو ہم بھی نہیں ہیں کچھ اسکے دیل
لیکن اسی جنگ نامہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خاندوجی سندھیا کی ملازمت
اختیار کی۔

ادھر کوچ سے لے کے جھانسی تلک ادھر دیوگرھ اور ہاسی تک
اٹیرا اور بھنڈ اور گجرات تمام سند لکھ دی اس ملک کی میرے نام
کیا مجھ کو نواب کمپو دیا، غرض مجھ کو مختار گھر کا کیا
زمانہ موافق ہوا ایسا آ کہ جو میں نے چاہا وہی ہو گیا
رنگین کی ایک مثنوی ”مہ جبین و نازنیں“ ہے اس کی تاریخ لالہ مان سنگھ کی کہی
ہوئی ہے۔ یہ مثنوی بڑی حد تک سحرالبیان کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ ”سراپا کا بیان
ہو یا زیورات یا طہوسات کی تفصیل، شادی بیاہ کی رسمیں ہوں یا ہندوؤں اور مسلمانوں
کے تیوہار اور تقریبات محلوں کے نقشے ہوں یا باغ و صحرا راگ و رنگ کی محفلیں ہوں
یا شاہی دربار محلات میں خواصوں کی چیلیں ہوں یا جلسے جلوس ہر موقع پر رنگین کے سامنے
میر حسن کی سحرالبیان ضرور ہے“ فرق صرف اتنا ہے کہ میر حسن کے یہاں کوئی تیوہار نہیں ہے
ان کے یہاں ہولی کا بھی تذکرہ ہے۔ رنگین کا شہر آشوب بھی اس اعتبار سے نیاپن
رکھتا ہے کہ اس میں ہر پیشے بالخصوص عوامی پیشوں کی خرابیوں کا بھی ذکر موجود ہے
جیسے کھیتی۔ قصائی۔ دھوبی۔ حلوائی۔ بھڑ بھونجا اور کسان وغیرہ۔ رنگین کے یہاں کہیں
عالم خواب میں جتنا کنارے نوچندی کا میلہ نظر آتا ہے کہیں چھکو، طوائف کی بچوں میں چھپکی۔
بندر۔ مینڈک وغیرہ کی تشبیہیں ملتی ہیں۔ کوئی خط منظوم ہے جو لالہ سنت سنگھ نشاط
کے نام لکھا گیا ہے۔ ایک خط میں بنارس کے شہر میں دریا اور گھاٹ کی تفصیلات بیان
کی گئی ہیں۔ اور اردو شاعری میں جو روایت فائز نے نغمن بودہ گھاٹ کی تصویر کشی کرتے
ہوئے قائم کی تھی۔ رنگین نے بھی اسے برقرار رکھا ہے لکھتے ہیں۔

۱۔ ابواللیث مدنی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری۔ ص ۲۲۳

۲۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ ہندوستانی قصوں سے ماخوذ۔ اردو مثنویاں ص ۱۱۲

خوش ہوتی ہے کہہ کوئی شیو رام کہتی ہے کوئی بول ہر نام
 مٹی کا بنا کوئی سدا شیو کہتی ہے کہ بول ہم ہسا دیو
 بھروں کا لگا کے کوئی چھاپا گنگا کو چڑھاتی ہے پجا پا

ان کی ایک مثنوی ہے "حکایت راجپوت اور مرد مسلمان"۔ پوری مثنوی رنگین نے اس انداز میں لکھی ہے کہ اس دور کے تہذیبی عناصر میں فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی جو عملی صورت تھی اس کی مکمل تصویر نظر آتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ہندو مسلمانوں میں یا مسلمان ہندوؤں میں جذب ہو کہ اپنا انفرادی وجود کھو بیٹھے تھے بلکہ فرقہ وارانہ بنیادوں پر ہم آہنگی کا تصور تھا اور اسی تصور نے اس دور میں قومی یکجہتی کے شعور کو تقویت بخشی تھی۔

راجپوت اور اک مسلمان دوست تھے گو وہ تھے دو مغز پر اک پوست تھے
 تھے لطیفہ بولنے میں دونوں طاق بولنا ہر ایک کو تھا ان سے شاق
 راجپوت اک روز سبزی چھان کر یوں لگا کہنے اسے ارمان کر
 حیف ہے سبزی نہیں پیتا ہے تو کیا جہاں میں بے مزہ جیتا ہے تو
 جس کسی کو بھنگ سے رغبت نہیں مطلق اس کو زیست کی لذت نہیں
 بولا وہ سُن کر یہ اس کی گفتگو بھنگ پیوے وہ کوئی بھنگی ہے جو
 اس کے منہ سے بات یہ سُن کر شتاب اس کے اس کو یہ دیا رنگیں جواب
 گوشت میں جھنکے کا اب سے کھاؤں گا جھٹکا اپنے روبرو کرواؤں گا
 بات یہ سچ ہے مجھے آیا خیال جو کہ بھنگی ہوئے وہ کھائے حلال

اس حکایت سے ایک بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ مذہبی تعلق کی بنا پر رنگین نے نوک جھونک میں مسلمان کا پتہ بھاری رکھنے کے بجائے راجپوت کا ہی پتہ بھاری دیکھا ہے اور اس کے علاوہ پہلے شعر کے دوسرے مصرعے کی بلیغ اشاریت دراصل اس عہد کی ہم آہنگی کا مکمل تصور پیش کرتی ہے۔

رنگین نے ہندوستان کے تقریباً ہر حصہ کی عورتوں کی عقلی سطح کا بھی جائزہ لیا

ہے جو چار حصے ہیں اس میں پورب، دکھن پنجاب اور پہاڑ کے علاقہ کی رہنے والی عورتوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ ان کی غزلوں میں بھی کہیں کہیں ہندوستانی پورے شباب پر نظر آتی ہے۔

یہ جو بالی میں ہے اس آفت کے پرکالے کے پھول
سحر ہے ان میں نہ سونگھوں میں یہ بنگالے کے پھول

یہ ہوا ظاہر کرن پھولوں کو تیرے دیکھ کر

موتیا کے پھول آگے ان کے ہیں گالے کے پھول

انشار بھی مہاجر کی حیثیت سے لکھنؤ آئے تھے لیکن حقیقت یہ ہے کہ لکھنؤ میں جو

تہذیبی اتحاد ہو رہا تھا اور جس مشترکہ کلچر کی تعمیر ہو رہی تھی اس کی تصویر کشی میں ان مہاجر

شعرا کا بڑا ہاتھ ہے۔ یہ اور بات ہے کہ جرائت، انشاء، مصحفی اور رنگین مرثیہ گوئیوں کا سا

تہذیبی شعور نہ رکھتے تھے پھر بھی جو کچھ انھوں نے پیش کیا وہ آگے چل کر نشانِ راد ثابت

ہوا۔ انشار لکھنؤ آنے سے قبل مرشد آباد میں اپنے والد صاحب کے ساتھ رہ چکے

تھے۔ پھر دتی آئے۔ کچھ دنوں دتی میں شاہ عالم کے ساتھ رہے۔ لیکن آزاد کی عبارت سے یہ اندازہ

ہوتا ہے کہ آصف الدولہ ہی کے عہد میں لکھنؤ چلے گئے تھے۔ آزاد لکھتے ہیں لکھنؤ میں آصف الدولہ

کی سخاوتوں نے حاتم کی سخاوتوں کے نام کا خاتمہ کر دیا تھا۔ اور لوگ بھی کمال کے ایسے

جو یا تھے کہ جو دتی سے گیا پھر نہ آیا۔ اس لئے ادھر کا رخ کیا۔ لکھنؤ میں ان کے جوہر کھلے۔ نثر

میں ان کی فتوحات بے اندازہ ہیں اور اس کا واضح اشارہ ملتا ہے کہ انشاء اور دوہیں ہندوستانی

کے شعور کو عام کرنا چاہتے تھے۔ رانی کیتکی کی کہانی ہویا عروض میں فارسی کی جگہ مقامی الفاظ

کا استعمال، انشا کی کاوشیں اسی سمت میں تھیں جس کے افق سے کجہتی کا آفتاب طلوع ہوتا ہے۔

ڈاکٹر محمود الہی لکھتے ہیں۔

”انشار کی قصیدہ نگاری کی ایک خصوصیت، یہ بھی ہے کہ ان سے اس زمانے کی تہذیب

۱۰ آبیات ۲۵۹ ۱۱ آبیات ۲۶۰

۱۲ ڈاکٹر محمود الہی۔ اردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ ص ۱۰۱

و تمدن کو پہچانا جاسکتا ہے اور یہ اپنا عہد تخلیق متعین کر دیتے ہیں۔“
 شہزادہ سلیمان شکوہ کی مدح میں جو قصیدہ لکھا ہے اس میں تشبیب میں سودا کی طرح
 ”خوشی“ کے بجائے ”دولت بیدار“ کا سراپا کھینچا ہے۔ ایک حصہ فارسی اور عربی کی تشبیہوں سے
 مزین ہے۔ ”الحمد“ کا ”لام“ ”زرگس جادو آنکھیں“ ”سینہ آئینہ شفاف“ وغیرہ نظر آتی ہے اور
 اس کے بعد یہ نقشہ بھی دکھائی دیتا ہے۔

ساگ ہولی میں حضور اپنے جو لادیں دن رات
 کہ کنھیا بنیں اور سر پہ وہ دھریں مکٹ
 ”گانو گوکل کا ہے پنڈا ہے نرالا“ یہ کہیں
 گوانیس بن کی کہیں ہنس کے ”وہ ہے بنسی بٹ“
 گائیں لیوں اٹھا اور یہ کہتی جاویں
 دکھیٹ و ہوندری جو دزم ادتی ہے پنگھٹ
 سونے روپے میں جو او جائیں گنواروں کی طرح
 ”دھام“ گھر کو کہیں نزدیک کو بولیں ”دونکٹ“
 انھوں نے ”ہندوستانی سنگیت“ تہذیب و تمدن معتقدات رسم و رواج اور میلوں ٹھیلوں
 کا نقشہ بڑے دلپذیر انداز میں کھینچا ہے۔

ایک مشنوی میں مار واری سیٹھ کی بچو کی ہے جس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ تجارتی
 مرکز ہونے کی وجہ سے لکھنؤ مخلوط اور مشترکہ طرز معاشرت کا بھی مرکز بن گیا تھا۔ جہاں
 ہندوستان کے ہر علاقہ کا آدمی بود و باش اختیار کئے ہوئے تھا اور ساتھ ہی ساتھ انگریز اور
 فرانسیسی بھی تھے۔

انشار اردو کو برج بھاشا کی ایک شاخ سمجھتے ہیں۔ در زبان اہل بچ ایک نظم ہے جس میں
 اس طرح کے اشعار بھی ملتے ہیں

سدھ رکھت میں تمھارے ماے کی
 جے ہو پیرے پھوڑے والے کی
 آئی کانن کے بچ بھو آپن
 آج بہتے دناں مو مری دھن
 یوں کہت کام بن مہاراجہ
 دھن مہاراجہ دھن مہاراجہ
 تم بنا سون ہے یہ بنسی بٹ
 ناہنا چیر گھاٹ نان آسٹ

انشا بھی اردو کے بارے میں ایک ایسی مخلوط زبان کا تصور رکھتے تھے جس کی ترمیر میں

نہ صرف شمال و جنوب کا حصہ تھا بلکہ ہندوستان کے ہر علاقے کی بولی اُردو میں شامل تھی اور اسی لئے وہ ہر زبان کے لفظ کو اپنے کلام میں جگہ دیتے ہیں۔ مرزا محمد عسکری لکھتے ہیں۔
وہ مختلف فرقوں، مختلف مذہبوں اور مختلف قوموں کی زبان کی ایسی نقالی کرتے ہیں کہ اصل اور نقل میں فرق نہیں معلوم ہوتا۔

انشاء دوسروں کے مذہبی رسم و رواج سے بخوبی واقف ہیں اس لئے ان کی تلمیحات بہت صحیح اور بے تکلف ہوتی ہیں۔ ان کے اشعار میں ان کے معاصرین کے مقابلہ میں ہندی الفاظ اور مقامی رسوم و تصورات زیادہ نظر آتے ہیں۔ ہندی اور ملکی خصوصیات کے مضامین کو سودانے بہت اچھی طرح سے باندھا ہے مگر سید انشائے نے بھی اچھلتے کودتے خوب قدم مارے ہیں اور یہ بات لطف سے خالی نہیں کیونکہ اپنے ملک کے ہوتے عرب، نجد، ایران سے بے ستون اور قصر شیریں توران سے جیموں اور سچوں کو ہندوستان میں لانا کیا ضرور ہے۔

آزاد نے جس (Indianisation) کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اُردو کے تمام شعرا کے یہاں کسی نہ کسی روپ میں موجود رہی ہے البتہ سید انشائے نے اس سلسلہ میں نثر کے ذریعہ سے بھی اور شاعری میں ہر صنف سخن کے ذریعہ اس کی کوشش کی کہ لفظی اور معنوی اعتبار سے شاعری کو اس تہذیب کا آئینہ دار بنا دیں جس کی بنیاد جذباتی ہم آہنگی پر تھی اور جس کے اجزا میں "رنگ بتاں" بھی جھلکتا تھا اور "شمع حرم" میں سونات کا دیا بھی نظر آتا تھا۔ اس رنگ میں انشائے کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔

صنم خانے میں جب دیکھا بت و ناقوس کا جوڑا لگا ٹھاکر کے آگے ناچنے طاؤس کا جوڑا
لیٹ کر کرن جی سے رادھا کا ہنس کے لگی کہنے ملا ہے چاند سے اے لو اندھیرے پاکہ کا جوڑا
یہ جو ہنت بیٹھے ہیں رادھا کے کند پر اوتار بن کے گرتے ہیں پیروں کے جھنڈ پر
ہے نور بھر مردک دیدہ میں پنہاں یوں جیسے کنھیا

سواشک کے قطروں سے پڑا کیلے ہے جھرمٹ اور آنکھوں میں چمکٹ

مرزا محمد عسکری محمد رفیع۔ کلام انشا مقدمہ ص ۱۰۰ ہندوستانی اکیڈمی اتر پردیش لکھنؤ ۱۹۵۲ء
محمد حسین آزاد۔ ابیات ص ۲

پھین، اکڑ، چھب، نگاہ، سچ، دھج، جمال، طرز خرام آٹھوں
 نہ ہو دیں اس بُت کے گر پُجاری تو کیوں ہو میلے کا نام آٹھوں
 انشائے ٹھیٹھ ہندوستانی زبان میں ”دوٹھن جان کی تعریف“ میں ایک نظم لکھنی چاہی
 تھی جس کے کچھ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں۔

کہیں شہانے کی آواز اور کہیں کامود کہیں تو رام کلی بھیرویں کہیں تھانٹ
 بنی ہوئی کہیں رادھا کہیں کنھیا جی پتھر اوڑھے ہوئے سر پہ رکھے مورکٹ
 نہاتے دھوتے وہی ٹھیک ٹھاک سب باتیں وہ گوکل اور وہ مٹھرا نگر وہ جناتٹ

انشاء کے اشعار میں انگریزی یا غیر ملکی اثرات بھی نظر آتے ہیں فرانسیسی کی ٹوٹی تو
 ملتی ہی ہے بالوں پر پاؤں چھڑکنے کا تذکرہ بھی جارج سوم کی مدح میں جو قصیدہ لکھا
 گیا ہے اس میں نظر آتا ہے۔ کوچ اور گبھی کے تذکرہ کے ساتھ گلاس بھی گے لاس بن کے سامنے
 آتا ہے۔ فرنگی طنبور، بگل اور رگن کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستانی مہینے یا ہجری تاریخوں کی جگہ انگریزی لے ہی

تھی۔ ع آج ہے جون مہینے کی یہ چوتھی تاریخ

شاعری سماجی حالات کی پروردہ ہوتی ہے۔ انشا کا کلام ایک طرف تاریخی پس منظر
 کی تائید کرتا ہے۔ اور دوسری طرف ہمارے استدلال کو تقویت پہنچاتا ہے۔ اس دور میں لکھنؤ میں
 قومی ارتباط اس حد تک بڑھ گیا تھا کہ مختلف تہذیبیں ایک دوسرے سے مل جل کر ایک
 نیا رخ اختیار کر رہی تھیں۔ دلی میں فکری سطح پر تصوف کی تحریک اپنا تاریخی کردار ادا کر چکی تھی۔
 یہ دور اس تحریک کا عملی نتیجہ تھا۔ عیش و عشرت، فراغت یا دوسری جگہوں کے سخت حالات
 یا انگریزوں کے سامنے اپنے نوابوں کی بے بسی بہر حال جو بھی عوامل رہے ہیں لکھنؤ میں
 سیکر (Secular) تصورات عملی طور پر جڑ پکڑ رہے تھے جن کی بنیاد پر مدون کئے
 ہوئے آجکل کے اصول بھی اتنے روشن اور تابناک نہیں جتنا اس دور کا عمل تھا۔ ایک
 دوسرے سے دلچسپی، اُس کے جذبات کا احترام اس کے دکھ سکھ میں شرکت اس کے

رنگ میں اپنا انفرادی وجود برقرار رکھتے ہوئے رنگ جانا اس دور کی خصوصیات میں شامل ہے۔ انشآء کے کلام میں یہ اثرات اتفاقاً نہیں۔ یہ منطقی اور تاریخی نتیجہ ہیں۔ اس تحریک کا جسے تصوف کی تحریک کہا جاتا ہے۔ لکھنؤ میں تصوف کی روایات پس پشت چلی گئی تھی اور اس فکری سطح کی جگہ عملی میدان نے لے لی تھی۔ اب اشعار میں استعارات اور علامتیں بھی کسی حد تک بدل رہی تھیں۔ یہ مقصد نہیں ہے کہ اسیری، نفس، گلشن چین کی روایت اس سے پہلے نہیں تھی لیکن سوال کیت اور زیادتی کا ہے۔ لکھنؤ میں زبان کی جو کاٹ چھاٹ ناسخ کے ہاتھوں ہوئی۔ اس نے بھی بہر حال ان روایات کو برقرار رکھا۔

ناسخ جب اصلاح زبان کی طرف متوجہ ہوئے تھے ان کے سامنے وہ ہزار ہا افراد تھے جو فارسی میں کمال حاصل کر چکے تھے۔ ان میں کشمیری پنڈت اور بہت سے کاستھ بھی تھے جنہیں داستان گوئی، خطاطی، انشآء اور تاریخ کہنے میں کمال حاصل تھا اور شاعری میں بھی یہ فارسی اثرات کو زیادہ قبول کر رہے تھے۔ اگر ناسخ کے ہاتھوں یہ کارنامہ انجام نہ پاتا تو حالات کا تقاضہ یہی تھا کہ پھر اسے کوئی کشمیری پنڈت یا کوئی کاستھ انجام دیتا۔ کشمیری پنڈتوں کے اپنے سیاسی مفادات فارسی سے وابستہ تھے۔ ان کا علاقہ یا ان کا خطہ اس حصہ سے ملحق تھا جو اب ہندوستان سے الگ ہو گیا تھا اور جہاں کی زبان فارسی تھی۔ تجارتی اغراض کے لئے بھی اور تہذیبی طور پر بھی اور لسانی تسلسل کے لحاظ سے بھی کشمیری پنڈتوں کے لئے فارسی ہندوستان کی اور کسی زبان کے مقابلہ میں زیادہ قابل قبول تھی۔ اودھ کے دربار میں مہاراجہ ٹیکٹ رائے سے جھاؤ لال تک غیر مسلم انتظامی عہدوں پر چھائے ہوئے تھے۔ اور متوسط طبقے کے شرفاء کی سربراہی کشمیری پنڈتوں کو حاصل تھی۔ اس بنا پر ناسخ کی شاعری میں کہیں بھولے بھٹکے ایسے اشعار مل سکے ہیں جن میں ہندوستانی اثرات ہوں ایسے اشعار سے

ناسخ وطن میں دیکھے دیکھیں گے گھر کو کب
غربت میں مدتوں سے ہے اپنا مکان سرا
سنان مثل وادی غربت ہے لکھنؤ
شاید کہ ناسخ آج وطن سے نکل گیا

جنوں پسند ہمیں چھاؤں ہے۔ بولوں کی عجب بہار ہے ان زرد زرد پھولوں کی
 جیسے اشعار کہیں کہیں نظر آتے ہیں البتہ تصوف کو شیخ صاحب نے صرف اس لئے
 اپنے یہاں جگہ دی کہ شاعری کی ایک روایت یہ بھی تھی۔ لیکن آتش کا تصوف روایتی نہیں
 ہے بلکہ وہ خود اسی میدان کے مرد تھے۔ ڈاکٹر اعجاز حسین لکھتے ہیں۔ "میں ان کو ویسا صوفی
 شاعر نہیں سمجھتا جیسے میر درد تھے۔ مگر باوجود اس کے میں آتش کو صوفی کامل مانتا ہوں۔
 اس لئے کہ انھوں نے تصوف کی روح جذب کر لی تھی۔ جو ان کے ایمان کا نتیجہ تھی۔
 خلیل الرحمن اعظمی نے لکھا ہے۔ "آتش کی شاعری کے اصل حصہ میں ہمیں تصوف ملتا ہے جو
 میر غالب وغیرہ دوسرے شعراء کے یہاں ہے ان کے اشعار کا انداز یہ ہے

مجت کا تری بندہ ہراک کو اے صنم پایا
 فریب حسن سے گبر و مسلمان کا چلن بگڑا
 بت خانہ توڑ ڈالے مسجد کو ڈھائیے
 دل کو نہ توڑیے یہ خدا کا مقام ہے
 پروفیسر احتشام حسین لکھتے ہیں۔

کعبہ و دہر میں وہ حسانہ بر انداز کہاں
 قول اپنا ہے یہ سچہ و زنا کے لئے
 کوچہ یار میں ہو روشنی اپنے دم کی
 کعبہ و دیر کے باہر اس سرزمین کی تلاش جہاں خدا کی تلاش گبر و مسلمان بن کر
 نہ کی جائے۔ صرف آزاد خیالی کی مظہر نہیں ہے بلکہ شریعت کی حدود کے باہر نکل کر
 معرفت و حقیقت کا بھید معلوم کرنے کی آرزو ہے۔ کعبہ اور تجا نے کی حد بندی نے
 نگاہوں کی وسعت چھین لی ہے، "آتش کی شاعری میں یہ وسعت موجود ہے۔

آتش نے ان اخلاقی مسائل کو بھی اپنے کلام میں جگہ دی جو ہندوستانی روایات

۱۔ ڈاکٹر اعجاز حسین۔ انتخاب کلام آتش۔ مقدمہ صفحہ ۲۳۔ پہلا ایڈیشن ۱۹۵۵ء۔

۲۔ خلیل الرحمن اعظمی۔ بحوالہ مقدمہ کلام آتش۔

۳۔ آتش کی صوفیانہ شاعری صفحہ ۱۵۷۔ نقوش ادب عالیہ صفحہ ۱۹۶۔

کا مرکز تھے اپنی ہستی کو مٹانا، ہمت سے کام لینا اور قسمت اور تقدیر پر بھروسہ کر کے قناعت
 اور توکل کی اس طرح تعلیم کہ دوسروں کے سامنے ہاتھ نہ پھیلانا پڑے جیسے اخلاقی مسائل
 ہندوستانی روایات کا جزو بن چکے تھے۔ آتش نے انھیں اپنے کلام میں جگہ دے کر فکری
 سطح پر اس روایت کو نکھارا ان کے یہاں وطن کے تصور کی بھی نشاندہی ہو سکتی ہے۔
 پاؤں شل ہو گئے تھے ٹھوکریں کھاتے کھاتے ہم غریبوں کو خدا ہی نے وطن دکھلایا
 ”تشبیہات میں اکثر جانور پھل پھول سے مدد لے کر اپنی امتیازی خصوصیت کو
 نمایاں کر دیتے ہیں۔۔۔۔۔۔ ان کی نظروں میں ہندوستان کی چیزوں کی بھی اہمیت کم نہیں
 وہ برابر ایسی چیزوں کو پیش کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً کنول۔ تاڑ۔ آم۔ مرگ چھالا وغیرہ
 مے ہم سے غریبوں نے نہ پی سیکڑوں ہوئے اس تابش خورشید کی تاثیر سے ٹپکے
 مضمون کہو آتش انھیں یا آم انھیں سمجھو ہاتھ آئے ہیں دو چار یہ تقدیر سے ٹپکے
 آتش اور ناسخ کے شاگردوں میں وزیر، برق، رشک، مہر، منیر شکوہ آبادی زند اور
 نسیم نام کے قابل ذکر ہیں۔ جس کام کی طرف ان کے اساتذہ توجہ نہ دے سکے تھے۔ اُس کی طرف
 یہ لوگ متوجہ ہوئے اور ان لوگوں میں سب سے زیادہ اہم نام پنڈت دیانند نسیم کا ہے۔
 اب تک اُردو شاعری کے اس تذکرے سے یہی اندازہ ہوتا ہے جیسے اُردو کے دامن میں
 خال خال ہندو شعراء رہے حالانکہ ایسا نہیں تھا تقسیم کار کے اصولوں کی بنیاد پر ملک
 میں تہذیبی رابطہ قائم رکھنے کے لئے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ایک ایسا ادبی
 معاہدہ ملتا ہے جس میں نظم کی بادشاہت مسلمانوں نے لی اور نثر میں ہندوؤں کا سکہ
 رواں ہوا۔ اس کے علاوہ چونکہ خطاطی انشا اور تاریخ گوئی بھی تہذیب کے ہی
 اہم عناصر شمار کئے جاتے تھے۔ اس لئے اُس پر ہندو چھائے رہے۔ اس سے یہ نہ بچنا
 چاہئے کہ شاعری کے اس دور پر صرف مسلمانوں کا ہی قبضہ رہا۔ بلکہ بہت بڑی تعداد
 متوسط درجے کے ایسے شعراء کی تھی جنہوں نے دراصل رجحانات کے بنانے میں مدد دی۔
 ان میں کچھ کا تذکرہ صرف اس لئے کیا جا رہا ہے کہ اس مشترکہ کلچر کا صحیح طور پر اندازہ ہو
 لے ڈاکٹر سید اعجاز حسین۔ انتخاب کلام آتش۔ ص ۹

اور ساتھ ہی ساتھ اس کی بھی وضاحت ہو سکے کہ یک جہتی کے جو عناصر تھے وہ یک طرفہ نہیں تھے بلکہ اس کی تعمیر میں بہت سے لوگوں نے حصہ لیا تھا۔

دلی میں رائے پنڈت چندر بھان برہمن (۱۵۷۵-۱۶۶۶) نے جس روایت کی داغ بیل ڈالی تھی اسے ان کے بعد کے شعراء نے برقرار رکھا۔ چندر بھان برہمن کے یہاں اس طرح کے اشعار نظر آتے ہیں۔

پیا کے ناو کی سمن کیا چاہوں کروں کس سے نہ تسبی ہے نہ سمن ہے نہ کٹھی ہے نہ مالا ہے
ولی رام وکی، ٹیک چند بہار۔ آفتاب رائے رسوا، آئند رام مخلص، سینتارام عمدہ
(الکبادی) بندرا بن راقم، لالہ بال مکند حضور شاگرد خواجہ میر درد نے شاعری میں ان کو پایا
کا پوری طرح احترام کیا تھا جو اردو کے مشترکہ کلچر کی تحریک سے ہم آہنگ تھی۔ ان کے کلام
کا اندازہ ان کے اشعار سے کیا جاسکتا ہے

قفس سے چھٹ گئے اور ہم چین میں جائے نہیں اڑیں تو پر نہیں رکھتے چلیں تو پائے نہیں
(آفتاب رائے رسوا)

ناحق تو بتوں سے آشنا ہوتا ہے کیوں درد بلا میں مبتلا ہوتا ہے
(سینتارام عمدہ)

اتنا ہی چاہتا ہوں کہ میں اور عندیہ آپس میں درد دل کہیں ٹک بیٹھ کر کہیں
(بندرا بن راقم)

سر راہ بیٹھے صد ہے یہ اپنی کہ اللہ یاور ہے بے دست و پا کا
(بال مکند حضور)

ان کے بارے میں کریم الدین نے طبقات الشعراء میں ۱۹۲۶ء کے یادگار مشاعرے میں تذکرہ بھی کیا ہے۔ لکھنؤ میں سرب سکھ دیوانہ کے بارے میں سعادت خان ناصر لکھتے ہیں۔ اپنے وقت کا استاد بلکہ صاحب استاد تھا ہے

وہ لوگ کہاں کہ یار باشی کیجئے وہ وقت کہاں کہ خوش معاشی کیجئے

لہ گنپت سہاے سر یواستوا۔ اردو شاعری کے ارتقا میں ہندو شعراء کا حصہ۔ ۱۹۶۹ء ایڈیشن ص ۹۸-۲۹

لگ گوشے میں اپنے بیٹھ کر تنہا اب ناخنِ غم سے دل فراشی کیجئے ۱۷
 راجہ جسوت سنگھ عن کا کا جی تخلص پر روانہ۔ پسر راجہ بینی بہادر کا تذکرہ بھی ملتا ہے
 اور ان کے حالات پڑھنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اپنے دور کے اساتذہ فن میں شمار کئے جاتے
 تھے۔ ناسخ نے ان کی تاریخ وفات کہی تھی ان کے اشعار میں اس کا لحاظ ملتا ہے کہ اسلامی تعلیمات
 کو کلام میں جگہ دی جائے۔ ۱۸

رہتا ہے نام نیک بھی تمام جہان میں انگشتری رہی نہ سلیمان رہ گیا
 اس سلسلے میں اور بہت سے شعراء کے نام نظر آتے ہیں مثلاً لالہ ٹیکارام تسلی شاگرد
 مصحفی منوہر لال صفا شاگرد مصحفی۔ بھیروداس تمنا۔ موجی رام موجی کے شاگردوں میں دیاکشن ایمان
 لالہ پرشاد مجروح۔ لالہ لکشمین پرشاد رفیق وغیرہ۔ موجی رام موجی اور منوہر لال صفا کے شعر
 آج بھی زبان زد خاص و عام ہیں ۱۹

دل کے آئینے میں ہے تصویرِ یار ۲۰
 جب ذرا گردن جھکائی دیکھ لی
 (موجی) ۲۱

چرخ کو کب یہ سلیقہ ہے تمکاری میں کوئی معشوق ہے اس پردہ زنگاری میں
 (صفا) ۲۲

موجی کا تعارف سعادت خاں ناصر نے شاعر منتہی کہہ کر کرایا ہے ان کے اور
 مرزا قتیل کے معرکہ کا ذکر کرتے ہوئے ناصر نے موجی کے جس خط کا تذکرہ کیا ہے وہ بھی اہمیت
 رکھتا ہے۔ ۲۳

یہ تذکرہ ضمناً کیا گیا تاکہ یہ غلط فہمی نہ پیدا ہو سکے کہ اُردو شاعری کا متر ایک ہی
 فرقے کی کاوشوں کی رہیں منت تھی اور قومی یکجہتی کی کوشش ایک طرف تھی بلکہ اس عظیم بہم میں
 بہت سے مذہبی فرقوں کے افراد جوش و خروش سے شریک تھے۔ یوں تو عیسائی شعراء کی بھی بہت

۱۷ گنپت سہائے سریواستوا۔ اُردو شاعری کے ارتقا میں ہندو شعراء کا حصہ ص ۱۵۰

۱۸ عبدالمجید سالک۔ مسلم ثقافت ہندوستان میں ص ۵۰

۱۹ ڈاکٹر خیم انہونوی۔ تذکرہ خوش معرکہ زیبا سعادت خاں ناصر ص ۳۶۳-۳۶۸

بڑی تعداد نظر آتی ہے، لیکن یہاں صرف اس لئے ان کا تذکرہ نہیں کیا گیا کہ ان کے موضوعات میں روایتی شاعری کے عناصر تو ہیں لیکن وہ عناصر جن پر قومی یکجہتی کا اطلاق ہو سکے شاید نادر ہی ملتے ہیں۔

اس کے باوجود یہ ادبی تاریخ کا ایک دلچسپ پہلو ہے کہ فرقہ وارانہ بنیاد پر نثر میں عیسائی اور ہندو چھائے نظر آتے ہیں اور شعر کی دنیا مسلمان شعراء سے سنوری نظر آتی ہے۔ شاید اسی لئے کہ اردو کی تاریخ غیر متوازن نہ رہ جائے اور مستقبل کا مورخ کسی عصبیت کی بنا پر فرقہ وارانہ کا لیبل نہ لگا سکے۔ تاریخی حالات اور ادبی ارتقا کے قانون نے پنڈت دیانند کشنریم کو جنم دیا۔ نسیم کشمیری پنڈت تھے اور گویا ادبی محاذ سے اس روایت کی داغ بیل ڈال رہے تھے کہ جب کبھی تاریخ کا کوئی گوشہ عدم توازن کا شکار ہوگا یا ہندوستانیت پر شہ پڑے گی کشمیر کا کوئی نو نہال اٹھ کر اپنے خون جگر سے فکر و نظر کے چراغ روشن کرے گا۔

اور نسیم کو اپنی اس علاقائی وطنیت کا شدید احساس تھا۔ وہ خود خدا سے دعا کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

خوبی سے کہے دوں کو تسخیر نیرنگ نسیم باغ کشمیر
 ان کی یہ علاقائی وطنیت ہندوستان کی قومی یکجہتی کی روایات سے ہم آہنگ
 تھی۔ دکنی شعراء سے میر اور سودا تک یہ روایت چلی آتی تھی۔ مگر اس علاقائی وطنیت کے احساس نے کہیں بھی ان کے ہندوستانیت کے شعور کو مجروح نہیں ہونے دیا۔

ڈاکٹر گیان چند نے بڑے فاضلانہ انداز میں گلزار نسیم میں ہندوستانی عناصر کا تذکرہ کیا ہے۔ دلبر بیسوا کا چوسر کھیلنا جو ہندوستانی کھیل ہے۔ برہمن اور شیر کی حکایت جو پنج تتر میں موجود ہے۔ دیو کے جادو سے مرد بن جانا مہا بھارت کے ات بھوگ یروں میں سکھنڈی کا واقعہ ہے۔ اندر بھا، بکاؤلی کا بن میں پیدا ہونا۔ رانی پتراوت۔ بکاؤلی کا دوبارہ جنم لینا، قطعی ہندوستانی تصور تھا۔ اور آواگون کے فلسفہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ڈاکٹر گیان چند کی اس بات سے انکار کی گنجائش کا سوال ہی نہیں لیکن یہ عرض کرنا ہے

کہ اس مشترکہ اور مخلوط کلچر کی تلاش کے لئے جو ہندوستان میں قومی شعور کی تعمیر کر رہا تھا۔
 نسیم کے کلام میں ہندوانہ عناصر تلاش کرنے کے ساتھ اسلامی عناصر کی تلاش زیادہ اہم ہے
 اس لئے کہ اردو شعرا نے اپنی یہ روایت بنائی تھی کہ ایک دوسرے کے مذہبی مراسم اور
 تصورات کا احترام کیا جائے مسلمان شعراء ہولی اور بسنت کرشن جی اور رادھا کی مدح کر رہے
 تھے۔ ہندو شعراء کا یہ فرض تھا کہ وہ مسلمانوں کے مراسم اور معتقدات کا احترام کریں۔ نسیم
 نے اس فرض کو شاندار طریقہ سے انجام دیا۔ حمد، نعت، منقبت کا انداز ملاحظہ ہو:

ہر شاخ میں شگوفہ کاری ثمرہ ہے قلم کا حمد باری
 کرتا ہے یہ دو زباں سے یکسر حمد حق و مدحت پیمبر
 پانچ انگلیوں میں یہ حرف زن ہے یعنی کہ مطیع پنجتن ہے

”ہر“ کے بارے میں یہ عرض کرنا ہے کہ یہ صرف نسیم کی خصوصیت نہیں بلکہ ان سے
 قبل آبرو، قائم، میر، سودا کے اشعار بھی ”ہر“ سے شروع ہوئے ہیں۔

نسیم نے خدا کی حمد کے ساتھ مسلمانوں کے فلسفیانہ تصورات بھی پیش کئے ہیں۔ یہ
 بے وقت کسی کو کچھ ملا ہے پتہ کہیں حکم بن بلا ہے
 ہوتا ہے وہی خدا جو چاہے مختار ہے جس طرح نبا ہے
 قادر وہی کبریا وہی ہے آخر وہی ابتدا وہی ہے

مثنویوں کے سلسلہ میں نام نہ رکھنے کی جو روایت میر نے شروع کی تھی اور
 جس سے میر کی عشق کے سلسلہ میں سیکور مزاجی کا اندازہ ہوتا تھا بعد میں ٹوٹ گئی۔ نسیم کے
 یہاں سب نام ہیں یہاں تک کہ مقام کا نام بھی ’فردوس‘ ہے جبکہ اصل قصہ میں یہ نام

لے ہرگز نہیں مقبول تری حمد زباں کا برہان دعویٰ کی مرے عجز بیاں کا (قائم)
 ہر مو زباں ہوا ہے ہمارا جدا جدا کہتا ہوں ہر زبان سے نس دن خدا فلا (آبرو)
 ہر ذی حیات کا ہے سبب جو حیات کا نکلے ہے جی ہی اس کے لئے کائنات کا (میر)
 ہر سنگ میں شرار ہے تیرے ظہور کا موی نہیں جو سیر کردن کوہ طور کا (سودا)

یہ اشعار حمد کے ہیں اور کلیات کے پہلے شعر ہیں۔

نہیں ہے۔ نسیم نے اسلامی روایات کی عکاسی اسلامی تعلیمات کے ذریعہ کی ہے۔ اس طرح کے مصرعے بہت سے مل جائیں گے۔ ع طوبیٰ سے خواص میں سوا ہے۔

ع گل ہاتھ میں مثل دست بیضا

ع موٹی کا عصا ہے اڑ رہا ہے

اور ایسے اشعار بھی۔

دیکھا تو کہا خضر لے آؤ
تھا ایک کمال پیر دیریں
پیر ہی گل کی بو تھی مطلوب
حضرت نے کہا کہ بک نہ خیرہ
سلطان نے کہا بصد لطافت
بولا وہ خُدا خُدا کروا
کہیں کہیں قرآنی آیات کا فصیح ترجمہ بھی نظر آتا ہے۔

واجب ہے ادائے حق مہماں
نبیوں اور پیغمبروں کی معرفت الہی کے بارے میں بھی نسیم آگاہ ہیں
انسان ہی تھے سلیمان
انسان ہی تھے مسیح دوراں
یہ قطرہ بحر کبریائی
عقدہ کھلا شام ہو کر اس کا
دریا ہے جو ہوئے آشنائی
شق مثل قمر ہوا در اس کا

نسیم نے "اللہ اللہ" "شکر" "سبحان اللہ" "اللہ کے نام" پر جیسے مروجہ فقرے بکثرت استعمال کئے ہیں اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تہذیبی ہم آہنگی کا جو عمل جاری تھا وہ یکطرفہ نہ تھا مقصد ہندو مسلم اتحاد کے گوشوں کی وضاحت نہیں ہے بلکہ یہ عرض کرنا ہے کہ جن تہذیبی قدروں کی تعمیر ہو رہی تھی ان عناصر کا اظہار شاعری میں بھی ہو رہا تھا۔

نسیم نے ان عناصر کے علاوہ ان خصوصیات کو بھی اپنے یہاں جگہ دی جو اس

دور میں شاعری کے لئے ضروری سمجھی جاتی تھیں۔ اُردو کی روایت اور مزاج سے بے خبر افراد اُن کے نام سے یہ پُر فریب قیاس کر سکتے تھے کہ گلزار نسیم کی زبان پر فارسی کے اثرات کم ہوں گے اور بالخصوص اُن صنعتوں کی تو اِزانی نہ ہوگی جنہیں شاید بہت سے ایرانی اہل کمال بھی جلدی نہ سمجھ سکتے رہے ہوں گے لیکن نسیم کے عہد کا لکھنؤ شیرازہ و اصفہان کو اپنے دور کے مذاق کے مطابق پہنچ کر رہا تھا۔ علم و ادب کا چرچا گھر گھر تھا۔ جاگیرداری اشرافیہ بیکاری اور فرصت میں باریکیوں کی طرف متوجہ ہونا فن سمجھتی تھی نسیم نے اپنے دور کی صحیح نمائندگی کا حق ادا کیا۔ حمد و نعت و منقبت اور اسلامی تلمیحات کو اپنے کلام میں جگہ دینے کے ساتھ ساتھ انھوں نے ان تمام لوازم شعری کو برتا جو اس دور کے بڑے سے بڑے صاحب کمال کے لئے شرف سمجھے جاتے تھے اور علم بدیع کے باریک نکات کو اس بلندی پر لے گئے جہاں انیس، دبیر کے علاوہ کوئی ان کا مد مقابل نظر نہیں آتا۔

تجنیس، صنعت، مشاکلہ، صنعت تخیل یا جامع اللسان اور تجنیس محرف جیسی صنعتوں

کو مراعات النظر حسن تخیل و ایہام وغیرہ کے ساتھ جگہ دیتے ہیں۔

میں جا کے جلی تو کچھ نہیں ہائے ڈر ہے کہ نہ تجھ پہ آنج آئے (مشاکلہ)
اک جنگلے میں جا پڑا جہاں گرد صحرائے عدم بھی تھا جہاں گرد (جامع اللسان)
مشکی زلفوں سے مشکیں کسواؤ کالے ناگوں سے مجھ کو ڈسواؤ (تجنیس محرف)

یہ صرف ان صنعتوں کی مثالیں دی گئی ہیں جو انیس، دبیر کے علاوہ اور کسی

شاعر کے یہاں مشکل سے ملیں گی۔ ورنہ نسیم کے ہر شعر میں صنعتیں ہیں۔

گلزار نسیم کی شاعرانہ قدر و قیمت پر چلبست و شرر کے معرکوں سے قطع نظر یہ بھی عرض کرنا ہے کہ یہ پہلی مہتمم بالشان مثنوی تھی جو کسی غیر مسلم نے اُردو میں لکھی تھی لیکن اس شعری کارنامے کی قدر و منزلت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس کے بہت سے مصرعے آج بھی زبان زد خاص و عام ہیں ان میں کچھ مصرعے درج ہیں۔

ع گڑ سے جو مے تو زہر کیوں دو ع جادو وہ جو سر پہ چڑھ کے بوے

لے مولانا اصف حسین صاحب انگریز۔ مصنف نشاط روح۔ یادگار نسیم۔ ص ۳۹ اندین پریس الہ آباد
۱۹۳۱ء ایڈیشن۔

عق قہوڑا لکھا بہت سمجھنا 'ع کا ٹو تو ہونہ تھا بدن میں عا اب تو سیکھو کہ کھوچکے ہو
اور یہ شعرے

دو دل جو ہوں چاہنے پہ راضی یہ جان لے کیا کرے گا قاضی
جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ نسیم نے اپنے دور کے معاشرے کی پوری عکاسی
کی ہے۔ اور ہندو روایات کا بھی خیال رکھا ہے۔ دراصل دونوں فرقوں کے
ملاپ سے معاشرے میں جو ایک صحت مند توازن پیدا ہوا تھا۔ نسیم کے یہاں وہ پورے طور
سے نظر آتا ہے۔ ایک طرف انھوں نے منقبت کا شعر لکھا تو دوسری طرف خود مسلمانوں
کے اندر فرقوں کی نشاندہی کی اور یہ بھی کہا ہے

اب تک ہیں وہ خارجی کے بس میں جلد آ کہ ہے مصلحت اسی میں
لیکن اپنے مذہب کے سلسلے میں انھوں نے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے بلکہ
راجہ اندر کے بارے میں لکھتے ہیں

راجہ کہ کمال پارسا ہے مقبول جناب کسبریا ہے
خالق نے دیا ہے فوق اس کو نغمہ سے ہے ذوق و شوق اس کو
مصوٰوں وہ قضا سے اس قدر ہے اس بستی کا نام امرنگر ہے
یزدانیوں کا ہے مسکن اس میں روحانیوں کا ہے نشین اس میں

راجہ اندر کا شراب دینا اور چتراوت کا سوکبر بھی قابل ذکر ہے۔ نسیم نے
مروجہ معلومات کے مطابق اگر ایک طرف تلمیحات میں معجزات حضرت موسیٰ۔ حضرت
خضر، حضرت سلیمان، حضرت عیسیٰ اور شق القمر کا ذکر کیا ہے۔ تو دوسری طرف ان کے یہاں
راجہ اندر، راجہ نل کا تذکرہ ملتا ہے۔

پانسے کی بدی ہے آشکارا راجہ نل ہے سلطنت ہارا
اندر آسن۔ اگنی پر کچھا۔ شراب۔ آواگون وغیرہ کے تصورات بھی نظم کئے ہیں۔
خاں رشید لکھتے ہیں "نسیم نے نہ اسلام کی برتری ثابت کی نہ ہندو دھرم کی۔ اس لئے کہ
لکھنؤ کے معاشرے میں مذہب کی حیثیت ثانوی ہو کر رہ گئی تھی۔ اور اس کی جگہ معاشرتی

یگانگت لے چکی تھی۔ فارغ البالی اور عیش کے گہوارے میں ایک ایسی ملی جلی تہذیب
 پروان چڑھ چکی تھی جس کی رگوں میں ہندو اور مسلمان عقائد کا خون دوڑ رہا تھا اور
 جس کی پرورش اور پرداخت ہندوؤں اور مسلمانوں نے ماں باپ کی طرح کی تھی۔ لے
 نسیم علم نجوم اور موسیقی سے پوری طرح واقف ہیں اور یہ اس دور کا غالباً لازمہ

معلوم ہوتا ہے چنانچہ ع۔ خورشید حمل ہوا نمودار

لعل و گہر ایک درج میں ہے شمس و قمر ایک برج میں ہے
 آنکھ اس کی یہ سن کے خوں ہیں و بنی مریخ بنی وہ ماہِ خوبی
 ع کیا تھی غرض یہ راس اس کی ع یا باہم مہر کا قرآن ہو
 یا سعدین کا زایچہ ملایا وغیرہ۔

اس دور میں موسیقی کس طرح عوامی اذہان پر حاوی تھی اس کا اندازہ اس سے

ہوتا ہے۔

وہ پوربی کر کے جو گیا بھیس جنگلے کی راہ سے چلا دیس
 اس طرح پکھا و جی سنگت طبلے کے سلسلے میں دائیں بائیں کے اشارے نسیم کی
 فن موسیقی سے واقفیت ظاہر کرتے ہیں۔ ایک جگہ نسیم لکھتے ہیں۔
 پیشواز کنار جوض اُتارنی شب کی پوشاک پہنی ساری
 یہ شعر لکھنؤ کی مخلوط معاشرت میں کشمیریوں کی انفرادیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔
 اس لئے کہ مسلمان عورتوں کے یہاں شبِ خوابی کے لباس میں ساری کا تصور تھا ہی نہیں۔
 نسیم اپنے دور کے لحاظ سے بادشاہ کے لئے لفظ شاہ شہ یا حضرت استعمال کرتے
 ہیں۔ تقریبات میں بھی چکنی ڈلی، عطر، الاچی، پان نقل مے و جام کا رواج معلوم ہوتا ہے لیکن
 ان تمام باتوں سے بالاتر اس دور کی ایک اور خصوصیت نسیم کے یہاں نظر آتی ہے۔ اُردو
 شاعری میں وطن سے محبت اور وطن کا تصور ابتداء میں تقریباً کم ہے۔ اور اگر ہے تو علاقائی
 وطنیت۔ میر کے دور تک آتے آتے خال خال تذکرہ قلم ہے۔ لیکن اُنیسویں صدی کے لکھنؤ

میں وطن سے محبت، غریب الوطنی کی شکایت، اور وطن کا ایک مجموعی تصور نظر آنے لگتا ہے۔ یہ تصور بہت واضح نہیں ہے لیکن بہر حال موجود ہے۔ نسیم کہتے ہیں سے

غربت میں وطن کی دھن سمائی اس فیصل کو یاد ہند آئی
خلوت میں ہوا پری سے گویا دنیا میں ہیں سب وطن کے جویا
پانی نہ خاک کو رواں ہے تو شعلے کی سوئے آسماں ہے

اسی طرح گلزار نسیم میں صرف ایک ہی شعر ایسا بھی ملتا ہے جو ہندوستان پر انگریزوں کی گرفت اور ان کے ظلم و استبداد کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ نسیم کہتے ہیں سے

داغا تو چلے تفنگ سے وہ چھوٹے قیدِ فرنگ سے وہ
معلوم ہوتا ہے کہ انگریز صرف دو چیزوں کی بنا پر اس دور میں شہرت رکھتے تھے ایک اپنی تفنگ اور دوسرے قید خانہ۔

نسیم نے غزلیں بھی لکھی ہیں زندگی نے نسیم کو موقع نہیں دیا صرف بتیس سال زندہ رہے پھر بھی ان کی غزلوں میں انفرادیت اور ان کے تصورات نمایاں ہیں۔ وہ تصورات جو مشترکہ تہذیب کے ایک عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ سے

سمجھا ہے حق کو اپنے ہی جانب ہر ایک شخص یہ چاند اس کے ساتھ چلا جو جدھر گیا
اس شعر کی شاعرانہ بلاغت اپنی جگہ پر مسلم ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ فکری سطح پر حقیقت کے ایک ہونے اور اس کی مختلف تعبیروں کے سلسلے میں نسیم کا فلسفیانہ انداز فکر معرکہ خیز ہے۔ سے

طوفان نوح اس میں ہے یا شور و شر ہے ہونا جو کچھ ہے ہوگا جو گذر گذر گیا
صنعتیں کیسی ہوئیں ذاتِ خدا سے پیدا راگ کیا کیا ہوئے ہیں ایک صدا سے پیدا
خلانِ دیر و حرمِ حسنِ اتفاق سے ہے ہر اک کے ساتھ وہ ہر سو ہے چاند سا چلتا
بت خانے کا پابند نہ کعبہ کا ہے پابند آزاد ہے قیدوں سے گرفتار تمھارا
کفر و ایماں دونوں جانب کی سُننے اس لئے گوشِ بشر ہے دو طرف
شاگردِ خواجہ آتش ہندی ہے جو نسیم کہتے ہیں پاری کہ یہ آتش پرست ہے

نسیم کے بارے میں اصغر گونڈوی کی یہ رائے شاعرانہ بھی ہے اور درست بھی نسیم کا جو کلام ہمارے سامنے ہے اس سے لکھنؤ اسکول کی اجتماعی ذہنیت..... کے باوجود ایک نوجوان زندگی کے امکانات و توقعات کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ مرنے سے کچھ پہلے انھوں نے یہ شعر کہا تھا۔

پہنچی نہ راحت ہم سے کسی کو اور اذیت کوش ہوئے

جان پڑی تب بار شکم تھے مر کے وبالِ دوش ہوئے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر کی اصل نطرت مذکورہ منازل کی راہوں سے پوری طرح

باخبر تھی اور اگر قضائے الہی چندے اور توقف کرتی تو بعید نہیں کہ ہم اس سے وہ نغمے سنتے

جن کے لئے آسمان کے ستارے اور زمین کے چمکتے ذرے یکساں طور پر گوش برآواز ہوتے۔

ہندوستانی قصوں اور اساطیری کردار کو اپنا کر منظوم شعری روایات پیش کرنے کا فخر

بھی اس دور کے شعرا کو حاصل ہے۔ چنانچہ راحت نے نل دمن لکھی۔ حمد کے بعد چند شعر در بیان

توصیف مالک ہندوستان ملتے ہیں۔

عجب نر بہت فزا ہندوستان ہے کہ ہر شہر اس کا رنگیں بوستاں ہے

ز بس ہے حسن میں وہ ملک ناہی بجا ہے گر کرے کنساں عنامی

راحت اُردو کو ہندی کہتے ہیں۔

کہ عشق نل جو ہے عالم میں مشہور کرے ہندی زباں میں اس کو مذکور

اس کے علاوہ راجہ کنور سین ورائی جتراولی کا منظوم قصہ بھی ملتا ہے "محبت خاں"

محبت کی مثنوی اسرارِ محبت میں سی پنوں کا قصہ ہے (۱۱۹۷) عشرت و عبرت کی مثنوی شمع و

پروانہ پداوت کا ترجمہ ہے (۱۲۱۱) اس میں بھی ہندوستان کی مدح یوں نظر آتی ہے۔

سواد ہند کو اے مونس جاں بنا دوں سُرہ چشم صفا ہاں

کروں ہندوستان کا عشق مرقوم بچے جس سے عرب کے ملک میں دھوم

۱۔ اصغر حسین اصغر گونڈوی مقدمہ یادگار نسیم ص ۲۶

۲۲۳۲، ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ ہندوستانی قصوں سے ماخوذ۔ اُردو مثنویاں ص ۳۳، ۳۴، ۳۵

کہ سوزِ عشق ہندی تیز تر ہے عرب کے عشق سے خوں ریز تر ہے
 ڈاکٹر گوپی چند نارنگ لکھتے ہیں۔ "ان قصوں کی تخلیق ہندو مسلم اختلاط کے زیر اثر ہوئی
 ہے۔۔۔۔۔ تہذیبی اور معاشرتی سطح پر اختلاط و اثر واک کا جو عمل شروع ہوا تھا عوامی قصوں
 و کہانیوں نے بھی اس سے گہرے تاثرات قبول کئے۔۔۔۔۔ ان میں عرب کا سوزِ دروں عجم کی
 نفاست اور ہند کی لطافت نے باہم گر مل کر فریبِ نظر کی ایک نئی کیفیت پیدا کر دی ہے۔
 اس دور کے شعراء میں امیر، صبا، وزیر، رشک، برق، رند، منیر، امانت اور
 واجد علی شاہ اختر کے نام قابل ذکر ہیں کچھ ایسے شعراء بھی ہیں جو دو عہدوں کے درمیان رابطے
 کا کام دیتے ہیں یعنی غدر سے پہلے بھی اور غدر کے بعد بھی۔ مگر ان میں بھی کئی طبقے ہیں کچھ وہ
 ہیں جنہوں نے غدر کے بعد شہرت پائی۔ اور کچھ وہ ہیں جو اگرچہ غدر کے بعد زندہ رہے لیکن
 جن کی شاعری کا چراغ بعد میں آنے والوں کے سامنے ابھرنے سکا۔ اسی لئے غدر کے بعد
 دور میں منیر اور واجد علی شاہ کا تذکرہ کیا گیا ہے اور امیر، صبا، جلال، تسلیم وغیرہ بھی اس
 دور میں شمار کئے گئے ہیں۔ حالانکہ ان کی شاعری کا آغاز غدر سے پہلے ہو چکا تھا۔ وہ شعراء جو
 لکھنؤ کا زوال تو دیکھنے کے لئے زندہ رہے مگر غدر کا ہنگامہ اپنی آنکھوں سے دیکھ نہ سکے۔
 ان میں برق کا نام قابل ذکر ہے۔ ان کی شاعری میں بھی لکھنؤ کے اس دور کی ترجمانی ہے جو
 مشترکہ تہذیب کی نمائندگی کرتی تھی۔ ان کی نظریں دیر و کعبہ کا ایک سنگم ہے کہتے ہیں
 اذان دی کعبہ میں ناقوس دیر میں پھونکا کہاں کہاں ترا عاشق تجھے پکار آیا
 برق نے واجد علی شاہ اور ان کے لکھنؤ کا ذکر بھی ایک غزل میں بڑی خوبی سے کیا ہے۔

کہتے ہیں ے

گہرا فشاں ہے نیاں کرم سلطانِ عالم کا بہار آئی جو انانِ چین کا لکھنؤ چمکا

واجد علی شاہ کی تعریف میں ایک اور غزل ملتی ہے جس میں کہتے ہیں ے

عجب بانگے کنھیا نو جوان سلطانِ عالم ہیں حسین جانِ جاں جاں جہاں سلطانِ عالم ہیں
 بنا ہے لکھنؤ کنتاں وہ رشکِ مصر ہیں کوچے عزیز و یوسفِ ہندوستان سلطانِ عالم ہیں

پہلے شر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ واجد علی شاہ کے عہد میں ہندو مذہبی روایات تہذیب کا ایک ناگزیر جزو بن گئی تھی اور شاعر بادشاہ وقت کو ہندوستان کی مرکزیت دیکھتی کی علامت سمجھتا تھا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر محمد حسن کی اس رائے سے اتفاق کرنا پڑتا ہے کہ ”متصوفانہ خیالات کی بنا پر ہندو مسلمان اس حد تک نزدیک آچکے تھے کہ صوفیوں کے نزدیک شری کرشن جی کو پیغمبر سمجھنے لگے تھے۔ اور اس کا اظہار کفر نہیں اسلام تھا۔ اس بات کی صداقت کا ثبوت لکھنؤ کی تہذیب اور یہ شعری شواہد ہیں یہاں تک کہ دبیر کے شاگرد اور مشہور ہر سیہ گو میاں مشیر نے بھی اپنی ایک بے نام مثنوی میں واجد علی شاہ کو کنھیا کہا ہے ۱۰

کہ ملک اودھ میں ہے اک بادشاہ جسے وہ ہزاروں برس یا اللہ
کنھیا وہ شاہ خوش اخلاق ہے مرا بادشاہ کیا ہے اوتار ۱۱
ایک مذہبی رنگ میں رنگے ہوئے منصف متشرع شاعر کا بادشاہ وقت کی مدح میں
اسے کنھیا اور اوتار سمجھنا خالص مشترکہ تہذیب کی دین تھی۔

اس دور میں مذہبی تلمیحات کے ساتھ جہاں واضح اور براہ راست اشارے ملتے ہیں وہاں غزل کی رمزیت اور اشاریت علامتوں کے ذریعہ مشترکہ تہذیب اور قومی ہم آہنگی اور ہندوستانیت کے اہم ترین عنصر یعنی وطن کے تصور کو چمن، آشیانہ نشین، صیاد، قفس اسیری وغیرہ کے ذریعہ نمایاں کرتی ہے وزیر کے یہاں بھی اس وقت قفس اور آشیانہ کے ساتھ ساتھ وطن کا تصور نظر آتا ہے اور بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ چمن سے مراد وطن ہی ہے۔
مرمر گئی بلسل جو کیا یاد وطن کو غرت میں خدا یاد دلائے نہ وطن کو
ہم اسیروں کو قفس میں بھی ذرا چین نہیں روز دھڑکا ہے کہ اب کون رہا ہوتا ہے
رند کے یہاں یہ رنگ نسبتاً زیادہ واضح ہے۔ ان کے بعض اشعار زبان زد خاص

۱۰ ڈاکٹر محمد حسن۔ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر ص ۱۴

۱۱ ڈاکٹر گیان چند جین۔ اردو مثنوی شمالی ہند میں۔ ص ۵

۱۲ ڈاکٹر گیان چند جین۔ اردو مثنوی شمالی ہند میں۔ ص ۵

و عام ہیں۔ ۱۹۵۷ء کا ہنگامہ شروع ہونے سے پہلے زیارتِ عقبات عالیہ اور حج کے ارادہ سے وطن سے باہر نکلے تھے لیکن بمبئی سے آگے نہ بڑھ سکے اور ۱۹۵۷ء میں انتقال ہوا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ انھوں نے اپنے دور کے سیما و دش حالات کا ضرور مشاہدہ کیا تھا گل رعنا میں مولانا عبدالحی نے لکھا ہے کہ ان کے یہاں سادگی صفائی اور تائید کا ہلکا سا رنگ ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ آتش کے شاگردوں میں غزل میں سب سے زیادہ پرتاثر انھیں کا کلام ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ انھوں نے اپنے دور کی عجیب و غریب بے بسی کو محسوس کر لیا تھا۔ رمز ایما کے سہارے رند کے یہاں ایسے اشعار ملے ہیں جو ادوہ کے سیاسی اور سماجی حالات کے پس منظر میں اس کی تصویر بھی معلوم ہوتے ہیں اور جوتتا ہوا مرثیہ بھی ہے

اب عشق عاشقی کا زمانہ نہیں رہا جاتا رہا وہ وقت وہ ہنگام ہو چکا

سیر کی خوب پھرے پھول چنے شاد رہے باغباں جاتے ہیں گلشن ترا آباد رہے

آغندیب مل کے کریں آہ و زاریاں تو ہائے گل پکار میں جلاؤں ہائے دل

چمڑا یا مجھ سے چمن میرے آب و دانے نے دگر نہ دام کہاں میں کہاں کہاں صیاد

دیوانوں سے کہدو کہ چلی باد بہاری کیا اب کے برس چاک گریباں نہ کریں گے

اچھا نہیں ہر وقت اسیروں کا ستانا پڑ جائے کہیں آہ نہ صیاد ہماری

سنتا ہی نہیں وہ بت گمراہ کسی کی ایسا نہ ہو سن لے کہیں اللہ کسی کی

صبا کے یہاں بھی کم و بیش یہی تصورات تھے غدر سے قبل ان کا انتقال ہوا۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۵۷ء میں واجد علی شاہ کے لکھنؤ چھوڑنے سے بہت پہلے ہی اہل لکھنؤ کو یہ اندازہ ہو گیا تھا کہ ان کے بادشاہ انگریزوں کے دام میں بڑی طرح اسیر ہیں جسے چمن سمجھ رہے ہیں وہ قفس ہے۔ اور وہ سارے تصورات جو کچھ دنوں پہلے عیش و مسرت کے تھے وہ سب عہد ماضی کی یادگار ہیں زمانے کی گردش کا تصور بھی اور انقلاب کے ہاتھوں عروج و زوال کی داستان بھی شاعری کا جزو بن گئی تھی۔ کہتے ہیں سے

بلبل کہاں بہار کہاں باغباں کہاں وہ دن گزر گئے وہ زمانہ گزر گیا
دل میں اک درد اٹھا آنکھوں میں آنسو بھرا بیٹھے بیٹھے ہمیں کیا جانے کیا یاد آیا
گردش سے زمانہ کہیں خالی نہیں رہتا کس دن تمہ و بالا یہ ہنڈولا نہیں ہوتا

لکھنؤ میں تصوف کھل کر اس تحریک کی صورت اختیار کر لی تھی جو مذہب کی غلط تعبیر کی بنیاد پر کھڑی کی جانے والی دیواؤں کے خلاف تھا۔ صبا کہتے ہیں۔

خدا کے واسطے کلمہ بتوں کا پڑھنا زبان تر ہے ابھی اختیار باقی ہے
قید مذہب واقعی اک روگ ہے آدمی کو چاہئے آزاد ہو
کوچہ، جاناں سے مطلب ہے ہمیں دیر ویراں ہو حرم برباد ہو

آخری شعر بہت واضح طور پر اس تصور کو سامنے لاتا ہے جہاں کوچہ جاناں آزاد مشربی اور گانگت کی علامت معلوم ہوتا ہے۔ صبا کے یہاں اس طرح کے معنی خیز اشارے بھی نظر آتے ہیں جو اس دور میں سیاسی سازشوں اور احساس محکومی کی عکاسی کرتے ہیں اور جن کے بین السطور میں حب الوطنی کے عناصر زندہ و بیدار نظر آتے ہیں۔

جو عدو باغ ہو برباد ہو کوئی ہو گلچیں ہو یا صیاد ہو
پک گئے ہیں اب تو وہ غیروں کا ہاتھ بندہ پرور اب غلام آزاد ہو

یہ ان شعراء کا ذکر ہے جنہوں نے روایتی انداز میں اپنے کلام کو اپنے دور کی تہذیبی قدروں کی عکاسی کا مظہر بنایا لیکن اسی عہد میں ایسے شعراء بھی نظر آتے ہیں جنہوں نے اپنے اجتہادات کے ذریعہ ان عناصر کو اپنے کلام میں جگہ دی جو قومی یکجہتی کا اہم ستون

ثابت ہوئے۔

اس دور میں قومی یکجہتی کے جو عناصر شمار کئے جاسکتے تھے وہ اپنے دور کے حالات کی تصویر کشی تک ہی محدود تھے۔ یایوں کہنا چاہئے کہ جو کچھ ہوتا تھا اس کو پیش کر دینا ان شعراء کا کارنامہ تھا۔ لیکن ایسے مجتہدان شعر و سخن بھی وجود میں آئے جنہوں نے "جو کچھ ہے" کی منزل سے آگے بڑھ کر "جو کچھ ہونا چاہئے" کی منزل کی تخلیق کی اس ضمن میں واجد علی شاہ اختر آغا حسن امانت کی اندر بھائیں اور مرثیہ کی صنف ہے۔ جس نے اودھ کو اور اودھ کے ذریعہ پورے ملک کو ایک نیا مذاق دیا۔ ایک ایسا تصور دیا جس کی بنیاد پر قومی یکجہتی کے تانے بانے تیار کئے جاسکتے تھے۔ یہ دونوں تحریکیں ۱۸۵۷ء تک اپنے شباب پر پہنچ چکی تھیں اور منجملہ تمام اسباب کے اودھ کو بلا کسی معقول سبب کے کمپنی میں ملا لینے کا ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انگریزوں کو یہ احساس ہو گیا تھا کہ اگر اتحاد و یکجہتی کی یہ تحریکیں چلتی رہیں تو ملک میں ایسی ہم آہنگی اور وحدت قائم ہو سکتی ہے جس کے پیش نظر انھیں ناکوں چنے چبانا پڑیں گے اور انھیں تہذیبی تحریکات کا ایک نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بٹھور کے نانا صاحب کے معتمد خاص عظیم اللہ خاں نے اور مولوی احمد اللہ شاہ فیض آبادی نے ۱۸۵۷ء میں بیگم حضرت محل کے ساتھ ہندوؤں کو ان کے دھرم کا واسطہ دیا ہے۔

یہ وہ تہذیبی تحریکیں تھیں جن کا مقصد اس مشترکہ کلچر کی بنیادوں کو مضبوط کرنا تھا۔ جیسے گذشتہ کئی ہزار برس کی تاریخ کے دھارے نے مختلف چھوٹے بڑے دھاروں کو ملا کر ایک پر شکوہ دریا کی حیثیت دے دی تھی۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے اندر بھائوں پر نظر پڑتی ہے اور پہلا نام واجد علی شاہ اختر کا نظر آتا ہے واجد علی شاہ نے ۱۸۲۷ء میں آنکھیں کھولیں۔ انھیں اپنے پس منظر میں ایسا اودھ ملا تھا جس میں نواب صفدر جنگ کے زمانے سے ہندوؤں اور مسلمانوں کا اتحاد اور محبت شامل تھی۔ صفدر جنگ کے مندر بنواٹھے کا تذکرہ ہو ہی چکا ہے۔ یہ بھی عرض کرنا ہے کہ راجہ نول رائے و قاصدر جنگ کے دیوان تھے۔ راجہ بینی بہادر

شجاع الدولہ کے مشیر تھے۔ آصف الدولہ کے دیوان راجہ ملکیت رائے تھے جن کے بارے میں نجم الغنی نے لکھا ہے "ہندوؤں کے بہت سے شیواے اور ٹھاکر دوارے تعمیر کرائے۔۔۔۔۔ اس کی صحبت میں ہمیشہ مثنوی مولانا روم، دیوان حافظ، سعدی کا چرچا رہا کرتا تھا" مہاراجہ جھاؤلال اور راجہ نول رائے کے لڑکے خوشحال رائے آصف الدولہ کے عہد میں ممتاز عہدوں پر فائز تھے۔ آصف الدولہ کے بعد وزیر علی بیٹھے مگر چار مہینے بعد انگریزوں نے ان کو معزول کر دیا۔ تاریخ کا تفصیلی جائزہ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے صرف اتنا اقتباس دینا کافی ہے۔ "چار مہینے کے بعد ان کو انگریزوں نے معزول کر دیا۔ کہا یہ گیا کہ وہ نواب آصف الدولہ کے صلب سے نہیں ہیں۔ ممکن ہے کہ وزیر علی کے مزاج میں سرکشی ہو۔ معزولی کے بعد وہ بنارس بھیجے گئے جہاں غصے میں انھوں نے مسٹر چیری ریزیدنٹ کو مار ڈالا۔"

اس اقتباس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اودھ میں بادشاہ گری کے فرائض انگریزوں کے ہاتھ میں تھے۔ شاہ کمال نے آصف الدولہ کے وفات کے بعد کے واقعات پر ایک شہر آشوب لکھا ہے

وہی یہ شہر ہے وہی یہ ہندوستان کہ جس کو رشک جانا جانتے ہیں سب انسان
 فرنگیوں کی سوکرت ہو کے سب ویراں نظر پڑے ہے بس اب صورت فرنگستان
 نہ شاہ ہے نہ وزیر اب فرنگی ہیں مختار

مزدار نے بڑی عمدہ بات کہی ہے۔ "یہ ایک غیر دانشمندانہ طریقہ تھا جس کے تحت اودھ کے حکمرانوں کو بغیر اختیار و اقتدار کے ذمہ داریاں سونپ دی گئی تھیں۔ اس کے بعد آصف الدولہ کے بھائی سعادت علی خاں بیٹھے اور دو تہائی ملک ان کے قبضے سے نکل کر انگریزوں کی حکومت میں شامل ہو گیا۔ غازی الدین حیدر پانچ برس وزیر رہے اور

۱۳۳-۱۳۴

۲۵ رام بابو سکینہ۔ ترجمہ مرزا محمد عسکری۔ تاریخ ادب اُردو ص ۲۵

Mazumdar: Advanced History of India P. 769

۲۶ ڈاکٹر نعیم احمد۔ شہر آشوب۔ ص ۱۱

آٹھ برس بادشاہ، نصیر الدین حیدر نے دس سال بادشاہت کی پانچ سال محمد علی شاہ اور پانچ سال امجد علی شاہ۔ اس پس منظر میں واجد علی شاہ کو تقریباً بیس سال کی عمر میں حکومت ملی۔

اودھ کی اس مختصر سی تاریخ میں دو باتیں خاص طور سے قابل لحاظ ہیں۔ کسی حکمران نے اپنے کسی بھائی، بھتیجے، بیٹے، چچا، باپ کے خون سے ہاتھ نہیں رنگا اور کوئی بھی آصف الدولہ کے بعد بیس سال سے زیادہ تخت نشین نہیں رہ سکا اور ہر بادشاہ یا نواب کسی نہ کسی طرح سے بدنام کیا گیا۔ سعادت علی خاں خیل، غازی الدین، نصیر الدین حیدر، عیاش، محمد علی شاہ، امجد علی شاہ ملا اور زاہد مرتاض۔ اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اودھ کی تاریخ انگریزوں نے خود لکھی اور اپنے ہوا خواہوں سے اس انداز میں لکھوائی کہ اپنی بد عہدی اور اپنی جفاکاری کی پردہ پوشی کر سکیں۔ واجد علی شاہ کے بارے میں جس زاویہ نظر کو اپنایا گیا اور جس پنج سے واقعات کو پیش کیا گیا وہ نہ صرف یہ کہ قرین قیاس نہیں ہیں بلکہ واقعات ایک دوسرے کی تکذیب بھی کرتے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ بکسر کی لڑائی کے بعد شجاع الدولہ کے عہد میں نواب کی پوری کوشش یہ تھی کہ انگریزی خطرے کا بھرپور مقابلہ کیا جائے۔ تاریخ فرخ بخش میں شجاع الدولہ کے عہد کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے اس میں یہ عبارت بھی ملتی ہے "صبح سے شام تک اور غروب آفتاب سے طلوع آفتاب تک فوجوں کی ڈھولوں اور باجوں کی آوازیں برابر چلی آتی تھیں" گھڑیاہوں کی صداؤں سے کان بہرے ہوئے جلتے تھے۔ گھوڑے، ہاتھی، اونٹ، خچر، شکاری کتے، بیل، بیل گاڑیاں اور توپ لے جانے والی قطار در قطار اندر چلی جاتی تھیں۔"

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شجاع الدولہ کے بارے میں عیاشی کی داستانیں کتنی مبالغہ آمیز ہیں۔ درحقیقت شجاع الدولہ انگریزوں سے فیصلہ کن لڑائی کی تیاریوں میں مصروف تھے لیکن انھیں موقع نہ مل سکا۔

آصف الدولہ کے زمانے میں اودھ کی بیگموں اور مہاراجہ بنارس کا قصہ خود انگریزوں

کی زیادتوں کی روشن مثال ہے۔ سعادت علی خاں معاہدہ سے مجبور ہو گئے تھے مگر انہوں نے دو کروڑ روپیہ جمع کیا تھا تاکہ انگریزوں کو اپنا ملک واکرازا کر سکیں۔ لارڈ ہیسٹنگز نے غازی الدین حیدر سے یہ روپیہ بھی لے لیا اور فطری اور نفسیاتی کمزوری پر انگلی رکھ کر انہیں بادشاہ بنا دیا۔ ایسا لگتا ہے کہ انگریز جہاں یہ محسوس کرتے تھے کہ اودھ کا کوئی حاکم مقبولیت بھی حاصل کر رہا ہے اور ساتھ ہی ساتھ انگریزوں کے چنگل سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتا ہے تو وہ اُسے راستے سے ہٹا دیتے تھے۔ اس پس منظر میں واجد علی شاہ تخت نشین ہوئے۔ ان کے بارے میں نجم الغنی نے بھی لکھا ہے کہ پلٹنوں کے نام عجیب رکھتے تھے۔ بانکا، ترچھا، اختر، نادری وغیرہ معلوم ہوتا ہے کہ واجد علی شاہ کو جاگیر دارانہ نظام کے حکمراں کی حیثیت سے اس کا احساس تھا کہ اپنے ملک کی رہنمائی کرنا ان کا فرض ہے۔ تاریخ کا یکطرفہ جائزہ لینے والوں کو صرف ان کا پری خانہ نظر آتا ہے۔ ان کی پلٹنوں کے نام فوجی قواعد سے ان کی دلچسپی، فیض آباد میں ہنومان گڑھی کے واقعات پر مسلمانوں کی بغاوت میں رعایا کا ساتھ دینا اور اپنے مذہب سے دلچسپی نظر نہیں آتی! یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے آج کا کوئی مورخ ہندوستان کی تاریخ لکھنے بیٹھے تو ہندوستان کے سینما ہال، رقص گاہ، موسیقی کے مراکز اور عیش گاہوں کا تذکرہ کر کے خاموش ہو جائے۔

واجد علی شاہ اس مشترکہ کلچر کو اور مضبوط بنانا چاہتے تھے۔ جو انہیں ورنہ میں ملا تھا۔ مورخ کو اس لئے اس کا اعتراف کرنا پڑا کہ ۱۷۵۶ء کے زمانے میں اودھ کے علاوہ پورے ملک میں کسی جگہ احساس قومیت نہ تھا۔ جو ملک کو متحد کر سکتا "اودھ میں قومیت کا یہ شعور مستحکم۔ سیکولر اور مشترکہ کلچر کا منظر تھا۔ اور اس کے ذمہ دار اگر عوام تھے تو شاہان اودھ کا بھی اس میں حصہ تھا۔ خصوصاً واجد علی شاہ۔..... اور شاید یہی سبب تھا کہ ان کے عہد کے شوار نے انہیں یوسف ثانی بھی کہا اور کنھیا بھی۔ یہ درست ہے کہ اختر نے اپنی شاعری میں ان

لے قرۃ العین حیدر نے اپنے تاریخی ناول "آگل کا دریا" میں کنھنوی کی سیاسی سماجی اور معاشرتی حالات کی حسن کارا

اور تاریخی واقعیت سے بھرپور عکاسی کی ہے ملاحظہ ہو ص ۲۶۲ تا ۳۲۷

۱۲۵ نجم الغنی۔ تاریخ اودھ حصہ پنجم ص ۱۲۵

۱۲۶ عبداللہ یوسف علی۔ انگریزی عہد میں ہندوستان کی تاریخ۔ ص ۲۴۵

عناصر کو زیادہ جگہ دی جن کا تعلق ہندوستان سے تھا اور ہندوستانی روایات کو اپنا مرکز فکر و نظر بنایا۔ لیکن ایسا نہیں ہے کہ ان کی تصانیف صرف شاعری یا اندر سمجھائے متعلق رہی ہیں۔ ان کی تصانیف میں "تاریخ مذہب" "شیوع فیض" "تاریخ نور" "ارشاد خاقانی الہدایت" "مباحثہ بین النفس والعقل" اور چار پانچ کتابیں مرثیہ کی ہیں۔ ان کی شاعری کا ایک حصہ وہ ہے جس میں انھوں نے اپنے ماحول کی تصویر کشی کی ہے۔ دوسری ایک مثنوی حزنِ اختر ہے جس کا ذکر آئندہ باب میں کیا جائے گا۔ "راگ مالا" کا ایک حصہ جس کے مطابق ہے جس میں چھتیس^{۳۶} رہیں ہیں۔ اس کے علاوہ رادھا اور کنھیا کا رہیں الگ الگ ہے۔ اور اس میں رادھا و کنھیا کی زبانی کچھ اشعار بھی ملتے ہیں مثلاً رادھا جی کہتی ہیں سے مجمعِ غیر میں ایسا ستم ایجاد کیا قاتلا بھول کے ہم کو نہ کبھی یاد کیا کنھیا جی جواب دیتے ہیں ۷

نام میرا ہے کنھیا میں تجھے جانتا ہوں رادھا جی جان سے میں تجھ کو یہاں مانتا ہوں ظاہر ہے کہ اس شاعری میں کہیں کہیں صرف موزونی بھی ہو سکتی ہے لیکن واجد علی شاہ کی ادبی شخصیت کے بارے میں وہ پورا تصور پیش کرنا مقصود ہے جس تصور کی اساس قومی یک جہتی ہے واجد علی شاہ ایک نئی صنف کی تخلیق کر کے ان بنیادوں کو مضبوط کر رہے تھے جن پر قومی یکجہتی کی عظیم عمارت تعمیر ہوئی انھوں نے جو نام رکھے تھے ان میں "رادھا منزل وایاں" رہیں وایاں، گھونگھٹ وایاں، جھومر وایاں وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ ۷

اس پس منظر میں ان کا وہ کلام جو لکھنؤ کے بعد کا ہے اسے دیکھنا ہو گا لکھنؤ چھوڑتے وقت ان کا یہ شعر ہے

درو دیوار پہ حسرت سے نظر کرتے ہیں رخصت اے اہل وطن ہم تو سفر کرتے ہیں کبھی فراموش نہیں کیا جاسکتا۔

اسی رہیں سے ملتی جلتی شے اندر سمجھا تھی جس کی تخلیق آغا حسن امانت کے ہاتھوں

۱۷ ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری ص ۶۲

۱۸ نجم الثنی۔ تاریخ اودھ۔ جلد پنجم ص ۱۰۱-۱۰۲

ہوئی۔ آغا حسن امانت لکھنؤ اسکول کے نامندہ شاعر تسلیم کئے جاتے ہیں۔ سعادت خان ناصر لکھتے ہیں "اس نے غزلیں، پوربی، ٹھمری اور چھند زبان بھاکھا میں کہیں۔ چنانچہ جگوشگہ پنڈت کشمیری اور بہاری کہار اور میر حافظ سے چند لڑکوں کو مثنوی یاد کر کے الگ رہیں کھڑا کیا تھا۔ اندر سبھا کی غزلوں میں رعایت لفظی کا انداز ہے لیکن بسنت اور سلون اور ٹھمری میں ہندوستانی موسیقی کا مکمل شعور نظر آتا ہے۔ امانت ہندی کے رس اور لوج کا پورا احساس رکھتے ہیں انھیں ہندی موسیقی پر بھی بڑی دسترس معلوم ہوتی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ مشترکہ تہذیب کے توازن کا ہر گام پر خیال لکھتے ہوئے نظر آتے ہیں کہتے ہیں چاروں کونوں پر عمل لٹیں داتا کا کرم رہے آٹھ پہر

سایہ رہے پیر پیمبر کا مولا کی سدا رہے نیک نجر

اور اب بسنت کے بول ملاحظہ ہوں۔

ہر کے دوارے مالی کا بھنورا ۷ گوروا ڈارت گیندن کے ہار
ٹیسو پھولے امبا بورائے چمپا کے روکی کلین کی بہار
ساون کا انداز یہ ہے ۷

رُت برکھا کی آئی اے گونیاں آج جیا کو کل نہیں آئے
ہولی کا انداز یہ ہے ۷

لاج رکھ لے شیا م ہماری میں چیری ہوں تو ہاری
امانت نے اپرا کا ترجمہ، گندھرب کا ترجمہ دیو اور اندرا سن کا ترجمہ پرستان کیا
ہے انھوں نے کوشش کی ہندو مسلم تخیل کا ایسا سنگم بنائیں کہ دونوں کو یکساں لطف
حاصل ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اندر سبھا میں ہندو مسلم تخیل بلکہ زیادہ صحیح طور پر ہندوستانی
اور ایرانی تخیل کا سنگم نظر آتا ہے۔

اس تحریک میں جسے واجد علی شاہ اور امانت نے شروع کیا تھا بڑے بڑوں کو لکھنؤ

سے سعادت خان ناصر۔ تذکرہ خوش معرکہ زیبا مرتبہ ڈاکٹر شمیم انہونی ص ۱۹۲

کے نور محمد عمرانی۔ نامک ساگر ص ۳۴۳۔ کوالہ اردو ڈرامہ اور اسٹیج سید مسعود حسن رضوی ادیب ص ۱۹۵

سے دلچسپی لینے پر مجبور کر دیا۔ بقول نجم الغنی ۵۵-۵۶ء میں مہاراجہ دیپ سنگھ اور مہاراجہ سندھیا بھی لکھنؤ کی سیر کو آئے تھے۔ ہندوستان کے تہذیبی دھارے میں یہ ایک نیا دھارا تھا۔ جس کا لفظ نظر یہ تھا کہ مذہبی اعتبار سے ہر فرد یا ہر طبقہ اپنے شخصی عقائد میں آزاد و خود مختار ہے۔ لیکن تہذیبی قدریں مشترک ہیں۔

اس سے پہلے کہ مرثیے کا ایسی صنف سخن کی حیثیت سے جائزہ لیا جائے جس میں مشترکہ تہذیب کے عناصر ایک انوکھے روپ میں جلوہ گر ہوئے تھے۔ کچھ ایسے شعرا کا تذکرہ ناگزیر ہے جنہوں نے باقاعدہ طور پر قومی یکجہتی کے شعور کو پیش نظر رکھ کر شعر کہے۔ ان میں منشی اسماعیل حسین۔ منیر شکوہ آبادی کا نام سرفہرست ہے۔ منیر نے ہندوستانی تہذیب کے اہم عناصر کی ترجمانی کے فرائض انجام دیئے۔ انہوں نے تصوف کے اُس تصور کو پیش کیا جہاں کثرت وحدت میں بدل جاتی ہے۔

تقریریں مختلف ہیں مگر بولتا ہے ایک بابجے ہزاروں بکتے ہیں لیکن صد ہے ایک اور یہ شعر تصوف کا ہوتے ہوئے بھی ہندوستان کی مجموعی تہذیبی زندگی پر سو فیصدی صادق آتا ہے۔ نیز اُس زندگی پر جس میں شمع حرم اور سوسنات کا دیا ایک ساتھ نظر آتے ہیں۔ جہاں شیخ و برہمن میں کوئی آزمائش نہیں ہے۔ بلکہ دونوں میں اس طرح مصالحت نظر آتی ہے کہ زمزم میں گنگا کی جھلک نظر آتی ہے

ہم نے کیا مصاحہ اسلام و کفر میں پانی ملا دیا چہ زمزم میں گنگا کا
یہ اس تہذیب کی سچی تصویر ہے جو گنگا اور زمزم کے دھاروں سے مل کر بنی ہے
منیر اس تہذیب کے دلدادہ ہیں۔ ان کے پاس وطنیت کا شعور بھی ہے۔ وہ پورے
ہندوستانی معاشرے کی عکاسی کرتے ہیں اور اسی کے ساتھ ہندوستان کا مجموعی تصور بھی
اُبھرتا ہے۔

ہندوستان بھر میں ہے ماتم معاش کا جس گھر میں دیکھتا ہوں یہی ہائے ہائے ہے
کعبہ کو شیخ نیچے جو گاہک کوئی ملے صیدِ حلال چشم برہمن میں گائے ہے
دعوت میں جو رئیس تکلف بہت کرے پینے کو آب گرم ہے یا سرد چائے ہے

نادان سر جھکاتے ہیں دولت کے سامنے گو سالہ سامری کا نظر میں یہ گائے ہے
 منیر کے یہاں ایسی تفصیلات بھی ملتی ہیں جو اس دور کی تہذیبی حالت کا پورا
 نقشہ کھینچتی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی مثنوی ”حجابِ زناں“ قابل ذکر ہے جس میں لڑکیوں
 کو ناصحانہ انداز میں انھوں نے کچھ اچھی باتوں کی تلقین کی ہے۔ نصیر الدین حیدر کے محل
 کی تصویر کشی بھی منیر کی جزییات نگاری پر دال ہے۔ منیر ۱۸۵۷ء کے غدر میں ان شعراء
 کے گروہ میں آتے ہیں جنھوں نے قلم کے ساتھ سیف کو بھی اٹھایا تھا۔ اس لئے ان کے
 یہاں ہندوستانی وحدت کا بھرپور شعور موجود ہے۔ ”مراج المضاہین“ جیسی مذہبی مثنوی
 میں انھوں نے اپنے عہد کے اس باریک نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے جو اودھ اور بنارس کی
 حکومتوں کے درمیان سیاسی ارتباط کی وجہ سے پیدا ہوا تھا۔ چنانچہ جہاں یہ حقیقت ہے
 کہ چیت سنگھ کے صاحبزادے بلونت سنگھ بذات خود شاعر تھے اور شعراء کے قدرداں تھے
 وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ”بوڑھوا منگل“ کا تیوہار دیکھنے کے لئے اودھ سے جوق در جوق
 لوگ بنارس جایا کرتے تھے یوں تو تقریباً ہر شاعر صبح بنارس کی رنگینیوں سے متاثر نظر آتا ہے
 لیکن منیر خصوصیت سے اس منظر کی روح کو جذب کرتے نظر آتے ہیں۔ ۷

کنارِ آب انبوہ حسیناں	ہر اک جانب ہجوم مہ جیناں
سنہری تھالیاں چومک سے روشن	بتا سے دوب، تلسی، دھوپ، چند
مٹھائی، ناریل، پھول اور چاول	گلوری، کالے تل، سیندور، گول
چڑھانے میں نہانے میں لب آب	جہاں دیکھو وہاں پوجا کا اسباب
بھجن گاتے ہوئے پنڈے کسی جا	کہیں جگ ہے کہیں ہے ہون پوجا

یہ وہ شعراء ہیں جو کٹر قسم کے مذہبی افراد تھے لیکن ان کی کٹریت ان کی ہندوستانی
 سے کہیں نہیں ٹکرائی اور انھوں نے مذہب کے اس صحیح تصور کو اپنایا جسے اسلام میں لا اکرآہ
 فی الدین اور ”احسن عملاً“ کا نام دیا گیا ہے۔ اسی لئے منیر کے شاگردوں میں ایک طویل
 فہرست ان لوگوں کی ہے جو غیر مسلم تھے مثلاً لالہ بلاس رائے قیاس۔ لالہ مادھورام جوہر
 فرخ آبادی۔ لالہ کھیا لعل تاثیر۔ دیبی پرشاد تسلیم۔ لالہ زائن داس تو قیر اور شیوپرساد

جوہری وغیرہ۔ ان میں خصوصیت سے لالہ مادھورام جوہر قابل ذکر ہیں۔ جن کا ذکر آئندہ باب میں کیا گیا ہے۔ دراصل لکھنؤ میں جس معاشرے میں جنم لیا تھا اس کی خصوصیت ہی یہ تھی کہ مذہبی بنیاد پر کسی طرح کی تفریق ہی نہ ہو اس دور میں مرزا مینڈھو، آغا بھوٹھا، گڑھسین بخش۔ اقبال سنگھ، شتاب رائے، رام غلام، غلام امام صاحب دین، ماتا بخش جیسے نام ہوتے تھے۔ اور حسن اتفاق سے مذہبی سطح پر بھی ایسے نقطے مل گئے تھے جہاں سب اکٹھا ہو سکتے تھے، یہی نقطہ مرثیے کے فروغ کا سبب بنا۔

اُردو میں مرثیے کی صنف کا صحیح تعارف اسی وقت ہو سکتا ہے اور ہندوستان کی تہذیبی اور سماجی زندگی میں اس کی فتوحات کا اندازہ اس صورت میں ممکن ہے جب تاریخی اور سماجی عوامل کی روشنی میں واقعات کا جائزہ لے کر ادب اور سماج کے رشتوں پر غور کر کے تاریخی تسلسل اور ملکی نفسیات کے ان اجزاء پر بھی نظر رکھی جائے جن سے کسی ملک کے مزاج کی تعمیر و تشکیل ہوئی ہے۔ یہاں مرثیے کے سلسلے میں جو معروضات پیش کئے جا رہے ہیں اس کا تعلق صرف ان مرثیوں سے ہے جو حضرت امام حسین علیہ السلام سے متعلق ہیں۔

کہ بلا کا واقعہ تقریباً ستمبر ۶۸۰ء کا ہے اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے تاریخ میں منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ اس واقعے نے ہر حساس شخص کو بالخصوص شعراء کو متاثر کیا۔ چنانچہ عرب میں کر بلا کے واقعات شاعری کی صورت میں اسی وقت سے نظر آنے لگتے ہیں جب یہ واقعہ ہوا۔ خود حضرت امام حسینؑ کے دو شعر حضرت عباسؑ کی شہادت پر ملتے ہیں اس کے علاوہ حضرت ام کلثومؑ کا مرثیہ فرزدق اور دعبیل خزاعی کے یہاں واقعات کر بلا کا بیان ہے۔ ایران میں قبل اور مازندران اور سنائی غزنوی حبیب گردستانی راوندی اور مختتم کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان سب کے یہاں شاعرانہ انداز بیان کے علاوہ جو اجزاء مشترک حیثیت رکھتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) رسول اللہ کے نواسے کی شہادت (۲) پورے گھر کا انتہائی مظالم کا شکار ہونا۔

۱۔ ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری صفحہ ۲۴۹ د ۲۵۰ و مصدقہ حضرت سردش پھلی شہری جانشین سید

محمد زح شہیر پھلی شہری شاگرد میر شکوہ آبادی Amir Ali: History of the Sarcas. P. 81.

(۳) ان واقعات پر رنج و غم کا اظہار کرنا۔ مذہبی فریضہ کے طور پر۔

یہ وہ خطوط ہیں جن سے عربی اور فارسی میں مرثیے کا خاکہ بنا۔

دکن میں ابتداء میں یہی صورت حال رہی مرثیے منظر میں کر بلا اور امام کا ذکر کر کے بغرض ثواب لکھے جاتے تھے۔ لیکن آہستہ آہستہ ان تصورات میں کچھ اور باتیں شامل ہوتی گئیں اور مرثیے میں وسعت پیدا ہوتی گئی اور یہیں سے اس سوال کا بہت معقول اور مناسب جواب بھی سمجھ میں آنے لگتا ہے کہ مرثیہ عرب اور ایران میں اتنی مقبولیت کیوں نہ حاصل کر سکا۔ جتنی مقبولیت اسے ہندوستان اور بالخصوص انیسویں صدی میں اودھ میں حاصل ہوئی اس کے اسباب تاریخی بھی ہیں۔ نفسیاتی بھی ہیں اور تہذیبی بھی اور اس دعویٰ کی تردید کرتے ہیں کہ اودھ میں شیعہ حکومت کی وجہ سے مرثیہ کو فروغ ہوا۔ عرب میں امام حسین علیہ السلام پر مراثی لکھنے کے لئے بہت سے ایسے ادوار آئے تھے جہاں عوام اور حکومت کی حوصلہ افزائی اور قدر دانی ہاتھ پھیلائے گھڑی تھی۔ چنانچہ مامون رشید کے عہد میں اور پھر آل بویہ کے عہد حکومت میں اس کے بہترین مواقع تھے۔

ایران میں ابتدا سے ہی حضرت علیؑ کے دوست داروں کی جماعت موجود رہی۔ حضرت سلمانؓ فارسی کی گورنری کے زمانے سے لے کر خلفائے بنی عباسیہ کے عہد تک قم، کرخ، موصل اور قزوین میں شیعیان علیؑ کی بڑی تعداد رہی۔ قبیلہ بنی ہمدان جس کے بہت سے افراد حضرت امام حسین علیہ السلام کے ساتھ شہید ہوئے تھے۔ ایران سے ہی متعلق تھا۔ لیکن صفوی بادشاہ کے دور اختتام تک صرف محتشم اور مقبل جیسے معیار کے شعرا سامنے آسکے۔ بقیہ کے یہاں تو صرف منظوم روضہ خوانی کہی جاسکتی ہے۔ اور ان تمام فارسی و عربی مرثیہ نگاروں کے یہاں نہ کہ داروں کی تفصیل ہیں نہ انسانی جذبات کے آفاقی گوشوں کی تصویر کشی ہے جو سب کو یکساں طور پر متاثر کر سکے صرف کہیں تذکرہ غم ہے اور کہیں سوال و جواب میں واقعات شہادت کا بیان۔ اس لئے ان مختصر تاریخی واقعات کے پیش نظریہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اودھ کی حکومت شیعہ تھی۔ اور اس لئے اودھ میں مرثیوں کو فروغ ہوا۔ اسی کے ساتھ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر وہ اسباب کیا تھے ؟

کسی ملک میں ادب کے وہی اجزاء پنیپ سکتے ہیں یا فروغ پاسکتے ہیں جو اس ملک کی روایات، اس ملک کے تاریخی تسلسل، عوام کی نفسیاتی اور ان کی اخلاقی قدروں سے ہم آہنگی رکھتے ہوں اور اسی کے ساتھ ساتھ ان کے پس منظر میں ایسے شعری کارنامے بھی ہوں جو اُسے فروغ دے سکیں۔ عرب اور ایران میں کربلا کا واقعہ نوعیت کے اعتبار سے بالکل منفرد تھا۔ عربی شاعری کی روایات میں جستہ جستہ یہ ممکن ہے کہ باپ کی بیٹے سے محبت کا تذکرہ مل جائے۔ یا بھائی کی بھائی سے اُلفت کا بیان نظر آجائے۔ لیکن عرب میں قبائلی زندگی کا تصور حاوی تھا۔ خاندان کی زندگی کا کوئی تصور عرب سماج میں نہیں تھا۔ اپنے فطری خواص کی بنا پر عرب اتنے زود جس بھی نہیں تھے۔ نازک انسانی احساسات کی قدر و قیمت ان کی نگاہ میں بہت زیادہ نہ تھی اور اگر ہوتی تو ظاہر ہے کہ کربلا جیسا واقعہ سرزمین عرب پر پیش ہی نہ آتا۔ عرب کی شاعری میں سب سے معلقہ تھے۔ نابغہ کی شاعری تھی جس نے اپنے قصائد میں صرف مدح اور اپنے دُور کی تصویر کشی کو جگہ دی تھی۔ شبلی نے اعشیٰ کا ذکر کیا ہے جس نے لڑکیوں کی خوبصورتی کی ایسی تعریف کی کہ لڑکیوں کی شادی ہو گئی۔ لبید، عمرو ابن کلثوم۔ امر القیس وغیرہ کے یہاں شاعرانہ صناعتی ہے۔ مدح ہے لیکن کسی ایسے انسانی کردار کا نمونہ نہیں ہے جو جمیع صفات کا بھی حامل ہوا اور ایسی اعلیٰ اخلاقی قدروں کا مالک ہو جو یکساں طور پر لوگوں کو متاثر کر سکے۔ شبلی نے ابن رومی متنبی ابو نواس وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے ان سب کے یہاں قصائد میں ایک فرد یا افراد کی تعریف ہے جن کے کردار سے ان کی صفات کی تصدیق نہیں ہوتی۔

فارسی شاعری کے پاس بھی جو شاعرانہ روایت تھی اور جو قومی مزاج انھیں ملا تھا اس میں فخر و مباہات اور تفوق کا جذبہ تھا۔ اور پھر یوسف و زینب کا قصہ اور ہند و نصائح کی داستانیں تھیں۔ بوستاں ہو یا ہند نامہ عطار، یا نظامی گنجوی کا خمسہ یا فردوسی کا "شاہنامہ" یا انوری و ظہیر فارابی و خاقانی کے "قصائد"۔ جو کہ دار نظر آئیں گے۔ ان میں انسانی زندگی کے وہ پہلو شائد کہیں مل جائیں۔ جن میں دل کو تڑپانے والی کیفیت بھی ہو اور اخلاقی کردار کا اعلیٰ نمونہ بھی ہو۔ سہراب کی لاش پر بین ملے گا۔ لیکن سہراب اپنے کردار سے

اس حد تک تو متاثر کر سکتا ہے کہ وہ جوان ہے اور بہادر ہے، باپ سے محبت کرنے والا ہے۔ لیکن یہ تاثر اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب یہ پہلو سامنے آتا ہے کہ وہ ایک مہم جو تھا اور اسکی لڑائی کی بنیاد کسی اخلاقی اصول یا نظریہ کی بنیاد پر نہیں تھی۔

ہندوستان کی تقریباً تین ہزار سال کی شاعرانہ روایات ایران اور عرب سے بالکل مختلف رہیں۔ یہاں کے ہر شعری کارنامے اور بالخصوص طویل نظموں میں کردار نگاری کی بنیاد اصول اور نظریہ رہا۔ اصول اور نظریہ کی بنیاد پر زندگی کے ہر پہلو کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہندوستانی تہذیب کے خدو خال کی بنیاد زرعی نظام پر تھی اس لئے یہاں خاندان کا تصور تھا۔ اور اس خاندان کے تصور نے محبت اور شرافت کے وہ نمونے پیش کئے تھے جو معیار بن سکتے تھے۔ جن میں آفاقی روح تھی۔ رامائن پڑھنے والے ایک طرف ایک سوتیلی ماں (کیکی) کی نفرت سے بد دل ہوتے ہیں تو دوسری طرف سوتیلی ماں (سمترا) کی محبت بھی نظر آتی ہے۔ سوتیلیا بھائی محبت کی اس منزل تک جاسکتا ہے کہ اپنے بھائی کی خاک پا کر اپنے سر کا تاج سمجھے اور محبت کا یہ گوشہ بھی سامنے آتا ہے کہ کرٹیل جوان بھائی کے سینے پر تیر (بان) لگے اور وہ رنج و الم سے بے چین ہو جائے۔

ہندوستانی روایات میں عورت کا احترام شامل ہے۔ عورتوں کی اسیری اور ان پر مظالم اخلاقی حیثیت سے پست سمجھے جاتے تھے۔ چنانچہ راون کے یہاں سیتا جی کی اسیری اسی کا نمونہ ہے۔ رام چندر جی اور راون کی لڑائی بھی اصول اور نظریہ کی بنیاد پر تھی۔ ایک طرف شرافت نیک نفسی اور انصاف پسندی شامل تھی دوسری طرف ہوا و ہوس کا جذبہ تھا۔ اس روشنی میں باپ کی بیٹی سے محبت (جنک اور سیتا) ماں اور بیٹی کی محبت (کوشلیا اور رام چندر جی) بھائی بھائی کی محبت (رام چندر جی، بھرت اور کچھن) دوستوں کی وفاداری اور باوجود طاقت و قوت کے اپنے برتر دوست کا خود کو غلام اور خادم سمجھنا (ہنومان و سگریو) یہ ساری چیزیں رامائن میں ملتی ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اس کی بھی وضاحت ہے کہ یہ دو طاقتیں خیر اور شر کی علامت ہیں۔ اور خیر کی الہی قوتیں رام چندر جی کے ساتھ ہیں۔ اسی طرح مہا بھارت میں بھی خاندان کے بڑے نازک گوشے سامنے آتے ہیں۔ ابھیمنیو

اور ارجن سبھار اور شری کرشن یدھشٹر اور چاروں بھائی اور ان کے کردار اسکی مثالیں ہیں۔ یہاں بھی خیر و شر کی کشمکش، اصول و نظریات کی بنیاد پر تصادم نظر آتا ہے۔ مہا بھارت اور رامائن نے جو شعری روایات قائم کئے تھے اُس نے آگے چل کر اور گہری جڑ بکڑی۔ یہ سادھو اور سنتوں کا ملک اخلاقی اقدار کو اور اصول و نظریات کو ہمیشہ اہمیت دیتا رہا۔ مشترکہ خاندان اور زرعی نظام معشیت کی وجہ سے یہاں کی سماجی زندگی میں بزرگوں کا احترام، مصائب اور امتحان میں مبتلا ہونے والے کے ساتھ ہمدردی (راجہ ہریش چندر) آپس میں بھائی بھائی کی محبت، بھائی بہن کی محبت، باپ بیٹی کی محبت، بیوی کی شوہر پرستی، عورتوں کی ناموس کا خیال، اور اسی کے ساتھ ساتھ شریر خیر کی فتح۔ یہاں کی زندگی کا لازمہ بن گئی تھی۔ عوام کی یہ نفسیات تھی کہ وہ ایسے معرکوں میں اپنی ہمدردیاں ان طاقتوں کے ساتھ رکھتے تھے۔ جو الہی قوت خیر کی نمائندہ ہو کر تھی تھیں یہ درست ہے کہ ہندوستانی روایات میں ایک پہلو ایسا بھی تھا جو صرف عیش و عشرت کی طرف لے جانے والا تھا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ عوامی زندگی پر اس پہلو کے بجائے درویشانہ اخلاقی قدروں کا اثر کہیں زیادہ تھا۔

چنانچہ مرثیے کو وہ فضا جو عرب اور ایران کی تھی۔ سازگار نہ ہو سکی۔ اس لئے کہ وہاں کے خمیر میں ایسی روایات ہی نہ تھیں لیکن ہندوستان میں یہاں کے عوام نے جب واقعات کر بلائے تو انھیں یہ واقعات اپنے مزاج اور اپنی نفسیات سے زیادہ ہم آہنگ نظر آئے۔ ایک ایسے ملک میں جہاں کی مہمان نوازی جزو مذہب رہی ہو وہاں یہ تصویر ہی روح فرسا تھا کہ اللہ کے منتخب کئے ہوئے برگزیدہ شخص کو مہمان بلا کر اس پر دانہ پانی بند کر دیا جائے! یہاں کے لوگوں کی نفسیات کے عین مطابق تھا کہ ایک بھائی اپنے بھائی کی محبت میں اپنے شانے کٹا کر جام شہادت نوش کرے۔ یہاں کی شعری تاریخی روایات اس حصے کو انسانی کی معراج کمال سمجھتی تھیں جہاں جنگ کے بعد عورتوں کے سروں سے چادریں چھین لی جائیں اور انھیں قید کر کے دیار بہ دیار پھرایا جائے اور اس کے بعد بھی وہ صبر کریں۔ ظاہر ہے کہ جہاں کی تاریخ میں راجہ راجندر جی اور پانڈو کے بن باس کی تکالیف کا ذکر ہو

مقامی رنگ نظر آتا ہے۔ رسم و رواج آداب و معاشرت خیالات و معتقدات۔ لہجہ و گفتگو اور جذباتی رد عمل میں ان مرثیوں کے کردار بڑی حد تک اس معاشرے کے معیاری کردار ہیں لہ

فیض آباد سے لکھنؤ میں دارالحکومت منتقل ہونے کے بعد آصف الدولہ کے عہد سے عوامی تحریک کی صورت میں یہ رُجحان نظر آنے لگتا ہے کہ اودھ کے باشندے ہر قیمت پر وحدتِ قومی کو نہ صرف یہ کہ برقرار رکھنا چاہتے تھے بلکہ اتنا مضبوط بنا دینا چاہتے تھے کہ حالات کے تیز و تند دھارے بھی اس پر اثر انداز نہ ہو سکیں۔ فرقہ وارانہ یکجہتی کے لئے یہ لازمی تھا کہ ہندو اور مسلمان ایک دوسرے کے مذہبی امور کا نہ صرف احترام کریں بلکہ اس میں فعال اور پُر جوش حصہ لینے والے کی حیثیت سے شامل ہوں۔ ہندوؤں کے تیوہاروں کی نوعیت خواہ مذہبی رہی ہو یا اس کی بنیاد طبقاتی نظام پر رہی ہو یا اس کا تعلق قصوں سے رہا ہو بہر حال ان کے کسی بھی تیوہار کی بنیاد ایسی نہ تھی جو کسی دوسرے مذہب والے کو حصہ لینے سے روک سکے۔

ہندوؤں کے یہاں ان تیوہاروں کی دو کیفیتیں تھیں ایک اجتماعی اور ایک انفرادی انفرادی کیفیت میں عبادات و رسوم اور پوجا شامل تھی۔ اجتماعی کیفیت میں صرف جلوس، میلہ اور خوشی کے تصورات تھے۔ اس لئے ان کے تیوہاروں میں جب مسلمانوں نے حصہ لینا شروع کیا تو نہ کوئی ہچکچاہٹ پیدا ہو سکی اور نہ دوسرے درجہ کے حصہ لینے والے کا سا احساس پیدا ہو سکا۔ البتہ مسلمانوں کے جتنے تیوہار تھے ان سب کی بنیاد مذہبی رسوم کی ادائیگی پر تھی اور کسی غیر مسلم کا ان تیوہاروں میں مسلمانوں کے دوش بدوش پورے جوش و خروش سے حصہ لینا ممکن نہ تھا۔ عیدِ رمضان کے تیس روزوں کی ادائیگی کا تیوہار تھا۔ بقرعید جانوروں کی خدا کی راہ میں قربانی اور مناسک حج کی ادائیگی کا تیوہار تھا جو ہندوستان میں منایا بھی نہیں جاتا تھا بلکہ جس کے لئے مکہ جانا پڑتا تھا۔ عیدِ میلاد النبی میں پیغمبر اسلام کی بُت شکنی کا تصور بھی شامل تھا جو یہاں کی ایک بہت بڑی آبادی کے لئے

قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا۔

محرم کے واقعات کی یاد منانے کے لئے اودھ کے لوگوں کو ایک ایسا تصور ہاتھ آیا جو سب کے جذبات کی تسکین کا سبب بن سکتا تھا۔ کربلا کے واقعات خالص ٹیکنیکل بنیادوں پر کفر و اسلام کی لڑائی کا تصور سامنے نہیں لاتے تھے۔ یزید بھی اپنے کو مسلمان کہتا تھا اس لئے یہ لڑائی مسلمانوں ہی کے درمیان ایک لڑائی سمجھی گئی اور کفر و اسلام والا تصور واقعہ کربلا کے سلسلے میں پیدا نہ ہو سکا۔ اور تیوہاروں میں مسجد ایک اہم جزو کی حیثیت رکھتی تھی جہاں اسلامی قانون کے مطابق کسی غیر مسلم کا داخلہ ممکن نہ تھا۔ واقعات کربلا کی یادگار منانے کے لئے جو مذہبی جگہیں بنائی گئیں ان کا نام امام باڑہ رکھا گیا۔ ایک تو یہ لفظ بذات خود ہی اپنی ساخت کے اعتبار سے نہ صرف مشترکہ کلچر کا نمونہ تھا بلکہ زبان کے لحاظ سے بھی ذہنی تسکین کا سبب تھا۔ دوسرے امام باڑے میں کسی کے جانے پر کوئی پابندی نہ تھی بلکہ صف عرائے حسینؑ پر بیٹھنے والا خواہ وہ کسی طبقے سے یا فرقے سے تعلق رکھتا رہا ہو کیسا اہمیت کا حامل تھا۔ امام باڑے کی سجاوٹ بھی ہندوستان کے مزاج اور مذاق سے ہم آہنگ تھی۔ ضریح۔ علم۔ تعزیہ۔ پنجہ۔ نشان یہ سب ایسے تبرکات تھے جنہیں چومنا یا بوسہ دینا باعث برکت سمجھا جاتا تھا اور یہاں بھی کوئی پابندی نہیں تھی۔ ہندو اپنے مذاق اور مزاج کے مطابق چڑھاوے چڑھاتے تھے۔ اس میں تقسیم تبرک کے سلسلے میں لکھنؤ میں لفظ شیرینی بکثرت استعمال ہوتا تھا۔ اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نان گوشت یا پلاؤ فورے کی جگہ شیرینی کی تقسیم بھی مذہبی رواداری کے تحت شروع ہوئی تھی۔ مٹھائی ایسی شے ہے جو ہندو کے یہاں مسلمان یا مسلمان کے یہاں ہندو عام حالات میں کھا سکتے تھے۔

ڈاکٹر جعفر رضا لکھتے ہیں۔ اس رواداری اور مذہبی حقوق کی آزادی نے لکھنؤ میں فرقوں کے درمیان اخوت و رواداری کے رجحانات کو ابھارا اور مذہبی مراسم کی ادائیگی میں الگ الگ طریقوں کی پیدا کردہ کثرت میں بھی وحدت نظر آنے لگی۔

کثرت میں وحدت اور رنگارنگی میں یک رنگی کے لئے سماجی و معاشرتی بنیادیں تو پہلی

سے موجود تھیں اور مذہبی بنیاد پر بھی وہ فرقہ وارانہ یک جہتی جس کی علمبرداری فکری سطح پر تصوف کے ہاتھوں میں تھی اب اسے عملی شکل دی جاسکتی تھی۔ منجملہ اور تمام اسباب کے مرثیے کے فروغ اور مرثیے کے عروج کا سبب یہ بھی تھا کہ عزاداری کو نوابین یا شاہان اودھ کے عہد میں جو قومی حیثیت حاصل ہو گئی تھی اس سے شاعری کو مدد ملی اور شاعری نے ان عناصر کو اور تقویت پہنچائی جو قومی یکجہتی کی تعمیر میں اہم ترین عنصر تھے اس لئے کہ مذہبی بنیادوں پر یہ واحد سطح تھی جہاں ہندو اور مسلمان دوش بدوش آسکتے تھے۔

دلی میں بھی تقریباً اسی عہد میں اکبر شاہ ثانی نے پھول والوں کی سیر کا سلسلہ شروع کیا تھا۔ لیکن چونکہ اس کی اپیل محدود تھی اور اس کے پیچھے کوئی گہرا جذبہ نہ تھا اس لئے اسے زیادہ فروغ نہ ہو سکا۔ اور نہ اُسے ہندوستان گیر حیثیت حاصل ہو سکی۔ لکھنؤ نے عزاداری اور مرثیے کو پورے ملک میں قومی یکجہتی کے لئے بھرپور طور سے استعمال کیا اور جو شعاعیں لکھنؤ سے اُٹھی تھیں وہ سارے ہندوستان کو اُنیسویں صدی کے نصف تک منور کر گئیں۔ محرم مراسم عزا کو ہندوستان گیر مقبولیت حاصل ہو گئی۔ عبداللہ یوسف علی لکھتے ہیں: "مرہٹہ محرم کا تیوہار احترام کے ساتھ منایا کرتے تھے ۱۸۹۰ء میں ہولی کا تیوہار محرم کے زمانے میں آپڑا تھا اس لئے ناج و بجرے سے احتراز کیا گیا۔ مہاراجہ فقیر کی طرح محرم میں سبز رنگ کا لباس پہنتا تھا۔" ۱

باہمی احترام، رواداری اور وسیع المشربی کے یہ تصورات عزاداری کی دین تھے اور مرثیہ عزاداری کا اہم جزو بن گیا تھا اہل لکھنؤ کی شعوری کوششوں نے مرثیہ کو فروغ دیا تھا مزاج میں ادبیت اور شاعری سے دلچسپی کا جو عنصر تھا اس کی تسکین بھی ہوتی تھی اور باہمی یگانگت کی جڑیں بھی مضبوط ہوتی تھیں۔ مرثیے میں ہندوستانی عناصر ہندوستانی رسوم اور ہندوستانی ماحول کی روایت دکن سے شروع ہوئی تھی اور شمالی ہند میں فضلی، سودا، میر اور اس کے بعد گدا، سکندر، احسان، افسردہ نے اسے اور مضبوط بنایا تھا۔

ہندوستانی رسوم کا بیان، طرز گفتگو، لب و لہجہ، حفظ مراتب اور پوری فضا

ہندوستانی ہی اب تک رہی تھی، چنانچہ خلیق، ضمیر، فصیح اور دلگیر نے بھی اس روایت کو برقرار رکھا۔ ان کے مرثیوں میں خاندان سے متعلق تصورات حضرت قاسم کی شادی کے سلسلے میں رسومات اور غریب الوطنی کا تصور بھی نظر آتا ہے۔ خلیق کے یہاں ”دستِ خانی“ کے ساتھ شہانے جوڑے کا خاص ہندوستانی تصور نظر آتا ہے۔ اور کبھی یہ انداز ملتا ہے۔

جب شام میں ناموس شہ بے وطن آئے پانی نہ ملا راہ میں تشنہ دہن آئے
اور کہیں بقول ڈاکٹر مسیح الزماں صاحب ”اس طرح ان مرثیوں میں سطحت نہیں
بلکہ نفسیات انسانی کی قابل ذکر تصویریں ہیں اور معاشرے کا نقشہ بھی ہے۔“

کچھ اشعار لکھے جا رہے ہیں۔

جو تم وطن کو ہو چھوڑ جاتے تو مجھ کو کیا کام ہے وطن سے
بسوگے جنگل میں تو میں سمجھوں گی بہتر اس دشت کو چمن سے

۴

میں اپنی بھولیوں سے بابا ابھی رو رو کے یہ کہہ رہی تھی
ہمارے بابا کا کوچ ہوتا ہے ساتھ جا دیں گے ان کے ہم بھی

وہ کہہ رہی تھیں تمہارے بن اب نگے گا ہرگز نہ کھیل میں جی
میں ان سے کہتی تھی یاد آوے گی مجھ کو بھی واں ہر ایک لڑکی
سیکڑوں بند صرف خلیق کے یہاں سے پیش کئے جاسکتے ہیں جن میں وہ سارے اجزاء
نظر آتے ہیں جن کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ تذکرہ بالا بند میں جناب صنغرا کی اپنی ہیسیوں سے
گفتگو بندوستان کے کسی حصے میں بھی ایک کس ہندوستانی لڑکی کے جذبات کی سچی نمائندگی
کرتی ہے۔

فصیح کے یہاں بھی یہی انداز نظر آتا ہے۔ ان کے یہاں بھی حضرت قاسم کی شادی اور
شہادت ہندوستان کی تہذیبی علامتوں کو رسم و رواج کے ذریعے ظاہر کرتی ہے۔ کچھ

اشعار پیش کئے جا رہے ہیں ۷
 راند ہوتی ہے نبی آنکھوں سے کابل پونچھو
 خاک ماتھے پر ملو مانگ سے صندل پونچھو
 جلد دروازے پہ رند سالہ پہن کر لاؤ
 کالی چادر کوئی پاؤ تو اڑھا کر لاؤ
 ہاتھ سے موتیوں کے کنگنے کا ڈورا توڑو
 ہو گئی راند نبی چوڑیاں جلدی پھوڑو
 اپنے سمدھن سے کہو کہ بڑی دھوم سے آؤ
 میرے دولہا کو پھر دولہا بنا کر لے آؤ

فصیح نے بھی ان روایات کو اور آگے بڑھایا اور اس کی کوشش کی کہ مرثیے کی روح میں ہندوستانیت اس طرح برقرار رہ جائے کہ یکساں طور پر بلا لحاظ مذہب و ملت یگانگت اور ہم آہنگی زیادہ سے زیادہ پیدا ہو سکے۔

میر ضمیر بھی اسی دور کے مرثیہ نگار ہیں ان کے یہاں مضمون آفرینی صنعتیں رعایتیں اور اور نسبتاً زبان کے اعتبار سے فارسیت کا غلبہ زیادہ ہے لیکن ضمیر کے یہاں مرثیے کی روح بدستور ہے۔ صرف الفاظ کے لباس کی تراش خراش میں فرق آیا ہے۔ اپنے دور کے مذاق۔ مزاج اور ماحول کا لحاظ رکھتے ہوئے ضمیر کے یہاں اگر رسوم حفظ مراتب وغیرہ کا تذکرہ ہے تو اسی کے ساتھ انھوں نے اپنے عہد میں غوام کی فن سپہ گری سے دلچسپی کا بھی خیال رکھا ہے۔ چنانچہ ان کے یہاں معرکوں کی تفصیل کے ساتھ اسلحوں کا ذکر بھی ملتا ہے۔

دلگیر کا عہد بھی یہی ہے۔ مرزا دبیر مرحوم دلگیر کو استاد کی کا درجہ دیتے تھے۔ ایک صاحب کے سوال کے جواب میں مرزا صاحب نے فرمایا "اگر تلمذ ہوتا تو میرا فخر تھا لیکن جھوٹ بولنا گناہ ہے۔ مجھے یہ فخر حاصل نہیں ہے۔"

سرور نے بھی نسانہ عجائب میں ضمیر، خلیق، فصیح وغیرہ سے پہلے دلگیر کا تذکرہ کیا ہے اور انھیں مرثیے گوئے بنے نظر کہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دلگیر نے اپنے عہد میں مرثیے کو وہ بلندی عطا کی جس نے انیس و دبیر کے عہد کے لئے نہ صرف زمین ہموار کی بلکہ خود انھوں نے اودھ کی مشترکہ تہذیب کی اس طرح عکاسی کی کہ وہ اس کی ایک علامت بن گئے۔ دلگیر

کا نام چھنوالا تھا اور یہ بات کسی طرح سے درست نہیں معلوم ہوتی کہ انھوں نے اپنا مذہب تبدیل کیا تھا

دلیگرنے قومی یکجہتی کی روح کو جذب کیا تھا۔ امام حسینؑ کی شخصیت انھیں ہندوستانی مزاج سے ہم آہنگ نظر آئی۔ لکھنوی کلچر کے نمائندے کی حیثیت سے انھوں نے مرثیہ کو بھی اسی تہذیب کا نمائندہ بنا کر پیش کیا اور وہ تصورات بھی رکھے جو مشترک نوعیت کے حامل تھے۔

سچ ہے کہ چھپائے سے محبت نہیں چھپتی
انساں کی کبھی خوبی طینت نہیں چھپتی
اخلاق نہیں چھپتا ہے اُلفت نہیں چھپتی
چھپ جاتی ہے ہر چیز پر عادت نہیں چھپتی
عاشق ہے کسی کا جو وہ عاشق ہے ازل سے

آخری مصرعے میں "آتمن" کا وہ تصور نظر آتا ہے جو اسلامی رنگ میں ڈھل گیا تھا۔ ان کے مرثیوں میں جو فضا ہے وہ اودھ کی سماجی فضا اور گھریلو زندگی کی پوری تصویر کشی کرتی ہے۔ ڈاکٹر مسیح الزماں لکھتے ہیں "سماجی زندگی، عورتوں اور بچوں کی باتیں رسم و رواج کا ذکر مرثیوں میں دلیگرنے کامیابی سے کیا۔ معاشرت، آداب نشست و برخاست لباس مشاغل اور مذاق کلام وغیرہ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اس زمانے کے اودھ کی زندگی میں ہندو اور مسلمان اس قدر شیر و شکر نظر آتے ہیں کہ ان میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ دلیگر کے یہاں پوری فضا ہندوستانی ہے کہیں کہتے ہیں

ع۔ کیوں بھا بھی اسی دن کے لئے پیالا تھا میں نے

لے دلیگر کے مذہب پر کافی بحث ہو چکی ہے۔ محترم ابرمیدری صاحب اور مسعود حسن ادیب مرحوم کا خیال یہ ہے کہ دلیگر مسلمان ہو گئے تھے۔ ع۔ "مشرک بہ اسلام بندہ ہوا" ثبوت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ دوسری طرف جناب کا لیداس گپتا، رضا ڈاکٹر صفدر آہ اور استاد مرحوم ڈاکٹر مسیح الزماں کا خیال ہے کہ دلیگر ہندو ہی رہے۔ تمام دلائل دیکھنے اور کافی غور و فکر کے بعد راقم الحروف ڈاکٹر مسیح الزماں مرحوم کے نقطہ نظر سے اتفاق کرتا ہے۔ اس بحث کے سلسلے میں زیادہ در شمارہ دسمبر ۱۹۷۷ء، ستمبر ۱۹۷۷ء، فروری ۱۹۷۸ء کے شمارہ دیکھے جاسکتے ہیں۔

اور کبھی لکھتے ہیں سے

جھپٹین سے یہ عادت تھی تمھاری برے دہر
 جب گھر سے نکلتے تھے تو تم پانی کو پی کر
 دیر آنے کا اندیشہ جو رکھتی تھی یہ مضطر
 کچھ تم کو کھلا دیتی تھی میں اے علی اکبر
 واقف تھی تری خوشے جو اے شکر میں
 رکھ چھوڑتی تھی رات کو دوچار رطب میں
 دلگیر کا لہجہ ہی ہندوستانی نہیں ہے بلکہ سارے تصورات ماحول اور فضا بھی
 ہندوستانی ہے اور اس مخصوص تہذیب کی عکاسی کرتا ہے۔ جس تہذیب کی نمائندگی دیگر
 کرتے تھے۔ حضرت قائم کی شادی کے سلسلے میں جناب اکبر کی رخصتی کا منظر اور نکس
 ہندوستانی فضا انھیں دو مصرعوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ جناب بانو فرماتی ہیں۔

کہتی تھیں درپیش جدائی ہوئی آج میری بیٹی پرانی ہوئی

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے بیٹی کے پرانے ہونے کا تصور ہندوستان کی
 تہذیبی زندگی کا ایک جزو بن گیا تھا۔ سسرال میں ایک لڑکی کے کیا فرائض ہوتے ہیں اور
 اسے کس طرز کی زندگی گزارنا چاہئے اسے ان اشعار کی روشنی میں دیکھا جاسکتا ہے۔

بیٹی مری بات یہ تم مانیو ساس کا جو حق ہے سو پہچانیو

بیٹی بہت ہوتے ہیں ہر طعنہ زن ٹنہ پہ تمھارے کہیں گے یہ سخی

بیٹیوں بہوؤں کا نہیں یہ چلن کچھ دنوں تو بند رکھو تم دہن

چپ رہو سسرال ابھی آئی ہو میکے سے کیا ایسا لدا لائی ہو

ڈاکٹر مسیح الزماں صاحب لکھتے ہیں "دیگر نے مرثیہ میں رسول کے گھرانے کو اپنے

عہد کے شرفار کے ایک مشترکہ خاندان کی صورت میں پیش کیا اور مرثیہ کے کرداروں کو

گھریلو پس منظر میں اس طرح سامنے لائے کہ ان کی سماجی زندگی و ادب و لحاظ مردوں،

عورتوں اور بچوں کی گفتگو معتقدات رسوم اور خیالات کے ساتھ ابھر کر سامنے آتی ہے"

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے۔

”ان کے کلام میں بھی جہاں خاص رسوم اور آداب معاشرت کا ذکر آگیا ہے

وہاں لکھنوی معاشرت کی ترجمانی ملتی ہے۔“

اگرچہ اس دور میں ایسے مرثیہ گو جو ہندو مذہب سے تعلق رکھتے ہوں زیادہ نظر نہیں آتے۔ لیکن مشترکہ تہذیبی سرمایہ جس میں ایک دوسرے کے جذبات کی پاسداری، وضع داری اور باہمی احترام کا جذبہ شامل تھا۔ اس کا تقاضا یہ تھا کہ ایک دوسرے کے مذہب، رسوم و روایات کا لحاظ رکھا جائے کہ رشن کنھیا سے مسلمانوں کی عقیدت کا تذکرہ کیا جا چکا ہے کہ بلا کے واقعات سے ہندوؤں کی عقیدت سماجی سطح پر اس حد تک تھی کہ کہ ان کے اپنے امام باڑے تھے جہاں مجالس ہوا کرتی تھی اور خاص طور سے اعتماد الدولہ ہمارا میوہ رام کا امام باڑہ جہاں دلگیر، ضمیر اور دبیر بھی مجلس پڑھا کرتے تھے۔ فارسی میں امام باڑوں کے قطعات تاریخ بھی بہت مل جائیں گے۔ اُردو شاعری میں مرثیہ نے کچھتی کی اس فضا کی تعمیر میں بڑی مدد دی۔ بہت سے ہندوؤں کے کلام میں اہل بیت علیہ السلام کی محبت کے اشعار نظر آنے لگے۔ انھیں بزرگوں میں لالہ فتح چند شائق کا نام قابل ذکر ہے۔ جو بنیادی طور پر غزل کے شاعر تھے اور ایسے معرکہ خیز شعر بھی انھوں نے ہی کہے ہیں۔

بہار میں نہ مرے بال و پیر کتر صیاد رہے گی حسرت پر واز سال بھر صیاد

ایسے شاعر کے یہاں جا بجا ایسے اشعار بھی ملتے ہیں۔

الہی قبر شائق ہو منور ان کے قدموں سے علی ہوں رو برو اور احمد مختار پہلو میں

جس کے نظارے کی ہے مجھ کو تمنا دکھلا قائم آل کا دیدار حشا دیا دکھلا

ختم غدیر کی ساتی مجھے پلا دے شراب

سعادت خاں ناصر لکھتے ہیں۔

”باوجود مذہب ہنود کے ائمہ اظہار سے عقیدت صادق رکھتا ہے۔“

رام پرشاد بشیر لکھنوی مرزا دبیر کے شاگرد تھے۔

ایک بند ملاحظہ ہو۔

بے چین تھی صغریٰ جو فراقِ پدری سے نتھ اٹھ یہی کہتی تھی نسیمِ سحری سے
اسے یادِ صبا مرتی ہوں دردِ جگر سے کہیو جو ملے تو مرے بابا سفری سے
زرگس کی طرح چشم سوئے درنگراں ہے

جلد آؤ کہ ہستی کا چمن صرف خزاں ہے لے

راجہ بلوان سنگھ والی بنارس کے بارے میں سفارش حسین لکھتے ہیں: "نظیر

اکبر آبادی کے شاگرد تھے۔۔۔۔۔ سلام و مرثیے بھی کہتے تھے۔

حسب نسب سے مرے سب زمانہ ہے آگاہ گدا تو کیا ہر اُرتبہ جانتے ہیں شاہ
عیال بے ماہی سے گوشہٴ سخن تا ماہ پر ان کا بندہ درگاہ ہوں خدا ہے گواہ

علی امام من است و منم عن سلام علی

ہزار جان گرامی فدائے نام علی

در اصل اس دور کے سچے ادراک کے لئے ایسے تخیل کی بھی ضرورت ہے جس کی

آنکھوں پر محبت اور یگانگت کا چہرہ ہو۔ شاید آج کے دور میں یہ تصور بھی مشکل ہے کہ ہندو

اور مسلمان ایک دوسرے کے مذہب سے اس حد تک دلچسپی رکھیں اور اس کے بعد بھی

اپنے مذہب پر قائم رہیں۔ موضوع ہندو مسلمان مسئلہ نہیں ہے بلکہ ان گوشوں کی طرف اشارہ

کرنا ہے جنہیں یکجہتی کے عناصر نے منور کر رکھا تھا چھٹوالال دلیگر اور فتح چند شائق رام پرشاد

بشیر یا مہاراجہ بلوان سنگھ ایک طرف تو اس یکجہتی کی علامت تھے اور دوسری طرف ارتقائی

کڑی کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس نپس منظر کی حیثیت رکھتے تھے جس سے انیس و دبیر

کی شاعری کے آفتاب و ماہتاب طلوع ہوئے۔

انیس و دبیر کے مرثیے کا تفصیلی جائزہ تو یوں بھی ناممکن ہے۔ ان عناصر کا

لے سفارش حسین رضوی۔ اردو مرثیہ۔ ص ۳۲۵

بیان بھی ہزار ہا صفحات سمیٹ لے گا جو ہمارے موضوع سے متعلق ہیں اس لئے مختصراً ان بنیادی حقائق کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے جنہوں نے اپنے دور کے مطابق قومی یکجہتی کے عناصر کو جگہ دی۔

(۱) جن شعری روایات کو انیس و دبیر نے اپنایا وہ خالص ہندوستانی تصور کی پیداوار تھے عربی اور ایرانی شاعری میں مشترکہ خاندان کا تصور نہیں تھا۔ اپنے پیش رو مرثیہ نگاروں کی طرح انیس و دبیر نے بھی اس تصور کو فنکارانہ انداز میں اپنے یہاں جگہ دی۔

(۲) کالیداس کی تصانیف میں پہاڑ، دریا، میدان، موسم، نباتات، چرند پرند، بادشاہ، شادی بیاہ کے رسوم، مہندی، آئینہ، خاندانی تعلقات بھی نظر آتے ہیں۔ انیس و دبیر کی شاعری بھی والمیک، ویاس اور کالیداس کی وارث ہے۔ امرالقیس، متنبی، سعدی، حافظ، فردوسی، نظامی اور ظہیر فاریابی کی وارث ہیں۔ مرثیہ نگاروں میں خصوصاً انیس کے یہاں کچھ ایسی شاعرانہ خصوصیات ملتی ہیں جو ہندوستان کے علاوہ اور کسی ملک کے ادب میں نہیں ملتیں۔ مثلاً مذہبی افراد کی سراپانگاری۔ ڈاکٹر نریش چندر لکھتے ہیں "کسی مذہبی کردار کی جسمانی دلکشی کی ذہنی تصویر کشی کے سلسلے میں ہمیں صرف ان دو شاعروں کی مثال نظر آتی ہے جنہوں نے رامائن کی کہانی کو سنسکرت اور بھاکا میں بیان کیا ہے۔ یعنی والمیک اور تلسی داس لیکن وہ بھی اپنے ہیرو کی جسمانی دلکشی کا وہ استعمال کرنے میں ناکام رہتے ہیں جو میر انیس نے کیا ہے۔"

(۳) انیس و دبیر نے بھی ہندوستان کی شعری روایات کے مطابق اپنے کلام میں اعلیٰ اخلاقی نظریات اور اصول کی اہمیت کو سمجھ کر ایسے موضوع کا انتخاب کیا جہاں شجاعت اور رزمیہ عناصر اصول اور نظریہ کے تحت ہوں دھرم پدھ کا تصور ہندوستان کی دین تھا۔ انیس و دبیر نے اسے اپنایا۔ فارسی یا عربی شاعری کی روایات میں یہ تصور تھا ہی نہیں۔ رزمی شاعری کی بنیاد مہم جو یا نہ اسپرٹ پر تھی۔

(۴) انیس و دبیر نے کرداروں کو ہندوستانی پس منظر میں اس طرح پیش کیا کہ ان کی آفتاب رقت مجروح نہ ہونے پائے لیکن ان کا بولچہ اور طرز تکلم وہی رہا جو اودھ کی تہذیبی زندگی کا جزو بن چکا تھا۔ چنانچہ مرثیہ کے کردار سلام علیکم کے بجائے تسلیم کرتے نظر آتے ہیں۔ اسلام میں سلام کا طریقہ سلام علیکم تک ہے۔ آداب، بندگی، تسلیم، کورنش، ہندوستان کے جاگیرداری اشرافیہ کی دین ہے جسے بالخصوص لکھنؤ میں فروغ حاصل ہوا۔

(۵) انیس و دبیر کے یہاں بھی معاشرتی آداب، ہندوستانی رسوم، خاندانی تصورات نظر آتے ہیں۔ کہیں کہیں ایسے ٹکڑے بھی مل جاتے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کی گہری نظریں شہری تہذیب کے علاوہ ہندوستان کی دیہی فضا سے بھی آشنا تھیں۔

(۶) انیس و دبیر نے اس طرح مرثیوں کے ذریعہ ایک بالکل ہی نیا تصور سامنے رکھا ایسا تصور جو قومی یکجہتی کو فروغ دینے والا تھا۔ اور دوسری طرف ایسا تصور بھی جس میں آفاقی قدریں تھیں۔ اسی لئے ان کے مرثیوں کیساں طور پر دلی سے مرشد آباد تک اور لکھنؤ سے دکن تک پڑھے اور سنے جاتے تھے۔ رام بابو سکینہ لکھتے ہیں: "جس محفل میں پڑھتے لوگ اس کثرت سے جمع ہو جاتے تھے کہ باوجود سخت انتظام اور پہروں کے چپہ بھر زمین سُننے والوں سے خالی نہ رہتی تھی۔" یہ مقبولیت تنہا ایک فرقے تک محدود نہ تھی بلکہ بقول رام بابو سکینہ: "اور اب وہ شاعری کی موقر صنف قرار پایا۔ جس سے کہ اب اکثر فرقہ ہائے اسلام یہاں تک کہ اہل ہنود بھی دلچسپی لیتے ہیں اور بہت ذوق و شوق سے سُننتے ہیں۔" اکبر حیدری لکھتے ہیں میر انیس نے افراد تو عرب نسل کے لئے لیکن رسم و رواج کا وہی جامہ پہنایا جو ان کے ملک کا تھا۔۔۔۔۔۔ وہ قومی شاعر کی حیثیت سے بھی اُردو کی تاریخ میں رونما ہوتے ہیں۔ یہ وہ عوامل تھے جنہوں نے مرثیے کو ہندوستانیت کا ایسا پیکر بنا دیا تھا کہ وہ صرف اپنے دور کی نامندہ صنف نہیں تھی بلکہ ایک ایسے دور کی خالق بھی بن گئی تھی جہاں ایک

۱ رام بابو سکینہ - تاریخ ادب اُردو - ص ۲۶۲-۲۶۱

۲

۳ میر انیس بحیثیت رزمیہ شاعر اکبر حیدری ص ۱۵۶ء ایڈیشن ص ۱۸۳-۱۸۲

پلیٹ فارم پر ہر فرقے کے لوگ دلچسپی لیتے تھے اور کچھتی اور یگانگت کے شعور کو تقویت پہنچتی تھی۔ ڈاکٹر جعفر رضا لکھتے ہیں۔ "مرثیہ اپنے روایتی گریہ و بکا کے مضامین کے بجائے تہذیبی و ثقافتی آمیزش کا اشاریہ بن گیا۔ اور اس میں ہندوستانی اور ایرانی عناصر کے اختلاط سے الفاظ کے پیکر میں محسوسات انسانی کا ایسا تاج محل تیار ہو گیا جس کی مثال دنیائے ادب میں نہیں ملتی۔"

یہ بھی حسن اتفاق تھا کہ مرثیوں کے کردار ایسے تھے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے ہندوستانی مزاج کو بے انتہا متاثر کرتے تھے۔ ان کی شجاعت، اصول اور نظریے کے تحت تھی اور اس شجاعت میں جان لینے کا جذبہ نہ تھا۔ جان دینے کا جذبہ تھا۔ اودھ کی تاریخ کی عیش پرستی کی داستانیں جس انداز میں بھی پیش کی جائیں لیکن یہ حقیقت تھی کہ شمشیر زنی، پھیری، گنتکا، بانا اور کشتی کے داؤں پیچ سے واقفیت ضروری سمجھی جاتی تھی۔ دونوں شاعر مردوبہ مذاق کے مطابق ان فنون سے واقف تھے اور اس لئے اس کی تصویر کشی بھی بھرپور طریقے سے نظر آتی ہے۔ اور تلوار کے وہ سارے ہاتھ مرثیوں میں نظر آتے ہیں جو شمشیر ہندی کے لئے مخصوص ہیں۔

ہندوستان کے شعری نظریات میں جذبات کی نو قسمیں نظر آتی ہیں۔ (۱) محبت۔ (۲) درد (۳) شجاعت (۴) نفرت (۵) مزاج (۶) غیظ و غضب (۷) ڈر۔ خوف۔ (۸) حیرت (۹) سکون۔ یہاں تفصیلی مثالوں کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہیں مصرعوں سے کہیں اشعار سے کہیں پورے بند سے اپنی بات کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ انیس کے یہاں محبت کا بہت ہی پائیزہ اور مقدس تصور ملتا ہے اور یہ محبت صرف نسبی نہیں بلکہ سببی بھی ہے۔ حضرت قائم جہاد کے لئے آمادہ کھڑے ہیں میدان جنگ میں تشریف لے جانے سے قبل اپنی دلہن کے پاس آتے ہیں ملاحظہ ہو۔

گھونگھٹ ہٹا کے ہم کو دکھا دو تو رخ کا نور پاس اب نہ آسکیں گے کہ ہوتے ہیں تم سے دو
آنکھوں میں ہتھیلیاں رقت کا ہے و فور زرگس کے بھول ہاتھوں سے ملنا یہ کیا ضرور

جینے کی اس چہین میں خوشی دل سے فوت ہے
بیکل جو گل کی شکل نہ دیکھے تو موت ہے

محبت کا اس سے زیادہ پاکیزہ، خوشگوار اور جذبات انگیز تصور اور کیا ہو سکتا ہے
اس کا ایک گوشہ تشنہ رہ جاتا لیکن فنکارانہ شعور نے اس کی بھی تکمیل کر دی۔ حضرت کبریٰ فرماتی ہیں۔

جب یہ سُنے کلام تو جی سننا گیا دل پر چھری چلی کہ جگر تھر تھرا گیا
نٹھ پر دُھن کے صاف رنڈاپا سا چھا گیا جوشِ بکا میں کچھ نہ زباں سے کہا گیا
دولھا کو اتنی بات سنا کر اک آہ کی
صورت بتاتے جاؤ ہمارے نباہ کی

ان اشعار میں اگر محبت اور درد کے جذبات ہیں تو وہ بھی ہندوستان کی مجموعی فضا
لئے ہوئے ہیں اور یہ کیفیت ہر جذبہ کے اظہار میں نظر آتی ہے۔ شجاعت کی تصویر کشی انیس اس
انداز سے کرتے ہیں۔

کیا سر پہ موت آئی ہے بس سامنے سے جاؤ فوجوں کا ذکر کر کے کسی اور کو ڈراؤ
دعویٰ ہے کچھ سپاہ گری کا اگر تو آؤ بیٹا رحیم کا ہوں مجھے غیظ میں نہ لاؤ
تلوار ادھر کھنچی کہ ادھر کھیت پر ڈگیا
پھر کچھ نہ بن پڑے گی اگر میں بگڑ گیا

ان اشعار میں بھی شجاعت کا وہی تصور ہے جو ہندوستانی مزاج سے ہم آہنگ ہے
اور لہجہ طرزِ خطاب انفرادی شجاعت کے مظاہرے کا ولولہ قطعی طور پر ہندوستانی ہے۔
نفرت اور مزاج کے سلسلے میں مرثیہ گوئیوں نے ایسا تصور رکھا ہے کہ نفرت گہری ہو
اور اسی کے ساتھ ساتھ مزاج ہلکے سے طنز کے ساتھ منظر کی تصویر کشی بھی کرے عام طور سے
نفرت کا ایک پہلو وہ ہے جہاں سپاہ شام کے مظالم نظر آتے ہیں یہ مجموعی تاثر ہے لیکن انفرادی
تاثر اسی وقت نظر آتا ہے جب شام کا کوئی پہلوان فوج حسین کے سامنے آتا ہے۔
چاروں پسروں میں ہوئے قتل ایک بار : اذرق کا دل ہوا صفت لالہ و غدار

جوشِ غضب سے سُرخ ہوئی چشمِ نابکار مثلِ تنورِ مُنہ سے نکلنے لگا بخار

جیبِ قبا کو مثلِ کفن پھاڑتا ہوا

نکلا یرے سے دیو سا چنگھاڑتا ہوا

شانے پہ تھی شفی کے وہ دوٹانگ کی کٹا ار جن بھی جس سے ہم کے گوشے میں ہو نہاں

چار آئند وہ پہنے تھا بر میں کہ الاماں دب جائیں جس کے بوجھ سے رسم کے استخوان

کہتی تھی یہ زرہ بدنِ بد خصال میں

پکڑا ہے پیل مست کو لوہے کے جال میں

ان اشعار میں قاری کو پہلوانِ شام سے نفرت بھی ہوتی ہے اس کی ہیبت کدائی

پر ہنسی بھی آتی ہے۔ کردارِ نگاری کی بہترین مثال ہونے کے ساتھ ساتھ یہ پہلو بھی قابلِ غور

ہے کہ یہ پہلوانِ شام ہندوستانی روایات کے رکھیشش سے بہت مشابہ ہے۔ تنور کی طرح

مُنہ سے دُھواں نکلنے کا تصور دوٹانگ کی کمان اور فن تیر اندازی میں ار جن کے باکمال

ہونے کا اشارہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ انہیں کے یہاں یہ امور اتفاقیہ نہ تھے بلکہ ایک

سوچا سمجھا اور منظم تصور تھا۔ جو شعری روایات کے ہندوستانی شعور کو اردو میں لانا چاہتا تھا۔

اسی طرح غصہ، خوف اور تحیر کی مثالیں بھی جا بجا نظر آتی ہیں اور یہ بھی اتفاقیہ

نہیں ہیں بلکہ انہیں نے واضح طور پر اس کا اشارہ کیا ہے کہ وہ ان جذبات کی تصویر کشی

کر رہے ہیں۔

برہم ہوا یہ سنتے ہی عباس خوش خصال غازی کو شیر حق کی طرح آگیا جلال

قبضے پہ ہاتھ رکھ کے یہ بولا علیؑ کا لال اب یاں سے ہم کو کوئی ہٹا دے یہ کیا مجال

حملہ کریں چڑھا کے اگر آستین کو

ہم آسماں سمیت اُلٹ دیں زمین کو

اس خوف کی اس سے بہتر مثال اور کیا ہو سکتی ہے۔

چھایا تھا سب پہ رعبِ عملدارِ نوجواں تسلیم کو جھکے ہوئے تھے فوج کے نشاں

گوشہ اماں کا ڈھونڈ رہی تھی ہر اک کماں ترکش بھی تھے ہر اس سے کھولے ہوئے زباں

تیروں کا بے گماں تھا ارادہ گریز کا
 منہ کُند ہو گیا تھا ہر اک تیغ تیز کا
 عمر سعد حضرت حُر کو فوج حسینؑ کی طرف جاتا ہوا دیکھ کر اس طرح حیرت
 میں پڑ جاتا ہے۔

نہ وہ آنکھیں نہ وہ تیور نہ وہ چتون نہ مزاج
 سیدھی باتوں میں بگڑنا یہ نیا طور ہے آج

تخت بخشا ہے محمدؐ کے نواسے نے کہ تاج
 جن کو سمجھا ہے غنی دل میں وہ خود ہیں محتاج
 کون سا باغ تجھے شاہ نے دکھلایا ہے
 کہیں کوثر کے تو پھینٹوں میں نہیں آیا ہے

اس بند میں عمر سعد کی حیرت اپنی جگہ پر (کوثر کے پھینٹوں میں) اودھ کے کلچر کا
 ایک پہلو مکمل طور سے سمٹ آیا ہے۔

انیس نے تسکین کی وہ کیفیت پیدا کی ہے جو ہندوستانی مزاج سے ہم آہنگ
 ہونے کے ساتھ عظیم ترین آفاقی قدروں کی حامل ہے۔ راہ حق میں مصائب و آلام
 برداشت کرنے کے بعد بھی خوش رہنا اور سچا عقیدہ رکھ کر موت کی مسرت کا تصور
 تسکین کی معراج ہے۔ اس موقع کا تصور شرط ہے کہ کچھ افراد جنہیں اس کا یقین ہے کہ
 زندگی چند لمحوں کی مہمان ہے اس طرح رضا الہی کے پابند ہیں اور مطمئن ہیں کہ نماز کے بعد
 اپنی موت کو عید کی طرح مناتے ہیں۔

فارغ ہوئے نماز سے جب قبلہ انام
 آئے مصافحہ کو جو انان تشنہ کام
 جوئے کسی نے دست شہنشاہ خاص و عام
 آنکھیں کلیں تدم پہ کسی نے بہ احترام

کیا دل تھے کیا سپاہ رشید و سعید تھی
 باہم معانقے تھے کہ مرنے کی عید تھی

ہندوستان کی شعری روایات اور ہندوستان کا مزاج انیس کے یہاں

اس طرح رچا ہوا ہے کہ مرثیہ میں انھوں نے ان نوریوں کا مکمل طور سے التزام رکھا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ہندوستانی ہر جگہ جلوہ گر ہے۔ اپنے دور کے معاشرے کی عکاسی کی وہ روایت جو سودا، میر، دلگیر وغیرہ سے انھیں ملی تھیں اسے بھی انیس نے برقرار رکھا ہے۔ اس طرح کے اشعار خالص ہندوستانی تصورات رکھتے ہیں۔

تصویر بنی غم کی دُھن بن کے سراپا
پیشانی کا صندل بھی ہوا خاک سراپا
پوشاک سے پیدا تھا کہ رند سالہ ہے تن میں
کنگن سے یہ ثابت تھا کلائی ہے رسن میں
وہ رشک چمن غم سے جو سرگرم نغاں تھی
ہر آہ میں سہرے کے بھی پھولوں کے خزاں تھی
بیٹی کو یہ معلوم نہ تھا یا شبہ عالم
بچھے گی زچہ خانے کے اندر صف ماتم
اب دن ہے چھٹی کا مجھے عاشور محرم
تارے بھی نہ دیکھے تھے کہ ٹوٹا فلک غم
خوشنود مری روح کو کہو بھائی
حق نیک کا تم قبر پر دھریو بھائی
بھر جائے گی اس مانگ میں صندل کے عوض خاک
کنگنا نہ کھلے گا کہ رسن باندھیں گے سفاک

انیس نے گفتگو میں لہجہ بھی ہندوستانی ہی رکھا ہے اس طرح تخیل اور طرز ادا دونوں کی ہم آہنگی نے ہندوستانی کا مکمل نمونہ پیش کیا ہے۔

صندل سے مانگ بچوں سے گودی بھری ہے
یارب رسول پاک کی کھیتی ہری رہے
مرجاؤں گی میں ساتھ جو وارث کا چھٹ گیا
آگے قدم بڑھا تو مراراج ٹٹ گیا
پھیلا ہوا تھا آنکھوں میں کا جل ادھر ادھر
ہاتھوں میں نیلے ڈوبے تھے بسکلی تھی سینے پر
آجج آتما کی دل کو جلائے تو کیا کروں
گر فرق میرے صبر میں آئے تو کیا کروں
اور یہ خالص ہندوستانی دیومالا کا تصور ملاحظہ ہو۔

ع گاؤ زمین، زمیں کے تلے تھر تھراتی تھی

ان تمام تصورات کے ساتھ انیس قدم قدم پر اس کا بھی ثبوت دیتے ہیں کہ ہندوستان کا معاشرہ زرعی ہے۔ رہگذار عرب کے واقعات نظم کرنے والا شاعر اپنی ہندوستانی کو مختلف طریقوں سے ظاہر کرتا ہے۔

انیس اپنے دور کے حالات سے بھی پوری طرح باخبر تھے۔ انھیں بلا تفریق مذہب و ملت لکھنؤ کا ہر باشندہ عزیز تھا۔ اور علاقائی وطنیت کا تصور اس دور کے وطنی شعور کے مطابق ان کے یہاں بھی تھا۔

بس انیس اب یہ دعا مانگ کہ اے رب عباد لکھنؤ کے طبقہ کو تو سدا رکھ آباد
 رونے والے شہر والا کے رہن فلقی میں شاد ان کے سایہ میں برومند ہوان کی اولاد
 عشرہ ماہ عزا نالہ کشی میں گذرے
 سال بھر شہ کے غلاموں کو خوشی میں گذرے

جاگیرداری تصور کے پیش نظر انیس رونے والوں کے حق میں اس طرح دعائے خیر کرتے ہیں۔
 جب دار و حشر رونے والے ہوں گے شاہ شہدار کے سب حوالے ہوں گے
 جنت جاگیر میں ملے گی سب کو نامہ اعمال کے قبائے ہوں گے
 انیس کو اپنے زمانے کی اُن شورشوں کا بھی احساس تھا جس نے ملک کے حالات کو
 درہم برہم کر رکھا تھا۔ بغیر شہداء کے بعد انھوں نے جو کچھ لکھا اس کا ذکر آئندہ آئے گا۔ لیکن
 ان کی ایک رباعی ایک طرف تو اردو شاعری کی علامتوں کی وضاحت کرتی ہے۔ دوسری طرف
 اپنے دور کے حالات کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔

انسان ہی اس دور میں پامال نہیں بیج ہے کوئی آسودہ و خوشحال نہیں
 اندیشہ آشیان و خوف صیاد مرغان چمن بھی منارغ البال نہیں

انیس کی طرح دبیر بھی اپنے دور کی معاشرت اور ہندوستانی عناصر کو اپنی شاعری میں
 سمو کر قلم اٹھاتے ہیں یہ درست ہے کہ ان کے کلام میں وہ تمام اجزاء نہیں ملتے جو انیس کے
 یہاں ہیں اور اگر ملتے بھی ہیں تو قلت کے ساتھ لیکن ہندوستانی رسوم کا تفصیلی ذکر ہندوستانی
 جذبات سے ہم آہنگی مرزا صاحب کے یہاں بھی نظر آتی ہے ان کے یہاں ہندوستانی فضا رکھی
 اس طرح نظر آتی ہے۔

ع اب کس کی بامراد بڑھاؤں گی ہنسیاں ع بس دودھ کے بخشاتے ہی منہ دانی سے موڑا
 ع ماتھے پہ باندھ لینے دو بہرا تو باپ کو ع اور پانچ وقت نوبت شاہی بجا کرے

ع۔ میداں سے سمت ڈیورٹھی پہ لگوا دیئے قنات

لیکن مرزا دبیر کے یہاں تفصیلات بھی ہیں۔ اور ان کے کرداروں کا لہجہ طرز تکلم بھی ہندوستانی ہے اور ساتھ ہی ساتھ ہندوستانی رسوم کی طرف بھی واضح اشارات ملتے ہیں۔

خوبو سے مطلع نہیں میں سوختہ جگر ہے میں اپنے گھر سے نہ آئی تمہارے گھر

نتہ چوڑیاں پہنتے نہ پائی میں نوہر گہ جو آج ٹھنڈی کرتی میں صاحب کی لاش پر

حسرت ہی عقد کی رہی لونڈی کے باپ کو

ہے بندھانہ مہر جو بخشوں میں آپ کو

دبیر۔ انیس کی طرح لکھنؤ کے جاگیردارانہ کلچر کے سانچے میں اپنے واقعات و کردار

کو ڈھال کر پیش کرتے ہیں۔

درباں عصا اٹھا کے بڑھے جانبِ یسار دہنے طرف نقیب گئے باندھ کر قطار

آس کے در پہ لونڈیاں چلائیں بار بار آئے ادھر نہ اب نہ کوئی جائے ہوشیار

مرثیہ گوئیوں کے یہاں ہندوستانی کا اعتراف تقریباً ہر نقاد نے کیا ہے۔ یہ اور

بات ہے کہ اکثر اس سے اعتراض کا پہلو نکلتا ہے اور کہیں صرف تذکرہ ہے اور کہیں اس کی تاویل

شبی لکھتے ہیں۔ "تمام مرثیہ گوئیوں نے اہل حرم کی عادات اور مراسم ہندوستان کے شرفا کی

مستورات کے مطابق فرض کئے ہیں۔" ڈاکٹر ابوالیث لکھتے ہیں۔ "یہ کردار نگاری کا سب سے

بڑا عیب ہے کہ افراد مرثیہ جو عربی نژاد ہیں اور عربی ماحول میں چلتے پھرتے ہیں ان کی تصویریں

میں ہندوستانی نظام و معاشرت کا رنگ بھر دیا ہے۔" ڈاکٹر زور لکھتے ہیں۔ "میر انیس اگر

ہندوستانیوں کی نظروں کے آگے ایک عرب عورت کا مکمل نقشہ کھینچ دیتے تو ان کے کلام کو

اس قدر مقبولیت حاصل نہ ہوتی۔ کیونکہ ہندوستانی ان کی پیش کردہ ہستیوں کو اپنی چیز نہ

سمجھ کر ان سے غیرت برتتے اور یہ مغائرت انھیں ہمدردیوں سے اور اس پر خلوص محبت

سے روکے رہتی جو آج میر انیس کے پڑھنے کے بعد حضرت زہراؑ حضرت زینبؑ وغیرہ کے متعلق

خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔" کلیم الدین احمد لکھتے ہیں "پھر یہ حضرات خالص عرب نظر آتے ہیں

۱۔ انتخابات شبلی ص ۱۵۹۔ ۲۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری ص ۱۹۳۔ ۳۔ ڈاکٹر محی الدین قادری زور

جگہ دی تھی جو یکجہتی ہم آہنگی اور مشترکہ تہذیب کی تعمیر میں معاون ثابت ہو سکتی تھیں۔

اس دور میں مذہب نے بھی بالخصوص صوفیائے کرام نے فکری سطح پر ایسی نفا بنا دی تھی کہ فرقہ وارانہ منافرت کے بجائے فرقہ وارانہ یکجہتی اور ہم آہنگی پر وان چڑھ رہی تھی۔ دیر و حرم سبہ زنا سے نکل کر ایک ایسی سطح پیش کی گئی تھی جس کی بنیاد صرف انسانیت تھی اور قہر و کا ڈھانا کعبہ کو ڈھانے کے مترادف سمجھا جاتا تھا۔ یہی سبب ہے کہ اگر اردو شاعری میں اس دور میں کرشن کنھیا کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔ تو دوسری طرف مسلمانوں کے مذہبی رہنماؤ خصوصاً حضرت امام حسینؑ سے عقیدت و وابستگی کا اعلان بھی نظر آتا ہے۔ اور اس مقدس فریضہ کی ادائیگی میں دونوں فرقوں کے شعراء شامل ہیں۔

یہاں یہ عرض کرنا ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ تہذیب و تمدن و معاشرت کی عکاسی ہندوستان کا سچا ادراک ایک مخلوط اور مشترکہ تہذیب کو فروغ دینے کی کوششوں کا اظہار اردو شاعری کے علاوہ اس عہد کی کسی بھی زبان کی شاعری میں نظر نہیں آتا۔ اس سلسلے میں مختلف زبانوں کی ادبیات کی تاریخ کے مطالعے سے اس کا مکمل ثبوت مل جاتا ہے۔ حالانکہ کسی نے بھی یہ نہیں لکھا کہ اردو کے علاوہ یہ شعور کہیں اور نہ تھا۔ لیکن ان کتابوں میں ادبیات کی تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسری زبانوں میں مذہبی ادب اور زیادہ سے زیادہ عشق و محبت تک شعری کارنامے محدود رہے۔ لیکن کسی بھی شاعر کے یہاں اس شعور کا مظاہرہ نہیں تھا۔ جو شاہ کمال کے شہر آشوب میں میر اور رنگین کی ہونی خلیق و دیگر دانیس کے مرثیوں اور میر حسن و نسیم راجت کی شنویوں میں جھلکتا ہے۔ یا مصحفی اور جرات اور میر کے یہاں انگریزی استبداد کی مضبوط گرفت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مشترکہ کلچر کا کوئی تصور کسی دوسری زبان میں اس عہد تک بہت مشکل سے نظر آتا ہے۔

اردو شاعری نے اپنے دامن میں ہندوستانی زندگی کے ہر گوشہ کو سمیٹ کر ان عناصر کو اُبھارا جنہوں نے فرقہ وارانہ یکجہتی اور علاقائی بنیادوں پر ہم آہنگی کے تصورات کو مقبول بنایا۔ اردو کے وہ ”مٹھ“ جو ہندوستان میں یکجہتی کے لئے قائم ہو گئے تھے۔ ان میں دکن۔ دہلی اور مغرب کو اٹھارہ سو ستاون سے قبل تک مرکزیت حاصل تھی اور جو باہمی ارتباط پیدا ہوا تھا اس نے شہرہ آفاق بعد ان مراکز کی مقامی اہمیت تو کم کر دی تھی لیکن اردو شاعری کو مجموعی حیثیت سے قومی یکجہتی کا منظر اور قومی ہم آہنگی کی ایسی علامت بنا دیا تھا جس نے آنسو الے دور میں اپنا تاریخی کردار انجام دیا۔

غیر ملکی اثرات اور قوم پرستی

ہندوستان کی تاریخ میں تین دور اس اعتبار سے بہت اہم ہیں کہ انہیں ادوار میں تہذیبی زندگی نے کر ڈیٹیں بدلیں اور انہیں ادوار میں ہندوستان میں ایک مشترکہ کلچر نے ارتقائی مدارج طے کئے۔ بی جی گوکھلے لکھتے ہیں۔ ”وہ تین تحریکیں جنہوں نے صدیوں میں ہندوستانی زندگی کو ڈھالا درادڑ، آریائی، اسلامی اور مغربی تحریکیں تھیں۔“

گذشتہ صفحات میں آریائی، درادڑ اور اسلامی اثرات کا جائزہ لیا جا چکا ہے اور اس طرح ہندوستانی قومیت کی تشکیل میں ان دونوں تحریکات نے جو اہم کردار ادا کیا اور ہندوستانیت کے شعور نے ہزار ہا برس کی تاریخ میں جس طرح اپنے تاریخی تسلسل کو برقرار رکھا۔ اسے پیش کیا جا چکا ہے۔ اردو شاعری اس تہذیبی سنگم کا منطقی نتیجہ تھی ہندوستان میں چھوٹی چھوٹی قومی اکائیوں کو ایک متحدہ قومی شکل دینے میں تہذیب کا جو کردار رہا ہے اس کے اہم ترین جزو کی حیثیت سے اردو شاعری نے اپنے اندر ان عناصر کو جذب کیا جس کی بنیاد پر سیاسی انحطاط کے دور میں بھی قومی کچھتی کا اس دور کا شعور فروغ پاتا رہا۔ اور متحدہ قومیت کی تشکیل و تعمیر ہوتی رہی۔

لیکن قومیت کا وہ تصور جو دور حاضر کی دین ہے قومی کچھتی کا جدید شعور، علی گڑھ ہندو طاقتوں کے خلاف متحدہ کلچر کے نمائندے کی حیثیت سے اردو کی صفت آریائی ملک کے قومی مزاج سے ہم آہنگ ہو کر قومی خواہشات اور آرزوؤں کی ترجمانی، سیاسی و سماجی تحریکات کا رد عمل اور ہندوستان کی جنگ آزادی میں اردو کا حصہ۔۔۔۔۔۔ یہ وہ عناصر ہیں جنکی پرورش و پرداخت انیسویں صدی کے آغاز سے شروع ہو چکی تھی اور جس کا باقاعدہ اظہار ۱۸۵۷ء کے بعد دھیرے دھیرے تاریخی حالات کے ساتھ ارتقائی صورت میں ظاہر ہوتا گیا۔

اُردو ادب کا وجود دراصل تاریخ کا پروردہ تھا۔ ڈاکٹر محمد حسن لکھتے ہیں۔ ”اُردو ادب کسی فرماں روا کے استبدادی فیصلے سے مقبول نہیں ہو گیا تھا سماجی اور تاریخی تقاضوں کی بنا پر اس کا نشوونما قدرتی تھا اُردو شاعری بادشاہوں کی عائد کردہ اختراع نہیں تھی بلکہ شہری عوام کے دلوں کی دھڑکن اور جمہور کے خوابوں کی تعبیر تھی۔“

عوامی دلوں کی دھڑکن اور جمہور کے خوابوں کا جائزہ لینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان مغربی اثرات پر بھی نظر ڈالی جائے۔ جو ہندوستانی تہذیب پر پڑے تھے اور جن کا تاریخی اور منطقی نتیجہ اُردو کا وہ کردار تھا جو بیسویں صدی کی دوسری سے چوتھی دہائی میں بھرپور طریقہ پر ظاہر ہوا۔ اور جس نے ہندوستان کو اور ہندوستان کی مختلف تحریکات کو ایک نیا ذہن نیا مزاج اور نیا شعور دیا۔ دراصل سماجی تاریخ میں ادب اور سماج کا رشتہ باہمی تفاعل کا ہے سماجی حالات سے ادبی تاریخ بنتی ہے۔ اور ادبی کارناموں سے سماجی رجحانات وجود میں آتے ہیں۔ ان دونوں کے باہمی رشتوں کو سمجھنے بغیر زندگی کا مطالعہ مفید نہیں ہو سکتا۔

اس لئے اس سے پہلے کے سماجی تحریکات اور اُردو شاعری کے اس دور کے قومی کجہتی کے عناصر کا جائزہ لیا جائے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مختصراً ہندوستان پر مغربی اثرات کی نشاندہی بھی کر دی جائے۔

”مغربی اقوام کی ہندوستان میں آمد کا سلسلہ ۱۶۰۰ء سے شروع ہوتا ہے۔ جب واسکو ڈی گاما کالی کٹ کی بندرگاہ پر پہنچا۔ البتہ پرتگالی سلطنت کیلئے ۱۵۰۰ء میں گوا کا بندرگاہ حاصل کیا۔ لیکن پرتگالیوں کا اثر ہندوستانی تجارت پر اٹھارہویں صدی میں تقریباً ختم ہونے کے برابر ہو گیا۔ ان کی قزاقی اور ان کی مذہبی نارواداری ان کے زوال کا سبب بنی۔“

۱۶۰۰ء میں ڈچ بھی تجارتی مفاد کے تحت ہندوستان آئے۔ انھوں نے سورت، چنوبند، قاسم بازار، بارونگر، پٹنہ، کوچین وغیرہ میں اپنی فیکٹریاں قائم کیں اور ۱۶۵۹ء تک ڈچ اپنا قدم جمانے کی کوشش کرتے رہے اور آخر میں سقوط بنگال کے بعد ان کے قدم اکھڑ گئے فرانسیسی

بھی ۱۶۶۷ء میں سورت میں اپنی فیکٹری قائم کر چکے تھے وہ بھی ابتدا میں تجارت تک محدود رہے لیکن ۱۶۷۲ء سے انھیں بھی سیاست سے دلچسپی پیدا ہوئی کرناٹک کی لڑائی میں ڈو پیے کی سیاست آخر میں ان کی شکست کا سبب بنی اور ملکی سیاست سے انیسویں صدی کے آغاز میں ان کا اس لئے بھی خاتمہ ہو گیا کہ فرانس انگریزوں سے واٹر لو کی لڑائی میں مکمل طور پر شکست کھا چکا تھا۔ انگریزوں کی آمد کا سلسلہ ۱۶۷۹ء سے شروع ہوتا ہے جب ہانکس ہندوستان میں جہانگیر کے دربار میں آیا۔ ۱۶۱۳ء میں جہانگیر نے سورت میں مستقل ایک فیکٹری بنانے کی انھیں اجازت دی اور ۱۶۱۹ء میں سورت، آگرہ اور بڑوچ میں ان کی فیکٹریاں قائم ہو چکی تھیں۔ مسولی پٹم میں وہ پہلے ہی اپنی فیکٹری قائم کر چکے تھے۔ انگریز جو یہاں تجارت کے لئے آئے تھے ان کی نیت کا اندازہ اس خط سے لگایا جاسکتا ہے جو سورت اور بمبئی کے گورنر نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے ڈائریکٹر کو لکھا تھا۔ وہ لکھتا ہے :-

”وقت کا تقاضہ ہے کہ تجارتی معاملات کی درستگی کے لئے آپ کے ایک ہاتھ میں تلوار

بھی ہو۔“

لیکن اس بدینتی کے باوجود بھی انھیں مغل بادشاہوں سے مراعات ملتی ہی رہیں اور ۱۶۷۵ء میں ہملٹن نے جان سرمن اسٹیفنس اور خواجہ سرہود (مترجم) کے ہمراہ دہلی کا سفر کیا اور ہملٹن فرخ سیر کے کامیاب معاہدے کے بعد بادشاہ سے بنگال میں بغیر محصول کے تجارت کرنے کے فرمان کی توثیق حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اور صوبوں میں بھی اس طرح کی مراعات ملیں۔ انگریزوں نے باقاعدہ طور پر ۱۶۷۲ء سے کرناٹک کی لڑائی میں حصہ لینا شروع کیا اور فرانسیسیوں کو شکست دے کر اپنی دھاک جمالی۔ بنگال میں انگریزوں نے مانک چند امی چند جگت سیٹھ رائے دُر بھ اور میر جعفر کو ملا کر سراج الدولہ کے خلاف سازش کی اور ۲۳ جون ۱۶۵۷ء کی لڑائی میں موہن لال اور سیرمدن کی بہادری اور تقریباً جنگ میں فتحیاب ہونے کی منزل کے باوجود انھیں سازشوں نے سراج الدولہ کو شکست سے ہکنا کر کیا۔ یہ معمولی سی جھڑپ دنیا کی بڑی سے بڑی لڑائیوں سے کہیں زیادہ نتیجہ خیز ثابت ہوئی اور ۲۲ اکتوبر ۱۶۵۷ء کو

شاہ عالم۔ شجاع الدولہ اور میر قاسم کی متحدہ افواج کو بکسر کے میدان میں شکست دینے کے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی ہندوستان میں ایک اہم سیاسی طاقت بن گئی۔“

وسطی اور شمالی ہند میں جہاد جی سندھیا، شجاع الدولہ اور آصف الدولہ اور رنجیت سنگھ کی موت نے ان کے لئے اور میدان ہموار کیا۔ جنوبی ہند میں کرناٹک کی لڑائی میں وہ اپنا اقتدار جما ہی چکے تھے اور نظام ان کے یار وفادار بن چکے تھے انگریزوں کو حیدر علی اور ٹیپو سے خطرہ تھا لیکن ٹیپو سلطان کی ۱۷۹۹ء میں بہرہ کی شہادت نے اس خطرہ کو بھی ختم کر دیا اور اس منزل کو بھی آسان بنا دیا۔ ٹیپو فارسی کنٹری اور اردو سے بہت اچھی واقفیت رکھتا تھا۔ اس کے وزیر اعظم پورینا، کمانڈر انچیف کرشن راؤ تھے ایک بار اس نے کسی اچار یہ کی مناسب تعظیم نہیں کی تھی جس کا پراسٹیت اس نے شہزادی مٹھ میں شست چاندی پاٹھ کے لئے رقوم بھیج کر کیا تھا۔ ٹیپو نے میسور کے ایک سپہ سالاروں کے لئے جاگیریں مقرر کی تھیں اور خود روزانہ شہزادہ شری رنگا ناتھ کے مندر پر حاضری دیا کرتا تھا۔ یہ سارے واقعات دو اعتبار سے بجا اہم ہیں ادبی اور شعری اعتبار سے اس لئے اہم ہیں کہ یہ واقعات اور کردار آگے چل کر وطنی شعور اور قومی یکجہتی کی علامت بن گئے اور اردو شاعری کے ایک رخ میں میر جعفر، سراج الدولہ، ٹیپو، میر من، موہن لال، جھانسی کی رانی، بہادر شاہ ظفر علامتی کردار بن گئے اور قومی یکجہتی کے اہم ترین عنصر کی حیثیت سے انھیں پیش کیا گیا۔ سیاسی و سماجی تاریخ کے اعتبار سے ان واقعات سے دو پہلوؤں کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ انیسویں

۱ R. C. Majumdar: Advanced History of India

P. 631-714.

۲ Mrs. Kulsum Siyani: Factors Retarding Integr-
-ration In National Integrration p 73

۱) بشہر ناتھ پانڈے الہ آباد کے ایک خط کے جواب میں میسور گزٹیر کے ایڈیٹر کے ایک

خط کا اقتباس

صدی کے دور آغاز تک ہندوستان کے ہر گوشے میں ہندوستانی دفاق کے حکمراں انگریزوں سے پنجہ کشی کر چکے تھے اور صرف پنجاب اور دوآبے کا علاقہ تھا جہاں کھل کر زور آزمائی نہیں ہوئی تھی۔ دوسری بات یہ کہ انگریزوں نے ہندوستان میں قدم رکھتے ہی اپنی حکمت عملی کی بنیاد ہی اس پر رکھی تھی کہ ہندوستانیوں کو آپس میں لڑاتے رہیں چنانچہ میر جعفر، سراج الدولہ، انوار الدین اور چاند صاحب، میر قاسم اور میر جعفر، شجاع الدولہ اور حافظ رحمت خاں مرہٹہ اور نظام، مرہٹہ اور شجاع الدولہ اور نجیت سنگھ، زماں شاہ اور شاہ شجاع حکمرانوں کی صف میں ایک دوسرے سے لڑتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ عوامی سطح پر انگریزوں کا جادو نہیں چل سکتا تھا۔ یہ کام انھوں نے ایک طرف مشنریوں کے ذریعہ لینا چاہا دوسری طرف فرضی تاریخ لکھوا کر مقامی حکمرانوں کے خد و خال مسخ کر کے، ان کے بارے میں غلط افواہیں مشہور کر کے، بد دلی اور انتشار پھیلایا جبکہ اصلیت اس کے برخلاف تھی چنانچہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کچھ لوگ انگریزوں کی اس حکمت عملی سے آگاہ ہو چکے تھے اور انھوں نے ہر قیمت پر عوامی سطح پر قومی اتحاد کو برقرار رکھنے کے لئے مختلف کوششیں کیں جس کا ایک پر تو اودھ کی تہذیب تھی اور جس کا تذکرہ گذشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے۔

یہ تصویر کا ایک رخ ہے اس سے یہ مقصود نہیں ہے کہ تمام انگریز یا انگریز قوم برائیوں کا پلندہ تھی۔ اس وقت بھی دو انگلستان بیک وقت سانس لیتے تھے ان میں سے ایک وہ گروہ تھا جس نے امریکن جنگ آزادی میں نوآبادیاتی نظام کے شکست و ریخت کے آثار دیکھنے لئے تھے اور انقلاب فرانس میں جمہوریت، حریت اور مساوات کے تصور کی آفاقی قدروں کا ادراک کر لیا تھا وہ انگلستان کا برسر اقتدار طبقہ جو صنعتی انقلاب کے بعد ابھرا تھا۔ اپنے ذاتی مفادات کی تکمیل کے لئے ہر قیمت پر نوآبادیاتی نظام کو برقرار رکھنا چاہتا تھا۔ جو اہر لال نہرو لکھتے ہیں۔

”ہندوستان پر مغربی تہذیب کے اثرات گویا ایک فعال سماج اور جدید سوسائٹی کا ایک ایسی سوسائٹی پر اثر تھا جس کے عادات و اطوار ازمنہ وسطیٰ سے تعلق رکھتے تھے حالانکہ

اس میں نفاست تھی لیکن اپنی بنیادی محدودیت کی بنا پر یہ سوسائٹی ترقی نہیں کر سکتی تھی۔ انھوں نے سماجی طور پر رحمت پرست طبقہ کی پوزیشن کو مضبوط بنایا اور ان کی حوصلہ افزائی کی اور ان سب کی مخالفت کی جو سماجی اور سیاسی طور پر تبدیلی چاہتے تھے۔ اس کے بعد بھی اگر تبدیلیاں آئیں تو یا تو وہ محض اتفاق تھیں یا ان کے عمل کا غیر متوقع نتیجہ تھیں۔ بھارت کے انجن اور ریلوے کا قومی زندگی میں داخل ہونا ایک بہت بڑا اقدام تھا جس نے ازمہ وسطیٰ کے ڈھانچہ کو بدل دیا تھا۔ حالانکہ اس کا مقصد استحصال اپنے اقتدار کی مضبوطی اور اپنا مفاد تھا۔ ہندوستان میں مغرب کی وجہ سے یہ تبدیلی آئی۔۔۔۔۔

مغربی اثرات ہندوستان میں بتدریج بڑھنے لگے لیکن ان کی نوعیت عجیب و غریب تھی۔ ان کی تہذیب کے معاشرتی پہلو بالکل ہی نظر انداز کر دیے گئے۔ اس کا سبب یہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آنے والے ہندوستان کو اپنا ملک نہیں سمجھتے اور الگ تھلگ زندگی گزارنے کے قائل تھے۔ لیکن دوسری طرف انگریزی تعلیم کے اثرات اور صنعتی میدان میں انگریزوں کی آمد نے یقینی طور پر ہندوستانیوں کو متاثر کیا تھا۔ مگر اس تاثر کے باوجود عمل خوشگوار نہیں تھا۔ ہندوستان میں آنے والے لوگوں میں سے اکثر و بیشتر افراد چاہے وہ حالات سے تنگ آکر مہاجر کی حیثیت سے آئے ہوں یا ہندوستان میں ایک بہتر زندگی گزارنے کی غرض سے آئے ہوں بہر حال جو بھی آیا اس نے ہندوستان کو اپنا وطن بنایا۔ ہندوستان کی شہرت میں فطری طور پر مہمان نوازی کا جو عنصر تھا اس کا تقاضہ یہ تھا کہ ہر آنے والے کو عزت و آبرو کی جگہ ملی اور اسے یہاں کی زندگی کا ایک اٹوٹ انگ سمجھ لیا گیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جدید شعور کی برکتوں اور چھاپے خانے کے قیام سے ہندوستان کو فائدہ پہنچا اور انھیں اخبارات نے ہندوستان کے قومی شعور کی تشکیل میں بھی مدد دی۔ ۱۸۵۷ء میں ہنگی نے بنگال گزٹ نکالا۔ ۱۸۵۷ء میں فورٹ ولیم کالج کا قیام عمل میں آیا۔ ۱۸۵۷ء میں جام جہاں نما

۱ Jawahar Lal Nehru: Discovery of India p 289-90

۲ B.G.Gokhale: Making of The Indian Nation p.287

نکلا اور صادق الاخبار اور اردو اخبار کے مہتمم اور مدیر کو ششہ کی تحریک سے وابستگی کی وجہ سے مرحلہ دار و رسن سے گزرنا پڑا۔

لارڈ ولیم بیٹنگ کے عہد میں سستی کی رسم بند ہوئی لیکن اس سلسلہ میں ڈاکٹر برنیئر کی رائے کا خلاصہ لکھنا بے موقع نہ ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں۔ "مسلمان اس وحشیانہ رسم کو نیست و نابود کرنے کی حتی المقدور کوشش کرتے ہیں مگر کوئی قانون نہیں ہے کیونکہ ان کی پالیسی کا یہ جزو ہے کہ ہندوؤں کے معاملات میں دست اندازی کرنا درست نہیں سمجھتے بلکہ مذہبی رسوم کو بجالانے میں ان کو آزادی دیتے ہیں۔ سستی کی تعداد اب بھی بہت ہے۔ خصوصاً ان راجاؤں کے علاقوں اور عملداری میں جہاں کوئی مسلمان صوبیدار نہیں ہے۔" ۱

اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ انگریز ہندوستانیوں کے مفاد میں نہیں بلکہ انھیں احساس کمتری میں مبتلا کرنے کے لئے اس طرح کی اصلاحات پر زور دے رہے تھے۔ ہندوؤں میں تبدیلی مذہب ایک ذہنی اور اخلاقی جارحیت سمجھی جاتی ہے۔ بالخصوص جب کم پڑھے لکھے اور غریب لوگوں کو اس پر آمادہ کیا جائے۔ مشنریوں نے اسکول، اسپتال ایسے علاقوں میں کھولے جہاں قبائل اور اچھوتوں کی تعداد زیادہ تھی۔ ایم۔ این۔ سری نواس لکھتے ہیں :-

"وہ یورپین جو ہندوستان میں رہ گئے انھوں نے تبدیلی مذہب کی یا تو براہ راست کوشش کی اور یا وہ اپنے تربیت یافتہ مشنریوں کو لائے۔ چنانچہ برہمنوں کی تحریک پر عبدناہ جدید کے اخلاقیات کے اثرات کو ہندوستانی ذہن نے تبدیلی مذہب کا ایک سبب سمجھا۔"

ہندوستانیوں میں یہ احساسات بہت پہلے جڑ پکڑ چکے تھے کہ انگریز ہندوستان کو اپنی نوآبادی اور تفریح گاہ سمجھتے ہیں۔ مصحفی نے جب ظالم فرنگیوں کے ہاتھوں ہندوستان کی دولت و

۱۔ اے۔ علی جوادی زیدی۔ قومی شاعری کے سو سال ایڈیشن ۱۹۵۹ء۔ مقدمہ ص ۳۱

۲۔ ڈاکٹر برنیئر۔ وقائع سیر و سیاحت جلد دوم ص ۱۶۲۔ بحوالہ ہندوستانی مسلمان مصنفہ جناب سید

ابوالحسن علی ندوی ایڈیشن ۱۹۶۶ء ص ۱۹-۲۰

۳۔ M. N. Srinavas: Problems of National Integrration

حشمت کے کھینچے جانے کا تذکرہ کیا تھا تو اس کے پیچھے پوری تاریخ تھی۔ انگریزوں نے مقامی جاگیرداروں کو پہلے آپس میں لڑا کر کمزور بنایا اور پھر ان سے اقتدار بھی چھیننا شروع کر دیا۔ لارڈ ڈلہوزی نے متنبی کرنے کے رواج کو ختم کر کے ریاستوں کے الحاق کی پالیسی اپنائی۔ پنڈاریوں اور ٹھگوں کے بارے میں تراشے گئے افسانے کی حقیقت اس دور کے عوام سے پوشیدہ نہ رہ گئی ہوگی۔ اس کا لازمی نتیجہ اجتماعی نفرت تھی۔

اب تک ہندوستانی تہذیب نے پورے ملک کی یکجہتی کو برقرار رکھا تھا اس کلچر کی علامت دلی کا شہنشاہ تھا۔ ہندوستان کے کسی بھی علاقے کے حکمران نے اپنے کو بادشاہت اور سلطان کی حد تک لانا تو گوارا کیا تھا۔ راجہ اور مہاراجہ بھی بیٹھے تھے لیکن شہنشاہ کا خطاب صرف دلی کے بادشاہ کے لئے مخصوص تھا۔

”دلی کے شہنشاہ کی مرکزیت اور ہندو مسلمان سب کے دل میں کیساں طور پر اس کے احترام کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۸۳۷ء میں ٹراونکور کی رانی نے اپنے نو عمر بیٹے کی گدی نشینی کے لئے مغل شہنشاہ سے خلعت کی درخواست کی تھی اور انگریز اس پر متوجہ بھی تھے۔“ ۱

اور یہ بات عام ہو چلی تھی کہ بہادر شاہ ظفر کے بعد کمپنی اور کسی کو ولی عہد بنانے کے لئے تیار نہیں تھی۔ لال قلعہ جو ہندوستان کی تہذیبی زندگی کی علامت تھا وہ بھی اب مغل بادشاہوں سے چھینا جا رہا تھا اور انھیں قطب کی طرف بھیجا جانے والا تھا۔ سر جان شور کے بیٹے فریڈرک جان شور نے اپنی کتاب نوٹس آن انڈین افسیرس میں ہندوستان ۱۸۳۷ء کے بارے میں لکھا ہے کہ ”اگرچہ بظاہر ہر طرف ایک سکون اور خاموشی کا عالم نظر آتا ہے لیکن فی الحقیقت سارا ماحول ایک بارود خانہ کے مانند ہو گیا ہے جس کو ایک معمولی سی چنگاری بھی کسی وقت شتمل کر سکتی ہے۔ نیویارک کے ڈیلی ٹریبون میں کارل مارکس نے ۲۵ جون ۱۸۵۳ء کو لکھا تھا۔“

۱۔ عبداللہ یوسف۔ انگریزی عہد میں ہندوستان کی تمدن کی تاریخ ص ۳۵
۲۔ علی جواد زیدی۔ قومی شاعری کے سو سال۔ مقدمہ ص ۳۴ و ۳۵

عایشان کی وجہ سے ملک میں کچھتی پیدا ہو سکے گی۔ اس دور کے جاگیردارانہ نظام کے تحت اس تصور کے پس پشت ایک آئینی ڈھانچہ رہا ہوگا جس میں نیم خود مختار وفاقی ریاستیں علاقائی بنیاد پر ہوں گی اور مرکزی اقتدار انگریزوں کے ہاتھ میں رہے گا۔ اس طرح خانہ جنگی اور انتشار سے چھٹکارا مل سکے گا۔ ساتھ ہی ساتھ ایک بڑا طبقہ ایسا بھی تھا جو نئی روشنی اور نئے علوم کی وجہ سے انگریزی رواج کو بہتر سمجھتا تھا۔

چنانچہ ۱۸۵۷ء میں فوجیوں کی بغاوت ہوئی۔ اس بغاوت کی فکری اور عملی قیادت جنرل بخت خاں، تاپتا ٹوپے، عظیم اللہ خاں، نانا صاحب، خان بہادر خاں، کنور سنگھ، رانی لکشمی بائی اور بیگم حضرت محل کے ہاتھ میں تھی۔ اس تحریک کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ مسلمانوں کی مذہبی شخصیتیں بھی اس میں شامل تھیں اور اس سلسلہ میں مولانا بیات علی اکبر آبادی اور مولانا احمد اللہ شاہ فیض آبادی قابل ذکر ہیں۔ لیکن ان مذہبی افراد کی شمولیت نے بھی فرقہ وارانہ اتحاد کو مجروح نہیں ہونے دیا تھا۔ پنڈت سندھ لال لکھتے ہیں۔۔۔۔۔ "اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیا کی آزادی کے شہیدوں میں ۱۸۵۷ء کے مولوی احمد اللہ شاہ کا نام ہمیشہ کے لئے قابل احترام رہے گا۔ مولوی احمد اللہ شاہ کو انگریزوں نے جب گرفتار کر کے قید کر لیا تو فیض آباد کے صوبہ دار دیپ سنگھ کی قیادت میں جیل کی دیواروں کو توڑ کر مولوی صاحب کو رہا کرایا گیا اور دیپ سنگھ نے حکومت احمد اللہ صاحب کے سپرد کی جنہوں نے اعلان کیا کہ اصلی بادشاہ واجد علی شاہ ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں ایک طرف تو قومی کچھتی کی علامت اودھ اور دہلی کے بادشاہ اور شہنشاہ تھے اور دوسری طرف فرقہ وارانہ کچھتی جسے اودھ کی تہذیب نے پروان چڑھایا تھا اپنے پورے شباب پر تھی۔ اور واجد علی شاہ کی معزولی اور الحاق اودھ سے اودھ میں واقعی عام بغاوت ہو گئی تھی۔"

اس لڑائی میں ہندوستان کو شکست ہوئی مگر اس لڑائی میں قومی کچھتی کا ایک اہم

۱۔ پنڈت سندھ لال۔ ۱۸۵۷ء ص ۲۰۸

۲۔ علی جواد زیدی۔ قومی شاعری کے سو سال ص ۳۹۔

۳۔ عبداللہ یوسف علی۔ انگریزی عہد میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ ص ۲۴۳

عنصر بھر پور طریقے سے اُبھرا اور وہ عنصر تھا مشترکہ جدوجہد رینان نے قومیت کی جو تعریف کی ہے اس کے ایک جزو کی تکمیل ۱۹۵۷ء میں ہوئی۔ ۱۹۵۷ء کے اردو کو ہندوستان نے مجموعی طور پر محسوس کیا اس لئے کہ یہ مشترکہ درد تھا۔

اُردو ہندوستانی قومیت اور مشترکہ کلچر کا سب سے بڑا مظہر تھی اس کے شعرا نے عملاً بھی اس جنگ میں حصہ لیا چنانچہ بہادر شاہ ظفر رنگون بھیجے گئے۔ واجد علی شاہ اختر مٹیابرج میں قید ہوئے۔ شیر شکوہ آبادی کو کالے پانی کی سزا ہوئی۔ صہبائی کو شہید کیا گیا۔

”۱۹۵۷ء کے مجاہد شعرا میں امداد صابری نے بہادر شاہ ظفر اور صہبائی کے علاوہ ۴۵ شعرا کی فہرست دی ہے جو اس جنگ آزادی میں شہید ہوئے۔ ان میں مولوی فیض احمد بدایونی، رسوا، نواب ظفر یار خاں بریلوی، راسخ، کرنل امیر خاں ضبط، منشی گھنشیام رائے ماتھر عاصمی، فیض علی خاں علی، مراد آبادی اور خان بہادر خاں بریلوی مصروف کے نام نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ تمام افراد اُردو کے شاعر تھے اور آزادی کی جدوجہد کے مجاہد۔ ان تمام شعرا کے کارنامے اور ان کے اشعار پیش کرنا تقریباً ناممکن ہے اس لئے ان کے نمائندے کی حیثیت سے صرف ظفر کا ذکر کیا گیا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ امداد صابری نے غدار شعرا کی بھی ایک فہرست مرتب کی ہے جن میں پندرہ نام ہیں۔ زیادہ تر وہ نواب اور جوڑے ہیں جو انگریزوں کے پشن خوار تھے اُردو شاعری سے دلچسپی رکھتے تھے اور جنہوں نے اپنے ذاتی مفاد اور مصالح کے پیش نظر جنگ آزادی میں نہ صرف یہ کہ حصہ نہیں لیا بلکہ مجاہدین کے پیٹھ میں چھرا بھونکنے کے مترادف ہوئے۔

بہر حال یہ حقیقت ہے کہ مجموعی حیثیت سے اُردو شعرا نے ۱۹۵۷ء کے کرب کو محسوس کیا تھا اور اسی لئے اُردو کے تقریباً ہر قابل ذکر شاعر نے اپنے اس درد کا کسی نہ کسی نہج سے براہ راست ذکر کیا ہے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے واجد علی شاہ اختر کی شنوی حزن اختر پر نظر جاتی ہے جس میں

اے مولانا امداد صابری۔ ۱۹۵۷ء کے مجاہد شعرا، مکتبہ شاہ راہ اُردو بازار دہلی ایڈیشن ۱۹۵۹ء

۱۹۷۰ء کے غدار شعرا ، ، ، ، جولائی ۱۹۶۰ء

انہوں نے اپنی قید کے حالات لکھے ہیں۔ اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عوام واجد علی شاہ کو بغاوت پر آمادہ دیکھنا چاہتے تھے۔ مثنوی میں ایسا کوئی شعر نہیں ہے۔ جس سے یہ معلوم ہو کہ واجد علی شاہ نے عملاً بغاوت کا ارادہ کیا مگر بین السطور سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ واجد علی شاہ کا منصوبہ تھا جو عمل میں نہ آسکا۔

جو وہ لارڈ ڈلہوزی اس وقت تھے
مضامین انہوں نے یہ خط میں لکھے
رعایا بہت تم سے ناراض ہے
تمہاری ریاست ہے بد نام شے
رعایا نہ دیکھیں گے ہرگز تباہ
فقط نام کے تم رہو بادشاہ
ہوا گھر میں کہرام سن کر یہ بات
وہ دن دوپہر ہو گئی ساری رات
یہ بندہ بہت ان دنوں تھا علیل
کہا دل نے کیا سوچوں اس کی سبیل
مرے دل میں آتا تھا ہر دم خیال
جو ہونا تھا وہ ہو چکا کیا مال
مگر سارے گھرنے نہ چھوڑا مجھے
دبایا ڈرایا جھنجھوڑا مجھے
رعایا یہ سب کہتی تھی واہ واہ
کیا ہم کو اس بادشاہ نے تباہ
یہ جائے جو فریاد کو خوب ہے
یہ ناحق جو راضی ہو میوب ہے
اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اُس دور میں اودھ کے الحاق کے لئے ڈلہوزی

نے بد انتظامی اور رعایا کی ناراضگی کا بہانہ تلاش کیا تھا۔ رویش دت کا خیال ہے کہ جو کوئی بھی سرکاری دستاویزات دیکھے گا وہ یہ تسلیم کرے گا کہ اودھ میں بد انتظامی تھی۔ لیکن اُن کا یہ بھی خیال ہے کہ اس بد انتظامی کی اصلاح ہو سکتی تھی اور الحاق مناسب نہ تھا۔ لیکن حُزن اختر کے اشعار ایک ایسے پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بد انتظامی کا الزام صرف بہانہ تھا۔ اگر رعایا ناراض ہوتی تو طنزیہ انداز میں "واہ واہ اس بادشاہ نے تباہ کیا!" نہ کہتی اور واجد علی شاہ کو "فریاد" کرنے پر نہ

اے علی جواد زیدی۔ قومی شاعری کے سو سال۔ ص ۶۳ تا ۶۴

at R.C. Dutt: The Economic History of India
(1837-1900) vol. II

P. 19-20

اگسائی — حقیقت یہ ہے کہ واجد علی شاہ کی مقبولیت اور عوام کی وابستگی نے انگریزوں کو بوکھلا دیا تھا۔ وہ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ اودھ میں قومی وحدت موجود ہے اور پڑوس کی ہندو ریاستیں بھی واجد علی شاہ سے رقابت نہیں رفاقت کا تصور رکھتی ہیں اقتدار سے محرومی کے بعد بھی مہاراجہ بنارس کی واجد علی شاہ کی فاطر و مدارات اس کا زندہ ثبوت ہے اس کا بیان واجد علی شاہ سے سُنئے۔

بنارس میں آکر رہے چودہ روز وہ راجہ کی کوٹھی میں ہم سینہ سوز
بہت پیش آیا اطاعت کے ساتھ اتارا مجھے کوٹھی میں ہاتھوں ہاتھ
وہ مصروف خاطر ہوا اس قدر فرشتہ بنا کہنے کو تھا بشر

اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ خود بادشاہ بھی ان کا کس حد تک معترف تھا۔ اس بادشاہ کی اپنے ہم وطنوں سے بلا تفریق مذہب و ملت محبت کا اندازہ اس دُعا سے لگایا جاسکتا ہے۔

مری آبرو رکھ خداے کریم بہت اپنے بندوں پہ ہے تو رحیم
الہی رہیں شاد یارانِ ہند پھر آباد ہوں نو جوانانِ ہند
وطن سے محبت اور حب الوطنی کے شعور کا اندازہ کرنے کے لئے اختر کی اس مسلسل غزل کے اشعار ملاحظہ ہوں۔

تمنا نہ رہے زیست میں اے بارِ خدا پھر مجھے لکھنؤ دُنیا میں دکھلے غُربت
ہاں وطن دیکھوں تو شاداں ہو دلِ زارِ مرا یہ بھی ممکن ہے کہ روتوں کو ہنسکے غُربت
وسعتِ خلد سے بڑھ کر ہے کہیں حُبِ وطن تنگیِ گور سے بدتر ہے فضائے غُربت
اختر کی مثنوی کے ساتھ آغا ججو شرف کی ایک مثنوی افسانہ لکھنؤ میں ملتی ہے جس میں منقبت کے اشعار میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دُعا کی گئی ہے۔

مدد کیجے لکھنؤ لٹ گیا خبر لیجئے لکھنؤ لٹ گیا
لئے آؤ واجد علی شاہ کو بٹھا جاؤ واجد علی شاہ کو

اسی طرح ایک مثنوی رشک ماہ تمام کے نام سے محمد رضا خاں عاشق کی ملتی ہے جس سے

یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عوام کے دلوں میں بادشاہ کی کتنی محبت تھی اور لکھنؤ کا کیا حال تھا کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔

کہاں ہیں وہ سلطان کہاں ہے وہ فوج نہیں لکھنؤ کا وہ باقی اب اوج
سواروں کی یینیں ہوئیں اب اجار گرا آسماں ان پہ ٹوٹا پہاڑ
عجب غم سے تھا جان عالم کا حال کرے رحم ان پر مرا ذوالجلال
اودھ کی تباہی کے ساتھ دہلی کا حال بھی ایسا ہی تھا۔ پہلے تو مجاہدین وطن
کی کامیابی اور کامرانی پر محمد حسین آزاد نے "فتح افواج شرق" کے عنوان سے ایک نظم لکھی۔
ہے کل کا ابھی ذکر کہ جو قوم نصاریٰ تھی صاحب اقبال و جہاں بخش جہاندار
کام آئے نہ علم و ہنر و حکمت و فطرت پورب کے تلنگوں نے یاسب کو وہیں ما
پوری نظم میں سے یہ دو اشعار صرف اس لئے منتخب کئے گئے ہیں تاکہ اندازہ ہو سکے
کہ ان فوجوں کی کامیابی سے لوگ کتنا خوش تھے لیکن انگریزوں کی فتح کے بعد بہادر شاہ ظفر کا
کلام ان حالات کی تصویر کشی کرتا ہے جن سے ہندوستان دوچار تھا۔ "قید فرنگ" کے عنوان سے
ایک مستحسن مثنوی جو اردو کی شاعرانہ روایات، غزل کی اختصاریت اور ایمائیت کے سلسلے میں
اس دور کے حالات کی تصویر کشی کرتا ہے۔

بادِ صبا اڑاتی چمن میں ہے سر پہ خاک ملتے ہیں سر بسر کفِ افسوس برگ تاک
غنچے میں دل گرفتہ گلوں کے جگر میں چاک کرتی ہیں بلبلیں یہی فریاد دردناک

شاداب حیف خار ہوں گل پائمال ہوں

گلشن ہوں خار نخل مغیلاں نہال ہوں

ان کے یہ دو اشعار بھی غدر کے بعد کہے گئے ہیں۔

کوئی کیوں کسی کا بھائے دل، کوئی کیوں کسی سے لگائے دل

وہ جو بچتے تھے دوائے دل وہ دکان اپنی بڑھا گئے

بندھے کیوں نہ آنسوؤں کی لڑی کہ یہ حسرت ان کے گلے پڑی

کہ وہ جو کالیں تھیں بڑی بڑی وہ انھیں کے بیچ میں آگئے

ظفر کے نام سے ایک غزل منسوب ہے اور علی جواد زیدی صاحب کی تحقیق ہے کہ وہ غزل

انہیں کی ہے اس کے اشعار ہندوستان کے برائے نام بادشاہ کے قومی درد کا منظر ہیں۔

یہ دعایا ہند تیر ہوئی کہو کسا کیا ان پر جفا ہوئی جسے دیکھے حاکم وقت نے کہا یہ بھی قابلِ وار

نہ تھا شہر دہلی یہ تھا اک چمن کہو کس طرح کا تھا یاں جو خطاب تھا وہ مٹا دیا فقط اب تو اڑا دیا ہے

غائب جیسا پنشن خور معتدل مزاج شاعر بھی ان ہنگاموں سے بے نیاز نہ رہ سکا۔

بسکہ فعال ما یرید ہے آج ہر سلح شور انگلستان کا

گھر سے بازار میں نکلنے ہوئے زہرہ ہوتا ہے آب انساں کا

چوک جس کو کہیں وہ مقتل ہے گھر بنا ہے نمونہ زنداں کا

ذکار الدین شایاں لکھتے ہیں۔ "غائب کی غزلیں اپنے علامتی لباس میں دہلی شہر کے ان

خونی مناظر کی بھی تصویریں کھینچتی ہیں جو قتل خون و غارتگری سے متعلق ہیں۔ ان میں سڑکوں

پر قتل عام۔ لاشوں کا گھسیٹا جانا۔ مجرموں کو قتل گاہ میں لے جانا اور سزائیں دینا اور مجرموں

کا شوق شہادت میں سرور و از خود رفتہ ہونا شامل ہیں۔

گلیوں میں مری نعش کو کھینچو پھر وہ کہ میں واماندہ ہوائے سر رہ گزار تھا

مقتل کو کس نشاط سے جاتا ہوں میں کہ ہے ہر گل خیال زخم سے دامن نگاہ کا

عجب نشاط سے جلاد کے چلے ہیں ہم آگے کہ اپنے سائے سے سرپاؤں سے ہے دو قدم آگے

حالات کے پس منظر میں غالب کا یہ شعر تحریک آزادی کی ناکامی کا ایک مرثیہ معلوم ہوتا ہے۔

یہاں تھا دام سخت قریب آشیانے کے اڑنے نہ پائے تھے کہ گرفتار ہم ہوئے

اس دور کے حالات پر جو مشہور شہر آشوب لکھے گئے اس میں قاضی فضل حسین خاں افسردہ

محمد علی تشنہ، مرزا قربان علی بیگ سالک، ظہیر دہلوی، حافظ غلام دستگیر تبین، حکیم محمد محسن خاں

محسن کے نام قابل ذکر ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں کہ "ظہیر کی نظم سیاسی نقطہ نظر سے اور عوامی

مصوری کے لحاظ سے کچھ کم نہیں ہے۔ سابقہ عظمت دکھاتے ہوئے تباہی و بربادی کا نقشہ کھینچتا ہے

۱۔ علی جواد زیدی۔ قومی شاعری کے سو سال ۱۹۵۶ء اور شہر آشوب مرثیہ ڈاکٹر نعیم احمد ص ۲۸۱

۲۔ ذکار الدین شایاں۔ غائب کی غزلیہ شاعری میں دہلی کا سماجی پس منظر ص ۱۴۲

۳۔ ڈاکٹر سید عبداللہ۔ ماہ نوکراچی۔ شمارہ مئی ۱۹۵۷ء ص ۳۱۔ "ظہیر دہلوی"۔

غشی صدر الدین خاں آزرودہ نے امام بخش صہبائی پر بھی تین شعر لکھے ہیں آخری شعر یہ ہے۔
کیونکہ آزرودہ نکل جائے نہ سودائی ہو قتل اس طرح سے بے جرم جو صہبائی ہو

اس سلسلہ میں مرزا داغ دہلوی کا مشہور شعر آشوب
غ فلک زمین و ملائک جناب تھی دہلی

کے علاوہ ان کے کچھ اشعار دہلی کی بربادی پر ملتے ہیں خصوصاً یہ شعر دہلی کی تاراجی
کی حقیقی تصویر پیش کرتا ہے۔

دیدے فوج کو حکام نے انعام میں سب گنج قاروں سے فزوں گنج نہانِ دہلی
ہر شہر آشوب میں دہلی کی تباہی کا مرثیہ نظر آتا ہے اور حالات کی سچی تصویر کشی ہے
جو تشنہ لب ہوں تو آبِ دم سناں موجود

جو گر نہ ہوں تو کھانے کو گولیاں موجود (قربان علی بیگ ساک)

کبھی نہ غصہ میں بھی جائے سے جو باہر ہو

غضب ہے یہ کہ وہ یوں بے ردا و چادر ہو (قربان علی بیگ ساک)

نکلنا شہر سے خلقت کا بے سرو سامان

وہ جانا پردہ نشینوں کا باسر عریاں (ظہیر دہلوی)

ہر ایک شہر کا پیر اور جوان قتل ہوا

ہر اک قبیلہ اور خاندان قتل ہوا (ظہیر دہلوی)

رہا نہ کوئی جوان اور نہ کوئی پیر آئیر

برائے مخبری کے رہ گئے ہیں چند شہر (حکیم محمد محسن خاں محسن)

بارنت سے بھلا کس کا نہیں سر نیچا

کس کے سر پر نہیں احسان شہانِ دہلی (لالہ رام پرشاد ظاہر)

ایسا نہیں تھا کہ صرف دہلی کی ہی بربادی شعراء کے پیش نظر رہی ہو لکھنؤ بھی شعراء کی

فکر کا مرکز بنا۔ حکیم آغا خان عیش نے دونوں شہروں کی تباہی پر جو ہندوستان کی قومی وحدت
کی دو علامتیں تھیں ایک نظم لکھی ملکی اور اس طرح علاقائی سیاسی وحدتوں کی ہم آہنگی کا

تصویر پیش کیا۔

ہو گئے ویران دہلی و دیارِ لکھنؤ اب کہاں وہ لطفِ دہلی و بہارِ لکھنؤ
مکڑے ہوتا ہے جگرِ دہلی کے صدے سُن کے عیش

اور دل پھٹتا ہے سُن کر حالِ زارِ لکھنؤ

لکھنؤ کے شعرا میں لکھنؤ کے حالِ زار پر میر انیس نے اپنے مخصوص انداز میں رباعی لکھی ہے
اور انیس کی فنکاری کا یہ کمال ہے کہ ان کی دُعا اور ان کے تاثرات حقیقتاً لکھنؤ کے لئے تھے
لیکن وہ سارے ملک کے حالات پر صادق آتے ہیں۔

کیونکہ دل غمزدہ نہ فریاد کرے جب ملک کو چرخِ پیر برباد کرے

مانگو یہ دُعا کہ پھر خداوندِ کریم اُجڑی ہوئی مملکت کو آباد کرے

امیر مینائی نے بھی ۱۸۵۷ء کی تباہی میں مصائب کا ذکر اس طرح کیا ہے۔

گھر کھدنے کی پوچھو نہ مصیبت ہم سے روتی ہے پیٹ پیٹ کے حسرت ہم سے

یا ہم جاتے ہیں گھر سے رخصت ہو کر یا گھر ہوتا ہے آج رخصت ہم سے

لیکن سب سے زیادہ بھرپور طریقہ سے غدر کے واقعات کو جس شاعر نے پیش

کیا ہے وہ نیر شکوہ آبادی ہیں۔ وہ سب سار ان ساحل میں سے نہ تھے بلکہ اسی قلزمِ خون کے

شناور تھے۔ مقدمہ چلا۔ کالے پانی کی سزا ہوئی۔ ایک قطعہ میں اپنے سفر کے حالات نظم کئے ہیں

جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستانیوں پر کیا کیا مظالم ڈھائے گئے اور ان غداروں کی

بھی فہرست مل جاتی ہے جنہوں نے مجاہدینِ آزادی کی مخبری کی تیر نے رُباعیاں بھی لکھی ہیں

اور نوابینِ فرخ آباد کو جو جنگِ آزادی میں شہید ہوئے انھیں شہید کے لقب سے یاد کیا

ہے۔ سخاوت حسین خاں کے لئے کہتے ہیں۔

”ہوا شہید امیر و دلیر باہمت“

اور اقبال مند خاں اور غضنفر حسین خاں کے لئے

”دونوں شہید راہِ خدا آہ آہ ہائے“

کہہ کر منیر جنگ آزادی میں جان دینے والوں کو شہادت کا درجہ دے کر اپنے قومی جذبے کا ثبوت دیتے ہیں۔ ایک غزل میں اندمان میں اپنے حالات نظم کئے ہیں۔ ایک اور غزل میں اس عہد کی تباہی کو اس طرح پیش کیا ہے کہ اس تحریک آزادی میں ہندو مسلمان جس اتحاد کے ساتھ شریک ہوئے تھے اس کا پورا نقشہ آنکھوں کے سامنے بھر جاتا ہے۔

مسجد میں ٹوٹی پڑی ہیں صومعے ویران ہیں یاد حق میں ایک دو دل ہائے سوزاں ہوں تو کیا
ان کی فریاد زندانی غزل کی اشاریت اور استعارات کی وسعت کا شاہکار ہے
کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔

سیہ کاروں کے سر پہ افسر عزت نظر آئے بنے ہیں مرغ عیسیٰ ان دنوں مرغ سلیمانی
کیا زراغ وزغن نے آشیانہ چھتر منزل پر سر تخت ہما میں بوم صرف بال افشانی
عدالت سے ملی ہے چند بوم وزراغ کو ڈگری ہوئی ہے ضبط ملک بلبل و طاؤس بستانی
نکل کر ہند سے آنا ہوا جب اس جزیرے میں اسیروں کی سیہ تختی سے کالا ہو گیا پانی
مٹا ہے نام شاہی ہند اس درجہ ان روزوں نہیں ممکن کہ اب بانات بھی کہلائے سلطانی

لالہ مادھورام جوہر فرخ آبادی منیر شکوہ آبادی کے شاگرد تھے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں جوہر کی جامداد ضبط کر لی گئی۔ محب وطن تھے ان کی غزلوں کے یہ اشعار اس دور کے پس منظر میں حالات کی پوری تصویر بن جاتے ہیں۔

نالہ بلبلی شیدا تو سنا ہنس ہنس کر اب جگر تھام کے بیٹھو مری باری آئی
بھانپ ہی لیں گے اشارہ سر محفل جو کیا تارنے والے قیامت کی نظر رکھتے ہیں
ریشک پر داز کریں کیوں نہ اسیرانِ قفس ہم صفیرانِ جمن بازو و پد رکھتے ہیں
۱۸۵۷ء کے حالات کے سلسلہ میں ان شعراء کا تذکرہ اور ان کے حالات صرف اس لئے پیش کئے گئے کہ یہ تصور واضح طور پر سامنے آسکے کہ ۱۸۵۷ء تک بلکہ غدر کے کچھ برسوں بعد تک وہ طاقتیں انگریزوں کی تمام کوششوں کے باوجود ملکی فضا پر چھائی رہیں۔ جنھیں ملکی وحدت اور مشترکہ کلچر کا علمبردار کہا جاسکتا تھا اردو شاعری چونکہ اسی تصور

کی پروردہ تھی اس لئے اس نے اسی زاویہ نظر سے حالات و واقعات کو پیش کیا اور ۱۸۵۷ء کے واقعات کو قومی حیثیت عطا کی۔

لیکن انگریزی سیاست جو پہلے سے اس کوشش میں لگی ہوئی تھی کہ علیحدگی پسند یا افتراق پسند طاقتوں کو اپنے مفاد کے لئے مضبوط بنا سکے وہ مکمل طور پر سیاسی اقتدار حاصل کرنے کے بعد بڑی حد تک اس میں کامیاب ہو گئی۔

مغربی تہذیب کے اثراتِ تعلیم اور نئے حالات میں نئے طبقات کا وجود ان کی نفسیات اور رجحانات کا جائزہ لیتے ہوئے اس امر کا مطالعہ یقیناً مفید ہو گا کہ ۱۸۵۷ء سے لے کر بیسویں صدی کے دور آغاز تک ملک میں جو مختلف تحریکیں اُٹھی تھیں ان میں اُردو شاعری نے اپنے ذمہ یہ اہم فریضہ رکھا تھا کہ وہ وطنیت کے جدید شعور کو فروغ دے۔ حب الوطنی کے تصور سے ہندوستانی سماج کو آشنا کرے اور ایک ایسی سطح کی تخلیق کرے جہاں فرقہ وارانہ یکجہتی نہ صرف برقرار رہ سکے بلکہ اور مضبوط ہو سکے۔

اُردو شعراء کی ان کوششوں کے مطالعے سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس دور کی مختلف سماجی، سیاسی، اقتصادی، تہذیبی، مذہبی اور تعلیمی سرگرمیوں کا جائزہ لیا جائے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد جاگیردارانہ نظام کے بنیادی اصول برقرار رکھے گئے۔ آقا نہیں بدے تھے البتہ ان کا رنگ، ان کا مزاج اور ان کا معاشرہ بدل گیا تھا۔ پروفیسر احتشام حسین لکھتے ہیں۔ لہ

”یہ دور غدر کے بعد اپنا بیمارِ حُسن کھو بیٹھا اور زندگی نئے طوفانوں سے آشنا ہوئی نئی قدریں پیدا ہوئیں اور سماجی نظام کی جاگیردارانہ بنیادیں متزلزل ہو گئیں عمارت گری نہیں بلکہ اس کے بعض ستون۔۔۔۔۔ آج بھی کھڑے ہیں۔“

انگریز ہندوستان میں تجارت کرنے کی غرض سے آئے تھے۔ ہندوستان اس صنعتی انقلاب سے ابھی تک دوچار نہ ہوا تھا جو برطانیہ میں پروان چڑھ رہا تھا مگر اس انقلاب کی برچھائیاں ہندوستان تک پہنچ چکی تھیں۔ دہلی جہاز چلنے لگے تھے ۱۸۵۳ء میں ریلیں لے احتشام حسین۔ اعتبار نظر۔ ص ۱۰۲ و ۱۰۵

اس عدم توازن سے ہندوستان کے مجموعی افلاس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے لیکن اس اقتصادی بد حالی کا کوئی مداوانہ تھا۔ کسان ایک طرف قحط کے اس تسلسل سے مقابلہ کر رہا تھا دوسری طرف مہاجنی نظام دھیرے دھیرے آگے بڑھ رہا تھا۔ اس بحرانی دور میں طیریا اور مہاجن کسانوں کے دو بڑے دشمن تھے۔ اسی کے ساتھ نئے جاگیردار پہلا سا ارتباط نہیں رکھتے تھے۔ نئی نئی زمینیں جاری کی گئی تھیں جن کے نام پر کسانوں سے لگان کے علاوہ رسوم وصول کی جاتی تھی مثلاً نذرانہ۔ رسیدانہ۔ سرخطانہ۔ شادیانہ۔ ہاتھیانہ وغیرہ۔

ایک طرف تو یہ صورت حال تھی دوسری طرف ایک نیا طبقہ وجود میں آ رہا تھا۔ یہ طبقہ بہت پہلے سے دھیرے دھیرے ابھر رہا تھا۔ اسے اٹھارہویں صدی کے وسط میں انگریزی اقتدار کے عروج نے جنم دیا تھا۔ انگریزی حکومت کا مقصد زیادہ تر یہ تھا کہ کرائی جمانے (کلرک) تیار کئے جائیں۔ نئی عادات اور ضروریات پیدا ہونے لگی تھیں۔ قصبوں اور اعلیٰ طبقہ کے لوگوں کی معاشرتی زندگی میں نمایاں تغیر پیدا ہو چکا تھا۔ اس متوسط طبقہ میں کلرک اور اہلکار (جنہیں انگریز حقارت سے بابو کہا کرتے تھے) نئے چھوٹے جاگیردار، سرکاری دلال۔ وکیل۔ فوج کے ملازمین۔ اور انگریز فیکٹریوں میں کام کرنے والے وہ مزدور شامل تھے جو نسبتاً بہتر حالت میں تھے۔ ڈاکٹر اشرف لکھتے ہیں۔

راجہ رام موہن رائے کے عہد تک بمبئی، مدراس بالخصوص کلکتہ میں ہندوستانیوں کا ایک جدید متوسط طبقہ وجود میں آچکا تھا جس میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہندوستانی دلالوں اور سماہوکاروں کے علاوہ انگریزی عہد کے نئے زمیندار، انگریزی تعلیم یافتہ وکیل، بیرسٹر، کالجوں کے پروفیسر، اخبار نویس اور مصنف نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔

متوسط طبقہ دھیرے دھیرے اپنی بنیادوں کو مضبوط بنا رہا تھا۔ انگریزی تعلیم نے اس کے سامنے علوم کے دروازے کھول دئے تھے۔ تل۔ اسپنسر۔ میزنی کے خیالات نے ان کے ذہن و فکر کی بڑی حد تک پیاس بھی بجھائی تھی اور ساتھ ہی ساتھ احساس تفوق میں بھی مبتلا کر دیا تھا۔

ڈاکٹر اشرف۔ علیگڑھ تحریک ص ۱۷۱ مضمون سیاست ہند علیگڑھ تحریک از آغاز تا امروز۔

مرتبہ نسیم قریشی اجاب پبلشرز لکھنؤ۔

سماج کی رہنمائی جاگیردارانہ اور مذہبی عناصر کے ہاتھ سے نکل کر دھیرے دھیرے اسی طبقے کے ہاتھ میں آتی جا رہی تھی۔ پروفیسر اہنٹام حسین لکھتے ہیں۔

”اس وقت کی رہنمائی جاگیردار یا مذہبی عناصر کے ہاتھ میں تھی اب وہ نکل کر نئے تعلیم یافتہ طبقے کے ہاتھ میں آگئی تھی جو ایک طرف تو اپنے مفاد کا تحفظ چاہتا تھا دوسری طرف حاکم طبقے سے تعلقات قائم کر کے اپنی حیثیت کو بہتر اور مضبوط بنانے کی فکر میں تھا یہ متوسط طبقہ یہ دیکھ رہا تھا کہ چائے، قہوہ، نیل، سن کے کارخانے۔ پارچہ بافی کی صنعت پر انگریز حاوی تھے۔ ہندوستان سے خام مال برطانیہ کی منڈیوں میں کھینچ کر جاتا تھا۔ ان حالات میں اس نئے متوسط طبقے کے سامنے انگریزوں سے مفاہمت کے علاوہ کوئی دوسرا چارہ کار نہ تھا۔ چنانچہ ہندوستان میں جو علم کے نئے سورج کی کرنیں پھوٹی تھیں وہ ایک طرف محدود تھیں اور ہر شے کو سحر کرنے کی صلاحیت نہ رکھتی تھیں اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ متوسط طبقہ کی تحریکات بھی ایک محدود دائرے میں رہتی۔ مغربی تعلیم اپنی وسعت میں محدود تھی اور عوام تک نہیں پہنچ سکتی تھی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ تعلیم متوسط طبقہ کے لئے تھی۔ یہ طبقہ ماضی میں اپنا کوئی ثانی نہیں رکھتا تھا اور اس پر دانشوروں کا غلبہ تھا۔“

اس متوسط طبقے نے ان حالات میں اپنے لئے بڑی کشمکش محسوس کی۔ وہ ماضی کی طرف لوٹ کر نہیں جاسکتا تھا۔ ہندوستان کی عوامی زندگی کے دھارے سے احساسِ تفوق کی بنا پر کوئی رابطہ نہیں رکھنا چاہتا تھا۔ سیاسی اقتدار اس کے بس میں نہ تھا۔ گالی دنٹ لکھتے ہیں۔

”مغرب سے دولت (علم) حاصل کرنے میں ہندوستانیوں نے اپنی زندگی کا بہت بڑا سرمایہ ہاتھ سے کھو دیا۔ کائنات کے بارے میں ان کے نظریات کہ وہ کیوں وجود میں آئی اور اس میں ان کا کیا کردار تھا۔ یہ تصورات ختم ہو گئے۔“

ظاہر ہے اس اخلاقی کشمکش کے بعد اس طبقہ کی نفسیات میں ایک ہی تصور آسکتا تھا اور

۱۔ پروفیسر اہنٹام حسین۔ علیگڑھ تحریک کے اساسی پہلو۔ ص ۳۱

۲ B.G. Gokhale: Making of the Indian Nation

P. 279

۳ Guywint: The British in India. P. 69.

وہ یہ کہ مذہب کی آڑ لے کر اپنے طبقاتی مفاد کے تحفظات پر زور دیا جائے تحفظات کا نعرہ فطری طور پر اصلاح پرستی کی طرف لے جاتا ہے۔ چنانچہ اس دور میں ایک طویل عرصہ تک جمود رہا۔ رام گوپال لکھتے ہیں۔^۱

"۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی اور اس کے ناگفتہ بہ اثرات کی وجہ سے بلکہ میں تقریباً دس سال سے کچھ زائد عرصہ تک جمود طاری رہا۔"

حالانکہ ۱۸۵۷ء سے قبل اصلاحی تحریکات شروع ہو چکی تھی جن میں راجہ رام موہن رائے کی برہمن سماج کی تحریک بھی تھی۔ اس پر بھی مذہبی اثرات کا غلبہ تھا۔ عہد نامہ جدید کے اخلاقیات۔ اسلام کی وحدانیت اور اپنشد فلسفہ کے ساتھ اس نے بین الاقوامی مذہب کا تصور پیش کیا۔^۲ ان کے جانشین کشیپ چند سین نے بھی زیادہ تر ہندو سماج کی خرابیوں کی طرف توجہ کی۔ اس عہد میں پریم ہنس رام کرشن اور ویکانند کی تحریکات بھی اُٹھیں۔ ان کا فلسفہ وحدانیت کا فلسفہ ہے جس میں کرم یوگ۔ برہم سوتر اور شنکر اچار یہ کی تعبیرات نظر آتی ہیں۔ بھوانی چرن بزرگی نے نیشنل کالج کا تصور پیش کیا۔^۳

تھیو سیفکل سوسائٹی کی بنیاد ایچ۔ پی۔ بکواٹسکی نے امریکہ میں ۱۸۵۷ء میں ڈالی۔ ڈاکٹر زکریا کی زبان میں یہ سوسائٹی جس روز سے ہندوستان میں داخل ہوئی ہندو اچیا پنڈی کی تحریک سے وابستہ ہو گئی۔ مسز اینی بیسنٹ پہلی تھیو سیفکل سوسائٹی تھیں جنہوں نے سری کرشن اور بھگوت گیتا کا پرچار کیا۔ آریہ سماج کی تحریک دیانند سرسوتی نے شروع کی۔ ۱۸۵۷ء میں ممبئی سے یہ تحریک چلی اور اس کا گڑھ پنجاب تھا۔ ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں^۴

"دیانند کا خیال تھا کہ ہندو مذہب ابدی ہے۔ ناقابل تغیر ہے۔ الہامی ہے۔ آریہ منتخب لوگ

^۱ Ram Gopal: British Rule in India P. 274.

^۲ H.E.C. Zacharia: Renascent India. P. 17-21

^۳ T. Paul: The British Connection with India P. 27-20-50

^۴ H.E.C. Zacharia: Renascent India. P. 32-37

^۵ Dr. Tarachand: History of The Freedom mov. in India. Vol II P. 324.

سے جو عہد شروع ہوتا ہے وہ انتظامی وحدت کا عہد ہے۔ یکساں ڈاک و تار کا نظام رسل و رسائل۔ ایک کرنسی محصولات کا ایک نظام جس نے اقتصادی زندگی کو مربوط کر دیا تھا۔
 حالانکہ یہ بات بہت زیادہ درست نہیں ہے اس لئے کہ ہندوستان میں تاریخ کے کئی ادوار میں سیاسی وحدت ایک حقیقت کے روپ میں ملتی ہے۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ انیسویں صدی میں سیاسی وحدت کا جو شیرازہ بکھر گیا تھا وہ دوبارہ ایک حقیقت کے روپ میں جلوہ گر ہوا۔ جن حالات کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ ان حالات میں اس کا تو امکان ہی نہ تھا کہ حکومت سے ٹکری جاسکے لیکن جو متوسط طبقہ ابھرا تھا اپنے طبقاتی مفادات کے تحفظ کے لئے تاریخی طور پر ایک ایسی تحریک چلانے پر بھی مجبور تھا جو فرقہ واریت کے بجائے طبقاتی مفاد کا تحفظ کرے کانگریس کا قیام اسی سلسلہ کی ایک کڑی تھا۔ اس کے قیام کا بنیادی مقصد عوام میں سیداری پیدا کرنا تھا اور یہ ہندوستان کی واحد جماعت تھی جو قوم و ملک کی عوامی جماعت کہی جاسکتی تھی۔
 کانگریس کے پس منظر میں اور بھی کئی پہلو موجود تھے۔ یوں تو ۱۸۸۵ء سے عیسائی مشنریوں کا پروپیگنڈہ تیز ہو گیا تھا لیکن ڈاکٹر تارا چند کے الفاظ میں ہندوستانوں میں سے روشن خیال طبقہ نے سستی۔ بیواؤں کی دوبارہ شادی۔ عیسائی مذہب اختیار کر لینے کے باوجود جامداد پانے کا حق سپاہیوں کا سمندر کے پار فوجی خدمت انجام دینا۔ جگناتھ پوری کے مندر کا انتظام کرنا اچھا سمجھا تھا۔ لیکن قدامت پرست طبقے کو اس سے اس لئے تکلیف پہنچی تھی کہ ایک غیر ملکی طاقت نے زبردستی یہ قانون نافذ کئے تھے۔ عیسائی مشنریوں کا تعلیمی اداروں پر گہرا اثر تھا اور یہ مراکز تبدیلی مذہب کے مرکز سمجھے جاتے تھے۔

ان کے علاوہ اقتصادی عوامل بھی تھے۔ ہندوستانی اقتصادیات پر گہرا اثر پڑا تھا۔ زرعی نظام ننگان کا سسٹم، جائیداد کی تقسیم، قرض تجارتی انقلاب، ریلوے، ٹیلیگراف۔ البرٹ بل وغیرہ نے ایک عجیب فضا پیدا کر دی تھی۔ اور یہ احساس جڑ پکڑ رہا تھا کہ بدیشی آقاؤں کے ہاتھوں

۱ K.M. Panikar: Political Oneness in we shall unite P. 22.

۲ Ram Gopal: British Rule in India P. 271

۳ Dr. Tara Chand: History of the Freedom movement in India. Vol. II P. 65

ہندوستانیوں کا استحصال ہو رہا ہے۔ ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں۔ "پس ماندہ ملکوں کے بارے میں یہ تجربہ رہا ہے کہ جدید اور غیر مانوس ملک جب بھی راج کی گئی تو اس کا نتیجہ غلام ملک کے افراد کیلئے استحصال کی صورت میں ظاہر ہوا۔ چنانچہ ہندوستانیوں کے لئے پہلے مرحلہ پر خصوصاً تعلیم یافتہ متوسط طبقہ کے لئے برٹش راج نعمت غیر مترقبہ تھی۔ امن و امان، جان و مال کی سلامتی کی برکتیں تھیں۔ سماجی تعلیمی اصلاحات اور نئے مواقع عطیہ الہی تھے جو "چکا چوندھ" پیدا ہوئی تھی اس کی وجہ سے ۱۸۵۰ء میں نکتہ چینی اور تنقید میں وفاداری کا اظہار ہوتا تھا آگے چل کر اور بھی تبدیلی آئی۔ ۱۹

ایک پہلو اور تھا۔ ہندوستانیوں نے باہر سے آنے والوں کی حکومت کے درمیان بھی کبھی اپنے کو نسلی امتیاز کا شکار نہیں پایا۔ اور دوسرے درجہ کے شہری کا مرتبہ بھی انھیں اس سے پہلے کبھی نہیں ملا۔ مگر اب صورت بہت مختلف ہو گئی تھی۔ ہر قدم پر ہندوستانیوں کو حقارت آمیز برتاؤ کا شکار ہونا پڑتا تھا۔ خواہر لال نہرو نے اس شرمناک نسلی امتیاز کا تفصیلی بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "یہ سب لکھتے ہوئے شرم محسوس ہوتی ہے کہ ہم نے اس تحقیر کو برداشت کیا۔ ان حالات میں انڈین نیشنل کانگریس وجود میں آئی تھی۔ کاٹن اور اے او ایوم کا مقصد یہ تھا کہ ہندوستانیوں کو اس تشدد سے روکا جائے جس سے ہندوستان اور انگریزوں کے درمیان تعلقات ٹوٹ جانے کا ڈر تھا۔

کانگریس میں ہر طبقہ خیال کے افراد شریک ہوئے تھے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اپنے دور آغاز سے ہی کانگریس ایک سیکولر جماعت تھی۔ ملک کی موجودہ تہذیبی وحدت "تائید عارہ" حاصل کر رہی تھی۔ نیروز شاہ ہتھانے ۱۸۵۰ء میں کانگریس کے انڈین نیشنل ہونے کے جواز کا یہی جواب دیا کہ ہمارے دُکھ سبکدوشی مشترکہ ہیں اور ہم ایک انتظامیہ ہونے کی بنا پر ایک ہیں۔ اس میں ہندو بھی اپنی تمام احیاء پرست تحریکوں کے باوجود شریک تھے اور مسلمان بھی اپنے ایک طبقہ کی ذوق و اہمیت

۱ Dr. Tara Chand: History of the freedom movement in India

۲ Ibid

۳ Jawahar Lal Nehru: Discovering India P. 247

کے باوجود زور شور سے آئے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے اجلاس میں بدرالدین طیب جی کانگریس کے صدر تھے اور سید عبدالعزیز وکیل ناگپور اور شیخ قادر بخش فیض آباد نے اردو میں تقریریں کی تھیں۔ اور اس طرح کے خیالات پیش کئے تھے کہ ”ہندو و مسلمان قومی کانگریس سے پوری ہمدردی رکھتے ہیں اور باہم برادرانہ محبت ہے۔ ہندو یا مسلمان ہم سب ایک ہی مادر ہند کے لڑکے ہیں۔“

علی گڑھ تحریک کی کانگریس مخالفت کے باوجود مسلمان اکثریت کانگریس میں شامل تھی۔ الہ آباد کانگریس کے اجلاس میں مولوی ہدایت رسول نے اودھ کے نمایندوں کی کثرت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ”ان کی کثرت ارباب علی گڑھ کی مخالفت کا نتیجہ ہے۔“

اس طرح وہ فرقہ پروری سیاسی اعتبار سے تقریباً بے اثر رہی جو ہندو احمیا پرست اور مذہبی اصلاح کی تحریک اور مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ کی تحریک کے نتیجہ میں پیدا ہوئی تھی۔ کانگریس بھی اس وقت تک ”محسن قوم“ اور خادم حکام بنی رہی لیکن جب تقسیم بنگال کے سوال پر ملک میں شورش پیدا ہوئی اور تقسیم کی تلخی سامنے آئی تو ایک طرف دادا بھائی نوروجی کی صدارت میں کانگریس ”سوراج“ کی طرف بڑھی اور مسلم فرقہ واریت جو اب تک صرف مذہبی اور اصلاحی تھی لارڈ ڈنلوپ کے جداگانہ انتخاب کے اصول کے نتیجہ میں سیاست کی طرف بڑھی اور دسمبر ۱۹۰۷ء میں ڈھاکہ میں آل انڈیا مسلم لیگ قائم کرنے کا فیصلہ ہو گیا۔

یہ مختصر سا جائزہ اس دور میں رجحانات کی کشمکش، متضاد، طرز فکر، مختلف تہذیبی سماجی اور سیاسی دھاروں کی نشاندہی کرتا ہے۔ اور ہندوستان کے طبقاتی سماج میں جو بہت بڑا خلا ہے اسے بھی واضح کرتا ہے۔ ماضی کے عظیم کھنڈر حال کی گھٹن اور مستقبل کی تاریکی اس دور کے نفسیاتی محرکات ہیں اور اسی کے ساتھ عوامی زندگی اور مفاد پرست طبقے کے درمیان ایک وسیع خلا ہے۔ رجنی پام دت لکھتے ہیں ”یہ ملک ایک پرانی شاندار تہذیب کا گہوارہ ہے جس کو دور حاضر کے سرمایہ دار فاتحین نے کچل کر رکھ دیا ہے۔ ایک طرف انتہائی کمپست درجے کی

۱۔ ڈاکٹر عابد حسین۔ ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں صفحہ ۸۱۔

۲۔ طفیل احمد۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل۔ صفحہ ۲۵۶۔

معیشت، مفلسی اور بے کسی پائی جاتی ہے۔ اور دوسری طرف لوٹ کھسوٹ کے لئے مالیاتی سرمایہ داری کا انتہائی ترقی یافتہ نظام اس وجہ سے ہندوستان میں بہت سے مشکل مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔ زراعتی بحران کا پُرانا گھن، قحط، قرض، ذات پات کی بندش، سماجی اور مذہبی کشمکش یہ وہ مسائل ہیں جو ایک غلام ملک کی پس ماندگی اور اس کی غیر ترقی یافتہ ٹھٹھری ہوئی زندگی ظاہر کرتے ہیں۔“ لہ

یہ ٹھٹھری ہوئی زندگی ۱۵۰۰ء کے بعد سے پہلی جنگ عظیم تک ہندوستان کی تاریخ کی تصویر ہے۔ اور اس تصویر کے نقش و نگار میں نہ تابانی ہے نہ وہ چمک جو راستہ دکھائے۔ دھندلے خد و خال اور غیر واضح نقوش مجھلاً اس صف بندی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جو اس دور میں پیدا ہوئی تھی۔ مجموعی اعتبار سے دو رجحانات نظر آتے ہیں۔ ”مذہبی اصلاحی رجحان (۲)“ سیاہی کا رجحان۔ اور ان میں اول الذکر کی بنیاد گو کہ تفریق پسندی پر تھی مگر اُس دور تک منافرت کا شائبہ نہ تھا۔ یہ ضرور ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا ایک طبقہ انگریز سیاست کی برکتوں سے ایک دوسرے کو اپنے دکھوں کا ذمہ دار سمجھنے لگا تھا۔ مسلمان احیا پرست یہ سمجھ رہا تھا کہ ہندوؤں سے اختلاف نے اُس کی اسلامی تہذیب کے خط و خال مسخ کر دیئے ہیں اور اب اسے صرف ”دامنِ سلام“ میں پناہ مل سکتی ہے۔ ہندوؤں کو یہ احساس تھا کہ اُن کی تہذیب ”بھرشٹ“ کر دی گئی ہے اور انہیں ہزار سال پہلے کے دور کی طرف واپس جانا ہے۔ سیاسی سطح پر مسلمانوں کو یہ احساس دلایا گیا تھا کہ وہ ہزار برس تک اس ملک میں ہندوؤں پر حاکم رہ چکے ہیں اور حکمراں طبقے کی حیثیت سے اُن کا شاندار ماضی انہیں آواز دے رہا ہے۔ ہندوؤں میں یہ رجحان پیدا کر دیا گیا تھا کہ اب تک جو حکومت رہی ہے اُس میں اُن کی حیثیت محکوم اور زیادہ سے زیادہ دوسرے درجے کے شہری کی تھی۔ یہ ملک اُن کا ہے اور انہیں بالادستی حاصل ہونی چاہئے۔ اس کشمکش نے ایک نئی صورت پیدا کر دی تھی۔ ہندو اور مسلمان گذشتہ ہزار برس کے میل ملاپ کے بعد اب متضاد روایات اور بیروزی کی طرف جا رہے تھے۔ اب تک معاشرہ میں جو تہذیبی ارتباط تھا اور فرقہ وارانہ بنیادوں

لہ رجنی پام دت مترجم علی سردار جعفری۔ نیا ہندوستان ص ۹۷

پر جس اشتراک عمل کا مظاہرہ ہوتا تھا رواداری اور باہمی احترام کے جذبہ نے مشترکہ ایڈیل کی جس طرح تخلیق کی تھی۔ وہ آئیڈیل اب لڑکھڑاہا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں نے صدیوں سے جن رسوم کو اپنایا تھا اسے ترک کرنا شروع کر دیا تھا۔ لہ

ان حالات میں اُردو شاعری نے مشترکہ تہذیب کی وارث کی حیثیت سے اتفاق اتحاد اور یگانگت کی قندیلیں روشن کیں اور قومی کجہتی جس کی تشکیل و تعمیر میں اُردو شاعری نے موثر کردار ادا کیا تھا۔ غدر کے بعد تاریخی صداقت بن کر ابھرنے لگی لیکن اس سے بھی بڑا کارنامہ اُردو کے ہاتھوں انجام پایا اور وہ یہ کہ اُردو شاعری نے اس دُور کشاکش میں قومیت، وطنیت اور حب الوطنی کے شعور کو پروان چڑھایا جس کی نظیر ہندوستان کی دیگر زبانوں کے ادب میں مشکل سے ہی مل سکے گی۔ اس دُور میں اُردو شاعری میں تین رجحانات نظر آتے ہیں۔ روایتی، مذہبی اور قومی۔۔۔۔۔ اور جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے یہ تینوں رجحان اپنے دُور اپنے حالات اور اپنی تاریخی کشاکش کا آئینہ بھی ہیں اور نتیجہ بھی۔

ان میں روایتی رجحان سے مراد غزل کے اس مروجہ انداز سے ہے جو اپنے خالص غیر مذہبی انداز میں حسن و عشق کی کہانیاں سنا کر ہندوستان کے تاریخی جمالیاتی شعور کی تفسیر پیش کر رہی تھی۔ داغ، اسیر، جلال، تسلیم، شاد، عظیم آبادی۔ ریاض خیر آبادی کے یہاں ایک طرف تو سیکڑہ، ہتکڑہ، صنم خانہ، محبوب کی شوخی۔ اس کا سراپا اور واردات قلبیہ کا بیان ہے دوسری طرف ملک میں جو حالات رونما ہوئے تھے اس پس منظر میں کہیں نفس و آشیانہ نشین و صیاد۔ گناہگار۔ قاتل کار و غیرہ کی علامتوں اور استعاروں کے پردے میں اپنے دُور کی تصویر کشی بھی نظر آتی ہے۔ ۱۸۶۹ء سے پہلے تک قومی کجہتی کے عناصر ہندوستانیت کے شعور کو غزل کے سانچے میں انھیں علامتوں کے ذریعہ پیش کر رہے تھے لیکن ۱۸۶۹ء سے حالی اور آزاد کے مجتہدانہ اور انقلابی اقدام نے وضاحت کے ساتھ براہ راست بات کہنے کا ڈھنگ سکھا دیا تھا اس لئے سارا فکری سرمایہ نظموں کی طرف منتقل ہو گیا تھا لیکن تاریخی تسلسل بہر حال منقطع نہیں ہوا اور غزل میں بھی ظاہر ہوتا رہا۔ ۱۸۶۹ء میں اور اس کے بعد کے حالات کے پس منظر میں یہ اشعار انہی دُور کی تصویر بھی معلوم ہوتے ہیں اور ایک ایسا

پس منظر بھی تیار کرتے ہیں جس نے بیسویں صدی میں غزل کو نیا مزاج عطا کیا۔

باغباں لاکھ چھپایا کئے لیکن نہ چھپا خون مرغان چمن رنگ ہوا بو نہ ہوا (جلال)

خبر کیا کس نے شیخ و برہن میں جھگڑے ڈالے ہیں

مگر سب بزم رنداں میں تمہارا نام لیتے ہیں (جلال)

پرداز اولیں میں اسیری ہوئی نصیب گویا قفس میں تھے جو اڑے اشیاں ہم (نسیم)

کون پُرساں ہے حال بسمل کا خلق منہ دکھتی ہے قاتل کا (نظامِ آپری)

بات رکھ لی مرے قاتل نے گنہگاروں میں اس گنہ پر مجھے مارا کہ گنہگار نہ تھا (امیر مینائی)

قریب ہے یار روز محشر چھپے گا کشتوں کا خون کیونکر

جو چپ رہے گی زبان خنجر ہو پکارے گا آستیں کا (امیر)

گردشِ بخت کہاں سے ہمیں لائی ہے کہاں

منزلوں وادیِ غربت سے وطن دور رہا (امیر)

فلک کے دور سے دنیا بدل گئی ورنہ جہاں بنے ہیں یہ میخانے خانقاہیں تھیں (امیر)

خنجر چلے کسی پہ ترپتے ہیں ہم امیر سارے جہاں کا درد ہمارے جگر میں ہے

میں اور امیر لالہ و گل ہجر یار میں کیسی بہار آگ لگا دو بہار میں

بہت سے تنکے چنے تھے میں نے نہ مجھ سے صیاد تو خفا ہو

قفس میں گر مر بھی جاؤں گا میں نظر سوئے اشیاں رہے گی (شاد)

ہزار نقشِ قدم مٹا کر زمانہ آنہوں میں خاک ڈالے

جو مجھ سے چھوٹے ہیں ان کو تیری تلاش اے کارواں رہے گی (شاد)

ہم آد بھی کرتے ہیں تو ہو جاتے ہیں بدنام وہ قتل بھی کرتے ہیں تو چرچا نہیں ہوتا (ابہر)

مکن ہے ایسے اشعار محض رسمی گل و بلبل اور صیاد و قفس کی داستان سے منسوب

کئے آئیں (اُردو غزل میں ایسا بھی ہوتا ہے) لیکن اس عہد میں ان الفاظ کی علامتی معنویت

نے اُردو غزل میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے ص ۵۹ پر یہ شریوں ہی لکھا تھا ڈاکٹر ابوالیث صدیقی

نے لکھنا کہ داستانِ شاعری میں بھی "یار و" کی جگہ "یار" لکھا ہے۔

کو نظر انداز کرنا بھی نامناسب ہوگا کیونکہ قتل و خونِ ظلم و ستم کا بازار ان کی نگاہوں کے سامنے گرم ہوا تھا یہ پہلو بھی مد نظر رکھنا ہوگا کہ کہیں کہیں تو ان شعراء نے غدر کے بعد کی کیفیات کے بیان میں علامتوں کا سہارا بھی نہیں لیا ہے اور براہ راست واضح الفاظ میں ایک طرح سے آپ بیتی بیان کی ہے۔ اس سلسلہ میں خصوصیت سے امیر سینائی کا تذکرہ کیا بھی جا چکا ہے غزل کے متذکرہ اشعار کشاکش اور غدر کے بعد جو ایک عام پڑمردگی کی کیفیت تھی اسی پس منظر میں ابھرتے ہیں۔

روایتی انداز میں غزل گوئی کے اس رُحمان کے ساتھ ساتھ نہ ہی رُحمان بھی نظر آتا ہے۔ اور یہاں وسیع المشربلی کے وہ تصورات جو اردو شاعری کی روایت بن گئے تھے بھرپور طریقہ پر ملتے ہیں۔ جن شعراء نے اپنے مذہبی عقائد کو فرقہ پرورانہ اصولوں پر پیش کیا ان میں نہ صرف یہ کہ منافرت کا کوئی تصور نہیں تھا بلکہ ایک دوسرے کے مذہبی روایات کی آمیزش تھی۔ ایک طرف بنواری لال شعلہ نظر آتے ہیں جن کے یہاں بزم برندا بن اور سدس رامائن نظر آتی ہے۔ اور اس انداز سے برج کی تعریف ہوتی ہے۔

وہ صاف زمیں ہے کہ جو میلی ہو نظر سے جاروب کشی ہوتی ہے جبریل کے پر سے
تو دوسری طرف محسن کا کوروی کے مشہور اور معرکہ الآرا قصیدے میں ہے
سمت کاشی سے چلا جانب متھرا بادل برق کے کاندھے پہ لاتی ہے صبا گنگا جل
کی تشبیب میں پڑھنے والے کو اسلامی تصور اور ہندی تخیل کا سنگم نظر آتا ہے۔ جو لوگ شری
کرشن کی داستانِ عشق اور رومانی فضا سے آشنا ہیں جو ان کے وجود سے برج کے علاقے
میں موجود تھی وہ اس کی تاثیر کو خوب محسوس کرتے ہوں گے ان کے یہاں اشعار اس انداز
سے ملتے ہیں۔

جو گیا بھیس کئے جرخ لگائے ہے بھسوت
یا کہ بیراگی ہے پر بت پہ بچھائے کبیل
جب تلک برج میں جمن ہے یہ کھلنے کا نہیں
ہے قسم کھائے اٹھائے ہوئے گنگا بادل

۱۔ گنپت سہائے۔ اردو میں ہندو شعراء کا کارنامہ ص ۲۶۰

۲۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری ص ۵۰

راجہ اندر ہے پیری خانہ مے کا پانی نغمہ نے کا سری کرشن کنھیا بادل اور یہ اُس کا حال ہے جس کے یہاں کعبہ میں رات بھی باوضو داخل ہوتی ہے اور جو سراپا میں گیسو کو تفسیر اذاسجی اور جبین پر ابرو کو رُحل پر رکھے ہوئے حامل سے استعارہ کرتا ہے۔

مشرکہ کلچر کے اثرات اس حد تک تھے کہ بنواری لال شعلہ نے ایک نوہ میں لکھا ہے۔
 پیک اجل بھی شامل اہل عزا ہے آج میدان کہ بلا مری ماتم سرا ہے آج
 اسی عہد میں جگناتھ خوشتر (۱۸۹۷ء تا ۱۹۶۲ء) کی رامائن بھی ملتی ہے جو حمد باری سے شروع ہوتی ہے۔ اور اسی کے ساتھ محسن، منیر اور کاظم حسین محشر، امیر کی مثنوی ابر کرم، اور شوق کی مثنویوں میں مذہبیت کا رنگ غالب ہے اور اسی کے ساتھ سدس حالی ہے۔

جو مذہبی تحریکیں چل رہی تھیں ان کی صحیح سمت اُردو شاعری میں نظر آتی ہیں اور مشرکہ زبان ہونے کی وجہ سے دونوں فرقوں کا مذہبی سرمایہ اُردو میں ملتا ہے اور بذات خود اُردو شاعری کو قومی یکجہتی کی علامت بنا دیتا ہے۔

اسی عہد کا تیسرا رُحمان قومی رُحمان ہے۔ جب ہندوستانی شاعری میں باقاعدہ طور پر وطنی شعور کو شاعری کے سانچے میں ڈھالا گیا اور اب تک قومی یکجہتی کے جو عناصر علامتوں اور تصورات کے پردے میں چھپے ہوئے تھے وہ اس طرح کھل کر سامنے آئے کہ کسی تعبیر و تشریح کی ضرورت نہ رہ گئی آزاد اور حالی نے جس شاعری کا سنگ بنیاد رکھا تھا شبلی، درگا سہائے سرور۔ مہاراج بہادر برقی، سورج زائن مہر، جگت موہن لال روائ، اقبال، اکبر، چکبست اور جوش نے انھیں دیواروں پر قومی یکجہتی کا تاج محل تعمیر کیا۔ ۱۹۱۹ء میں آزاد اور حالی کے ہاتھوں جو تحریک شروع ہوئی اس کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ لگانے کے لئے یہ پس منظر ضروری تھا۔ حالی نے بھی اس طرف اشارہ کیا تھا کہ شاعری اپنے سماج سے بیگانہ نہیں رہ سکتی۔ اور جس سماج کی تصویر ابھرتی ہے۔ اس سماج میں اجیار پرستی اور تفریق پسندی کے عناصر خاصے مضبوط نظر آتے ہیں۔ اُردو کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ان حالات میں جتنی شدت کے ساتھ تفریق پسندی کے رُجحانات ابھرے تھے اتنی ہی شدت کے ساتھ یکجہتی کے رُجحانات کو اپنے دامن میں جگہ دی۔

جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا جا چکا ہے اُردو شاعری کا خمیر جس آب و گل سے تیار ہوا تھا وہ اپنے عہد کی تاریخ تھی اور اگر کوئی چاہے تو فلسفہ تاریخ کی روشنی میں اُردو شاعری کے ذریعہ ہندوستان کے ہر عہد کی تہذیبی اور سماجی تاریخ بھی مرتب کر سکتا ہے اور سیاسی واقعات کی نشاندہی بھی کر سکتا ہے اس سلسلہ میں ہندوستانی جس نسلی امتیاز کا شکار تھے اس کی تصویر حالی کی نظم ”کالے گورے کی صحت کا میڈیکل امتحان“ سے ہو سکتی ہے۔ جس میں ایک کالا سوار ایک پیدل گورے سے پٹ کر ڈاکٹر کے پاس پہنچا اور ڈاکٹر نے سد لکھ کر دی اسے حالی کی زبان سے سنئے۔

دی سد گورے کو لکھ کر جس میں تصدیقِ مرض
یعنی اک کالا نہ جس گورے کے نکتے سے مرے
اور کہا کالے سے تم کو مل نہیں سکتی سند
ایک کالا پٹ کے جو گورے سے فوراً مرنے جائے
حالی نے اس طرح کے اشعار سے اور دہلی کا مرثیہ لکھ کر اور انگلستان کی اور ہندوستان کی آزادی اور غلامی کا تقابل کر کے وطنی شور کو پختہ کیا۔ انھوں نے اس قدیم عنصر کو بھی قومی یکجہتی کا سبب سمجھا جسے ہندوستانیت کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا اور اس ضمن میں برکھارت اور مناجات بیوہ کی مثال پیش کی جاسکتی ہے۔ لیکن ان کا اہم ترین کارنامہ ان کی مشنوی حبِ وطن ہے جس میں وطنیت کے جدید شعور اور ہندوستانیوں کو ایک متحدہ قوم ہونے کا احساس دلایا گیا ہے اور واضح الفاظ میں قومی یکجہتی کا سنگ بنیاد نظر آتا ہے۔

حاکمی کہتے ہیں۔

اے وطن اے مرے بہشت بریں
کیا زمانے کو تو عزیز نہیں
جن و انسان کی حیات ہے تو
تیری اک مُشت خاک کے بدلے
کیا ہوئے تیرے آسمان و زمیں
اے وطن تو تو ایسی چیز نہیں
مُرخ و ماہی کی کائنات ہے تو
لوں نہ ہرگز اگر بہشت ملے
اس وطنیت اور حُبِ الوطنی کے شعور کے لئے قومی یکجہتی ناگزیر ہے۔ اس یکجہتی

حاکمی نے یہ مثنوی ۱۹۸۲ء میں لکھی۔ عبداللہ یوسف علی کے مطابق تقریباً اسی سال بلکم چندر کا ناول آندھ مٹھ سامنے آیا لیکن ڈاکٹر تارا چند نے آندھ مٹھ کی اشاعت کی تاریخ ۱۹۸۲ء لکھی ہے۔ عرض صرف یہ کرنا ہے کہ بنگالی ادب بالخصوص آندھ مٹھ جس کا بندے ماترم تحریک آزادی کا جنگی نعرہ بنا اپنے پس منظر میں صوبائی پاسداری فرقہ واریت کے تصور ابھی رکھتا تھا۔ ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں کہ وہ ہندو سماج کی عظمت کا احیا چاہتے تھے۔ اب اس پس منظر میں اُردو شعرا بالخصوص حالی اور آزاد کی کوششوں کا جائزہ لیا جائے تو ان کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس دور میں حالی اتفاق و اتحاد کا نغمہ پیش کر رہے تھے۔ جو دور حاضر میں "قومی یکجہتی" کا تصور بن گیا اس قومی یکجہتی کے لئے ایک طرف مثبت کوششوں کی ضرورت تھی دوسری طرف تفریق پسندانہ رجحانات کی بیخ کنی بھی ضروری تھی۔ حالی نے تفریق پسندانہ عناصر کے بنیادی اجزاء تلاش کئے جو انھیں "پھوٹ" اور تعصب کی شکل میں نظر آئے۔ انھوں نے سختی سے اس کی مذمت کی تعصب و انصاف میں کہتے ہیں۔

نہ سمجھتا تھا وہاں کوئی بشر آپ کو نوع بشر سے بہتر
 بھائی انساں تھے سب انسانوں کے میت ہندو تھے مسلمانوں کے
 حالی نے ۱۹۸۲ء میں پھوٹ اور اتفاق کا مناظرہ لکھا آخر میں کہتے ہیں۔
 پھوٹ ہے جس قوم میں وہ قوم کیا حق میں ہے اس قوم کے بہتر فنا
 آزاد نے بھی حُبِ وطن پر نظم لکھی۔ ان کے جذبات میں شدت ہے اور وہ وطنیت
 کے اس شعور کو بیدار کرنا چاہتے ہیں جس کا تصور آج کے دور میں بھی مشکل سے ملے گا۔
 ان کے تصور میں حب الوطنی یکجہتی سے بھی عبارت ہے اور اس کا روحانی پس منظر یہ
 ہے کہ وہ رحمتِ خدا ہے۔

۱۔ گیان چند جین۔ اُردو مثنوی شمالی ہند میں ص ۱۷۰

۲۔ Dr. Tara Chand: History of the freedom mov. in India vol II
 P. 595

۳۔ ڈاکٹر گیان چند جین۔ اُردو مثنوی شمالی ہند میں ص ۱۷۰

اب میں تمہیں بتاؤں کہ حُبِ وطن ہے کیا وہ رحمتِ خدا ہے کہ بندوں پہ عام ہے حُبِ وطن ہے جلوہ اسی نورِ پاک کا ہو مہر میں یہ نور تو اس کو کرن کہیں رکھتا جو سب پہ لطف و کرم کی نگاہ ہو آوارہ سفر ہو کہ موجود گھر میں ہو ہر حال میں رہیں اسے اہلِ وطن عزیز

وہ کیا چمن ہے اور وہ ہوائے چمن ہے کیا وہ لطفِ تام جس سے جہاں خداد کام ہے روشن ہے اس کے نور سے عالم ہے خاک کا گمہ دل سے جلوہ گر ہے تو حُبِ وطن کہیں اور دل سے ہر بشر کے لئے خیر خواہ ہو ہاتھ اپنا جیب نفع میں ہو یا ضرر میں ہو اور ہو ویں نیک و بد روش جانِ تن عزیز

آزاد کا تصور اعلیٰ ترین تصور ہے وہ تاریخِ عالم کے بہت سے واقعات بیان کرنے کے بعد ڈاکٹر ہملٹن کا قصہ بھی حُبِ الوطن کے ذیل میں درج کرتے ہیں اور پھر ہندوستان میں حُبِ الوطنی کے فقدان پر ایک دردناک مرثیہ لکھتے ہیں ۷

اے آفتابِ حُبِ وطن تو کدھر ہے آج تو ہے کدھر کہ کچھ نہیں آتا نظر ہے آج حُبِ وطن کی جنس کا ہے قحطِ سال کیوں حیراں ہوں آجکل ہے پڑا اس کا کال کیوں کچھ ہو گیا زلزلے کا اُلٹا چلن یہاں حُبِ الوطن کے بدلے ہے بغضِ الوطن یہاں اور پھر آفتاب سے دُعا کرتے ہیں کہ اے آفتاب ادھر بھی کرم کی نگاہ اٹھاتا کہ

بریزِ جوشِ حُبِ وطن سب کے جام ہوں

سرشارِ ذوق و شوقِ دلِ خاص و عام ہوں

جس طرح حالی نے برکھارت میں ہندوستانی فضا کی خوبصورت تصویر کشی کی ہے

اسی طرح آزاد کی مثنوی ابر کرم میں آم کے ٹکڑے پیسے، ملہار کی تانیں اور ساون کے گیتوں کی ننگلی سُنائی دیتی ہے۔

حالی اور آزاد کا یہ کارنامہ تھا جس نے آنے والے دور میں اقبال سے

”سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا“

”سورج نے دیا اپنی شعاعوں کو یہ پیغام“

اور

جیسی نظمیں لکھوائیں۔ آزاد اور حالی نے اپنے دور کی رہنمائی کا کارنامہ انجام دیا۔

اُردو شاعری میں وطن کو ماں جیسے مقدس لفظ سے یاد کرنے کی روایت بھی اسی دور سے شروع ہوئی ناؤر کا کو روی کی نظم ”مقدس سرزمین“ بہر حال وطنیت کا ایسا تصور جو اتفاق اور یکجہتی کو بھی پروان چڑھائے پیش کرتی ہے۔

مرجا اے مادرِ ہندوستان جنتِ نشاں مرجا اے بھارت اے روحانیت کی سرزمین
تیرے ورنہا بن سے اٹھا پہلے ہو حق کا خردش
کیوں کہ دُنیا کا وہی پہلا عبادت خانہ تھا

وہ کنھیا اور وہ تیرا بانسری والا کرشن
با خُدا تھا برگزیدہ تھا نبی تھا یا نہ تھا

اے بہارستان جذبات اے خراباتِ فروش
میرگاہِ سعدی شیراز و بزم و المیک

ہے خم و مینا میں تیرے خاکِ خسرو تہ نشین
اورے احرار میں تیری خونِ سرد سے شریک

اسی دور میں اسمعیل میرٹھی نے ایک طرف تو آزادی کا پیغام دیا اور کہا۔
ہلے خشک روٹی جو آزاد رہ کر تو وہ خون و ذلت کے طوے سے بہتر
دوسری طرف انھوں نے بھی بڑی شد و مد سے ان طاقتوں کی حمایت میں آواز بلند
کی جو اتفاق و یکجہتی کے علمبردار تھے۔ انھوں نے کہا۔

جب تک سبقِ ملاپ کا یاد رہا بستی میں ہر ایک شخص دل شاد رہا
جب رشک و حسد نے پھوٹ ان میں ڈالی دونوں میں سے ایک بھی نہ آباد رہا

اسمعیل کی نظریں ایک بہتر زمانہ کو اُفق میں دیکھ رہی تھیں لیکن یہ اُسی وقت ممکن
تھا جب پوری قوم متحد ہو کر ملک کی تعمیر میں حصہ لے اور فرقہ واریت اور تعصب کا
استیصال ہو جائے۔ وہ ایسے ہی زمانے کا خواب اس طرح دیکھتے ہیں۔

عقیدوں کی مٹ جائے گی جب رقابت
مذاہب کو ہوگی تعصب سے فرصت

مگر ان کی بڑھ جائے گی اور طاقت

کرو صبر آتا ہے اچھا زمانہ

کریں سب مدد ایک کی ایک مل کر

یہی بات واجب ہے ہر مرد و زن پر

لگے ہاتھ سب کا تو اٹھ جائے چھتر

کرو صبر آتا ہے اچھا زمانہ

اسٹیل نے ۱۸۶۷ء میں حب وطن پر بھی ایک نظم لکھی تھی۔ شفق، رات، گرمی کا موسم
”جریدہ عبرت (جو ایک طرح کا شہر آشوب ہے) صبح کی آمد اور ہماری گائے انکی مشہور نظمیں ہیں۔
بچوں کے لئے ان کی چھوٹی چھوٹی نظمیں ان کی بالغ نظری کا ثبوت ہیں۔ وہ جانتے
تھے کہ اتفاق و کجیہتی کا شعور۔ رواداری۔ ایک دوسرے کے جذبات کا احترام متحدہ قومیت کے
شعور کی تعمیر کر سکتا ہے اور اس پس نظر میں ان کے یہ دو مصرعے بھی معنی خیز معلوم ہوتے ہیں۔
”ہماری“ ایک مخصوص تصور کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

رب کا شکر ادا کر بھائی جس نے ہماری گائے بنائی

اس دور کے سلسلے میں ایک یہ بھی پچھیدگی ہے کہ انیسویں صدی کے آخری دس سال بڑے ہنگامہ خیز

گزرے ہیں اور دوسری طرف اردو کے بہت سے شاعر مثلاً اقبال، شبلی، اکبر، سرور جہاں آباد کا

ردان وغیرہ کی شاعری کا آغاز اسی دور سے ہو گیا تھا لیکن انھیں آئندہ باب میں اس بنیاد

پر رکھا گیا ہے تاکہ یہ اپنے عہد کی تحریکات سے صحیح طور پر ہم آہنگ نظر آئیں۔

اس دور میں جن تین رجحانات کا ذکر کیا گیا ہے اس سلسلہ میں ایک روایتی رجحان کا

تذکرہ باقی رہ جاتا ہے۔ اردو شاعری نے اپنی یہ بھی روایت بنالی تھی کہ ہندوستانی قصوں کو

اردو میں منتقل کیا جائے۔ چنانچہ اسی دور میں امیر مینائی کے شاگرد خلیل نے ”پنجہ نگارین“ تصنیف

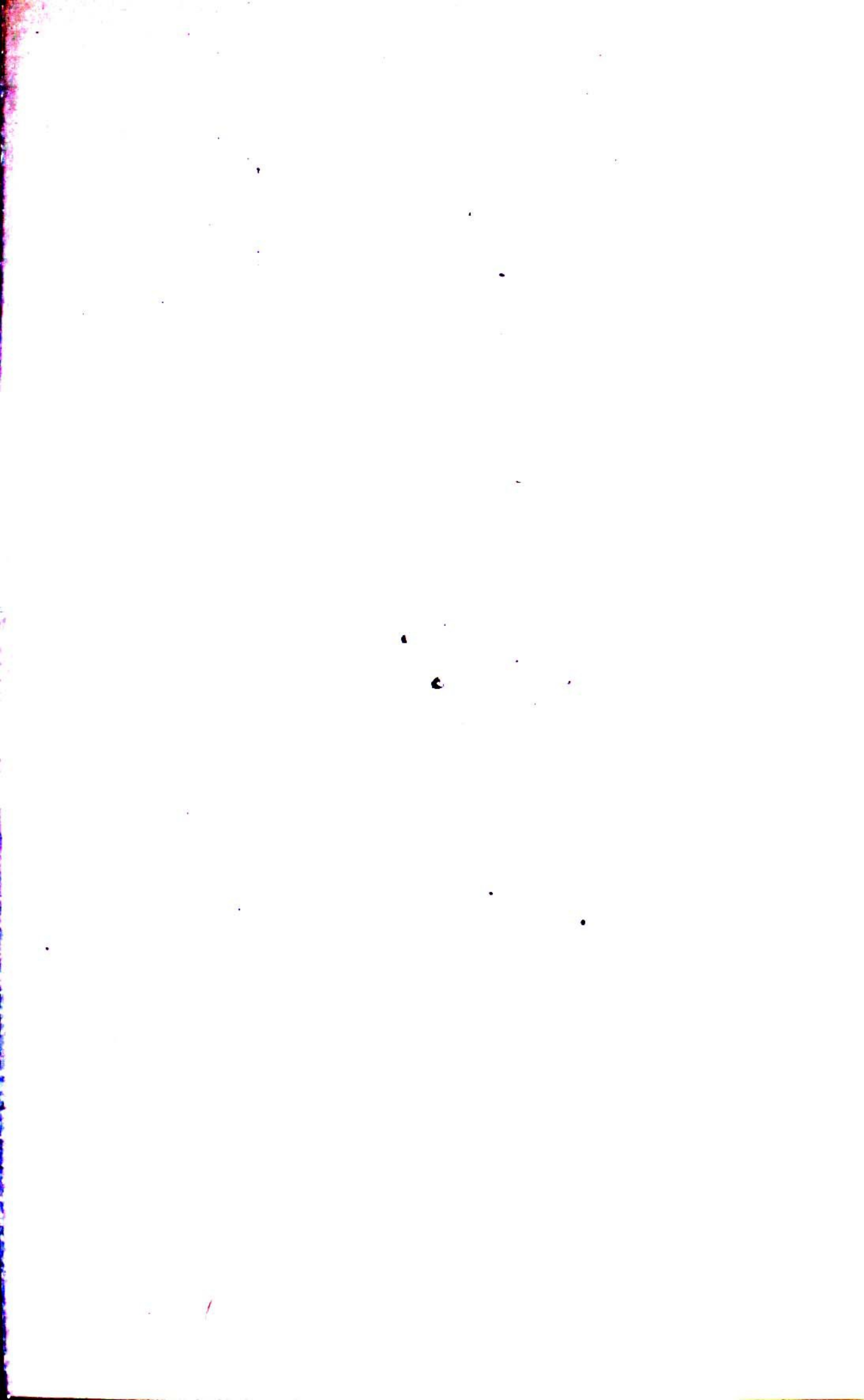
کی یہ ۱۹۱۷ء میں مفید عام پریس آگرہ سے شائع ہوئی جس میں صناید کے راجہ کا قصہ اور

شکنتلا کا ترجمہ اور میکھ دوت کا ترجمہ نظر آتا ہے۔ اقبال و رما سحر نے بھی شکنتلا کو نیرنگ سحر

شعار نے اپنی روایات کو برقرار رکھا۔ اپنے دامن پر تفریق پسندی کا دھبہ نہ لگنے دیا۔ بلکہ وطنی شعور کے پھول کھلائے اتساق اور یکجہتی کی خوشبو نے ملکی فضا کو مہلک میں ان عناصر کی حمایت بھی کی اور رہنمائی بھی کی جو متحدہ قومیت اور مشترکہ کلچر کے علمبردار تھے۔ اُردو شاعری نے اپنے دامن میں ان تمام افراد، ان تمام روایات و رسوم کو جگہ دی جن سے قومی یکجہتی کے عناصر کی فلک بوس عمارت کو استحکام اور پائیداری مل سکتی تھی۔ یہ وہ عبوری اور بکرائی دور تھا جہاں اُردو شاعری ایک ایسے مرحلے پر آپہنچی تھی کہ ایک طرف قومی یکجہتی کے تصورات تھے اور دوسری طرف اجیار پرستی جس کا سرا انتشار و افراق سے لگا تھا۔ اُردو شاعری نے اپنے تشکیلی دور میں بھی اور اپنے تعمیری دور میں بھی مشترکہ کلچر کی عکاسی کر کے قومی یکجہتی کا راستہ اپنایا تھا۔ اس عبوری دور میں بھی اُردو شاعری نے یہی مقدس فریضہ انجام دیا اور قومی یکجہتی کے دور عروج کے لئے مناسب فضا تیار کی۔ قومیت اور وطنیت کی جدید شعور کو اپنے مزاج کے سانچے میں ڈھال کر اسے اس طرح پروان چڑھایا کہ بیسویں صدی میں جب ایک طرف ویرسا اور کرنے ۱۹۲۷ء میں یہاں کیا کہ ہندو اور مسلمان دو قومیں ہیں۔ اور محمد علی جناح نے ۱۹۴۰ء میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو قوم بتا کر ان کی الگ تہذیب کا نعرہ لگایا تو یہ صرف اُردو کا کردار تھا۔ اور اُردو شاعری تھی جس نے متحدہ قومیت، مشترکہ کلچر کے پرچم کو سرنگوں نہ ہونے دیا اور قومی یکجہتی کے تصور کو فرقہ وارانہ جذباتی اور علاقائی ہم آہنگی کے تصورات تاریخی کرداروں کو علاحد بنا کر مٹا کر۔ اس طرح کہ ہندوستان کی تاریخ جغرافیہ اس کا کلچر۔ تمدن غرضک پورا جہد و محنت اس کے دامن میں سمٹ آیا۔

—————

جہد آزادی اور وحدت پسند جذبات



بیسویں صدی اپنے دور آغاز سے ہی گونا گوں پیچیدگیوں کی حامل رہی ہے۔ سیاسی، سماجی اور تہذیبی اعتبار سے ملک کی آزادی کے سال تک مختلف دھارے نظر آتے ہیں اور وقت اور زمانے کے اعتبار سے یہ ایک دوسرے میں اس طرح غلط ملط ہیں کہ کوئی خط فاصل کھینچنا تقریباً ناممکن ہے۔ سیاسی نشیب و فراز کا اندازہ بھی اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ستر برس کے عرصہ میں آئینی اصلاحات کی وہ تحریک جو لارڈ رین کے زلمے سے لوکل سلف گورنمنٹ کی صورت میں ظاہر ہوئی تھی۔ منٹو مارے ریفارمس، مانٹیگو، چیمسفورڈ ریفارمس، گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ، کرسپ مشن اور کمیونٹیشن پلان سے گذرتی ہوئی آزادی ہند پر ختم ہوئی اور اپنے دامن میں آگ اور خون لئے ہوئے اس طرح آگے بڑھی کہ اس کے پس منظر میں ۱۹۰۳ء کے فرقہ دارانہ فساد، پہلی جنگ عظیم، جلیا نوالہ بارغ، ترک موالات، چوری چورا، خلافت تحریک، موپلا کسانوں کی بغاوت، بھگت سنگھ، (ہندوستانی ریپبلکن آرمی) کی تحریک، باردولی تحریک، ۱۹۲۰ء کے فرقہ دارانہ فسادات سائمن کمیشن، ہندو رپورٹ، ڈانڈی مارچ، دوسری جنگ عظیم، بنگال کا قحط، ہندوستان چھوڑ دو، تحریک، اگست ۱۹۴۷ء سے آزادی اور آزادی کے بعد تک، بنگال، بہار، یو۔ پی اور پنجاب و سرحد میں فرقہ دارانہ فسادات، یہ سارے واقعات کھولتے ہوئے سمندر کی طرح نظر آتے ہیں اور تاریخ کے صفحات پر یہ خون کہیں ہندوستانی تہذیب کے ماتھے کی سرخی بن گیا ہے اور کہیں دامن کا دھبہ۔!

اس دور میں اردو شاعری میں بھی مختلف رجحانات نظر آتے ہیں کچھ شعرا ایسے ہیں جنہوں نے صرف غزل تک اپنے کو محدود رکھا اور ان میں سے کچھ داخلیت کا

اس طرح شکار ہو گئے کہ ان کے محرکات کا اصلی مرکز تلاش کرنا مشکل ہے۔ دوسری طرف شعراء کے ایسے کارنامے نظر آتے ہیں کہ ایک طرف انھوں نے نزل کی روایات کو برقرار رکھتے ہوئے نظم کے میدان میں محض سیاسی شاعری کو جگہ دی اور دوسری طرف ہندوستانی زندگی کی تہذیبی علامتوں کو محور فکر و نظر بنایا اور اسی کے ساتھ وہ رجحانات بھی ہیں جو مجرد تصورات کو اپنی شاعری میں جگہ دیتے ہیں مثلاً حب وطن اور وہ تصورات بھی ہیں جو مناظر فطرت کو شاعری میں جگہ دے کر اسے اکثر اس طرح پیش کرتے ہیں کہ ہندوستانی مکمل طور پر برقرار رہتی ہے اور ہندوستان کے دریا، پہاڑ اور یہاں کی سردی و گرمی مکمل طور پر نظر آتی ہے اور پھر ایسے شعراء بھی ملیں گے جنھوں نے مذہب کو یا اس کے بعض گوشوں کو اپنے افکار سے متور کیا۔ مثلاً رامائن، مہا بھارت کے تہجے مرثیے، بزرگان دین کی مدح میں قصیدے اور نعت اور سری کرشن جی، رام چندر جی، لکشمی دیوی اور ستی سادوتی وغیرہ پر مثنویاں اور نظمیں نظر آتی ہیں اور اسی کے دوش بدوش اردو شاعری کا وہ مخصوص رجحان ہے جو ایک تحریک کی صورت میں اس دور میں نظر آتا ہے، اس رجحان کی اساس اصول اور نظریہ پر ہے اور یہ اصول و نظریہ ہندوستان کی آزادی کا تصور رکھتا ہے اس آزادی کے لئے قومی اتحاد ضروری تھا وہ قومی اتحاد جس کی بنیاد شاندار اور عظیم تاریخی ورثے پر تھی۔ آزادی کا یہ تصور کبھی ہوم رول کا پس منظر رکھتا ہے اور کبھی مکمل آزادی کا اور کبھی اس تصور میں سیاست کے ساتھ طبقاتی شعور بھی شامل ہے ہے اور آزادی کا ایک جامع اور ہمہ گیر تصور ابھرتا ہے جس میں ایک غیر طبقاتی سماج معاشی استحصال سے آزادی، نوآبادیاتی نظام اور فسطائیت سے بعادیت نظر آتی ہے۔

ان سارے رجحانات کے پس منظر میں وہ روایات ہیں جو اس دور کے شعراء کو اپنے پیش روؤں سے ملی ہیں جس کی آبیاری تیر و سودا، غالب اور انیس، حسن اور نسیم، میر تقی میر، کبیر، کبیر، کبیر اور آخر اور ظفر کے ہاتھوں ہوئی اور جسے نظیر اکبر آبادی، آزاد، حالی نے اپنے خون دل سے

آب و رنگ عطا کیا۔ اردو شاعری کی یہ روایات سیکور تصورات پر مبنی تھیں۔ جن میں انسان دوستی، وسیع المشرقی، رواداری، ایک دوسرے کے جذبات کا احترام، ہندوستانی، وطن سے محبت، مشترکہ کلچر کی تشکیل و تعمیر اور مشترکہ غلامی سے نجات پلنے کی تمنا شامل رہی اور قومی یکجہتی کے اس دور عروج میں ان ساری روایات کے ساتھ کچھ اور عناصر بھی شامل ہو گئے ان عناصر کی بنیاد مفکرانہ شعور پر تھی ان سے وابستہ ایسے اصول و نظریات تھے جس کے ڈانڈے ہندوستانی کو مجروح کئے بغیر آفاقت سے ملتے تھے اور اس طرح اس دور میں یہ روایات اردو شاعری کی تاریخ کا زریں باب بن گئیں۔

ان رجحانات کا بالترتیب جائزہ لیا گیا سب سے پہلے، غزل میں ان عناصر کی نشاندہی کی گئی ہے جو اردو غزل میں قومی یکجہتی کی علامت تھیں۔



اردو غزل کی تشکیل و تعمیر جن بنیادوں پر ہوئی تھی اور جن عناصر سے اس کا خمیر اٹھا تھا موضوع کے اعتبار سے ان عناصر میں عشق کا سیکور تصور، انسان دوستی، روموز حیات کی تلاش اور انسانیت کو مختلف خانوں میں تقسیم کرنے کے بجائے ایک ایسے مرکز کی جستجو تھی جہاں ہر طرح کے امتیازات مٹ جائیں۔ اردو شاعری نے انھیں موضوعات کو پیش کرنے کے لئے علامتوں کا سہارا لیا۔ دیر و حرم، شیخ و برہمن، سیمہ و زنا، عیسیٰ علامتیں فرقہ واریت کے خلاف اور ایک مرکز پر متحد کرنے کے لئے استعمال کی گئیں۔ دوسری طرف قفس، اسیری، آشیانہ، نشین، اور صیاد کی علامتیں اپنی بھرپور اشاریت کے ساتھ واضح طور پر ان واقعات اور حقائق کی طرف متوجہ کرنے لگیں جو ملک کو درپیش تھیں اس دور میں کارواں، رہبر، راہنما کی علامتیں جدید معنوں میں استعمال ہوئیں اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ ساری علامتیں صرف قومی تحریکات کا عکس رکھتی ہیں یا ان کا مفہوم صرف یہی ہے بلکہ یہ عرض کرنا ہے کہ ان میں وہ پہلو بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

اس دور میں ۱۹۳۵ء تک غزل گو شعرا کی ایک طویل فہرست ہے جنہوں نے اپنی فکر و نظر کے چراغ روشن کئے ان میں شاد عظیم آبادی، حسرت موہانی، عزیز لکھنوی، ثاقب لکھنوی، صفی لکھنوی، سیلاب اکبر آبادی، اقبال، نوح ناروی، جلیل مانچوری، محمد علی جوہر، یگانہ چنگیزی، بیخود دہلوی، آرزو لکھنوی، اصغر گونڈوی، اور قانی کے نام لئے جاسکتے ہیں۔ بہت سے غزل گو شعرا ایسے ہیں جن کی شاعری اس دور میں اپنی بلندیوں کی طرف قدم بڑھا رہی تھی لیکن ان کا تذکرہ ۱۹۳۵ء کے بعد والے دور میں اس لئے کیا گیا ہے کہ یہ دور ان کا مخصوص دور کہلاتا ہے اس دور کے شعرا میں فراق، جگر، آثر لکھنوی، ملاح، اور اس کے بعد فیض، سردار، مجاز، جذبی، کینہ، مجروح، جانشانہ اختر وغیرہ کے نام لئے جاسکتے ہیں۔

۱۹۳۵ء تک کی غزل گوئی کا جائزہ لیتے ہوئے یہ احساس ہوتا ہے کہ ملکی فضا میں آزادی کی جو کشمکش جاری تھی اس سے اردو کا غزل گو شاعر بالکل بے نیاز نہ تھا۔ اس نے اپنی شاعری کے قصر کی تعمیر کے لئے حالات کے یہی سنگ و خشت پائے تھے۔ گھٹن، قید و بند کی سختیاں، حالات کی کشاکش ایک طرف اور دوسری طرف تفریق پسندانہ رجحانات! اردو غزل نے اس دور میں اپنی عظیم روایات کو برقرار رکھتے ہوئے کہیں علامتوں کے ذریعہ مبہم طور پر کہیں واضح طور پر اور کہیں علامتوں کا سہارا نہ لے کر اپنے دور کی ترجمانی کی اور کہیں کبھی انہوں نے صرف مسائل کے مفسر اور مودخ بننے پر ہی اکتفا نہیں کی بلکہ اس کے نقاد بن کر بھی ابھرے اور اس طرح عکاسی کی کہ ان میں کہیں بھی تنگ نظری کا امکان تک نہیں ملتا اور جن رجحانات کی نمائندگی نظر آتی ہے وہ عام قومی فضا سے ہم آہنگ ہیں کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔

ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہو جلتے ہیں بیدام
وہ قتل بھی کرتے ہیں تو چرچا نہیں ہوتا

اکبر آبادی

نذاق بے محل ہے وحشیوں میں برہمی ہوگی
ہنسی روکے رہیں چاک گریاں دیکھنے والے

کافم حسین اختر لکھنوی

نار بھی ہوتا رہے ہوتی رہے بیداد بھی
سب گوارا ہے مجھے سنتے رہو فریاد بھی

جلیل

لہانہ برسر آزار تھا مگر فانی تڑپ کے ہم نے بھی تڑپا دیا زمانے کو
فانی

اس کے سوا نہیں خبر آشیاں مجھے میں تھا اسیر دام تو بجلی چمن میں تھی
فانی

چلا جاتا ہوں ہنسا کھیتا موجِ حوادث سے اگر آسانیاں ہوں زندگی دشوار ہو جائے
اصغر

یہاں کوتاہی ذوقِ عمل ہے خود گرفتاری جہاں بازو سمٹتے ہیں وہیں صیاد ہوتا ہے
اصغر

بنالیتا ہے موجِ خونِ گل سے آشیاں اپنا وہ پابندِ قفس جو فطرتاً آزاد ہوتا ہے
اصغر

تعمیر آشیاں کا یہ تصور صرف شاعرانہ صناعتی نہیں ہے بلکہ اس پوری غزل کا موڈ اس
طرف اشارہ کرتا ہے کہ شاعر اپنے دور کے حالات اور سیاسی افق پر چمکنے والی بجلیوں سے
بے خبر نہیں ہے۔

اس دور کے غزل گو شعراء میں ان لوگوں کے اشعار دئے گئے ہیں جن کے یہاں
اس طرح کی کوششوں کی تعبیر کی ضرورت پیش آ سکتی ہے لیکن کچھ اسے شعراء ہیں جن کے یہاں
قومی اور وطنی شعور کی باقاعدہ نشاندہی کی جا سکتی ہے یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے ملکی
حالات پر حکیمانہ نظر رکھی تھی اور ان کی نثر اور کہیں کہیں نظم میں ان کے خیالات اور ان کے
باشعور ہونے کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے ان میں ثاقب، عزیز، آرزو اور یاس کے نام قابل ذکر ہیں۔
ثاقب بیسویں صدی کے اردو کے بہترین غزل گو شعراء میں شمار کئے جاتے ہیں رشید احمد
صدیقی اپنے طالب علمی کے زمانے کا واقعہ لکھتے ہیں لے

”اس مشاعرے میں ثاقب صاحب کے دو اشعار علی گڑھ میں بہت مقبول ہوئے

جیسے آج کل رات کو سینما ہوا اور صبح اس کے مقبول فلمی گانے یاد نہیں کیجئے

کی زبان پر آگئیں اس زمانے میں علی گڑھ کے مشاعروں کا یہی حال تھا اچھے شعرا

ہر چھوٹے بڑے کی زبان پر رواں ہو جاتے تھے ثاقب صفا کے دو شعرا یہ تھے ۵

باغباں نے آگ دی جب آتش نے کومے جن پر تکیہ تھا وہی پتے ہوادینے لگے

ہے روشنی قفس میں مگر سو جھتا نہیں ابرسیاہ جانب کہسار دیکھ کر

رشید صاحب کی طالب علمی کا زمانہ ہندوستانی سیاست کا وہ بلاخیز زمانہ ہے جب باغباں

کی آگ اور "ہوادینے والے پتوں" کا بڑا زور تھا اور ملکی تحریک میں "امن سبھائی" اور "ٹوڈی بچہ"

ہوادینے والوں کی صف میں شامل تھے۔ علی گڑھ کا وہ دور اور بھی ان حالات سے ہم آہنگ تھا

اس کے پیش نظر ثاقب کے ان دونوں اشعار کی مقبولیت شاعر اور سامعین کے درمیان ترسیل کا

بہترین نمونہ تھی۔

اسی لئے ثاقب کے یہاں ایسے اشعار بے شمار ملتے ہیں جو اس دور کے حالات کی

ترجمانی کرتے ہیں ۵

گلیچیں بڑا کیا جو یہ تنکے جلا دیئے تھا آشاں مگر ترے پھولوں سے دور تھا

زمانہ بڑے شوق سے سُن رہا تھا ہمیں سو گئے داستاں کہتے تھے

کہنے کو مشت پر کی اسیری تو تھی مگر خاموش ہو گیا ہے چمن بولتا ہوا

اور یہ آزادی اور انگریزی راج کی دی ہوئی قن آسایوں کے درمیان کشاکش کا

کتنا خوبصورت نمونہ ہے ۵

قفس کی تیلیاں ابھی ہیں تنکوں سے نشین کے یہ سب کچھ ہے مگرھیاد دل پر کیا اجارہ ہے

عزیز لکھنوی بھی اپنے اشعار میں اسی طرح کا تصور پیش کرتے ہیں کہیں یہ تصور بہت

واضح ہے اور کہیں مبہم ہے ۵

زنداں سے میں چلا ہوں لٹوے ہوئے وطن کو

یہ جانتا ہوں کہ تنکا بھی آشاں میں نہیں

ایرانِ محبت کو وہ آج آزاد کرتے ہیں

ہوئی ہے دیر مگر کچھ غبارِ راہ میں ہے

کچھ لوگ اجلی سے رستہ بتا رہے ہیں

قفس میں جی نہیں لگتا ہے آہ پھر بھی مرا

نکالی جا رہی ہیں ہڈیاں کچھ قید خانے سے

جنازہ شہر سے نکلا تھا آج یہ کس کا

آرزو کے قومی شعور کا اندازہ ان کے قومی گیت اور اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ انھوں نے "سرلی بانسری" کے مقدمہ میں ایک علمی اور تحقیقاتی بحث کرتے ہوئے خالص اردو کی ایجاد کی اور وہ سارے الفاظ اپنی شاعری میں نہیں گنے دے جو عربی یا فارسی نژاد تھے ان کے اس طرح کے اشعار کا نمونہ یہ ہے۔

جس نے بنادی بانسری گیت اسی کے گائے جا

سانس جہاں تک آئے جا ایک ہی دھن بجائے جا

جو دیکھے گا روتے مجھے تم کو ہنتے مری بات چھوڑو تمہیں کیا کہے گا

نہ سوچا نہ سمجھا نہ دیکھا نہ بھالا جیو تم کہ چاہا جسے مار ڈالا

آرزو کی یہ کوششیں قومی یکجہتی کی واضح سمتوں کی طرف اشارہ کرتی ہیں، وہ

کامیاب رہے یا ناکامیاب، سرلی بانسری کی قدر و قیمت کیا ہے یہ موضوع سے خارج ہے

صرف یہ عرض کرنا ہے کہ اردو شعراء و وطنیت اور قومیت کا شعور بھی رکھتے تھے اور قومی یکجہتی کی راہ

میں جتنے روڑے ہو سکتے تھے انھیں دور کرنے کی کوشش میں بھی لگے رہتے تھے۔

آرزو کے یہاں قومی تحریکات کا شدید تاثر پایا جاتا ہے ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھے ہیں،

"اگر یہ سوچا جائے کہ یہ اشعار سلسلہ کے مجموعے میں شامل ہیں اور اس سے پہلے

دس بیس سال کے سیاسی، سماجی، اور تہذیبی حالات کا تجزیہ کیا جائے اور

خاص طور پر سیاسی شعور جس طرح بیدار ہوا ہے اور شاعری اور ادب میں اس

کے آثار جس طرح ظاہر ہوئے ہیں۔ ان میں علامات کا تجزیہ کیا جائے تو آرزو

کے ان اشعار میں ایک نئی معنویت پیدا ہو جاتی ہے اور غزل پر ایمائیت

استعارے اور تشبیہ کی نقاب اٹھادی جائے تو نئے مضامین اور خیالات کا

روپ نکھرتا ہے۔" ۱۵

صور کے پردے میں کس نے روح تازہ پھونک دی

جاگ لٹھے برسوں کے سوئے ایک ہی آواز میں

تھے قبل اسیری قفس بازوؤں کا زور
 ٹوٹے ہوئے کچھ پر کہ نشین ہیں پڑے ہیں
 کھلتی کلیوں کی چمک مژدہ آزادی ہے
 قید توڑیں گے یہ جھٹکے کسی دیوانے کے
 بکھر گئی انھیں ہاتھوں سے ٹوٹ کر زنجیر
 جو تاجیب پٹھکے تھے ابدار کر کے
 اہل قفس کا خوفزدہ شوق کیا کہوں
 سوئے مہین بیٹ کے پردیکھتے رہے

اس باغ میں آکر ہم کو بھی تقدیر ملی ہے مستری کی
 بندش بازو میں اطاعت کی، گردن میں طوق غلامی ہے

اور تفریق پسندانہ رحمان سے ملک کو کیا نقصان پہنچ رہا تھا اس کا سچا شعور اس شعر
 میں درد بن کر جھلک اٹھا ہے ۵

کوں کیا جب عدالت ہو چمن کے تنکے تنکے کو
 بنا ڈالوں نشین کی قفس تیار ہو جائے
 یاس عظیم آبادی بھی اسی دور کے شاعر ہیں انھوں نے بھی بیسویں صدی کے
 دور آغاز کی ہنگامہ آرائیوں کو دیکھا ہے اور اس کا انھیں سچا شعور بھی ہے آیات وجدانی
 میں اقبال کے لئے لکھتے ہیں ۱۵

”ان کا مرکز توجہ تو حجاز ہے ہندوستان سے محبت کیوں ہوگی۔“

ایک جگہ کہتے ہیں ۱۵

”سماج کے ساتھ یگانہ نے کبھی بغاوت یا غداری نہیں کی مگر وہ سماج نہ
 تو مسلم سماج ہے نہ ہندو سماج ہے نہ آریہ سماج ہے بلکہ آدم سماج ہے۔“
 ان کا آدم سماج کا تصور ہندوستان کی تہذیبی راویات سے ہم آہنگ ہے اور
 اردو شاعری نے جو شاعرانہ ورثہ پایا تھا اور جس آدم سماج کی تشکیل و تعمیر ہوتی رہی تھی،
 یاس کے یہاں بھی وہ نظر آتی ہے۔ کہتے ہیں ۱۵

کرشن کا ہوں پجاری علی کا بندہ ہوں
 یگانہ شانِ خدا دیکھ کر رہا نہ گیا
 یہ شعر اتفاقاً نہیں ہے بلکہ وسعتِ نظر کے شعور تاریخی تسلسل اور فکر کی ہم آہنگی کا

منطقی نتیجہ ہے جس کے شاہد یہ اشعار ہیں ۵

کھڑے ہیں دورا ہے پیر و حرم کے
تڑی جستجو میں سفر کرنے والے
امید و بیم نے مارا مجھے دورا ہے پر
کہاں کے پیر و حرم گھر کا راستہ نہ ملا
نگاہ بے نیازی نے دکھایا راستہ سیدھا
بھٹکتا کوئی کب تک جادہ شیخ و برہمن پر
یاس مذہب کی اس تنگ نظری سے بیزار ہیں جو انسان کو آدم سماج سے دور کر کے
لکھتے ہیں ۵

”دیوانے ملاؤں نے مذہب کو اتنا مسخ کر دیا ہے کہ تمدن کیلئے وبال ہو گیا ہے۔“

اور اسی لئے کہتے ہیں ۵

بہت میں نے ٹٹولا جادہ شیخ و برہمن کو
کوئی آساں ہے نا ہموار کا ہموار ہو جانا
یاس کے یہاں وطنیت کا باقاعدہ تصور ہے ۵
وہ دشت ہونا ک وہ حب وطن کا جوش
پھر پھر کے دیکھنا وہ کسی بے دیار کا
شام غربت بھی ہے روشن واہ ری یاد وطن
یاد کیا ہے اک اندھیرے کا اجالا دل میں ہے
خاک وطن سے الفت کا یہ شدید اظہار اردو شاعری کی روایت رہی ہے۔
یاس کے یہاں بھی اس کا تصور ہے ۵

وطن کی ہے ہوا سہ میں، وطن کی خاک دامن میں

گریباں چاک کر لیتا ہوں یاد دوست و دشمن میں

ڈاکٹر راہی معصوم رضا لکھتے ہیں ۵

”دل شب چراغ اور دل آگاہ کا شاعر سماجی اور سیاسی طور پر بالکل بے خبر

نہیں تھا لیکن ملک میں چلنے والی قومی تحریکوں نے یاس میں تنہائی کا ایک

شدید احساس پیدا کر دیا تھا۔“

یاس کے یہاں تہنائی کا یہ احساس بھی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ اس شعور کی نشاندہی کی جاسکتی ہے جو اس دور کے حالات سے ہم آہنگ ہے جس میں احساس تہنائی بھی ہے احساس مجبوری بھی اور کہیں کہیں کچھ کر گزرنے کا حوصلہ بھی ہے

بڑھ گئی قید خودی سے اور اک قید فرنگ
ہنس کے کہتا ہے کہ گھر اپنا قفس کو سمجھو
میں قفس میں بھی کسی روز نہ خاموش رہا
تا خدا کچھ زور طوفاں آزمائی بھی دکھا
یکساں کبھی کسی کی نہ گزری زمانے میں
یاس نے ہندی عناصر کو اس طرح اپنی شاعری میں جذب کیا کہ ہندو متانیت بھر پور طریقے پر ان کے یہاں جلوہ گر ہو سکے بعد کے شعرا نے اپنی باشعور کوششوں سے ان کے اس انداز کو اور سنوارا ہے

ساجن کو سکھی منالو پھر سولینا
سو تا ستار سونے والا بیدار
سوتی قسمت جگالو پھر سولینا
اپنی بیٹی سناو پھر سولینا

صافی لکھنوی اگرچہ سرکاری ملازمت میں تھے مگر وقت کا سیاسی شعور اتنی تیزی سے بڑھ رہا تھا کہ وہ بھی اس سے متاثر ہوئے چونکہ طبعاً قوم پرست تھے اس لئے ان کے یہاں جذباتی ہم آہنگی کا شعور نسبتاً زیادہ ہے۔

صافی کی نظموں کا تذکرہ آئندہ صفحات میں ملے گا ان کی غزلوں کا جائزہ لیتے ہوئے صرف اس بات کو ذہن میں یقیناً رکھنا چاہئے کہ صافی "نخت جگر" کے شاعر ہیں اور پھر ان کے دور کے پس منظر میں ان کا سخن، ان کی آواز کا آہنگ، اپنے دور کی آواز بن جاتا ہے

زور ہی کیا تھا جفکے باغباں دیکھا کئے
دل شکستہ درد میں ڈوبی ہوئی آواز ہے
آشیاں اجڑا گیا ہم ناتواں دیکھا کئے
میں ہوں اب کینج قفس ہے حسرت پر آواز ہے

صافی بنیادی طور پر نظم کے شاعر ہیں اور ان کے معاصرین میں ایسے شعرا بھی شامل ہیں جنہوں نے غزلیں بھی لکھی ہیں۔ اقبال، اکبر، سرور، برق، ہر، رداں، وحید الدین سلیم، حکیمت

مردم، جوش، جمیل منظری، ملا، ساغر، حفیظ، ظریف، آغا حشر، غلام بھیک نیرنگ، چوہدری خوشی محمد ناظر، اور ظفر علی خاں ہیں۔ حسرت اور جوہر کا شمار ان شعراء میں ہے جنہوں نے مجموعی اعتبار سے غزلیں ہی لکھیں لیکن جو ملک کی تحریک آزادی اور متحدہ ہندوستان اور قومی یگانگت کے علمبرداروں میں سے تھے جنہوں نے قید و بند کی مشقتیں بھی جھیلیں، اور دار و رس کو بھی دعوتِ بازت دی۔ — یہی بات کسی حد تک فراق پر بھی صادق آتی ہے اس لئے ان تمام شعراء کو ایک ہی صف میں جگہ دی گئی ہے جس کے سرخیل بجا طور پر اقبال سرور جہان آبادی اور اکبر قرار دے جاسکتے ہیں شاعروں کا یہ وہ کارواں ہے جس نے ہندوستان میں نہ صرف متحدہ قومیت کے شعور کو پروان پڑھایا بلکہ قومی ہم آہنگی کی بنیادوں کو تہذیبی، سماجی، اور سیاسی انداز میں مستحکم بنانے کی سبھی مشکور کی۔ ان کی شاعری نے ہندوستان کی تاریخ کو جذب کر کے ان تمام شخصیتوں کو اپنا ہیرو بنایا جو مشترکہ تہذیب اور ہندوستان کی سالمیت کی علامت تھے اور ان تمام تہذیبی، ثقافتی اور سماجی مظاہر کو بھی اپنی شاعری میں جگہ دی جو فکری اور سیاسی سطح پر بھی یک جہتی اور ہم آہنگی کے لئے ناگزیر تھے ان کے پیش نظر صرف فرقہ وارانہ یک جہتی ہی تصور نہیں تھا بلکہ ان کی نظریں آنے والے دور میں اٹھنے والے ان سیاہ بادلوں کو بھی دیکھ رہی تھیں جو علاقائیت ذات پات، اور لسانی بنیادوں پر ملک کی فضا میں افتراق اور علاحدگی پسند رجحانات کی علامت بن کر چھا جانے والے تھے۔

سیاسی تحریکات سے ہم آہنگ قومیت کے شعور کے عناصر کا تجزیہ کرنے سے پہلے ان کوششوں کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے جو اس دور میں تہذیبی اور فکری سطح پر قومی ہم آہنگی کے لئے کی گئیں جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔ یہ کوششیں نئی نہ تھیں بلکہ اس عظیم ادبی سرمایہ کی وراثہ دار تھیں جس کی داغ بیل چودھویں صدی عیسوی میں امیر خسرو کے ہاتھوں پڑ چکی تھی اور جس کی تشکیل نپہریوں سولہویں اور سترہویں صدی میں ہوئی تھی اور جس کی تعمیر میں اٹھارویں اور انیسویں صدی کے شعرا نے حصہ لیا تھا یہ تاریخی تسلسل اردو شاعری کی روایات کا لازمی جزو تھا اور اسی تسلسل کی روشن اور تابناک کڑی اس دور کے ان شعراء کی کاوشیں ہیں جو اردو شاعری میں مذہب کی وسیع النظری، انسان دوستی اور "چمن میں سیکڑوں رنگ کے پھول کھلنے دو" کے نظریہ

کی ترویج کرتے ہیں انھوں نے اردو شاعری کو ایک وسیع پلیٹ فارم کی حیثیت سے استعمال کیا۔ اور اسے ہندوستان کی سچی روح کا منظر بنایا۔ جس طرح ہندوستان میں کئی مذاہب تھے اور ان سب میں اختلافات کے باوجود ہندوستانی کلچر کی روداداری کے سبب سے ہم آہنگی تھی۔ اسی طرح اردو شاعری نے ہندوستانی کلچر کی روح کو جذب کر کے ہر ملکتبہ فکر اور ہر نقطہ خیال کو جگہ دی اور اس طرح اس تہذیبی رنگارنگی کی تصویر کشی کی جو ہندوستانی کلچر کا لازمی جز تھی چنانچہ اردو میں اگر ایک طرف مسلمانوں نے اپنے مذہبی خیالات و افکار و جذبہ عقیدت کے اظہار کے لئے مرثیہ اور قصیدہ کی اصناف منتخب کیں تو دوسری طرف ہندو شعرا نے اپنے مذہبی جذبات کی آسودگی کے لئے مثنوی اور مسدس کا انتخاب کیا اس ضمن میں دوارکا پرشاد افق کی رامائن، مہا بھارت اور گرد گو بند سنگھ کی منظوم سوانح عمری، جگت موہن لال روائ کی گوتم بدھ پر مثنوی نقد روائ اور "پتھر کوٹ" جس میں رامائن کا ایک منظر ہے، مہاراج بہادر برق کی کرشن سداما، گردنانک، درگا سائے سرور کی "سیتا جی کی گریہ و زاری، گنگا، لکشمی جی، چکبست کا مسدس، "رامائن کا ایک سیٹھا" جگر بریلوی کی "پیام سادتری" (جس کا قصہ مہا بھارت سے ماخوذ ہے) قابل ذکر ہیں ان میں نہ صرف اردو شاعری کی روایات پورے طور سے جلوہ گر ہیں بلکہ وہ عناصر بھی پائے جاتے ہیں جو مشترکہ تہذیبی قدروں کے حامل تھے اور جن کا لب و لہجہ اور طرز ادا مشترکہ تصورات سے بھر پور ہے۔ مثال کے لئے جستہ جستہ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں۔

گر حکم جنگ مجھ کو سشہ ذوالکرام ہو

دم میں بھرت کی فوج کی ترکی تمام ہو

(رداں "پتھر کوٹ")

دوزخ سے بڑھ کے آگ جلائی کی ہے کڑی

دنیا کی سیر خلد کا منظر بھی اسچ ہے

(سرور "سیتا جی کی گریہ و زاری")

ایذا اگر چہ آبلہ پائی کی ہے کڑی

زینت بھی آہ بیچ ہے زوید بھی بیچ ہے

تنویر میں ہے تیری اک شان کبریاوی

بھارت کی پاک دیوی تو ہے ہماری مائی

(سرور - گنگا)

تیری تجلیاں ہیں جلوہ فروش معنی

اے نازش زمانہ، اے نقش ناز عفت

دہخ تاباں پہ برستا تھارتے نور ازل تیرے حقے میں وہ میوں تھے آئے ابھرن

(سرور۔ لکشمی جی)

رخصت ہو اوہ باپ سے لے کر خدا کا نام
منظور تھا جو ماں کی زیارت کا اہتمام

راہ وفا کی منزل اول ہوئی تمام
آنکھوں سے آنک پونچھ کے دل سے کیا کلام

اظہار بے کسی پہ ستم ہو گا اور بھی

دیکھا میں اداس تو غم ہو گا اور بھی

(جلبست "رامائن کا ایک سین")

یہ صرف ایک پہلو ہے اور اس کا دوسرا روشن ترین اور تابناک پہلو یہ بھی ہے کہ ان

شعراء کے یہاں مسلمان تہذیبی علامتوں کا بھی تذکرہ ہے جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں۔ ۱۵

"سرور کی ایک نعت مدتوں مولود شریف کے جلسوں میں پڑھی جاتی تھی۔

ہری چند اختر کی نعت "ایک عرب نے آدمی کا بول بالا کر دیا" بہت مقبول

تھی، بشیشور پر شاد منور لکھنوی نے آیات کلام پاک کا ترجمہ کیا۔"

روپ چند نامی کا ایک شعر بھی جگن ناتھ آزاد نے نقل کیا ہے ۱۶

آیا جو نام پاک محمد زبان پر
صلی علیٰ کا شور اٹھا آسمان پر

نعت کے ساتھ حمدیاری بیشتر شعراء کے یہاں ہے سورج زائن ہر کی نظم

"تو ہی تو ہے" کا ایک بند ملاحظہ ہو ۱۷

مہ و خور میں تیری ضیا ہے درختاں

عسارت سے تیری ہے آتش فروزاں

ستاروں میں تیری جھلک ہے نمایاں

ترے نور سے ذرہ ذرہ ہے تاباں

جدھر دیکھتا ہوں ادھر تو ہی تو ہے

سرور کے یہاں یہ تصورات بہت واضح ہیں اور ان سمتوں کی حد بندیاں کرتے ہیں

جن سے فکری اور تہذیبی سطح پر قومی یک جہتی کے شعور کو وسعتیں ملیں۔ ان کے کچھ اشعار مختلف نظموں

سے بطور مثال پیش کئے جا رہے ہیں ۱۸

۱۵ جگن ناتھ آزاد: "ہندوستان کے تہذیبی عناصر اور اردو" ماہنامہ آجکل دہلی اگست ۱۹۴۷ء، جشن سینئر ۵۴

اے منعم حقیقی لے بیکسوں کے والی
پتلا بنا کے مٹی کا توئے جان ڈالی
ہر دکھ کی تو دعا ہے ہر درد کا ہے دریاں
بحر کرم کا یارب تیرے نہیں ہے پایاں
بندوں پہ تیرے شفقت ہے بے شمار تیری

حسرت کش تکلم ہے تیرا اک زمانہ
وعدت کا تیرے یارب میں بھی سنوں فسانہ
ہے شیخ و برہمن کے لب پر ترا ترانہ
باسوز عاشقانہ باسوز مطربانہ

پرے میں بانسری کے مجھ کو صدا سنا دے
بسنی بجانے والے وعدت کا گیت گا دے

(صدباری، زمزمہ توحید)

اس طرح کی سیکڑوں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جہاں حمد و نعت، منقبت، ہندو شعراء کے یہاں نظر آتی ہے نانگ کے مراثی اور سلام، شریعتی روپ کنور کے مرثیے، نسیم گنجاہی کے مرثیے، سلام اور قصیدے اور ڈاکٹر نعتی لال وحشی مظفر پوری کے مرثیے اس کی روشنی مثالیں ہیں۔ وحشی کے مرثیے کی ایک بیٹھی ملاحظہ ہو:

ہندو اگرچہ وحشی بادہ پرست ہے
لیکن مے محبت حیدر سے مست ہے

وحشی کے مرثیے کا ایک بند مذہبی تنگ نظری پر بڑے حسن کارانہ انداز میں روشنی ڈالتا ہے۔

منطق غلط ہے داعظ خانہ خراب کی
پڑتی ہے ہر مکاں پہ کرن آفتاب کی
حد بانڈھتی نہیں ہے محبت جناب کی
بخشش کو جب اترتی ہے رحمت سحاب کی

یہ دیکھتی نہیں کہ یہ سبزہ یہ ریت ہے
ہندو کا کھیت ہے کہ مسلمان کا کھیت ہے

ہندو شعراء نے ان مسلمان شخصیتوں کو جن کے تہذیبی مظاہر قومی یکجہتی کی علامت بن گئے تھے خراج عقیدت بھی پیش کیا۔ اس ضمن میں برق کی "زیب النساء کا مزار" سرور کی "نور جہاں کا مزار" اور چلبست کی نظم "آصف الدولہ کا امام بارہ" کافی مقبول اور مشہور

ہیں۔ سرور اور چکبست دونوں نے اپنی نظم فارسی کے مشہور اشعار پر ختم کی ہے۔

بر مزار ماغریباں نے چرائے نئے گلے

نے پیر پروانہ سوزد نے صدائے بلبلیے

چکبست نے یوں اس شعر کو گویا اپنا لیا ہے۔

بے ادب پامنہ ایجا کہ عجب درگا ہست

سجد گاہ ملک وروضہ شاہنشاہت

اگر چکبست نے ہندو قوم پرستی کی علامت بال گنگا دھرتی کی وفات پر مرثیہ

لکھا ہے اور سرور نے چٹوڑ کی گذشتہ عظمت کی یاد دلائی ہے تو مسلم فرقہ پرستی کی علامت

محسن الملک کی وفات پر بھی سرور نے اپنے شدید رنج و غم کا اظہار اس طرح کیا ہے :

لالہ خونیں کفن تیری بہار بے خسراں

آج ویرانے میں ہے تو اے گل دستار قوم

تیرا جلوہ ہو گیا کیا آہ آنکھوں سے نہاں

ظلمت غم چھا گئی اوج سپہر قوم پر

تیرے پہلو میں چھپوتی اب بھی ہے نوک سناں

قوم کے درد محبت کی غلش لے فخر قوم

نالہ کر فریاد کر لے قوم لے حرماں نصیب

ایسا محسن اب ملے تجھ کو یہ قسمت ہے کہاں

جہاں تک داغ اور دوسرے اردو شعراء کو خراج عقیدت پیش کرنے کا سوال ہے

اس کی اہمیت اس لئے زیادہ نہیں کہ اردو کے یہ شعراء اپنی ذات کو اردو کلچر کا ایک ناقابل

تنبیخ جزو سمجھتے تھے اور اساتذہ اس کلچر کا معیار — !

داغ کا مرقعہ سرور کی زبان سے، اقبال کا مرثیہ محمد کی زبان سے ان عناصر کو

اور واضح کرتا ہے جو اردو کلچر کو صحیح معنوں میں قومی یک جہتی کا علمبردار بنانا چاہتے تھے ان

لوگوں کا مسلک یہ تھا۔

خلوص طبع پیدا کر کہ یہ ہے جزو ایساں کا

نہ ایماں گیر کا حصہ ہے نہ ورثہ مسلمان کا

(بہر)

جس طرح آزاد رو جتنا دزمم ایک ہیں

ہم ہیں ہندو تو مسلمان دونوں باہم ایک ہیں

(بہاری لال مشتاق دہلوی)

اصل مطلب ایک ہے آگاہ و نا آگاہ کا ہے الگ کا ترجمہ عربی میں لفظ امثد کا

(دلئے جوہر سنگھ جوہر)

اردو کے مسلمان شعرا نے بھی اردو کلچر کے اس مزاج کو اپنی شخصیت کا جزو بنایا تھا اور ہندوستان کے اس عظیم کلچر کا ایک اہم حصہ بن گئے تھے جس میں باہمی احترام و رواداری کا تاریخی تسلسل موجود تھا۔ ایک طرف ان کے یہاں ہولی بسنت، دیوانی، دسہر پر نظمیں ملتی ہیں تو دوسری طرف رام چندر جی، سوامی رام تیرتھ، گردنانک، شری کرشن جی، گوتم بدھ پر بھی نظمیں نظر آتی ہیں اور فائز سے لے کر محسن تک جو روایت تھی اسے اس دور میں بھی گنگا اثنان اور کرشن جی کی بانسری، کرشن اور جسودھا جیسی نظموں سے برقرار رکھا گیا اور یہ نظمیں صرف کلام منظوم نہیں ہیں اردو شاعری کی آبرو ہیں ان میں سطحیت نہیں بلکہ مفکرانہ اور باشعور انداز نظر آتا ہے اقبال کہتے ہیں ۵

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرہ بے تاب تو پہلے گوہر تھا بنا اب گوہر نایاب تو
آہ کھولا کس ادا سے تو نے راز رنگ و بو میں ابھی تک ہوں اسیر امتیاز رنگ و بو

”سوامی رام تیرتھ“ اقبال

لبرزیہ ہے شراب حقیقت سے جام ہند اس دلش میں ہوئے ہیں ہزاروں ملک شربت ہے رام کے وجود پہ ہندوستان کو ناز

تلوار کا دھنی تھا شجاعت میں فرد تھا

پاکیزگی میں جوش محبت میں فرد تھا

”رام“ اقبال

قوم نے پیغام گوتم کی ذرا پروا نہ کی برہمن سرشار ہے اب تک سے پتدار میں
قدر پہچانی نہ اپنے گوہر یک دانہ کی شمع گوتم جل رہی ہے محفل اغیار میں
نور ابراہیم سے آذر کا گھر روشن ہوا ہند کو اک مرد کا مل نے جگا یا خواب سے
پھر اٹھی آغوشدا توحید کی پنجاب سے

”نانک“ اقبال

دم بھرتی ہے آرزو اسی کا
سرچشمہ فروغ آگہی کا

حسرت سوبہانی "مستقر اجی"

سوادِ ہند کو گیتا سے نغمہ زار کیا
وہ راز اپنی نگاہوں سے آشکار کیا
ہر ایک ذرے کو دل سے کے بیقرار کیا

جو مشرب اس کا نہ اس طرح عام ہو جاتا

جہاں سے محو محبت کا نام ہو جاتا

سیاب "سری کرشن"

جو آیات کے انساں کے لئے پیغام الفت کا
اشاروں میں ملایا سلسلہ سستی سے رفعت کا
مگر تو ایک نقشِ جاوداں ہے اوج عظمت کا
تجلی میں تری حائل ہے پردہ مادیت کا
سیاب "گرد نانبک"

غور کرنے کی دل انساں کو فرصت تو نے دی
تحت شاہی کو ترے احساس نے ٹھکرا دیا
چین جاپاں اور تبت تک ترا آوازہ ہے

روشنی جس کی نہ ہوگی ماندوہ مشعل ہے تو

سرزمین ہند کا "عرفانی اول" ہے تو

سیاب "گوتم بدھ"

مولانا ظفر علی خاں نے دہرے کے تیوہار کو نئے روپ میں دیکھا اور ذاتِ پات کے

نظام کے خلاف آواز بلند کی ۵

کہ دس بھریں جو کنگال ہو دھنی ہو جائے

ہر ایک شہر میں ہو ودیا کا دان اتنا

مٹھرا کا ٹھہر ہے عاشقی کا
وہ نور سیاہ تھا کہ حسرت

دلوں میں رنگِ محبت کو استوار کیا
جو راز کو ششِ نطق و زباں سے کھل نہ سکا
ادا سیوں کو نئی زندگی عطا کر دی

ابد تک رحمتیں نازل ہوں خاکِ پاکِ پارس کی
ویا اس مادی دنیا کو اس نے درسِ انسانی
سلمان قبر میں دفنائیں ہندو آگ میں پھونکیں
سراپوچ بن جا روح بن کر جلوہ گر ہو جا

علم و عرفان الہی کی شہادت تو نے دی
برق زاروں کو ترے انقاس نے گرما دیا
یاد تیری آج بھی ہندوستان میں تازہ ہے

نہ امتیاز رہے ذات پات کا کچھ بھی
ہر ایک شوہر کی لڑکی برہمنی ہو جائے
(ظفر علی خاں "دسہرہ")

انہوں نے اپنے دور کے حالات سے مطابقت بھی پیدا کرنی چاہی ہے
اگر کرشن کی تعلیم عام ہو جائے
بہ پاس خاطر ہمسایہ بہر دوار کا رخ
مٹائیں برہمن و شیخ تفرقے اپنے
بدیسیوں کی بڑائی کی دھجیاں اڑ جائیں
تو کام فتنہ گردوں کا تمام ہو جائے
نثار حضرت خیر الا نام ہو جائے
زمانہ دونوں کے گھر کا غلام ہو جائے
جہاں پہ تیغ وطن بے نیام ہو جائے
(ظفر علی خاں "گوکل کی بانسری کی دھوم")

نہ تو ناقوس سے ہے اور نہ اصنام سے ہے
میں ترے شیوہ تسلیم پہ سر دھنتا ہوں
تیری تعلیم ہوئی تندر خراقات فرنگ
نقش تہذیب ہنود اب بھی نمایاں ہے اگر
ہند کی گرمی ہنگامہ ترے نام سے ہے
کہ یہ اک دور کی نسبت تجھے اسلام سے ہے
برہمن کو یہ گلا گردشِ ایام سے ہے
تو وہ سیتا سے ہے لچھن سے ہے اور رام سے ہے
(ظفر علی خاں "ہندوں کی تہذیب سری رامچندر سے خطاب")

ساغر نظامی کی والہانہ اور نمکی میں ڈوبی ہوئی عقیدت یوں نظر آتی ہے
بندر کے گھاٹ ہیں پھر تمھارے منتظر
بنسری کی تان سے صبح و شام مست ہوں
تند کی کٹی میں تم مثل ماہتاب تھے
ماہ و آفتاب کو حکم انصرام دو
ایشیا غلام ہے اس غلام کی سنو
ساحلِ مراد تک ہندیوں کو لاؤ پھر
لے گوپال بھوم کر بنسری بجاؤ پھر

"سری کرشن"

تیری تعلیمات پر ہندوستان کو ناز ہے
ہند کو کیا ناز ہے سارے جہاں کو ناز ہے

کر غلامی سے رہا ہم کو پھر اماں ہے یہی
آج ہندوستان میں مفہوم زواں ہے یہی
(ساغر "گوتم بدھ")

بھارت پیارا راج دلارا
دل کا تیاگی روپ کاریا
دھیان کی گنگا اس سے پھوٹی
سب سے الفت کرنے والا
شیو کے بان کو ہتیا جس نے
وہ سیتا جو نور تھی مطلق
عدل کا پیکر رحم کی دنیا
شکستی اور بھگتی کا ستارا

بھارت پیارا راج دلارا

کوشلیا کی آنکھ کا تارا

(ساغر "رام")

اس سلسلے میں اثر لکھنوی کی "نغمہ جاوید" کا تذکرہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جو شری مد بھگوت گیتا کا انتہائی فصیح اور شعری روایات سے بھرپور ترجمہ ہے اس کے علاوہ سید محمود علی عرشی نے بھی ہندو اوتاروں پر نظمیں لکھیں حضرت ابراہمنی گوری کرشن جی کو اوتار مانتے ہیں ان کی نظم "وادی گوکل پہ ہے کالی گھٹا چھائی ہوئی" عقیدت، معرفت، شعرت کا شاہکار ہے۔

یہاں تک کہ پاکستان کے قومی شاعر اور شاہنامہ اسلام کے مصنف حفیظ جالندھری کے یہاں بھی سری کرشن پر بہت اچھی نظمیں ہیں سر عبدالقادر شاہنامہ اسلام کے تعارف کے سلسلہ میں لکھتے ہیں۔

"اس نے اپنی وسیع ہمدردی اور سچی قدرتی شاعری کے میلان سے کہیں کرشن

۱۵ دریندر سکینہ : اردو کے چند کرشن بھگت شعرا اردو ادب شمارہ ۷۱ و ۷۲ ص ۱۳۳، ۸۲

۱۶ حفیظ جالندھری : شاہنامہ اسلام تعارف سر عبدالقادر

کے گن گائے ہیں اور کہیں پریت کے گیت سنائے ہیں۔“

اردو شاعری کا وہ قدیم رحمان جو ہولی، دیوالی اور بسنت جیسے قومی تیوہاروں پر نظریں لکھنے کا تھا وہ اس دور میں بھی برقرار رہا۔ جوش سے لے کر علی جواد زیدی تک بسنت، ہولی پر نظریں ملتی ہیں اور یہ تیوہار اتفاق و یکجہتی کے لئے تہذیبی علامت بن کر ابھرتے ہیں، صوفیائے کرام میں مولانا فقر موہانی، مولانا ایراحسنی گنوزی، اور بیدم دارٹی کی نظریں تیوہاروں پر بھی ہیں اور کرشن بھگتی پر بھی ہیں۔ اس سلسلے میں مولانا وحید الدین سلیم کی ایک نظم ”آریوں کی پہلی آمد ہندوستان میں“ کا تذکرہ کرنا بھی مناسب ہوگا اس میں ایک طرف ہندوستان کی عظمت کا تصور بھی ہے اور دوسری طرف ایک تہذیبی دور کے آغاز کی نشان دہی بھی نظر آتی ہے۔

وہ دیکھ کہ موجیں رقص کناں ہیں سطح زماں پر گنگا کی
نو وارد آریہ حیرت میں ہیں دیکھ کے شان اس دریا کی

آئے ہیں مسافر ہند میں جو خیر کے دروں سے ابھی
دیکھے تھے انھوں نے لالہ دگل پامیری کی وادی میں نہ کبھی

اے آریو آؤ قدم رکھو ان حُسن بھرے گلزاروں میں
جنت کے نئے بوٹوں کے صد اس پاک زمیں کی بہاروں میں

تم گنگ و جمن کے کناروں پر شہر اپنے نئے آباد کرو
گا گا کے بھجن کر کر کے ہوں ہو جاؤ مگن دل شاد کرو

اردو شاعری کے یہ وہ عناصر تھے جنہوں نے مشترکہ تہذیب کو سنوارا اور قومی یک جہتی کے اس شعور کو جو صدیوں کے تاریخی تسلسل سے پیدا ہوا تھا تقویت پہنچائی۔ یہاں پھر اس بات کا اعادہ مقصود ہے کہ جس طرح معاہدہ عمرانی انسانی سماج کے ارتقار کی ایک اہم کڑی کہا جاتا ہے (جب کہ تاریخ اس کا سراغ لگانے سے قاصر ہے کہ یہ معاہدہ کب کن افراد کے درمیان اور کس جگہ ہوا) ٹھیک اسی طرح سے اردو شاعری میں فکری سطح پر ”تہذیبی معاہدہ“ کا سراغ ملتا ہے یہ تہذیبی معاہدہ ’رعاداری‘، باہمی احترام‘ اور ایک دوسرے کے

مشترک اقدار حیات کے قلم سے قومیت کے شعور کے ساتھ صفحہ دل پر خون جگر سے لکھا گیا۔ صدیوں کے ارتباط اور تہذیبی ارتقار نے اس معاہدہ کے نقوش کو ابھارا اور نکھارا۔ بیسویں صدی کے ہندوستان کے مخصوص حالات میں تفریق پسندی اور علاحدگی پسند رجحانات کی گرد آلود آندھیاں بھی ان نقوش کو مدہم نہ کر سکیں۔ ایک دوسرے کے مذہبی جذبات کے احترام کا اس سے زیادہ باعظمت شاہکار اور کیا ہو سکتا تھا کہ فرقہ وارانہ فسادات کے پس منظر میں بھی ہندو شعور مسلمانوں کی ہدایات کے ان نقوش کو اپنے خون دل سے روشنی عطا کر رہے تھے جن کی بنیاد قومی یکجہتی پر تھی اور مسلمان شعراء رام چندر جی، سری کرشن، گوتم بدھ بابانا، کی مدح میں وطب اللسان تھے اس کی نظیر نہ صرف یہ کہ ہندوستان کی کسی بھی زبان کے شعری سرمائے میں اس خلوص اور اس انداز میں نہیں ہے بلکہ عالمی ادب میں بھی یہ رواداری اور باہمی احترام کا جذبہ مشکل سے ہی شاید کہیں نظر آسکے گا۔ یہ وسیع النظری، روشن خیالی، انسان دوستی، آزاد مشربی، اس کلچر کی دین تھی جس نے ہندوستان میں مختلف مذاہب کو ایک رشتہ میں منسلک کر رکھا تھا اور جس کا منطقی اور تاریخی نتیجہ "اردو کلچر" تھا۔

صرف تہذیبی اور فکری سطح پر قومی یکجہتی کے تصورات نہ تھے بلکہ سیاسی بنیادوں پر بھی یہ شعور پروان چڑھ رہا تھا۔ رینان کی قومیت کی تعریف کے پیش نظر مشترکہ تاریخ، مشترکہ دکھ، اور مشترکہ احساس غلامی نے ہندوستانیوں کے دل میں متحد اور یکجہت ہو کر غلامی کی زنجیروں کو توڑنے کی تمنا پیدا کر دی تھی یہی تمنا ہندوستان کے متحدہ قومیت کا سنگ بنیاد بن گئی تھی۔

اردو شاعری عوام کی اسی "تمنا" کی مظہر بن گئی تھی۔ اور بیسویں صدی کے دور آغاز ہی سیاسی حالات کے مدوجزر کے پس منظر میں اس تمنا کے کئی روپ مختلف صورتوں میں ابھرے۔ مگر ہر صورت قومی یکجہتی کے پختہ شعور کو اور بھی مستحکم، پائدار اور درخندہ بناتی رہی۔

اردو شاعری کے ان مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ

ان کا تذکرہ ان مخصوص سیاسی حالات کے پس منظر میں کیا جائے۔

انیسویں صدی کے آخری دس سال ہندوستان کی سرزمین میں ایسے اثر و رسوخ کے دانت بوئے گئے تھے کہ بیسویں صدی کے آغاز ہی سے تفریق پسندانہ اور متعصب فرقہ وارانہ ذہنیتیں بیدار ہونے لگی تھیں اور اس پر حکراں کی ساحری سونے پر سہاگہ کا کام کر رہی تھی اس سلسلے میں تہذیبی تاریخ کے ماہرین کی رائے بلا تبصرہ لکھی جا رہی ہیں۔
ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں:-

”۱۸۹۲ء میں ملک نے گائے کی رکھشا تحریک شروع کی اس لئے کہ انھیں شبہ تھا کہ انگریز مسلمانوں کی تائید و سرپرستی کر رہے ہیں اسی سال انھوں نے قدیم گنپتی کے جلوس کی تنظیم کی یہ ہندو میلہ تھا۔ ۱۸۹۵ء میں انھوں نے شیواجی کے میلہ کی بنیاد ڈالی اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں تیوہاروں نے عوام کے ذہن میں سیاسی جوش و خروش پیدا کیا اور سیاسی نظریات کی تبلیغ میں مدد کی شاید ہمارا اثر میں جہاں ہندوؤں کی بڑی اکثریت تھی یہ آسان تھا کہ لوگوں کو مرہٹہ تحریک کی عظمت یاد دلائی جائے بلا شک و شبہ ملک بہت بچے قوم پرست تھے لیکن رانا ڈے جیسے لبرل اور مسلمانوں کی تنقید بے بنیاد نہیں ہے کہ سیاست میں مذہب کے امتزاج سے بہت سے خطرات تھے جو بعد کے حالات میں ظہور پذیر ہوئے اور بہر حال ایک ایسے سماج میں جہاں مختلف مذاہب ہوں اسے غلط سمجھا جاسکتا تھا“

”گنپتی اور شیواجی کے نام سے جن تحریکوں کو شہرت دی گئی ان سے مسلمانوں کے جذبات براہِ نیگنہ ہو گئے ۱۸۹۲ء میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے بلوے کی آگ پانچ روز تک بسبئی میں بھڑکتی رہی وہ اس زمانے میں نئی اور عجیب سمجھی جاتی تھی، رنگون، بریلی اور اعظم گڑھ میں صرف چھ ہفتے پہلے اس قسم

کے فسادات ہو چکے تھے اور دونوں قوموں میں اتحاد کی کوئی صورت نظر نہیں آتی تھی۔

اسی پس منظر میں ۱۹۰۶ء میں لارڈ کرزن وائسرائے ہو کر آئے اور بنگال جہاں آزادی کی لہریں بہت تیزی سے اٹھ رہی تھیں لارڈ کرزن کی "توجہات خصوصی" کا مرکز بن گیا۔ ہندوستان کے مغربی حصے میں فرقہ واریت کا زہر پھیلا کر ایشیائی حصے کی طرف قدم بڑھایا گیا اس طرح پورا ہندوستان فرقہ واریت کی چپٹی کے دو پاؤں کے درمیان آگیا۔ ڈاکٹر عابد حسین لکھتے ہیں:

"چونکہ مشرقی بنگال میں مسلمانوں کی اکثریت تھی اس لئے انھیں یہ توقع تھی کہ الگ صوبہ بن جانے کے بعد مسلمان وہاں کے انتظام میں زیادہ حصہ پانے کا مطالبہ کریں گے جس کی وجہ سے ان میں اور ہندوؤں میں سیاسی کشمکش شروع ہو جائے گی۔۔۔ لارڈ کرزن نے مسلم عوام کے پبلک جلسے کر کے انھیں یہ سمجھایا کہ مشرقی بنگال کو ایک الگ صوبہ بنانے کا خاص مقصد یہ ہے کہ وہ ایک مسلم صوبہ ہو جس میں اسلام اور اُس کے پیروؤں کو غلبہ حاصل ہو۔۔۔۔۔ ۵۷

پروفیسر بیپن چندر کا خیال ہے کہ:

"۱۹۰۶ء میں ملک کے خلافت برطانوی اقدام کا تذکرہ کیا جاسکتا ہے۔ اینٹی مسلم ہیرو کی حیثیت سے حکام نے شیواجی کو باظہمت بنانے کی مہم کی مخالفت نہیں کی لیکن اس وقت انھوں نے ۵۷ دل دیا جب انھوں نے محسوس کیا کہ ملک شیواجی کے مسلک اشاعت کے بغاوت مخالف جذبات کو ہوتے رہے۔

ڈاکٹر عابد حسین پھر لکھتے ہیں۔

"صدی کے آخری دس سال میں ہندوؤں میں فرقہ وارانہ شعور کے ابھرنے سے جس کا اظہار دکن میں گینتی کے جلوس اور انسداد گاؤ کشی کی انجمن کی شکل میں، اور شمالی ہند میں آریہ سماج اور ہندی کی تحریک کی صورت میں ہوا تھا۔ مسلمانوں میں خوف اور شبہ کی ایک فضا پیدا ہو گئی تھی۔۔۔۔۔ ۱۹۰۶ء میں نواب محسن الملک۔ ایک مصلحت پر ملک کے مختلف حصوں سے چار ہزار مسلمانوں کی دستخط کر پینتیس سربراہ اور مسلمان

زمینداروں، تعلقہ داروں اور وکیلوں کے ایک وفد کے ساتھ والسرسے کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ والسرسے نے اُن کے معروضات کو ہمدردی سے سنا اور وائٹ وعدہ کیا کہ نئی تنظیم میں جداگانہ انتخاب کے ذریعہ سے مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ کیا جائے گا۔۔۔۔۔ اس کے تین مہینے کے اندر مسلمانوں کی ایک جداگانہ سیاسی جمہور قائم کرنے کا کام جو نواب وقار الملک اور دوسرے لیڈروں کی کوشش سے کئی برس سے نہیں ہو سکا تھا حکومت کے فیضان سے باسانی انجام پا گیا اور دسمبر ۱۹۰۶ء میں ڈھاکہ میں سربراہ آوردہ مسلمانوں کے ایک جلسے میں جو نواب وقار الملک کی صدارت میں ہوا آل انڈیا مسلم لیگ کے قائم کرنے کا فیصلہ ہو گیا۔ ۱۵

اس طرح سیاسی بنیادوں پر ہندوستان کے تین گوشوں میں اختلاف و افتراق کے وہ رجحانات ابھر کر سامنے آ گئے جن میں عناصر کی نشاندہی سترھویں صدی کے وسط میں شاہجہاں کے دور میں بھی کی جا چکی ہے یہ طاقتیں جو قومی یک جہتی اور مشترکہ تہذیب کے علمبرداروں کی زبردست قوتوں کے سامنے دبی ہوئی تھیں بدیسی راج کی شہ پارا بھرا آئیں۔

ہندوستان کے مقدس دامن پر فرقہ واریت کی چنگاریاں پڑ چکی تھیں۔ دوسری طرف پلیگ اور قحط، غربت و افلاس اور بدیسی راج کی لعینت تھیں برٹش اقتدار ہندوستان کی غیرت اور حریت کو لٹکا رہا تھا۔ فرقہ واریت ایک طرف تھی لیکن — "متوسط طبقہ نے جدید خیالات کو اپنایا تھا اور اُن کے اندر تنقیدی شعور پیدا ہو گیا تھا متوسط طبقہ کا ارتقار، جمہوری، غیر مذہبی اور قوم پرستانہ بنیادوں پر ہوا تھا۔۔۔۔۔ اپنی تمام کمزوریوں کے باوجود متوسط طبقہ نے برٹش اقتدار کے چیلنج کو قبول کیا۔" ۱۵ اور دادا بھائی نوروجی نے سلسلہء میں سراج کا نعرہ دیا اور متحد ہونے کی اپیل کی۔

برٹش راج کے اس چیلنج کو قبول کرنے والوں میں متوسط طبقہ کے وہ افراد بھی تھے جن کا تعلق اردو شاعری سے تھا ان میں سرور جہان آبادی، اقبال، چکبست، شبلی اور اکبر خصوصیت سے قابل ذکر ہیں ان کے پیش نظر صرف ایک ہی مقصد تھا اور وہ تھا ہندوستان میں قومیت اور وطنیت کے شعور کو

جدید علوم کی روشنی میں استوار کرنا۔ اس دور میں قومی یک جہتی کا یہی تصور تھا کہ (۱) حب وطن کا صحیح شعور بیدار کیا جائے (۲) فرقہ واریت کے خلاف جنگ کی جائے (۳) اور ہندوستان میں جذبہ آزادی کو عام کیا جائے۔ یہ آزادی صرف سیاسی سطح پر نہ ہو بلکہ تہذیبی سطح پر بھی ہو اور مغربی تہذیب کے مقابلہ میں ہر ہندوستانی تہذیبی علامت کو ترجیح دی جائے۔

اردو شاعری نے اس خوشگوار اور مقدس فرض کو شاندار طریقے پر انجام دیا اور

قومی یک جہتی کے ان عناصر کو بھرپور طریقے پر پیش کیا۔

اس سلسلے میں حالی، آزاد اور اسماعیل میرٹھی نے حب وطن کا جو تصور پیش کیا تھا اے

اقبال نے زیادہ وضاحت اور تفصیل کے ساتھ پیش کیا۔ "بانگ درا" کا آغاز ہی "ہمالہ" سے

ہوتا ہے اور اقبال ہندوستانی عظمت کی سب سے بڑی علامت پر نظم لکھ کر اپنے معاصر شعراء کے

لئے رہبری کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ ہمالہ کو "فصیل کشور ہندوستان" اور "پاساں اپنا ہے تو"

دیوار ہندوستان ہے تو" کہہ کر اقبال نے ہندوستان کی علاقائی سرحدیں بھی متعین کر دی ہیں اقبال

نے باقاعدہ طور پر فرقہ پرستی اور اجیار پرستی کے خلاف آواز بلند کی سرسید احمد خاں کی "نوح

تربت" سے اقبال نے اپنے دل کی بات کہی ہے ۵

وانہ کرنا فرقہ بندی کے لئے اپنی زباں چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامہ محشر یہاں

وصل کے اسباب پیدا ہوں تری تحریر سے دیکھ کوئی دل نہ دکھ جائے تری تقریر سے

محفل نو میں پرانی داستاؤں کو نہ چھیڑ

رنگ پر جواب نہ آئیں ان فسانوں کو نہ چھیڑ

"تصویر درد" میں اقبال نے اپنے اس تصور کو پیش کیا ہے جس کی وہ پہلے ہی نشانہ ہی

کر چکے تھے دیدہ بنائے قوم کی حیثیت سے انھوں نے ہندوستان کی حالت پر ایشک افشانی

کی ہے۔ یہ اتعار ہندوستان کے پورے دور کی تصویر کشی کرتے ہوئے پیغام نجات دیتے ہیں

ایسا پیغام جو حدود زماں سے بے نیاز ہے۔ یہاں بھی اقبال کی آواز اجیار پرستی اور فرقہ پرستی

کے خلاف پوری قوت سے ابھرتی ہے وہ سرگشتگان خواب ذلت و رسوائی کو بیدار کرنا

چاہتے ہیں ۵

وطن کی فکر کرنا داں مصیبت آنے والی ہے
 ذرا دیکھ اس کو جو کچھ ہو رہا ہے ہونے والا ہے
 تری بریادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
 یہ خاموشی کہاں تک لذت فریاد پیدا کر
 نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستان والو
 اقبال قومی یک جہتی کا مکمل شعور رکھتے تھے اس سے بہتر قومی یکجہتی کا اور تصور کیا ہو سکتا ہے۔

پرونا ایک ہی نتیجہ میں ان بکھرے دانوں کو

جو مشکل ہے تو اس مشکل کو آساں کر کے چھوڑوں گا

وہ فرقہ بندی اور تعصب کو قومی یک جہتی کے منافی سمجھتے ہیں۔ کہتے ہیں ۵

تعصب چھوڑنا داں دہرے آئینہ خلعے میں یہ تصویریں ہیں تیری جن کو سمجھا ہے برا تو نے

تعصب فرقہ پرستی کے نتیجہ میں وجود میں آتا ہے ۵

شجر ہے فرقہ آرائی تعصب ہے ثمر اس کا

یہ وہ پھل ہے کہ جنت سے نکلواتا ہے آدم کو

وہ محبت کے قائل ہیں اور اس محبت میں آفاقیت بھی ہے اور اردو شاعری کی روایات کی

وراثت بھی ۵

شراب روح پرور ہے محبت لوع انسان کی

محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے

اقبال نے مختلف انداز میں ہندوستانیت کو اپنے کلام میں جگہ دی اور ترانہ ہندی لکھ کر

تو انھوں نے اپنی حب الوطنی کو معراج پر پہنچا دیا۔ آج بھی تقریباً ستر سال سے زائد گزرنے کے بعد

اقبال کا پیش کیا ہوا نظریہ اور قومی یک جہتی کا تصور اسی طرح روشن اور تابناک ہے اور شاید

ماہ و سال کی ہزار ہا گردشیں بھی اس تصور کی عظمت کو کم نہیں کر سکتیں۔ یہ تاریخ کا المیہ ہے

کہ ہندوستان کا قومی گیت ترانہ ہندی نہیں ہے لیکن آج بھی فکر کے مفراب سے دل کے تاروں

کو پھیرتا رہتا ہے اور یہ صدا ابھرتی رہتی ہے ۵

نذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستان ہمارا

”ہندوستانی بچوں کا قومی گیت“ اقبال کے قومی یک جہتی کے تصورات کو مخصوص طریقہ

سے پیش کرتا ہے ان کی نظریں فرقہ وارانہ اتحاد پر ہیں اور اس مختصر سی نظم میں اقبال ہندوستان کے
بلوے تاریخی شعور کو سمیٹ کر پیش کرتے ہیں :

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

اسی طرح ”نیا سوالہ“ میں اقبال وطن کا نیا حرم تعمیر کرتے ہیں ”فاک وطن“ کے ذرا

انہیں دیوتا نظر آتے ہیں۔

اپنوں سے بیرکھنا تو نے بتوں سے سیکھا جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدائے
تنگ آکے میں نے آخر دیر و حرم کو چھوڑا واعظ کا وعظ چھوڑا اچھوڑے ترے فسانے

اقبال نے جو تصورات پیش کئے تھے اس کو اس نظم میں بھی برقرار رکھا ہے و کسی بھی

قیمت پر فرقہ وارانہ توازن کو فراموش نہیں کرتے اور نہ ان کے یہاں کوئی تضاد نظر آتا ہے۔

اقبال جس طرح کا ”نیا سوالہ“ تعمیر کرنا چاہتے ہیں وہاں پریت کے نغمے گونجیں گے، اور
ان کی بنیاد محبت پر ہوگی۔

شکستی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے

دھرتی کے بایوں کی مکتی پریت میں ہے

اقبال کے ۱۹۰۵ء تک کا یہ کلام قومی یک جہتی کا ایسا مضبوط قہر تیار کرتا ہے

جس کی پائیداری اور استحکام تک و شبہ سے بالاتر ہے وہ ہمالہ کو بھی اپنی فکر کا مرکز بناتے

ہیں۔ بچوں کے لئے گائے اور بکری پر بھی نظیں لکھتے ہیں۔ گائٹری کا ترجمہ بھی کرتے نظر آتے

ہیں۔ سرسید، غالب اور داغ پر بھی نظیں لکھتے ہیں۔ راوی کے کٹے کھڑے ہو کر موت و

حیات کا فلسفہ بھی سمجھاتے ہیں۔ سفر یورپ کے درمیان ہی انہوں نے سوامی رام تیرتھر پر نظم

کہی اور اسی زمانے میں ان کے فکر و نظر میں تبدیلی کے مدھم سے نقوش ابھرنے لگتے ہیں باج

۱۹۰۵ء میں ان کی غزل کے یہ اشعار پمپیرنہ انداز سے اہل مغرب کو لکارتے ہیں۔

دیار مغرب کے رہنے والو، تمہاری بستی دکان نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہی زر کم عیسار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا تا پائیدار ہوگا

اور اسی غزل نما نظم میں یہ اشعار بھی ملتے ہیں سہ

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں، بنوں میں پھرتے ہیں مائے مارے
میں اس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا

۱۹۱۵ء کے بعد سے اقبال کی آواز میں اجنبیت کا احساس ہوتا ہے یہاں تفصیلی

بحث کا موقع نہیں ہے لیکن اتنا ضرور عرض کرنا ہے کہ اقبال کی پوری اردو شاعری کا مطالعہ
کرنے سے ان کے بارے میں جو شکوک و شبہات ظاہر کئے جاتے ہیں ان پر نظر ثانی کرنے کی
ضرورت نظر آتی ہے۔ اقبال نے وطنیت کے خلاف جو تصور پیش کیا تھا وہ اس جارحانہ
وطن پرستی کے خلاف تھا جو مخلوق خدا کو اقوام کے خاتمے میں تقسیم کر کے خون ریزی سکھاتا
تھا۔ مغربی فلسفہ سے متاثر ہونے کی وجہ سے اقبال کی نظریں ہندوستان کی آنا دی کا قلعہ
نوآبادیاتی نظام اور سامراجیت کی شکست سے تھا ان کی شاعری کا کوئی دور بھی ہو ایک
مصرعہ بھی ایسا پیش نہیں کیا جاسکتا جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ وہ علیحدگی پسند رجحان رکھتے
تھے یا کبھی انہوں نے ایک مصرعہ بھی ہندوستان میں ہندوؤں یا سکھوں کے خلاف لکھا ہو اقبال
نے ۱۹۱۵ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس میں صدارتی خطبہ میں کہا تھا۔

”میں دوسرے فرقوں کے رسوم، قوانین اور مذہبی و سماجی اداروں کا انتہائی

احترام کرتا ہوں۔ بلکہ یہ میرا فریضہ ہے کہ اگر ضرورت پیش آئے تو قرآنی

احکام کے مطابق میں ان کی عبادت گا ہوں کا دفاع کروں گا

کیس بھی ان کے کلام سے یہ نہیں مترشح ہوتا کہ وہ ہندوستان کی تحریک آنا دی کے

خلاف تھے۔ اصل ان کی لڑائی ”فرنگی بدعتیت“ کے خلاف ہے اور وہ ہر منزل پر حکمت افزائی

کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں۔ "ضربِ کلیم" کا آغاز ہی مغرب کے خلاف اعلانِ جنگ سے ہی ہوتا ہے۔ اسی طرح ان کا اسلام کا تصور بھی ایک ایسا نظام ہے جو صرف ازلی اور ابدی روحانی بنیادوں پر قائم ہو انھوں نے ایک جگہ وضاحت کی ہے

تفریقِ ملل حکمتِ افزنگ کا مقصود

اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم

اس سلسلے میں ڈاکٹر قاضی عبدالحمید صاحب ایم لے پی ایچ ڈی برلن "اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام" کے تحت لکھتے ہیں :

"چنانچہ مسئلہء میں یورپ کی روانگی سے قبل علامہ نے لکھنؤ کی خطبہ صدارت میں فرمایا تھا کہ ہم کو پنجاب، سندھ، اور بلوچستان وغیرہ کو ملا کر ایک اسلامی صوبہ بنا لینا چاہئے.... اس پر اقبال پر الزامات عائد کئے گئے کہ وہ ہندوستانی قومیت کو برباد کرنا چاہتے ہیں۔ میں نے اس کے متعلق ان سے دریافت کیا تو فرماتے گئے "میں ضرور چاہتا ہوں کہ ہندوستان میں اسلامی تہذیب و تمدن کے لئے ایک مرکز ہو اور یہ مرکز ظاہر ہے کہ صرف شمالی ہند کا یہ صوبہ ہو سکتا ہے لیکن اس سے میرا یہ مفہوم نہیں ہے کہ وہ ہندوستان کا ایک جزو ہو کر نہ ہے۔ میں تو ایک صحیح وفاق کا حد درجہ قائل ہوں.... اس سے میرا مقصود یہ تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں جداگانہ اور مخلوط انتخاب کے مسئلہ پر اتحاد ہو.... اس صورت میں بہ آسانی، مخلوط انتخاب رائج کر دیا جاسکے گا" لے

اقبال کا ایک خط ۲۵ جولائی ۱۹۰۵ء کلہ ہے اور مولانا عرفان صاحب کے نام لکھا گیا ہے اس میں ایک ہندو بزرگ مسٹر لٹل کا حوالہ ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر مونجے ان کی اسکیم کو مان چکے تھے اور پنڈت مدن موہن مالویہ بھی ہندی مسلمانوں کی صلح کی

لے اقبال نمبر رسالہ اردو ہایت اکتوبر ۱۹۰۵ء دہلی ایڈیشن ص ۴۲۴ انجمن ترقی اردو ہند دہلی ص ۱۹۵ء ۱۹۶ء

۶۱۳ نمبر عالیہ

فاخر اسے تسلیم کرنے جا رہے تھے۔ اسکیم تھی شمالی صوبوں کا ایک ہو جانا۔۔۔ سیاسی طور پر
اس تصور سے اختلاف ممکن ہے۔ لیکن صوبوں کی تنظیم تو یا صوبوں کو ملا کر ایک بڑا صوبہ بنالینا،
نہ علیحدگی پسند رجحان کی علامت ہو سکتا ہے اور نہ یک جہتی کے منافی۔

عزیز احمد لکھتے ہیں — اقبال کنفیڈریشن چاہتے تھے ۱۹۱۵ء

اقبال نے سلسلہء میں الہ آباد میں مسلم لیگ کے جلسے کی صدارت کرتے ہوئے کہا تھا:

”ہندوستانی مسلمانوں کو ہندوستان میں اپنے جداگانہ علاقہ کے اندر اپنی مخصوص

روایات کے فاخر آزادی کے ساتھ مکمل نشوونما کا حق حاصل ہے ۱۹۱۵ء

اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال بالکل اسی طرح کا صوبہ چاہتے تھے جس طرح مثلاً پنجابی

صوبہ ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر راجندر پرشاد اپنی ذاتی رائے لکھتے ہیں۔

” اقبال کی اس تجویز میں کہیں بھی کسی آزاد اسلامی ریاست کا تصور نہیں ملتا جو مرکز کا

اقتدار سے باہر ہو وہ صریح طور پر ایک وفاق چاہتے ہیں جس میں ہر ریٹھ صوبائی طور

پر خود مختار ہوگا۔“ ۱۹۱۵ء

ڈاکٹر راجندر پرشاد نے اقبال کے تصورات اور نظریات کی وضاحت کے لئے ان کے ۳۰ اپریل

۱۹۲۵ء کے سرچ لائٹ پتہ میں شائع شدہ ایک بیان کا اقتباس دیا ہے جس میں اقبال نے کہا تھا کہ

”مسلمانوں کے بارے میں یہ سوچنا کہ وہ شمال کی جانب سے نظریاتی یا فوجی حملے کا دفاع نہیں کریں گے

اور ملک سے غداری کریں گے بڑی غلط بات ہے۔ یہ حملہ کوئی مسلمان یا غیر مسلم کرے، پورے ہندوستان کو متحد

ہو کر اس کا دفاع کرنا چاہئے۔ جہاد کا لغو سیاسی اغراض کی آڑ کے لئے ہوتا ہے۔“ ۱۹۱۵ء

۱۹۱۵ء Aziz Ahmad: *Islamic Modernism in India Pakistan 1857 to 1964* P. 167

۱۹۱۵ء بحوالہ ہندوستانی مسلمان آئینہ الامم میں

۱۹۱۵ء Dr. Rajendra Prasad: *India Divided* P. 192-193

۱۹۱۵ء اقبال کے بارے میں یہ بھی غلط فہمی ہے کہ وہ نظریہ پاکستان کے خالق تھے۔ اس سلسلہ میں مولانا راجندر کا ایک اقتباس مندرجہ

”The Partition of India was not the Product of the fertile imagination of Muslim Undergraduates of Cambridge University, nor even Poet Iqbal's fancy, but the brain-child of a hyper sensitive Hindu Stalwart.“ [History of the freedom movement in India Vol. IV P. 110.]

یہاں ہندو رہنما سے مراد لالہ لاجپت رائے ہیں جنہوں نے ۱۹۱۵ء میں سی۔ آر۔ داس کو ایک خط لکھا تھا اور
خط میں ہندوستان کے تقسیم کی تجویز پیش کی تھی۔ تقسیم کی تجویز میں صوبوں کا لالہ لاجپت دہی رکھا گیا تھا جو
اگست ۱۹۱۵ء میں سامنے آیا۔

ان اقتباسات کی روشنی میں اقبال کو علاحدگی پسند اور قومی یک جہتی کا مخالف سمجھنا یقیناً درست نہ ہوگا۔ ہندوستان کا آئینی حل ان کے نزدیک باہمی مفاہمت، اجتماعی بیداری، ملکی شعور اور رواداری کی بنیاد پر ہونا چاہئے تھا۔ لیکن بہر حال یہ بھی حقیقت ہے کہ ۱۹۰۵ء کے بعد سے اقبال کی شاعری میں وطنیت کا وہ تصور نہ رہ گیا جس کے روشن اور تابناک نمونے اس سے پہلے کی شاعری میں نظر آچکے تھے لیکن انھوں نے اپنے آخروں تک اپنے "مسلم ہندی" ہونے کا نہ صرف اعلان کیا بلکہ نخر بھی کیا اور ملکی تحریکات میں قومی یک جہتی کے تصورات کو جگہ جگہ اجاگر کرنے کی کوشش کی اور ساتھ ہی ساتھ آزادی کی تحریک کی اپنے مفکرانہ انداز میں تائید بھی کرتے رہے اور آزادی کی تحریکات سے بھی اپنے کو ہم آہنگ رکھا۔ کبھی انھوں نے "اسیری" کی تعریف اس طرح کی ہے

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند
قطرہ نیساں ہے زنداں نفس سے ارحم بند

کبھی جلیانوالہ باغ کے حادثہ پر کہا ہے

ہرزائرہ گمن سے یہ کہتی ہے خاک باغ
سینچا گیا ہے خون شہیداں سے اس کا تخم
وہ سمجھتے ہیں کہ غلامی نے اسلام کو ہندوستان میں مجبوس کر رکھا ہے۔ کہتے ہیں ہے
ہے ملک ہند میں اک طرفہ تماشا
اسلام ہے مجبوس مسلمان ہے آزاد

اپنے آخری دور میں اقبال میں پھر تبدیلی آئی۔ ہندی مسلمانوں کو جس نعرہ مستانہ سے رہ کعبہ و دیر کی تفریق مٹا کر بیدار کرنا چاہتے تھے وہ تصور آخری دور میں بہت مضبوط ہو گیا تھا۔ اقبال نے پھر "مسلمانوں" کے محدود تصور کے بجائے پورے ہندوستان کو اپنی فکر کا محور قرار دیا۔ ۱۹۳۵ء میں انھوں نے لکھا —

معلوم کسے ہند کی تقدیر کہ اب تک
دہقان ہے کسی قبر کا ابلا ہوا مردہ
یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو
بیچارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے
بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیر زمیں ہے
مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

یہ اقبال ہی کے اشعار ہیں ۵

زناریوں کو دیر کہن سے نکال دو
روح محمد اس کے بدن سے نکال دو

لا کر برہمنوں کو سیاست کے بیچ میں
وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں خدا

اور یہ بھی اقبال ہی نے کہا ہے ۵

کاخ امرار کے درو دیوار ہلا دو
میرے لئے مٹی کے حرم اور بنا دو
بہتر ہے چراغ حرم و دیر بچھا دو

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
میں عاجز و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
حق را بسجودے صنماں را بطولانی

اقبال کے قومی یک جہتی کے شعور پر اپنی بات کو تمام کرتے ہوئے شعاع امید

کا ذکر ناگزیر معلوم ہوتا ہے یہاں اسی شاعر کی روح بول رہی ہے جو شاعرِ حرانہ ہندی

اور تصویر درد کا شاعر ہے ۵

آرام سے فارغ صفت جو ہر سیما
جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب

اک شوخ کن شوخ مثالِ نگہ حور
بولی کہ مجھے رخصت تنویر عطا ہو
پھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو

اقبال کے اسکول سے یہی خاک ہے سیراب
محل کا وہی ساز ہے بیگانہ مضراب
تقدیر کو روتا ہے سلماں تہہ محراب

خادر کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دیوں میں
بت خانے کے دروازے پہ پوتلہ بزمین

فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر

مشرق سے ہو بزار تہ مغرب سے حذر

اس مانائے راز کو اردو شعرا اور مشترکہ تہذیب کے علمبردار اسی لئے عزیز رکھتے تھے

کہ کم از کم انھیں اقبال کے بارے میں کوئی غلط فہمی نہیں تھی سرتیج بہادر پر نے اقبال کے بارے میں عبدالحق صاحب کے نام ایک خط میں لکھا:

”یہ ضرور ہے کہ اس نے اسلامی فلسفہ، اسلامی عظمت اور اسلامی تہذیب پر

بہت کچھ کہا لیکن کسی نے آج تک ملن کی نسبت یہ کہہ کر وہ عیسائی مذہب کا

شاعر تھا یا کالیڈاس کی یہ نسبت یہ کہہ کر وہ ہندو مذہب کا شاعر تھا

اس کے اثر کو نہ محدود کیا.... اگر وہ اسلامی تاریخ کے بڑے کارناموں
 کے بارے میں یا اسلامی عظمت کا تذکرہ کرتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ
 غیر مسلم اس کی قدر نہ کریں" لہ

تلوک چند محروم نے اس طرح اقبال کو خراج عقیدت پیش کیا ہے
 ہرگز نہ میرداں کہ دلش زندہ شد بہ عشق روشن تر اس حقیقت روشن کو کر گیا
 محروم آج کیوں ترے حرموں نصیب کو یہ وہم ہو گیا ہے کہ اقبال مر گیا
 سرور جہاں آبادی کی شاعری کا آغاز بھی انیسویں صدی کے آخر ہی سے ہوتا ہے وہ
 بہت کم سنی میں سنہ ۱۸۶۷ء میں اس دنیا سے گزر گئے ورنہ ان کی شاعری اردو ادب میں یقیناً
 منارہ نور کی حیثیت رکھتی لیکن اس تھوڑے عرصہ میں بھی جو کچھ انھوں نے کہا شاعرانہ اعتبار
 سے اس کی بلندی اپنی جگہ پر مسلم، وطنی شعور اور قومی یک جہتی کے تصورات کو مضبوط بنانے
 میں بھی اس دور میں اقبال کے علاوہ کوئی بھی سرور کا مد مقابل نظر نہیں آتا۔ انھوں نے
 شاعری کی وہ شاہراہ تعمیر کی جو چلبست، جوش اور بعد کے تمام شعرا کے لئے نشان راہ
 بن گئی۔ عبدالقادر سروری لکھتے ہیں:

" وہ حقیقی ہندوستانی شاعر ہے ان میں شاعرانہ تنگ خیالی یا مذہبی
 تعصب نام کو بھی نہیں ہے " لہ

ڈاکٹر حکم چند تیر نے ان کے مجموعے کے پیش لفظ میں درست لکھا ہے۔
 " سرور کا اجتماعی شعور اور سماجی احساس بالیدہ تھا وہ انفرادیت سے
 نکل کر اجتماعی زندگی کے دائرے میں داخل ہو چکے تھے۔ ماضی کے وسیع
 تاریخی مطالعے اور حال کے مشاہدے سے سرور نے مستقبل کا ادراک حاصل
 کر کے نصف صدی پہلے اپنی نظم " پھولوں کا کنج " میں ایک ایسے ہندوستان
 کا تصور پیش کر دیا تھا جس میں گلچیں کا ڈر ہوگا نہھیاد کا کھٹکا۔ امن مان

خوشحالی، اتفاق و اتحاد کا دورہ دورہ ہوگا۔ رنگ و نسل کے نام پر
ہونے والے فسادات ختم ہو جائیں گے جلوہ صدرنگ میں ہم رنگی و یکجہتی
ملے گی..... آزاد ہندوستان کا اس سے زیادہ بہتر تصور ہمارے

رہنماؤں کے پاس بھی نہ تھا۔" ۱۵

پھولوں کا کچھ دلکش بھارت میں اک بنائیں
حب وطن کے اس میں پودے نئے لگائیں
ایک ایک گل میں پھونکیں روح شمیم وحدت
ایک اک کلی کو دل کے دامن سے دیں ہوائیں

بلیبل کو ہو چمن میں صیاد کا نہ کھٹکا
خوش خوش ہو شاخ گل پر غم ہو نہ آشیاں کا
حب وطن کا مل کر سب ایک راگ گائیں
عہبہ جدا ہو گر چہ مرغانِ نغمہ خواں کا

حُب وطن کا گیت اور ایک راگ چاہے لہجہ جدا ہو قومی یکجہتی کے اس تصور کی
طرف اشارہ کرتا ہے جو آج کے ہندوستان کے لئے مشعل راہ ہے سرور کی حب الوطنی مذہبی
امتیازات کو مٹا کر پورے ہندوستان کو دیکھتی ہے لیکن ہندوستانی تہذیب کے خدو خال کا باشعور
احساس رکھنے کی بنا پر سرور ہر مذہب کو اس کی جگہ پر رکھتے ہیں۔ شاید ہی ادبی تاریخ میں
اس کی کوئی نظیر مل سکے جہاں ایک غیر مذہب والے نے دوسرے مذہب کی سیاسی عظمت کے
زوال پر مرثیہ لکھا ہو۔ بالخصوص ایسے مذہب کے ماننے والوں کے لئے جس کے بارے میں یہ
تصور پھیلا یا جا رہا ہو کہ انھوں نے مظالم کئے۔ غلام بنایا اور قومی وقار کی توہین کی سرور لکھتے ہیں:
جس پہ لہرا کیا صدیوں تک اسلامی نظام نذر طوفان ہو گیا وہ تخلصِ عہد کہن
خانہ ویرانی برستی ہے در و دیوار سے نقشِ عبرت اب ہیں آثارِ حسنا دید کہن
ہند میں اسلام کا جھنڈا ہے اب یوں رنگوں کھا کے نیزہ فاک پہ جیسے گے کوئی ہرن

ان کے مرقد پر ہے پھولا لالہ خونی کفن
 لگ گیا افسوس کس کس ماہ کامل کو گہن
 شاہد ماتم نشیں ہے اب یہ انگریزی دہن
 سرور نے بندے ماتم لکھ کر وطن کی تعریف کی اور پستی اور چتوڑ کی گذشتہ عظمت
 پر انھوں نے نظم لکھی تو اس کا بھی لحاظ رکھا کہ تاریخ کے یہ دونوں گوشے ذرا سی بدھتیا
 سے فرقہ دارانہ منافرت پیدا کر سکتے تھے مگر دونوں نظموں میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں ملتا جس
 سے فرقہ داریت یا تعصب کی ہلک بھی آتی ہو ان کی نظیں سال نو اور نوروز پر بھی اگر لکھی گئی ہیں
 تو اس میں بھی حب الوطنی کا نور روشن ہے۔

سرور کو اس معاشی استحصال کا بھی اندازہ ہے جس سے ہندوستان دوچار تھا۔

کہتے ہیں :

تمام سال بیا ہو جنھوں نے خون جگر
 نصیب میں ہو مقط مخط غم نصیبوں کے
 الم نصیب ہے طوفان یہ کہاں امید
 سرور نے ہر قدم پر اس توازن کا خیال رکھا ہے جو اردو شاعری کی روایت بن
 گیا تھا "مردس حب وطن" میں کہتے ہیں :

کافر ہوں میں جو مجھ کو بتوں کی ہو آرزو
 ان کے لئے کہ جن کا پرستش کردہ ہے تو
 تیرا اشارہ ہو تو برہمن کوے وضو
 گنگا نہاے شیخ، اگر تیرا اذن ہو

حب وطن کا یہ صحیح تصور ہے جو "چہ فرزم میں گنگا کا پانی" ملا دینے کے تصور کا
 حقیقی وارث ہے اور جس کی نظیر ہندوستان کی کسی زبان کی شاعری میں نہ مل سکے گی۔

"خاک وطن" میں بھی سرور نے تاریخ کی علامتوں سے اس توازن کو برقرار رکھا ہے جو
 اردو شاعری کی روایت بن گئی تھی سے

اڑ رہا تھا پرچم جیسا ہی اکبر نہیں
 رزم گہ میں خوں نشاں رانا کا تھا خنجر میں

سرور کی پوری شاعری قومی شعور، متحدہ قومیت کے تصورات قومی یک جہتی کے وسیع تر اور پائیدار مفہوم سے مملو ہے انہوں نے مکمل طور سے اپنے عہد کی ترجمانی بھی کی اور رہبری کے فرائض بھی انجام دیے۔ تقسیم بنگال کے المیہ کو بھی انہوں نے بد نصیب بنگال کے عنوان سے نظم کیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چکبست بھی سرور سے متاثر تھے انہوں نے بھی تقسیم بنگال پر ایک طنزیہ نظم لارڈ کرزن سے چھپٹ کے عنوان سے لکھی حالانکہ اس نظم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ علی گڑھ تحریک سے خوش نہیں تھے ایک جگہ کہتے ہیں کہ

کانگریس والے تو کیا خوش نہیں تھے سے دل سے دشمن ملک علی گڑھ کے پرانے کھوسٹ

لیکن یہ اختلاف نظریاتی معلوم ہوتا ہے اس میں فرقہ واریت کا کوئی شائبہ نہیں ہے "خاک ہند" میں انہوں نے جہاں اس کی جبین سے نور حسن ازل عیاں کیلے وہیں شتر کہ کچر کے اس گہوارے کی تصویر کشی اس طرح کی ہے کہ

گو تم نے آبرو دی اس معبد کہن کو سرمد نے اس زمیں پر صدقے کیا وطن کو
اکبر نے جام الفت بخشا اس انجمن کو سینچا لہو سے اپنے رانے اس جن کو

سب سویر اپنے اس خاک میں نہاں ہیں
ٹوٹے ہوئے کھنڈ ہیں یا ان کی ہڈیاں ہیں

چکبست کو اس کا احساس ہے کہ دونوں میں حب وطن نہیں ہے اس لئے صور ج قومی سے خوابیدہ قوم کو بیدار کرنا چاہتے ہیں وطن کی خاک کو اپنے لئے سرمایہ اختیار سمجھتے تھے اگرچہ ان کا تصور آزادی کچھ محدود قسم کا ہے۔ دراصل اس دور میں ایک طبقہ کا یہ خیال تھا کہ ہندوستان کے صحیح حالات سے انگلینڈ کے لوگ واقف نہیں ہیں۔ ڈاکٹر بن چندر لکھتے ہیں:

"بہت سارے لوگ کا یہ خیال تھا کہ ہندوستان کو جو ٹھوس نقصانات اٹھانا

پڑ رہے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ برطانیہ کے لوگوں کو، برطانوی پارلیمنٹ

اور برطانوی حکومت کو ہندوستانی حالات کا صحیح علم نہیں ہے... اور یہ کہ

نوکر شاہی کی خامیوں کا علم نہیں ہے۔ چکبست بھی لبرل آدمی تھے۔ وہ بھی یہاں سے دور
 "برطانیہ کی بستی" کے لوگوں کو لا علم سمجھتے تھے اور ہندوستان کو جو مصائب برداشت کرنا
 پڑ رہے تھے اس کا ذمہ دار نا بیان حکومت کو سمجھتے تھے۔ اس لئے ٹرانسوال میں ہندوستانیوں
 پر مظالم کے سلسلے میں ان کا انداز نظر کچھ اس طرح کا ہوتا ہے ۵

اگر وہ دولت برطانیہ کے پیارے ہیں تو اہل ہند اسی آسماں کے تارے ہیں
 لیکن اس سے قطع نظر قومی یک جہتی کا شعوران کے یہاں بھی پختہ ہے وہ قوم کو

ہند اور مسلمانوں دونوں سے تعبیر کرتے ہیں اور دونوں کو بھنبھوڑتے ہیں ۵

کہاں ہیں ملک کے سزج قوم کے سردار پکارتے ہیں مدد کے لئے در و دیوار
 وطن کی خاک سے پیدا ہیں جوش کے آثار زمین ہلتی ہے اڑتا ہے خون بن کے غبار
 جگہ سے اپنے ہے چوڑ کی زمیں سر کی

لڑ رہی ہے کئی دن سے قبر اکبر کی

اگر نہ قوم کے اس وقت بھی تم آئے کام نصیب ہو گا نہ مرنے پر بھی تمہیں آرام
 یہی کہے گا زمانہ کہ تھا برائے نام وہ دھرم ہندوؤں کا وہ حمیت اسلام

ذرا اثر نہ ہوا قوم کے جیبوں پر

وطن سے دور چھری چل گئی غریبوں پر

وہ ہوم رول چاہتے ہیں مگر اس ہوم رول میں بھی قومی وحدت کے تصور

کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے ۵

یہی پیام ہے کوئل کا باغ کے اندر اسی ہوا کا ہے گنگا میں زور آٹھ پر

ہلال عید نے دی ہے یہی دلوں کو تبر پکارتا ہے ہمالہ سے ابراٹھ اٹھ کر

طلب فضول ہے کانٹے کی پھول کے بدلے

نہ لیں بہت بھی ہم ہوم رول کے بدلے

چکبست سیاسی طور پر لبرل نظریات کے حامی تھے اور "تاج مشہ لندن کانگرس"

ہونے پر فخر کرتے تھے لیکن ہوم رول کے سلسلے میں زنجیر و طوق کو کہنا سمجھنا اور پاؤں میں بیڑیاں

پہننا اور گلے میں کفنی پہننا بھی ان کے لئے باعث فخر تھا۔ اس طرح چکبست کی شاعری اپنے دور کی نمائندگی بھی کرتی ہے۔ اور انھیں بڑی حد تک اپنے دور کا ترجمان بھی کہا جاسکتا ہے۔ سر تیج بہادر سپرو لکھتے ہیں :

" برج نرائن چکبست دور جدید کے صرف ترجمان ہی نہیں ہیں بلکہ اس دور

کے نمائندوں میں ان کا پایہ بلند ہے۔" لہ

ویسے اس دور کا یہ تقاضہ تھا کہ چکبست نے سلسلہ سے سلسلہ کے درمیان ہندو مسلم اتحاد کے جو روح پرور نظارے دیکھے تھے اور جس طرح متحدہ ہندوستان کا خون جلیا نوالہ باغ میں بہا تھا۔ اس پر بھی ان کی نظیں ملتیں ! لیکن ان سب سے قطع نظر چکبست کی شاعری ہندوستان قومی یک جہتی اور حب الوطنی کی آئینہ دار ہے ان کی ہر نظم میں یہاں تک کہ "سیردہرہ دون" میں بھی ہندوستانیت موجود ہے اور وہ اردو شاعری کے ذریعہ منظر نگاری کے ہمارے علاقائی یکجہتی کا تصور بھی پیش کرنا چاہتے ہیں۔

اسی دور کے ایک اہم شاعر مولانا عشبلی ہیں جنھوں نے مسلمانوں میں تفریق پسندانہ رجحانات کی ڈٹ کر مخالفت کی وہ بچے قوم پرست تھے اور اسی لئے مسلم لیگ کو ہر طرح سے انھوں نے ملک اور قوم کے مفاد میں مناسب نہیں سمجھا کہیں انھوں نے لکھا ہے

لیگ کی عظمت و جبروت سے لنگار نہیں
 ہے گورنمنٹ کی بھی اسی پہ عنایت کی نگاہ
 مجھ سے آہستہ مرے کان میں ارشاد ہو یہ
 سال بھر حضرت والا کو کوئی کام بھی ہے
 ایک اور نظم میں مسلم لیگ کا مذاق اٹایا ہے مسلم لیگ نے سلف گورنمنٹ کا اصول
 تو تسلیم کر لیا تھا لیکن لہ

یعنی وہ سلف گورنمنٹ کہ ہو سوٹ ایل

یا کہ موزوں و مناسب ہو بالفاظ دگر

شبلی بڑی سختی سے اس کی تنقید کرتے ہوئے مسلم لیگ کو مخاطب کر کے کہتے ہیں۔

آپ اس داک سے برسوں بھی نہ چھوٹیں گے کبھی
 آپ اس بھول بھلیاں سے نہ نکلیں گے کبھی
 آپ اس کوچہ پر ختم سے نہ ہوں گے سربر
 دل سے جلنے گا نہ تعلیم غلامی کا اثر
 ایک اور نظم میں مسلم لیگ کی سیاست اور تفریق پسندانہ پالیسی کی مذمت یوں کی ہے ۵
 کانگریس سے مجھ کو اتھار برأت کیوں نہیں
 خیر میں تو شامت اعمال سے جو ہوں وہ ہوں
 آپ نے شملہ میں جلکے کی تھی جو کچھ گفتگو
 سعی بازو سے میں جب ہندوؤں کو کچھ حقوق
 کیوں حقوق ملک میں ہوں ہندوؤں کا ہم سخن
 آپ تو فرمائیے کیوں آپ نے بدلا چلن
 حاصل اس کا فقط یہ تھا پس از مہیہ دفن
 اس میں کچھ حصہ ملے مجھ کو بھی بہر پنجتن

یہاں یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ اردو کا پلیٹ فارم قومی پلیٹ فارم تھا اس میں ہر
 مذہب کے شعراء تھے مگر اس دور میں جو دو تحریکیں چل رہی تھیں ان میں سے ہر مذہب کے
 شاعر نے صرف ایک تحریک یعنی قوم پرستانہ تحریک سے اپنے کو وابستہ رکھا۔ فرقہ پرست تحریک کو یا
 تو نظر انداز کیا یا پھر اس کی مخالفت کی اور اس طرح حب الوطنی اور یک جہتی کی شمع کو روشن رکھا۔
 حب الوطنی اس دور کے شعراء کا ایمان ہے فرقہ پرست ہے کہ کچھ کے یہاں یہ تصویر
 مجرد شکل میں ہے اور اکثر کے یہاں اس کے مظاہر انگریزوں اور انگریزی تہذیب سے نفرت
 اور غلامی سے پھٹکارا پانے کی صورت میں ہیں۔ دوسرے طرز کے شعراء میں سب سے اہم نام
 اکبر کا ہے۔ آل احمد سرور لکھتے ہیں:

"ہندوستان میں قومیت کی تحریک نے اچھا پسندی کو فروغ دیا مغربی سیاست
 نے اس کے ساتھ ہندو مسلم اختلافات کو بڑھا یا اور اپنے مقصد کے لئے
 استعمال کیا۔ اکبر مغرب دشمنی کے ساتھ انگریز کے بھی دشمن ہے وہ مغرب
 کی اس چال کو سمجھتے تھے"

اکبر کی شاعری کے دو پہلو ہمارے موضوع سے متعلق ہیں۔ ایک گوشہ تو وہ ہے جہاں
 انھوں نے بڑی وضاحت کے ساتھ اپنے سیاسی شعور سے کام لے کر سنجیدہ مزاح کے ساتھ اتنا
 ویک جہتی کی تلقین کی ہے۔ کہتے ہیں نہ

ہیں کے پیدا ہیں کی رنگت ہیں کی بولی ہیں کا کھانا
تو پھر تفاوت ہو کیوں سروں میں ہر اک کو بہتر ہے گیت گانا
جو یاہمی بحث ہو تو یا ہم ہم اس پہ قال و اقول کر لیں
جو فیصلہ ہو قبول کر لیں جو فار بھی ہو تو پھول کر لیں

منشی پریم چند لکھتے ہیں:

”آپ ہندو مسلمانوں کے اتفاق کی اس قدر ضرورت محسوس کرتے ہیں اور
اُس پر نہایت لطیف اور موثر پیرائے میں جا بجا زور دیتے ہیں... ایک
وقت کی حیثیت سے آپ یاہمی جھگڑوں اور دونوں کی کمزوریوں کو سمجھتے ہیں
آپ جانتے ہیں کہ آئے دن کی رقابتیں اور سرگوشیاں دونوں کو ایک دوسرے
سے پھیر رہی ہیں۔ دونوں

جیتلیاں ایک دوسرے کی وقت پر جڑتے بھی ہیں، ناگہاں غصہ جو آجاتا ہے لڑتے بھی ہیں
ہندو مسلم ہیں پھر بھی ایک اور کہتے ہیں پھر بھی نظر آپس کی ہمتے بھی لڑتے بھی ہیں
اکبر کی شاعری کا دوسرا گوشہ وہ ہے جہاں وہ تہذیبی اعتبار سے انگریزوں کی غلامی
کے خلاف اعلان بغاوت کرتے ہیں وہ لالہ اور حسن دونوں کی تہذیبی اجتری سے رنجیدہ ہیں
اس سلسلے میں ان کی انتہا پسندی، نئی روشنی کی اس حد تک مخالفت کرتی ہے کہ انھیں پائپ
کے پانی اور ٹائپ کے حروف دونوں کا مذاق اڑانے میں کوئی تکلف نہیں ہے۔
عبدالماجد دہلوی آبادی لکھتے ہیں۔

”علم و فضل کا معیار کمال یہ قرار پایا کہ انگریزی زبان آجائے۔ تہذیب
شائستگی کی سوانح یہ ٹھہری کہ کھانا انگریزی کھایا جائے۔ لباس انگریزی
پہنا جائے اور انگریزی تقلید میں خاندان مشترکہ کے وجود کو ذلیل
سمجھ کر ضعیف والدین اور دوسرے اعزہ سے قطع تعلق کر لیا جائے یہ وہ فقہا
تھی جس میں اکبر نے آنکھیں کھولیں“ لکھ

کلم الدین لکھتے ہیں:

"اکبر کا قدم پرانی تہذیب پر جما ہوا تھا اور وہ اس محفوظ مثبت مقام سے

نئی تہذیب کی بڑھتی ہوئی فوج کا مقابلہ کرتے ہیں۔" ۱۵

ڈاکٹر شوکت سبزواری لکھتے ہیں:

"اکبر کے طنز کا نشانہ نہ تاریخی حقائق ہیں نہ فطری طاقتیں بلکہ قوم کا وہ کردار

ہے جس نے اس کو نقل انگریز پر ابھارا وہ بے صبری ہے وہ تصور نظر ہے

جس نے اپنی ہر چیز کو حقیر و صغیر بنا کر دکھایا۔" ۱۶

یہ واضح ہے کہ اکبر کی شاعری میں مقصدی شعور کا رفرما تھا وہ حب الوطنی کے وہی جذبہ

رکھتے تھے جو اقبال، سرور وغیرہ کے یہاں تھے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اکبر کی دور میں نگاہیں بڑیکھ رہی تھیں کہ ہندوستان کے مختلف

فروں کے درمیان جو رشتہ وحدت ہے اس کی بنیاد ہندوستانی تہذیب ہے اور

انگریزی خیالات انگریزی تصورات نے اگر تہذیب کے اس قلعہ کو مسمار کر دیا تو شاید یہ

تہذیبی رابطہ ختم ہو کر ملکی وحدت پر اثر انداز نہ ہو جائے۔ چنانچہ انھوں نے اس تحریک کی

بڑی شدت سے مخالفت کی جو سرسید نے شروع کی تھی اور ان طاقتوں کا ساتھ دیا

جو اس دور میں اودھ بیچ کے ذریعہ سرسید کی مخالفت اور کانگریس کی موافقت میں ابھری

تھیں۔ لیکن سرکاری نوکری میں ہونے کے باوجود وہ ابتدا میں بھی انگریزوں کی غلامی

پر رضامند نظر نہیں آتے اور ان پر چوٹ کرنے سے نہیں چوکتے۔ ۱۹۰۵ء میں جب کسی

انگریز حاکم نے ہندوستانیوں پر جھوٹ کا الزام لگایا تو اکبر نے یہ رباعی لکھی ۱۷

بے ڈھب ہے جھوٹ و پس کی چھڑی جنگ ہند میں

پس کہتے ہیں، جو جھوٹ ہوں کہتے تو روسیہ

کیسے ہی ہم ہوں آپ تو ہیں ہم پہ حکمراں

بھوٹے ہیں ہم، تو آپ ہیں بھوٹوں کے بادشاہ

اکبر نے واضح الفاظ میں ایک جگہ لکھا ہے

سرد موسم تھا ہوائیں چل رہی تھیں برف تیار

شاہد معنی نے اوڑھا ہے ظرافت کا لحاف

موسم کا اشارہ زیادہ تریاسی فضا کی جانب ہے اور ہواؤں سے مراد قانونی شکنجے اور سرکاری گرفتیں تھیں۔ کلیات اول میں ارشاد ہوتا ہے۔

تڑپو گے جتنا جال کے اندر جال گھسے گا کھال کے اندر

اب اس میں منظر میں اگر اکبر کے اشعار کا جائزہ لیا جائے تو ان کی ہندوستانی

ان کی حب الوطنی، ان کے قومی شعور اور ہندوستان میں قومی وحدت کے دھارے سے ہم آہنگ تحریکوں سے وابستگی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

کہاں کی پوجا، نماز کیسی، کہاں کی گنگا، کہاں کا زرم

ڈٹا ہے ہوٹل کے در پہ ہر اک، ہمیں بھی دو ایک جام صاحب

اور اس طرح کے اشعار میں اکبر نے اپنے دور کے تاریخی حالات اور اقتصادی کشمکش

کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ان اشعار کے بین السطور میں حکومت وقت کے

قلاف جو جذبہ نفرت ہے وہ بھی بھلک پڑا ہے۔

طاعون کی بدولت ان کو بھی ارتقا ہے جو مارتے تھے مکھی اب مارتے ہیں چوہے

حرج کیا رو پیہ جو کا غذا کا چلا شکر روٹی تو گیہوں کی رہی

تہذیب دم بخود ہے طمع کی گھسیٹ سے حضر صاحبی کام لینے لگے مار پیٹ سے

یہ سرگرمی پولس کی ہے نہ جاری مارشل لا ہے

کوئی شورش نہیں ہے ہر طرف سے غیر صلابت

یہ کلکتہ کی شوخی اور ڈھاکہ کی اداسی وہ ایک فرشی کبڑی ہے یہ نغلی گیند بلا ہے

فقط سڑکوں سے تسکین نگاہ چشم شرتی ہے

اندھیرا ہے گھروں میں راستوں میں لپ برتی ہے

نامی کے آگے ٹیس کا دلچسپ پاٹ ہے گنگو کی جانفرانی کو گنگا کا پاٹ ہے

اکبر گاندھی جی سے بھی متاثر تھے۔ اُن کا مشہور شعر ہے
 مدخولہ گورنمنٹ اکبر اگر نہ ہوتا
 پاتے اسے بھی اک دن گاندھی کی گویوں میں
 آخری دنوں میں "گاندھی نامہ" سے اس تصور کو اور تقویت پہنچتی ہے کہ اکبر کا
 انداز فکر قطعی طور پر قوم پرستانہ ترقی پسندی سے عبارت تھا۔
 دراصل گاندھی ہندوستان میں یکجہتی کی علامت بن گئے تھے اور اس دور میں تقریباً
 ہر شاعر نے بلا واسطہ یا بالواسطہ گاندھی جی کا اثر قبول کیا تھا۔
 ان کی شاعری کا بیشتر حصہ مسلمانوں کے درمیان اس تہذیبی جارحانہ حملوں کو
 روکنے کی کوشش سے بھرپور ہے جو سرسید تحریک کی صورت میں رونما ہوا تھا ویسے خود
 انھیں اپنے ماحول کی بے بسی کا احساس ہے۔

جھکا ہے سراپنا پائے بت پر زبان پر ہے گلہ جفا کا
 مرے عمل میں ہے طرز سید، غزل میں انداز لاجپت کا
 ان سیکڑوں ہزاروں اشعار کو بطور مثال پیش کرنے سے غیر ضروری طوالت کے لحاظ سے
 احتراز کیا گیا ہے جو مغربی تہذیب کی مخالفت کبھی واضح اور کبھی طنزیہ انداز میں کرتے ہیں۔
 البتہ یہ ضرور عرض کرنا ہے کہ اکبر کی یہ مخالفت صرف اس لئے تھی کہ مغربی تہذیب کی آمد
 سے قدیم تہذیب کے شیرازہ بکھر جانے کا ڈر تھا اور ایسی صورت میں ملک کے اندر انتشار و
 تفریق پسندی کے بڑھ جانے کے خطرات تھے انھوں نے واضح الفاظ میں اس تصور کو پیش کیا ہے۔
 معنی میں بھی ہو جائے گا آخر کو تغیر
 بیگانہ دشمنی ہوگی عزیزان وطن سے
 آپس میں بھی تم لوگ موافق نہ رہو گے
 تبدیلی صورت کے رہے گر یہی آثار
 نیگلے میں ہنسا ہونگے کیس جھوڑ کے گھربار
 ایک ایک کو دیکھے گا بہ اکراہ و بہ انکار
 اکبر کے معاصرین میں بھی طنز نگاروں کا ایک گروہ تھا ان میں ترہوں ناتھ، ستم ظریف
 آمید امیٹھوی، جوالا پرشاد برف وغیرہ نے نشر کے علاوہ نظیوں بھی لکھیں ان میں ستم ظریف
 کے "سنت نامہ" اور برف کی "بہار" سے اس دور میں مخط، کسانوں کی زیوں حالی اور گہوں

کی قلت و ہنگامی کا اندازہ ہوتا ہے اور اردو شاعری جاگیرداری کے محلوں سے دیہات اور کسان کی طرف بڑھتی نظر آتی ہے۔

اگر کے بعد کے شعراء میں ظرافت لکھنوی خصوصیت سے مشہور ہوئے وہ بھی مغربی تہذیب اور اس کی علاقوں کے مخالفت ہیں لیکن ان کے یہاں اس تہذیب اور سیاسی شعور کی کمی نظر آتی ہے جو قومی یک جہتی کے تصورات کی اساس ہے۔

البتہ بیسویں صدی کے آغاز ہی سے ظفر علی خاں کی شاعری کے خدو خال ابھرنے لگتے ہیں ان کی شاعری سے اس دور کا سراغ ملنے لگتا ہے جس دور نے جوش، ساغر نظامی، جمیل تنہا، فراق، اختر خیرانی، حفیظ جالندھری، احسان دانش، تلوک چند محروم، ہماراج بہادر برق جگت موہن لال رداں، سیلاب اکبر آبادی، روش صدیقی، حامد اللہ آفسر، اور آندرا رائن ملا کو جنم دیا۔ اس سے پہلے کہ ان شعراء کا جائزہ لیا جائے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ملک کی فضا میں جو تبدیلیاں پیدا ہو رہی تھیں ان کا بھی مختصر تذکرہ کر دیا جائے۔ سلطنت میں پہلی جنگ عظیم سے کچھ قبل ہی سے ملکی فضا مشتعل ہو رہی تھی منسٹروں کے اصلاحات سے ہندوستانی عوام بد دل تھے انگریزوں کی خارجہ پالیسی اور فوجی حکمت عملی نے ہندوستانیوں کو بالخصوص مسلمانوں کو سخت بظن کر دیا تھا ایک طرف جنوبی افریقہ میں ہندوستانی عوام کے ساتھ تسلی امتیاز کی بنا پر تحقیقی برتاؤ ہو رہا تھا دوسری طرف ترکی کے ساتھ انگریزوں کا رویہ معاندانہ ہو چلا تھا حسن اتفاق سے سلطنت میں میثاق لکھنؤ نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے بہت نزدیک کر دیا تھا سلطنت میں ترکی کے ہاتھ سے البانیہ، مقدونیہ اور تھریس وغیرہ کے علاقے نکل گئے تھے اور وہ مسلمان جو کسی حد تک انگریزوں کی پالیسی اور سرسید تحریک کی وجہ سے انگریزوں کے قریب آئے تھے وہ بھی انگریزوں سے متنفر ہو گئے اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان باہمی ارتباط بہت بڑھ گیا، عبداللہ یوسف علی کے خیال میں ہندوؤں سے مسلمانوں کی ہمدردی اور یوپی کے خلاف مسلمانوں کے تلخ جذبات کے باعث یہ اعتماد عمل میں آیا۔ ڈاکٹر عابد حسین اس

اتحاد کا سبب بڑی حد تک گاندھی جی کو قرار دیتے ہیں "ہو سکتا ہے یہ دونوں سبب بھی رہے ہوں لیکن ہم اس طرف بھی اشارہ کرتا ضروری سمجھتے ہیں کہ اتحاد عمل اور وحدت فکر کی بنیاد کوئی ایک واقعہ یا شخصیت ہی نہیں ہوتی دراصل یہ تاریخی عمل کا منطقی نتیجہ ہوتا ہے۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۱ء تک ہندوستان میں جو قومی یک جہتی کی فضا ملتی ہے اس کا ایک بہت بڑا سبب اردو شعراء کی وہ کاوشیں بھی تھیں جو اقبال، سرور جہاں آبادی، چکبست اور الگبرہ اور پھر اس دور کے شعراء مثلاً "ظفر علی خاں وغیرہ کی وجہ سے منصفہ شہود پر آئیں ان شعراء نے عوامی اذہان کو یہ باور کرایا تھا کہ تفرقہ اندازی انگریزوں کی پیدا کردہ ہے اور غیر قومی یک جہتی کے مشترکہ غلامی سے اور مشترکہ دکھوں سے نجات پانا مشکل ہے سرسید تحریک کی وجہ سے ایک نیا مسلمان متوسط طبقہ پیدا ہوا تھا جس نے اس تحریک کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا تھا ان میں دو اردو کے شاعر حسرت موہانی اور محمد علی جوہر بھی شامل تھے چنانچہ ملک میں جو بھی واقعات ظہور پذیر ہوتے گئے ان کی وجہ سے قومی یک جہتی کی طاقتوں کو اور بھی تقویت ملتی گئی رولٹ ایکٹ، سدیشی تحریک، جلیانوالہ باغ، اور تحریک خلافت نے ہندوؤں، مسلمانوں اور سکھوں کو اتحاد عمل کے تاریخی تقاضے کی طرف متوجہ کیا۔ فکری اور تہذیبی وحدت کی بنا پر یہ اتحاد عمل میں آیا تھا اس لئے اس کی جڑیں پائیدار ثابت ہوئیں اور اردو شاعری نے اس قومی یک جہتی کی بھرپور طریقہ پر عکاسی بھی کی اور جذبہ عمل بیدار کرنے کی کوشش بھی کی اور انگریزی حکومت کے استبداد کے خلاف بھرپور طریقے سے آواز اٹھائی۔ حسرت موہانی کہتے ہیں کہ

رسم و فاقا کامیاب دیکھئے کب تک رہے	حب وطن محو خواب دیکھئے کب تک رہے
پردہ اصلاح میں کوشش تخریب کا	خلق خدا پر عذاب دیکھئے کب تک رہے
نام سے قانون کے ہوتے ہیں کیا کیا ستم	جبریہ زیر نقاب دیکھئے کب تک رہے
دولت ہندوستان قبضہ اغیار میں	بے عدد و بے حساب دیکھئے کب تک رہے

محمد علی جوہر نے لکھا ہے

یہ جوہر نہالا یہ جفا اور ہی کچھ ہے
یہ ظلم تہیں نام خدا اور ہی کچھ ہے

ملی ہے قید، آزادی کے خاطر

نہ پڑ جائیں کہیں دونوں کے چسکے

لیکن اس دور میں سب سے زیادہ پُر جوش اور قومی یک جہتی کے علمبردار شاعر کی حیثیت سے ظفر علی خاں ابھرے شورش کا شمیری لکھتے ہیں :-

"تقریباً بارہ برس قید میں گزارے انھوں نے ادب کو عوام کے لئے ڈھالا

اور اس کی عزت بھی قائم رکھی غیر ملکی حکومت پر تاڑ توڑ حملے کئے بعض

تحریکوں کی تائید اور اعانت کے لئے جذبات کی شگفتگی کے ساتھ قلم اٹھایا

مثلاً کانگریس، خلافت، احوار، اکالی، مسلم لیگ وغیرہ"

وقار عظیم نے ظفر علی خاں کی شاعری کو ملی شاعری سے تعبیر کیا ہے اور انھیں خالص

اسلامی شاعر قرار دیا ہے وقار صاحب کا خیال ہے کہ وہ پورے ایشیا میں اسلامی نظام

کی ترویج کا خواب دیکھ رہے تھے انھوں نے خاص طور پر ظفر علی خاں کا یہ شعر مثال

کے لئے پیش کیا ہے

لیکن میں پرستار نہیں خاک وطن کا

دیتا نہیں اس بیت کو کسی شکل میں تعظیم

لیکن یہی ظفر علی خاں کہتے ہیں

ناقوس سے غرض ہے نہ مطلب اذان سے ہے مجھ کو اگر ہے عشق تو ہندوستان سے ہے

تہذیب ہند کا نہیں چشمہ اگر ازل یہ موج رنگ رنگ پھر آئی کہاں سے ہے

یہ "رنگ رنگ موج" ہندوستان کے مختلف تہذیبی دھاروں کی علامت ہے جسے

ظفر علی خاں دیکھنا چاہتے ہیں کم از کم اس جگہ جب وہ اذان سے اپنی بے تعلق ظاہر کرتے ہیں

تو پھر انھیں ملی شاعر نہیں کہا جاسکتا مسئلہ یہ ہے کہ ان کی شاعری صرف قومی شاعری ہے یہ

دوسری بات ہے کہ بعد میں دھیرے دھیرے وہ علیحدگی پسند رجحانات کا شکار ہوتے گئے اور

۱۵ شورش کا شمیری: نقوش ادب عالیہ نمبر "ظفر علی خاں" ۲۵۲-۲۲۵

۱۶ وقار عظیم: فن اور فن کار "ظفر علی خاں کی ملی شاعری" ۲۵۴-۲۲۲

بقول شورش کا خمیری مولانا نے جو کچھ لکھا وہ اصلاً ہماری پچاس سالہ سیاسیات کے داخلی اختلافات کا رنگ مرقع ہے۔

یہ سب اپنی جگہ پر لیکن بیسویں صدی کے پہلے ربع میں ظفر علی خاں قومی بھتی کے علمبردار اور ہندوستان کی تحریک آزادی کے پر جوش لیڈر، بیباک صحافی اور قومیت کے پرستار شاعر نظر آتے ہیں۔ مارشل لاء آزادی ہند قانون ہند کا شعلہ وغیرہ ان کی مشہور نظریں ہیں۔

جب امرتسر میں ہم پہ گویاں برسیں تو ہم سمجھے کہ بوندیں ہیں یہ اہل ہند کے خونِ تمنا کی سامن کیشن کے بائیکاٹ کے سلسلے میں کہتے ہیں ۵

تجھ کو اے پنجاب اگر کچھ بھی ہے پاس آبرو اپنی اس عزت پہ اپنی جان کو قربان کر سردار پٹیل جب قید کئے گئے تو ظفر علی خاں نے ان پر بھی نظم لکھی یہ اور بات ہے کہ سردار پٹیل اور ظفر علی خاں دونوں ہی بعد میں دو مختلف رجحان کے نمائندے بن گئے تھے "پٹیل کا پیغام" میں ظفر علی خاں نے باقاعدہ قومی بھتی کی اپیل کی ہے۔

دے رہا ہے ہمیں زنداں سے یہ پیغام پٹیل منزل آزادی کا مل کی ہے اس عہد میں جیل کئے دن اپنوں میں ہوتی نہ جو دانتا کلکل ہونے پاتے نہ وہ اس طرح پرایوں کے دبیل اور اس "دانتا کلکل" کا سبب وہ جان بُل کو قرار دیتے ہیں اور اسی کے خلاف شیخ و برہن کو متحد دیکھنا چاہتے ہیں۔

ظفر علی خاں کیس کیس انقلابی شعور کی گہرائی کا بھی مظاہر کرتے ہیں کہتے ہیں ۵
مغرب و مشرق نظر آنے لگے زیر و زبر انقلاب ہند ہے سائے جہاں کا انقلاب
ترک مولات اور گاندھی جی کے نظریات سے بھی وہ متفق ہیں ۵

صبر والے چھا رہے ہیں جبر کی تسلیم پر ہو گیا فرسودہ شمشیر و سناں کا انقلاب
گاندھی جی سے ان کی عقیدت اس لئے بھی ہے کہ گاندھی کی ذات قومی یکساہتی کی
علامت بن گئی تھی ۵

پروردگار نے کہ وہ ہے منزلت شناس
گاندھی کو بھی یہ مرتبہ پہچان کر دیا

مشرقِ جناح کی مخالفت میں یہ شعر لکھا تھا ۵

کیوں کر اس کی نگہ ناز سے جیتا ہوگا زہر دے اس پر یہ تاکید کہ پیتا ہوگا
ظفر علی خاں کتنا واضح تصور قومی یک جہتی کا رکھتے ہیں اس کا اندازہ ان کی ایک

نظم کے ان اشعار سے ہو سکتا ہے ۵

مسلمان بھوئے بھالے اور ہندو سیدھے سادھے ہیں ہمیں احمق مگر ایسے کہ سمجھیں آنگیں سم کو
نپٹتے آئے ہیں آپس میں اور اب بھی نپٹ لیں گے اگر تم بن کے ثالث پنج میں ان کے نہ آدھم کو

اسی دور میں ملوک چند محروم نے جلیانوالہ باغ پر "شکوہ صیاد" کے نام سے ایک نظم لکھی

اس نظم میں بھی اس کی وضاحت موجود ہے کہ محروم اس حادثے کو قومی حادثہ سمجھتے تھے کہتے ہیں ۵
نغمہ بلبیل شیدا سے فقط لاگ نہ تھی کون سا برگ وہ تھا جس کے لئے آگ نہ تھی

محروم سدیشی تحریک اور ترک موالات کے حامی ہیں ان موضوعات پر بھی انھوں نے
نظمیں لکھیں اور بلا تخصیص مذہب و ملت شہیدان وطن کی خاک پر عقیدت کے پھول برسائے

ان کی ایک نظم "ہندی نوجوانوں سے" ملتی ہے جس میں انھوں نے اس کی وضاحت کر دی ہے کہ

ان کی شاعری کا محور فکری قومی یک جہتی ہے ۵

تو مسلم ہے کہ ہندو ہے غرض اس سے نہیں مجھ کو محبت ہے وطن سے تجھ کو اتنا ہے یقین مجھ کو
تری حالت نہ ہو حسرت فزا یا اس آفریں مجھ کو اگر مل جائے کچھ اس کا جواب دل نشیں مجھ کو

کیا ہے کیا وطن کے واسطے لے نوجواں تو نے

اردو کے مشہور غزل گو شعراء نے علامتوں کے ذریعہ وطنی تحریک کا ساتھ دیا اور اپنے ماحول

کی عکاسی کی لیکن ایک ایسا بھی وقت آیا جب تنگنائے غزل سے نکل کر براہ راست گفتگو کی ضرورت
پیش آئی ایسے ہی شعراء میں شاد عظیم آبادی بھی ہیں ان کی یہ مثنوی "مادر ہند" سلمہ سے پہلے کی

ہے اس کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں ۵

اک ملک جو ایشیا کی ہے جاں فردوس بریں ہو جس پہ قرباں

سے مثنوی کا آغاز ہوتا ہے ہندوستان کی تہذیبی تاریخی اور فطری مناظر کی مدح کرنے کے

بعد لکھتے ہیں ۵

اس مادر دہر کی تھی ہم سن
عالم میں بلند نام تھی وہ
تھا مادر ہند نام اس کا
دونوں سے قوی دل و جگر تھے
خوش خو تھا بہت وہ نیک انجام
نام اس کا رحیم مشہور تھا
دونوں سے ہے گھر نگار خانہ

ایک محترمہ وہاں کی ساکن
ذی جاہ و خجستہ کام تھی وہ
مشہور تھا فیض عام اس کا
اس محترمہ کے دو پسر تھے
اک نخت جگر کا رام تھا نام
دل بست دوئم جو نامور تھا
کہتا تھا یہ دیکھ کر زمانہ

اس دور کے تقریباً ہر شاعر کے یہاں قومی یک جہتی کے تصورات بھر پور طریقہ پر نظر

آتے ہیں مہاراج بہادر برق لکھتے ہیں

بھوج سے وکرم سے عالی شان والے مٹ گئے
اکبر و پرتاپ سے میدان والے مٹ گئے

ہم نے یہ مانا ہمارے آن والے مٹ گئے
بھیشم و ارجن سے یو دھابان والے مٹ گئے

نام لیوا ان کے ہم زیر فلک باقی تو ہیں
مٹتے مٹتے بھی جہاں میں آج تک باقی تو ہیں

ہندوستان کی قومی یک جہتی کی راہ میں فرقہ وارانہ تعصب ہی نہیں چھوت چھات بھی
بہت بڑا روڑا تھا اردو شاعر نے اس مسئلہ پر بھی سکوت اختیار نہیں کیا۔ ظفر علی خاں "شوہر کی
لڑکی کو برہمنی" بنا ہی چکے تھے مہاراج بہادر برق نے بھی اپنی نظم "اچھوتوں سے نفرت میں کہا
تفریق جو ہے قائم یہ غیر قدرتی ہے
دور از رہ حقیقت یہ فرق ظاہری ہے

جلوے ہیں سب اسی کے راز حیات کیا ہے

ہیں پھول اک چمن کے تخصیص ذات کیا ہے

ہے وجہ ناز ان کو دور کہن ہمارا

بے گانہ ان کو سمجھیں دیوانہ پن ہمارا

گر یہ اچھوت ہیں تو ہم بھی اچھوت ہیں سب

جو ان کا مستقر ہے وہ ہے وطن ہمارا

تہذیب ایک سی ہے یکساں چلن ہمارا

اس خاک کے ہیں پتلے بھارت پلوت ہیں سب

شاید قومی یک جہتی کا تصور مکمل نہ ہوتا اگر برقی کی یہ نظم نہ ہوتی حالانکہ یہ حقیقت ہے
کہ چھوت چھات قومی یک جہتی کی راہ کا وہ روڑا تھا جس کا تعلق نازک مذہبی جذبات سے بھی
تھا لیکن اس دور میں سب سے اہم ضرورت فرقہ وارانہ اتحاد کی تھی چنانچہ اردو شعرا نے اس
تصور پر زیادہ زور دیا۔ جگت موہن لال روال کہتے ہیں ۵

مٹ گیا ملک گرفتار ہوئی قوم مگر طاقتیں یوں بھی کہیں مٹی ہیں ایمانوں کی
ہندوؤں کی ابھی مالا ہے بدستور وہی ابھی تسبیح بھی باقی ہے مسلمانوں کی
ہند منظلوم ہے فریاد کناں اے مالک جلدے جلد خبر اپنے پریشانوں کی
حب الوطنی کے جذبات سے اس دور کے ہر شاعر کا کلام معمور ہے سورج زامن
مہر کہتے ہیں ۵

ہے جان و دل سے ہم کو اپنا وطن پیارا اچھا وہ دن ہے اُس کی خدمت میں جو گزارا
کہتے ہیں ہم وطن کو آنکھوں کا اپنی تارا وہ جان ہے ہماری ایمان ہے ہمارا
اے مہر یہ سخن ہے دنیا میں سب نے جانا
اپنے وطن سے بہتر کوئی نہیں ٹھکانا

قومی یک جہتی کے جن عناصر کی نشان دہی کی گئی ہے ان میں حب الوطنی، قومی تحریک
سے وابستگی، فرقہ وارانہ اتحاد کی تلقین، چھوت چھات سے نفرت اہم عناصر ہیں لیکن قومی
یک جہتی انہیں عناصر سے عبارت نہیں ہے۔ قومی یک جہتی کے مکمل شعور کے لئے علاقائی
یک جہتی کا تصور بھی ضروری ہے اس طرح کارجمان اردو شاعری میں اس دور میں اس لئے بہت
واضح نہیں ہے اس لئے کہ علاقائی بنیادوں پر کوئی کشاکش یا غلش نہ تھی لیکن اردو شعرا نے
اسے ناگزیر سمجھا کہ علاقائی یک جہتی پیدا کرنے کے لئے کم از کم علاقائی بنیادوں پر ایک دوسرے
سے تعارف لازمی ہے صحیح معنوں میں اس رجحان کی ابتدا مولانا صفی کے ہاتھوں مشہور
ہوئی اس سلسلے میں اقبال کی کچھ نظموں اور چکبست کی "سودہرہ دون" کا تذکرہ کیا جا چکا
ہے۔ چٹوڑ، مٹھرا، برنداہن، وغیرہ کے تذکرے اس لئے اس زمرہ میں نہیں آتے کہ ان کی
حیثیت مذہبی اور تاریخی ہے۔

صفتی نے اپنی نظموں میں واضح طور سے قومیت کا تصور پیش کیا اور یہ تصور بڑی حد

تک دور حاضر کے تصورات سے ہم آہنگ ہے۔ کہتے ہیں ۵

قوم سنئے نام ہے مجموعہ افراد کا جس میں ہو کچھ مادہ امداد و استمداد کا
کام کرنا مل کے ناممکن نہیں اضداد کا دیکھ لیجے کارخانہ عالم ایجاد کا

امتزاج چار عنصر آب و آتش خاک و باد

خود بتاتا ہے کہ ہے نشاے ہستی اتحاد

صفتی کی یہ نظمیں اگرچہ مسلمانوں کے ایک مخصوص فرقے کے سالانہ اجلاس کے موقع

پر لکھی گئیں لیکن ان کا معیار قومیت حد درجہ وسیع النظری اور بے تعصبی پر مبنی ہے انھوں

نے ہندو مسلمان شیعہ سنی سب فرقے اور مذاہب کے کالمین اور قومی کارکنوں کو ہمیشہ اپنی نظم

میں بہت محبت اور عزت سے یاد کیا ہے اور کبھی تنگ نظری کی تعلیم نہیں دی۔" ۵

ان کی نظموں میں زمانہ حاضر کے تاریخی واقعات، مقامی رسوم اور ہر جگہ کا تعارف

ملتا ہے یہ نظمیں بہت طویل ہیں۔ کہیں کہیں سے مثالیں پیش کی جا رہی ہیں۔

۱۷ بنارس ہم سواد سرمہ چشم بستاں دیکھ تیرایت کدہ ہے کعبہ ہندوستان

زعفرانی ہے کسی ماتھے پہ ٹیکہ صندلی دل سے نازک ترے ہاتھوں میں اک گنگا جلی

اور ایک بند میں اس طرح مشہور شخصیتوں کو خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔

ہے مثل راہد کے گھر میں موتیوں کی کیا کمی زیب معدن ہے جواہر لال موتی لال جی

فرد ہے فردی یہ دونوں ان سے زینت شہر کی ڈاکٹر سپرد کا انصافاً نہیں ہے مثل ہی

بے تعصب خوش دماغ آئینہ دل منصف مزاج

فخر ملت فخر ملک اردو ادب کے سر کے تاج

منشگری کا بیان اس طرح ملتا ہے ۵

ہے علاوہ ان مسلمانوں کے وہ اہل ہنود
 ہے قدیمانہ ابھی تک جن کا طرز ماند و پود
 بیشتر تجاران میں صاحب نام و نمود
 سیدھی سادی وضع جن کی مقدرت کے باوجود
 قوت بازو سے ان کو اپنے روزی کی تلاش
 کاشتکاری، گلہ بانی، تیشہ رانی پر معاش

لاہور کے لئے کہتے ہیں ۵

لوہ نے تجھ کو بسایا تھا یہ ہے قول ہنود
 تھا عدم عہد سکندر میں مگر تیرا وجود
 راجپوتوں کی بہادری کا اعتراف لاہور کے سلسلے میں یوں کرتے ہیں ۵
 اس طرف آیا نہ تھا اسلام کا جبک نشان
 راجدھانی تھی بہادر راجپوتوں کی یہاں
 جب ہوا رنجیت سنگھ اس سرزمین پر حکمراں
 کچھ سینھالالے کے کچھ سینھالا دیار نیم جاں
 ایک جگہ کہتے ہیں ۵

زندہ دل پنجاب کے دل سے ہے اردو کا وجود
 خود مسلمانوں سے بڑھ کر اس کے حامی ہیں ہنود
 دہلی کے بارے میں لکھتے ہیں ۵

ہستنا پورا اولاً تھا نام اور اندر پرست
 پانڈوؤں کی تھی عملداری انھیں کا بندوبست
 نام رکھا اس نے اس بستی کا اپنے نام پر
 دہلو اک راجہ وہاں گزرا ہے با صد کرو فر
 دہلی والی نظم میں صفی نے پوری تاریخ نظم کی ہے اور مغلیہ حکومت کے خاتمہ پر اس
 طرح افسوس ظاہر کیا ہے ۵

بجھ گیا رنگوں میں افسوس دہلی کا چراغ
 اس کے علاوہ کلکتہ بمبئی ملتان فیض آباد جھنگ (پنجاب) نگینہ ضلع بجنور پر بھی نظمیں
 مٹی ہیرا۔ یہ پورا تصور ہندوستان کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے شہروں کا صرف
 تعارف ہی نہیں کرتا بلکہ اردو کے خزانے میں تہذیب و تاریخ کے لعل و گہر بھی شامل کرتا
 ہے اس طرح احساس قومیت و یک جہتی کی تعمیر کرتا ہے۔

اس دور کی خصوصیات میں فرقہ وارانہ یک جہتی پر زیادہ زور ہے اردو شاعری کی فضا
 آزادی کی تحریکات سے ہم آہنگ ہے حب الوطنی، مفکرانہ انداز میں وطنیت کا شعور اور چھوٹ

پھتات کے خلاف اظہارِ نفرت، ہندوستان میں پھیلے ہوئے شہروں کا تعارف کر کے علاقائی
 یک جہتی کا احساس پیدا کرانا، اس دور کی اہم خصوصیات ہیں۔ اس دور کے بہت سے شعراء
 آزادی کے بعد بھی شعر کہتے رہے اور بہت سے ترقی پسند تحریک کے بعد بھی باقی رہے
 لیکن درحقیقت اردو شاعری میں ایک نئے موڑ کا آغاز دھیرے دھیرے ۱۹۲۸ء سے
 ہی شروع ہو گیا تھا اس نئے راستے کی نشان دہی کرنے والوں میں شعراء کا وہ گروہ
 تھا جنہوں نے اقبال، چکبست، اکبر اور ظفر علی خاں کے دوش بدوش شاعری کی تھی
 اور آہستہ آہستہ اپنی جگہ بنائی تھی۔ آنے والے دور میں یہ اپنے عہد کی تاریخ بن گئے اور
 اپنی شاعری سے قومی یک جہتی کے شعور کو بالکل واضح کر کے اس تاریخی تہذیبی تسلسل کی
 زنجانی کر کے ایک نئے دور شاعری کی بنیاد رکھی۔



جوش سے اردو شاعری کو ایک نیا راستہ ملتا ہے ان کی شاعری اس پس منظر میں
 ابھرتی ہے جس پس منظر میں ایک طرف تو خلافت، سودیشی اور ترک موالات کی تحریکیں تھیں
 علیا نوالہ باغ کا خون آشام ڈرامہ تھا اور دوسری طرف ”سلسلہ ۲۳ء کے لگ بھگ اٹھنے
 والی شدھی اور سنگٹھن اور تبلیغ کی تحریکیں چلیں جس کے نتیجہ میں فسادات ہوئے ۱۹۲۸ء میں
 صرف چند ماہ کے اندر پچیس فسادات ہوئے یہ فسادات پبلک کا موضوع سخن تھے غرض یہ کہ
 دونوں فرقوں میں خلیج پھیلتی گئی بڑھتی گئی۔ ۱۹۲۸ء میں کانپور میں فسادات ہوئے جس میں
 جوش ملیح آبادی کے خیال کے مطابق فریقین کے سات سو افراد ہلاک ہوئے یہ تصویر کا ایک
 پہلو تھا بلکہ یوں کہنا چاہئے یہ رد عمل تھا ان سیاسی حالات کا جو ملک کی سیاسی فضا میں
 ابھرے تھے سلسلہ ۲۳ء میں ایک طرف تو فسادات ہو رہے تھے اور ملک کی فرقہ وارانہ یک جہتی کو

شدید خطرہ درپیش تھا دوسری طرف کانگریس کے اندر چیمبرزس اور نوچیمبرزس کی جماعت بن گئی تھی جو انتخابات میں حصہ لینے کی موافق و مخالفت تھی یہ گتھی تو سلجھ گئی لیکن فرقہ وارانہ یک جہتی کو فسادات، شدھی اور سنگٹھن اور تبلیغ کی تحریکوں سے جو کاری زخم لگا تھا وہ سلسلہ میں مولانا محمد علی کے مکان پر گاندھی جی کے اکیس روزہ برت سے بھی مندر نہ ہو سکا۔ سامن کمیشن کے بائیکاٹ نے پورے ملک کو متحد کر دیا تھا اور مسلم لیگ کی سلسلہ کی پارٹنر کاتی تجویز کو نا منظور کر کے ہندو رپورٹ کے نام سے کانگریس نے اپنی تجاویز شائع کیں جس پر کلکتہ میں سلسلہ میں آل پارٹیز کنونشن ہوا اور اسی کنونشن میں مولانا محمد علی اور جلال صاحب دونوں بہت بد دل ہو گئے اور ہندو مسلم اتحاد کی طرف سے مایوس ہو گئے۔

یہ فضا اپنی جگہ پر تھی دوسری طرف ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء میں راجسٹری کنارے جو لالہ ہرود نے لاہور میں ہندوستان کی مکمل آزادی کا نصب العین پیش کیا اور ۲۶ جنوری ۱۹۳۰ء کو ساکے ملک میں آزادی کا حلف اٹھایا گیا مارچ میں گاندھی جی کی نمک سستیہ گره اور ڈانڈی مارچ سے سول نافرمانی کی تحریک کا آغاز ہوا اور اسی زمانے میں صوبہ سرحد کے پٹھانوں نے بھی تحریک آزادی میں دل کھول کر حصہ لیا اور جلیانوالہ باغ کی کہانی پیشاور کے قصہ خوانی بازار میں دہرائی گئی۔ یہاں یہ بھی عرض کرنا ہے کہ اردو شاعری کا شعور جن حالات میں ارتقائی منزلیں طے کر رہا تھا اسے سمجھنے کے لئے ہندوستان کی آزادی کی تحریک کے مختلف عوامل کو سمجھنا ضروری ہے اس وقت یہی ایک نظریہ ایسا تھا جس پر سارا ملک متحد اور یک جہت ہو سکتا تھا۔ تہذیبی قدریں اس طرح مٹائی گئی تھیں اور ایسا بھران آ گیا تھا سیاسی نقصانے ایسے حالات پیدا کر دیئے تھے کہ سوائے اس نظریہ کے اور کوئی دوسرا نظریہ ایسا نہیں تھا جس پر پورا ملک متحد ہو سکتا جگہ جگہ متشددانہ بغاوتیں بھی ہو رہی تھیں اور اب کسانوں اور مزدوروں میں بھی طبقاتی شعور پیدا ہونے لگا تھا۔ موپلا کسانوں کی بغاوت ہوئی اور احمد آباد کی ملوں میں ہڑتال ہو چکی تھی۔ بین الاقوامی اقتصادی بد حالی اور پہلی جنگ عظیم کے اثرات دھیرے دھیرے ملک کے اقتصادی حالات پر شدت سے اثر انداز ہونے لگے۔

اس فضا اور اس پس منظر میں جوش ملیح آبادی کی شاعری نے آنکھیں کھولیں اور پروان
 پڑھی۔ جوش کا تعلق جاگیرداری اشرافیہ سے تھا اور ماحول اور ذاتی روابط کی وجہ سے جوش مذہبی
 تعصب سے کوسوں دور تھے اس لئے انھوں نے جب اپنی شاعری کے حدود خالی سنوائے تو سیاسی اور
 سماجی حالات کے تین پہلو محکم ثابت ہوئے۔ برا فرقہ وارانہ یک جہتی کی ضرورت اور اردو شاعری
 کو ہندوستانیت اور وطنیت کی ضرورت کا احساس دلانا اور طبقاتی کشمکش کا دھندلا اور مبہم حاصل۔
 جوش کی ابتدائی دور کی نظیں جو روح ادب اور نقش و نگار میں نظر آتی ہیں ان میں ہندوستان
 کی فضا بھر پور ہے "کوہستان دکن کی عورتیں" "امانی گنج کا باغ" "جامن والیاں" "مالن" "ہترانی"
 "گنگا کے گھاٹ" "فتنہ خانقاہ" "فاختہ کی آواز" "گرمی اور دیہاتی بازار" جیسی نظیر خاص
 ہندوستانی فضا کی پروردہ ہیں ان کی سیاسی شاعری کا آغاز پہلے تو صرف وطن سے محبت کے مجرد
 تصور سے ہوتا ہے جس کا خوبصورت نمونہ "اے وطن، پاک وطن، روح روان احرار" والی نظم میں
 ملتا ہے لیکن ملک کی فضا میں جس شدت سے وطن کی آنا دی کا جوالا مکھی پھوٹ پڑا تھا اس نے
 جوش کو باقاعدہ طور پر وطن کی آزادی کے تصور سے ہنکار کیا۔ اس سے پہلے بھی ان کی عشقیہ
 شاعری میں یا ان کی فطرت نگاری میں پورے ہندوستان کی بھلک تھی فانی کی طرح وہ دکن کو
 دیار غیر اور ہندوستان سے دور نہیں سمجھتے تھے۔ پورا ہندوستان ان کا وطن ہے اور جیسا کہتے ہیں بہ

خواب کو جذبہ بیدار دیئے دیتا ہوں

قوم کے ہاتھ میں تلوار دیئے دیتا ہوں

تو اس سے بلا تفریق پوری ہندوستانی قوم مراد ہے۔

جوش کی نظر میں آزادی کے لئے اتحاد، یک جہتی لازمی ہے اور یہ اتحاد روایات اور
 تہذیب کے دامن میں محفوظ ہے اس لئے جب وہ قوم کے ہاتھ میں تلوار دینے کے بعد تمہیں کھاتے
 ہیں تو اس میں نور رسالت، ضرب حیدری کے ساتھ رام اور لچھمن کی قوتوں اور سیتا کے
 ماتھے کے ٹیکے کی بھی قسم کھاتے ہیں۔ سادہ کے فسادات کا رد عمل ان پر شدید ہوا اور
 انھوں نے بہت واضح الفاظ میں فرقہ پرستی کے خلاف اور قومی یک جہتی کو عام کرنے کی
 آواز بلند کی اور اس طرح کے اشعار لکھے۔

یہ ستم کیا اسے کینز کفر و ایمان کر دیا
 دلوں میرے بڑھیں گے ناز فرماتے ہوئے
 ڈال دوں گا طرح نوا جمیر اور پریاگ میں
 کوڑو گنگا کو اک مرکز پہ لانے کے لئے
 بھائیوں کو گائے اور باجے پہ قرباں کر دیا
 فرقہ بندی کا سرنا پاک ٹھکراتے ہوئے
 جھونک دوں گا کفر و ایمان کو دکھتی آگ میں
 اک نیا سنگم بناؤں گا زلزلے کے لئے

ایک دین نو کی لکھوں گا کتاب درفشان

بشت ہوگا جس کی زریں جلد پر ہندوستان

قومی یک جہتی کا یہ تصور اور فرقہ واریت کے خلاف جوش کا یہ انداز یک رنگی کا قائل نہیں ہے
 وہ ہندوستان کی تہذیبی رنگارنگی کو برقرار رکھتے ہوئے وحدت اور یک جہتی چاہتے ہیں ان کی
 "ڈانٹ پھٹکار" "زبرد تونج" میں بھی ہندوؤں فرقوں کی روایات کے گہرے شعور کا احساس نظر آتا ہے
 وہ "لالہ دولت نواز" کو "گردانہ بھارت" کا یاد دلاتے ہیں اور "نومن نار و نزار کو ذوالفقار کا
 سبق سناتے ہیں انھیں احساس ہے کہ "کشکش کلز و دیندار" کے پیچھے "گل رنگیں" کا اشارہ ہے اور
 اس طرح وہ ہندوستان کی فرقہ واریت کا ذمہ دار انگریزوں اور اچیا پرست تحریکوں کو سمجھتے ہیں یہ
 نوجوانوں کو سبھ و زناہ توڑ دینے کا مشورہ دیتے ہیں چنانچہ وہ علی گڑھ کو "ہلاک جلوہ منبع فرنگ"
 کہتے ہیں اور ٹیمس سے منہ موڑ کر گنگا کے دھاروں کو بھی دیکھ "کا پیغام دیتے ہیں اور اس طرح فرقہ واریت
 یک جہتی کی راہ ہموار کرتے ہیں انھیں اس کا احساس ہے کہ تفریق پسندی ہندوستان کی آزادی کو روک
 تر کرتی جا رہی ہے۔

ابرین بن کر برستی ہیں خبر بھی ہے تجھے گلشن اعدا پہ تیری باہمی خوں ریزیاں

ایک اتوکھا تصور یک جہتی کا ان کی نظم "بہتے ہوئے خوں کی برادری" میں نظر آتا

ہے، وہ کہتے ہیں

یاد رکھو جذبہ غیرت میں جوش آجائے گا
 غنچہ امید ارباب وطن کھل جائے گا
 خوں بہا تو ہندو و مسلم کو ہوش آجائے گا
 خاک پر بہتے ہی دونوں کا لہولہا جائے گا

جوش کی شاعری میں یک جہتی کی آواز اور فرقہ واریت کے خلاف اعلان جنگ ہر انداز سے نظر

آتا ہے انھوں نے جھلا کر، کوسنے دے کر، بھنبھوڑ کر قوم کو بیدار کرنا چاہا ہے لیکن کہیں کہیں سمجھانے

کا انداز بھی ہے ۵

سنتے ہیں طوفان میں ڈوبا ہوا تھا اک درخت
 جس کی چوٹی پر ڈرے بیٹھے تھے دو آشفتمت بخت
 ایک ان میں سانپ تھا اور ایک سہمانوچول
 دو صندوقوں کا ایک بھگی شلخ پر تھا آشیاں
 پرج ہے درد مشترک میں ہے وہ سوز اتحاد
 عشق میں جس سے بدل جاتے ہیں آئین عناد

لیکن اے عاقل مسلمانو! مدبر ہندوؤ!

ہند کے سیلاب میں اک شاخ پر تم بھی تو ہو

جوش کے یہاں یہ مفکرانہ انداز درد مشترک کی بنیاد پر ہندوستانیوں کے ایک قوم ہونے
 کا نظریہ بھی پیش کرتا ہے۔

جوش نے اپنی شاعری کو اس قومی دھارے سے ہم آہنگ رکھا جو یک جہت اور متحد ہو کر
 ہندوستان کی آزادی چاہتا تھا " وفاداران ازلی کا پیغام شہنشاہ ہندوستان کے نام " اس کی
 بہت اچھی مثال ہے ۵

آپ کے کیوں کر کہیں ہندوستان پر ہول ہے آپ کا نام آگ ہے اور کانگریس پٹرول ہے
 جوش آزادی کے طلب گار ہیں یہ آزادی کا تصور انھیں شعری وراثت میں ملا ہے اگر
 اسماعیل کو آزاد رہ کر خشک روٹی اچھی لگتی تھی تو جوش کی شاعری نے ارتقائی مدارج طے کرتے
 ہوئے آزادی کے ایک لمحے کو غلامی کی حیات جاوداں پر ترجیح دی ۵

سنو اے بستگان زلفت گیتی ندا کیا آرہی ہے آسماں سے

کہ آزادی کا اک لمحہ ہے بہتر غلامی کی حیات جاوداں سے

اور وہ ایسری اور محکومی سے اس حد تک بیزار ہیں کہ گلے کی ساخت کو بھی غلامی سے

بگڑتا ہوا دیکھتے ہیں۔

آگ ہے سخن طائر آزاد خاک ہے طائر قفس کی لے

ہم صیغہ و گلے کی ساخت کو بھی کیا ایسری بگاڑ دیتی ہے

جوش نے مسئلہء تک کبھی کبھی اسلامی شاعر کی حیثیت سے بھی تطہیر لکھیں غالباً اس کا سبب

بھی اس دور کی تحریکات کا اثر رہا ہوگا اس کے بعد ان کی مذہبیت صرف امام حسین تک محدود

ہو کر رہ گئی تھی لیکن اپنی اس مذہبی شاعری سے بھی جوش نے آزادی کی اہمیت اور محکومی کی لعنت کو طرف اشارہ کیا "سوگواران حسین سے خطاب" میں ماتھے کی مہر غلامی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دور محکومی کے بارے میں کہتے ہیں ۵

علم ناجائز ہے دستار فضیلت ہے حرام انتہا یہ ہے غلاموں کی عبادت ہے حرام
جوش نے ہندوستانی لیڈروں میں صرف مولانا محمد علی کی رحلت پر نظم لکھی لیکن اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے شعرا میں بھی صرف ٹیگور کو دہلی میونسپلٹی کے ایڈریس نہ دینے کی وجہ سے یاد کیا ان کے کلام میں دوسرے شعراء کی طرح شخصیتیں نظر نہیں آتی۔ ان کی شاعری کا ایک گوشہ وہ بھی ہے جہاں وہ ہندوستان کی عوامی زندگی سے اپنی شاعری کے ذریعہ متعارف کرتے ہیں اس میں ہر طرح کے افراد نظر آتے ہیں۔ مہاجن اور مفلس کسان گرمی اور دیہاتی بازار، بہار کی ایک دوپہر، ان کی ایسی نظیں ہیں جو مکمل طور پر پورے ہندوستان کی زندگی کی بنیادی تصویریں دکھتی ہیں "بہار کی دوپہر" میں لڑکیاں چنے کے کھیتوں میں گاتی ہوئی نظر آتی ہیں، کوؤں کا بولنا، چڑیوں کا پھدکنا، دو ٹیزگان صحرا کا بھیریں چرانا، اصل منظر کی مکمل تصویر پیش کرتا ہے جوش کے یہاں نئے انداز میں بیل، گھوڑا، بکری، بھیر، خربوزہ، آلو، کھلی، گیہوں، کدو، ترپوز، سرخ چاول کا تذکرہ ملتا ہے اور ماحول کی منظر کشی نظر آتی ہے وہ ماحول جو قطعی ہندوستانی ہے۔

ان کی قومی یک جہتی کا آخری پہلو وہ ہے جہاں وہ قومی یک جہتی کی راہ کے ہر روڑے کو بڑی شدت سے ہٹانا چاہتے ہیں اس سلسلہ میں انھوں نے ہندو فرقہ پرستی کے خلاف تو کچھ نہیں لکھا لیکن مسلم فرقہ پرستی جس کی علامت ان کی نظر میں علی گڑھ اور مسلم لیگ تھی اس کے خلاف ان کی دو نظیں علی گڑھ کی پنجاہ سالہ جوہلی کے موقع پر اور "مسلم لیگ" نظر آتی ہے۔

جوش ہی کے معاصرین میں شاعروں کا ایک پورا گروہ ہے جو جوش سے متاثر ہے ان سب نے اقبال سے انسپریشن حاصل کیا لیکن رنگ جوش کا اختیار کیا ان میں اہم شخصیت سیاب کی ہے چونکہ آزادی کی تحریک پورے ہندوستان کی تحریک تھی اور یہ وہ نکتہ تھا جس پر سارا ملک متحد ہو سکتا تھا اس لئے سیاب نے بھی ہندوستان کی آزادی کو اپنا محور فکر بنایا۔

۵ ان کی اس نظم کو کلیم الدین احمد نے شاہکار نظم سے تعبیر کیا ہے۔

سیماب کی نظم "ہندوستان" تہذیبی تاریخ بھی ہے اور آزادی کی تمنا کا اظہار بھی، وہ
 ہندوستان کو "پرتش گاہ فطرت" "سجدہ گاہ آفتاب" سے تعبیر کرتے ہیں اور آتش عجم اور صنم زار عرب
 میں ہندوستان کی دھوپ دیکھتے ہیں آگے چل کر مسلمانوں کی آمد سے متاثر ہو کر کہتے ہیں سہ
 مل گئی شمع حرم بت خانہ کے فانوس سے ابن آذر نے ازاں دی پردہ ناقوس سے
 مسلک بت کو تحفظ کا اشارہ مل گیا کرشن کے مندر کو مسجد کا سہارا مل گیا
 اور پھر پوری تاریخ بیان کرتے ہوئے انگریزوں کی آمد کو اس مصرع سے استعارہ کرتے ہیں
 کہ سہ پاسان وقت کو شبِ خون کا موقع مل گیا "وہ سوال کرتے ہیں سہ لے غلام آباد اب وہ تیری آزادی
 کہاں" اور ان کا شاعرانہ شعور ماضی کو اس لئے بہتر سمجھتا ہے کہ ماضی قومی وحدت کا گہوارہ تھا اور سہ

پستیوں کو ارتقا پھر جلوہ آغاز دے
 کاش مستقبل ترا ماضی کو پھر آواز دے

فرقہ دارانہ منافرت کے خلاف آثر لکھنوی نے "درس اتحاد" کے عنوان سے بڑی اچھی نظم
 نظم لکھی ہے اور تقریباً پہلی بار "یک جہتی" کا لفظ اپنے پورے تاریخی شور کے ساتھ استعمال کیا ہے
 جسے جسٹہ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں سہ

الفت ہوئی رسم پارینہ
 اگلوں کے چلین ہم بھول گئے
 آپس کی ردا داری اٹھی
 وہ یوگ رہا نہ وہ پریت رہی
 یک جہتی جب مفقود ہوئی
 وہ جذب کی طاقت سلب ہوئی
 پھر دعا کرتے ہیں سہ

یوں خون رگوں میں رواں ہوتا
 سب گرد کدورت دھو جاتی
 پھر بھائی سے بھائی مل جاتا
 سیلاب میں دھارا گنگا کا
 نفرت افسانہ ہو جاتی
 بے خوف جدائی مل جاتا

پھولوں سے لدی ہر ڈالی ہو
 ہتذیب کے چستے پھر ابلیں
 وہ روپ سنگار وطن کا ہو
 سب اس کے سہاگ کی لاج کریں
 باغ اپنا ہو اپنا مالی ہو
 رسمیں ٹوٹیں آئیں بدلیں
 جو تازہ عروس چین کا ہو
 کیوں اٹھ رہے کل پر آج کریں

اس دور ایک اہم شاعر علامہ جمیل منٹری بھی ہیں جنہوں نے ایک طرف تو ایسے پرجوش
 ترانے لکھے ہیں جنہوں نے قومی جلسوں میں بڑی شہرت حاصل کی ان میں "نوائے جرس" میں وطن کی آزادی
 کے نام پر وہ آگے بڑھنے کا مشورہ دیتے ہوئے کہتے ہیں ۵

جو غفل راہ روکے تو اس کا ساتھ چھوڑ دو
 ہو اکی طرح سرگراں بڑھے چلو بڑھے چلو
 جو مذہب آکے روکے تو اس کی قید توڑ دو
 برادران نوہواں بڑھے چلو بڑھے چلو

لیکن ان کی سب سے خوبصورت نظم "بھارت ماتا" ہے جس میں پوری ہندوستانی تاریخ کی
 تہذیبی علامتیں ایک طرف مکمل قومی یکجہتی کا شعور بیدار کرتی ہیں دوسری طرف آزادی کا درس بھی ملتا
 ہے نظم طویل ہے اس لئے مختصراً اس کے صرف وہی اشعار پیش کئے جا رہے ہیں جو ہندوستانی
 تاریخ کے غیر معمولی توازن اور واضح طور پر یکجہتی کے عناصر پیش کرتے ہیں۔ ہندوستان کا پورا
 تصور اس نظم میں کھینچ آتا ہے ۵

او ماتا او بھارت ماتا
 شہد کی نہریں دودھ کی دھاریں
 میٹھے میٹھے پھل دیتی ہے
 کنگن اور چوڑی کی بھنا جھن
 تجھ پہ خدا کی رحمت ماتا
 گودی میں جنت کی بہاریں
 ان دیتی ہے جل دیتی ہے
 شاعر کے دل کی ہر دھڑکن
 تو کتنی پیاری ہے ماتا
 موسم کی متوالی کوئل
 گیت ترا گاتی ہے کوکو
 پورب پچھم تری ہسانی
 مصری رومی اور حجازی
 نام ترا جیتی ہے ماتا
 ادھی رات کو کالی کوئل
 پھیلتی ہے جب آم کی خوشبو
 ہے مشہور تری ہسانی
 تبریزی طوسی شیرازی

پی کہ تیرا میٹھا پانی
 ڈال دیئے گنگا پر ڈیرے
 پالا اور پروان چڑھایا
 جگ ماتا جگ موہنی ماتا
 تیری گود میں بھائی بھائی
 سکے میں ترے آنچل کے
 لنکا سے تا کوہ ہمالہ

ارمنی چینی اور جاپانی
 ہو گئے سو جی جان سے تیرے
 تو نے انھیں گودی میں اٹھایا
 تجھ پہ سلام لے سوہنی ماتا
 ہندو مسلم سکھ عیسائی
 پھینٹوں میں ترے بادل کے
 مسجد گر جا اور شوالہ

شاعر ہندوستان کی تہذیبی تاریخ اور علاقائی یک جہتی کا تصور اور ہندوستان

کی سرحدوں کا تعین کرنے کے بعد کہتا ہے

ہاتھوں میں زنجیر ہے کیسی
 چندر بنسی راج کہاں ہے
 ٹیڑھی ترچھی پگڑی واسے
 آنکھوں میں ہے جگ پلاسی
 موہن لال اور میردن کی
 دھن کے پکے قول کے سچے
 تیرے مقدس تاج پہ قرباں
 ارجن اور بھیشم کی ماتا
 ستونتی ماں بلونتی ماں
 نام پہ اپنے بھینٹ چڑھائے
 ہر بچہ آزاد اور گاندھی
 شعلہ بھردے بجلی بھردے
 شکتی دے ہمت دے بل دے
 پیاری ماتا، پیاری ماتا
 بچے تجھ پر واری ماتا

ماں تیری تقدیر ہے کیسی
 وہ تیموری تاج کہاں ہے
 کیا ہوئے ماں وہ تیرے جیلے
 نظریں اس منظر کی پیاسی
 لکاریں اس گونجتے رن کی
 ماں وہ تیرے کوکھ کے بچے
 ہو گئے تیری لاج یہ قرباں
 او ماتا گوتم کی ماتا
 ٹیپو کی ماں اکبر کی ماں
 دارورسن کا کھیل سکھائے
 دیس کا ہر سیوک ہو آندھی
 ہر دل میں اک طوقاں کرے
 جیون دے جیون کا پھل دے
 زنجیریں ہیں بھاری ماتا
 بچے تجھ پر واری ماتا

اس طرح ہندوستان کو ماں کہنا، ماما کہنا یا مادر وطن پکارنا، اس کی جو روایت نادر کاوردی

سے شروع ہوئی تھی اسے اس دور کے شعراء نے بھی باقاعدہ طور پر نیا ہا۔ وطن کو ماں کہنے میں بھتی
کا بھی تصور تھا اس یک جہتی کا تصور جو رنگارنگی سے یک رنگی پیدا کرتا ہے۔ ایک ماں کے کئی بیٹے ہوتے
ہیں سب کا اپنا وجود الگ ہوتا ہے لیکن ان سب کی ذات کا منبع و سرچشمہ ایک ہوتا ہے اس سلسلے
میں آرزو لکھنوی نے بھی قومی گیت کے عنوان سے ایک نظم لکھی ہے اس میں وطن کو ماں کہہ کر سلام کیا ہے
اور بھارت ماما کو پر نام کیا ہے اس کا انداز بھی تقریباً جمیل منظری کی نظم جیسا ہے۔

ایک ہی خیال کو تقریباً تمام اردو شاعروں نے پیش کیا ہے ان کے یہاں سے مثالیں دینے
اور ان کے تذکرے سے صرف یہ مقصد ہے کہ قومی یک جہتی کا یہ شعور نہ اتفاقاً کسی شاعر کے یہاں تھا
اور نہ اس شعور کے پیچھے کوئی لاپرواہی یا کسی کو خوش کرنے کی خواہش شامل تھی ان سب نے ہندوستان
کو علاقائی خانوں میں بانٹ کر نہیں، مذہب و ملت کی دیواریں کھڑی کر کے نہیں بلکہ ایک مضبوط عمارت
کی شکل میں دیکھا چنانچہ وطن سے محبت اور وطن کی سالمیت کا تصور، ہندوستان کا ایسا تصور جس
کے پس منظر میں وادی سندھ کے زمانے سے ۷۷۷ کر دور حاضر تک کی تہذیبی تاریخ ہو اُسے ان شعراء نے اپنے
کلام میں سمو کر پیش کیا ہے، ابتدائی صفحات میں جو تاریخی پس منظر پیش کیا گیا تھا اس کا ایک سبب یہ
بھی تھا کہ اردو شاعری کی تاریخ کا سچا عرفان اس وقت تک ممکن ہی نہیں ہے جب تک ہندوستان
کی تہذیبی تاریخ کی معرفت حاصل نہ ہو۔

ان شعراء کے یہاں بھی یہ تہذیبی تاریخ مکمل طور پر نظر آتی ہے حامد اللہ آفریقہ "وطن کا
راگ" گاتے ہیں تو "کرشن کی ہنسی، گوتم کی آواز، چشتی کی مے، نانک کی تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں

مذہب کچھ ہو ہندی ہیں ہم	سائے بھائی بھائی ہیں ہم
ہندو ہیں یا مسلم ہیں	یا سکھ ہیں یا عیسائی ہیں
پریم نے سب کو ایک کیا ہے	پریم کے ہم شیدائی ہیں
بھارت نام کے عاشق ہیں	بھارت کے شیدائی ہیں

بھارت پیارا دس ہمارا
سب دلشوں سے پیارا ہے

آئند زائیں ملا بھی مہمان وطن کے نعرے میں ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں ۵

وطن کا ذرہ ذرہ ہم کو اپنی جاں سے پیار ہے
غلامی اور آزادی بس اتنا جانتے ہیں ہم
نہ ہم مذہب سمجھتے ہیں نہ ہم ملت سمجھتے ہیں
نہ ہم دوزخ سمجھتے ہیں نہ ہم جنت سمجھتے ہیں
ساغر نظامی بھی غلامی کی رنجیری کاٹنے کے لئے تہذیبی تاریخ کی علامتیں یاد دلاتے ہیں ۵
اے حسین و علیؑ کے سپوتو
اے محمدؐ کے شہزور بیٹو
ابھیمینیو کی اولاد تھے تم
عہد ماضی کی روداد تھے تم
یاد ہے پہلے آزاد تھے تم
اب ہواک یادگار غلامی

اس طرح سلسلہء تک کی شاعری کا جائزہ یہ بھی بتاتا ہے کہ پوری ہندوستانی قوم کے پاس آزادی کا ایک ایسا تصور تھا جس کا مفہوم خود مہبران قوم کے ذہنوں میں واضح نہیں تھا۔ آزادی کس کی ہوگی نظام حکومت کیسا ہوگا۔ جمہوریت کے فدو فال کیا ہونگے اور سب سے بڑھ کے یہ کہ ہندوستانی عوام جو زرعی نظام معیشت کے حامل ہیں وہ جاگیرداری سے پھنکارا پاسکیں گے یا نہیں۔ شہروں میں صنعتی ترقی نے جس سرمایہ دارانہ نظام کو جنم دیا ہے وہ برقرار رکھا جائے گا یا نہیں اس کا کوئی واضح تصور سلسلہء تک ہندوستانی سیاست میں نظر نہیں آتا۔ لیکن اردو شاعری میں یہ رجحانات اور نئے نظام کے بارے میں کہیں دھندلے اور کہیں واضح تصورات ملتے تھے اس سلسلہ میں اقبال نے کبھی دہقان کو مخاطب کیا کبھی سرمایہ دار حیلہ گر کی چالیں بتائیں۔ انقلاب روس نے انھیں بے حد متاثر کیا تھا اور اسے انھوں نے آفتاب تازہ سے تعبیر کیا تھا لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال کی قد آور شخصیت اور ان کے پیغام کی آفاقیت اور شاعری کے ہندوستانی مزاج کی مکمل نمائندگی نہیں کر سکی تھی۔

ظفر علی خاں نے آزادی کے بعد کا دھندلا سا تصور ان دو تین شعروں میں پیش کیا تھا۔

برہن مندروں میں اپنی پوجا کر رہے ہوں گے
جنہیں دو وقت کی روٹی مہرباب نہیں ہوتی
مسلمان سے رہا اپنی مساجد میں ازاں ہوگا
بچھا ان کے لئے دنیا کی ہر نعمت کا خواں ہوگا
لہست اس وقت ہندو اور مسلم کا جوں ہوگا
من و تو کے بہتے زرخش میں مٹ چکے ہوں گے

ان اشعار میں ایک طرف تو سیکورازم کا باقاعدہ تصور ہے اور دوسری طرف اقتصادی خوش حالی کا خوش آئند خیال نظر آتا ہے۔

جوش نے ۱۹۲۹ء میں اپنی نظم "کسان" میں کسان اور ہل کا قصیدہ لکھتے ہوئے کسانوں کا مرثیہ بھی لکھا اور ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ کسانوں کی بد حالی کا ذمہ دار جاگیرداری کے بجائے سرمایہ داری کو قرار دیتے ہیں۔

یہ ستم اے سنگ دل سرمایہ داری ہائے ہائے

لیکن جوش نے اپنی شاعری میں برابر ایسے تصورات پیش کئے جو سرمایہ داری کے خلاف تھے اپنے مخصوص انداز میں انھیں پیاری کا سڑا انگور اور ریشیت مخلوقات پر سرطان کا پھوڑا کہہ کر کوس کاٹ لیا ہے۔ اردو شاعری میں استحصال کے وہ تمام آلے ہدف ملامت بن چکے تھے جو مہاجن، ساہوکار، زردار، جاگیردار، حاکم کے نام سے مشہور تھے لیکن کوئی منظم یا منضبط تصور اردو شاعری کے پاس نہیں تھا جوش نے اپنی نظم "مستقبل" میں جوش ۱۹۲۹ء میں لکھی گئی دھندے دھندے سے خطوط کھینچ کر معاشی اور اقتصادی نظام کی طرف اشارے کئے ہیں۔

پک رہا ہے جو بیاباں کی کڑی دھوپ میں آج کل اسی سر کے لئے تاج گل افشاں ہوگا
 آج جس رعب سے ہے روئے عمارت پر شکوہ کل وہ مزدو کے چہرے سے نمایاں ہوگا
 ترقی پسند تحریک نے اردو شاعری کے ان تمام مدہم نقطوں کو متعین شکل عطا کی اور پہلی بار
 ملک کے سامنے ایک واضح نقطہ نظر پیش کیا، ایک ایسی بنیاد جو طبقاتی شعور کی روشنی میں تیار کی گئی
 تھی۔ ایسی بنیاد جس کی تہ میں پورے ملک کے عوام کے مفادات شامل تھے۔ آزادی کا وہ تصور جو
 حب الوطنی کی جذباتیت کے طلسم میں اب تک اسیر تھا اسے مفکرانہ انداز عطا کرنے کا ہرا ترقی پسند
 تحریک کے سر ہے۔ ایسا مفکرانہ انداز جو خالص معاشی بنیادوں پر ملک کے عوام میں یکجہتی کا شعور
 بیدار کرنا چاہتا تھا۔

ترقی پسند تحریک کا ادبی پس منظر اقبال، سرور، چکبست، اکبر، اسمعیل، شہزاد ظفر علی خاں تھے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تحریک کے خدو خال ابھارنے میں ایک طرف تو بین الاقوامی فضا میں استعماریت، سامراجیت اور فسطائیت سے ٹھیکارا پانے کی وہ تمنا تھی جو اشتراکی نظام کے روپ میں جلوہ گر ہوئی تھی اور معاشی لوٹ کھسوٹ اور استحصال کے خلاف اعلان بغاوت تھی دوسری طرف ہندوستان میں تیزی سے بدلتے ہوئے سیاسی حالات عوام کو اس کا احساس دلا رہے تھے کہ غلامی دراصل سیاسی محکومی ہی سے عبارت نہیں ہے بلکہ یہ ایک بہت بڑے نظام کا چھوٹا سا پرزہ ہے اور اس سیاسی محکومی کے ساتھ ساتھ اگر غیر ملکی حکومت ان کی دشمن ہے تو جاگیردارانہ نظام اور نوکر شاہی بھی ان کی دشمن ہے ہندوستانیوں کا وہ طبقہ جو انگلستان جا کر تعلیم حاصل کرتا تھا اب بین الاقوامی تحریکوں سے باقاعدہ طور پر روشناس ہونے لگا تھا، اور ہندوستان کی قومی تحریک میں بھی دھیرے دھیرے یہ احساس پیدا ہو چلا تھا کہ ہندوستانی عوام انگریزوں کی غلامی سے ٹھیکارا پانے کے بعد ہندوستانی سرمایہ داروں سے نجات حاصل نہ کر سکیں گے دوسری طرف ہٹلر، موسلینی کا عروج اور اسپین میں جنرل فرانکو کے ہاتھوں اسپینی عوام کی شکست، چین میں ڈاکٹر سن یات سین کی وفات کے بعد کومنٹانگ پارٹی سے کمیونسٹوں کی علیحدگی، مشرق بعید میں عوامی طاقتوں کا ظہور، یہ وہ چھوٹے چھوٹے چراغ تھے جنہوں نے مل جل کر روشنی کی ایک مشعل ہندوستانی دانشوروں کے ہاتھوں میں دے دی تھی۔

جواہر لال نہرو کی روس اور یورپ سے واپسی نے ایسے نوجوانوں کا ایک گروہ پیدا کر دیا تھا جو سوشلزم پر عقیدہ رکھتے تھے ان میں اچاریہ زیندر دیو، یوسف مہر علی، منشی احمد دین، میاں افتخار الدین، پورن چند جوشی، بے پرکاش زائن، رام منوہر لوہیا، ڈاکٹر احمد، ڈاکٹر اشرف، ڈاکٹر محمود، نثار احمد شیروانی، اچھت پٹور دھن، ارونا آصف علی، اے جے گھوش، منظر احمد شری پدمرت ٹرانگ، راجیشور راؤ، کے نام قابل ذکر ہیں۔ ایم این رائے جو انقلاب روس میں بذات خود شامل تھے وہ بھی ہندوستان واپس آچکے تھے اور سوشلسٹ کے بجائے اپنے کوریڈیکل کہنے لگے تھے لیکن بہر حال ان کی شخصیت بھی ہندوستان میں طبقاتی شعور کو بیدار کرنے کا ایک

اہم سبب بن گئی تھی انھیں لوگوں میں سمجھنا شروع ہو گیا تھا جن کے نظریات بہر حال اشتراکیت کی طرف مائل تھے حالانکہ بنیادی طور پر وہ صرف نیشنلسٹ تھے۔

ادھر تو یہ شخصیتیں اپنے افکار سے ہندوستان کو متاثر کر رہی تھیں اور ہر طرح کے تفریق پسند رجحان کو ختم کر کے طبقاتی بنیادوں پر قومی یک جہتی کا احساس بیدار کر رہی تھیں دوسری طرف ہندوستان میں گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے نفاذ اور صوبوں میں ہندوستانی تماندوں کے ہاتھوں میں گورنر کے اختیارات خصوصی کے باوجود حکومت دی جانے والی تھی۔ مرکز میں دو عملی حکومت قائم ہونے والی تھی ہندوستانی رہنما جیلوں سے چھوڑ دئے گئے تھے اور فرقہ وارانہ بنیادوں پر امن و آسشتی کی فضا تھی کانگریس اور مسلم لیگ میں انتخابی سمجھوتے ہو گئے تھے اور زمرہ دار حکومت کے قیام کے تصور نے عوام میں دھندلی سی خوش آئند تصویر کھینچ دی تھی۔

اس سیاسی پس منظر میں انجمن ترقی پسند مصنفین کا قیام عمل میں آیا چونکہ اردو میں شہری روایت بھی پہلے سے موجود تھی اور مولانا حسرت موہانی اور پریم چند جیسے شاعر اور ماہر ادب تقریباً مشترک لقب العین پر عقیدہ رکھتے تھے اس لئے بھی اس تحریک کو مقبولیت حاصل ہوئی۔

"ابتداء میں ۱۹۳۷ء میں لندن میں ایک ادبی حلقہ بن گیا تھا جس میں سجاد ظہیر ملک ساحر آند، ڈاکٹر جیوتی گھوش، پرمود میں گپتا، ڈاکٹر محمد دین تاثیر شامل تھے۔ ڈاکٹر سنیتی کار جیڑجی نے بھی ایک بار اس حلقہ میں شرکت کی تھی جولائی ۱۹۳۷ء میں بیرون میں کلچر کے تحفظ کے لئے تمام ذیل کے ادیبوں کی ایک کانگریس بلائی گئی کانگریس بلانے والوں میں گورکی، رومن رولاں، ٹامس مان اور آندری ماروویسی شہرہ آفاق ہستیاں تھیں۔ سجاد ظہیر نے یورپ کے قیام ہی میں رالف فاکس اور لونی آراگان جیسی ادبی شخصیتوں سے ملاقات کی اور مشورہ کیا۔ لندن میں ترقی پسند ادیبوں نے جو مینی فیسٹو تیار کیا اس کے اہم اجزاء میں ہندوستان کی تہذیبی روایات کا تحفظ اور زندگی کی بنیادی حقیقتوں کا احترام شامل ہے۔ قدامت پسندی، انتشار، نفاق اور مذہبی تقلید کی علامت قرار دی گئی اور اتحاد اور یکجہتی کی قوت کو ترقی پسند کہا گیا۔ سجاد ظہیر نے ہندوستان آنے کے بعد اپنے الہ آباد کے قیام کے دوران احمد علی، فراق گورکھپوری، ڈاکٹر اعمیاز حسین، ہندی کے ادیب شیودان سنگھ چوہان اور زینر شرما اور دو نوجوان طالب علم احتشام حسین، اور وقار عظیم جو اس وقت ایم اے کے طالب علم

تھے کی تائید حاصل کی امر ناتھ جھا اور ڈاکٹر تارا چند نے بھی ان کی ہمت افزائی کی مولوی عبدالحق منشی پریم چند اور جوش نے بھی مینی فیسٹو پر دستخط کئے علی گڑھ میں جاں شارانتر، سردار حفیظی حیات اللہ انصاری، مجاز، اختر حسین رائے پوری، خواجہ احمد عباس، شاہد لطیف وغیرہ کی بدولت پہلے ہی نئے رجحانات کو ترقی مل رہی تھی۔ سبط حسن اور قاضی عبدالغفار نے حیدرآباد میں اس تحریک کو منظم کیا، ہیرن مکوجی نے کلکتہ میں اس انجمن کی تشکیل کی۔ پنجاب میں فیض، صفوی غلام مصطفیٰ تبسم، میاں افتخار الدین وغیرہ نے نمایاں حصہ لیا۔ بہار میں سہیل عظیم آبادی، تمتانی، اختر اور نیوی نے ایک حلقہ قائم کر لیا۔ اختر حسین رائے پوری نے بھارت ساہتیہ پریشد ناگپور کے اجلاس میں سلسلہ میں ایک مینی فیسٹو پیش کیا جس کے اغراض و مقاصد وہی تھے جو ترقی پسند ادیبوں کی انجمن چاہتی تھی۔ اس پر جواہر لال نہرو، عبدالحق، زینر دیو اور منشی پریم چند کے دستخط تھے۔

ترقی پسند ادیبوں کی پہلی کانفرنس لکھنؤ میں پریم چند کی صدارت میں ہوئی اس میں مولانا حسرت نے جے پرکاش زائے، اندولال یاگنک، یوسف مہر علی، کلا دیوی چٹوپادھیائے، میاں افتخار الدین، فراق وغیرہ نے شرکت کی اس کانفرنس میں انجمن کا مینی فیسٹو اور پریم چند کا خطبہ صدارت بہت اہم تھا پریم چند نے اپنے خطبہ میں ادیب کے سامنے ایک نقطہ نظر کی ضرورت پر زور دیا اور اپنے زمانے کے اہم مسائل سے آنکھیں چار کرنے کا پیغام دیا۔ تفکر، آزادی کا جذبہ، تعمیر کی روح، زندگی کی حقیقتوں کی روشنی، ادب کے کھرا ہونے کا معیار بنا۔ مولانا حسرت موہانی نے اپنی تقریر میں ان مقاصد سے اتفاق کرتے ہوئے کہا کہ ہمارے ادب کو قومی آزادی کی تحریک کی ترجمانی کرنا چاہئے اور عوام کے دکھ سکھ، ان کی بہترین خواہشوں اور تمناؤں کا اظہار اس طرح کرنا چاہئے جس سے ان کی انقلابی قوت میں اضافہ ہو۔ جدید ادب کو سوشلزم اور کمیونزم کی بھی تلقین کرنا چاہئے۔

دہلی، کاپنور، امرتسر، کلکتہ، احمد آباد، میسور، مالابار، بیجاورہ میں بھی انجمن کی شاخیں قائم ہوئیں اور بنگالی، کنڑی، ملیالم، ہندی، گجراتی، تلگو کے ادیبوں نے اس نظر سے کو اپنا نام شروع کیا۔

۱۹۳۴ء میں الہ آباد میں انجمن کی دوسری کانفرنس ہوئی جس میں اچاریہ زینر دیو۔ رام زرنش

ترپاٹھی، اور عبدالحق صدر چنے گئے۔ عبدالحق نہ آسکے تو پیغام بھیجا۔ مارچ ۱۹۳۸ء میں پھر الہ آباد میں کانفرنس ہوئی جس میں یو پی، بہار، پنجاب کے ادیبوں نے شرکت کی۔ الہ آباد میں فسراق،

ڈاکٹر اعجاز حسین، اقتشام حسین، وقار عظیم وغیرہ موجود تھے۔ جوش، ملا، اور ستر اندن پنت کے نام صدارت کے لئے چنے گئے۔ جلسے میں گجراتی ادیب کا کالیکر اور مسیحی ٹرن گپت کے علاوہ پنڈت ہرد نے بھی حصہ لیا اور تقریر کی اور ادیبوں کو بہت سے مشوروں کے ساتھ یہ بھی مشورہ دیا کہ وہ آنے والے انقلاب کے لئے ملک کو تیار کریں۔

انجمن کو ٹیگور کی سرپرستی بھی حاصل ہوئی ٹیگور نے اپنے پیغام میں کہا کہ میرے شعور کا تقاضا ہے کہ انسانیت اور سماج سے محبت کرنی چاہئے یہاں تک کہ علامہ اقبال نے بھی بڑی ہمت افزائی کی اور کہا "ظاہر ہے مجھے ترقی پسند ادب یا سوشلزم کی تحریک سے ہمدردی ہے" لہٰذا اس طرح یہ تحریک سکے کے آغاز تک اپنے دور شباب میں داخل ہو گئی۔

ترقی پسند تحریک نے واضح طور پر اپنے طریق کار اور نظریات سے ایک نئی اور انقلابی روح پھونک دی سطحی طور پر سوچا جاسکتا ہے کہ ترقی پسند تحریک کے اس جائزے کو قومی یک جہتی سے کیا رابطہ ہو سکتا ہے؟ لیکن تھوڑا سا غور کرنے سے کچھ بہت ہی اہم نتائج نکلتے ہیں۔

۱۔ اردو شاعری کو پہلی بار ایک مثبت اور واضح نظام فکر اور نظریہ ملا جس کی بنیاد پر سارے ملک میں یکجہتی پیدا کی جاسکتی تھی ایک ایسا نظریہ جس سے عوامی مسائل ہم آہنگ تھے اور جسے تسلیم کرنے کے بعد یک جہتی کی راہ کی ساری کاوشیں مثلاً فرقہ دارانہ علاقائی اور لسانی تعصب خود بخود ختم ہو جاتا تھا اور عوام اپنے اصلی دشمن استعماریت، سرمایہ داری اور سامراجیت کی نشان دہی کر سکتے تھے۔

۲۔ وطن پرستی اور حب الوطنی کا رجحان بڑھ رہا تھا۔ وطنیت کا جذبہ کبھی کبھی جارحانہ شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ماضی کی روایات پر فخر اور قومی تفاخر کا شعور فسطائی اور ناستی بنا دیتا ہے۔ بٹلر، مسوینی کی شخصیتیں اس کی مثالیں تھیں۔ ترقی پسند تحریک نے اس تنگ دائرے سے نکل کر وطنیت کے مقدس جذبے کی تہلیل اور تہذیب کر کے اسے انسانیت کا شعور عطا کیا۔ اس طرح قومی یک جہتی کو منفی تصورات کا شکار ہونے سے بچایا۔

یہاں یہ عرض کرنا ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ قومی یک جہتی کی اساس اگر غلط نظریات پر ہو۔ اور صانع اور صحت مند تصورات سے غاری ہو تو پھر ایسی یک جہتی کے نتائج خطرناک اور ہلکے

ہو سکتے ہیں اس طرح کی منفی یک جہتی" کی واضح مثال مسولینی اور ہٹلر کے عہد میں اٹلی اور جرمنی تھے۔ جہاں بہر حال قومی یک جہتی تھی۔

۲۔ ہر زبان کے ادیبوں کے آپس میں مل کر بیٹھنے اور مشترکہ نظریہ رکھنے کی بنا پر علاقائی

اور لسانی تعصب پر کاری ضرب لگائی گئی اور اس طرح قومی یک جہتی کی راہ ہموار ہوئی۔

ترقی پسند تحریک اپنے ابتدائی دور میں ایک ایسی مشترکہ تحریک تھی جس میں ہئیت پسند اور جنس زدہ شخصیتیں بھی شامل تھیں۔ دور آغاز میں عام طور سے اس کو نیا ادب کہا جاتا تھا لیکن آہستہ آہستہ تبدیلی آتی گئی اور اس کا رابطہ عوام کے بنیادی مسائل سے گہرا ہوتا گیا اور عوامی طاقتوں کی ترجمانی اور رہنمائی کا نام ہی ترقی پسند ادب ٹھہرا سردار جعفری لکھتے ہیں لے

"اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے کہ ترقی پسند تحریک کا ایک بنیادی

عوامی کردار اور ہماری ساری جدوجہد یہ ہے کہ ہمارا ادب عوامی ادب بنے۔"

ابتدائی دور میں فیض کی 'انتباہ' مطلبی کی "تیرے ہی بچے تیرے ہی باپے" اختر الایمان

کی "نقش پا" فیض کی 'مجھ سے پہلی سی محبت مرے محبوب نہ مانگ' مجاز کی "اندھیری رات کا مسافر" ایک سفید پوش انگریز "آوارہ" "نوجوان سے" "سرمایہ داری" "ایک جلاوطن کی دلہنسی"

مزدوروں کا گیت" "رات اور ریل" مشہور نظیں ہیں۔ ن۔ م۔ راشد کی "افسان" دریچے کے قریب" "اظہار" "طلسم جاوداں" سلام مچھلی شہری کی "جنگل کا ناچ" "سات رنگ ڈرانگ

روم" بھی کافی مقبول نظیں تھیں۔ علی سردار جعفری، کیفی، مخدوم محی الدین۔ ترقی پسند تحریک کے

نقیب اور صحیح نمائندے کہے جاسکتے ہیں۔ شمیم کرہانی۔ علی جواد زیدی وغیرہ ۱۹۴۰ء میں ترقی پسند

تحریک سے علیحدہ ہو گئے تھے لیکن یہ علیحدگی بنیادی نظریات کی بنا پر نہ تھی بلکہ بڑی حد تک اس

کے پیچھے سیاسی اختلاف تھا۔ انھیں ہندوستانی گروپ کا شاعر کہا جاتا ہے۔ شمیم کرہانی کی نظم

"قومی سپاہی کا گیت" "جوان جذبے" "اشتراکی جھنڈا" "جگادا" بہت مشہور ہوئی۔ علی جواد زیدی

کی "ہونی" "تم پوچھ رہی ہو کیا ہوگا" "میری راہ میں" حیات "کافی مقبول ہوئیں۔ دراصل

ترقی پسندی کا پورا رجحان اور اس کی بنیاد ہی قومی یک جہتی پر ہے اور ان کے افکار میں زندگی

کے بنیادی مسائل واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ یہ لوگ مارکسی بنیادوں پر طبقاتی شعور کے تحت ہندوستان کو متحد کرنا چاہتے ہیں ان کے یہاں وطنیت کا تصور آفاقیت کی سرحد تک نزدیک ہے۔ سردار جعفری نے ترقی پسند تحریک کے نظریات اور طبقاتی شعور کے پیش نظر ہندوستانی قومیت کے وحدت کے تصور کو علاقائی اور طبقاتی بنیادوں پر اس طرح پیش کیا ہے

اٹھو ہند کے باغبانوں اٹھو	اٹھو الفتلابی جوانوں اٹھو
کسانوں اٹھو کا مگارو اٹھو	نئی زندگی کے شراروں اٹھو
اٹھو کھیلے اپنی زنجیر سے	اٹھو خاک بنگال و کشمیر سے
اٹھو وادی و دشت و کسائے	اٹھو سندھ و پنجاب و بلہار سے
اٹھو مالوے اور میوات سے	ہمارا شتر سے اور گجرات سے
اودھ کے چمن سے چمکتے اٹھو	گلوں کی طرح سے ہسکتے اٹھو
اٹھو برق کی طرح سنستے ہوئے	کڑکتے، گر جتے، برستے ہوئے

غلامی کی زنجیر کو توڑ دو

سردار جعفری کے یہاں تصورات بہت واضح ہیں وہ قومیت کے تنگ مفہوم اور مسلط کی ہوئی تہذیب کے بجائے اس تہذیب کا تصور رکھتے ہیں جو عوامی زندگی سے ابھر کر پھلتی ہے اور جب ابھرتا ہے اتنی سے زندگی کا آفتاب
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
جب نکھرتا ہے لہو کی آگ میں تپ کر شباب
روند چمکتی ہے جب ان سب کو جوانی کی انگ

ہبیج کے زریں تبسم میں عیاں ہوتی ہوں میں
رفعت عرش بریں سے پُرفشاں ہوتی ہوں میں

اس نظم کا عنوان آزادی ہے۔ سردار مذہب اور قومیت کے اس احساس سے جو منطقی

ذہنیت کے قریب لے جاتا ہے دور رہ کر طبقاتی بنیاد پر عوام کے لئے آزادی چاہتے ہیں۔

ترقی پسند تحریک کے ساتھ باقاعدہ نہ وابستہ ہوتے ہوئے بھی اردو کے تقریباً ہر شاعر نے

اس تحریک کا اثر قبول کیا ان میں اختر شیرانی بھی ہیں جن کے بارے میں سرور صاحب لکھتے ہیں:

" اختر کے یہاں عشق میں مرنے کی خواہش بھی ہے اور جنگ جو اور شیر زنی

کا دلولہ بھی اور آزادی کے نام پر مرنے مارنے کی آرزو..... سیلہ کی تصویر کو سیکھے
لگا کر جانا ایک مقدس فریضہ ہے اور آزادی کی جدوجہد میں وطن کے خاطر تلوار
اٹھانا اور زخموں سے کھیلنا ایک عبادت ہے۔

اس ضمن میں ان کی نظمیں "اٹھ ساقی تلوار اٹھا" اور "اودیس سے آنے والے بتا"
کس حال میں ہیں یاران وطن "کافی مقبول ہوئیں۔

اسی طرح احسان دانش جو شاعر مزدور کی حیثیت رکھتے ہیں انھوں نے بھی عوام کے بنیادی
مسائل کو اپنی نظموں میں جگہ دی ان کی "جشن بیپاگی" "باغی کا خواب" بہت مقبول ہوئیں۔ وطنیت کا جذبہ
بھی ان کے یہاں ہے اور اپنے دور کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ ہے۔

وہ ملک جو اکثر ملکوں کی اقوام کا پالنہ ہار بھی ہو
افسوس وہاں کے لوگوں پر افلاس بھی ہو ادبار بھی ہو

احسان دانش مذہب کی پھیلائی ہوئی تنگ نظری سے بیزار ہیں کہتے ہیں۔

اغراض پہ ہے خامہ و تقریر کی بنیاد یہ وید کے قائل ہیں نہ قرآن کو مانیں
اس پینٹھ میں سوداگر مذہب بھی ہزاروں کھولے ہوئے بیٹھے ہیں عقائد کی دکانیں
اردو شاعری نے ہندوستان کی تاریخ و سیاست کی ان علامتوں کو اپنی شاعری میں جگہ
دی جو تاریخ میں یک جہتی کا نشان بن گئے تھے چنانچہ اس دور میں شیوہ سلطان اور بھگت سنگھ جیسے
مجاہدین آزادی پر بھی نظمیں لکھی گئیں۔

۲ ستمبر ۱۹۴۷ء کو دوسری جنگ عظیم چھڑ گئی ترقی پسند تحریک ابتدا میں اس جنگ کے خلاف تھی
اور ۱۹۴۷ء تک ترقی پسند آزادی کی تحریک سے وابستہ رہے لیکن روس کی جنگ میں شرکت کے
بعد جب جنگ باقاعدہ طور پر انسانی تاریخ کے اس مرحلہ پر پہنچ گئی جہاں ایک طرف فسطائی طاقتیں
تھیں اور دوسری طرف عوامی قوتیں تو ترقی پسندوں نے اس جنگ کو جنگ آزادی کہا۔

۱۹۴۷ء میں جوش نے نظم "ایسٹ انڈیا کمپنی کے فرزندوں سے خطاب" لکھی جو
ہندوستان کی متحدہ قومیت مشترکہ تاریخ، مشترکہ ہیروز اور مشترکہ احساسِ غلامی کی

بڑی اچھی مثال ہے جوش کہتے ہیں۔

اپنے ظلم بے نہایت کا فسانہ یاد ہے
لوٹتے پھرتے تھے جب تم کارواں درکارواں
دست کاروں کے انگوٹھے کاٹتے پھرتے تم
اللہ اللہ کس قدر انصاف کے طالب ہو آج
کیا اودھ کی بیگیوں کا بھی ستانا یاد ہے
ہجرت سلطانِ دہلی کا سماں بھی یاد ہے
تیسرے فلقے میں اک گرتے ہوئے کو تھلنے
یاد تو ہوگی وہ مٹی بارج کی بھی داستاں
تم نے قیصر باغ کو دیکھا تو ہوگا بارہا
یہ کہو کیا حلقے میں ہے وہ ظلم بے پناہ
ذہن میں اب ہوگا تازہ ہندیوں کا داغ بھی
وہ بھگت سنگھ اب بھی جس کے غم میں دل ناشاد ہے
اہلِ آزادی رہا کرتے تھے کس ہتجار سے

کپنی کا پھر وہ دور مجرمانہ یاد ہے
سربرہمنہ پھر رہی تھی دولتِ ہندوستان
سرد لاشوں سے گڑھوں کو پاٹتے پھرتے تم
میر جعفر کی قسم کیا دشمن حق تھا سراج
یاد ہے بھانسی کی رانی کا زمانہ یاد ہے
شیردل ٹیپو کی خونیں داستاں بھی یاد ہے
کس کے تم لائے تھے سرشاہ ظفر کے سامنے
اب بھی جس کی خاک سے رُہ کے اٹھتے ہو
آج بھی آتی ہے جس سے ہائے اختر کی صدا
آج تک رنگون میں اک قبر ہے جس کی گواہ
یاد تو ہوگا تمہیں جلیانوالہ باغ بھی
اس کی گردن میں جو ڈالا تھا وہ پھندا یاد ہے
پوچھ لو یہ قید خانوں کے در و دیوار سے
سلسلہ اپنے پورے ہنگامے کے ساتھ ہندوستان کی سیاست میں آیا۔ چنانچہ جہاں
ہندوستان چھوڑ دو کی تحریک اس دور کی اہم خصوصیت تھی وہیں اسی سال بنگال میں قحط بھی پڑا۔
اردو شعرا نے دونوں موضوعات کو اپنا یا سلسلہ کی جدوجہد آزادی پر سب سے اچھی نظمیں
شیم کرہانی نے لکھیں ان کی "کچھ دیر ذرا سو لینے دو" "ہما تما گاندھی کی گرفتاری پر" اور روشن
اندھیرا" اس کی کامیاب مثال ہے ایک جگہ کہتے ہیں۔

چھوڑ دو اے فاصو ہندوستان کو چھوڑ دو
چھاگئیں تو پیں گرج کر درد کی آواز پر
لاج سیتا کی جھکائے سرکھڑی تھی ملنے
سربرہمنہ کارواں جیسے دیارِ خیام میں

تھا زبانون پر یہ نعرہ آشیاں کو چھوڑ دو
اس صدائے چوٹ پہونچائی ستم کے ناز پر
چھاڈنی ظالم بیٹوں کی بڑی تھی سامنے
بے ردا تھی عزت مسلم ہجوم عام میں

آبرو کا چاند جیبا شوب کے ہالوں میں تھا اپنا بھائی بھی تماشا دیکھنے والوں میں تھا

تھا وطن آفت میں یاران وطن دیکھا کئے

آشیاں لٹتا رہا اہل چمن دیکھا کئے

اس نظم میں جہاں سلسلہ کی تحریک سے وابستگی ہندوستانی مشترکہ تہذیبی روایات کے سانچے میں ڈھل کر دکھائی دیتی ہے وہاں اس طرف بھی اشارہ ملتا ہے کہ اس تحریک کے سلسلے میں ہندوستان میں یک جہتی نہیں تھی۔

وآتمق اور سآحرنے قحط بنگال پر انجھی اور طویل نظیں لکھیں جن کا تذکرہ صرف اس لئے کیا جا رہا ہے کہ اندازہ ہو سکے کہ اردو شاعری کے دل میں پورے ہندوستان کا درد تھا اس علاقہ کا درد بھی جہاں وہ نسبتاً بہت کم بولی، لکھی اور پڑھی جاتی تھی اور یہ کہ اردو شاعری نے ہندوستان کے کسی گوشے میں ہلکے سے کانٹے کی چھن کو پورے ہندوستان کی تکلیف و درد سمجھا اور یہ صرف اس لئے ہوا کہ اردو شاعری کو قومی یک جہتی کا سچا شعور حاصل تھا وہ شعور جو جزو کو کُل اور کُل کو جزو کے آئینے میں دیکھنے کی روایت رکھتا تھا اردو شاعری دیدہ بینا سے وطن تھی اور چشم شاعر کسی عضو کے مبتلا سے درد ہونے پر با وضو رہنے کو اپنی عبادت سمجھتی تھی۔

اردو شاعری کا یہ جائزہ کچھ اور گوشے بھی رکھتا ہے اس ضمن میں اردو کے ان غزل گو شعراء کا تذکرہ ضروری ہے جو بنیادی طور پر غزل کے شاعر تھے جنہوں نے دور حاضر کو غزل کے سانچے میں ڈھال کر اپنی شاعری کو پروان چڑھایا تھا۔ ان میں جگر صاحب تھے جو عشق کے شاعر تھے لیکن "قومی تحریک سے جگر اس مقدر متاثر ہوئے کہ وہ ایک شدید احساس قومی شاعر بن گئے۔" اور کہیں کہیں ان کی غزلیں نظم کا انداز اختیار کر گئیں۔ اور اُسے انہوں نے نظم ہی سے تعبیر کیا ہے چنانچہ قحط بنگال پر ان کی غزل نما نظم کے دو شعر ملاحظہ ہوں۔

بنگال کی میں شام و سحر دیکھ رہا ہوں ہر چند کہ ہوں دور مگر دیکھ رہا ہوں
صیاد نے لوٹا تھا عنادل کا نشیمن صیاد کا جلتا ہوا گھر دیکھ رہا ہوں

ایسے بھی اشعار نظر آتے ہیں۔ ۵

یہ سنتا ہوں کہ پیاسی ہے بہت خاک وطن ساقی
خدا حافظ چلا میں بانڈھ کے سر سے کفن ساقی
سلامت تو ترمینجانہ تیری انجمن ساقی
مجھے کرنی ہے اب کچھ خدمت دارورن ساقی
گو فراق گورکھپوری بنیادی طور پر غزل کے شاعر ہیں لیکن انھوں نے بھی بہت اچھی نظمیں
لکھی ہیں جس میں "ترانہ خزاں" "شام عیادت" "آدھی رات" "دھندھلکا" "جگنو" "ہنڈولا" "دھرتی
کی کوٹ" "داستان آدم" "تلاش حیات" "بہت مشہور ہیں۔ فراق نے ہندوستانی کلچر کے بہترین عناصر
کو ان نظموں میں جگہ دی ہے لیکن فراق کا تغزل اور اس کی اردو شاعری کی روایات ہم آہنگی
اس پائے کی ہے کہ ان کا نام اقبال، جوش وغیرہ کے ساتھ لینے کے بجائے غالب، مومن،
جرات، مصحفی، قانی وغیرہ کے ساتھ لیا جانا چاہئے۔ ڈاکٹر زور نے فراق کے بارے میں ایک
دلچسپ بات کہی ہے اور وہ یہ کہ فراق صاحب اقبال کو استاد مانتے ہیں ہو سکتا ہے اس کی توجہ
یہ کی جائے کہ فراق اقبال کی شاعرانہ عظمت کے قائل ہیں ورنہ اقبال اور فراق دونوں میں کوئی نئے
مشترک نہیں ہے اور فراق کی آواز، ان کے تصورات ان کے اپنے ہیں اس میں اردو کی شعری اور
تہذیبی روایات کا مکمل شعور تو ہے لیکن کسی بھی فرد کا اثر ان پر نہیں ہے یہاں تک کہ کہیں کہیں
رباعیوں کو چھوڑ کر جہاں وہ جوش اور یگانہ سے متاثر ہیں۔ فراق پر اپنے معاصرین کا بھی اثر نہیں پڑا
ان کی غزلیں ان کی رباعیاں ہندوستانی کلچر کی قدیم روح کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہیں اور
شرنگار رس کی واقعی تصویر فراق کا کلام ہے اس اعتبار سے ان کی شاعری کا یہ پہلو بالخصوص روپ
کی رباعیات ہندوستانی کا جیتا جاگتا نمونہ ہے اور اس لحاظ سے موضوع سے تعلق ہیں ان کی
غزلوں میں کہیں کہیں براہ راست ایسے اشعار ملتے ہیں جو ملک کی سیاسی تحریکات سے ہم آہنگ ہوتے
ہوئے بھی قومیت کے شعور کی تعمیر کرتے ہیں مثلاً فراق کی ایک غزل کے دو شعر ملاحظہ ہوں ۵

مٹادیں گے ہر اک مذہب ہر اک طبقہ ہر اک فرقہ
یقین جانو وہی ایماں شکن دم و گماں ہم ہیں
جو ہیں اہل حکومت اہل ثروت اہل سرمایہ
مٹادیں گے انھیں ہم مالک کون دم کاں ہم ہیں

لیکن فراق کا اصل رنگ ان کی ان غزلوں سے ظاہر ہوتا ہے جہاں غزل کی علامت اور اشاریت دور کے حالات سے ہم آہنگ ہو کر نہ جلنے کتنی سیاسی، تاریخی اور تمدنی کہانیاں سنا دیتی ہے ان اشعار میں ملک کے قومی دھارے سے ہم آہنگی کا جذبہ بھی ہے اور سیاسی تحریکات کا عکس بھی ہے

اس دور میں زندگی بشر کی
کچھ قفس کی تیلیوں سے چھن رہا ہے نور سا
نئی منزل کے میرکارواں بھی اور ہوتے ہیں
سز میں ہند پہ اقوام عالم کے فراق
دیکھو رفتار انقلاب فراق
قفس سے چھٹ کے وطن کا سرخ بھی نہ ملا
سراٹھا ہاں سجدہ دیر و حرم سے سراٹھا
دیار غیر میں سوز وطن کی آنچ نہ پوچھ
تن رہی ہیں بھتوں زلمے کی
مذہب کی حکومت تھی دولت کی حکومت ہے

ملا بھی بنیادی طور پر غزل کے شاعر ہیں حالانکہ انھوں نے بھی اچھی اور کامیاب نظمیں لکھی ہیں ان کی مشہور نظموں میں "زمین وطن" اور "محبان وطن کا نعرہ" کافی مقبول نظمیں ہیں، اردو کے بہت پر جوش حامی ہونے کی وجہ سے ان کی شاعری میں اردو کلچر پورے طور پر نظر آتا ہے اور انھوں نے ایک شعر میں اپنے ملی جذبات اور ساتھ ہی اردو کے کارناموں پر بھی بھرپور روشنی ڈالی ہے

ملا بنا دیا ہے اسے بھی محاذ جنگ

اک صلح کا پیام تھی اردو زباں کبھی

سیاسی تحریکات کے سلسلہ میں ذہنوں میں جو تیزی اور چمک آئی تھی ملا کی غزلوں میں اس کا بھرپور ادراک نظر آتا ہے۔ وہ اشاریت جو پہلے محتاج تعبیر و تشریح ہوا کرتی تھی اب بالکل واضح ہو گئی تھی ملا کے یہاں یہ اشاریت اور وضاحت دونوں نظر آتی ہے۔

دو گل قفس میں رکھ کے نہ صیاد دے فریب
دیکھا ہی جیسے ہم نے کبھی آسٹیاں نہیں

مرغ آزاد اسیروں کو حقارت سے نہ دیکھ ان کی طاقت بھی ترے بازوئے پرواز میں ہے
ملا قومی یک جہتی کا مکمل شعور رکھتے ہیں اور ترقی پسند تحریک سے وابستگی نے انہیں ایک
آفاقی شعور عطا کیا ہے ۵

بڑھے گا سلسلہ جپ ارتباط ملک و ملت کا
تو اس زنجیر کو اک روز عالمگیر دیکھیں گے
اس دور کے دوسرے غزل گو شعراء میں مجروح اور جذبی ہیں جن کے یہاں غزل کی اقدار
کا احترام بھی ہے اور جنہوں نے اپنے دور کے زہراب کوئے انگلیں کی طرح پی کر اپنی غزلوں میں پیش
کیا ہے ایسے اشعار اس ماحول اور اس فقہا کے پس منظر میں آبداری نشتر ہیں اور نظموں کی تلوار سے
زیادہ کام کرتے ہیں مجروح کہتے ہیں ۵

دیکھ زنداں سے پرے رنگ چمن جوش بہار
جھونکے جو لگ رہے ہیں نسیم بہار کے
رقص کرنا ہے تو پھر پاؤں کی زنجیر نہ دیکھ
جنینش میں ہے نفس بھی امیر چمن کے ساتھ

شب ظلم زلفہ راہزن سے پکارتا ہے کوئی مجھے
میں فراز دار سے دیکھ لوں کہیں کاروان سحر نہ ہو
جذبی کے یہاں بھی کم و بیش ہی انداز ہے وہ اشکوں کی زبان میں کہنے اور آہوں
میں اشارہ کرنے کے قائل ہیں ۵

اے موج بلا ان کو بھی ذرا دو چار تھپیڑے ہلکے سے
کچھ لوگ ابھی تک طوفاں کا ساحل سے نظار کرتے ہیں
یہی زندگی مسرت یہی زندگی مصیبت
یہی زندگی حقیقت یہی زندگی فسانہ
اردو شاعری میں اسی دور میں گیتوں کی روایت بھی نظر آتی ہے گیتوں کا ماحول بھی فالص
ہندوستانی ہے اور ہندوستان کے سماج کی عکاسی کرتا ہے فرق یہ ہے کہ وہ گھر ملیو گیتوں کے
مقلبے میں زیادہ سڈول معلوم ہوتے ہیں عظمت اللہ خاں نے گیت کی روایت کا احوال کیا ان
کے گیتوں میں سرلیا پن ہے اور یہ سرلیا پن ہندی بچروں کے استعمال سے پیدا ہوا ہے ہندوستان
کے نظری جذبات کی عکاسی اور ہندوستانیت کی علی برداری عظمت اللہ خاں کا حصہ ہے ان کے

مجھے پیت کا یاں کوئی پھل نہ ملا مرے جی کو یہ آگ لگا سی گئی
مجھے عیش یہاں کوئی پل نہ ملا مرے تن کو آگ لگا سی گئی

اور

”دام میں یاں نہ آئے دل نہ یہاں لگائیے“ ”موہنی صورت موہنے والی“
کافی مشہور گیت ہیں۔ ان کی ایک نظم وطن پر بھی ہے۔

گیتوں کی یہ روایت بہزاد لکھنوی کے یہاں بھی نظر آتی ہے

”موہے پیت کی ریت بتا سجنی“

ان کے مشہور گیتوں میں ہے۔ حفیظ جالندھری نے ہیئت کے اعتبار سے کئی تجربے کئے۔
ترقی پسند شعراء میں آزاد اور معرا نظموں کا استعمال جس زمانے سے ہوا اسی زمانے سے حفیظ
کے یہاں بھی مترنم بجدوں اور ارکان میں اجتہاد کر کے انھوں نے ایک طرف نئے انداز کی
نظیں لکھیں اور دوسری طرف خوبصورت گیت لکھے ”پیت کے گیت“ کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی
وطنی جذبہ اور قومیت کا شعور اس گیت کی نمایاں خصوصیت ہے ایک بند ملاحظہ ہو

من مندر میں پیت بساے او مورکھ او بھولے بھالے

دل کی دتیا کر دے روشن اپنے گھر میں جوت جگالے

پریت ہے تیری ریت پرانی بھول گیا او بھارت والے

پریت ہے تیری ریت بساے اپنے من میں پریت سے

میراجی نے بھی گیت لکھے اور مقبول حسین احمد پوری نے بھی۔ مقبول سما ایک گیت

ملاحظہ ہو

ناؤ بھنور میں کون سینھالی ڈور پریم کی ٹوٹ گئی

چک گئیں چڑیاں کھیت ہے خالی کھیت کی قسمت پھوٹ گئی

کون کرے جگ کی رکھوالی دل سے مردّت روٹھ گئی

پریم سے ہیں من سب کے خالی

اس طرح اس دور ہلاکت خیز میں بھی اردو شاعری نے اپنی عظیم شاندار اور سنہری روایات کو برقرار رکھتے ہوئے اپنی انسان دوستی، وسیع نظری کے تصورات کی روشنی میں ہر اس تحریک کو اپنایا جو کسی نہ کسی جہت سے اس عظیم کلچر کی وارث تھی جس عظیم کلچر نے ایک جہتی، اتفاق حسن و خیر و صداقت سے محبت کرنے کا سبق دیا تھا۔ تہذیبی بنیادوں پر اردو نے پوری کوشش کی کہ ہندوستان کا قومی شیرازہ درہم برہم نہ ہونے پائے لیکن ہندوستان کی سرزمین میں فرقہ واریت کا جو زہر پھیل گیا تھا۔ اور جسے مشترکہ کلچر کے تریاق نے انیسویں صدی کے تین ربع تک دبا رکھا تھا وہ دھیرے دھیرے پوری سرزمین میں سرایت کرتا گیا اور یہاں تک کہ سرزمین وطن کے جسم پر ایسا پھوڑا بن کر نمودار ہوا جس کا علاج سوائے عمل جراحی کے اس دور کے سیاست دانوں کو اور کچھ نہ معلوم ہوا تقریباً دو سال کا عرصہ جو ہیر و شیمانہ پر ایٹم بم گرنے کی تاریخ سے شروع ہوا تھا ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کو اپنی پیدائش کا ہمارے لوگوں کے ساتھ کاری ضرب لگاتا ہوا گذر گیا۔ آزمائش کا یہ لمحہ اردو شاعری کے لئے بھی تھا۔ اس بدترین تاریخی المیہ کے اسباب و علل کی مختصر ترین نشان دہی یوں کی گئی ہے کہ مسئلہ میں جیٹنگر سی وزارتیں نہیں تو مسلم لیگ کو انتخابی سمجھوتے کے تحت یوپی اور بمبئی میں وزارت کی توقع تھی جو اُسے ملی اس سلسلے میں مولانا آزاد اور کابنچی دوار کا داس نے تفصیلی بحث کی ہے یہاں ان تفصیلات کا موقع نہیں ہے البتہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کانگریسی وزارتیں بننے کے بعد مسلم لیگ نے بڑے زور و شور سے کانگریسی حکومتوں پر الزام لگایا اور اس سلسلہ میں پیر پور رپورٹ، افضل الحق صاحب کا پمفلٹ اور اور بہار مسلم لیگ کی بٹرفیلڈ رپورٹ اور ودیا مندر اسکیم کے خلاف نفرت نے مسلمانوں میں فرقہ پرستی کی جڑیں زیادہ گہری کر دیں۔ دوسری طرف ہندو مہاسبھا کے لیڈر ویر ساور کرنے شکر کے مددگار بن گئے۔

”آج ہندوستان کو ایک وجدانی اور ہم آہنگ قوم نہیں کہا جاسکتا دراصل یہاں دو

قومیں ہیں ہندو اور مسلمان۔“ ۱۵

مسئلہ میں مہاسبھا کے کلکتہ کے اجلاس میں تقریر کرتے ہوئے انہوں نے پھر کہا —

۱۵ Maulana Abul Kalam Azad: India wins freedom P. 160-16 1942

"ہم ہندوان بے شمار اختلاف کے باوجود جو ہم اپنے دائرے کے اندر رکھتے ہیں ایک دوسرے کے ساتھ مذہبی، تہذیبی، تاریخی، لسانی اور دوسرے شعبوں سے اس طرح وابستہ ہیں کہ جوں ہی ہمارا مقابلہ کسی غیر ہندو جماعت سے کیا جائے چاہے وہ انگریز ہوں یا جاپانی یا ہندوستانی مسلمان ہی کیوں نہ ہوں ہم ان سے الگ اور ممتاز نظر آتے ہیں۔" ۱۵

اس تقریر نے ہندوستانی متحدہ قومیت کی جڑ ہی کاٹ دی تھی بدقسمتی سے ہما سبھا کے حامیوں کی تعداد میں چاہے اضافہ نہ ہو رہا ہو لیکن اس طرح کی ذہنیت ۱۹۲۳ء سے شدت سے پھیل رہی تھی لالہ ہردیال نے "میرے دوچار" میں اس طرح کے خیالات پہلے ہی پیش کئے تھے۔ ۱۶

۲۲ دسمبر ۱۹۳۹ء کو جناح صاحب کے یوم نجات کے اعلان نے تابوت میں آخری کیل ٹھونکنے کی۔ اور ۲۳ مارچ ۱۹۴۷ء کو پاکستان کا ریزولوشن پاس ہو گیا۔ ۱۷

۱۹۴۷ء تک مسلم لیگ کی طاقت اس لئے بڑھتی رہی کہ سارے قوم پرست مسلمان بھی ہندو قوم پرستوں کے ہمراہ جیلوں میں ٹھونس دئے گئے چنانچہ جب ۱۹۴۷ء کے انتخابات ہوئے تو مسلم لیگ کو مجموعی طور پر بنگال میں خفیہ سی اکثریت ملی۔ یہی حال سندھ میں بھی ہوا لیکن سرحد میں مسلم لیگ کو شکست فاش ہوئی پنجاب میں بھی وہ وزارت نہ بنا سکی۔ اقلیتی صوبوں میں بھی اسے سو فیصدی نشستیں نہیں مل سکیں۔ یوپی میں تقریباً ایک چوتھائی نشستیں مسلم لیگ ہار گئی تھی لیکن مرکز میں مسلم لیگ نے ساری مسلم نشستیں جیت لی تھیں۔ یہاں یہ عرض کرنا بہت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں انتخابات بالعموم دہندگی پر نہیں ہوا کرتے تھے اور یہ بھی عرض کرنا ہے کہ اپریل ۱۹۴۷ء میں دہلی میں ہونے والی آزاد مسلم کانفرنس نے ایک تجویز پاس کی جس کا ایک جز یہ بھی تھا کہ ہندوستان مختلف مذہبوں اور ملتوں کا مشترک وطن ہے لہذا عزیمت لکھتے ہیں:

"مولانا آزاد اور مولانا مدنی کا خیال تھا کہ قرآن میں کئی مواقع ایسے آئے ہیں جہاں

۱۵ Ram Gopal: Indian Muslims

P. 264.

۱۶ Dr. Tara Chand: History of the freedom movement in India
Vol. IV P. 460-61

مذہبی بنیادوں پر اختلاف کے باوجود ایک قوم کہا گیا ہے۔ قوم اور ملت میں فرق ہے

مسلمان دوسروں کے ساتھ مل کر بھی ایک قوم ہیں۔" ۱۵

مولانا آزاد نے اس نظریے کی وضاحت اپنے سینگے کے خطبہ صدارت میں بھی کی تھی اور احیاء

پرستی کی مذمت کرتے ہوئے کہا تھا کہ "اگر ہندو یا مسلمان ایک ہزار سال پہلے کی تہذیب کو دوبارہ واپس

لانا چاہتے ہیں تو میں کہوں گا کہ یہ رجعت قہقری ہے" ۱۶

یہ سب اپنی جگہ پر تھا لیکن حالات بگڑتے گئے حالانکہ کاہنجی دوار کا داس نے لکھا ہے :-

"جناب نے یہ بات زور دے کر کہی کہ ان کے پاکستان کا مقصد عین عین اسلام

ہرگز نہیں ہے وہ پاکستان کو ہندوستان کے جغرافیائی حدود کے اندر دیکھنا

چاہتے ہیں اور یہ بھی چاہتے ہیں کہ امور خارجہ میں ہندوستان اور پاکستان

مل جل کر کام کریں۔" ۱۷

لیکن جناب صاحب کے یہ نظریات ۱۶ اگست ۱۹۴۷ء کے پہلے کے تھے کیونکہ مشن پلان میں ہندوستان

کے مجوزہ دستور کا ڈھانچہ عظیم تر وفاق یعنی *Confederation* کی بنیاد پر رکھا گیا تھا اور ایک ایسا

حل پیش کیا گیا تھا جو شملہ کانفرنس کی ناکامیابی کے بعد بڑی حد تک قابل قبول ہو سکتا تھا لیکن سیاسی جوڑ توڑ

اور انگریزوں کی لٹاؤ اور حکومت کرو" کی پالیسی نے پھر معاملہ کو بگاڑ دیا۔ یہاں بے اختیار بناؤ ڈٹا کے اس تاریخی

اقتباس کی یاد آتی ہے جس میں انھوں نے انگریز قوم کی نفسیات کی تصویر کشی کرتے ہوئے لکھا ہے ۱۸

He fights you on patriotic principles

He enslaves you in Imperial Principles

He robs you on bussiness Principles

He supports his King on loyal Principles

and cut off his Kings head on republican Principles.

۱۵ Aziz Ahmad *Islamic modernism in India and Pakistan*
1857 to 1904 P. 181 to 192.

۱۶ Moin Shakir "National Indigeneration" *Secular Trends in Contemporary
Muslim Thoughts* P. 85.

۱۸ Bernard Shaw "The man of Destiny

انگریز اپنے مفاد اور اقتدار کو برقرار رکھنے کے لئے سب کچھ کر سکتا تھا۔ ہندوستان میں بحریہ کے ملاحوں کی بغاوت، آزاد ہند فوج کے سپاہیوں کا تاریخی مقدمہ، مزدوروں کی ہڑتال، ان سب نے انگریزوں کو بوکھلادیا تھا۔ سامراج آخری لڑائی لڑ رہا تھا ایک طرف مسلم لیگ کو پورے ہندوستان میں ڈائریکٹ ایکشن ڈے منانے کی پوری آزادی دی گئی اور دوسری طرف اسے عبوری حکومت سے دور رکھا گیا۔ ۱۶ اگست کو کلکتہ میں قتل عام ہوا اس کے بعد نواکھالی میں فساد ہوا پھر بہار میں قتل عام ہوا اور اس کے بعد یہ آگ پنجاب میں پھیل گئی ۳ جون ۱۹۴۷ء کو ماونٹ بٹن نے ہندوستان کی تقسیم کا اعلان کیا اس وقت شمالی حصہ آگ اور خون کی ہولی کھیل رہا تھا۔

اس دور میں اردو شاعری نے تاریخ کا حیرت انگیز اور معجزانہ کارنامہ انجام دیا فرقہ پرستی کے اس دور عروج میں بھی اردو شاعروں نے اپنی عظیم روایت کے مطابق ایکتا کا پرچم سر بلند رکھا۔ کوئی بھی ایسی نظم سننے سے شگفتہ نہ ہو سکتی تھی اردو شاعری نے مقبول ہو سکی جس میں مطالبہ پاکستان کی پر زور حمایت ہو یا بانی پاکستان کی مدح کی گئی ہو۔ اردو شاعر اس دور میں بھی یا تو ایسے موضوعات پر نظیں لکھتے رہے جہاں مشترک جذبات کی تسکین ہوتی تھی مثلاً فراق کی نظم "آزادی" پر مسعود اختر جمال کا "کسانوں کا گیت" تلوک چند محروم کی آزاد ہند فوج جگناتھ آزاد کی نظم "سہاش بوس بہادر شاہ ظفر کے مزار پر" نظر آتی ہے۔ کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔

ہو وطن کے شہیدوں کا رنگ لایا ہے
اچھل رہا ہے زمانے میں نام آزادی

فراق

جن کے سر کاٹے گئے ان شاہزادوں کی قسم
اور ترے مرقد پہ نصرت یاب ہو کر آؤں گا

مجھ کو اے شاہ وطن اپنے ارادوں کی قسم
میں تری کھوئی ہوئی عظمت کو واپس لاؤں گا

جگناتھ آزاد

کمال یہ ہے کہ ماسوا ایک کے کسی قابل ذکر مسلمان شاعر نے مطالبہ پاکستان کی حمایت میں نظم نہیں لکھی اور کسی ہندو شاعر نے پاکستان کے خلاف بھی کوئی نظم نہیں لکھی یہ اسی تہذیبی سمجھوتے کا ثمرہ تھا جسے صدیوں کی روایات نے جنم دیا تھا اور جو ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اردو کے پیٹ فارم پر نظر آیا تھا۔ اردو شاعر اس دور میں بھی آخری

سانس تک فرقہ پرستی سے لڑتا رہا اسے یہ اُمید رہی کہ شاید وطن متحد ہو سکے اور اردو کی متوازن اور قومی یک جہتی کے عناصر سے بھرپور تہذیبی روایات، افتراق، انتشار اور علیحدگی پسند رجحانات کو شکست دے سکیں۔ اسی لئے کہیں بھی اردو کی ان روایات کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہیں پایا۔ اس اتحاد و یک جہتی کی خاطر اس نے آزادی کو بھی ملتوی کرنا مناسب سمجھا۔

کیفی کہتے ہیں۔

حصار باندھے ہوئے تیوریاں چڑھائے ہوئے
کھڑے ہیں ہند کے سردار سر اٹھائے ہوئے
بڑھے ہیں بھیلے ہوئے قید و بند کے آثار
اٹھے ہیں جنگِ خلافت کے آزمائے ہوئے
شجاع حیدر و ٹیپو کی گود کے پالے
دلیر ناناک و رنجیت کے سکھائے ہوئے
خمار بادۂ اقبال کا نگاہوں میں
بوں پہ نغمہ ٹیگور مسکرائے ہوئے
لیکن پھر بھی شاعر وطن کی آزادی سے مایوس ہونے کے بجائے حقیقتوں کی روشنی میں

پیغام دیتا ہے ۵

ابھی کھلیں گے نہ چرم ابھی پڑے گا نہ رن
کہ مشتعل ہے مگر متحد نہیں ہے وطن
پکارتا ہے افق سے ہوشیروں کا
کہ ایک ہاتھ سے کھلتی نہیں گلے کی رس
پھر ایک بار بڑھوے کے صلح کا پیغام
پھر ایک بار جلا دوشوک کے خرمن
مٹادو مل کے مٹادو نشاںِ اسلامی کا
زمین چھوڑ چکا کارداںِ اسلامی کا

”آخری مرحلہ“ کیفی اعظمی

اردو شعرا نے فسادات کے اوپر اس دور میں بھی بے شمار نظمیں لکھیں اور فرقہ پرستی کی مذمت کرتے ہوئے قومی یک جہتی کی بھی تلقین کی ان تمام نظموں میں سب سے خوبصورت نظم کیفی کی ”خانہ جنگی“ ہے جو فسادات کا ایک نئے زاویہ سے تجزیہ کرتی ہے اور قومی یک جہتی کا سب سے بڑا دشمن فرقہ واریت کو قرار دیتی ہے۔ فسادات میں قتل ہونے والے انسان نہیں ہیں۔ بلکہ ہندوستان کا وہ کلچر اور وہ تہذیب قتل ہو رہی ہے جسے ہزاروں برس کے تاریخی سلسلے نے پُران چڑھایا تھا جسے جتنے شاعر نظر آئے۔

کوئی امید بر نہیں آتی
کوئی صورت نظر نہیں آتی

جب سے آکر گئے ہیں اہل مشن
 بھائی بھائی کا خون بہاتا ہے
 ہو کہاں فتنہ دوست راہبرو
 لویہ الغام رہنمائی کا
 لاش علم و ادب کی حکمت کی
 لوی محمد علی کی لاش ہے یہ
 لوی بھگت سنگھ سے جوان کی لاش
 آفریں ہندوؤ مسلمانو
 تم نے اپنوں سے لے لیا بدلہ
 لیکن اس سے ملا سکے نہ نگاہ
 مندروں کی زمینیں دہلا دیں
 مورتوں کے گلے سے ہار لئے
 روئے کشمیر سے چالی آب
 زلف بنگال الجھ کے بکھرا دی
 ہو گئی مالوے کی نیند حرام
 لے کے ٹیپو کی تیغ لچکاری
 وہ مگر حکمراں ہے کیا کہئے
 کون دے اسکو موت کا پیغام
 زندگی کا بگڑ گیا ہے چلن
 ایک کو ایک کھائے جاتا ہے
 آؤ لاشیں ذرا شمار کرو
 لویہ لاشوں کا خون کا تحفہ
 لاش کلچر کی آدمیت کی
 لوتلک سے جری کی لاش ہے یہ
 لویہ ہے موپلا کسان کی لاش
 لیگ کے کانگریس کے پروانو
 خون کے ایک ایک قطرے کا
 کر دیا جس نے زندگی کو تباہ
 قصر کے ساتھ مسجدیں ڈھادیں
 مقبروں کے کلس اتار لئے
 لوٹ لی شان و شوکت پنجاب
 صبح کاشی پہ دھوپ دوڑادی
 رات بے کے اودھ لے لی شام
 توڑ ڈالی کسان ارجن کی
 مالک این و آں ہے کیا کہئے
 وہ لڑا تلہے لڑ رہے ہیں غلام

یہ مطالعہ معروضی نقطہ نظر سے کیا گیا ہے اور ایمانداری کا تقاضا ہے کہ اردو
 شاعری کے اس گوشے کی طرف بھی اشارہ کیا جائے جہاں منافرت، تعصب یا علمی لپیٹ
 رجحانات کی کار فرمائی ہو۔ اس سلسلے میں شوقی کی مثنوی، قلی قطب شاہ کے ایک شعر کی طرف اشارہ
 کیا جا چکا ہے۔ سودا کے ایک شعر پر بھی یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ "ہند کی سرزمین" کو چھوڑنا چاہتے
 ہیں۔ اسی قبیل میں مومن کی مثنوی "بہادریہ" بھی آتی ہے۔ یہ سارا سرمایہ کروڑوں اشعار کے درمیان چند

قطروں سے زیادہ قیمت نہیں رکھتا۔ مگر ان میں بھی حد سے بڑھی ہوئی مذہبیت یا تعصب ہی کی جھلک دکھی جاسکتی ہے۔ ان میں علیحدگی پسند رجحان کا شائبہ تک نہیں ہے۔ البتہ اس دور میں جوش ملیح آبادی کی نظم "وقت کی آواز" کے کچھ اشعار یقیناً علیحدگی پسند عناصر کے ترجمان کہے جاسکتے ہیں۔ جوش کی یہ نظم ترقی پسند تحریک اور کمیونسٹ پارٹی کے اس دور کے طرز عمل کی بنیاد پر لکھی گئی تھی۔ کمیونسٹ پارٹی حق خود ارادیت کی قائل ہونے کی وجہ سے علاقائی خود مختاری کے مطالبہ کی حمایت کر رہی تھی۔ جوش نے اس نظم میں انڈین نیشنل کانگریس پر بھی تنقید کی ہے اور کانگریس کے اندر سرمایہ داروں کی کثرت پر بھی نکتہ چینی کی ہے لیکن اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے مگر اس نظم کا وہ حصہ جہاں سے انھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اختلافات کا ذکر کیا ہے اور جس کی مانا اس پر ٹوٹتی ہے ۵

تم میں ہر ایک چیز جدا ہر چلن جدا دونوں کے پھول پات جدا ہیں چمن جدا
یقیناً قابل اعتراض ہے اور اردو کے مشترکہ کلچر کے منافی ہے حالانکہ جوش نے اسی
نظم میں یہ بھی اعتراف کیا ہے ۵ "گو مٹھکے تو ایک ہے سسرال اور ہے" اور یہ بھی لکھا ہے
میرا یہ تجربہ ہے کہ ہر بعد عارضی بتا ہے ایک دن سب قرب دائمی
اور مسلم لیگ کو مخاطب کر کے یہ بھی لکھا ہے ۵

منہ اس سے پھیرے تھیں ہے کب سے ٹری ہوئی جس مانگے میں ناں ہے تیری گڑھی ہوئی
لیکن اس سے اس اعتراض کا رد نہیں ہوتا جو جوش صاحب پر کیا جاتا ہے اور یہ کہ
انھوں نے اس نظم میں مشترکہ کلچر کے تصورات کی محدود دائرے ہی میں یہی نفی ضرور کی ہے۔
اور اسی کے ساتھ ساتھ پاکستان کے مطالبہ یا مذہبی بنیادوں پر وطن کی تقسیم کی
مخالفت میں بہت سی نظریں لکھی گئیں ان نظموں کے لکھنے والے بھی مسلمان ہی تھے ان میں خصوصیت
سے شمیم کرہانی کی نظم سیاسی تعبیرت اور ہندوستانی شریک تہذیب کے سچے شعور کی ترجمان
ہے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں ۵

ہم کو بتلاؤ تو کیا مطلب ہے پاکستان کا جس جگہ اس وقت ہیں مسلم نہیں ہے کیا وہ جا
نیشن تہمت سے ترے چشتی کا سینہ چاک ہے جلد بتلا کیا زمیں امیر کی ناپاک ہے

ہائے کیا خاک نجس میں شاہ مینا کھو گیا
 کیا نجس ہے اس کی خاک پاک تیرے منہ میں خاک
 آہ اس کا آستانہ کیا نجس وادی میں ہے
 بن گئے کیا تو بہ تو بہ خطہ ناپاک پر
 کیا زمیں طاہر نہیں درگاہ نور اللہ کی
 آہ کیا وہ دامن آلودہ تھے کفر آمیز تھے
 جس کے پانی سے کیا مسلم شہیدوں نے دھو
 یہ گزشتہ نسل مسلم کی بڑی توہین ہے
 پھر تو یہ سمجھو کہ انگریزی حکومت بن گئی
 منقسم ہو کر عرب کی طرح فریادی رہیں

ٹکڑے ٹکڑے ہو کے مسلم خستہ دل ہو جائے گا

نخل جمعیت سراسر منضمل ہو جائے گا

اردو شاعری کا یہ جائزہ دراصل ہندوستان کی سیاسی تاریخ کا اور ان دہائی
 اختلافات کا مرقع ہے جس سے ملک دو چار تھا اس دور میں بھی اردو شاعری نے ایک
 طرف فرقہ پرست عناصر سے ٹکرائی اور دوسری طرف تحریک آزادی اور ترقی پسند طاقتوں
 کی ہمنوائی کر کے اپنے قومی یک جہتی کے منظر ہونے کا ثبوت دیا اس دور میں کئی دھاکے نظر
 آتے ہیں ایک طرف فرقہ پرستی کا سیلاب، دوسری طرف طبقاتی شعور کی بیداری کا دھارا ہے
 تیسری طرف وہ لبرل ازم ہے جو سیکولر فرقہ پروری کو آگے بڑھاتا ہے ایسے رجحانات بھی نظر
 آتے ہیں جو جارحانہ وطنیت کے علمبردار ہیں اور ایسے میلانات بھی ملتے ہیں جنہوں نے آفاقیت
 کو اپنا نصب العین بنایا ہے مختلف راگوں کے اس شور میں اردو شاعری کی آواز منفرد اور
 یگانہ نظر آتی ہے اور گیتوں کے ذریعہ اور غزلوں کی علامت اور اشاریت کے ذریعہ کہیں پیغمبر
 انقلاب بن کر کہیں آزادی کا پرچم لے کر کبھی وطن کو "ماں کے روپ" میں دیکھ کر اور ہندوستان

کی غلامی کو ایک وسیع تر کینوس میں سرمایہ داری اور نوآبادیاتی نظام کا ایک لازمہ سمجھ کر۔ اردو شاعری ہندوستان کی سالمیت کی نقیب، قومی یک جہتی کی علمبردار اور ترقی پسند طاقتوں کی حلیف اور انتشار پسند قوتوں کی حریت نظر آتی ہے اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ۱۹۴۷ء کے بعد گو وہ تمام ہندوستانی قدریں، مشترکہ کلچر کا تاریخی تسلسل، اور مشترکہ تہذیب کا تصور بڑی طرح زخمی ہو گیا جن کی کمی سو برسوں سے اردو شاعری حفاظت کر رہی تھی لیکن اردو شاعری نے جو اپنا تاریخی کردار ادا کیا اسے فراموش کرنا بھی ناممکن ہے اس نے تاریخی تصورات کو افراد و کردار کو، تہذیبی علامتوں کو، اپنے خون جگر سے زندہ جاوید بنا کر سیاست دانوں اور رہنماؤں کے لئے ایک لمحہ فکریہ ضرور پیدا کر دیا کہ جب کبھی انھیں موقع ملے وہ یہ سوچیں کہ ملک کی اس تقسیم کو کس طرح روکا جاسکتا تھا اور آنے والے دور میں بھی تقسیم کے اس زخم کو کس طرح مندل کیا جاسکتا ہے؟ دراصل تقسیم کا سب سے اہم سبب یہ تھا کہ بیسویں صدی میں سیاسی سمجھوتے بازی تو بہت ہوئی لیکن تہذیبی یک جہتی کے لئے کوئی قدم نہیں اٹھایا گیا

ڈاکٹر عابد حسین نے بڑے ناצלانہ انداز میں اس پر روشنی ڈالی ہے

”حقیقت میں اس اختلاف کی جڑ تہذیب تھی ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیب

تحریکیں ایک مدت سے ایک دوسرے کی مخالف سمتوں میں بڑھ رہی تھیں۔“

اس تہذیبی خلیج کو پاٹنے کے لئے اور قومی یک جہتی کا شعور بیدار کرنے کے لئے نہ مکیٹ کام

آسکتے تھے اور نہ سیاسی سمجھوتے اور نہ آئینی حل نکل سکتا تھا اس کے لئے تہذیبی سمجھوتے کی ضرورت

تھی اور یہ کام اردو ہی انجام دے سکتی تھی جو مشترکہ تہذیب کی منظر تھی اور بیچ بہادر سپرو کے الفاظ میں ناقابل تقسیم سرمایہ اور مشترکہ کلچر کی میراث۔

ہمدنو کے مسائل اور قومی شعور

اگست ۱۹۴۷ء میں ہندوستان آزاد ہوا اور تاریخ میں پہلی بار ملک کی تقسیم مذہبی بنیاد پر ہوئی۔ ہندوستان تاریخ کے آئینہ میں اپنی تصویر متحد صورت میں بہت کم دیکھ سکا تھا۔ سیاسی اعتبار سے وحدانی طرز حکومت ہندوستان میں شاذ و نادر ہی رہا۔ ہندوستان میں تقریباً نو مختار ریاستیں موجود رہیں۔ پھر بھی کسی طرح کی تلخی کا احساس ہندوستانیوں کے دل میں نہیں پیدا ہو سکا تھا مذہب اور تہذیب کے نام پر اس تقسیم کی بنیاد سیاسی نہیں بلکہ دو قومی نظریہ پر تھی۔ اس کے پس منظر میں فرقہ وارانہ فسادات کی طویل تاریخ تھی۔ مولانا آزاد نے جون ۱۹۴۷ء کے آل انڈیا کانگریس کے اجلاس میں اپنی تقریر میں کہا۔

”ہمیں یہ نہیں فراموش کرنا چاہئے کہ قوم ایک ہے جس کی تہذیبی زندگی ایک ہے اور ایک رہے گی سیاسی طور پر ہم ملک کو تقسیم کر رہے ہیں اس لئے کہ ہم اپنی کوششوں میں ناکامیاب ہوئے ہیں۔ ہمیں اعتراف شکست کرنا چاہئے لیکن ہمیں اس کی کوشش کرنا چاہئے کہ ہماری تہذیب، ہمارا کلچر تقسیم نہ ہونے پائے اگر پانی میں ایک لٹھا گاڑ دیا جائے تو سطحی طور پر ایسا ہوگا جیسے پانی تقسیم ہو گیا ہے لیکن پانی وہی رہتا ہے۔ اور جس لمحے لٹھی کا لٹھا ہٹایا جاتا ہے تقسیم کے نشانات بھی معدوم ہو جاتے ہیں“

یہ تاریخی صداقت تھی لیکن افسوس ناک طریقے پر اس صداقت کو فراموش کر کے ریاست کی شہزادی نے پانی میں نشان گاڑنے کے بجائے خون کی دیوار کھڑی کرنی چاہی۔

کانگریس کے اجلاس میں تقسیم کی مخالفت پر شو تم داس سٹڈن اور مولانا حفیظ الرحمن نے کی تھی۔ وہ علاقہ جو اب پاکستان ہے وہاں کے ہندو اور صوبہ سرحد کے مسلمان بھی اس کے مخالف تھے۔ مسلم لیگ میں مولانا حسرت موہانی نے بھی جس انداز میں ملک تقسیم ہوا تھا اس کی مخالفت کی تھی۔ مختصر حیات ٹوانہ

جی۔ ایم۔ سید، فضل الحق اور حسین شہید سہروردی بھی اس وقت تک پاکستان کی اس تصویر کے زلف ہو چکے تھے جو بن رہی تھی، لیکن اس کے بعد بھی کانگریس اور مسلم لیگ نے تقسیم متطور کی۔ بعد کے حالات نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ سیاسی رہنماؤں کی زبردست غلطی تھی۔ آزادی کا تصور بہت خوش آئند ہی لیکن ہزار ہا برس کی تہذیبی روایات کو خون سے ہلا کر اور مشترکہ تصورات کو دفن کر کے آزادی حاصل کرنا ایک فاش غلطی تھی اس کا ایک افسوس ناک پہلو یہ بھی تھا کہ ہندوستان اور پاکستان میں اقلیتوں کو بطور برعکس سمجھا گیا تھا۔ اس کا مفہوم یہ تھا کہ اگر ایک علاقہ میں اقلیتوں کے ساتھ بدسلوکی ہوگی تو اس کا بدلہ دوسری جگہ لیا جاسکے گا۔ اس ذہنیت نے نفرت اور انتقام کی آگ بھیلادی

۱۴ اگست کو پاکستان بنا اور محمد علی جناح نے پاکستان کی دستور ساز اسمبلی میں تقریر کرتے ہوئے کہا۔

"اس طرح وقت کے ساتھ ہندو، ہندو نہیں رہیں گے اور مسلمان مسلمان نہیں رہیں گے کیونکہ عقیدہ یا ایمان ہر شخص کا انفرادی حق ہے... سیاسی اعتبار سے وہ سب ایک ریاست کے شہری ہوں گے"۔

یہ اس شخص کے الفاظ تھے جس نے صرف چند ماہ پیشتر لندن میں کہا تھا:

"ملک کیسا ملک۔ ہمارے یہاں کوئی ملک نہیں ہے۔ صرف ہندو ہیں اور مسلمان"۔

لیکن اگست ۱۹۴۷ء میں یہ جملے حوصلہ افزا تھے اور یہ خیال تھا کہ وہ تہذیبی ورثہ بچ جائے گا۔

جسے پورے ملک نے ہزار ہا برس میں سنوارا اور پروان چڑھایا تھا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا۔ بیانات تقریریں عوامی ذہنوں کو نہ بدل سکیں۔ ہندوستان کی مختلف قومیتوں کے درمیان جو تہذیبی معاہدہ تھا وہ اس تقسیم نے توڑ دیا۔ ہندوستانی عوام نے تقسیم کے درد کو بڑی شدت سے محسوس کیا۔

مولانا آزاد لکھتے ہیں :-

"جو اطلاعات ہمیں ان صوبوں سے ملی تھیں ان سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ کانگریس کا یہ دعویٰ کتنا کھوکھلا تھا کہ اس تقسیم کی منظوری کا یہ مطلب تھا کہ عوام نے تقسیم کو منظور کر لیا"۔

Dr. Tara Chand: History of the freedom movement in India vol. IV P. 542.

۱۵ کا بنی دو، کارداراس: محمد علی جناح مترجمہ: شباب الدین دستوی

اس تقسیم کا ایک افسوسناک پہلو یہ بھی تھا کہ بنگال اور پنجاب کے صوبہ جو معاشرتی تہذیبی اور
 اور تمدنی اعتبار سے ایک ہی قومیت کے جزو تھے تقسیم کر دیئے گئے تھے اور اسی کے ساتھ ساتھ ہندو
 سنگم سے فسادات کا وہ بھیانک طوفان اٹھا جس کی نظیر تاریخ عالم میں کم ملتا ہے
 ڈاکٹر جعفر رضا لکھتے ہیں :

”آزادی کے بعد ہی جو فرقہ وارانہ فسادات پورے ہندوستان میں ہوئے.... وہ
 ہندوستان کی قدیم روایتوں کے لئے کلنک تھے.... آزادی حاصل ہوتے ہی باہمی
 طور پر نفرت میں اضافہ ہو گیا۔ مندروں، مسجدوں، گردواروں میں چراغ جلانے
 کو کون کہے، انھیں کا نام لے کر ان کی مقدس علامتوں کو خون کے دھبوں سے رنگ
 دیا گیا۔ ہندو پاکستان کے تمام شہری ہندو مسلمان اور سکھ ہو گئے انسان کوئی نہ رہا
 آزادی کی یہ قیمت بہت زیادہ تھی۔ مغربی پنجاب، سرحد، اور مشرقی پنجاب دہلی۔ گڑھ مکتی شہر اور کلکتہ
 میں انسانی زندگی کیڑے مکوڑوں سے بھی زیادہ حقیر ہو گئی تھی۔ چیونٹی مسل دی جاتی ہے اور اس کے
 بعد انسان اسے بھول جاتا ہے۔ مگر اس کے مسئلے سے پہلے اسے اذیت دینے کے لئے نت نئے
 طریقے نہیں سوچے جاتے اور نہ اس کے مرنے کے بعد اس کی تحقیر کی جاتی ہے۔ لیکن انسانی ذہن
 نے قتل کے وہ نت نئے طریقے وضع کئے جس کے بارے میں نانک اور داتا گنج بخش کی سرزمین
 سے توقع نہیں کی جاسکتی تھی۔ ڈاکٹر عابد حسین لکھتے ہیں :

”آخر کار ہندوستان نے آزادی حاصل کر لی مگر بہت بڑی قیمت پر اور بڑے اذیت
 طریقے سے اس تقسیم کو منظور کرنا پڑا اور تقسیم کے دوران خوف و ہراس اور ہمدرد
 غضب کے طوفان میں سرحد کے دونوں طرف اپنے چھ لاکھ بیٹوں اور بیٹیوں کو قتل
 ہوتے ہوئے اور ایک کروڑ چالیس لاکھ کو گھر سے بے گھر ہوتے ہوئے دیکھنا پڑا
 تقسیم کا یہ زخم اردو ادب کے لئے بہت ہی ہلکا اور روح فرسا تھا۔ اردو کے وجود کے
 بنیادی تصویر پر کاری قرب لگائی گئی تھی۔ مشترکہ کلچر متحدہ قومیت کے تصورات ذبح کرنے گئے تھے۔

قومی تاریخ کا سب سے بڑا المیہ یہ تھا کہ تقسیم کی ایک بنیاد زبان کو بھی بنایا گیا تھا۔ برہمچل اور پرفریب سیاست نے اردو کو مسلمانوں کی زبان قرار دیا تھا۔ !!

ان حالات میں بھی اردو شعراء نے اپنے فرائض سے کوتاہی نہیں برتی۔ اپنے خونِ دل سے صدیوں کی آبیاری کے بعد جس پودے کو انھوں نے سرسبز و شاداب بنایا تھا، اسے آگ اور خون سے بھری ہوئی ہواؤں سے مرجھانا ہوا نہ دیکھ سکے۔ فرقہ وارانہ اتحاد کا پیغام اور اپنے ملک میں یکجہتی کی تمنائے روپ میں ابل پڑی۔ ملک کی سالمیت اور استحکام کو سب سے بڑا خطرہ انھیں فسادات سے پیدا ہو گیا تھا۔ جو برطانوی عہد کی فرقہ وارانہ سیاست کا نتیجہ تھے۔ ملک کے فرقہ وارانہ عناصر اسی سیاست کے اثر سے اس میں شامل تھے۔ اور ساتھ ہی ساتھ دسی رجواڑے اُسے اور شہ دے رہے تھے۔ چنانچہ اردو کے شعرا نے پوری قوت کے ساتھ ان فسادات کے خلاف آواز بلند کی۔ یہ آواز کہیں مرثیہ بن گئی اور کہیں درد و غم کی المناک تصویر۔ لیکن تمام نظموں میں دو خصوصیات بہر حال مشترک ہیں (۱) قوم پرورانہ نقطہ نظر اور اتحاد کی خواہش (۲) اس حیرت انگیز رواداری، ہمدردی معاہدہ " اور توازن کا احترام جو مشترکہ کلچر کے تلمیحی تسلسل کی دین ہے اس سلسلہ میں تمام نظموں کا جائزہ لینا، تقریباً ناممکن ہے۔ لیکن کچھ نمائندہ نظموں کے اقتباسات پیش کئے جا رہے ہیں۔

راہی معصوم رضا کہتے ہیں :

اور نتیجہ میں ہندوستان بٹ گیا یہ زمیں بٹ گئی آسماں بٹ گیا
شاخ گل بٹ گئی آسماں بٹ گیا طرزِ تحریر طرزِ بیاں بٹ گیا

ہم نے سوچا جو، وہ خواب ہی اور تھا
اب جو دیکھا تو پنجاب ہی اور تھا

ہیر سڑکوں پہ ننگی پھرائی گئی زخمی چھاتی سے محفل سجائی گئی
رادی میں ہر روایت بہائی گئی دونوں ہاتھوں سے غیرت لٹائی گئی

کچھ لیٹرے بڑے آدمی بن گئے

اور ہم گھر میں شرناہ تھی بن گئے

آلوؤں کی طرح سرکٹے ہیں یہاں راستوں سے افق سے افق تک نشان

کتنی رگڑی گئی ہیں یہاں ایڑیاں یہ ہے ہندوستان یعنی جنت نشاں

ایک کار نمایاں ہوا ہے یہاں

گھر جلا کر چراغاں ہوا ہے یہاں لے

راہی کی اس نظم "اجنبی" میں ہندوستانی ذہن کا وہ سارا درد ہے جو تقسیم سے

متاثر ہوا تھا۔ اس سلسلہ میں دامت جو نیوری نے بھی درد بھرے انداز میں ان فسادات پر تبصرہ کیا۔ ان کی نظم "دہلی" "پنجاب" اور "ماں" سے کچھ اقتباسات پیش کئے جا رہے ہیں:

بنا ہوا ہے جہنم زمیں سے تا بہ فلک

ہزار بار یہ دلی بگڑ بگڑ کے بنی

کہ جتنی چوٹیں ہیں اتنے ہی دل کے ٹکڑے ہیں

جو ٹوٹے رشتوں کو قوموں کے کر دیں پھر باہم

یہ شہر دہلی بہشت نظر تھا جو کل تک

ہزار بار یہ بستی اجڑا جڑ کے بسی

مگر کچھ اب کی دفعہ اس طرح کے چرکے ہیں

یہ جڑ تو سکتے ہیں لیکن کہاں ہے دہرم

مگر یہ کیسے ہو جب چارہ ساز خود لاچار

علاج کون کرے جب طبیب خود بیمار (دہلی)

اب یہ دو آب ہے سہ آب ہے پنجاب نہیں

ماہ و خورشید الگ بخم فلک گام الگ

مرغزاروں کو ترے کھا گئی منحوس نظر

اب یہاں ہیر کو راجھانہ کبھی پائے گا

اب یہ پنجاب نہیں ایک حسین خواب نہیں

اب یہاں وقت الگ صبح الگ شام الگ

اسی تقسیم نے پنجاب تجھے لوٹ لیا

سوہنی اب نہ ہینوال کوئی گائے گا

کیوں کہ ان نغموں میں عرفاں کی جھلک آتی ہے

ایسے گیتوں سے اخوت کی ہمک آتی ہے (پنجاب)

کس کی منحوس نگاہوں کا ہوا آج شکار

جل گیا میرا چین لٹ گئی سب میری بہار

یہ مرا بیت مقدس میری رفعت کا مزار

کیا ہوئے میرے وہ منصوبے و خواب فردا

میرے بر لب میں کوئی تار نہیں اب باقی

میری چیخوں میں کوئی درد نہیں اب باقی (ماں)

غلام ربانی تاباں نے اپنی نظم 'انتقام' میں ان فسادات کا ذمہ دار انگریزوں کو ٹھہراتے ہوئے انتقام کے جذبات کی آگ کو فرو کرنے کے لئے اردو شاعری کی روایات کے مطابق محبت و یک جہتی کا پیغام دیا ہے :

مگر کسے میں دوش دوں
میں کس سے انتقام لوں
تباہیوں کی گود میں پلے ہوئے کسان سے ؟
کہ خنک انقلاب کے سپاہی نوجوان سے
غریب و ناتواں سے ؟
نہیں نہیں ...

یہ سب مرے عزیز ہیں
یہ سب مجھے عزیز ہیں
میں کس سے انتقام لوں
بتا کسے بس دوش دوں

چمن میں کس نے آگ دی ہے موسم بہار میں
اک اجنبی سفید ہاتھ۔ آتشیں و شعلہ بار
فضائے تیرہ وطن میں رقص کر رہا ہے آج
ساحر لدھیانوی بھی آزادی کے پس منظر میں اپنے جذبات کی دنیا محدود نہیں رکھتے۔
ان کی نظم کے جستہ جستہ ٹکڑے پیش کئے جا رہے ہیں۔ یہ فسادات کا منظر ہے۔

بربریت کے خونخوار عفریت
اپنے ناپاک جبروں کو کھولے
خون پی پی کے غوار سے ہیں
بچے ماؤں کی گودوں میں سے ہوئے ہیں

عصمتیں سر پر ہنہ پریشان ہیں۔

آگ اور نوحوں کے ہیجان میں

سرنگوں اور شکستہ مکانوں کے بلبے سے پڑ راستوں پر

اپنے نغموں کی جھولی پیارے

دوبدو پھر رہا ہوں

مجھ کو امن اور تہذیب کی بھیک دو

فسادیت کا سانحہ اور حادثہ ایسا تھا کہ اردو کا کوئی شاعر اس درد کو محسوس کئے بغیر نہ رہ سکا۔

تمام شعرا کے یہاں یہ مشترکہ درد کا یہ دو بندو ستان کی توہیت کی علامت ہے۔ یکہتی کی علامت ہے

اور فرقہ وادیت اور انتشار کے خلاف کھلا ہوا اعلان جنگ ہے، جوش کہتے ہیں ۵

اے ناقد تباہی و نیاض روزگار

ہم ظلم کے ہر شاہ، شقاوت کے تاجدار

ہاں اس طرف بھی ایک نظر بہر کردگار

شیطان ہے تو ڈال ہمارے گلوں میں ہار

ابلیسیت کا مرد ہے تو اقرار کر

ہم ہیں امیر نادر دنیو سلام کر

اے شخص ہم کو غور سے کیا دیکھتا ہے تو

یہ دیکھ کہینیوں سے ٹپکتا ہوا ہو

ہاں ہم ہیں جو پیشیہ و نون ریز مرگ نو

بیٹوں کے سراڈاے ہیں باپوں کے زبرد

ژولیدہ کاکلوں کی گھٹاؤں کے سامنے

بچوں کو بھون ڈالا ہے ماؤں کے سامنے

بوجہل کی شراب سے چھلکا کے جام کو

بٹہ لگا دیا ہے محمد کے نام کو

زندہ کیا ہے راوی دوزخ مقام کو

ہاں ہم نے روسیہ بنایا ہے رام کو

قرآن کو ہم پہ نخر ہے، دیدوں کو ناز ہے

پسح ہے حرام زادے کی رسی دراز ہے

منظرف شاہ جاپنوری کی اس دور کی بیحد مقبول نظم "شعور آزادی" میں بھی شعوری طور پر کہتی

اور اتفاق کا پیغام دیا گیا ہے اور قومی ہم آہنگی کے تصورات نمایاں نظر آتے ہیں۔ اس امر

کو بہر حال پیش نظر رکھنا ہوگا کہ اس کے امکانات تھے کہ جذبات میں بہہ کر ان کے یہاں فرقہ وارانہ ہم آہنگی نہ رہ جاتی اور یہ کسی ایک فرقہ کو مورد الزام ٹھہر دیتے۔ اکثر وہ باتیں زیادہ اہم ہو جاتی ہیں جو نہیں کہی جاتیں۔ اس دور کی اردو شاعری کا روشن اور تابناک پہلو وہ حصہ بھی ہے جو نہیں کہا گیا۔ مظفر کہتے ہیں ۵

گہوارہ ہر مذہب تھا جو ملک آج اس میں ہے نہ تہذیب کا فتنہ
مظلوم کی بے بس آہوں سے تھراتے ہیں قراں کے ورق
انسان کی خونیں ہولی نے رنگ ڈالے ہیں گیتا کے ورق
وہ دیکھ کتب خانے لٹتے وہ دیکھ ادب کی برابری

اے دوست ابھی آرام نہ کر ہے خام شعور آزادی

پھر باہمی جھگڑوں سے پورے انگریز کے ارماں ہونے لگے
اسباب غلامی پھر جاگے تفریق کے سماں ہونے لگے
اب ریل بھی ہندو ہونے لگی ڈبھے بھی مسلمان ہونے لگے
عدیوں کے تعلق چینچ اٹھے ہفتوں نے وہ نفرت پھیلا دی

اے دوست ابھی آرام نہ کر ہے خام شعور آزادی

غزل کے ہزار ہا اشعار ہیں اس کیفیت کی جلوہ گری دکھائی دیتی ہے یہاں تک کہ اس

اس طرح کی غزلیں نظم نظر آنے لگتی ہیں جگناتھ آزاد کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں ۵

بہار آتے ہی تکرانے لگے کیوں ساغر و مینا بتا اے پیر میخانہ یہ میخانوں پہ کیا گذری
کہو دیور و حرم والو یہ تم نے کیا فسوں پھونکا خدا کے گھر پہ کیا بتی صنم خانوں پہ کیا گذری
جگر جیسے حسن و عشق کے شاعر نے بھی اس دور کی تلخی کو شدت سے محسوس کیا ان کے

کچھ اشعار ملاحظہ ہوں ۵

انسانیت کہ جس سے عبارت ہے زندگی انسان کے سائے سے بھی گزریاں ہے آجکل
دن کی جراثیموں سے کھلے ہیں چین چین اور اس کا نام نفس بہاراں ہے آجکل
ہے زخم کائنات جو ہند ہے ان دنوں ہے داغ زندگی جو مسلمان ہے آجکل

تصویر کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ اس آزادی نے شعرا کے تصورات کو ان حالات کے پس منظر میں شدید جھکا پنچایا تھا۔ چنانچہ علی سردار جعفری کی "غریب" اس طرح کے رجحانات کی بہترین نمائندگی کرتی ہے۔ ایسے حالات پیدا ہو گئے تھے کہ یہ کھٹکا بے محل نہ تھا کہ اگر آنتہ شاعرینہ طاقتوں کو نہ کچلا گیا تو آزادی کی ناؤ ڈوب سکتی ہے۔ سلام مچھلی شہری کی ایک نظم کا ایک بند ملاحظہ ہو۔

گوئی بتادے یہ خوش فہم پرے داروں سے
 غریب مادر گنگ و جن کے سینے پر
 ابھر چکی ہے جو برفاق کے ساحل پر
 بچا کے لائے ہیں جس کو بھنور کے خنگل سے

کہ اب بھی قصر ہمالہ میں چور بیٹھے ہیں
 کسے ہوئے وہی رشیم کی ڈور بیٹھے ہیں
 وہ کشتی سحر زر نگار ڈوب نہ جائے
 وہ ناؤ پھر مرے پروردگار ڈوب نہ جائے

لیکن یہ تصویر کا ایک رخ تھا، تصویر کا دوسرا پہلو آزادی کا خیر مقدم تھا اس میں بھی اردو شعرا نے ایک زبان ہو کر متحدہ قومیت کے شعور کو متحدہ قومی رنگ میں پیش کیا بقول جوش سہ "یہ وقت جشن تھا اور بہار پھر بہار تھی"۔ اس سلسلہ میں سائغر نظامی کی نظم "صبح وطن" جاتا راتر اور مجاز کی "جشن آزادی" عرش ملیانی کی "جشن آزادی" اختر قادری کی "ہندوستان آزاد ہے" اور سکندر علی وجد کی "آفتاب تازہ" قابل ذکر ہیں۔ لیکن اس کا اعتراف کرنا ہی پڑے گا کہ آزادی کی خوشی کا وہ بھرپور احساس نظر نہیں آتا جو اس تصور سے وابستہ تھا پھر بھی اردو شعرا نے اپنی روایات کے مطابق جشن آزادی مناتے ہوئے مشترکہ کلچر کے تصورات کو برقرار رکھا، ملانے اس طرح آزادی کا خیر مقدم کیا۔

گھاؤ جن کانوں میں تھے آقا کے حرف تلخ کے
 ان میں اک نغمہ بہ سخن مادری آہی گیا
 قومی یک جہتی کا تصور ملحوظ رکھتے ہوئے انہوں نے کہا۔

اے عروس ہند کے بھرے ہوئے موتی کے ہار
 گو نہ تھے پھر تجھ کو تیرا بو بری آہی گیا
 اک حقیقت بنے ملا خواب ارمانِ وطن
 اسے ذہے قسمت کے اپنے جیتے جی آہی گیا

اس سلسلے کی ایک اچھی نظم اقبال مہس کی بھی ہے جو ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کو اظہارِ عقیدت کے طور پر لکھی گئی۔

اس نظم کے کچھ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں۔ جن میں تاریخ و تہذیب اردو کلچر کا شعور اور قومی
یک جہتی کے تصورات بہت واضح ہیں ۵

ہر چند کتر بیونت سے چوکا نہیں صیاد پھر بھی تو بہر حال وطن ہو گیا آزاد
قائم ہوئی جمہوریت ہند کی بنیاد اب شوق سے پھولے پھلے ہر نخل چمن زاد
پھر سیزہ بیگانہ سے خالی ہے چمن آج

انھوں نے اس نظم میں ڈاکٹر انصاری، حکیم اجمل خاں، چندر شیکھر آزاد، سردار بھگت سنگھ
مولانا محمد علی جوہر، ماسٹر رام پرشاد بسمل، اشفاق اللہ خاں کی قربانیوں کا ثمرہ آزادی کو بتایا
اور مولانا آزاد اور جواہر لال نہرو کو مبارک باد پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۵

پس ہے کہ نہیں سب کے مذاہب ابھی یاں ایک اور یوں بھی سمجھ لو کہ نہیں سب کی زباں ایک
پھر بھی تو وطن ایک ہے اور سو دو زباں ایک ہم سب کا خدا ایک ہے ہم سب کا نشان ایک
پھر دل میں ہے کیوں خار عداوت کی چھین آج

وہ دھرم ہو ہندو کا کہ ہو مذہب اسلام جو دیں بھی ہو دیتا ہے محبت ہی کا پیغام
مذہب کو خدا کے لئے مت کیجئے بدنام کل شیر و شکر ہوں یوں ہی کل ہند کی اقوام
سنگم پہ ہیں جس طرح ملی گنگ و چمن آج

آزادی کے بعد دیسی ریاستوں کے انضمام کا مسئلہ سامنے آیا۔ اس سلسلے میں کشمیر کی ریاست
خصوصی اہمیت رکھتی تھی۔ جہاں کی نوے فی صدی آبادی مسلمان تھی اور جہاں کا ہمارا بھائی ہندو تھا۔
کشمیری عوام شیخ محمد عبداللہ کی قیادت میں جاگیر دارانہ نظام کے خلاف مسلحہ جدوجہد میں مصروف
تھے، مسلحہ کے فسادات میں کشمیری عوام نے حیرت انگیز طور پر اپنے ملحقہ علاقوں میں نفرت، بربریت،
اور انسانیت سوز افعال کا نہ صرف یہ کہ کوئی اثر قبول نہیں کیا تھا۔ بلکہ فرقہ واریت کے خلاف بھرپور
جدوجہد کی تھی۔ چنانچہ اکتوبر ۱۹۴۷ء میں قبائلیوں نے پاکستان کی مشہور کشمیر پر حملہ کر دیا اور پاکستانی
فوجیں باقاعدہ طور پر اس رڈائی میں شامل ہو گئیں۔ مشترکہ کلچر اور متحدہ قومیت کے تصورات کے
لئے یہ جری آزمائش کی گھڑی تھی۔ کشمیری عوام ہندوستان کے ساتھ الحاق کا اعلان کر کے نہ صرف
اس آزمائش میں پورے اترے بلکہ انھوں نے تاریخ کے اس نازک ترین موڑ پر اپنے فیصلے اس

سارے تہذیبی ورثہ کو بچالیا جس کی وارث اردو تھی اور دو قومی نظریہ کی سیاسی سطح پر عملی تردید
 کر دی۔ ایسے حالات میں پہلی بار "ہندوستان بنام پاکستان" کا سوال اٹھا۔ پاکستان کو اردو کا
 شاعر اس وقت بھی اور آج بھی ہندوستان کے عظیم تہذیبی ورثہ کا اسی طرح ایک جزو سمجھتا ہے
 جس طرح اٹھارویں صدی میں وہ دہلی لکھنؤ یا حیدرآباد کی ریاستوں کے بارے میں تصور رکھتا تھا۔
 اردو شاعر نے دو قومی نظریے کی تائید کبھی نہیں کی اور اسی لئے ہندوستان اور پاکستان کے
 درمیان ہرگز آئی اس کے لئے تکلیف کا سبب بنی اور اس نے ہر صبح پر اظہارِ مسرت کیا
 لیکن وطن کی سالمیت، یکجہتی اور مشترکہ تہذیب اور متحدہ قومیت کے حفاظت کے تصور کو اس نے
 کبھی ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ ہندوستان ان تصورات کی علامت تھا اس لئے امن چاہتے
 ہوئے بھی اگر ہندوستان پر آپس آئی تو اردو شاعر خاموش نہیں رہا۔ کمال احمد صدیقی کی نظم
 "شانہی کے پالن ہار" کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔

اپنا یہ دلشہم کو پیارا ہے

اس کی ہر چیز سے محبت ہے اس کی ہر چیز سے عقیدت ہے

ہم تو ہیں شانہی کے پالن ہار

پنی نفرت نہیں ہے جنگِ جہول ہاں کسی سر پہ موت منڈلکے

اور کرے کوئی دلشہم پہ حملہ

پھر تو ہم اس کی جان لے لیں گے اس کو سپا ہی کر کے دم لیں گے

دلشہم سیوا ہمارا مذہب ہے

دلشہم پر اپنی زندگی ہے نثار

ہم تو ہیں شانہی کے پالن ہار

ملک کی آزادی کا قافلہ، مایوسی، اضطراب، کشمکش، انتشار اور افتراق کے عالم میں

آگے بڑھتے بڑھتے جنوری سسکے تک آ پہنچا۔

ہندوستان کی قومی یکجہتی کی علامت، مشترکہ قومیت کا علمبردار، ہندوستان کی قومی

یکجہتی کے خلاف ہر طاقت کا مخالف، (چاہے وہ فرقہ پرستی ہو چاہے لسانی تعصب چھوٹ

پھات یا علاقایت ہو) اپنی نظریات کی صلیب اپنے گاندھی پر اٹھائے ہوئے ۳۰ جنوری کی شام کو پارتھنا سبھا میں جہاں ایشور امڈ ایک ہی نام کی صدائیں گونجا کرتی تھیں۔ فرقہ پرستی کی قربان گاہ پر مصلوب ہو گیا۔

گاندھی جی کی شہادت کا پس منظر بھی قومی یک جہتی کے سلسلہ کی کاوشوں ہی میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ وہ سلسلہ میں نواکھالی میں تھے کچھ دنوں کے لئے لوٹ کر دہلی آئے اور پھر کلکتہ چلے گئے جہاں حسین شہید مہروردی کے ساتھ فرقہ پرستی کے خلاف انھوں نے زبردست اخلاقی اور مخلصانہ جنگ کی۔ جب ملک آزاد ہوا اور ساری قوم خوشیاں منا رہی تھی اس وقت گاندھی جی بنگال میں فرقہ پرستی کے تابوت میں آخری کیل ٹھونکنے کی کوشش میں مصروف تھے۔ لیکن آزادی کے فوراً ہی بعد مسلمانوں نے بہت بڑے پیمانے پر ہندوستان سے ہجرت شروع کر دی اور پاکستان سے شہرنا رکتی آنے لگے اور کچھ دنوں تک آگ اور خون کا کھیل پنجاب اور دہلی میں اس طرح جاری رہا گویا کہ اتحاد و اتفاق، محبت اور مردت، تہذیب اور اخلاق کا جنازہ نکل گیا۔

گاندھی جی اس سے اچھی طرح آگاہ تھے کہ سیاسی یا انتظامی فیصلوں سے دلوں کی کدورت اور اجتماعی منافرت، نہیں دور کی جا سکتی۔ انھیں اس کا بھی احساس تھا کہ تہذیبی رشتہ توڑا گیا ہے اور اسے جوڑنے کے لئے انھیں بنیادوں پر کوئی کوشش کامیاب ہو سکتی ہے۔ بد قسمتی سے اس وقت نظام حکومت کچھ اس طرح کا تھا جس سے گاندھی جی مطمئن نہ تھے۔ سردار پیل دزدیر خاں تھے ان کا خیال تھا کہ دہلی کے حالات میں کوئی ایسی خاص بات نہیں ہے کہ گاندھی جی برت رکھیں۔ گاندھی جی برت رکھ چکے تھے اور ملک کے ضمیر کو بھنبھوڑنا چاہتے تھے اور نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف دہلی بلکہ سارے ہندوستان کا ضمیر جاگ اٹھا اور گاندھی جی امن قائم کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ لیکن اس کے آگے کی داستان مولانا آزاد کے اقتباس کے ذریعہ ہی ترتیب دی گئی ہے۔

"سردار پیل اپنے رویہ میں تنہا نہیں تھے۔ دراصل ہندوؤں کا ایک طبقہ گاندھی جی

کے خلاف اس وقت سے ہو گیا تھا جب سے انھوں نے امن کی ترکیب شروع کی

تھی وہ کھلم کھلا گاندھی جی کی مذمت کرتے تھے۔ ماسبھا اور آریس ایس کے

کچھ۔ یہاں یہ کہتے پھرتے تھے کہ گاندھی جی ہندوؤں کے خلاف مسلمانوں کی مدد کر رہے

ہیں گاندھی جی کو ہندوں کا دشمن کہا جاتا تھا۔ ان کے پراگھنا سبھا کی مخالفت ہونے لگی۔ ایک دن انکی پراگھنا سبھا میں ان پر بم پھینکا گیا لیکن اس کے باوجود ان کی پراگھنا سبھا میں ہزاروں افراد شریک ہوتے تھے۔

اور ۳۰ جنوری ۱۹۳۰ء کی شام کو گاندھی جی ناگپورام گوڈسے کی گولی کا نشانہ بن گئے۔ مگر اس میں بھی کوئی دورائے نہیں ہو سکتی کہ گاندھی جی ۳۰ جنوری ۱۹۳۰ء سے آج تک روزانہ نظریاتی اعتبار سے کسی نہ کسی گاڈسے کی گولی کا کسی نہ کسی عنوان سے شکار ہو رہے ہیں اور اس کے باوجود یہ بھی ایک سچائی ہے کہ ہندوستان سے گاندھی جی کے نظریات اور ان کا اصول ہر لمحہ گولیوں کی بارش کے باوجود نہ فنا کیا جاسکا نہ کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ گاندھی جی صحیح معنوں میں قومی یک جہتی کے علمبردار تھے اور ایسی تاریخی صداقت بن گئے تھے جو ہزار ہا برس کے مشترکہ کلچر کے تسلسل کا تاریخی نتیجہ تھی۔ اس لئے ان کی شہادت پر اظہار افسوس انسانیت کا تقاضا ہی نہیں تھا۔ بلکہ اس بات کا اعلان بھی تھا کہ اردو شاعران نظریات کا حامی ہے اور اصولوں کے اس کیمپ میں ہے جو قومی یک جہتی اور مشترکہ کلچر کا کیمپ ہے اور جس کے سردار گاندھی جی ہیں۔ اردو کے تقریباً ہر شاعر نے گاندھی جی کو اپنے انداز میں خراج عقیدت پیش کیا۔ مجاز نے انھیں "تاج وطن کا نعل درخشاں" کہا اور ان کے قتل کو خیر و شر، نیکی و بدی کی کشمکش سے تعبیر کیا۔ جوش نے انھیں : ۵

"السلام لے ہند کے شاہ شہیداں السلام" کہہ کے خراج عقیدت پیش کیا۔

اردو شاعر کی گھٹی میں مشترکہ کلچر کی عظیم روایات تھیں اس کے پاس اپنی علامتیں تھیں۔

اس لئے اقبال ہیل نے یہ کہنے میں کوئی جھجک نہیں محسوس کی ۵

یہ کمال پیروی علی یہ فراخ جوصلگی تیری کہ خود اپنے دشمن جاں کو بھی وہی روغان دعا دیا

اور صرف اقبال ہیل ہی پر منحصر نہیں ہے۔ عرش ملیسانی بھی جب اشکوں کا خراج عقیدت

گاندھی جی کے حضور میں پیش کرتے ہیں تو ان کا انداز بھی یہی ہوتا ہے۔

ہمیں کیا ہو گیا تھا ہائے یہ کیا ٹھان لی ہم نے

خلوص و آشتی کے ویوتا کی جان لی ہم نے

امید قوم کی بنیاد تھی جس ایک بندے پر غضب ہے گویاں برساتی ہیں اس نیک بندے پر

ہزاروں جہتیں راہِ فدا میں مرنے والے پر

حسین ابن علی کی یاد تازہ کرنے والے پر

ملا نے گاندھی جی کا برتھ لکھتے ہوئے اس تصور کی بھی نشان دہی کی جس تصور کو بر

رکھنے کی کوشش میں گاندھی جی کو اپنے سینے پر گویاں برداشت کرنا پڑیں۔

اس پریم سندیے کو تیرے سینوں کو امانت بنا ہے

سینوں سے کدورت دھونے کو اک موجِ ندامت بنا ہے

اس موج کو بڑھتے بڑھتے پھر سیلابِ محبت بنا ہے

اس سیلِ رواں کے دھارے کو اس ملک کی قسمت بنا ہے

جب تک نہ ہے گا یہ دھارا شاداب نہ ہوگا باغِ ترا

اے خاکِ وطنِ دامن سے تڑے دھلنے کا نہیں یہ داغِ ترا

سلامِ مچیلی خیری نے بھی ایک علامتی نظم کہی "درخت" ہندوستان کی علامت ہے۔ اور

مالی گاندھی جی ہیں۔ یہ رد متفرق بند ملاحظہ ہوں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ گاندھی جی کی شہادت نے

کس طرح قومی وحدت کے شعور کو اپنا خون ذرے کر بچایا

اور انسانِ حیوان سا ہو گیا

اور وہ سونے کے پیر کا باغیاں

بھائیوں کو بچاتا ہوا چل بسا

ایک کے بعد اک زخم کھاتا گیا

اور بس مسکراتا ہوا چل بسا

مالی کے جانشین سے یہ دی ہے صفا

میں توجہ جانوں اے موجِ بادِ سحر

دونوں شاخیں کھلیں چھائے دلکش گھٹا
 ٹھنڈی ٹھنڈی پھواروں میں پھر ٹہنیاں
 سونے کے پیڑ کی زندہ ہونے لگیں
 دونوں پتلیں بڑھائے گلے سے ملیں
 بھنورے پھولوں کے رقصندہ ہونے لگے

روح آج ایک مانی کی سرور ہے
 اے نسیم سحر اب نہ رکنا — ذرا
 دونوں شاخیں کھلیں چھائے دلکش گھٹا
 دور جذبات کی روح کی ایک ہے
 سونے کے پیڑ کی جڑ ابھی ایک ہے
 اسرار ناروی نے "سوگ" میں گاندھی جی کی شہادت کو انسانیت کا المیہ بتاتے ہوئے کہا:

لوں اداس چراغوں پہ سوگ طاری ہے
 یہ رات آج کی انسانیت پہ بھاری ہے

اس سلسلہ میں وامن جو پوری کی نظم "وطن کا میر کارواں" کا میاب ترین نظموں میں شمار کی
 جاسکتی ہے۔ یہ نظم ترنم، انقلابی شعور، اردو شاعری کی روایات اور گاندھی جی کے انقلابی کردار پر روشنی
 ڈالتے ہوئے قومی یک جہتی کے تصورات کی سچی نمائندگی کرتی ہے۔

وہ چاند جو غروب ہو گیا تھا بن کے ماہتاب
 دلوں کو اک نئی شعاع زندگی میں گوندھتا

بلند ہوتا جا رہا ہے مشرقی فضاؤں میں

پھر اتحاد کے پھرے کھل گئے ہواؤں میں

غلط کہ میر کارواں۔۔۔۔ غلط کہ اپنا پاسیاں

نظر سے دور ہو گیا

نظر سے دور ہوتے ہی دلوں میں کھینچ کے آ گیا

ہماری روح کے شکستہ تاروں کو ملا گیا

غزل کے شاعر جو گزرتے بھی گاندھی جی کی یاد میں جو نظم نما غزل لکھی اس میں بھی گاندھی جی کے کردار کے ہر پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا:

وہی ہما تما وہی شہید امن و آشتی

پریم جس کی زندگی خلوص جس کا پیرہن

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ گاندھی جی کے اصول و نظریات کو ان کے ماننے والوں کے ہاتھوں تقریباً روزانہ گولیاں کھانا پڑیں۔ اردو کا مسئلہ بھی گاندھی جی کے نظریات کا ایک اہم جزو تھا۔ گاندھی اردو کو قومی بکھرتی کا ناگزیر حصہ اور ناقابل تنسیخ عنصر سمجھتے تھے۔ ان کا ہندوستانی کا تصور وہی تھا جو صفائی کی زبان میں صفائی کے ان مصرعوں سے ظاہر ہے۔

فارسی ہندی کی آمیزش سے ہے اس کا وجود
یادگار اتحاد اہل اسلام و ہند
دھوپ چھاؤں رنگ کی ہے وہ قبائے ہست بود
کارگاہ ہند سے منسوب جس کا تار و پود

بے ضرورت دیو بانی کے لغت کیوں ٹھونسے
ہندی و اردو ہیں دونوں ہم زبان و ہم وطن
تازی و مازندرانی کے لغت کیوں ٹھونسے
گو بظاہر فرق ہے دونوں کے خط و حال میں
نصفت سے بھی کچھ سوا ملتا ہے انداز سخن
کیوں نہ سمجھیں اہل دل اس کو زبان مشترک
باطنی یک رنگیوں کی ہے جھلک افعال میں
ہے صفائی ہر رنگ کے پھولوں کی اردو میں ہلک

لیکن گاندھی جی کے منشار اور مرضی کے خلاف اور کانگریس نے جو وعدہ کئے تھے ان کے بالکل برعکس ۱۹۴۷ء میں ہندی کو مرکزی زبان کی حیثیت عطا کی گئی۔ تقسیم سے قبل گاندھی جی کی پالیسی کی وضاحت جواہر لال نہرو نے کی تھی۔ انہوں نے لکھا تھا۔ "ہندوستانی بولنے والے صوبوں کے مدراس میں اردو اور دیوناگری دونوں رسوم خط سکھائے جائیں گے.... ہندوستانی (معاہدہ اپنے دونوں رسوم الخط کے) سرکاری طور پر آل انڈیا زبان ہوگی" جے ایم کول نے آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے ایک کتابچہ کا ذکر کیا ہے۔ جو "زبان کا مسئلہ" کے عنوان سے آزادی سے قبل شائع ہوا تھا اور جس پر گاندھی جی نے پیش لفظ لکھتے ہوئے جواہر لال نہرو کے خیالات سے مکمل اتفاق کیا۔ جواہر لال نہرو نے لکھا تھا۔ "پورے ہندوستان کی امکانی زبان ہندوستانی ہو سکتی ہے۔ ہندوستانی کیا ہے؟"

ہم کہتے ہیں کہ اس میں اردو اور ہندی جو بولی جاتی ہے اور دونوں رسم الخط میں لکھی جاتی ہے۔ وہ ہندوستانی ہے۔ ہم دونوں کے درمیان سنہرا رابطہ پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ہم نے انتہائی دانشمندانہ طور پر یہ طے کیا ہے کہ یہ دونوں رواج پائیں۔ ہندی اور اردو ایک زبان کے دو پہلو ہیں جالانکہ ان کی بنیاد۔ قواعد اور الفاظ کا ذخیرہ مشترک ہے۔ کچھ لوگ ہندی کو ہندوؤں کی اور اردو کو مسلمانوں کی زبان کہتے ہیں یہ مہمل ہے اردو اپنے رسم الخط کو چھوڑ کر ہندوستان کی سرزمین سے پیدا ہوئی ہے۔ اور ہندوستان سے باہر اس کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ شمال کے بہت سارے ہندو گھرانے کی آج بھی یہ زبان ہے۔ میں اسے پسند کروں گا کہ ہندی اور اردو غیر ملکی زبانوں کے الفاظ اور خیالات کو اس طرح جذب کریں کہ وہ ان کے اپنے ہو جائیں۔ عام بول چال کے الفاظ کی جگہ سنسکرت اور فارسی کے نئے الفاظ تراشنا مہمل ہے۔ مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ مختلف رسم الخط استعمال کرنے کے باوجود اردو اور ہندی ایک زبان ہیں اور ایک دوسرے کے نزدیک آئیں گی۔ ان دونوں کو ایک کرنے کی طاقتیں بہت مضبوط ہیں جن کا کچھ افراد مقابلہ نہیں کر سکتے۔

جے ایم کول اس بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے، لکھتے ہیں "کانگریس اپنی آزادی کے قبل کی پالیسی سے ہٹ گئی۔ علاقائی زبانیں نسبتاً کم تر درجہ پر آگئیں اور اس پر کوئی تعجب نہیں کرنا چاہئے کہ مختلف لسانی حلقوں کی طرف سے اس کی زبردست مخالفت ہوئی۔"

بہر حال یہ عرض کرنا ہے کہ وہ زبان جس کی تعمیر و تعمیر قومی یک جہتی کی بنیاد پر ہوئی تھی اور ہزاروں برس کے تاریخی اور تہذیبی تسلسل نے جسے جنم دیا تھا اور گاندھی جی نے جس زبان کے تصور کو ملک کی سالمیت مشترکہ کلچر اور قومی یک جہتی کا ذریعہ سمجھا تھا۔ وہ زبان شکستہ عریں انھیں لوگوں کے ہاتھوں تعصب اور نفرت کا نشانہ بن گئی جو گاندھی جی کے نام یووا تھے۔ اردو قومی یک جہتی سے عبارت تھی اور قومی یگانگت کے شعور کی علامت اس لئے اردو کے ہر شاعر نے اردو کے اس المیہ پر اسی طرح سے حیرت اور افسوس کا اظہار کیا جس طرح جو آریس میرز نے بروٹس کو خیر بھونکتے ہوئے کہا تھا "تکساف کا اظہار"

Question of Language (Published by A.I. C.C. with a foreward by

Mahatmaje) in which he indicated his agreement with Nehru's side problem of

National Integration' by J. M. Kuul.

(Edition 1969)

P. 25. 27.

کیا تھا۔ جوش نے لکھا ہے

جس کی ہر بات سے سو پھول ہلکے اٹھتے تھے کاٹ لی جائے گی شاید وہ زباں اسے ساقی
اردو کے بیشتر شعرا نے اردو کی عظیم قدیمی روایات اور اس کے تاریخی کردار کو نظم کے اردو
کے مقدمہ کو سامنے رکھنے کی کوشش کی۔ ان میں سردار جعفری کی نظم "ہماری پیاری زبان اردو" ہمارے
نعموں کی جان اردو" شمیم کرہانی کی نظم "اسی جوان حسینہ کا نام اردو تھا" اور نازش کی نظم "اردو"
مقبول ہوئیں۔ ملا نے کہا: لے

پھر موت کا اک جشن منالیں تو چلیں پھر پوچھ کے اشک مسکرائیں تو چلیں
آجھ کو گلے لگا کے مٹی اردو اک آخری گیت اور گالیں تو چلیں
ملا نے جو نظم لکھی اس میں اردو کے عظیم تہذیبی ورثہ کا تذکرہ کرتے ہوئے مشترکہ قومیت کے
شعور اور ہندوستان میں تہذیبی رابطہ کے لئے اردو کو ہی بہتر سمجھا گیا ہے۔ اردو کے سلسلہ میں ملا کا
یہ شعر زباں زد خاص دعاء ہے لے

لبِ مادر نے ملا لوریاں جس میں سنائی تھیں

وہ دن آیا ہے اب اس کو بھی غیروں کی زباں سمجھو

اس شعر کے سلسلہ میں سرور صاحب کا خیال ہے کہ ملا نے جس شدت و خلوص سے اردو کے

متعلق اپنے جذبات کا اس شعر میں اظہار کیا ہے وہ مشکل سے کسی اردو شاعر کے یہاں نظر آئے گا۔

ان تلخ حوصلہ شکن اور سخت حالات کے باوجود اردو بدستور اپنے تہذیبی مزاج کے مطابق مشترکہ

قومیت کے تصورات اور قومی یک جہتی پیدا کرنے کی کوششوں میں مصروف رہی۔ اب تک ملک

کے سامنے آزادی کے بعد کوئی مثبت نظریہ نہیں آیا تھا۔ ۲۶ جنوری ۱۹۵۰ء کو ہندوستان کا دستور

اساسی منظور ہوا جس کے بنیادی حقوق میں مساوات، اخوت اور انصاف کے اصول سکوزم اور

جمہوریت کے ساتھ تسلیم کئے گئے۔ ملک کے مختلف حصوں میں تفریق پسندانہ رجحانات کا مقابلہ کرنے

کے لئے اور قومی یک جہتی کی راہ استوار کرنے کے لئے ایک نئی اور مستحکم بنیاد ملی تھی اور شعرا نے

اس کا خیر مقدم کیا آخر نے لکھا ہے

نور سحر کا پیام شب کی ہیں تاریکیاں صبح تجلی فروش ہو کے رہے جلوہ گر

رات گئی دن ہوا صدق و صفا کا ہے دور ہند کی اب بے پکار دلش پر اب فخر کر
مٹ گئے سب اختلاف میل ہے اور شانتی اونچا ترنگار ہے پھولے پھلے یہ نگر

ترلوک چند محروم نے اس کو فرقہ دارانہ یک جہتی کی اہم بنیاد سمجھا ہے ۵
تعبیر خواب کا ذہنی تفسیر حال ہنرو آزاد کی ریاضت سردار کی تنگاپو
رختاں ہے حریت کا زیبا نگار دلجو تسکین قلب مسلم آرام جان ہندو

روز سعید آیا چھبیس جنوری کا

دور جدید لایا بھارت کی برتری کا

اردو شاعری میں اس دور میں آفاقی رحمان بڑی تیزی سے ابھرا تھا۔ بالخصوص امن

کی تحریک سے اردو شاعری بہت متاثر ہوئی۔ مگر جہاں اس رحمان میں آفاقیت اپنے پورے زور
زور شور سے پھائی ہوئی نظر آتی ہے۔ وہاں ہندوستانی عناصر بھی جلوہ گر ہیں۔ چنانچہ امن پر
جو بے شمار نظمیں لکھی گئیں ان میں سردار جعفری۔ کیفی۔ جاں نثار اختر کی نظمیں بہت مقبول ہوئیں۔

دانتی جو پوری کی نظم "نیلا پرچم" کا ایک بند ملاحظہ ہو دانتی کہتے ہیں:

ہماری تہذیب جس کے معمار تلسی اور کالیداس جیسے

برہنہ انسانیت کے تن پر پہنایا جائے لباس جیسے

ہماری تہذیب کے غزلیوں ٹیگور سکھان و میر جیسے

ہماری تہذیب کے نگہیاں بھارتیندو نظیر جیسے

حیات جاوید پاچکے ہیں

مگر یہ ڈر ہے کہ مرنے جائیں

یہ سچے موتی بکھر نہ جائیں

ہم اس لئے امن چاہتے ہیں

ہم اس لئے جنگ سے لڑیں گے

یتیم الہ آبادی (جو بعد میں مصطفیٰ زیدی ہو گئے) کی طویل نظم کے کچھ حصے جو موضوع

سے متعلق ہیں۔ پیش کئے جا رہے ہیں:

فراق اور جوش کا ترانہ بکھر کے رہ جائے گا خلا میں

— یہ بمبئی کے حسین ساحل

سچی ہوئی لکھنؤ کی سڑکیں

ڈھلی ہوئی تاج کی عمارت

وسیع دہلی میں اوکھلا اور چاندنی چوک کے مناظر

انھیں مناظر پہ آدمی کے پہ سے صبح و مسابنیں گے

انھیں مناظر پہ جانے کتنے تباہ ہیر و شما بنیں گے

اودھ کی شامیں دراز زلفوں کی یاد میں مضمحل رہیں گی

جوان کاشی کی صبح ڈھونڈھے گی اور مانجھی ہیہا ملیں گے

اُداس سنگم کے گیت نوحوں کے روپ میں چینتے پھریں گے

تیس نے اس نظم میں شکنتلا کو بہن کہہ کر خطاب کیا ہے۔ کہتے ہیں اگر جنگ ہوگی تو تہذیب

و معاشرت کی علامتیں جنگ کی آگ میں جھلسی جائیں گی۔

امیر خسرو کے مقبرے میں اگر کی بتی نہیں جلے گی

عظیم غالب کے اجڑے مسکن پر بیر کے پتیر بھی نہ ہوں گے

کبیر کے بے پناہ دوہوں کے گانے والے نہیں رہیں گے

گرشن اور پریم کی کہانی کو باڑھ کے تار گھیر لیں گے

اردو شاعری کے خمیر میں مشترکہ کلچر اور تہذیبی یک جہتی شامل تھی۔ چنانچہ اس دور میں جو کچھ بھی

بین الاقوامی تحریکوں کے سلسلے میں کہا گیا اس میں صرف دہی حصہ ادب کی میراث بن سکا جو ہندوستان

کے تہذیبی شعور اور اردو کے کلچرل تقاضوں سے ہم آہنگ تھا۔ پاکستان میں کچھ عرصے کے لئے

محمد حسن عسکری نے اسلامی ادب کا نعرہ لگایا اور اردو کو مسلمان بنانے کی کوشش کی گئی۔ بگریہ کوشش

کامیاب نہ ہو سکی۔ اس کے برعکس پاکستان میں قسبل شفا، ابن انشا، ناصر شہزاد، شہزاد احمد، نیر نازی

وزیر آغا، فارغ بخاری وغیرہ کے کلام پر ہندی بھور اور ہندی مزاج کے اثرات نمایاں ہونے لگے۔ اردو میں تنگ نظر وطنیت کا تصور پہلے بھی نہ تھا۔ اس لئے اس دور میں بین الاقوامی تحریکوں اور تقاضوں کے زیر اثر آفاقیت کا شعور بیدار ہوا۔ اس سلسلے میں فراق گورکھپوری لکھتے ہیں :

”ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ پاکستان میں بھی کئی شعرا اور افسانہ نگار ایک ایسی ہنسائی تہذیب کی مثالیں اپنی تخلیقوں میں پیش کر رہے ہیں یا ایسا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں جس میں ہندوستانی اور آفاقی کلچر قدیم و جدید کلچر کا سنگم نظر آتا ہے۔ یہ ادیب اقبال کی ملت پرستی سے بے نیاز ہیں۔ ٹیکور۔ پریم چند اور مولانا روم اور جدید عالمی ادب کی پاکیزہ لائڈہبیت سے اُن کے دل و دماغ ہم آہنگ ہیں۔۔۔۔ ان کا نظریہ زندگی ہندوستانیت اور آفاقیت کے صحیح امتزاج کا حامل ہے۔“ ۱۵

فراق نے انہیں خیالات کو ایک جگہ یوں ادا کیا ہے :

”تہذیب و تمدن کے سلسلے میں دنیا ہندوستان اور پاکستان سمیت بڑی تیزی سے وحدت کی طرف قدم بڑھا رہی ہے۔۔۔۔ قومی یا ملکی نظام کے ہندو، مسلمان یا عیسائی ہونے کے دن لد گئے۔“ ۱۶

فراق صاحب کا تصور صداقت پر مبنی ہے لیکن اس سے یہ اشتباہ پیدا ہو سکتا ہے کہ اردو ادب یا اردو شاعری ہندوستانیت اور آفاقیت کے صحیح امتزاج کی پہلے حامل نہ تھی یا سیکولر ازم (لائڈہبیت) کا تصور اس کے پاس نہ تھا، ایسا سوچنا غلط ہوگا۔ سیکولر ازم کا مثبت تصور اردو شاعری کے پاس ہمیشہ رہا ہے۔ ایم این رائے نے سیکولر ازم کی تعریف یہ کی ہے کہ ”سیکولر ازم کا مقصد ہر شہری کو یہ اختیار دینا نہیں ہے کہ اس کا جو دل چاہے مذہب اختیار کرے۔ بلکہ اسے یہ اختیار دینا ہے کہ وہ مذہب کی پابندیوں سے بالکل ہی چھٹکارا پائے۔ ایم این رائے کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے بی پی گجندر گد کر سابق چیف جسٹس آف انڈیا لکھتے ہیں کہ :-

”ہندوستانی سیکولر ازم اس (ایم این رائے کے) تصور کے زمرہ میں نہیں آتا۔ بھگوت گیتا

۱۵ فراق گورکھپوری : اندازے (ادارہ انیس اردو الہ آباد) ۳۳۵-۳۳۶

۱۶ ” : اسلامی ادب (نقوش ۱۹۷۶ء) ۳۳-۳۴

کا اقتباس نقل کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ اس کے مطابق تمام مذاہب کا یکساں احترام ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ ہر مذہب اپنے اپنے انداز میں روحانی نجات کا راستہ بتاتا ہے۔ چنانچہ تمام مذاہب کا یکساں طور پر احترام جو اس مختلف مذاہب والے ملک میں مانے جاتے ہیں۔ ہندوستانی سیکولرازم کا پہلا بنیادی اصول ہے“ ۱۵

مذاہب کے باہمی احترام کے ہندوستانی سیکولرازم کا تصور اردو شاعری میں ہمیشہ سے رہا ہے اور آج بھی ہے اور اسی لئے اس میں مختلف مذاہب کے فالص مذہبی انکار کی موجودگی کے باوجود اردو ادب اسلامی ادب ہندو ادب، عیسائی یا سکھ ادب نہ بن سکا اور نہ بن سکتا ہے۔ پاکستان کا وجود حالانکہ مذہبی بنیاد پر مبنی تھا اور یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ جس طرح انگریزی، برطانوی، امریکی اور ہندوستانی کے خانوں میں بٹ گئی ہے اردو بھی ہندو، مسلمان، سکھ کے خانوں میں بٹ جائے گی یا بھارتی اور پاکستانی ہو جائے گی۔ لیکن ایسا نہیں ہوا اور اردو مشترکہ کلچر کی ناقابل تقسیم میراث بنی رہی۔ کوشش کی گئی کہ دونوں سیاسی انتظامیوں کے درمیان تہذیبی یک جہتی کا رشتہ نہ ٹوٹنے پائے۔ پاکستان کے شاعر احمد ریاض نے لکھا ہے

دستو ہاتھ بڑھاؤ کہ ہیں ہم آج بھی ایک
کون کر سکتا ہے تقسیم ادب کی جاگیر

یہاں سے جو اردو شاعر پاکستان گئے تھے انہوں نے بھی اپنی علاقائی وطنیت کے شعور کو اسی طرح زندہ رکھا اور اپنے وطن کو اسی طرح یاد کرتے رہے جس طرح تیسر دہلی سے لکھنؤ آنے کے بعد دہلی کو یاد کرتے رہے۔ پاکستان ان کے لئے پردیس یا اجنبی ملک نہیں تھا اسے بھی وہ ہندوستان ہی کا ایک جزو سمجھتے تھے لیکن وہ اپنا دیس اسی علاقے کو سمجھتے تھے جہاں وہ رہا کرتے تھے چنانچہ جوش اپنے کو طبع آبادی ہی لکھتے رہے اور قمر جلالوی، نسیم امروہوی، ادیب سہارنپوری، نیاز فتحپوری وغیرہ بھی اسی ذیل میں آتے ہیں جنہوں نے اپنے دیس کی یادگار اپنے نام سے وابستہ رکھی مصطفیٰ زیدی (تبع الہ آبادی) نے پاکستان میں لکھا —

۱۵ B. P. Gajendragad Kav: National Integration - The Concept of Secularism
P. 23, 24.

۱۶ ڈاکٹر محمد عزیز: اسلام کے علاوہ مذاہب کی ترویج میں اردو کا حصہ

میرے محبوب دس کی گلیوں
اپنے زخمی شباب کو تسلیم
عمر بھر کے لئے تمہارے پاس
آخری رات کے اداس دیو
مجھ کو آواز دو کہ صبح کی اوس
میرے گھر کی اداس چوکھٹ پر
تم کو اور اپنے دوستوں کو سلام
اپنے بچپن کے قہقہوں کو سلام
رد گئی ہے تنگفتگی میری
یاد ہے تم کو بے بسی میری
کیا مجھے اب بھی یاد کرتی ہے
کیا کبھی چاندنی اترتی ہے

ہندوستانی شعرا نے بھی تقسیم کے درد کو محسوس تو کیا ہی تھا۔ تہذیبی اعتبار سے انہوں نے بھی پاکستان کو ہندوستان سے الگ نہیں سمجھا جذبی نے لکھا ہے

کیا یہی انقلاب ہے قلب ادھر جگر ادھر
افریسیا چین رنگ کو بو سے سوئے ظن
ایک تبسم فرنگ ہر دو افق لہو ترنگ
کام و دہن کی تمنیاں کون ملے اب کہاں
قلت صلح کل یہاں قلت صلح کل وہاں
نالہ بے قرار ادھر شورش چشم تہ ادھر
کور ہے زگس وطن نور ادھر نظر ادھر
نقش بدوش لالہ رنگ شام ادھر سحر ادھر
وائے بحال تشنگاں شیر ادھر شکر ادھر
کثرت فتنہ گر ادھر کثرت فتنہ گر ادھر

ہجر کی رات ہے طویل وصل کی صبح دور ہے

جذب ابھی ہے ناتمام خام ابھی شور ہے

جذبی نے ان اشعار میں ایک طرف تقسیم کے المیہ کی طرف اشارے کئے ہیں اور اُس کے اصلی سبب کی نشاندہی کی ہے۔ دوسری طرف انہوں نے اُس عظیم تر کے کو یاد دلایا ہے جو اردو شاعری میں صوفیائے کرام بھگتی تحریک اور اکبر کی صلح کل کی حکمت عملی کی وجہ سے ظاہر ہوا تھا اور ملک میں یکجہتی یگانگت اور اتحاد کا علمبردار بن گیا تھا۔ اردو شعرا نے پاکستان کے بنیادی تصور اور پاکستان کی سیاست سے اس بچپن سال کے عرصے میں اکثر و بیشتر اظہار بیزاری کیا۔ لیکن پاکستان کے عوام سے ان کے رشتہ محبت میں کبھی کمی نہ آئی مگر اپنی نظم "سوغات" میں کہتے ہیں کہ میں کیا آیا ہوں ایک گذرا زمانہ رہے کیا ہوں سلام شوق نذر دردستانہ لے کے آیا ہوں

پھر اک تجدید الفت کا ترانہ لے کے آیا ہوں
بہ ارضِ خطہ اقبال خاک میر و غالب سے

پہلا ہی شعرا اس عالی ظرفی، رواداری اور اردو کلچر پر فخر کے احساس کا نتیجہ ہے جو اردو شاعری کی رگ و پے میں سرایت تھا۔

یہاں پھر اس بات کا اعادہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہر خطہ اور ہر علاقہ کا اپنا مخصوص علاقائی کلچر اور اپنی بولی ہوتی ہے۔ جب اوپر سے کوئی کلچر، یا کوئی تہذیب یا کوئی زبان کسی علاقہ پر مسلط کی جاتی ہے تو اس کا نتیجہ انتشار ہوتا ہے۔ ہندوستان میں بالخصوص اپنے ”جلوہ صدنگ“ کی بنا پر ہی نظام کار فرما رہا۔ سنسکرت کے خلاف عہد قدیم میں اسی بنیاد پر بغاوت ہوئی اور ملک انتشار کا شکار ہوا۔ دور حاضر میں ہندی کے خلاف رد عمل اور پاکستان میں سندھی، بنگالی اور پشتو کا اردو کے خلاف رد عمل اسی کا نتیجہ تھا۔ ضمناً یہ بھی کہنا ہے کہ اردو شعرا نے پاکستان میں اس لسانیاتی تسلط کے خلاف بھی آواز بلند کی۔ اردو نے جو رواداری اور وسیع النظری سکھائی تھی، وہ اردو کی جارحیت نہیں برداشت کر سکتی تھی؛ چونکہ یہ موضوع صرف اس علاقے تک محدود ہے جس میں سیاسی انتظامیہ کی بنا پر بنگلہ دیش اور پاکستان کے علاقے نہیں شامل ہیں۔ اس لئے ان جگہوں پر اردو شاعری کی مشترکہ کلچر اور جذباتی ہم آہنگی کے سلسلے کی کوششوں کا تذکرہ چھوڑتے ہوئے اسی علاقے کا تذکرہ مقصود ہے جہاں کی مٹی سے اردو کا خمیر اٹھا تھا اور جو دراصل اردو کا مسکن تھا۔

ترقی پسند تحریک کے زیر اثر جتنی بھی انقلابی تحریکیں اس دور میں چلیں اردو نے ان سب کا ساتھ دیا۔ بقول ہشام حسین ”وہ تحریک ہندوستانی اور عالمی کشاکش حیات کا ایک منطقی اظہار تھی اور زندگی میں ہر طرح کے اجتماعی اور انفرادی جبر کے خلاف حیرت انگیز صدکے احتجاج.... یہ عالمی سطح پر آزادی مساوات اور ترقی کا پرچم بلند کرنے کی وہ کوشش تھی جس کے فکری پہلو کو ادب نے بھی اپنی بقا کے لئے مفید پایا“۔ چنانچہ ترقی پسند تحریک سے متاثر ہو کر اردو شاعری نے اپنے انقلابی کردار کو آگے بڑھایا اور طبقاتی شعور کی بنیاد پر ملک میں فرقہ واریت، ذات پات لسانی تعصب کا مقابلہ کیا۔ اس انقلابی شعور کے پیچھے آفاقیت کی روح تھی۔ یکن اردو کے شاعر نے بیٹرن نظروں میں بھی اپنی ہندوستانی اپنے کلچر اور تہذیب کی روایات کی عکاسی کی ہے۔

راہی کی ایک مشہور نظم 'آخری پڑاؤ' ہے اس میں بھی سیکورازم کا صحیح تصور اور ہندوستانی
 کا سچا شعور جھلکتا ہے۔ ہندوستان کا تہذیبی فقیدہ اس سے بہتر انداز میں شکل ہی سے ملے گا۔
 یہ رود گنگ و جمن دل کے ہر سوال کا ص ہر ایک بوند میں ان کی ہزار شیش محل
 نہ ان کا کوئی مقابل نہ ان کا کوئی بدن کھلے ہیں ان میں ہماری روایتوں کے کنول

زمیں پہ ساتھ خیالوں میں ساتھ ہیں دونوں

بلائیں لیتی ہو، ماں کا ہاتھ ہیں دونوں

کہاں ہے یوں کسی جہا کے لب پہ ایسی غزل کسی کے پاس نہ جہنا نہ کوئی تاج محسن
 بچھا نہ موت سے بھی پیار کا حسین کنول جو سوز عشق ہے دل میں تو اس یار میں چل

ہر ایک قدم پہ کئی دل ہیں پیار ملتا ہے

جو ان حسن شب انتظار ملتا ہے

یہ سارنا تھ کے مندر سکون دل کا پیام یہ دل کی طرح سنوائے ہوئے حسین اہنام
 یہ روشنی کے منارے رقیب ظلمت شام ہر ایک ذرے میں محفوظ اب بھی بدھ کا کلام

مرے وطن میں یوں ہی کس کا مان ہوتا ہے

ہر شپندر کا بھی امتحان ہوتا ہے

"رود گنگ و جمن" "بدھ کا کلام" "ہر شپندر کا امتحان" "سارنا تھ کے مندر" "تاج محل"
 ہندوستان کی قومی زندگی اور مشترکہ کلچر کی علامتیں ہیں۔ صحیح معنوں میں یہ علامتیں سیکورازم کے حقیقی مفہوم
 کی نشاندہی کرتی ہیں، اور تاریخ کے آئینہ میں قومیت کے جمال کے مظاہر کا عکس دکھایا جاسکتا
 ہے۔ یہ دست نظر تمام ہندوستانی زبانوں میں صرف اردو کے ساتھ مخصوص رہی ہے۔ مشترکہ روایات
 اور مشترکہ ہیروز نے اردو شاعری میں ہندوستانی تہذیب کی علامت بن کر اردو شاعری کو یک جہتی
 و اتحاد کا علمبردار بنایا ہے۔

ربیان کی تعریف کی روشنی میں قومیت کی تعمیر و تشکیل کے لئے ماضی کی عظیم شخصیتیں یا "مشترکہ
 ہیروز" ناگزیر حیثیت رکھتی ہیں۔ ڈاکٹر بنی پرشاد نے اس سلسلہ میں انیسویں صدی کے بارے میں لکھتے
 ہوئے بتایا ہے کہ ہندوستان میں آہستہ آہستہ ہیرو بھی بدلتے گئے۔ انیسویں صدی کے اواخر سے قبل

ملک کی تہذیبی زندگی میں "مشترکہ ہیرو" ایسی شخصیتیں تھیں جن کا کردار افتراق کے بجائے اتحاد اور علیحدگی پسندی کے بجائے قومی وحدت کی طرف لے جاتا تھا۔ دلچسپ بات یہ تھی کہ ان میں سے بیشتر شخصیتیں مذہبی حیثیت رکھتی تھیں۔ لیکن ہندوستانی عوام نے بلا کسی مذہبی امتیاز کے مہادیو جی، سری کرشن جی، راجہ رام چندر جی، گوتم بدھ، گروتاناک، حضرت امام حسین علیہ السلام جیسی شخصیتوں کو اپنا ہیرو بنایا۔ انھیں ہیروز اور ان کے کردار سے عوام کو یگانگت اور رواداری کی روشنی ملتی تھی۔ لیکن انیسویں صدی کے اواخر میں یہ بات نہ رہ گئی۔ اچیار پرستی کے رحمان نے ایسی شخصیتوں کے عظمت کے راگ لاپنے شروع کئے جن کی حیثیت احملائی بھی ہو سکتی تھی اور جن سے منافرت بھی بڑھ سکتی تھی۔

لیکن اردو شاعری نے ہندوستانی عوام کو ہندوستانی قومیت کی تشکیل و تعمیر کے لئے ایسے "ہیرو" دئے اور ایسے افراد کو اپنی روایات کا جزو بنایا جن کی شخصیت ہر اعتبار سے نہ صرف احملائی سے بلند تھی بلکہ یگانگت اور ہم آہنگی کی علم بردار بن کر رہنمائی کا فریضہ بھی انجام دے سکتی تھی۔ ان شخصیتوں میں تاریخ کے ایسے روشن اور تابناک پہلو تھے جن کی بنیاد ایشیا و قربانی، حق و صدا میل و محبت، اخوت و رواداری اور اعلیٰ ترین انسانی قدروں پر تھی۔

اردو شاعری نے تاریخ سے لکشن، بھرت، ارجن، تل و دینتی، ہریشچندر، رضیہ سلطانہ، اکبر، چاند بی بی، رحیم، جہانگیر، گروتاناک، سراج الدولہ، موہن لال، میردن، ٹیپو سلطان، بہادر شاہ ظفر، لکشمی بائی، گوکھلے، مولانا محمد علی جوہر۔ بھگت سنگھ۔ واجد علی شاہ اختر، جیسے افراد کو منتخب کر کے اپنی شہری روایات کا جزو بنا کر مشترکہ ہیرو کا سیکور تصور پیش کیا اور اس طرح ہندوستانی قومیت کی تعمیر میں نمایاں کردار ادا کیا۔ یہ سارے افراد — جو مثالیں پیش کی گئی ہیں ان میں کہیں نہ کہیں اور کبھی بار بار نظر آتے ہیں۔

عہدہ حاضر میں بھی اردو شاعری نے اپنی اس شاندار اور سنہری روایت کو برقرار رکھنے کے لئے ہندوستان کو مشترکہ ہیرو کا سبق پھر یاد دلانے کی کوشش کی اور رہنمائی کا فرض انجام دیا۔ چنانچہ آزادی کے بعد گاندھی جی، سروجنی نائیڈو، جواہر لال نہرو اور مولانا آزاد پر نظریں لکھی گئیں اور مشترکہ ہیرو کی حیثیت سے یہ شخصیتیں ابھریں۔ تلوک چند محروم کی "مینار روشنی" جگن ناتھ آزاد کی ابوالکلام آزاد، گوپی ناتھ من کی "مجموعہ اصداد" پر دیز شاہدی کی "مولانا ابوالکلام آزاد" قابل ذکر نظریں ہیں۔

ملا کی "بوڑھا مانجھی" روش صدیقی کی "دل تنگ نہ ہو" ساحر لدھیانوی کی "جواہر لال نہرو" مخدوم کی "نہرو" کیفی اعظمی کی "میسما" اعجاز صدیقی کی "خوابوں کا میسما" اجمل اجملی کی "پنیر امن" سلام کی "سرخ گلابوں نے کہا" سردار جعفری کی "صندل و گلاب کی راکھ" نئے ہندوستان کے معمار جواہر لال نہرو کی خدمت میں صرف نذرانہ عقیدت ہی نہیں ہے بلکہ فنی اور شعری محاسن کے ساتھ روایت سازی کا فرض بھی انجام دیتی ہیں۔ سردار جعفری کی "امانت غم" لال بہادر شاستری کی خدمت میں نذرانہ عقیدت ہے لہ

اردو شعرا نے دور حاضر میں فکری سطح پر اپنے شعری روایات کا جزو بناتے ہوئے کالی داس، کبیر، تلسی داس، امیر خسرو، امیر، غالب، ٹیگور۔ اقبال اور پریم چند کو ہندوستانی قومیت کے دانشور معمار کی حیثیت سے اس طرح پیش کیا کہ اردو شاعری کی بنائی ہوئی قومیت کے ڈھلپنچے میں ماضی کی یہ عظیم شخصیتیں بھی مشترکہ ہیرو بن کر قومی یک جہتی کے ایک اہم ترین عنصر کی تکمیل کر سکیں۔

اردو شاعری میں ہر مذہب کے رسوم و روایات اور مذہبی افکار پیش کرنے کی روایت رہی ہے۔ چنانچہ ایک فرقہ کے تصورات مراثنی سلام اور مذہبی قصائد میں نظر آتے ہیں تو دوسرے فرقے کی روایات اور مذہبی عناصر کی نشاندہی گیتوں میں بھی کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ اس دور میں بھی بہت سے شعرا نے گیت لکھے ہیں۔ ان گیتوں میں ہندوستان کے قدیم کلچر کی قدریں بھی نظر آتی ہیں اور شرنکار رس کا لوچ بھی میراجی اس سلسلے کی اہم ترین شخصیت ہیں۔ جگناتھ آزاد لکھتے ہیں۔ "میراجی نے ایک بھگت، ایک درویش اور جاں نثار پجاری کی طرح اپنی بھگتی کی پوجا کی ہے۔ محض رسمی طور پر وطن دوستی کی تحریک کا ساتھ نہیں دیا۔" یہاں ان کے دو گیتوں کے

اقتباسات پیش کئے جا رہے ہیں جس میں وہ ایک بھگت کی طرح آتے ہیں

چندارے چاندنی مت لایوٹھ

بدنی کے پیچھے جوت جگادے من میں آگ لگاوے

جس کے روپ کی چمکے جوتی صورت اس کی نظر نہیں آوے

پیتھ درس دکھایو چندارے

۱۷ جاں نثار اختر : ہندوستان ہمارا۔ جلد دوم،
 ۱۸ جگن ناتھ آزاد : ہندوستان کے تہذیبی عناصر اور اردو (آج کل اگست ۱۹۴۲ء میں شائع) ۵۳
 ۱۹ میراجی : گیت ماہنامہ نکھت الہ آباد ۱۹۴۹ء جولائی

جگت گرو جان پہچان ۱۵

اس کے آگے سب نواکین چاہے گیانی چاہے نادان
ہر کوئی رکھے لاج آنکھ کی

کل کی چنتا کس کے دل میں کل کا کس کو دھیان جگت گرو جان پہچان

گیتوں کے ذریعہ باہمی تعارف اور یک جہتی پیدا کرنے کی ان کوششوں کے ساتھ مذہبی ادب نے بھی بڑا کارنامہ انجام دیا۔ مرثیہ قصیدہ سلام کے ذریعہ اردو شاعری کی قدیم روایات کا خیال رکھا گیا اور جوش، نسیم امر دہوی، آل رضا، برج موہن کاپور، شنو کمار شوق اور نسیم کنجاہی نے بڑے اچھے مرثیے اور قصیدے، سلام اور رباعیاں لکھیں، ان میں قومی ہم آہنگی کے فنی نقطہ نظر سے چونکہ کوئی نیا گوشہ نہیں پیدا ہو سکا اس لئے ان کی مثالوں سے قطع نظر کرتے ہوئے ہم اس دور کے ایک اہم ترین کارنامے کی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں جو اردو شاعری میں یقیناً ایک اہم اضافہ اور قابل قدر کارنامہ ہے۔ یوں تو خوشتر کے علاوہ بھی بہت سے شعرا نے رامائن لکھی ہے لیکن ادھیاتم رامائن جس کے مصنف گورو نرائن ہیں اہم ترین مرتبہ کی حامل ہے اس کو اردو کے بہترین رزمیہ کارناموں میں جگہ ملنی چاہئے پوری رامائن میں لکھی گئی ہے درمیان میں دوہا، سویا، محسن اور غزل بھی نظر آتی ہے۔ تقریباً تین ہزار بند ہیں۔ اس کی زبان دبستان انیس کی زبان ہے۔ اور کسی اعتبار سے حکایت سے کتر نہیں ہے۔ عرفان یعنی اتم گیان کی روشنی میں یہ کتاب رام چندر جی کے چہڑوں کو پیش کرتی ہے اور سنسکرت سے ترجمہ ہے۔ اس کی اہمیت اس اعتبار سے اور بڑھ جاتی ہے کہ یہ تہذیبی یک جہتی کی بڑی اعلیٰ مثال ہے۔ اس میں چوپائی دوہا اور سویا کے ساتھ محسن بہرا اور غزل بھی ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ مرثیہ کے سارے اجزاء یعنی رخصت، آمد، رجز، جنگ، بین سب پائے جاتے ہیں۔ صرف شہادت نہیں ہے اور پورا ماحول اردو کلچر کا ہے اس کے کچھ اشعار اور دو ایک بند بطور مثال پیش کئے جا رہے ہیں۔

جس طرف دیکھے آزار و تعدی و جفا

جس طرف سنئے ادھر گریہ و زاری کی صدا

کوئی ایسا نہیں جو ہو نہ گرفتار بلا

ہے کہیں مہر فلک تو ہے کہیں جو رقصا

کس کا دل صد و آلام سے صد پاش نہیں

تا جو رہو کہ گدا کوئی بھی بشاش نہیں

دیکھی پیچھے کو جو ہٹتے ہوئے فوج کفار تھے جو سردار وہ اوپر سے گئے کود کے پار
تھے نگہبان جو موجود وہاں پر دو چار بات کی بات میں ڈالا انھیں ان لوگوں نے مار
جیت کا اپنی بجاتے ہوئے ڈنکا میوں

ہو گئے شان سے سب داخل لنکا میوں

اسی کے اندر اس طرح کے غزل کے اشعار بھی نظر آتے ہیں ۵

اس کے لئے نہ کعبہ نہ بت خانہ چلے مسجد نہیں ضرور نہ میخانہ چاہئے
عقل زبوں نہ دانش فرزانہ چاہئے وہ شعلہ رو ہے اس کو تو پر نہ چلے

اور مسدس میں اس طرح کے اشعار بھی ملتے ہیں ۵

دیکھ کر ان کو مرا بخت بھی بیدار ہوا کوئی غم رہ نہ گیا دور سب آزار ہوا

سچ ہے جب عقل میں انساں کے فتور آتا ہے تیری ہی طرح سے گمراہ وہ ہو جاتا ہے

پتلیاں پھر گئیں اس زور سے چکر آیا ہوش میں اپنے نہ کچھ دیر ستمگر آیا

آپ کے عکس میں پنہاں ہے وجود گیتی آپ کی ذات سے ہے نشوونما گیتی
اس زمانے میں ایک اور طویل رزمیہ نظم ہندوستان کی تحریک آزادی کی صد سالہ
برسی کے موقع پر لکھی گئی۔ ڈاکٹر راہی معصوم رضوانی کے واقعات اس میں نظم کئے
اور اس پورے تاریخی شعور کو جو مشترکہ کلچر کے تہذیبی تسلسل کی یادگار تھا۔ اسے پیش کیا ہے اس
طویل رزمیہ میں غدر کی تاریخ کے سارے کردار زندہ جاوید بن کر ابھرتے ہیں اس میں ۵
اسے قلم منزل دشور کو آساں کرے۔ کے تحت رانی بھانسی کا مرثیہ لکھا گیا ہے۔ اور
”گومتی“ کے عنوان سے حضرت محل کی کہانی موجیں مارتی نظر آتی ہے۔ فرستہ دارانہ یک جہتی
کے ساتھ ساتھ علاقائی یک جہتی کے تصورات بھی نظر آتے ہیں، کرات کتھا
کے تحت ۵ ’سنو بھائیو سنو بھائیو، کتھا سنو ستاون کی،

کی داستان سنائی گئی ہے لہ

اس دور میں ایسے شاعری کے نمونے بھی نظر آتے ہیں جو حالات اور ملکی واقعات اور نعروں کو شاعری کی صورت میں ڈھال کر پیش کرتے ہیں۔

اعجاز صدیقی کی نظم 'قدم ملا کے چلو، قومی یکجہتی کی راہ کی ساری رکاوٹوں پر روشنی ڈالتی ہے۔ ایک بند ملا حظہ ہو سہ

کہیں ہے صوبہ پستی و فرقہ پنداری
کہیں بنام مذاہب جنون غداری
یہ اختلاف سیاست یہ شور ناداری
کہیں زبان کے جھگڑے کہیں دل آزاری

تمام آج کی یہ شورشیں مٹا کے چلو

قدم ملا کے چلو، قدم ملا کے چلو

۱۹۴۱ء میں پہلی بار ہندوستان میں باقاعدہ قومی یکجہتی کانفرنس میں ان تمام عناصر کی نشاندہی کی گئی جو قومی یکجہتی کی راہ میں رکاوٹ بن رہی تھیں اور قومی یکجہتی کا مجرد تصور واضح اور متعین شکل میں سامنے آیا۔ سلسلہء کی قومی یکجہتی کانفرنس کے کچھ اقتباسات پیش کئے جا رہے ہیں :

" ایک طویل تاریخ، مختلف نسلوں کے افراد، مختلف مذاہب اور زبانوں نے ہندوستان کی تعمیر میں حصہ لیا۔ لیکن اس کثرت کے باوجود ہندوستان میں ہمیشہ ایک بنیادی وحدت رہی۔ اور ایک ممتاز انفرادیت۔ حالانکہ سیاسی وحدت اور حصول آزادی نے اس وحدت کی توثیق کر دی ہے۔ پھر بھی انتشار پسند اور تفریق پسند رجحانات عوامی ایگٹا کے خیرازے کو منتشر کرنا چاہتے ہیں۔ ان رجحانات میں فرقہ واریت، ذات پات، علاقائیت اور لسانی تعصب اہم ہیں لہ

کانفرنس نے قومی یکجہتی کی تعریف یوں کی :

" قومی یکجہتی نفسیاتی اور ایسا تعلیمی عمل ہے جس سے وحدت ایکتا اور جذباتی ہم آہنگی کے تصورات عوام کے دلوں میں پیدا ہوں اور قوم سے وفاداری اور مشترکہ شہریت کا شعور پیدا ہو سکے

قومی یکجہتی کا ڈنسل کا یہ تصور اردو شعراء کے لئے نیا نہیں تھا۔ قومی یکجہتی کا تصور بھی اگرچہ کافی وضاحت سے پیش کیا گیا تھا لیکن اردو شاعری کے بنائے ہوئے معیار کے پیش نظر نامکمل سا تھا۔ اس میں باہمی احترام اور ہندوستانی تہذیب کی رنگارنگی اور کثرت میں وحدت اور رعاداری کی صراحت نہیں تھی جو بات (Sense of Indianess) یا ہندوستانیہ کے شعور میں تھی وہ مشترکہ شہریت (Common Cilizenship) کے شعور میں نہ تھی۔ شہریت کھوئی بھی جاسکتی ہے اور حاصل بھی کی جاسکتی ہے لیکن ہندوستانیہ کا شعور روحانی بھی ہے اور تہذیبی بھی وہ نہ کھویا جاسکتا ہے اور نہ حاصل کیا جاسکتا ہے پھر بھی اردو شاعروں نے قومی یکجہتی کو نسل کے اس فیصلہ کی روشنی میں بھی قومی یکجہتی کے شعور کو مزید تقویت پہنچائی اور بہت سی نظیں قومی یکجہتی کے عنوان ہی سے لکھی گئیں۔ اردو شعراء کی اس سلسلے میں یہ بھی کوشش رہی کہ ہندوستانیہ کا شعور عام ہو سکے۔ راہی معصوم رضا کی نظم ”سب سے چھوٹی اقلیت“ اس کی بہترین مثال ہے جو نومبر ۱۹۳۷ء میں لکھی گئی۔ اس کے کچھ حصے پیش کئے جا رہے ہیں۔

میں ایک فرد ہوں اپنے ملک کی سب سے چھوٹی اقلیت کا

تاج و اجنتا کی بستی میں

نٹ کھٹ مکھن چور چٹیلے کی نگری میں

سور کبیر میرا غالب ٹیگور کے گھر میں

حیشتی سے دیوانوں کی اس راہ گزر میں

چندر گپت کے سینے پر

اکبر کے جگر میں

گنگ و جمن کی اس دھرتی پر

اس گلشن میں

جس گلشن میں سا رناتھ اور کاشی جیسے پھول کھلے ہیں

آگرہ اور دلی جیسے پھتارہ درختوں کے سائے میں

میں ایک فرد ہوں اپنے ملک کی سب سے چھوٹی اقلیت کا
لیکن اس کا نام بڑا ہے
ہندوستانی

ہندوستانی اپنے وطن کی سب سے چھوٹی اقلیت ہے۔
اپنے وطن میں

ہندو مسلم سکھ عیسائی تو واقف ہیں

لیکن میں یہ سوچ رہا ہوں

اپنے ملک میں ہندوستانی کتنے ہونگے

راہی کی پیاس و پانی، وصیت، شام اور شام، نئے نئے شکر، جیسی نظموں میں بھی قومی

یک جہتی کے تصورات اور ہندوستانی بھرپور طریقہ پر نظر آتی ہے۔

اس دور میں بھی اور آج کل بھی یہ ہرزہ میں فسادات سے خالی نہیں ہو سکی ہے۔ یوں

تو فسادات پر لاکھوں نظیں کھئی گئی ہیں۔ لیکن راہی نے گنگا اور ہمدانیوں، میں ایک نئے زاویہ

نظر سے اس مسئلہ پر ذہنوں کو جھنجھوڑ ڈالا ہے۔

میرا نام مسلمانوں جیسا ہے

مجھ کو قتل کرو

اور میرے گھر میں آگ لگا دو

میرے اس کمرے کی عصمت لوٹو

جس میں میری بیاضیں جاگ رہی ہیں

اور میں جس میں تلسی کی رامائن سے

سرگوشی کر کے کالی داس کے میگھ دوت سے کہتا ہوں

مجھ کو قتل کرو اور میرے گھر میں آگ لگا دو

لیکن میری نس نس میں
گنگا کا پانی دوڑ رہا ہے
میرے لہو سے چلو بھر کر
ہمادیو کے منہ پر پھینکو
اور اس جوگی سے کہدو
ہمادیو اب اس گنگا کو واپس لے لو
یہ سلچھ ترکوں کے بدن میں
گاڑھا گرم لہو بن کر دوڑ رہی ہے

اس طرح آزادی کے بعد کی تاریخ بھی اردو شاعری کی روایات سے مطابقت رکھتے ہوئے
قومی یکجہتی کے شعور کو مضبوط بنانے کی کوششوں میں مصروف رہی۔ حالانکہ یہ دورنگی اعتبار سے
اردو کے لئے بہت سخت رہا ایک طرف اردو والوں کو یہ احساس رہا کہ ان کی زبان آہستہ آہستہ
منزل فنا کی طرف بڑھ رہی ہے دوسری طرف ملک کے عمومی حالات بھی ایسے نہ تھے جو کسی طرح
سے محرک بن سکتے۔ انجمن ترقی پسند مصنفین کی بے حسی اور کسی حد تک مغربیت کے اثرات کی وجہ
سے ہندوستانی فضا سے اپنا تعلق توڑ لینے کی بنا پر اردو شاعری جمود کا شکار ہو گئی تھی۔ ایسا
لگتا تھا جیسے موضوعات کے فقدان نے اور انفرادی الجھنوں نے شاعرانہ شعور پر گہری ضرب
لگائی تھی حالانکہ اس دور میں بعض اچھی غزلیں کہی گئی ہیں لیکن وہ یا تو داخلیت کا شکار ہیں اور یا پھر
"آنکل کے میدان میں دورخی کے خانے سے" کی طرح نظم نما غزلیں ہیں۔ جگر صاحب کا یہ شعر
البتہ اس دور میں بھی اردو شاعری کی قدیم روایات اور وسیع النظری کا ثبوت بن کر سامنے آتا ہے۔

ان کا جو فرض ہے وہ اہل سیاست جانیں

میرا پیغام محبت ہے جہاں تک پہنچے

اسی طرح ۱۹۲۰ء تک اردو شاعری تقریباً بے کیفی اور جمود کا شکار رہی لیکن جب بھی اردو

شعرا نے یہ محسوس کیا کہ وطن کی سالمیت خطرہ ہے وہ پورے جوش و خروش سے وطن کی حفاظت کے
لئے اور وطن کی محبت میں کھڑے ہو گئے اور انھوں نے عام قومی دھلے میں مل کر وطن کو یک جہتی کا پیغام دیا۔

گرا کر ہرزاع درمیاں کی چار دیواری سیاست کی دھڑے بندی زباں کی تفرقہ کاری
مٹا کر صوبہ و ایمان و ملت کی حدیں ساری ہمالہ پر نئی سرحد بنا دینے کا وقت آیا
وطن پھر تجھ کو پیمان و فدا دینے کا وقت آیا

(لہو کا ٹیکا۔ آندرا ن ملّا)

لکشمی بائی و ٹیپو و سراج و احمد
تلک و گاندھی و اشفاق و بھگت سنگھ، سمبھاش
جیسے یہ زخم ہر ایک ماتھے پہ ہے آج عیاں
جیسے ہر دل میں چھن
جیسے ہر اک دل میں خراش

اے میری ارض وطن، اے میری ماں اے میری ماں

(زخم جبین، علی جواد زیدی)

ان نظموں کے علاوہ بھی ہزار ہا شعر لکھے گئے لیکن سب سے زیادہ مقبولیت ساحر لدھیانوی
کی نظم "وطن کی آبرو خطرے میں ہے تیار ہو جاؤ" اور جاں نثار اختر کی نظم "آواز دو ہم
ایک ہیں" کو حاصل ہوئی۔ جاں نثار اختر کی نظم کا ایک اقتباس پیش ہے۔
یہ ہے ہمالہ کی زمیں
سنگم ہماری آن ہے
گمرگ کا مہکا چمن
گنگا کے دھارے اپنے ہیں
کہہ دو کوئی دشمن نظر
اٹھو جو اتان، وطن
اٹھو دکن کی اور سے
پنجاب کے دل سے اٹھو
تاج و اجنتا کی زمیں
چوڑ اپنی شان ہے
جنا کا تٹ گوکل کا بن
یہ سب ہمارے اپنے ہیں
اٹھے نہ بھولے سے ادھر
باندھے ہوئے سر سے کفن
گنگ و جمن کی اور سے
ستج کے ساحل سے اٹھو

ہمارا شہر کی خاک سے دلی کی ارض پاک سے
بنگال سے گجرات سے کشمیر کے باغات سے
نیفا سے راجستھان سے کل خاک ہندوستان سے

آواز دو ہم ایک ہیں

ہنگامی موضوعات اور وطنی تحریکات کو اس طرح پیش کرنا کہ وہ یک جہتی کا شعور پیدا کر سکیں اردو شاعری کا طرہ امتیاز رہا ہے۔

تاریخ کے ہر دور میں خلافت تحریک ہو یا خلافتِ دینی تحریک یا خلیا نوالہ باغ اور سائمن کمیشن کے خلاف صدائے احتجاج ہو یا بیرونی یا ملکی فاشزم کے خلاف لڑائی ہو اردو شاعری یک جہتی کی پیامبر بن کر اٹھی اور تہذیبی قدروں کی حفاظت کے لئے اس نے اپنا بہترین کارنامہ پیش کیا۔ ہر نازک ترین وقت اور آزمائش کی گھڑی میں اردو شاعری نے اتحاد پسند طاقتوں کا ساتھ دیا۔ اردو کا شاعر اس سلسلہ میں برطانوی سامراج سے بھی نہیں ڈرا اور سلطنتِ میں حکومت کے خلاف ایسٹ انڈیا کمپنی کے سوداگروں کے خلاف جیسی نظم لکھی گئی اس لئے جب ۱۹۴۷ء میں ہندوستان اور پاکستان کے درمیان جنگ ہوئی تو اردو شاعروں نے بلا کسی تھجک اور خوف کے ہندوستان کا یا دوسرے الفاظ میں یک جہتی اور قوم پرست طاقتوں کا ساتھ دیا حالانکہ ایک انیسویں صدی کی پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے اور وہ یہ کہ اردو شاعروں کی نیت پر بھی شبہ کیا گیا اور دھرم یگ " کے ۱۹۴۷ء کے شماروں میں علی سردار جعفری پر اعتراضات کئے گئے اور شبہات بھی ظاہر کئے گئے۔ بہر حال اس دور میں بھی اردو شعرا نے یک جہتی رواداری محبت اخوت اور اشتراک عمل کے مقدس اصولوں پر آپخ نہ آنے دی اور اپنے روائتی کردار کا مظاہرہ کیا۔ یہ جنگ اس اعتبار سے یقیناً ہر اردو شاعر کے لئے وہی لمحہ سامنے آئی تھی جو لمحہ ارجن کو مہا بھارت میں پیش آیا تھا فرق صرف اتنا تھا کہ ارجن نے بھگو ان سری کرشن کے سامنے ہتھیار رکھ دئے تھے۔ ان کے دل میں شکوک پیدا ہو گئے تھے لیکن اردو شاعر کے دل میں اس طرح کا کوئی احساس نہیں پیدا ہوا تھا۔ نازش، اجمل اجمل، شمیم کہانی، شفا گو ایساری، نظیر نباری اور بے شمار شعرا نے اس پر نظم لکھی۔ کچھ نظموں کے اقتباس اور موضوعات متعلق

بندوں کو پیش کیا جا رہا ہے جس میں قومی یک جہتی کے عناصر ہیں۔ ان حصوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ جن میں جوش اور جذبات کا مظاہرہ ہے۔

میں نازاں ہوں جو پالا ہے مجھے بھارت کے جلوں نے
سکوں کی لوبیاں دی ہیں مجھے گنگا کی لہروں نے
میں جن قدروں کا عاشق ہوں انہیں کا یہ تقاضا ہے
ہمیں اس جنگ میں حملہ دروں کو یہ بتانا ہے

کہ ہندوستان کی جمہوریت آدرش رکھتی ہے

(ہے جنگ اصولوں کی۔ سلام مچھلی شہری)

سلام نے "شمشیر و سنان اول" کے نام سے بھی ایک نظم لکھی ہے۔ اور اس میں بھی یہ لڑائی ان کی نظر میں کچھ اصولوں کی جنگ تھی اور نہ اصول وہی تھے جن کی نشاندہی کی جا چکی ہے۔ گوپال متل نے اس جنگ کو دوسرے زاویے سے دیکھا ہے اور اس نظر سے تصدیق کی کہ ہندوستان کی تقسیم صرف قبیلوں کی تقسیم ہے، ملک کی نہیں۔ ان کی نظریں یہ جنگ صرف دو قبیلوں کی تھی دو ملکوں کی نہیں:

مجھے کیا بتاتے ہو میں جانتا ہوں

جسے آج تک کوئے دلدار کا نام دیتے رہے۔

آج ہنر عدد ہے

قیدیوں میں جب جنگ پھرتی ہے دل ٹوٹ جاتے ہیں اکثر
ساحر لدھیانوی نے اس لڑائی میں قومی یک جہتی کے اس شعور کی نمائندگی کی جس شعور کو ہندوستانی شاعر سترھویں صدی سے اپنے خون جگر سے پیچ رہا تھا اور جس کی کہانی اپنے خون دل سے ہندوستان کی تاریخ کے صفحات پر لکھ رہا تھا۔

ناپاک ارادوں نے بڑھ کر جس دیش کی دھرتی پھیرتی ہے

اس دیش کی دھرتی پر ہم نے نہرو کی خاک بکھری ہے

اس راکھ کی عزت رکھنے کو ہو جائیں گے سب قربان

یہ جان لے پاکستان!

تاج وراجت کے وارث اہاس بنانے نکلے ہیں
 کاشی، اجیر، اتر سر کے سنگم کو بنانے نکلے ہیں
 اس راہ میں جو بھی خون بہے تہذیب پہ ہے احسان

یہ جان لے پاکستان!

لیکن اس سلسلہ کی بہت کامیاب اور مقبول نظم جس میں اردو شاعری کا تہذیبی تسلسل
 بھی ہے وہ علی سردار جعفری کی ہے۔ سردار کی اس طویل نظم میں وہ تاریخی شعور ہے جو ہندوستان
 کی امن پسند روایت کا منظر ہے۔

مگر تمھاری نگاہوں کا طور ہے کچھ اور
 یہ بہکے بہکے قدم اٹھ رہے ہیں کس جانب
 ادب سے آؤ کہ غالب کی سرزمین ہے یہ
 نظام و حشمتی و کاکئی کے آستانے ہیں
 جھکا دو تیغ کے سر بارگاہِ رحمت میں
 ہمارے دل میں رفاقت بھی اور پیار بھی ہے
 اگرچہ کہنے کو دل چاہتا نہیں لیکن —
 جواب اہل ہوس تیغ، آبدار بھی ہے

کیا ان اشعار کی موجودگی میں اردو شعراء پر فرض ناشناسی کا الزام لگانا غداروں کے مترادف نہ ہوگا
 یہ درست ہے کہ اردو شاعری کے خمیر میں چونکہ امن پسندی اور انسانیت دوستی
 ہمیشہ سے تھی اور ہندوستان و پاکستان کی لڑائی ایک تکلیف دہ عنصر بننے لاتی تھی
 اس لئے ان دونوں کے درمیان جنگ سے زیادہ امن پر خوشی ظاہر کی جاتی تھی۔ معاہدہ تاشقند پر
 مخدوم کا یہ شعر ان تمام نظموں کی ترجمانی کرتا ہے جو دونوں ملکوں کے درمیان
 صلح پر لکھی گئی تھیں۔

جہاں میں جنگ نہیں امن سر بند چلے
 نسیم صبح چلے، باد تاشقند چلے

۱۹۷۱ء میں پھر ایک بار ایسے حالات پیدا ہوئے جب بنگلہ دیش کے سوال پر جمہوریت اور آمریت کے درمیان زبردست تصادم ہوا، اور بنگلہ دیش کی جدوجہد آزادی کی حمایت میں اردو شعرا نے اس لئے آواز بلند کی کہ یہ تحریک دو قومی نظریہ کی نفی کرتی تھی۔ چنانچہ جون۔ جولائی ۱۹۷۱ء میں زیادہ تر نظیں قومی یک جہتی اور بنگلہ دیش پر لکھی گئیں۔ ان میں نازش کی "نیاساز" نیا انداز" میکش اکبر آبادی اور ضیاء سرحدی، کیفی اعظمی کی "بنگلہ دیش" کافی مقبول ہوئیں۔

دسمبر ۱۹۷۱ء میں ہندوستان اور پاکستان کے درمیان جنگ کا تکلیف دہ پہلو سامنے آیا۔ اردو کے شاعر نے اس موقع پر اپنے تاثرات یوں پیش کئے

یہ پڑوسی جو محبت کا چلن بھول گئے

ان میں بھائی بھی ہیں بیٹے بھی ہیں احباب بھی ہیں
ساتھیو! دوستو! ہم آج کے ارجن ہی تو ہیں
ہاتھ بھی ان سے ملیں، دل بھی ملیں، نظریں بھی

اب یہ ارمان ہے سب فتح کے ارمان کے بعد

(کیفی - فرد)

سلام کی "آئینہ ٹوٹ گیا" نیاز حیدر کی "جوان وطن" عمیق حنفی کی "سناہ بنگلہ" کمار پاشی کی "بنگلہ دیش" کافی مقبول نظیں ہیں۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اردو شعرا نے ہمیشہ ہندوستانی روایات کے اس تہذیبی پہلو کو پیش نظر رکھا جس کی بنیاد امن و شانتی پر تھی چنانچہ اس روای کے خاتمہ کے بعد شملہ کانفرنس پر آئندہ زائن ملانے لکھا:

فلک کے تاروں کو جھک جھک کے کیوں سلام کریں
خود اپنے گھر کے چراغوں کا انتظام کریں
زباں کا قفل بھی اک روز ٹوٹ جائے گا

۱۷ آج کل۔ جولائی ۱۹۷۱ء اکتوبر ۱۹۷۱ء اور زیادہ جون ۱۹۷۱ء اکتوبر ۱۹۷۱ء

۱۷ آج کل جنوری ۱۹۷۱ء

ابھی دلوں کی خموشی کو ہم کلام کریں
سحر کی کرنوں میں گونڈھیں نئی حیات کے باب
فسانہ شب ماضی کو اب تمام کریں سلہ

ملا کی یہ آواز صدیوں کے تاریخی تسلسل اور اردو کی شعری روایات سے ہم آہنگ ہے۔
سولہویں صدی سے آج تک ہر دور میں اردو شاعری نے ان عناصر کو سمویا جو یک جہتی کے مثبت
تصورات سے عبارت تھے۔ وقت کے تقاضوں اور رفتار کے ساتھ تاریخ کے ہر پلے پر یہ تصورات
بدلتے رہے۔ اردو شاعری نے بھی تاریخ کے ان مثبت عناصر سے اپنے کو وابستہ رکھا۔ اسی لئے
اس میں "روح عصر" کی جلوہ گری بھی رہی اور عصری حیثیت کا تاریخی شعور بھی کار فرما رہا۔

جہد آزادی کے دور آغاز سے ہی مارکس اور لینن کے افکار کی جھلک اردو شاعری میں نظر
آنے لگی تھی سلسلہ سے باقاعدہ اور منظم طور پر اس کی کوششیں کی گئیں کہ طبقاتی شعور پیدا کیا جائے
اور جاگیرداری، سرمایہ داری، اجارہ داری اور ہر طرح کے استحصال کے خلاف عوامی طاقتوں
میں یک جہتی پیدا کی جائے۔

آزادی کے بعد بھی ملک سنٹیٹس برسوں میں استحصال سے بھنکارا نہیں پاسکا ہے۔ سوشلزم کے
تصور نے قومی یک جہتی کے مسئلے پر مفکرین اور دانش ورروں کو ایک نئے زاویہ نظر سے سوچنے
کی دعوت دی جس طرح سویت یونین کے عظیم عوام نے سوشلزم کی بنیاد پر ہر طرح کے مذہبی،
لسانی اور علاقائی فرق کے باوجود رنگارنگی میں یک رنگی اور کثرت میں وحدت پیدا کی ہے،
اُسی طرح ہندوستان میں بھی سوشلزم کی بنیاد پر یک جہتی پیدا کی جاسکتی ہے۔ یہ بات اب
واضح طور پر سامنے آگئی ہے کہ عوام دشمن طاقتیں کبھی منفی تصورات کی بنیاد پر یک رنگ جہتی
کی علمبردار بن کر سامنے آتی ہیں اور کبھی انتشار اور علیحدگی پسند عناصر کے روپ میں۔

اور دونوں صورتوں میں ان طاقتوں کا اصل سرچشمہ استحصال پسند ہوتے ہیں۔ جو اپنے طبقاتی مفاد
کے لئے اپنے چہروں پر کبھی "جارحانہ وطنیت" کا نقاب اوڑھتے ہیں کبھی "قدیم تہذیب" کا میکہ
اپنے ماتھے پر لگاتے ہیں۔ اور کبھی "ماضی پرستی" کی کلاہ اوڑھ کر سامنے آتے ہیں۔ مگر ان سب

کے مفادات اور مقاصد ایک ہوتے ہیں۔

دور حاضر میں اردو شعرا نے مثبت قومی یک جہتی کے عناصر کے ان حقیقی دشمنوں کی نشاندہی کرنے کا خوش گوار فریضہ انجام دیا ہے اور ادبی محاذ پر عوام کی اسگوں، آرزوؤں اور خواہشوں کی ترجمانی کی ہے۔ ڈاکٹر قمر رئیس کا یہ خیال درست ہے کہ

”آج کے صنعتی تمدن اور جمہوری آزادی کے فریب نے جس طرح انسان کی آرزو مندی کو ہوادی اور پھر اس کی معصوم خواہشوں اور آرزوؤں کو جس طرح سرعام

صلیب پر چڑھا دیا وہ بھی اسی دور کی برہنہ حقیقت ہے۔“

یہ برہنہ حقیقت اور عصری حیثیت اردو کے بہت سے شعرا کی فکر و نظر کا محور ہے۔ سوشلزم کی حمایت، مستقبل پر یقین، عوام پر اعتماد اور بین الاقوامی فضا میں استحصال کے خلاف لڑنے والوں سے وابستگی سماج کے مظلوم و کچلے ہوئے طبقے کے مسائل کی عکاسی اور عوام دشمن طاقتوں کی نشاندہی ان شعرا کے موضوعات ہیں۔ اس طرح ان کے یہاں قومی یک جہتی کی مثبت تدریس آفاقیت کے جلو میں نظر آتی ہیں۔ ایسے شعرا کی طویل فہرست میں وہ بھی ہیں جو ہمد آزادی کے دؤر سے لکھ رہے ہیں اور وہ بھی ہیں جنہوں نے آزادی کے بعد اپنے انکار کی شمعیں روشن کی ہیں ان میں خصوصیت سے سردار جعفری، جانشان اختر، کیفی اعظمی، اختر الایمان، وحید اختر، ساحر لدھیانوی راہی معصوم رضا، نازش پرتاب گڈھی، اجمل اجمل، شہاب جعفری کے نام قابل ذکر ہیں۔

اختر الایمان کی ”سبزہ بیگانہ“ سردار کی ”پیغمبر سجادت“ کیفی کی ”ابن مریم“ وحید اختر کی ”کہاں کی ربا علی کہاں کی غزل“ قمر رئیس کی ”زخمی پرندے اور ماندگی کا وقفہ“ نازش کی ”لفظوں کا المیہ“ ایسی نئی نئی ہیں جن میں مجرد تصورات آفاقی قدروں کے ساتھ ہندوستان کے مسائل سے بھی ہم آہنگ نظر آتے ہیں اور مثبت قومی یک جہتی کے تصور کو تقویت پہنچاتے ہیں۔

اس دور میں جو شعری مجموعے نظر آتے ہیں ان میں کنور ہمندرنگھ بیدی سحر کا ”طلوع سحر“ جگناتھ آزاد کا ”نوائے پریشاں“ حسن نعیم کا ”اشعار“ من موہن تلخ کا ”جذبہ آواز“ رانا گنوری کا منظوم ترجمہ ”میکھ دو“ ڈاکٹر موہن سنگھ اور برائے دیوانہ کا ”سفینہ“ قابل ذکر ہیں ان سب کے یہاں اردو شاعری کی سیکولر روایت ہندوستان کی تہذیبی قدریں اور آفاقی تصورات بھی نظر آتے ہیں ان میں خصوصاً آزاد نے شعری طور پر اپنی

شاعری کا موضوع ان عناصر کو بنایا ہے جو ہندوستان کے تاریخی پس منظر میں مشترکہ تہذیبی شعور کی نشاندہی کرتا ہے۔ "لے کشور ہندوستان" "دہلی کی جامع مسجد" "بھارت کا مسلمان" اپنے موضوع کے اعتباراً تیار نہیں ہیں۔ جدید شاعروں کا ایک نیا قافلہ سامنے آیا ہے۔ ان میں محمد غلوی، عادل منصور، ساقی فاروقی

باقر مہدی، کمار پاشی، شہریار، نذافا ضلی، حسن نعیم، شمس الرحمن فاروقی وغیرہ ہیں۔ ان میں سے بیشتر شعرا ایسے ہیں جن کا رشتہ ہندوستان کی تہذیبی زندگی سے ٹوٹا ہوا نظر آتا ہے۔ اور اردو شاعری کا یہ مزاج رہا ہے کہ کسی نہ کسی پہنچ سے اس نے تہذیبی ارتباط کو برقرار رکھا ہے۔ ظاہر ہے ایسے پس منظر میں "جدید شعرا" کے یہاں وطن پرستی یا قومی یک جہتی کے تصورات کی تلاش بے معنی ہوگی۔ ڈاکٹر عقیل نے درست لکھا ہے۔ "جدید علامتی شاعری میں وطن پرستی کی ہر تقریباً بیٹھ چکی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ یہ شعرا مقامی بول چال کے اور ہندی کے الفاظ استعمال کرتے ہیں لیکن اس رجحان کو وطن پرستی سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ہاں مقامی رنگ کسی حد تک غالب آسکتا ہے۔" ۱۵

آزادی کے بعد اردو شاعری کا یہ جائزہ اسی رجحان کو ظاہر کرتا ہے جسے قومی اور ملکی مسائل سے ہم آہنگی کا نام دیا جاسکتا ہے۔ آزادی کے فوراً بعد فرقہ وارانہ فسادات، قومی یکجہتی کی علامت گاندھی جی کی شہادت ۱۹۴۸ء، لٹیکہ کی لڑائیاں، قومی یکجہتی کے صحیح شعور کی ترجمانی اس دور کی خصوصیت رہی ہے۔ اسی زمانے میں ہندوستان کو پہلی بار نظریاتی اعتبار سے جمہوریت، سیکولر ازم اور سوشلزم کی بنیاد پر متحد ہونے کا موقع ملا ہے۔ انتشار پسند اور فسطائی طاقتیں اس اتحاد کے خلاف موقع کی تاک میں ہیں۔ اردو شاعری نے اپنی بساط کے مطابق ان رجحانات سے ٹکری ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ آج بھی اگر پورے ہندوستان میں تہذیبی یگانگت پیدا ہو جائے اور کثرت میں وحدت اور رنگارنگی میں یک رنگی کے اصول کو تسلیم کر لیا جائے تو وہ ملک جو بنگلہ دیش پاکستان اور ہندوستان کے نام سے پکارا جاتا ہے صرف ہندوستان ہی پکارا جائے۔ اس کا سیاسی نظام تاریخ سے سبق لے کر ان بنیادوں پر تیار ہو سکتا ہے جو تہذیبی ثقافتی ارتباط کو مضبوط بنائے۔ اردو سے بالخصوص اردو شاعری سے تہذیبی اتحاد اور

یک جہتی کا یہ کام لیا جاسکتا ہے۔ آج بھی اردو زبان حال سے کہہ رہی ہے

پھر تیرے ہنیدوں کو ضرورت ہے حنا کی

باقی ہے ابھی رنگ مرے خون جگر میں

اختتامیہ

قومی ہم آہنگی کا صحیح تصور قائم کرنے کے لئے قومیت کا مفہوم متعین کر لینا ناگزیر
ہے۔ قومیت کی تعریف تاریخ سیاست کا پیچیدہ ترین مسئلہ ہے۔ ہندوستانی قومیت کی
تشکیل کے سلسلہ میں بھی اس پیچیدگی سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ مقالہ کے ابتدائی
صفحات میں قوم، قومیت، قوم پرستی کے مفہوم سے بحث کی گئی تھی اور انہیں مفہوم
کی روشنی میں اردو شاعری کے مختلف اصناف میں قومی وحدت کا تصور اخذ کرنے
کی کوشش کی گئی لیکن پھر بھی یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کے بعض پہلو مزید وضاحت
چاہتے ہیں۔ اسٹالن نے قومیت کے متعلق جو کچھ کہا تھا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے
کہ قومیت کا انحصار (۱) باطنی احساس (۲) مشترکہ تاریخ (۳) مشترکہ اقتصادی نظام
اور تہذیبی روابط پر ہے۔ اس کے لئے علاقہ اور سیاسی انتظامیہ کی وحدت ضروری
ہے۔ اگر اس کو پیش نظر رکھ کر یورپ، امریکہ اور سوویت یونین (خاص کر سوویت ایشیا)
میں قومیت یا قومی شعور کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ یورپ جغرافیائی وحدت رکھنے
کے باوجود بھی ایک قوم نہیں۔ سوویت یونین تقریباً سولہ سے زیادہ ریاستوں کا ایک

مجموعہ ہے۔ ہر ریاست کی زبان علاقائی تہذیب اور روایت مختلف ہے لیکن مشترکہ اشتراکی مفاد کی وجہ سے عملاً سب ریاستیں ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور وہی قوم کا جز نہ ہونے کے باوجود مشترک ہونے کا احساس رکھتے ہیں۔ متحدہ امریکہ میں ۴۸ ریاستیں ہیں جو مل کر ایک قوم بناتی ہیں (اگرچہ کبھی کبھی نیگرو اور ریڈ انڈین اپنے الگ الگ قومی احساس کا مظاہرہ بھی کرتے ہیں)۔

ان عوامل کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مختلف قومیتوں کے دریاں لسانی، نسلی اور مذہبی وحدت نہ ہونے کے باوجود کچھ ایسے بھی تاریخی اسباب ہوتے ہیں جن کی بنا پر کبھی ایک متحدہ قوم وجود میں آتی ہے (اور کبھی اس کی تکمیل نہیں ہوتی) اور ایسی قوم کثرت میں وحدت اور رنگارنگی میں یک رنگی کا بہترین مظہر ہوتی ہے۔ ہندوستان کو اس کا مکمل نمونہ نہ کہا جاسکے لیکن بتدریج یہاں قومی وحدت کی تشکیل برابر ہو رہی ہے۔ کیونکہ ایک ہونے کا باطنی احساس مضبوط ہوتا جا رہا ہے۔

ہندوستان کی تاریخ میں قومی وحدت کے اکثر اجزاء وادی سندھ کے تہذیب کے زمانے سے یعنی تقریباً تین ہزار سال قبل مسیح سے پائے جاتے ہیں۔ ایتدار ہی سے زرعی نظام معیشت نے ایسے رسوم، رواج، معاشرے اور عقائد کو جنم دیا تھا جو پورے ملک میں مشترک تھے۔ ہندوستان میں کبھی بھی ایک ہی نسل کے لوگ یا ایک ہی زبان کے بولنے والے نہیں رہے۔ اس کی مثال گنگا کی سی تھی جس میں ہر دھارا آکر ملنے کے بعد گنگا ہی کہلاتا ہے۔ اس دور میں نقل و حمل کے ذرائع نہیں تھے۔ وہ ذرائع نہیں تھے جن سے ایک دوسرے کا رابطہ قائم ہو سکتا۔ اس لئے جتنا حصہ مربوط ہوتا تھا۔ وہی حصہ ایک سیاسی وحدت کی شکل اختیار کر لیتا تھا۔ آریوں کی آمد نے تاریخی دور کا آغاز کیا۔ انھوں نے ایک زبان اور اس زبان کی بنیاد پر ایک تہذیب راج کی جس کی بنیاد عقائد، رسوم اور تخلیق کائنات کے نظریات پر تھی۔ پورے ملک میں اسی بنیاد پر وحدت پیدا ہو جلی تھی۔ لیکن جلد ہی اس کا احساس بھی ہونے لگا کہ ہندوستان کی فضائی نازک مزاجی یک رنگی کا مستعمل نہیں ہو سکتی صرف سیاسی بنیادوں پر ایک سیاسی وحدت قائم کر کے یہاں

کے رہنے والوں میں ایک ہونے کے احساس کو تقویت بھی نہیں پہنچائی جاسکتی۔ تاریخ نے کروٹ بدلی۔ بدھ مذہب اور جین مذہب نے بھی ابتدا میں ہندو ستائیت کی روح کو سمجھنے کی کوشش کی اور اس رنگا رنگی اور مخلوط کلچر کو برقرار رکھنا چاہا جس کی بنیاد پر وحدت قائم ہو سکتی تھی لیکن جلد ہی معتقدات اور مذہب کی بنا پر یک رنگی پیدا کرنے کی کوششیں شروع ہو گئیں جس نے ان دونوں مذاہب کو بھی ہندوستان میں تقریباً معدوم کر دیا۔

اس مختصر تاریخی جائزے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہندوستانی کلچر کی روح رواداری باہمی احترام اور کثرت میں وحدت کے بنیادی تصورات پر مبنی تھی۔ دراصل یہ ہندو ستائیت تھی اور اسی کی بنا پر ملک میں ایسی وحدت قائم ہو سکتی تھی جو علاقائیت و لسانی تعصب اور ذات پات کی دیواروں کو گرا کر ایک صحت مند معاشرے کی تخلیق کرتی اور مختلف قومیتوں کے اجزاسے ایک مضبوط پیکر تیار کرتی۔

شکر اچھا یہ نے بھی مذہبی بنیادوں پر وحدت کی کوشش کی لیکن اس دور میں ہندوستان میں ایک نیا نظام نکلنے لگا۔ لوگ آگے۔ انھوں نے بھی ابتدا میں سیاسی وحدت اور سیاسی مرکزیت کو ہی متحدہ قومیت کی اساس سمجھا لیکن تاریخ کا یہ اٹل فیصلہ تھا کہ جب تک مشترکہ کلچر اور مخلوط تہذیب وجود میں آ کر ایسی تہذیبی وحدت نہیں پیدا کرے گی جس میں کثرت کی جلوہ آرائی ہو اس وقت تک سیاسی مرکزیت اور سیاسی وحدت کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہوگا۔ خوش قسمتی سے آنے والوں میں ایسے بزرگ بھی تھے جنہیں گنگا کے پانی میں دجلہ سے زیادہ مٹھاس محسوس ہونی دریا کے سندھ نے فرات سے زیادہ انھیں متاثر کیا کاویری نے جیمون اور سیمون کی یاد بھلا دی اور ہمالیہ اور وندھیا چل انھیں کوہ البرز اور کوہ قاف سے زیادہ باغظت نظر آئے وہ جو پیغام لے کر آئے تھے وہ ہندو ستائیت سے عین مطابقت رکھتا تھا، رواداری باہمی احترام رموز کائنات کی روح، حقیقت کی وحدانیت پر یقین ان کا بھی اصول تھا۔ اس سرزمین کی آب و ہوائ نے انھیں بھی متاثر کیا اور تیرھویں صدی میں امیر خسرو کے

زمانے سے اس "تہذیبی معاہدہ" کا سراغ ملنے لگتا ہے جس کا تذکرہ گزشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے اور جس کی بنیاد رواداری، ایک دوسرے کے رسم و رواج، طور طریقے نشست و برخاست، غرضیکہ معاشرتی زندگی کے باہمی آداب سمجھنے اور اختیار کرنے پر تھی، یوں تو شمال اور جنوب میں رابطہ پہلے بھی تھا۔ سنکر آچاریہ کے زمانے میں کچھ اور بڑھ گیا تھا۔ لیکن غلبی اور تعلق غمہ میں سیاسی وجوہ کی بنا پر یہ رابطہ اور بڑھا۔ علاقائی، لسانی اور مذہبی اختلاط نے ایک ایسے معاشرے کو جنم دیا جس کی بنیاد رواداری وسیع النظری، انسان دوستی، روح مذہب کی وحدت اور محبت کے عالمگیر اصولوں پر تھی۔ دھیرے دھیرے اس معاشرے کو ایک ایسی ہی زبان کی بھی ضرورت پیش آئی اور نتیجہ میں اس زبان نے پورے ہندوستان میں پھیلنا شروع کیا جسے کہیں دکتی کہا گیا۔ کہیں ہندوی، کہیں ہندی کہیں ریختہ اور جس کا آخری نام اردو قرار پایا۔

اردو کی بنیاد ہی مشترکہ کلچر پر پڑی تھی۔ اس کا وجود ہی اس لئے ہوا تھا کہ مختلف مذاہب کے ماننے والے، مختلف علاقوں کے رہنے والے، مختلف پیشے کے افراد ایک دوسرے کو سمجھنے اور ایک مرکز پر آنے کی تمنا رکھتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان کے سارے مذاہب کے معتقدات و تصورات، ہندوستان کے تمام علاقوں کے افراد کی کاوشیں، شمال سے جنوب تک اور مشرق سے مغرب تک بولے جانے والے ہر زبان کے الفاظ اردو میں شامل ہو گئے۔ اس طرح بذات خود اردو کا وجود قومی یکجہتی کی علامت اور ہندوستانیت کے شعور کا مظہر بن گیا۔

اردو شاعری اردو ادب کا ایک حصہ تھی۔ اس نے جب اپنی زبان کھولی، اور موزوں کلام، جذبات کی ترجمانی کے لئے الفاظ کا جامہ پہن کر سامنے آیا تو آنکھیں کھولتے ہی اسے ہندوستان کی مختلف زبانوں میں بات کہنے کے مختلف طریقے نظر آئے اور ہندوستانی معاشرہ دکھائی دیا جس میں کئی رنگوں کی آمیزش تھی اس نے اپنا لباس یہاں کی وضع پر قطع کیا۔ شاعری کے پیکر کی اس طرح تزئین کی کہ اس میں "جلودہ صد رنگ" نظر آئے چنانچہ دورِ شکل میں اردو شاعری کی اصناف غزل، قصیدہ، مثنوی مرثیہ جو کئی حیثیتوں سے غیر ملکی تھیں سماج اور

ہندوستانی معاشرے کی عکاس بن گئیں۔ ادبی بنیاد پر ہر صنف نے اپنے کو ہندستان کی مختلف زبانوں کی اصل روح سے ہم آہنگ کیا اور ہندوستانی شادی بیاہ کے رسوم، ہندوستانی نظریات و عقائد کو اپنے سلیچے میں ڈھالا اور خود ان کے سانچے میں ڈھل گئی۔

قومی یک جہتی کے سلسلہ میں سب سے بڑا کارنامہ اردو شاعری نے اپنے دور تشکیل میں اس طرح انجام دیا کہ خود کو وسیلہ اظہار بنا کر شمال کو جنوب سے اور جنوب کو شمال سے روشناس کر کے علاقائیت کی سرحدیں توڑ دیں اور تہذیبی رنگارنگی کی بنیاد پر ہندوستان کو ایک کر دیا۔ اس طرح ایک کر دیا کہ اس تہذیبی وحدت نے آخر کار سیاسی مرکزیت اور سیاسی وحدت کی شکل اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں حاصل کر لی۔ اس تہذیب کی کونپلیں ہند کی سر زمین سے پھوٹی تھیں اس لئے یہ نخل سرسبز شاداب ہوا۔ اگر سیاسی بنیادوں پر کوئی تہذیب کوئی نظام فکر کوئی ضابطہ حیات مسلط کرنے کی کوشش کی جاتی تو اس کا انجام بھی وہی ہوتا جو عہد قدیم میں ہو چکا تھا۔ بد قسمتی سے صرف سو سال تک یہ تہذیبی وحدت سیاسی مرکزیت کو برقرار رکھ سکی۔ اس کے بعد تاریخ میں سیاسی طور پر ان رجحانات کو شکست ہو گئی جو سیاسی مرکزیت کے لئے مشترکہ کلچر کو ناگزیر سمجھتے تھے۔ اور نتیجہ میں اندر نگریب کے بعد مغل سلطنت کے انحطاط و زوال کے ساتھ ساتھ سیاسی مرکزیت پچاس برس کے مختصر سے عرصہ میں پارہ پارہ ہو گئی۔ لیکن اردو شاعری جس کا وجود ہی قومی یک جہتی کی بنا پر ہوا تھا وہ اپنی روایت اپنے مزاج اور اپنے تہذیبی شعور کی بنیاد پر اس مشترکہ کلچر کی تعمیر کرتی رہی۔

اردو شاعری کے ابتدائی نمونے یا تو امیر خسرو کے یہاں ملتے ہیں یا ان دوسرے صوفیوں کے یہاں جنہوں نے گلبرگ، بجا پور، گجرات وغیرہ میں اپنے خیالات کی اشاعت کی بہار الدین باجن، میران جی شمس العشاق، برہان الدین جامن، شاہ امین الدین علی اعلیٰ۔ ہر ایک کے یہاں تصوف کے وہ بہت سے پہلو پائے جاتے ہیں جو مہاراشٹر کے بھگت گویوں کے یہاں ملتے ہیں۔ بعد میں کئی ہندوستانی مشہور قصے اور اخلاقی تصورات دکنی شعرا کا موضوع بنے۔ رواداری، باہمی احترام، وسیع النظری اور انسان دوستی نے اب ایک قدم اور

آگے بڑھایا۔ اب تک قومی یک جہتی کے لئے اردو شاعری نے فکری سطح پر زیادہ پیش قدمی کی تھیں۔ اب ایسے پلیٹ فارم تلاش کئے جانے لگے جہاں مشترک اور یک جہتی کے علمبردار غماز کو فروغ ہو سکے اپنے دور کے مشترکہ سماجی اور معاشرتی رجحانات کی عکاسی، ایک دوسرے کے رسوم اور تیوہاروں سے دلچسپی کا اظہار، مذہبی رواداری اور ان سب سے بڑھ کر مختلف مذاہب کے ماننے والوں کا اردو شاعری کے ذریعہ نہ صرف اپنے مذہبی تصورات کا اظہار بلکہ دوسرے کے معتقدات کے احترام کا اظہار بھی نظر آنے لگا چنانچہ اس دور تعمیر میں اردو شاعری کی وہ اصناف بھی مقبول ہوئیں جنہیں اس سے پہلے شرف قبولیت نہ ملا تھا شہرت عام کا خلعت اب اس لئے عطا ہوا کہ انہوں نے اس مشترکہ تہذیب کی روح کو اپنے اندر جذب کر کے اپنی شاعری کو اس سے ہم آہنگ کر لیا تھا۔ اردو شعراء نے اس وسعت نظر کا مظاہرہ کیا جس کی نظیر عالمی ادب میں بھی نہیں مل سکتی۔ ایک مذہب کے ماننے والوں نے دوسرے مذہب کے مذہبی بزرگوں کو اپنی روایت کا جزو بنایا اور دوسرے مذہب کے ماننے والے نے پہلے مذہب کے رہنماؤں کو خراج عقیدت پیش کیا۔ شاعری نے اتنی قوت حاصل کر لی کہ مذہبی تیوہار بھی مشترک ہو گئے اس کے نمونے قلی قطب شاہ، ابراہیم عادل شاہ، علی عادل شاہ، ڈکی، فائز دہلوی، افضل پانی پتی اور دوسرے بہت سے شاعروں کے یہاں سے پیش کئے جا چکے ہیں۔

اردو شاعری کی یہ فتوحات سخت ترین حالات میں ہوئیں۔ سیاسی انتشار، غیر یقینی فضا اور سرکاری سطح پر مدتوں سے فارسی سے مقابلہ اس کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کرتا رہا۔ لیکن اردو شاعری ہندوستانیت کی مشعل لے کر تفریق پسندی اور انتشار کے اندھیروں کو دور کرتی رہی۔ ہر مذہب کے ماننے والے، ہندوستانی سماج کی بنیاد پر پیشہ ورانہ تقسیم کے لحاظ سے ہر ذات کے افراد، اور علاقائی بنیادوں پر ہندوستان کے ہر خطہ کے شاعر اس عظیم مہم میں شریک رہے۔

اردو شاعری کو انیسویں صدی کے آغاز میں ایک اور زبردست جھٹکے سے دوچار ہونا پڑا۔ سیاسی نظام بدلنے لگا۔ مغرب کے افکار و خیالات کی روشنی تیزی سے پھیلنے لگی۔ فارسی کی جگہ

بتدریج انگریزی نے لے لی۔ ۱۹۴۷ء کے بعد احساس محکومی نے خود غرضی، مفاد پرستی بھی پیدا کی اور تفریق پسندی نے مذہبی احیاء کی تحریک کی صورت اختیار کر لی۔ اردو شاعری نے اس دور میں بھی حالات کی سخت گیری کے باوجود ہندوستان کو (۱) حب الوطنی کا شعور دیا (۲) ایسا سیاسی مزاج دیا جو محکومی کے جبر کا اظہار کر سکے (۳) اتحاد کا سبق دیا۔ اس دور میں بھی گزشتہ ادوار کی طرح قومی یک جہتی کے عناصر، اردو شاعری میں سماج و معاشرے کی عکاسی، مذاہب کا احترام، رواداری اور تہذیبی ارتباط کی شکل میں برقرار رہے۔ البتہ ان عناصر میں حب الوطنی، متحدہ قومیت کا شعور اور محکومی سے چھٹکارا پانے کی تمنا بھی شامل ہو گئی۔ انگریزی استبداد کی گرفت کے ساتھ ان عناصر کی بنیاد میں تو کوئی تبدیلی نہ ہوئی البتہ قومی تحریکات کی عکاسی اور قومی مفادات کی حفاظت کے اظہار میں ضرور شدت آگئی۔ لیکن ان عناصر کے ساتھ قومی یک جہتی کا ایک نیا عنصر اردو شاعری نے تلاش کیا۔ رینان کی تعریف کے مطابق با عظمت شخصیتیں اور ان کے کارنامے بھی احساس قومیت کو مضبوط بناتے ہیں۔ اردو شاعری نے تاریخ کے صفحات سے چن چن کر ایسے افراد کو نکالا جو قومی یک جہتی کی علامت بن سکتے تھے۔ ان افراد کو قومی یک جہتی اور مشترکہ کلچر کی علامت بنا کر شاعری میں قومی ہیرد کی حیثیت سے پیش کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اردو شاعری میں کوئی ایسی شخصیت کبھی علامت نہ بن سکی جس پر تھوڑا سا بھی اختلاف ہو سکتا تھا یا جس کے کردار سے منافرت کی بو آتی تھی۔ یہاں تک کہ اقبال جنہیں غلطی سے اسلامی شاعر کہا جاتا ہے کسی ایسی شخصیت کو اپنے کلام میں جگہ نہیں دیتے جو رواداری سے دور رہا ہو اور جس کا دامن تقصیب سے داغ دار رہا ہو۔

مختصراً یہ کہ اردو شاعری نے اپنے دامن کو تفریق پسندانہ رجحانات سے زیادہ تر الگ رکھا اور انسان دوست ہندوستانی سماج میں یک جہتی پیدا کرنے والے عناصر کا ساتھ دیا۔ جنگ آزادی کو اردو شاعری نے جیل کی مشقت برداشت کرنے والے اور تختہ دار پر مسکرا کر اس طرح شعر گنگنانے والے کہہ سرفروشی کی تمنا اب ہمارے دل میں ہے دیکھنا ہے زور کتنا بازوئے قاتل میں ہے

جیسے سبمل بھی عطا کئے۔ یہ فخر ہندوستانی زبان کی کسی شاعری کو بھی حاصل نہیں ہوا
اردو شاعری نے تحریک آزادی کو پورے ہندوستان میں پھیلانے اور احساس یک جہتی پیدا
کرنے میں اپنا تاریخی کردار انجام دیا۔

لیکن بد قسمتی سے سیاسی رہنماؤں نے تاریخ سے سبق نہ لے کر پھر اسی غلطی کو
دہرایا جو پانچ ہزار برس کی تاریخ میں کئی بار دہرائی جا چکی تھی۔ انھوں نے تہذیبی روح
کو سمجھے بغیر اور تہذیبی عناصر کا صحیح شعور حاصل کئے بغیر تہذیب کے نام پر اپنے کو سیاست
کے دام میں الجھالیا۔ ہندوستان میں صرف دو رہنا ایسے تھے جنہیں تہذیبی قدروں کی
اہمیت کا احساس تھا جو ہندوستانی اور مشترکہ کلچر اور ہندوستانی تہذیب کی رنگا
رنگی سے باخبر تھے ان میں سرفہرست گاندھی جی کا نام ہے۔ گاندھی جی نے کہا:

”آج کے دور کا تقاضہ ایک مذہب نہیں ہے بلکہ مختلف قسم کے مذاہب
کے ماننے والوں کا ایک دوسرے کے ساتھ محبت اور رواداری سے پیش
آنا ہے۔ ہم جامد سطح پر نہیں پہنچنا چاہتے بلکہ کثرت میں وحدت چاہتے
ہیں۔ تمام مذاہب کی روح ایک ہے لیکن یہ مختلف مظاہر میں جلوہ گر ہے۔
یہ مختلف مظاہر تا ابد قائم رہیں گے۔ دانش مند اس ظاہری پیکر کو نظر انداز
کرتے ہیں اور مختلف پیکر میں ایک ہی روح دیکھتے ہیں۔“

دوسری شخصیت جو اہر لال ہنرو کی تھی وہ کہتے ہیں:

”ایک ملک کا احساس ایک کلچر کا احساس ہمیں ایک رشتہ میں باندھے ہوئے
ہے۔ ہندوستان مختلف مذاہب کا ملک ہے۔ لیکن ماہی میں مذہب نے ہمیں
تقسیم نہیں کیا ہے۔“

لیکن ان تمام خیالات کے باوجود اپنے تجارتی اور اقتصادی مفادات کے پیش نظر

غیر ملکی حکومت سیاسی طور پر ہندوستان کے حصے بخرے کرنا چاہتی تھی اور بلقان کی
ریاستوں کی طرح ہندوستان میں بھی اپنے اقدار کی گرفت مضبوط رکھنی چاہتی تھی۔ سیاسی
رہنماؤں کی کمزوری اور عام سیاسی فضا سے فائدہ اٹھا کر مذہبی بنیاد پر تقسیم نے مشترکہ تہذیب

اور مشترکہ کلچر کو شدید نقصان پہنچایا اور نتیجہ میں کشت و خون کی شرماک تاریخ دہرائی گئی۔ اردو شاعری نے اس دور میں بھی اپنی روایات کے مطابق تفریق پسندانہ رجحانات سے جنگ کی لیکن تاریخ کا یہ المیہ بھی یادگار حیثیت رکھتا ہے کہ وہ زبان جو قومی یک جہتی کی پیغامبر تھی فرقہ واریت کی علامت بھرائی گئی۔ اور اپنے ہی دیس میں اجنبی بن گئی۔ دوسری جگہ بھی غلطی کی گئی جو اردو کلچر اور اردو مزاج کے خلاف تھی۔ اردو کی کونسلیں تہذیبی زمین سے پھوٹی تھیں۔ یہ مسلط کرنے کی چیز نہ تھی۔ پاکستان میں اسے مسلط کیا گیا اور اس سے اسے نقصان پہنچا ہندوستان نے اسے اجنبی بنا دیا۔ اس نے اُسے کاری زخم لگایا۔ تاریخ سے کسی نے یہ سبق حاصل نہیں کیا کہ قومی یک جہتی اور تہذیبی ہم آہنگی قانون نافذ کرنے سے نہیں پیدا ہوتی اور زبان کا مسئلہ سرکاری ٹکسال میں نہیں ڈھلتا عوام کے دلوں میں ڈھلتا ہے۔

اردو کی اہمیت نظر انداز کرنے کا یہ مطلب تھا کہ قومی یک جہتی کے شعور کو دھکائے اور تاریخ نے منطقی طور پر اپنا فرمان اس طرح سنایا کہ فرقہ واریت، علاقائیت ذات پات اور لسانی تعصب پھوٹ پڑا۔ یہاں تک کہ ۱۹۶۱ء میں ملک میں قومی یک جہتی کانفرنس ہوئی۔ اس کانفرنس نے فرقہ واریت، علاقائیت، لسانی تعصب اور ذات پات کو قومی یک جہتی کا دشمن قرار دیا۔ اور قومی یک جہتی کے اہم عناصر احساس وحدت، عوام کی جذباتی ہم آہنگی، مشترکہ شہریت کا احساس اور قومی وفاداری کے احساس کو قرار دیا گیا۔

اردو شاعری کے لئے یہ عناصر نئے نہیں تھے اس کی تعریف میں یہ عناصر موجود تھے ہی، اس سے بھی آگے جا کر اردو نے ہندوستانیت کا تصور، باہمی احترام و رواداری کا نظریہ اور جذباتی ہم آہنگی کے لئے تہذیبی رشتوں کی اہمیت بتائی اردو شاعری میں قوم کی طرف سے وفاداری کے شعور کا اظہار باطنی میں تحریکات آزادی کے زمانے میں ہو ہی چکا تھا حال میں بھی ۱۹۶۱ء، ۱۹۶۲ء، ۱۹۶۳ء میں ہوا۔

(۱) جہاں تک اس طرح کے قومی شعور کا تعلق ہے جو اختلاقی رجحانات کو دبا کر اتحادی رجحانات میں اضافہ کرے اس میں وہ تمام عناصر شامل ہو جاتے ہیں جن کا

تعلق علاقہ، زبان، مذہب اور تہذیب کے متعلق تنگ نظری نہ اختیار کرنے سے ہے۔ گزشتہ ابواب میں اس کی خاطر خواہ وضاحت کی جا چکی ہے کہ اردو شعرا نے ایسی ہی وسیع النظری کا ثبوت دیا۔ اور اتحاد و اتفاق کی بنیاد مضبوط کی۔ اگرچہ قومی یکجہتی کا شعوری احساس ۱۹۵۰ء کے بعد کی پیداوار ہے اور سیاسی ضروریات نے اس پر مجبور کیا کہ ملک میں ہم آہنگی، رابطہ اور یکجہتی کی فضا پیدا کی جائے اور اگرچہ یہ بھی درست ہے کہ قومی یکجہتی کا یہ تصور سیاست کے ایوان سے سبک نہ نکلا تھا لیکن اردو شاعری کو یہ تصور تہذیبی تاریخ کے تسلسل سے ورثہ میں ملا تھا۔

سنہ ۱۹۴۷ء میں جمہوریت، سیکولرزم اور سماجی انصاف کے نظریات کی بنیاد پر ملک میں یکجہتی پیدا کرنے کی آواز بلند ہوئی تھی۔ اور جیسے جیسے تفریق پسندانہ عناصر ابھرتے گئے یکجہتی اور قومی آہنگی کی آواز میں بھی شدت پیدا ہوتی گئی۔ لیکن اردو نے تہذیبی بنیادوں پر اپنے دور آغاز سے ہی یہ مقدس تاریخی فریضہ انجام دینا شروع کر دیا تھا، چنانچہ آدادی کے بعد دور حاضر میں اردو شاعری کی آواز رسمی نہیں تھی بلکہ قومی یکجہتی کے عناصر کا صحیح شعور سچا ادراک اور حقیقی عرفان رکھتی تھی۔

(۲) ایک سوال یہ اٹھتا ہے کہ اردو شاعری کے ان کارناموں کی ادبی اور شعری اہمیت کیا ہے؟ یہ کہا جاتا ہے کہ "ہنگامی ادب" سستا پروپیگنڈا، صحافیانہ ادب اور قدر اول کی تخلیق نہیں ہوتا۔ ان مباحث سے دامن الجھنے کے بجائے صرف یہ عرض کرنا ہے کہ ادبیت اور شعریات احساس کی تخلیق اور جذبات کی تہذیب کا دوسرا نام ہے۔ اردو شاعری نے اس "ہنگامی ادب" کے ذریعہ احساس قومیت کی تخلیق کی اور وطن پرستی کے جذبات کی تہذیب کی معیار کے اعتبار سے بھی اور مقدار کے اعتبار سے بھی۔ اس طرح کی شعری کاوشوں کو اس دور کے پس منظر میں ہی دیکھا مناسب ہوگا۔ اور اس کی صحیح اہمیت اور سچی قدر و قیمت کا احساس مخصوص دور کے تاریخی عوامل کی روشنی میں ہی کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح کی شاعری دنیا کے ہر ادب میں تاریخی اسباب سے پیدا ہوتی رہی اور شعری شعور کا جزو بن گئی ہے۔ جس طرح ہر موضوع کے متعلق ایچی اور بری اعلیٰ اور ادنیٰ درجے کی شاعری ہو سکتی ہے اسی طرح قومی یکجہتی کے سلسلے میں بھی اچھی اور بری نظیں لکھی گئی ہیں۔ اور

اپنے وسیع مفہوم میں تہذیب کا دامن وسیع کرتی رہی ہیں۔
یہی نہیں بلکہ ایسی نظیں جو وقتی موضوعات پر لکھی جاتی ہیں شاعر کے کمال فن اور گہرے جذبے کی وجہ سے زندہ رہ جاتی ہیں اس لئے محض اس بنیاد پر قومی شاعری کو رد نہیں کیا جاسکتا کہ اس کے موضوعات کا تعلق بدلتے ہوئے سماجی اور قومی احساسات سے ہے۔ اس کا ایک حصہ یقیناً آفاقی پہلو رکھتا ہے۔

(۳) اردو شاعری نہ صرف ہندوستان کی تمام زبانوں میں بلکہ دنیا کی ساری زبانوں کی شاعری میں اپنی مخصوص انفرادیت رکھتی ہے۔ یہ انفرادیت اسے آفاقی بھی عطا کرتی ہے۔ اس لئے کہ دنیا کی کسی زبان کو یہ فخر حاصل نہیں ہے کہ اس میں مشرق و مغرب کی روح اس طرح سمٹ آئی ہو۔ عربی، فارسی، سنسکرت، انگریزی اور اسی کے توسط سے دوسری مغربی زبانوں کی ادبی روایات کو اپنے اندر جذب کر کے اردو شاعری نے ایک نئے مزاج کی تخلیق کی ہے اور اس لئے قومی یکجہتی کے ارتقائی منازل میں اگر کوئی زبان جامد نہیں رہ سکتی تو وہ صرف اردو ہی ہے۔ اس لئے کہ سائنسی ترقی، مادی ایجادات، نئے نظریات، اقتصادی اور معاشی رجحانات کو جذب کر کے آگے بڑھنے کی صلاحیت اور اپنے دور سے آنکھیں چار کرنے کا حوصلہ اسی زبان میں ہو سکتا ہے۔ جو زمانے کی تیز رفتاری سے قدم ملا کر چل سکتی ہو۔

آج اردو شاعری اپنا تاریخی کردار پھرا داکر سکتی ہے۔ ٹوٹے ہوئے دلوں کو جوڑ سکتی ہے۔ چین کی شیرازہ بندی کر سکتی ہے۔ روٹھی ہوئی بہار پھر واپس بلا سکتی ہے۔ ہندوستان کی تاریخ میں سیاسی بنیادوں پر مختلف انتظامیوں کا ہونا کوئی نئی بات نہیں ہوگی۔ کوئی بری بات بھی نہ ہوگی بشرطیکہ اس کی بنیاد تہذیب، مذہب، زبان اور نسل پر نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ راستے فاشزم، نسلی فسطائیت کی طرف لے جاتے ہیں۔ امریکہ اور روس کی طرح مختلف ریاستیں خود اپنی خواہش اور تمنا کی بنیاد پر اپنا انفرادی وجود برقرار رکھتے ہوئے ایک رشتہ میں منسلک ہو سکتی ہیں۔ اگر تاریخ سے سبق لیا گیا اور ہندوستانی کلچر کی بنیادی روح یعنی رواداری، باہمی احترام، وسیع نظر،

کثرت میں وحدت کے اصولوں کے کو اپنایا گیا تو چشمِ تمنا ایسے منظر کو دیکھ سکتی ہے کہ تین حصوں میں بٹا ہوا ہندوستان ایک صحت مند اور متحدہ قوم بن کر تاریخ کے صفحات پر ابھر آئے۔ لہ اردو کے پاس قومی یک جہتی کا یہی شعور تھا۔ اور اسی بنیاد پر اردو شاعری کے ہاتھوں تاریخ کے مختلف ادوار میں قومی یک جہتی کے مناظر دیکھنے میں آئے تھے۔ آج ہندوستانی تہذیب اور قومیت دو متضاد نظریات کی کشاکش کا شکار ہے۔ ایک طرف وہ نظریہ ہے جو یک رنگی چاہتا ہے۔ جو چین میں ایک ہی پھول دیکھنا چاہتا ہے۔ جو سرکاری کارخانے میں تہذیب و زبان کا سکہ ڈھال کر راج کرنا چاہتا ہے اور دوسری طرف وہ نظریہ ہے جو کثرت میں وحدت اور رنگارنگی میں یک رنگی کا پرستار ہے اور جہاں تہذیب و زبان کے شجر کی آبیاری سماجی، معاشرتی اور عوامی رجحانات کے فون جگ سے ہوتی ہے۔ اردو کا تعلق اسی دوسرے نظریہ سے ہے اور تاریخ کی رفتار اسی کا ساتھ دیتی نظر آتی ہے۔ اسی وجہ سے یقین ہے کہ اردو کی صدیوں کی ریاضت رائیگلوں نہیں جائے گی۔

لہ اور یہ کوئی خود ساختہ مفروضہ نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو۔

"India now divided by factors of race religion & language.
may yet become united by the Great unifying force of one
Common tongue Hindustani"

The Story of language by Mario Pei 1952 Ed.
اور ہندوستانی اور اردو "اصل میں ایک ہیں۔"
George Allan Union Ltd.

کتابیات

- | | |
|---|---|
| ۱۶۔ اردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ ڈاکٹر محمود الہی | ۱۔ آبجیات مولانا محمد حسین آزاد |
| ۱۷۔ اردو میں قصیدہ نگاری ڈاکٹر ابو محمد سحر | ۲۔ اردو ڈراما اور اسٹیج پروفیسر حسین فہوی ادیب |
| ۱۸۔ اردو کی تین مثنویاں خان رشید | ۳۔ اردو شاعری کا سماجی پس منظر ڈاکٹر اعجاز حسین |
| ۱۹۔ امیر خسرو علی عباس حسینی | ۴۔ اردو ادب آزادی کے بعد " " |
| ۲۰۔ امیر خسرو و حکیمیت ہندی شاعر ڈاکٹر صفدر آہ | ۵۔ اردو شاعری پر ایک نظر کلیم الدین احمد |
| ۲۱۔ اردو شاعری کے ارتقا میں ہندو شعرا کا حصہ گنیت ہے لڑائی تو ہم لے | ۶۔ انکار و مسائل پروفیسر افتخار حسین |
| ۲۲۔ اسلام کے علاوہ مذہب کی ترویج میں دو حصہ محمد غزوی | ۷۔ اعتبار نظر " " |
| ۲۳۔ اردو کے مجاہد شعراء امداد صابری | ۸۔ اندازے فراق گورکھپوری |
| ۲۴۔ اردو کے غلام شعراء " " | ۹۔ اردو غزل ڈاکٹر یوسف حسین خاں |
| ۲۵۔ اردو میں لسانیاتی تحقیق مرتبہ عبدالستار دہلوی | ۱۰۔ اردو غزل کی نشوونما ڈاکٹر رفیق حسین |
| ۲۶۔ اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر ڈاکٹر تارا چند | ۱۱۔ اردو مرثیہ کا ارتقا ڈاکٹر مسیح الزماں |
| مرتبہ رحم علی ابہاشمی | ۱۲۔ اردو مرثیہ کی روایت " " |
| ۲۷۔ البیرونی سید حسن برنی | ۱۳۔ اردو مرثیہ سفارت حسین فہوی |
| ۲۸۔ انگریزی عہد میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ { عبدالسدریوسف علی | ۱۴۔ اردو مثنوی شمالی ہند میں ڈاکٹر گیان چند |
| ۲۹۔ اٹھارہ سو ستاون پنڈت سندرا لال | ۱۵۔ اردو مثنوی کا ارتقا شمالی ہند میں ڈاکٹر سید محمد عقیل |

کلیات، دواوین، انتخابات

- ۹۵۔ انتخاب کلام آتش مرتبہ و مقدمہ ڈاکٹر اعجاز حسین
- ۹۶۔ انتخاب انیس جلدوں دوم مرتبہ ابن سعید ایم اے
- ۹۷۔ انتخاب ولی تصحیح و ترتیب ڈاکٹر ظہیر الدین مدنی
- ۹۸۔ انتخاب درد مرتبہ اظہار اثر ہند پاکین کس
- ۹۹۔ انتخاب قصائد اردو مرتبہ ڈاکٹر ابو محمد سحر
- ۱۰۰۔ آتش گل جگر مراد آبادی
- ۱۰۱۔ انتخاب کلام میر مرتبہ ڈاکٹر عبدالحق
- ۱۰۲۔ آیات و نغمات جوش ملیح آبادی
- ۱۰۳۔ آہنگ اسرار الحق مجاز
- ۱۰۴۔ اردو شاعری کا انتخاب ڈاکٹر محی الدین قادری آزاد
- ۱۰۵۔ آخربش کیفی اعظمی
- ۱۰۶۔ اشعار حسن نعیم
- ۱۰۷۔ اجنبی خہرا جینی راستے راہی معصوم رضا
- ۱۰۸۔ ایک خواب اور علی سردار جعفری
- ۱۰۹۔ اٹھارہ سو ستاون راہی معصوم رضا
- ۱۱۰۔ ادھیاتم رامائن گرو نارائن
- ۱۱۱۔ ایک کہانی افضل جعفری نوی مرتبہ ڈاکٹر ابو الحسن علی و ڈاکٹر سعید حسن خان
- ۱۱۲۔ باقیات خانی فانی بدایونی بمقدمہ رشید احمد صدیقی
- ۱۱۳۔ بادۂ مشرق ساغر نظامی
- ۱۱۴۔ بہارستان ظفر علی خاں
- ۱۱۵۔ بانگ درا اقبال

- ۷۲۔ مضامین پریم چند مرتبہ ڈاکٹر قریشی
- ۷۳۔ میر انیس کیمیت زرشاد و اکبر حیدری
- ۷۵۔ مضامین ہنرو مرتبہ ترجمہ آند زائن ملا
- ۷۶۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل طفیل احمد
- ۷۷۔ محمد علی جناح کا نجی دور کا داس ترجمہ شہاب الدین سنوی
- ۷۸۔ مقدمہ شعور شاعری مولانا الطاف حسین حالی
- ۷۹۔ موازنہ انیس و دبیر مولانا شبلی نعمانی
- ۸۰۔ مقالات شبلی " "
- ۸۱۔ نظیر اور مان کا ہمد شاعری ڈاکٹر ابواللیث صدیقی
- ۸۲۔ نئے ادبی رجحانات ڈاکٹر اعجاز حسین
- ۸۳۔ نقد غالب مرتبہ مختار الدین احمد آرزو
- ۸۴۔ نئی علامت نگاری ڈاکٹر سعید محمد عقیل
- ۸۵۔ نیا ہندوستان جینی پادرت مرتبہ علی رضا جعفری
- ۸۶۔ ولی سے اقبال تک ڈاکٹر سعید عبد اللہ
- ۸۷۔ ولی گجراتی ڈاکٹر سعید ظہیر الدین مدنی
- ۸۸۔ ہندوستانی قصوں سے ماخوذ اردو مثنویاں ڈاکٹر گوپی چند نارنگ
- ۸۹۔ ہندوستانی لسانی کا خاکہ اچان میرزا مترجمہ مقدمہ پرند فیصلہ چشم حسین
- ۹۰۔ ہندوستان کے وسط کی ایک جگہ مرتبہ صلیح الدین عبد الرحمن
- ۹۱۔ ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں ڈاکٹر عابد حسین
- ۹۲۔ یاس یگانہ چنگیزی ڈاکٹر راہی معصوم رضا
- ۹۳۔ یادگار حالی صالحہ عابد حسین
- ۹۴۔ یادگار غالب مولانا الطاف حسین حالی

۱۱۶- بال جبریل	اقبال	۱۳۸- رنگ بست	اثر لکھنوی
۱۱۷- بساط رقص	مخدوم محی الدین	۱۳۹- سکھ انجن	شاہ ابوالقاسم شاہ ابوالحسن وغیرہ مرتبہ ڈاکٹر سیدہ جعفر
۱۱۸- پروانہ	علی سردار جعفری	۱۴۰- سحر البیان	میر حسن - مرتبہ ڈاکٹر رفیق حسین
۱۱۹- جرس	دآمتق - احمد مجتبیٰ	۱۴۱- سوز و ساز	حفیظ جالندھری
۱۲۰- جذبہ آواد	من موہن تلخ	۱۴۲- سر ملی بانسری	علامہ آرزو لکھنوی
۱۲۱- جنون و حکمت	جوش ملیح آبادی	۱۴۳- سنبل و سلاسل	جوش ملیح آبادی
۱۲۲- چینیس	دآمتق - احمد مجتبیٰ	۱۴۴- سرود نو	اختر قادری
۱۲۳- حرف و حکایت	جوش ملیح آبادی	۱۴۵- سخن مختصر	معین حسن جذبی
۱۲۴- خون کی لکیر	علی سردار جعفری	۱۴۶- سفینہ	موہن سنگھ اوہلے دیوانہ
۱۲۵- دیوان شاکر ناجی	مرتبہ ڈاکٹر فضل الحق	۱۴۷- شعلہ و شبنم	جوش ملیح آبادی
۱۲۶- دیوان فائز اور فائزہ لوی	میر پرویز سید حسین فہرانی	۱۴۸- شاہنامہ اسلام	حفیظ جالندھری مقدمہ عبدالقادر
۱۲۷- دیوان آبرو	مرتبہ مقدمہ ڈاکٹر محمد حسن	۱۴۹- شب تاب	اسرار الحق مجاز
۱۲۸- دیوان قائم	مرتبہ مقدمہ ڈاکٹر خورشید اسلام	۱۵۰- شعلہ طور	عگر مراد آبادی
۱۲۹- دیوان مومن	مرتبہ مقدمہ ضیا احمد بدایونی	۱۵۱- شہر آذر	مصطفیٰ زیدی (تیغ الہ آبادی)
۱۳۰- دیوان مومن	مرتبہ مقدمہ عبدالعلی بھر	۱۵۲- شہر آشوب	مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد
۱۳۱- دیوان غالب	مرتبہ مالک رام	۱۵۳- صبح وطن	پندت بیچ زائیں ملکیت مقدمہ بیچ بہادر سپرو
۱۳۲- دیوان ثاقب	مرزا فاکر حسین ثاقب لکھنوی	۱۵۴- صحیفۃ الملحون بہ نعت جگر	مصطفیٰ لکھنوی مرتبہ و مقدمہ: مناز حسین جوہری
۱۳۳- دیوانی	ظریف لکھنوی	۱۵۵- ضرب کلیم	علامہ اقبال
۱۳۴- روح انیس	میر بر علی انیس مرتبہ و مقدمہ سید محمد حسن فہرانی	۱۵۶- طوطی نامہ	خواصی مرتبہ مقدمہ سید سجاد علی فہوی
۱۳۵- روپ	فراق گورکھپوری	۱۵۷- طلوع سحر	کنور ہند سنگھ بیدی سحر
۱۳۶- رگ سنگ	علی جواد زیدی	۱۵۸- فکر و نشاط	جوش ملیح آبادی
۱۳۷- روح نظیر	نظیر اکبر آبادی مرتبہ و مقدمہ سید محمد	۱۵۹- عرض و فرس	"
	محمود فہوی مخدوم اکبر آبادی		

۱۸۳- نقش و نگار	جوش ملیح آبادی	۱۶۰- غزال دہا	قلی قطب شاہ مرتبہ جاوید کوشٹ
۱۸۴- نئی دنیا کو سلام	علی سردار جعفری	۱۶۱- غزل	مجموع سلطان پوری
۱۸۵- نورس	مسعود اختر جمال	۱۶۲- فروزان	معین امن جذبی
۱۸۶- نوائے پریشاں	جگناتھ آزاد	۱۶۳- قطب مشنری	ملاوہی مرتبہ و مقدمہ ڈاکٹر عبدالحق
۱۸۷- ہندوستان ہمارا حلقہ اول	مرتبہ جان ثنا اختر	۱۶۴- قومی شاعری کے رسالے	مرتبہ و مقدمہ علی جواد زیدی
۱۸۸- " " " " " "	" " " " " "	۱۶۵- کلیات میر	مقدمہ پروفیسر سید اعجاز حسین
۱۸۹- یادگار نسیم	کلام دیانت کریم مرتبہ و مقدمہ	۱۶۶- " "	مرتبہ عبد الباری آسی
	مولانا اصغر حسین صفر گوندوی	۱۶۷- کلیات ولی	مرتبہ و مقدمہ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی
۱۹۰- یادیں	اختر الایمان	۱۶۸- کلیات قلی قطب شاہ	مرتبہ و مقدمہ ڈاکٹر محمد امین قادری زور

عربی

۱۹۱- اسرار الشہادت	علامہ دربندی	۱۶۹- کار امروز	سیاب اکبر آبادی
		۱۷۰- کلیم عجم	" "
		۱۷۱- کلیات منیر	امینیل حسین نیر نکوہ آبادی
		۱۷۲- کلیات اکبر	اکبر آبادی مرتبہ طالب آبادی
		۱۷۳- کلام انشار	مرتبہ و مقدمہ رفیع درزا محمد علی
		۱۷۴- گل کدہ	عزیز لکھنوی
		۱۷۵- گل نغمہ	فراق گورکھپوری

ہندی

۱۹۲- کشف المحجوب	شیخ علی بن عثمان ہجویری	۱۷۶- میگھ دوت	مانا گوری (منظوم ترجمہ)
۱۹۳- تذکرہ شعرائے اردو	میر حسن	۱۷۷- من بجا ہون	شاہ تراب شتی - مرتبہ ڈاکٹر سید جعفر
۱۹۴- भारत का इतिहास	डा॰ ईश्वरी प्रसाद	۱۷۸- میری مدینہ عمرگیاں	آندنائن ملا
۱۹۵- आधुनिक उर्दू काव्य साहित्य	डा॰ جعفر رجا	۱۷۹- میری صد صدقہ	مصطفیٰ زیدی (تبع آبادی)
۱۹۶- राजनितिक शास्त्र के सिद्धान्त	त्यागी व. शर्मा	۱۸۰- نشاط روح	اصغر گوندوی
		۱۸۱- نغمہ زار	حفیظ جالندھری
		۱۸۲- نوائے سرور	سرور جہاں آبادی مرتبہ و مقدمہ ڈاکٹر حکیم چند کبیر

رسائل

- ۱۹۷- آجکل جنوری ۱۹۶۲ء
- ۱۹۸- " اگست "
- ۱۹۹- " نومبر "
- ۲۰۰- " جنوری ۱۹۶۱ء
- ۲۰۱- " جولائی "
- ۲۰۲- " اکتوبر "
- ۲۰۳- " جشن سیمیں نمبر اگست ۱۹۶۲ء
- ۲۰۴- اردو ادب علیگندہ شمارہ نمبر اپریل ۱۹۶۲ء
- ۲۰۵- اردو کا اقبال نمبر- دوسرا ایڈیشن ۱۹۶۲ء
انجمن ترقی اردو ہند
- ۲۰۶- اردو کے معنی غالب نمبر حصہ سوم
- ۲۰۷- سالنامہ ادب لطیف - لاہور ۱۹۶۲ء
- ۲۰۸- سرگاز- ۱۳ ستمبر ۱۹۶۲ء (ہفتہ وار)
- ۲۰۹- شاعر- غالب نمبر ۱۹۶۲ء
- ۲۱۰- عصری ادب ۱۹۶۲ء
- ۲۱۱- " " شماره ۶-۷-۸-۹-۱۰
- ۲۱۲- کلیم دہلی- جنوری ۱۹۶۲ء
- ۲۱۳- گفتگو- جلد ۱۹۶۲ء
- ۲۱۴- ماہ نوکراچی- شماره مئی ۱۹۶۲ء
- ۲۱۵- نقوش طنز و مزاح نمبر
- ۲۱۶- نقوش ادب عالیہ نمبر ۴۰ء
- ۲۱۷- نقوش ۱۹۶۳ء
- ۲۱۸- نکمت- الہ آباد جولائی ۱۹۶۲ء
- ۲۱۹- " " " اگست "
- ۲۲۰- نگار- پاکستان نمبر ۱۹۶۲ء
- ۲۲۱- نیادور لکھنؤ جنوری ۱۹۶۲ء
- ۲۲۲- " " " ۲۶ " " "
- ۲۲۳- " " " مارچ "
- ۲۲۴- " " " اپریل "
- ۲۲۵- " " " جون ۱۹۶۲ء
- ۲۲۶- " " " اکتوبر "
- ۲۲۷- " " " دسمبر "
- ۲۲۸- " " " اگست ۱۹۶۲ء
- ۲۲۹- ہماری زبان نومبر ۱۹۶۲ء



BIBLIOGRAPHY.

- १८१
- | | | |
|------|--|---|
| 230. | A.K. AZAD | INDIA WINS FREEDOM |
| 231. | ALI MEHDI KHAN, Prof | ISLAMIC PHILOSOPHY |
| 232. | AMEER ALI | HISTORY OF SARACENS |
| 233. | A.L. SRIVASTAVA | THE FIRST TWO NAWABS OF OUDH |
| 234. | AZIZ AHMAD | ISLAMIC MODERNISM IN INDIA AND PAKISTAN |
| 235. | B.P. GAJEDRAGADKAR (PAPER) | THE CONCEPT OF SECULARISM |
| 236. | BENI PRASAD, Dr. | INDIAN HINDU AND MUSLIM QUESTION |
| 237. | B.G. GOKHALE | MAKING OF THE INDIAN NATION |
| 238. | BIPAN CHANDRA | THE RISE AND GROWTH OF ECONOMIC NATIONALISM
IN INDIA |
| 239. | B.S. UPADHYA, Dr. | INDIA IN KALIDAS |
| 240. | BERNARD SHAW | THE MEN OF DESTINY |
| 241. | BIPAN CHANDRA ROMILATHAPAR }
HARBANS MUKHIA } | COMMONALISM AND THE WRITING OF INDIAN
HISTORY |
| 242. | C. RAJGOPAL ACHARIYA | MAHABHARAT |
| 243. | " " | OUR CULTURE |
| 244. | ELLIOT & DOWSON | HISTOY OF INDIA VOL. III |
| 245. | FREDRICK HERTZ | NATIONALITY IN HISTORY & POLITICS |
| 246. | GEETA PRESS GORAKHPUR | THE BHAGWAT GEETA (12th Edition) |
| 247. | GANDA SINGH | AHMAD SHAH DURRANI |
| 248. | G. CHILDE, Prof. | MAN MAKES HIMSELF |
| 249. | " " | WHAT HAPPENED IN HISTORY |
| 250. | GUYWINT | THE BRITISH IN INDIA. |
| 251. | H.E.C. ZACHARIA | RENASCENT INDIA |
| 252. | HUMAYUN KABIR, Prof. | INDIAN HERITAGE |
| 253. | ISHWARI PRASAD, Dr. | A SHORT HISTORY OF MUSLIM RULE IN INDIA |
| 254. | JAWAHAR LAL NEHRU | DISCOVERY OF INDIA |
| 255. | " " " | GLIMPSES OF WORLD HISTORY |
| 256. | " " " | THE UNITY OF INDIA |
| 257. | JACK LINDSAY | SHORT HISTORY OF CULTURE |
| 258. | JAGATGURU SHANKARACHARYA
(PAPER) | GREAT MEN OF INDIA |
| 259. | J.S. MILL | CONSIDERATION OF REPRESENTATIVE GOVERNMENT |
| 260. | K.C. SEN (PAPER) | NATIONAL INTEGRATION AS I UNDERSTAND |
| 261. | KULSUM SIYANI, MYS. (PAPER) | FACTORS RETARDING INTEGRATION |
| 262. | K.M. PANIKAR (PAPER) | POLITICAL ONENESS |
| 263. | KARL MARX & FREDERICK
ENGELS. | SELECTED WORKS. Vol. I. |

264. LUCAS HISTORY OF WORLD CIVILIZATION
 IN
 265. MOIN SHAKIR (PAPER) SECULAR TRENDS CONTEMPORARY MUSLIM THOUGHTS
 266. MARIO PEI THE STORY OF LANGUAGE
 267. M.N. SRINIWAS (PAPER) PROBLEMS OF NATIONAL INTEGRATION
 268. M.S. JAIN THE ALIGARH MOVEMENT
 269. MACIVER A TEXT BOOK OF SOCIOLOGY
 270. " SOCIETY
 271. NICHOLSON A LITERARY HISTORY OF THE ARABS
 272. P.K. HITTIE HISTORY OF THE ARABS
 273. R.P. TRIPATHI, Dr. RISE AND FALL OF ^{THE} MOGHUL EMPIRE
 274. " " SOME ASPECTS OF MUSLIM ADMINISTRATION
 275. ROYCE DAVIS, Mrs. (PAPER) GREAT MEN OF INDIA (MAHABIR)
 276. RAM GOPAL BRITISH RULE IN INDIA
 277. " " INDIAN MUSLIMS
 278. RAJENDRA PRASAD, Dr. INDIA DIVIDED
 279. R.C. MAJUMDAR AN ADVANCED HISTORY OF INDIA
 280. R.S. TRIPATHI, Dr. HISTORY OF ANCIENT INDIA
 281. RADHAKAMAL MUKHERJEE THE CULTURE AND ART IN INDIA
 282. ROMESH DUTT THE ECONOMIC HISTORY OF INDIA
 283. S.R. SHARMA RELIGIOUS POLICY OF ^{THE} MOGHUL EMPERORS
 284. S. RADHA KRISHNAN, Dr. HINDU VIEW OF LIFE
 285. " " " RELIGION AND CULTURE
 286. STANLEY LANE-POOLE MEDIAEVAL INDIA UNDER MOHAMMEDAN RULE
 287. SUNDER LAL, PANDIT HOW INDIA LOST HER FREEDOM
 288. " " " BRITISH RULE IN INDIA
 289. T. PAUL THE BRITISH CONNECTION WITH INDIA
 290. TARACHAND, Dr. HISTORY OF THE FREEDOM MOVEMENT IN INDIA
 291. " " " INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE ^{VOL. I. II. III. IV}
 292. THORN DYKE A SHORT HISTORY OF CIVILIZATION
 293. V.D. MAHAJAN THE MUSLIM RULE IN INDIA
 294. VYAS, NAIK, SARDESAI INDIA THROUGH THE AGES
 295. WILSON WORKS OF WILSON
 296. WINTER NITZ INDIA IN KALIDAS

DAILY NEWS PAPER

297. NORTHERN INDIA PATRIKA 6th AUGUST 1972.