اردو شاعری میں

قومی یکجہتی کے عناصر

سید مجاور حسین

اُتر پردیش اُردو 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

Marfat.com

سلسلۂ مطبوعات: ۱۹۵

اردو شاعری میں

قومی یکجہتی کے عناصر

سیّد مجاور حسین

اترپردیش اردو اکادمی
لکھنؤ

Marfat.com

© اتر پردیش اردو اکادمی

130211

اردو شاعری میں قومی یکجہتی کے عناصر

سید مجاور حسین

اکادمی سے پہلی بار ۱۹۸۵

تعداد ۱۰۰۰

قیمت ۲۰ بیس روپے

ستیش چندر سریواستو، سکریٹری اتر پردیش اردو اکادمی نے میسرس آفسیٹ پریس گورکھپور
سے چھپوا کر بہرہ ہاؤس، قیصر باغ، لکھنؤ سے شائع کی۔

Marfat.com

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 ہو گئی 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 منتشر عناصر کو مجتمع کرنے کی ضرورت سمجھی گئی۔ ہر چند 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 کرتا حسن اتفاق ہے کہ اس کا قرعۂ 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 یہی سمجھا کہ جو بات لوگوں کے دلوں میں تھی وہ صفحۂ قرطاس پر منعکس ہو گئی 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

Marfat.com

پہلے سامنے آیا تھا۔ اس کی جلدیں بہت جلد فروخت ہوگئیں اور اب یہ نایاب کتابوں کے زمرے میں شامل ہوگئی تھی۔ اترپردیش اردو اکادمی ڈاکٹر سیّد 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۔

اترپردیش اردو اکادمی
قیصر باغ لکھنؤ
۲۸ فروری ۱۹۸۵ء

(مفتی) محمد رضا انصاری
چیرمین
مجلس انتظامیہ

Marfat.com

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 ایکتا کی طاقتیں بھی مجتمع ہو رہی ہیں اور یہ اصطلاحیں بھی زباں 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 مظہر اور یک جہتی کے اہم ترین عنصر کی حیثیت سے سامنے آئی تھی خصوصاً اردو شاعری نے قومی یک جہتی کے عناصر کو اپنے دامن میں سمیٹ کر ملک کو "کثرت میں وحدت" اور رنگا رنگی 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 اور قومی ہم آہنگی کی علمبردار اس زبان کو سیاسی مصلحتوں کی قربان گاہ پر شہید ہونا پڑا۔ تعصب، تنگ نظری، کوتاہ اندیشی، سیاست کی کرشمہ سازی اور جہل خرد نے یہ دن دکھائے کہ اردو کو کچھ حلقے "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 اُن 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 سُراغ لگایا جائے جن پر سے کسی سبب کی بنا پر ابھی تک نقاب نہیں اٹھایا جا سکا ہے اور اردو کے تاریخی کردار اور ہر عہد میں اس کے کارنامے کا جائزہ لیا جا سکے — تاکہ ایک طرف تو اُن اعتراضات کی رد بھی ہو سکے جو اُردو پر کئے جاتے ہیں، اور ساتھ ہی ساتھ اردو شاعری کا سکولر کردار اور قومی یک جہتی کے عناصر سے بھرپور روایات بھی سامنے آ سکیں — !

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

Marfat.com

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 نقطۂ 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 جنھوں نے مشترکہ کلچر اور مخلوط قومی تہذیب کو سنوارا اور نکھارا تھا۔

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

سنہ۱۹۶۳ء میں جب قومی یک جہتی کی اصطلاح باقاعدہ طور پر سامنے آئی تو متذکرہ تصورات اور خیالات نے ایک موضوع کی شکل اختیار کرلی۔ حسن اتفاق سے ۱۹۶۴ء کی ایک تقریب میں لال بہادر شاستری جی نے بھی اسی موضوع کا ایک مبہم سا خاکہ دے کر تحقیقی کام کرنے کی طرف متوجہ کیا۔ احتشام صاحب اس وقت صدر شعبۂ اردو تھے۔ میں نے ان سے گذارش کی کہ مجھے اس موضوع پر کام کرنے کا موقع دیں۔ موصوف نے اسے منظور فرمایا اور اپنے زیر نگرانی کام کرنے کی اجازت عنایت فرمائی۔ سارے مبہم خیالات اور بکھرے ہوئے تصورات کو منضبط کر کے موضوع کا تعین کیا۔ اور یونیورسٹی سے بھی اجازت دلادی۔

لیکن حالات کی بے رحمی اور ستم ظریفی کہ اسی زمانے سے "گردش روزگار" نے کبھی بیماری اور کبھی بے روزگاری کی شکل میں اس نوبت تک پہونچا دیا کہ "آبروئے شیوہ اہل نظر" خطرے میں پڑ گئی۔ پھر بھی "رہین ستم ہائے روزگار" ہونے کے باوجود دل سے شوق "رخ 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 دیوتا نے تاخیر کا فرمان اس لئے صادر کر رکھا تھا کہ ۱۹۶۵ء و ۱۹۷۱ء کے مرحلے بھی گذر 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 جلوہ گر ہو کر قومی یک جہتی کے عناصر کی تکمیل کر سکیں۔!

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

Marfat.com

یہاں تک کہ ۱۹۸۳ء میں یہ معلوم ہوا کہ صرف سال بھر کی مہلت اور مل سکتی ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ زمین سخت اور آسماں دور ـــــ

میں تو ہمت ہار چکا تھا مگر احباب، مخلصین اور اعزا نے ہمت بندھائی اور "دامے درمے سخنے اور قلمے" 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۔ موصوف کو میرے تعلیمی مشاغل سے والہانہ دلچسپی رہی ہے۔ ایم۔ اے اور ڈی فل دونوں ڈگریاں ان کی محبت کی رہین منت ہیں۔ اُن کی سرپرستی اور شفقت کے بغیر اس مقالے کی تکمیل کا تصور ہی محال تھا۔ اس کا ایک ایک لفظ ان کے خلوص 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۔ مقالے کی تیاری میں کتابوں کی فراہمی سے لے کر اس کی نقلیں تیار کرانے تک انھوں نے انتہائی لگن اور تندہی سے کام کیا اور واقعی حق دوستی ادا کیا۔

اقبال احمد خاں اعجازی ایم۔ اے ریسرچ اسکالر نے اپنی علالت کے باوجود جس ایثار کا مظاہرہ کیا وہ ناقابل فراموش ہے۔ اس وقت سے آج تک دست راست کی حیثیت سے وہ ہر منزل پر خلوص و جانفشانی کے پیکر نظر آئے۔ مولانا ظفر عباس ایم۔ اے، حامد رضوی ایم اے اور ذکاوت حسین نے بھی بڑے خلوص سے مدد کی۔

ڈاکٹر آر۔ آر۔ میسی (Massey) اسسٹنٹ لائبریرین الہ آباد یونیورسٹی نے کتابوں کی فراہمی میں بے انتہا انہماک سے کام لیا۔ شاہ محمود احمد ایم اے (ایڈوکیٹ) 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 (شعبۂ اردو الہ آباد یونی ورسٹی) نے ابتدا تا انتہا مسودے پر نظر ثانی فرمائی۔ میری ہر بے راہ روی پر احتساب کیا اور بعض بعید اہم نکتوں کی طرف متوجہ کیا۔

میرے ادبی شعور کی تربیت میرے اساتذہ کی رہین منت ہے۔ اعجاز صاحب اور مسیح صاحب بی اے اور ایم اے میں میرے استاد تھے اور "پڑھنے، لکھنے" کا ذوق و شوق انھیں کا فیضان ہے۔ اعجاز صاحب ڈی فل ڈگری کے لیے میرے نگراں تھے۔ اُن کی نگرانی میں تیار ہونے والا یہ آخری مقالہ ہے۔ ان کی عظیم شخصیت منارۂ 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

Marfat.com

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 کیے گئے ہیں وہ انھی کا عطیہ ہے۔ اس لیے یہ پہلی ادبی کاوش انھیں مرحوم اساتذہ کے نام معنون کی گئی ہے۔

اشاعت کا ہفتخواں طے ہو ہی نہیں سکتا تھا اگر عزیزی ڈاکٹر جعفر رضا عزم محکم کا "رخش" میرے لئے نہ مہیا کرتے۔ کبھی وہ میرے حریف و رقیب سمجھے گئے تھے، لیکن حلیف و رفیق بن کر آئے اور اب میرے اور ان کے "موج 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 ملک زادہ یوسف اور محمد ممتاز خاں کی بے لوث خدمات بھی ناقابل فراموش ہیں۔

میرے گھر کے ہر فرد نے مجاہدانہ اسپرٹ سے کام کیا۔ شکیل رضا سلمہٗ، احتشام سلمہٗ اور میرے بیٹے سعید حیدر رہبین سلمہٗ متعلم ایم۔ اے جواہر لال نہرو یونیورسٹی دہلی نے اپنی صلاحیتوں سے مجھے متاثر بھی کیا اور متحیر بھی۔ جس برق رفتاری سے کتاب کی اشاعت عمل میں آئی ہے اس میں سلیم اللہ نیر حافظ حنیفؔ اور عزیزی شوکت علی و عزیزی محمد رشید خاں مالکان نیشنل آرٹ پرنٹرس کی نوازشوں کے ساتھ میرے بیٹے کی محنت بھی شامل ہے۔

اور آخر میں مجھے اس شخصیت کا شکریہ 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 گذشتہ 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 قطرۂ خون جگر سے دل 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 اُن 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 سجاد حیدر

Marfat.com

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،

Marfat.com

عنوانات

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

Marfat.com

۱

قومی تہذیب اور اُس کا ارتقا

Marfat.com

Marfat.com

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 صفحۂ ہستی سے مٹا دیا۔ قومیں بنتی اور بگڑتی رہیں۔ آسوریہ۔ بابُل اور نینوا کے دامن میں ہزارہا کہانیاں بکھری ہوئی ہیں جن کی نشان دہی آثار قدیمہ کی کھدائی اور عہد نامۂ عتیق سے ہوتی ہے۔ تاریخ کے یہ بدیہی حقائق کم از کم قوم کے مجرّد 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 شے 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 متعیّن معنوں میں قوم سے کبھی ایک مذہب کے ماننے والے کبھی ایک علاقے کے رہنے والے یا کبھی ایک سیاسی انتظامیہ کے تحت زندگی گذارنے 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 "ازمنۂ وسطیٰ میں جرمنی اور فرانس میں نیشن کا تصور حکمراں 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 ہوسکتا 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

Marfat.com

سے وابستگی کے ایسے شعور کا نام ہے جسے ایسے تاریخی حالات نے جنم دیا ہو جنھیں مشترکہ روحانی ورثہ ملا ہو ..... اور جو یہ خواہش رکھتے ہوں کہ وہ اپنی حکومت بنائیں" ۵۱ اور آگے چل کر میک آیور کہتا ہے کہ ایسا دوسرے قسم کی جماعتی ہیئتوں 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 پہونچانے کے لئے میک آیور، اوپن ہیمر کا قول نقل کرتا ہے "قومیت کا شعور قوم کو بناتا ہے۔ قوم قومیت کے شعور کو نہیں بناتی۔"

جے پرکاش نرائن کا خیال ہے کہ "یہ نہیں کہا جا سکتا 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۔" ۵۲ قومیت کا دور حاضر کا نظریہ ان نظریات سے قطعی میل نہیں کھاتا جو عہد قدیم میں ملت یا سلطان 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۔ فریڈرک 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 انھیں 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۔ ۵۳

قومیت کا تصور ایک تو فلسفۂ 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 مل کے مطابق

---

۵۱ MacIver A Text book of Sociology (U.S.A) P155

۵۲ Jai Prakash Narayan Concept of Nationhood (We Shall Unite P.11.

۵۳ Fredrick Hertz Nationality in History and Politics P.29-25

Marfat.com

"قومیت کا جوہر باہمی ہمدردی 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۔"[۱] گل کرسٹ 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۔"[۲]

قومیت کی تعریف کرتے ہوئے لارڈ برائس 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 ہو کہ وہ اپنی ٹھوس اکائی کو محسوس کرے اور انھیں بنیادوں پر بندھی ہوئی دوسری آبادی سے اپنے آپ کو علاحدہ سمجھے۔"[۳] 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۔"[۴]

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 اُس 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 Reprasentative Government P. 287
۲ Tyagi & Sharma Principle of Political Science by Hindi P. 74.
۳ Dr. Rajendra Prasad - India divided P. 8
۴ Ouest-a-Qu-Une-Nation Lecture 1882 P. 26-227
vide Dr. Rajendra Prasad India divided - P. 8

Marfat.com

ضروری ہوا کرتی ہے۔" ۵ؔ

قومیت کے سلسلے میں مفکرین اور دانشوروں کے بے شمار نظریات اور تصورات کے پیش نظر کسی بحث میں اُلجھنے 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 پرونے کو کلچرل سطح پر تہذیب کے نام سے موسوم کیا جا سکتا 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 نے ایک گہرا رابطہ پیدا کیا ہے جس میں مختلف قومیتوں کو ایک رشتۂ یگانگت میں پرو کر کثرت میں وحدت پیدا کی جا سکتی ہے اور گلہائے صد رنگ ایک ہی چمن کی زینت بنائے جا سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں عبّاسی دور حکومت میں عرب اور ایرانی قومیتوں کا ایک مذہب کے تحت ہم آہنگ ہونا، اور شمالی امریکہ میں سفید نسل اور حبشیوں 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 پُر کرتی ہیں اور اُن کے درمیان ایسے رشتے پیدا کرتی ہیں جو انھیں 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 جاتے ہیں تاہم یہ ایک جزی حیثیت تو رکھ سکتے ہیں لیکن ان میں کوئی ایک جزو کلچر کی بنیاد نہیں بن سکتا، نسل پر کلچر کی بنیاد رکھنے والے گروہ کی عملی تردید دوسری جنگ عظیم نے کردی اور یہ ثابت کر دیا کہ نسلی تفوق یا نسلی کلچر اپنا وجود نہیں رکھتا۔ ایک ہی نسل کے

۵ؔ K.C. Son National Integration asl Undee Stand P. 29.30

Marfat.com

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[۱] کا جو نقشہ ۱۹۴۷ء میں تھا وہ ۱۹۷۱ء میں اور ۱۹۷۲ء میں نہیں رہا اور جو ۱۹۷۲ء میں تھا وہ ۱۹۴۷ء میں نہیں تھا۔ ساٹھ سال قبل یورپ کا نقشہ اور آج کے یورپ میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ مشرق بعید میں بھی وہ صورت حال نہیں ہے جو بیس سال قبل تھی اب نئے سیاسی انتظامیہ یا ممالک وجود میں آچکے ہیں۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ ایک سیاسی انتظامیہ کئی ممالک پر قابض رہا ہے اور اُن ممالک کا کلچر بالکل الگ رہا ہے۔ عہد قدیم میں فراعنۂ مصر کے زیر نگیں بہت سی مختلف کلچرل وحدتیں تھیں۔ سکندر اور بہت بعد بازنطینی 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 واردات قلب 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 جا سکتی۔ 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، معاشرت

۱؎ راقم الحروف کی نظر میں ہندوستان کا وہ سارا علاقہ ہے جس میں بنگلہ دیش اور پاکستان کی آزاد ریاستیں شامل ہیں۔ ہندوستان کو برصغیر کہنا سامراجیت کی دین ہے۔ ہندوستان فقط ہندوستان ہے اسی طرح جس طرح وہ اٹھارویں صدی میں متعدد آزاد ریاستوں کے باوجود ہندوستان ہی کہا جاتا تھا۔

Marfat.com

اور تہذیب اِن 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 جزائر غرب الہند 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 اُسی طبقہ کے عادات و خصائل اور خصوصیات زندگی کلچر کے خدوخال 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 برسراقتدار طبقہ اپنے کلچر کو اُس طبقہ پر مسلط کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس کا وہ استحصال کرتا رہا ہے۔ اقتصادی زاویۂ نظر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ طبقات میں کلچر کے اعتبار سے تفوق کا جذبہ بھی موجود رہتا ہے اور برسراقتدار طبقہ کلچر کے اعتبار سے دوسرے طبقات کو حقیر اور غیر مہذب سمجھتا ہے۔ اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ طرز زندگی ادب، معاشرتی مسائل کو پرکھنے کا زاویۂ نظر بھی بڑی حد تک اقتصادی نظام کے تابع ہوتا ہے صنعتی فضا یقیناً نئے تصورات کی حامل ہوتی ہے اور مزاجوں میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ لیکن یہ تمام باتیں دُرست ہوتے ہوئے بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عملی اعتبار سے زندگی کے ہر گوشے پر اقتصادی نظام حاوی نہیں ہوتا ضروریات زندگی پوری ہو جانے کے بعد بھی زندگی کے وہ جذباتی گوشے تشنہ رہ جاتے ہیں جن کا تعلق رشک، حسد، محبت، نفرت، افتخار و حقارت سے ہوتا ہے، اقتصادی نظام زندگی کے معروضی پہلو سے بحث کرتا ہے اور اس کے نتیجہ میں جو تہذیبی، اخلاقی، جمالیاتی نظام وجود میں آتا ہے اکثر اُسی پر پوری طرح اثر انداز نہیں ہوتا اور ان کا آزاد وجود ہم کو متوجہ اور متاثر کرتا رہتا ہے۔ روزمرہ کی زندگی میں جذبات کی تہذیب و تربیت اور خیالات و اخلاق پر احتساب کا تعلق مذہب اور اخلاقیات

Marfat.com

سے ہی ہوتا ہے۔ اس لئے جب تک کوئی ایسا سائنسی معجزہ وجود میں نہیں آتا جو انسان کے طرزِ 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 کیتھارسس کا لفظ استعمال کیا تھا تو غالباً اُس کے ذہن میں یہ بات رہی ہوگی کہ ذہنی اور جذباتی کیتھارسس کے لیے یا تزکیۂ نفس کے لئے کچھ اور عوامل درکار ہیں۔ کچھ ایسی قدریں ہیں جن کا تعلق داخلی امور سے ہے۔

اسی حقیقت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ کلچر کی بنیاد صرف اقتصادیات پر نہیں رکھی جا سکتی۔ 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 جا سکتی 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 جس کی وجہ سے خلطِ بحث کا اندیشہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً اردو میں ثقافت۔ تہذیب۔ تمدن کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں اور بسا اوقات تینوں سے 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 فاصل کھینچنا انتہائی مشکل کام ہے۔ مجرد الفاظ کی تعریف اور تعبیریں بھی دشوار گذار ہوتی ہے۔ سماجیات کے ماہرین کے نقطۂ نظر میں اختلاف اور بھی پیچیدگیاں 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 طرزِ 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، طرزِ فکر اور کارناموں کی حامل ہو۔

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

Marfat.com

آداب۔ عقائد اور اداروں کے نمونے کا نام کلچر ہے۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ کلچر انسانوں کے ایک طبقہ کے ذہنی۔ سیاسی۔ سماجی۔ اقتصادی۔ فنی اور مذہبی خصوصیات کا نام ہے" ۵۱

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"۔ ۵۲ 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 ضبطِ نفس اور ذہنی تہذیب و تربیت کا تصور ہوتا ہے یہ صدیوں کی جد و جہد اور ایک سماجی نظام کے حصول کے بعد پیدا ہوتا ہے ضبطِ نفس اور ذہنی تہذیب و تربیت اور حکومت کی پابندیوں میں بڑا فرق ہے۔" ایک جگہ اور انھوں نے اپنے اس خیال کی وضاحت کی ہے۔" فنونِ لطیفہ موسیقی۔ رقص۔ نقاشی اور مختلف قسم کی تفریحات، کلچرل ذرائع، صرف مسرت اور انبساط بخشنے کے لئے نہیں بلکہ جذباتی تعیش پر احتساب اور پابندی کے لئے ہیں ان سے مسرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن ان کا مقصد جذباتی تعیش کا احتساب ہے ....

کلچر ضبطِ نفس کی عادت کا نام ہے۔ ۵۳

پروفیسر ہمایوں کبیر لکھتے ہیں کہ "کلچر ایک تصور ہے۔ جس کی آسانی سے تعریف نہیں ہو سکتی کوئی ایسا واحد جُز نہیں ہے جسے کلچر کا امتیازی جوہر کہا جا سکے۔ تہذیب زندگی کی اس تنظیم کا نام ہے جو ایک متمدن سماج کو ممکن بناتی ہے۔ اس کے برعکس کلچر اس طرح کی تنظیموں کا نتیجہ ہے اور زبان۔ فنونِ 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۔

---

۵۱ Lucas. History of world civilisation Page. 1-2

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

۵۳ Rajgopalacharya. our culture P. 14.

Marfat.com

اس لئے بغیر تہذیب کے کلچر نہیں ہو سکتا۔ لیکن ایسی تہذیب کا وجود ممکن ہے جس کا اپنا کلچر نہ ہو۔" ؎۵۱
میکائیور کہتا ہے" تہذیب سے مراد وہ پورا میکانکی 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 روزآنہ 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۔" ؎۵۲ 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 ورثہ 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 کوششوں 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۔" ؎۵۳
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 مادّی اشیاء پر ڈالتے ہیں۔" ؎۵۴

؎۵۱ Prof. Humayun Kabir Indian Heritage P. 37-38

؎۵۲ Maciver Society P. 272

؎۵۳ " " P. 279

؎۵۴ ڈاکٹر عابد حسین قومی تہذیب کا مسئلہ صفحہ

Marfat.com

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 اُس 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 جا سکتا ہے کہ کلچر۔ تہذیب۔ تمدن اور معاشرہ کا واقعی کیا تصور ہو سکتا ہے۔ یہ الفاظ ہم معنی ہیں یا ان کے مفاہیم 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 جنم لیتا ہے۔ فکر و نظر کے زاویے 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 طبیعاتی نظام کے تحت کھانے پینے اور رہن سہن کے اصول مدون کرنے کے لئے مجبور ہے۔ اُسے کیا کھانا چاہئے یعنی جغرافیائی حالات کے تحت کون سی شے اس کے لئے مضرت رساں ہوگی، کون سی شے مناسب ہوگی۔ موسم کے اعتبار سے کون سا لباس اُس 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 مضر ہوگا۔ ان قدروں میں رہن سہن۔ آداب و نشست و برخاست۔ وضع قطع لباس وغیرہ شامل ہیں۔

۳۔ جمالیاتی قدریں۔ زندگی کا وہ احساس اور جذبہ جو مارک ٹوئین 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

130211

Marfat.com

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 خود اپنے ذہنی تصورات کی بنیاد پر مادی تخلیق کا عمل انجام دیتی ہیں۔ ان کی تعبیر میں بہرحال آلات سے کام لینا پڑتا ہے۔ ان میں فنِ 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۔ حفظِ مراتب سماجی حقوق۔ فرائض کا احساس۔ خاندان کی ذمہ داریاں۔ اجتماعی زندگی کے برتاؤ۔ ان اقدار کے اجزار ہیں۔

ان ساری قدروں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ایک باضابطہ 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 مظہر 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 کاوشوں 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 منتہا تسخیرِ فطرت ہے۔

ایک گروہ ایسا بھی ہے جو کلچر کے شعوری ارتقار کا منکر ہے اُن کا کہنا ہے کہ دنیا میکانکی 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۔

Marfat.com

کلچر کے آغاز کے سلسلے میں یہ نکتہ یقیناً قابل لحاظ ہے کہ جس لمحہ سے اولین انسانی کوششوں کا سراغ ملتا ہے اُسی لمحہ سے کلچر کا آغاز ہوتا ہے جس طرح سورج کی پہلی کرن دن کی آمد کی پیامبر بن جاتی ہے اسی طرح انسان کی پہلی ذہنی تخلیقی کوشش کلچر کا نقطۂ 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 چاہیے کہ عالمی تاریخ کے کسی ایک لمحہ میں آسمان میں ایک بگل بجا اور چین سے لے کر پیرو تک ہر شکاری نے اپنے آلات پھینک دیے اور یکدم سے گیہوں، چاول یا باجرہ بونے لگے۔" لے

یہ ارتقائی کوششیں آگ کے استعمال سے لیکر پتھروں کے اوزار بنانے تک اور پھر تقریباً پچیس ہزار سال قبل فرانس 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 برآل کے دیوتا سے محبت کرتی تھی۔ تقریباً پانچ ہزار سال قبل مسیح سے انسان نے 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 کتالیس قبل مسیح ہوا۔

شاعری کے وہ نمونے جو وادیٔ نیل کی تہذیب کے زمانے کی یادگار ہیں "رع" دیوتا کی حمد میں بھجن کی شکل میں ملتے ہیں۔ لیکن سمورین کلچر کے ادوار گلگا مش کے رزمیہ اور نگاشش کی تباہی کے مرثیہ سے معمور ہیں لگ بھگ اس کے کچھ بعد وادیٔ 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۔

لے *Prof G. Childe Man Makes himself P. 49.*

اس ارتقاء 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 بےچین تھا اور یہی 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 دورِ آغاز سے لے کر آج تک کلچر اور تہذیب کا ارتقاء، عمل اور رد عمل اور باہمی کشمکش کا مرہونِ منت ہے۔ ترمیم و تنسیخ کا عمل ابتدا میں بھی تھا اور بہتر سے بہترین بنانے کی کوشش ہر دور میں رہی ہے، شاید اسی بنا پر رسل نے کہا ہے کہ 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 ردعمل کی صورت میں اپنے مظاہر کو واضح کرتا ہے۔ اس تشریح کے پیشِ 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۔"

Marfat.com

ہندوستان کی تاریخ اور ہندوستان کا جغرافیہ دونوں اس اعتبار سے قابلِ 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 ہوسکتے ہیں۔ اگر جغرافیائی حیثیت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ "عہد قدیم میں ہندوستان چار حصّوں میں منقسم تھا" پہلے حصہ کا نام پُرانوں میں "پروت سراین" (*Parvata Srayan*) درج تھا۔ اس میں ہمالیہ اور ترائی کا علاقہ، کشمیر کانگڑا، اٹہری، کمایوں۔ نیپال۔ سکم اور بھوٹان شامل تھے۔ دوسرا شمالی علاقہ تھا۔ اس میں دریائے سندھ کا طاس۔ راجپوتانہ گنگا۔ جمنا اور برہمپترا کے علاقے شامل تھے۔ تیسرا جنوبی وسطی ہند کا علاقہ تھا۔ اُس میں دریائے نربدا کے میدان کے جنوب میں دکن کے پٹھار کے بیچ کا علاقہ تھا۔ اس میں پچھمی اور پوربی گھاٹ کے علاقے بھی تھے۔ چوتھا وہ تھا جس میں گوداوری۔ کرشنا اور کاویری کے ڈیلٹا کونکن اور مالابار کے بندرگاہ بھی شامل تھے۔" ۵۱

"قدیم ادب کے مطالعہ سے ہندوستان پانچ حصّوں میں منقسم نظر آتا ہے۔ بھارتی دیش۔ مدّھ دیش۔ ان دونوں کو پاتن جلی کی کتاب میں اریہ ورتھ، بھی کہا گیا ہے۔ اس کا شمالی حصہ اُتر پتھا۔ مغربی حصہ اپرانتھ۔ جنوبی حصہ دکن پتھ مشرقی حصہ پورب دیش اور بہت جنوب کا علاقہ تا ملاکام کہلاتے تھے۔" ۵۲

وشنو پُران جلد ۲ حصہ ۳ صفحہ ۱ پر لکھا ہے "اترم یات سمُدرایہ" یعنی وہ ملک جو سمندر کے شمال اور برف پوش پہاڑوں کے جنوب میں ہے۔ بھارت کہلاتا ہے اور اُس میں بھرت کی سنتان رہتی ہے۔" ۵۳

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

۵۱، ۵۲، ۵۳ R.C. Majumdar An Advanced History of India P. 4-5-5-7

Marfat.com

مالا مال اس جغرافیائی واحدہ کے رہنے والے ایک طویل مسلسل تاریخی پس منظر میں ایک زمین پر رہتے چلے آئے ہیں۔ ان کے دُکھ 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 جا سکتا 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 خطے بھی ایسے ہیں جن میں اس طرح کے حالات سطحی طور پر دیکھے جا سکتے 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 اسپینی اپنے کو سلافی 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 رائج تھا۔ اس وقت بھی جنوبی ہند کی حکومت کا باشندہ یا دلّی سرکار کے زیر نگیں رہنے والے افراد اپنے کو ہندوستانی ہی سمجھتے تھے۔

جواہر 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۔" لے اور پروفیسر ہمایوں کبیر کے خیال کے مطابق " ہندوستانی زندگی کے مختلف النوع مظاہر میں ایک اتحاد . روحانی موجود ہے۔" لے

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

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

لے Prof Humayon Kabir The Indian Heritage P. 1.

Marfat.com

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 ۱۹۲۲ء سے ۱۹۳۱ء کے درمیان رکھال داس بنرجی اور مارشل نے موہن جوداڑو اور ہڑپا 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 جا سکتا ہے۔

موہن جوداڑو کی تہذیب میں مذہب، تخلیق کی تمام طاقتوں کا سرچشمہ عورت کو سمجھتا تھا" [۱] اُن کے یہاں بھی شیو کی طرح کا ایک دیوتا ملتا ہے جس کے دو سینگ تھے اور تین چہرے۔ اگرچہ موزمدار نے یہ شبہ ظاہر کیا ہے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب کا صحیح زمانہ کون سا ہے۔ وہ ویدک تہذیب سے پہلے کا زمانہ ہے یا بعد کا لیکن بی۔ جی گوکھلے۔ ڈاکٹر آر۔ ایس۔ تریاٹھی اور پروفیسر گوڈن [۲] چائلڈ کا خیال ہے کہ "یہ زمانہ ویدک تہذیب سے پہلے کا زمانہ ہے"

ڈاکٹر آر۔ ایس۔ تریاٹھی نے کھدائی کے بعد جو آثار ملے ہیں ان کی ساخت اور ہیئت اور تہہ 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۔ [۳]

اس تہذیب میں روئی، گیہوں، جو، گوشت خوری اور مچھلی کا رواج تھا۔ لباس کپڑے کے دو لمبے ٹکڑوں پر مشتمل ہوتا تھا جس میں ایک سے کاندھا چھپایا جاتا تھا اور دوسرے سے جسم کا زیریں حصہ۔ داڑھی رکھنا فیشن میں شامل تھا لیکن اونچا طبقہ داڑھی مونچھ منڈاتا تھا۔ عورتیں جوشن نیکلس بازوبند اور چوڑیوں کا استعمال کرتی تھیں۔ [۴] زیورات میں بلاق بندے اور کردھنی بھی شامل تھے۔ عورت اور مرد دونوں چوڑی، انگوٹھی اور جوشن پہنتے تھے۔ زیورات ہاتھی دانت، سونے اور چاندی کے ہوا کرتے تھے۔" [۵]

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

---

[۱] R.C Mujamdar "Advance History of India P. 2

[۲] Prof. Childa "What Happenea in History P. 111

[۳] Dr. R.S. Tripathi "History of Anciant India P. 25

[۴] Viyas Sir, Desai Naik, Indian Through Ages P. 13

[۵] B.G. Gokhle : Making of Indian Naton P. 10

Marfat.com

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 اُن کی نشان دہی نہیں ہوسکتی وہ کس تاجر کی ہیں۔ لیکن تانبے کے بہت سے آلات اور سونے کی چوڑیاں ہڑپا کے ایک کاریگر 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 نقطۂ نظر سے یہ کہا جا سکتا 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۔"[ل]

وادئ 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 آنے والی اشیاء میں صرف سامان تعیش ہی نہیں تھا بلکہ سواحل عرب سے مچھلیاں بھی موہن جوداڑو آیا کرتی تھیں۔

"۲۷۵۰ء قبل مسیح میں شہنشاہیت کا تصور بابل میں پیدا ہوا۔ مصر اور ہندوستان میں کم وبیش ایک مشترکہ تہذیبی ورثہ پایا جاتا تھا"[ع] پروفیسر چائلڈ کی اس عبارت سے یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ اس دور میں شہنشاہیت کا تصور ہندوستان میں بھی پیدا ہوگیا تھا۔

وادئ سندھ کی تہذیب میں جو عناصر ملتے ہیں اُن سے پتہ چلتا ہے کہ یہ ایک ترقی یافتہ معاشرہ تھا۔ وہاں کے لوگوں میں نقاشی ظروف کی تزئین 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

ل Prof. Childe: What Happened in History P. 113 – 15

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

Marfat.com

کلچر کہہ سکتے ہیں۔"[۵۱]

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 سمیرین اور کلدانی 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 قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اتنی ترقی یافتہ تہذیب میں بالخصوص جہاں زرعی نظام معیشت ہو شاعری اور موسیقی کی کوئی نہ کوئی شکل ضرور رہی ہوگی۔

"وادئ سندھ کی تہذیب کے رہنے والے دراوڑ ہی تھے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ بلوچستان کی براہوی، بولی صرف دراوڑوں کی زبان ہے۔"[۵۲] وہ (آریہ) کالی جلد کے لوگوں سے نبرد آزما ہوئے۔ جنھیں عام طور پر دراوڑ کہا جاتا ہے۔[۵۳]

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 خدوخال 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 وادئ سندھ کی تہذیب کہا جا سکتا ہے۔

---

۵۱ Ishwari Pd. Bharat Ka Itihas P. 914.

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

۵۳ Lucas: Short History of world Civilization P. 14.

Marfat.com

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 جنھوں نے اس رنگ میں اپنے رنگ کی آمیزش اس طرح کی کہ اصل رنگ مدھم 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 نہیں 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 تلک کا خیال ہے کہ آریہ آرکٹک کی طرف سے آئے تھے لیکن بہت سے مورخین کا اس پر اتفاق ہے کہ آریہ وسط ایشیا سے آئے تھے۔ لوکس نے انھیں انڈو یورپین کہا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ یہ "انڈو یورپین گروہ جو وادیٔ 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۔" [۵۱]

اس سلسلے میں جیک لنڈسے لکھتا ہے کہ "ہندوستان میں آریہ سترہ سو قبل مسیح میں آئے اور وادیٔ سندھ کی تہذیب کے جو کچھ بھی آثار رہ گئے تھے اُسے تباہ کیا۔ انھوں نے دراوڑ لوگوں کو نیچ 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 پروہتی ہندو مت کے ادارے نے جنم لیا۔" [۵۲]

---

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

۵۲ Jack Lindsay: Short History of Culture P. 196

Marfat.com

آریہ خانہ بدوش تھے۔ اس سے قبل اُن کی تہذیب پدری تہذیب رہی ہوگی۔ اس لئے کہ چراگاہی 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 ستّرمنا جاتیں ہیں۔

ویدک تصورات کی تاریخی بنیاد کچھ بھی ہو۔ لیکن جب ان تصورات میں پختگی آئی تو یہ ایک مدلّل مذہبی نظام بن گئے۔ "یہ نظام ایک اعلیٰ ترین ہستی پر مبنی تھا۔ جو حقیقت کامل ہے۔ یہ ہستی واحد (ایکم پرش) خالق (وشوکرما پرجاپتی) مطلق (تد) ہے۔ وہ اعلیٰ ہستی (برہمن) محیطِ کُل اور عالمِ کُل کے قانونی اخلاق کو قائم رکھنے والی ہے اور نظام کائنات کی نگراں ہے وہ باپ ہے دنیا کی رکھوالی کرتی ہے اور خواہشات کو پورا کرنے والی ہے۔ دنیا میں جو رنگا رنگ متحرک و غیر متحرک چلنے اور اڑنے والی ہستیاں ہیں۔ اُن سب کی آقا یہی واحد ہستی ہے۔" ۵۱

ہندوستانی زندگی کے ارتقا 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۔" ۵۲

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

۱- راہ عمل (کرم) ۲- راہ 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 ہوگیا اور کبھی پُرش کی قربانی سے اس کے مختلف اعضا کائنات کے تمنا سب حصے بنے تخلیق عدم وجود سے

۵۱ Works of Wilson P. 1-164-

۵۲ Radha Kamal Mukherjee The Culture and Art in India P. 17

Marfat.com

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۔" لہ لیکن جس نظریہ کو زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی وہ یہ ہے کہ ازلی ہستی نے پہلے پانی پیدا کیا جس پر ایک سُنہرا 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 جا سکتی ہے۔ قربانی ایک وسیلہ ہے جس سے خدا کی مرضی پوری ہوتی ہے۔ انسان رضائے الٰہی کا پابند ہے پابندی کے ساتھ عبادات اور قربانی کے قانون مقرر ہیں۔ زندگی کے چار مدارج اور سماج کے چار جُز ہیں۔ ویدک دیومالا میں دیوتاؤں کی تعداد تو تینتیس کروڑ ہے۔ مگر ابتدار میں برہما کی پرستش زیادہ ہوتی تھی۔ اگنی۔ وُرن۔ یم کبیر اور اندر کا نام سب سے زیادہ لیا جاتا ہے۔ بعد کو شیو۔ 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۔ چھتری۔ ویش اور شودر چار طبقوں میں تقسیم کیا۔ انسانی زندگی کے بھی چار حصے کئے گئے۔
۱۔ برہمچریہ آشرم ۲۔ گرہست آشرم ۳۔ ونا پرست آشرم ۴۔ سنیاس آشرم۔ ہر آشرم پچیس سال کا ہوا کرتا تھا۔ اور قانون کا وہ بنیادی تصور جو مذہب کی روح تھا اصول پرستی اور باضابطہ زندگی گذارنے کا عقیدہ جو ویدوں سے ملا تھا یہاں بھی کار فرما 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" لہ آتمن ابدی ہے ناقابل تغیر ہے اور غیر فانی ہے۔"

لہ Works of Wilson Rigved Chapter X p12, 90, 129

لہ Lucas "Short History of world Civilization p. 114.

Marfat.com

یہ وہ نظریات ہیں جنھوں 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) ۵۱ راجہ بھی قانون یا ضابطے سے ماورا نہ تھے۔ دیوتاؤں میں صرف اوشا کا تذکرہ رگ وید میں ملتا ہے۔ جو مونث 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 مظاہر فطرت کے دیوتاؤں کی پرستش تھی۔ لیکن بعد کے ویدک عہد میں یہ پیچیدہ ہوگیا۔ اس میں بہت سی رسوم۔ عبادات اور قربانیاں شامل ہوگئیں۔ مذہب اس طرح سے امرا اور فارغ البال لوگوں کے لئے عیاشی کا ذریعہ بن گیا۔ پروہت رسوم اور قربانیوں کی ادائیگی کی اتنی لمبی فیس لیا کرتے تھے جنھیں غریب ادا نہیں کرسکتے تھے۔" ۵۲

رگ وید کے زمانے میں ایک آدمی کے لئے یہ ممکن تھا کہ وہ اپنی ذات تبدیل کرلے 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 Indianization اور آریوں کے Aryanazation کا دور ہے۔ ۵۳ یہ دو عظیم کتابیں رزمیہ کارنامہ 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

---

۵۱ Viyas & Naik India Through the Ages P. 17

۵۲ " " " " " " P. 14

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

Marfat.com

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 سعیٔ 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 وبھیشن کی باج گزار ریاستیں داخل ہیں۔ ہندوستان کے ہر طبقہ کے زندگی کی جھلک چاہے وہ پس ماندہ طبقہ کا ملّاح گوہا ہو یا رشی وشوامتر ہوں یا اعتراض کرنے والا دھوبی ہو۔ موجود ہے جمہوری قدروں کی روایات کا احترام بھی رامائن میں اس طرح ملتا ہے کہ عوامی تشکوک کا ازالہ کرنے کیلئے سیتاجی 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 سامنے آتا ہے جس میں وعدے کا احترام۔ مہمان نوازی عصمت و شرافت عورتوں کی عزت و احترام کا جذبہ۔ رائے عامّہ 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 تمنّا کس حد تک اور کس بنیاد پر تھی اس کی روشن مثال 'رام راج' کا وہ تصور ہے جو والمیک نے پیش کیا ہے اور جس میں راعی اور رعایا کے تعلقات اور ایک رفاہی ریاست کے خدوخال 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 سہی ایک مضبوط مرکز کی تمنّا پروان 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

Marfat.com

تھا۔ ملکی یکجہتی کا بھی ایک ذریعہ بن گیا تھا۔ رامائن میں چوبیس ہزار شعر ہیں اور یہ مہابھارت سے پہلے کی تصنیف ہے۔ مہابھارت ویدک عہد کی دوسری تالیف ہے اور رامائن کے بہت بعد لکھی گئی ہے۔ مہابھارت بھی رزمیہ نظم ہے ایک لاکھ اشعار ہیں اس کے مولف وید ویاس کہے جاتے ہیں۔ یہ چھٹی 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 مہابھارت 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 حصّہ زراعت پیشہ تھا اور ایک تیسرا حصّہ بھی تھا جو جنگلوں میں آشرم کی زندگی گذارتا تھا۔ اور سکون اور علم کی تلاش میں لوگ وہاں جایا کرتے تھے حاکمان وقت بھی یہاں حاضری دیا کرتے تھے۔ عورتوں کی عزّت کی جاتی تھی وہ اپنے شوہروں اور بیٹوں کی زندگی میں بہت حد تک دخیل ہوا کرتی تھیں ذات پات کا نظام رائج 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 حصّہ لیا کرتے تھے" [۵۱]

مہابھارت کے بارے میں جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اور جس کا اعتراف راجا جی نے بھی کیا ہے۔ الحاقی اجزا 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 بار اہ عمل پر بھی زور دیا گیا ہے۔ اور بھگتی باراہ ریاضت بھی اس کے ساتھ وابستہ ہے بھگتی کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخصی دیوتا کی پوجا کی جائے بھگوت گیتا باب ہشتم۔ نہم۔ یازدہم اور دوازدہم کے ۲۲۔ ۲۶۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۴۔ ۵۴۔ ۴۰۔ اور ۲۰ " [۵۲] کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

---

[۵۱] C. Rajgopalacharia Mahabharat P x1 [Edition 56]

[۵۲] The Bhagvat Gita Gitapress Gorakhpur (12th Edition) P. 197, 232, 251, 261, 67.

Marfat.com

"ہمہ تن عقیدت سے ہی خدا کو پا سکتے ہیں وہ رحیم اور کریم ہے عقیدت سے جو کچھ پھول۔ 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 "لہ خدا اپنے 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" سلہ

مہابھارت 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 وعرض سے تمام راجہ کسی نہ کسی طرف سے شامل ہوئے تھے۔ یہ شمولیت بذات خود جذباتی وابستگی 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 بخوشی ایک دوسرے کے اثرات قبول کئے۔

وادیٔ 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 ویدک عہد تقریباً اپنی اصلی تشکل وصورت کھوکر اپنا اقتدار بدھ اور جین مذاہب کے حوالے کر دیتا ہے۔ اس ڈیڑھ ہزار برس کی تاریخ میں پورے ماحول اور کلچرل خصوصیات 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 نقطۂ نظر (۲) دیہی اشتراکی

لہ و سلہ The Bhagvat Gita Gita Press Gorakhpur P. 184, 85, 203, 205
P. 202, 205

Marfat.com

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 سُراغ ملتا ہے۔ یہ رابطہ طریق عبادت میں ہے ابتدائی میں دراوڑی تہذیب میں مختلف دیوتا اور بعد کے ویدک 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 تثلیث 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۔ رواداری 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 لاتعداد 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 دلجوئی کی کہ اپنے دیوتاؤں کا رنگ اپنے رنگ کے بجائے اُنھیں کے رنگ سے مماثل رکھا۔ چنانچہ شیو...... کرشن ان سب کا رنگ سانولا ہے۔

"کرشن کا سب سے بڑا تاریخی کارنامہ ہندوستان کو متحد کرنا ہے یہ اُس جنگ کے نتیجہ میں ہوا جو ستلج اور جمنا کے بیچ میں لڑی گئی۔ کرشن کی حقانیت جنگ جیتنے کا سب سے بڑا سبب تھی"۔[۵۱]

[۵۲] " ویدک تہذیب میں اداکاروں کا ذکر ملتا ہے شیلوشا (اداکار) گیت کے اشعار لچیوں کے ساتھ سناتے تھے۔ عوامی تیوہاروں کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ لڑکیاں اس زمانے میں ادبار کا سبب

---

۵۱ Radha Kamal Mukherjee The culture and Art of India P. [illegible]

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

Marfat.com

سمجھی جاتی تھیں اور ایک سے زیادہ شادی کا رواج تھا۔ شہزادیوں میں ایک مہیشی (ملکہ) ہوتی تھی۔ ایک وواتا (محبوبہ) ہوتی تھی اور ایک "پریا ورکتی" کنیز 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 ہوسکے۔ ویدک تہذیب میں تاریخ۔ ریاضی۔ وقائع نویسی۔ موسیقی ستارہ شناسی اور جیوتش وغیرہ شامل ہیں۔ اس دور کی ایک اہم خصوصیت زمین سے محبت ہے۔ زرعی نظام میں زمین سے محبت فطری ہے۔ ایک مناجات میں کہا گیا ہے۔ "اے مادر ارض! اپنی دودھ کی دھاریں ہمارے لئے بہا۔ میرے لئے! جو تیرا فرزند ہے۔ اے پرتھوی ماتا تیرے جنگلوں میں برکت ہے۔ تیرے برف پوش پہاڑوں اور کوہساروں کا بول بالا ہو" سنہ ۵

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

سرسری جائزہ سے جو نتائج سامنے آتے ہیں۔ وہ بھی کم دلچسپ نہیں ہیں خالق و مخلوق کا تصور۔ عبادات میں رسوم پیچیدہ مذہبی نظام مفاد پرست طبقہ کے ہاتھوں پروہتی نظام میں مذہبی استحصال۔ عورت کے تصوّر کی عزت۔ زمین سے محبت اور زراعت کو فائدہ یا نقصان پہونچانے 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۔ ترپنچ تنتر ہتو پدیش جیسے ادبی فن پارے تھے۔ رقص و

---

۵ R.C.Majumdar — An Advanced History of India P. 52.

Marfat.com

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

●

چھٹی صدی قبل مسیح میں ہندوستان کی تہذیبی زندگی میں ایک عظیم انقلاب رونما ہوا اور بدھ اور جین مذاہب کی صورت میں دو ایسے نظریات زندگی سامنے آئے جنھوں 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۔

جین مذہب کے بانی مہاویر کہے جاتے ہیں اور جینیوں کے اصول کے مطابق وہ چوبیسویں تیرتھانکر ہیں۔ ان کی ولادت ۵۹۹ ق قبل مسیح میں ہوئی تھی اور وہ ودیہا ریاست کے شہزادے تھے۔ اور تیس سال کی عمر میں اپنے گردوپیش زندگی کے آلام دیکھ کر وہ راج پاٹ چھوڑ کر گھر سے نکل گئے تھے۔ بارہ سال تک وہ ریاضتوں، مراقبوں اور مجاہدات نفس میں گم رہے اور تب انھیں عرفان حاصل ہوا۔ وہ جن[۵۱] ہو گئے جن معنی فاتح کے ہیں[۵۲] اور اسی لئے اُن کے ماننے والے جین کہلاتے ہیں۔

جین 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 مہاویر نے ایک پانچواں اصول میں شامل کیا اور وہ تھا کپڑے نہ پہننا۔ انھوں نے تین راستے بتائے جن پر چل کر انسان اعلیٰ

---

۵۱ R.C. Majumdar Ancient India P. 85

۵۲ Dr. S. Radhakrishnan Religion and culture P. 134.

Marfat.com

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

عدم تشدد کو جین مذہب میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اور عمل، الفاظ یہاں تک کہ خیال کا تشدد بھی جائز نہیں ہے" جین مذہب میں ذات پات کی قید نہ تھی اور تبلیغ کے لئے مہاویر نے عوامی بول چال کا استعمال کیا تھا۔ اس مذہب کا فلسفیانہ نقطۂ نظر اس کی اشاعت کی راہ میں سب سے بڑا روڑا تھا" لہ جینی کسی ایک ہستی یا مطلق کے قائل نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کو روح اور غیر روح دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں" ۵ے

جین مذہب کے اصول وضوابط بہت سخت تھے . . . "جینیوں نے ہندو دیوتاؤں کی پوجا کرنے کی حد تک ہندو عقائد اپنا لئے تھے۔ اسی لئے جینیوں کا زوال ہوا" ۳ے

"جین مذہب کی تعلیمات میں عورتوں کی عزت کی جاتی تھی۔ مسز رائس ڈیوس نے مہاویر کے اکرنگ سوتر ۱۱ ۱۵ کے حوالے سے بتایا ہے کہ مہاویر عورتوں کو بہت اہمیت دیتے تھے آواگون کے سلسلے میں اُن کا نظریہ دلچسپ ہے۔ وہ کہتے ہیں آدمی جانوروں کی نگہداشت میں حیرت انگیز حد تک آگے گیا ہے اُس کا خیال ہے کہ شاید وہ دوبارہ جانور پیدا ہوگا اس لئے بہتر ہے کہ وہ اُن کے ساتھ بُرا برتاؤ نہ کرے" ۴ے

ڈاکٹر گیان چند جین کا ارشاد ہے کہ مہاویر کا یہ قول نہیں ہو سکتا کہ ناکارہ جانوروں کو مارا جا سکتا ہے۔ اس میں بھی شبہ ہے کہ جین عقیدے کے مطابق انسان آئندہ انسان ہی بنے گا۔ پہلے تیرتھنکر پارس ناتھ نہیں آدی ناتھ تھے۔ جینیوں کے عقیدے کے مطابق سولہ سورگ ہیں۔ ان کے اوپر ایک اور منزل ہے اور پھر موکش۔ جینیوں کا ایک عقیدہ "سیاواد" (TOLERANCE) ہے اس کے مطابق دوسرے مذاہب کی تقلید کر کے بھی سولھویں سورگ تک پہنچا جا سکتا ہے۔ اور موجودہ پنچم کال (پانچواں کال) میں جین دھرم کی تقلید سے بھی سولھویں سورگ سے آگے حاصل نہیں کر سکتے۔

بدھ مذہب کا آغاز گوتم بدھ سے ہوتا ہے۔ وہ ۵۶۶ء قبل مسیح میں کپل وستو میں پیدا ہوئے

لہ، ۲ے، ۳ے DR. TARACHAND Influence of Islam on Indian Culture P.43&44

۵ے L. F. RUSK BROOK Williams. Great men Of India.

۴ے راقم الحروف کو شخصی انٹرویو۔ ۱۹۸۴ء

Marfat.com

تھے۔ وہ بھی مہاویر کی طرح ایک ریاست کے شہزادے تھے۔ انتیس سال کی عمر میں وہ اپنا گھر بار چھوڑ 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۔

بدھ نے برہمنیت کی روایت پرستی کے خلاف احتجاج کیا۔ بدھ مذہب میں خالق کا کوئی تصور نہیں۔ روح یا آتمن کی ماہیت کے بارے میں بدھ کے افکار 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 ہشت 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 گذرنے والے کی چار منزلیں ہیں اور جو چوتھی منزل سے گذر گیا وہ پھر کبھی پیدائش کے چکر میں نہ پھنسے گا اور منزل مقصود (نروان) حاصل کرے گا۔

بدھ مذہب روح کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ جبکہ جین روحانی ارتقار کے مدارج میں متعدد روحوں کے قائل ہیں ..... بدھ 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 مُسرت ہے[1]

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

---

1. B. G. GOKHLE *Making of the Indian Nation* P. 245.

Marfat.com

بدھ مذہب نے ہندو مذہب کے ضروری اجزاء کو برقرار رکھا صرف ہندو مذہب کی اصلاح کی۔ قربانی سلہ اور برہمنوں کے اقتدار کی مذمت کی۔ بُدھ ذات پات کے خلاف تھے، لیکن اگر کوئی برہمن بدھ ہو جاتا تھا تو اُس کو خصوصی تعظیم کیا کرتے تھے۔" ۵۱

بُدھ مذہب کی ترقی میں سب سے زیادہ اشوک۔ کنشک اور ہرش کی کوششوں کا ہاتھ تھا جنھوں نے اگرچہ اپنی ریاست اور حکومت کو اس معنی میں تو مذہبی رکھا کہ وہ خود بُدھ کے نظریات سے متاثر تھے۔ لیکن ہندوستان کی تاریخ میں جو مذہبی رواداری سرایت 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 دخیل ہوا کرتے تھے۔ جبکہ بُدھ 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 اپنا لیا۔ البتہ بعض فرقوں میں بالخصوص کالی کے پوجنے والوں میں جانوروں کی قربانی کی رسم باقی رہی"۵۲

بُدھ 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۔" ۵۳ 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 بُدھ ذات پات کے

---

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

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

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

۵۴ Jack Lind Say "Short History of culture P. 197.

Marfat.com

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 سرنیاز خم کرنا۔ عبادات اور رسوم عبادات کے ذریعہ عرفان حقیقت کا ذریعہ اور وسیلہ بنتے۔ اسی بنا پر بدھ مذہب کے ماننے 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 ہوگئیں۔ اور جنوبی ہند کا وہ مایۂ ناز اور عظیم نوجوان مفکر جسے شنکر اچاریہ کہا جاتا ہے اس نے بدھ مذہب کے فکری اساس کو تہ و بالا کردیا اور وخذوماصفادع ماکدر۔۔۔۔ 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 تبادلے کی رسم تقریباً ختم ہو رہی تھی اور سکے چلنے لگے تھے۔ مویشیوں کی اہمیت بڑھ گئی تھی۔ عمومی طور پر شہنشاہیت اس دور میں یکجہتی کی سب سے بڑی علامت سمجھی جاتی تھی۔ ملکی نظام کمزور وفاقی سسٹم پر مبنی تھا۔ ۳۲۶ 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 شہنشاہیت" 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

۱ے R.C. Majumdar "An advanced History of India" P. 81

Marfat.com

گھر کے چاروں طرف بہہ 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 پائیدار اور دوامی اظہار بت تراشی۔ فنِ تعمیر اور مجسمہ سازی کی صورت میں ظاہر ہوا۔" اہ "بدھ آرٹ کا مایۂ ناز زمانہ اجنتا کے غاروں کے وہار 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 توجیہہ ممکن ہے کہ اجنتا کے آرٹ کا سلسلہ جنوبی ہند کی دراوڑی تہذیب کی معرفت وادئ سندھ کی تہذیب سے ملتا ہے۔" ۵۲

"اس نظریہ کو تسلیم کرنے کے بعد کہ یہ آرٹ دراوڑی ذہن کی پیداوار ہے جسے بدھ مت 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 طلبا کا آکر جمع ہونا اور خیالات و افکار کی قندیلیں روشن کر کے پورے ملک میں روشنی پہونچانا۔ اسی دور کا کارنامہ ہے۔ قواعد کے ماہر پانینی اور ارتھ شاستر کے مشہور مصنف وشنو گپتا جنھیں 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 ڈاکٹر عابد حسین ، قومی تہذیب کا مسئلہ P. 58 59

۵۳ " " P. 59

Marfat.com

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

اس دور میں ہندو مذہب کی کتابوں کی دوبارہ تدوین ہوئی اور اُپنشد مہابھارت کو پھر سے مُدوّن کیا گیا۔ منُو کے شاستر اور سمرتیوں کے ذریعہ ریاست کو غیر مذہبی قوانین وضع کرنے کی اجازت دیدی گئی اور دوسری طرف یہ اصول قائم کردیا 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 کرلینے 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۔" ؎۱

لیکن اس اختلاف کے باوجود اس دور میں سیاح آئے انھوں نے اختلاف کی ان لہروں کو ایک قومی دھارے کے عظیم دریا کی شکل میں دیکھا۔ فاہیان جس نے چوتھی صدی عیسوی میں ہندوستان کا دورہ کیا تھا۔ لکھتا ہے کہ " س وقت ملک میں بدھ مت (ہینیان) کا غلبہ تھا۔ لیکن مدھ دیش میں بودھ اور ہندو تیزی سے ایک دوسرے میں جذب ہورہے تھے۔" ؎۲ 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۔" ؎۳ فاہیان 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 یکرنگی پائی جاتی تھی۔

؎۱ "قومی تہذیب کا مسئلہ" ڈاکٹر عابد حسین 64 - 65

؎۲ Beal. The Buddhist record of the Western world VOL. I. P.48

؎۳ قومی تہذیب کا مسئلہ ڈاکٹر عابد حسین P. 50

Marfat.com

فاہیان کے تقریباً دو سو سال بعد ہیونگ سانگ نے ہندوستان کا دورہ کیا تھا اس نے بھی لکھا ہے کہ " اِنڈو کے رہنے والے اپنے ملک کے ہر علاقے کو الگ الگ نام سے پکارا کرتے تھے" [۵۱] یہ عبارت بذات خود اس بات کا ثبوت ہے کہ کوئی ایک ملک تھا جسے ہیونسانگ اِنڈو کہتا ہے اور اُس کے تحت یا وفاقی حصّوں کے الگ الگ نام تھے۔ اسی دور میں سنسکرت میں کالیداس اور بھبھوتی 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 ورواج اور فطرت تھے۔ کالیداس کے ڈراموں میں خواہ وہ شکنتلا ہو یا رگھو ونش 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 جنھوں نے مذہب کے خدوخال کو اُجاگر کیا تھا۔ کالیداس کے ڈراموں میں پورے طور سے نمایاں ہیں" [۵۲]

یہ حقیقت ہے کہ ملک میں یکجہتی موجود تھی اور ایک مضبوط مرکز کی تمنا بھی تھی۔ اور جس کے مظاہر گپت 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 شنکر آچاریہ [۱] کے ہاتھوں انجام پایا۔ ہندوستان کی تاریخ میں شنکر آچاریہ کی ایک اہمیت تو اس بنا پر ہے کہ انھوں نے وحدانتی ویدانت کو اس کی آخری اور باضابطہ شکل دے کر ہندو مذہب کی از سرِ نو تنظیم کی۔ لیکن اس سے زیادہ اہم ان کے وہ اثرات ہیں جو انھوں نے ہندوستان کی قومی زندگی پر

---

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

۵۲ Winter "India in Kalidas Vol I + II تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو
NIFZ
Dr B.S. Uppadhya India in Kalidas.

[۱] شنکر آچاریہ کے بارے میں جدید تحقیق انھیں قبل مسیح کی شخصیت بتاتی ہے

Marfat.com

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

"شنکر آچاریہ 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 مصرا سے رسم پرستی پر ان کا مناظرہ خاص شہرت کا حامل ہے۔ تبیس ۳۲ سال کی عمر میں ہندوستان کا سرمایۂ ناز مفکر دنیا سے اُٹھ گیا" لہ

اُن کے افکار 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 اپنا لیا۔ انھوں نے ایمانداری سے بدھ جی کی اخلاقی اور نفسیاتی خوبیوں کو اپنایا اور اُن کے بعد کے بدھوں نے ان کی تعلیمات کو جس طرح مسخ کیا تھا اس کی ردکی۔ انھوں نے بدھوں کو ان کا الگ وجود اس طرح رکھنے دیا کہ وہ سناتنی اور ویدک ہندومت کا ناقابلِ تنسیخ جزبنے" کلہ ان کا فلسفہ وحدانیت کے تصور پر مبنی ہے۔ شرک یا دوئی کا مخالف ہے۔ وحدت کو ثابت کرنے کے لئے الہامی کتابوں کا سہارا شنکر آچاریہ کا مخصوص تصور ہے۔ انھوں نے عمل پر زور دیا ہے۔ لیکن دوسری طرف زندگی کو بے حقیقت بنا کر مایا واد کا تصور سامنے رکھا جس نے آگے چل کر بھگتی اور بعد میں صوفیانہ تحریک پر اثر ڈالا۔ لیکن اُن کا سب سے اہم کارنامہ اُن چار مٹھوں کا قیام تھا جس نے ایک طرف تو شعور وحدت کی پختگی کی طرف قدم بڑھایا۔ دوسری طرف ہندو مذہب کو قومی حیثیت عطا کر دی اور ہندوستان کے مشرق و مغرب، شمال و جنوب کو ایک دوسرے سے قریب لانے کا اہم ترین فریضہ انجام دیا۔ بدری ناتھ۔ پوری دوارکا اور رامیشورم میں مٹھ کا قیام اس اہم حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے جو شنکر آچاریہ کے ذہن میں پرورش پا رہی تھی یعنی ہندوستان کے چاروں گوشوں میں تیرتھ استھان قائم کرکے ہر حصے کو ایک دوسرے سے متعارف کرا کے اُن میں فکری اور کلچرل سطح پر احساس یکجہتی اور یگانگت پیدا کرنا تھا۔

لہ Viyas SirDesai & NaiK "India Through Ages" P. 74

کلہ Shankaracharya Of Puri "Grealmen of India - Shree Shankaracharya His Holiness Jagat Geruc P459.

Marfat.com

شنکر آچاریہ کا فلسفہ انکی نکتہ رسی۔ دقیقہ سنجی اور فلسفیانہ موشگافی 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 شنکر آچاریہ پر ہے اس کے ساتھ ساتھ اب تک مذہبی قیادت شمالی ہند والوں کے ہاتھ میں تھی لیکن شنکر آچاریہ کے بعد سے یہ قیادت جنوبی ہند میں چلی گئی اور شمالی ہند نے اس قیادت کو ہنسی خوشی منظور کیا۔ چنانچہ نمبار کا ولبھ چاریہ اور راماتج کے نام اس سلسلے میں لئے جاسکتے ہیں۔

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

بانیٔ اسلام کی پیدائش ۵۷۱ء میں اور اسلام کا آغاز ۶۱۰ء سے ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلام کوئی نیا مذہب نہیں ہے۔ دراصل یہ گزشتہ مذاہب کی تصدیق کرکے 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 ضابطۂ حیات اور مبسوط نظام زندگی ہے جس کے حیطۂ 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 معجزنما نظر آتا ہے۔ اُس معاشی نظام میں طبقاتی تفریق

Marfat.com

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 جنھیں تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱۔حق اللہ یعنی بندے پر خدا کی طرف سے عائد کئے ہوئے حقوق جنھیں 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 فہم 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 نامناسب 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 انھیں 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 متقی ہے یعنی علم یا دولت یا دنیاوی عزت و شہرت معیار زندگی نہیں بدھ مذہب نے دنیا کو دکھوں سے بھرا دیکھا۔ اسلام نے اس کائنات کو عطیہ الٰہی 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۔

Marfat.com

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 وافکار پر مشتمل ہے نہ کہ وہ جو مسلمان ادیبوں۔ شاعروں۔ فاتحوں اور مہم آزمائی کے خیالات وتصورات 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۔ [۱]

"ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے پہلے بھی پچھمی ممالک عرب، فلسطین اور مصر سے ہندوستان کے تجارتی تعلقات بہت ہی قدیم زمانے سے ہیں۔ حضرت سلیمان سونا او فریعنی موجود جے پورے منگاتے تھے اور چاندی ہاتھی دانت۔ بندر اور مور بھی یہیں سے جاتے تھے" [۲]

"بمبئی گزیٹر میں خان بہادر فضل اللہ لطف اللہ فریدی نے لکھا ہے کہ اسلام سے قبل چیول کلیان اور سپارہ میں عرب آباد تھے۔" [۳]

---

[۱] Jawaher Lal Nehru - The Unity of India — P. 16.

[۲] Hunter - History of British India — V.1. P. 25

[۳] اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر — ڈاکٹر تارا چند P. 56.57

Marfat.com

عربوں نے ایران کی فتح کے بعد اسلام کے جھنڈے تلے جب اپنے کو متحد کر لیا تو ان کی حیثیت دوسری ہوگئی اور اُن 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۔ راؤلینڈسن کا بیان ہے کہ مسلمان عرب پہلے پہل ساتویں صدی کے آخر میں ملیبار کے ساحل پر آباد ہوئے۔ فرانسس ڈے روایتی تذکروں سے اس کی تائید کرتا ہے اور اسٹورک نے موپلوں 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۔" [۱]

اس طرح عربوں کے اثرات ہندوستانی تہذیب پر پڑنے لگے تھے۔ اور باہمی میل جول کا سلسلہ دراصل شمالی ہند میں ۷۱۲ء عیسوی سے پہلے ہی شروع ہوگئے تھے۔" [۲]

عرب تہذیب گلّہ 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۔ جَو کا ستّو بھیڑ اور اونٹنی کا دودھ اور گوشت تک محدود تھی۔ ظاہر ہے کہ چراگاہی 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 مکّہ میں عکاظ کے مقام پر میلہ لگا کرتا تھا اور اسی میلہ میں رقص اور موسیقی 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 لے جا سکتی تھی۔ الفاظ کی قدر و قیمت سے بھی اس لئے آشنا تھے کہ یہی ایک سرمایہ تھا۔ اونٹ۔ ٹڈیاں۔ صحرا کے ذرّات۔ ببول کے درخت۔ پتھر۔ گرم ہوائیں۔ کھجور کے باغات چشمے ادب شاعری کے پس منظر بھی یہی تھے۔

---

[۱] ڈاکٹر تارا چند۔ اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر ص ۵

[۲] ایک خیال یہ ہے کہ عرب پہلی مرتبہ حضرت علی کے دور میں سندھ آئے، صفیر احمد بلگرامی "تذکرۂ صفیر" ص ۸۴

Marfat.com

دور جاہلیت میں عربوں کے یہاں عورت کی عزت اس حد تک تھی کہ لڑکیاں پیدا ہوتی تھیں تو زندہ دفن کردی جاتی تھیں۔ اسلام نے سانچے کو الٹ دیا اور اس حد تک معزز بنایا کہ وراثت میں عورت کا ترکہ رکھا اور بانیٔ 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 ہوگئیں۔ جنھیں فنون لطیفہ کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ نثر حدیث کی روایت اور تفسیر تک محدود ہوگئی 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 تاویل کا سہارا لیکر جواز کی صورتیں 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 ہوگئیں۔ لیکن اسلام کی بنیادی تعلیمات یعنی توحید۔ رسالت روزِ سزا و جزا 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 انھوں نے تبلیغ کا کام انھیں اصولوں پر کیا اور اسی بنا پر وہ کافی مقبول ہوگئے۔ " جنوبی ہند میں موپلا برابر ماپلا" کہلاتے تھے جس کے معنی ممتاز لڑکا یا دولھا کے ہیں۔ عیسائیوں کو نصرانی موپلا کہا جاتا تھا۔ موپلوں کے مذہبی پیشوا تھنگل کو زمورن کے برابر پالکی پر سوار ہونے کی اجازت تھی اور ایک مسلمان نمبودری برہمن کے برابر بیٹھ سکتا تھا۔ حالانکہ نائر کو یہ حق نہیں تھا۔ قاضی کو کویا کہتے تھے" [۱] زمورن کھلم کھلا مسلمان ہوجانے کی حوصلہ افزائی کرتا تھا۔

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

---

[۱] اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر ڈاکٹر تارا چند P. 61

Marfat.com

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۔" [۵۱] حضرت امام حسین نے میدان کربلا میں یزیدی فوجوں کے سامنے جو شرائط رکھی تھیں ان میں ایک شرط ہندوستان جانے کی بھی تھی [۵۲] دور جہالت میں جس طرح کے بت خانہ کعبہ میں رکھے ہوئے تھے مثلاً لات۔ منات۔ عزیٰ 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 ہندوستانیوں کو بھی ان ممالک سے دلچسپی تھی ابوزید سیرافی ۲۶۴ ہجری (۸۷۰ء) لکھتا ہے کہ "ہندو صراف آتے ہیں تو کوئی عرب تاجر اُن کی دعوت کرتا ہے۔ تو وہ کبھی سو کبھی سو سے زیادہ ہوتے ہیں مگر اُن کے لئے اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ ہر ایک کے سامنے ایک علاحدہ طبق 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 سے 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 [۵۳] ابن خرداذبہ (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 مخملی کپڑے اور ہاتھی۔ سراندیپ سے ہر قسم کے یاقوت۔ موتی۔ بلور اور ملیبار سے سیاہ مرچ۔ گجرات سے سیسہ دکن سے پکم دادی اور سندھ سے کٹ (ایک دوا) اور بانس اور بید" [۵۴]

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

---

[۵۲] علامہ دربندی — اسرار الشہادت (۲۱۶) — P. 319.

[۵۱] علامہ سید سلیمان ندوی — عرب و ہند کے تعلقات — P. 71

[۵۳] " — کتاب مسالک و ممالک خرداذبہ

[۵۴] " — عرب و ہند کے تعلقات — ۶۶-۶۰

Marfat.com

ہیئت۔ اخلاقی افسانے اور کہانیاں سیاست اور کھیل و تماشے۔" اہل عرب کا صریحی 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 فیگرس) ہے ٹھیک وہ زمانہ نہیں معلوم جس میں عربوں نے یہ طریقہ ہندوؤں سے سیکھا مگر خیال یہی ہے کہ ۱۵۶ھ 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 ابجد میں رقم لکھتے تھے۔ جیسا کہ اب بھی عربی ہیئت میں اختصار اور صحت کے خیال سے یہ طریقہ رائج ہے اور جس پر مشرق میں ابجد و ہوز کے قاعدے سے مادہ نکالنے کا رواج ہے۔ بہر حال محمد بن موسیٰ خوارزمی نے اس ہندی حساب کو عربی قالب میں ڈھالا۔" [۵۱]

علامہ جاحظ جن کی وفات ۸۶۹ء 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 اُتارنے 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 سیراف (صرّاف) ہیں سب کے یہاں خزانچی خاص سندھی ہوگا یا سندھی کا لڑکا ہوگا۔ کیونکہ حساب کتاب اور صرافی کے کاموں سے فطری مناسبت ہے۔ اور پھر یہ ایماندار اور وفادار ملازم بھی ہوتے ہیں" [۵۲]

---

[۵۱] علامہ سید سلیمان ندوی — عرب و ہند کے تعلقات ص ۱۲۷-۱۳۳

[۵۲] جاحظ — رسالہ فخر السودان علی البنعیان بحوالہ ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک جھلک ص ۴۸

Marfat.com

ہندوستانی علوم سے عربوں کو جو دلچسپی رہی اس کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ نویں صدی میں ابو معشر جو مشہور عربی منجم اور ہیئت داں تھا۔ بنارس میں 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 حکمراں 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 پہونچتی ہیں اس لئے اُن کے فضلا کے بارے میں ہم کو کم واقفیت حاصل ہو سکی ہے علوم نجوم میں وہاں تین مکتبۂ خیال ہیں :-

۱۔ سدھانت (برہم گپت)

۲۔ ارج بھو (آریہ بھٹ)

۳۔ ارکنڈ (کھنڈاکھدیک) لیکن ہمیں صرف سدھانت حاصل ہو سکا۔[۵]

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 تبادلۂ خیال شروع ہو گیا تھا اور عرب حکومت ہندوستان کے حالات سے متعارف ہونے کی کوشش کر رہی تھی۔ ۷۱۲ء 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 ربعی بن صاحب الاسدی البصری جو محدث اور صوفی تھے سندھ آئے اور وہیں ۱۶۰ھ میں انتقال کیا۔ منصور حلاج کے بارے میں بھی تذکرہ ملتا ہے کہ انھوں نے بھی سمندر کے ذریعہ ہندوستان کا سفر کیا اور خشکی کے راستے شمالی ہند اور ترکستان ہوتے ہوئے واپس ہوئے۔ گیارھویں صدی ۴۲۶ھ میں بار یار ریحان بغداد

---

[۵] ڈاکٹر تاراچند — اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر — ص ۱۰۶

Marfat.com

سے بڑوچ آئے اور بوہرہ برادری کے مذہبی پیشوا یمن سے گجرات آئے اور یہیں آباد ہوئے خالد برمکی 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 الناد رنے اپنی کتاب الفہرست میں کیا ہے۔ شہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں ہندوستان کے ایک فرقہ کا ذکر کیا ہے جن کا رسول انسانی شکل کا ایک فرشتہ تھا جو بیل پر سواری کرتا تھا۔ اس کے علاوہ مہاکال اور شیو مورتیوں کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ جو مسلمان جنوبی ہند میں ہندو راجاؤں کے زیرنگیں تھے وہ سب بہت خوش تھے۔ اُن کے سلسلے میں مورخین نے لکھا ہے کہ انھیں مذہبی آزادی حاصل تھی۔ تجارت کے سلسلے میں اُن سے تکلیف دہ محاصل نہیں لئے جاتے تھے۔ کاردمنڈل کا ساحل مسلمان تاجروں کے لئے "معبر" گذرگاہ بن گیا تھا۔"[۵۱] مارکوپولو کا بیان ہے کہ تقی الدین، راجہ سُندر پانڈیہ کا نائب وزیر اور مشیر تھا۔ قبلائی خاں کے دربار میں راجہ پانڈیہ کا سفیر ۱۲۸۶ء میں جمال الدین کا لڑکا فخرالدین احمد تھا۔[۵۲]

ہندوستان کے خمیر میں مذہبی رواداری کا جذبہ تھا۔ عرب مہمان نوازی کو اپنے کلچر کا جز سمجھتے تھے۔ لیکن "آتھتیو" ہندو مذہب کا جُز اعظم تھا، یعنی مہمان کی مدارات کرنا۔ اس لئے جنوبی ہند میں جو مسلمان آئے اُن کا استقبال اسی طرح ہوا جیسے ایک مہمان کا ہونا چاہیئے اور وہ ہندوستانی تہذیبی دھارے میں اس طرح مل گئے جس طرح سنگم پر جمنا 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[۵۳] "اگرچہ ایک ایسی فتح تھی جس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا لیکن بہرحال یہ ایک تاریخی صداقت ہے کہ مکران اور ٹھٹھا ملتان کا علاقہ مسلمانوں کے قبضہ میں تھا۔ ابتدا میں یقیناً" فاتح کی حیثیت سے افراط و تفریط کی گنجائش ہوسکتی ہے۔ لیکن بعد میں تمام مورخین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ سندھ میں مفتوحہ علاقے میں مذہبی آزادی حاصل تھی اور قرضے۔ وراثت۔ جائداد اور اس

---

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

۵۲ "اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر" ڈاکٹر تارا چند صفحہ ۶۷

۵۳ L. Poole "Med. India P. 24

Marfat.com

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 حکمراں 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 جنوب 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 مردانِ حق ہندوستان آئے۔ یہ ممکن نہیں کہ اُن سب کی کوئی فہرست مرتب کی جا سکے۔ لیکن بعض اہم شخصیتوں کا ذکر یہاں کیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے ایک "کشف المحجوب" کے مصنف علی بن عثمان الہجویری تھے جو غزنہ کے رہنے والے تھے اور جو مسلمان ممالک کا وسیع دورہ کر کے لاہور آئے اور وہیں ۴۶۵ھ یا ۴۶۹ھ میں انتقال کیا۔ شیخ اسمٰعیل بخاری نے گیارھویں صدی کے شروع میں اور منطق الطیر و تذکرۃ الاولیاء کے مشہور مصنف فریدالدین عطار نے بارھویں صدی کے شروع میں ہندوستان کا دورہ کیا۔ خواجہ معین الدین چشتی ۱۱۹۰ء میں اجمیر آئے اور وہیں ۱۲۳۶ء میں انتقال کیا۔ تیرھویں صدی میں شیخ جلال الدین تبریزی شاگرد شہاب الدین سہروردی (بانی فرقہ الیمنانی یا مشرقی فلاسفہ) بنگال آئے۔ سید جلال الدین بخاری ۱۲۴۴ء میں بہاولپور کے شہر اچ میں آکر آباد ہوئے اور بابا فرید پاک پٹن میں اس کے بعد کی صدی میں عبدالکریم الجیلی مفسر ابن عربی اور مصنف انسان کامل (فلسفہ تصوف کی ایک مشہور کتاب) نے

Marfat.com

ہندوستان کی سیاحت کی۔ ۱۳۸۰ء 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 آ کر 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۔ بہاء الدین ذکریا (فوت ۱۲۶۶ء) اور جلال الدین سرخ پوش (۱۲۹۱ء) جو ملتان اور کوچ میں رہے..... ان کے علاوہ قلندر درویش شاہ مدار گیارھویں صدی اور سخی سرور بارھویں یا تیرھویں صدی کے ہیں۔" [۱]

ان بزرگوں نے اس سنگ بنیاد پر میل ملاپ اور باہمی یگانگت کی وہ اینٹیں رکھیں جس نے آگے چل کر مشترکہ 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 مسلّم ہے اور ساتھ ہی ساتھ ان سیاحوں کے تذکروں کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جن کے بیانات سے ہندوستان سے محبت کی خوشبو آتی ہے۔ ان میں خصوصیت سے البیرونی 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 سنا رہا ہے۔" [۲]

مسالک الابصار میں ان سیاحوں کی تفصیلات ملتی ہیں جنھوں نے ہندوستان کی تہذیب اور معاشرت کا نقشہ کھینچا ہے۔ اُن 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 عود 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 نقطۂ 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

---

[۱] تارا چند : اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر ص ۱۳۵

[۲] سید حسن برنی البیرونی ص ۷۲

Marfat.com

اور جین مذہب نے یہیں کی سرزمین میں جنم لیا۔ عیسائی اور زرتشتی باہر سے آئے لیکن ان میں سے کسی کو وہ ہردلعزیزی نہ حاصل ہوسکی جو اسلام کے ماننے والوں کو ہوئی اور اُس کا سبب یہ تھا کہ اسلام کے بنیادی اصولوں میں اور ہندو مذہب کے اصولوں میں گہری مشابہت اور مماثلت 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 منظہر رکھتی تھی۔ اسلام میں توحید 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 کرکے 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 منظہر صفات کبریا ہوا کرتے تھے۔ خدا کے وہ بندے جو تمام بندوں میں افضل ہوتے تھے۔ فرشتے ہر کام کے لئے الگ تھے۔ جبرئیل۔ 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 مقامات مقدسہ کے لئے سفر کرنا یا تیرتھ استھان کے لئے یاترا کرنا ضروری تھا۔

۶۔ دونوں مذاہب میں برت 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۔

Marfat.com

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 نے بھی 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 سنسکرت وید مقدس کی زبان تھی۔ بھگوت گیتا۔ رامائن اُپنشد کی زبان تھی۔ اسی زبان میں اشلوک 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 نمونۂ عمل تھے اور ایسے کرداروں کے اعلیٰ نمونے مردوں اور عورتوں دونوں میں، دونوں مذاہب میں پائے جاتے 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 نے مجتمع ہو کر اپنی عبادات کو تقریب کی شکل بھی دی۔ چنانچہ ہندوستان میں دسہرہ۔ ہولی۔ دیوالی اور رکشا بندھن کے تیوہار تھے۔ اس میں ہر تیوہار ہر ورن کے لئے مخصوص تھا۔ لیکن یہ سارے تیوہار ہر ورن کے لوگ مل جل کر مناتے تھے۔ ان تیوہاروں میں کچھ تیوہار تو ایسے ہیں جو مذہبی تاریخ کے کسی خاص واقعے سے متعلق ہیں۔ مثلاً دسہرا یا ہولی۔ اور کچھ تیوہار

Marfat.com

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 کے یہاں کھلانے کا تصور تھا۔

مسلمانوں میں تیوہار کسی طبقہ کے لئے نہیں تھا۔ عید بقرعید 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 بقرعید میں ضیافت۔ عوام کی فلاح کے لیے حاضر و قیف زنا دونوں کے یہاں 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 اسٹمی 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" جنھوں نے عبادات و ریاضت کے ذریعہ غیر معمولی قوت حاصل کر لی اور یہاں تک کہ دیوتا اور بھگوان کے لئے خطرہ بن گئے۔

۱۵۔ مہمان نوازی دونوں مذاہب کے اصول میں شامل ہے ہندوستان میں "اتیتو" کا مرتبہ دیوتا اور بھگوان کے برابر کا ہے۔ مسلمانوں میں بھی مہمان 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 جاننے کے ہیں۔

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

Marfat.com

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 اُس کا اصل مقصد پاکیزگیٔ 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 اُن 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 سے آمیز ہو کر 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 جا سکیں 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 شیو اور وشنو پجاریوں نے شیو اور وشنو کی بھگتی پر

Marfat.com

زور دیا۔ شیوی لٹریچر گیارھویں صدی میں مرتب کیا گیا ہے جسے "تیرومرائی" کہتے ہیں" ۵۱
وشنویوں کے بھجنوں کا مجموعہ ناتھ منی نے ترتیب دیا۔ اُسے نل یادپربندھم کہتے ہیں ان
میں تیروجنا سمبندھ ساتویں صدی عیسوی میں سنجوز میں پیدا ہوئے۔ شیوی مبلغین میں ان کا درجہ
سب سے اونچا ہے۔

شنکرآچاریہ کو اس اعتبار سے بھگتی تحریک کا ایک اہم ستون کہا جاتا ہے کہ انھوں نے
ایک منطقیانہ نظام توحید قائم کیا اور وحدت الوجود کا وہ فلسفہ جو بعد میں بھگتی تحریک کی بنیاد
بنا، شنکرآچاریہ کے فلسفہ کی بنیاد تھا۔ ان کا مایا واد اپنے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے کائنات کو
دوحصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک حقیقی اور دوسرا غیر حقیقی۔ اعلیٰ اور ادنیٰ علم۔ جب دماغ ساکن
ہوتا ہے اور تاثرات کا راستہ بند ہوجاتا ہے اور گہرے وجد کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے۔ اُس
وقت روح اپنے آپ کو حقیقت میں جذب پاتی ہے۔ اُسے قریب کے مظاہر سے نجات حاصل
ہوجاتی ہے"۔ لیکن بھگتی تحریک کا باقاعدہ آغاز گیارھویں صدی عیسوی سے ہی سمجھنا چاہیے
یعنی رامانج کے دور سے جو ۱۰۱۶ء میں پیدا ہوئے تھے۔

اسی طرح تصوف کی تحریک کا آغاز صوفیائے کرام کے مطابق ساتویں صدی عیسوی سے
ہی شروع ہوجاتا ہے اور پہلے صوفی حضرت اویس قرنی قرار دئے جاتے ہیں۔ جنھوں نے عشق
رسول میں اپنے دانت توڑ ڈالے تھے اور اس سلسلہ میں ایک حدیث کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ ۵۲
صوفیائے کرام کے ۴ سلسلے ہم اخانوادے ہیں۔ ان میں سے نقش بندیہ کو چھوڑ کر سب حضرت علی
سے شروع ہوتے ہیں اور سلسلۂ 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 ہوجاتا ہے۔

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

---

۵۱ Caldwell Tamil popular Poetry Vol-p. 719
بحوالہ اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر ڈاکٹر تاراچند

۵۲ عبدالماجد دریاآبادی تصوف اسلام P. 33

Marfat.com

کیا ہے۔ کچھ نے صفہ سے صوفی بنایا ہے۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ صوفیوں کی تحریک اسلام کے مقابلہ میں اور بر سر اقتدار طبقہ کے خلاف ایک انوکھی بغاوت تھی۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اہل بیت سے اظہار محبت رکھنے والوں نے حکومت 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 الطبیعاتی تصور یونانیوں کے فلسفے سے متاثر تھا۔ الکندی فارابی۔ ابن سینا۔ الغزالی۔ 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"..... ۸۳۲ء میں منصور کے عہد میں بیت الحکمت۔ نوبخت اور برامکہ خاندانوں کے زیر اثر قائم کیا گیا اور مامون رشید کے عہد میں یہ اپنے عروج پر پہنچ گیا اور اس وقت تک فیثا غورث۔ 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 ہو۔" ۵۱

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 مسیحی رجحانات پورے طور سے اثر انداز ہونے لگے۔"

" ابو عبد اللہ الحارث المحاسبی متوفی ۸۵۷ء کے خیالات میں جو سب سے پہلے صوفی مصنف ہیں اور جن کی تصنیفات محفوظ ہیں مسیحی انجیل سے استفادہ کے واضح آثار ملتے ہیں۔ اُن کی ایک تصنیف کاشتکار کی حکایت سے شروع ہوتی ہے اور دوسری پہاڑی وعظ کی توضیح ہے۔" ۵۲ پروفیسر ہٹی نے بھی صوفی تحریک کے سلسلے میں عیسائی اور ہندوستانی اثرات کا تقریباً اسی انداز میں تذکرہ کیا ہے۔ ۵۳

---

۵۱ Ali Mehdi Khan "Islamic Philosophy P. 48-53
۵۲ اسلامی تہذیب کا اثر ہندوستان پر ڈاکٹر تارا چند ص ۹۱
۵۳ R.K. Hitte "History of the Arabs P. 243-435

Marfat.com

صوفی تحریک پر تیسرا 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 برمک کہلاتے تھے۔ برمک کی اولاد خلفائے عباسیہ کے مشہور برمکی وزیر بنے ۔[۵۱]

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 " صفا رد کدر بود۔ اوکدر صفت بشر بود۔ وحیہ حقیقت صوفی بود آں کہ اوراں از کدر در گذر بود۔" یعنی جس کا قلب رجس (نجاست) سے خالی ہو وہ صوفی ہے۔" [۵۲]

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 اولیا 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 یہ منزلیں طے کرنے کے لئے تزکیہ کی زندگی گذارنی پڑتی ہے۔ ہر درجے سے گذرنے کے لئے روح براہ راست وجدانی علم حاصل کرتی ہے۔ روح کو یہ عطیہ الہٰی 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 مائل 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 شکر کا ہے جس میں خدا کی طرف سے ہر حالت میں اس کا

---

۵۱ Nicolson "A literacy History of Arabs P. 259

۵۲ شیخ علی بن عثمان ہجویری "کشف المحجوب" ص 22

Marfat.com

شکر ادا کیا جاتا ہے۔ چوتھا درجہ امید وبیم۔ 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 جارہا ہے جو سب میں مشترک ہیں۔

خدا واحد ہے وہ خیر وشر کا خالق ہے۔علم کا تعلق قلب سے ہے جس پر تجلّی 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 پہونچنے 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 ہوجاتا ہے۔اور سالک واصل ہوجاتا ہے وجود کمزور اور غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔شر غیر حقیقی ہے۔ ماسوا خدا سب غیر حقیقی ہے احساس ذات بدترین شر ہے۔نفی خود، حقیقت کی تصدیق ہے۔ روح کا مقصد وصل الٰہی ہے وہ سب کچھ خیر ہے جو اُس میں ممد و معاون ہو۔ وہ سب شر ہے جو اس سے روکے۔ [ل]

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

صوفی اپنی منزل تک پہونچنے کے لئے ذکر کرتا ہے۔ ذکر کی دو قسمیں خفی اور جلی ہے ذکر کی حالت میں سانس کو روکنا اور چڑھانا اور ضرب لگانا شامل ہے۔صوفی کے لئے مرشد کی ضرورت ہوتی ہے۔جو زمین پر خدا کا مظہر ہوتا ہے۔ اور وہی ذکر کی تعلیم بھی کرتا ہے۔ ذکر سے وجد کی حالت

ل Ali Mehdi Khan. Islamic Philosophy Page 168-191 تلخیص

Marfat.com

طاری ہوتی ہے۔ اور وجد کی حالت طاری کرنے کا طریقہ سماع ہے۔ رومی نے موسیقی اور رقص پر بہت زور دیا ہے۔ چشتی اور سہروردی 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۔ بہرحال یہ طے ہے کہ جب سے مسلمانوں کی آمد کا سلسلہ شروع ہوا اُسی کے ساتھ صوفیائے کرام کی آمد کا سلسلہ بھی شروع ہوا۔ اس سے قبل ان صوفیاء کی فہرست دی جا چکی ہے جو ہندوستان تشریف لائے اور یہیں سکونت اختیار کی یا یہاں کا دورہ کیا اور واپس چلے گئے۔

انھیں تعلیمات کے ساتھ ساتھ وہ تحریک بھی چلی جسے بھگتی تحریک کا نام دیا جاتا ہے اور جس کا سلسلہ صحیح معنوں میں تیوبھگتی سے دسویں صدی میں شروع ہوتا ہے۔ شیو اور وشنو کے بھگت بھی وجد کے قائل تھے اور اپنے گرو (مرشد) کو مظہر کبریا سمجھتے تھے۔ بھکتی تحریک کے ابتدائی خدوخال کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ اُسے باقاعدہ تحریک دینے کا سہرا بھی جنوبی ہند کے مفکر رامانج 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 چاہیے یہی موکش یا نجات حاصل کرنے کا یقینی راستہ ہے۔ اس کے کئی نام ہوسکتے ہیں وہ کئی صورتوں میں جلوہ گر ہوسکتا 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 ہوسکتا ہے۔ اردو کے نانفہ پنتھی شعرا کے یہاں یہ نقوش ملتے ہیں۔

اس تحریک کے ماننے والے ذات پات میں عقیدہ نہیں رکھتے۔ ان کی نظر میں سارے انسان برابر ہیں۔ ان میں رامانج 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 گرو پر کامل بھروسہ اور اپنے کو خدا کے سپرد کر دینا ہے۔

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

Marfat.com

گیارھویں صدی سے سترھویں صدی تک پھیلا ہوا ہے۔ ان میں مہاراشٹر کے سنت گیانیشور (۱۲۷۵ تا ۱۲۹۶) عیسوی نے پندرہ سال کی عمر میں بھگوت گیتا کی تفسیر ایکناتھ کے نام سے مراٹھی زبان میں لکھی۔ نرسیما مہتا (۱۴۱۵ تا ۱۴۸۱) نے کرشن بھگتی پر گجراتی زبان میں بھجن لکھے۔ وشنوجن اُن کا مشہور گیت تھا۔ جو گاندھی جی کو بہت پسند تھا۔ چیتنیہ (۱۴۸۵ تا ۱۵۲۷) بنگال میں 'ندیا' میں پیدا ہوئے تھے۔ وہ وشنو بھگت تھے اور اُنکے ارادت مندوں میں ہندو مسلمان سبھی شامل تھے۔ گرونانک ۱۴۶۹ء میں لاہور کے نزدیک پیدا ہوئے تھے۔ اور اُن کے ماننے والے اپنے کو سکھ کہتے ہیں۔

ان سب کی تعلیمات میں جزوی اختلافات تو ہوسکتے 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 مظہر ہے وجدان اور عرفان کے راستے سے معرفت الٰہی کا حصول۔ ذات پات کی تفریق کے خلاف بغاوت 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 گذار کر انھوں نے اپنے پیغام کو نظم کے ذریعہ پھیلایا کبیرؔ 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 رو نہ تھا جن نمونوں کی وہ تقلید کرسکتے تھے وہ مسلمانوں کے ہی تھے۔ مثلاً فریدالدین 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 ہنستے تھے اور تم روتے تھے ویسا طرز عمل نہ اختیار کرو کہ تمھارے مرنے پر بھی لوگ ہنسیں"۔ یہ سعدی کے قطعہ کا ترجمہ ہے ۵۱

ص ۱۹۰ 'اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر' ڈاکٹر تارا چند ۵۱

Marfat.com

کبیر کے یہاں بھی منزل مقصود تک پہونچنے کیلئے گرو کا انتخاب ضروری ہے ؂

گرو گووند دوؤ کھڑے کاکے لاگوں پائے
بلہاری گرو آپ کے گووند دیو بتائے

وہ بارہا کہتے ہیں کہ ہندو اور مسلمان ایک ہیں۔ وہ اُسی 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 زاویۂ نظر کی بات ہے کہ اُس روشنی میں کسی کو حقیقت و عرفان کا رنگ نظر آتا ہے۔ کسی کو مابعد الطبیعات 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 انفرادیت 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 مسلّم ہے لیکن اُن سے پہلے امیر خسرو نے قومی یکجہتی اور ہندوستانیت کے کئی گوشے منور کردئے 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 افکار پس منظر کا تو کام دے سکتے ہیں لیکن مختلف رجحانات رکھنے والی چھوٹی چھوٹی قومیتوں کو ایک ہی رشتے میں منسلک کرکے متحدہ قوم بنانے کا تاریخی فریضہ کلچر ہی انجام دے سکتا ہے۔ جس کا اہم ترین جُز ادب ہے۔

Marfat.com

امیر خسرو کی اہمیت کئی اعتبار سے قابل توجہ ہے۔ ان کی ہشت پہل شخصیت کا تقاضا ہے کہ ان کی مختلف ادبی فتوحات کا تذکرہ کئی 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 بھگتی 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 ذریعۂ اظہار پر بھی غور کر لینا چاہیے جو اس مقالہ کا موضوع ہے کیونکہ جس مشترک تہذیب کا تذکرہ ابتک مذہب اور ذکر 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 جا سکتے ہیں گذشتہ ایک ہزار برس میں اگر ہندو مسلم فن تعمیرات وجود 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 آنے سے ایک نیا فکری نظام پیدا ہو سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ لسانی سطح پر ایک ایسی زبان کا تصور نہ کیا جا سکے جو اس جذباتی اشتراک کی سب سے نمایاں مظہر 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 پایے کی تھیں اس کا فیصلہ تو اب تک نہیں ہو سکا۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ دراوڑوں کے پاس یقینی طور پر انھیں کی اپنی بولی تھی۔ شمال میں بلوچستان کے علاقہ میں براہوی اور جنوب میں تامل۔ تیلگو ملیالم اور کنڑی دراوڑی زبانیں ہیں۔

Marfat.com

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 جا سکتا ہے کہ سنسکرت۔ یونانی اور لاطینی اور دوسری انڈو یورپی زبانیں کسی ایسے والدین کا ثمرہ ہیں جسے کچھ لوگ سماج میں بولتے تھے اور اب وہ ختم ہو گئی ہے۔ ۵۱

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 ہو گا کہ نیگرائڈ اور پروٹو اسٹرلائیڈ 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 سینتی کمار چیٹرجی اور دوسرے اہم علماء کی تحقیقات سے اخذ کی جا سکتی 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 الہامی 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 ابتدا 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 برہمنی نظام کو برقرار رکھنا چاہتا تھا۔ آریوں کے بعض طبقوں نے سنسکرت کو اپنے اقتدار 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 نہ سکے اسی وجہ سے دونوں کی زبان پر اتنا گہرا اثر نہ پڑا جتنا پڑنا چاہئے تھا۔" ۵۲

اس لئے متوازی خطوط پر دو زبانیں چلتی رہیں ایک وہ جو برسراقتدار 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

---

۵۱ Jack Lindsay. Short History of Culture Page 180

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

۵۲ پروفیسر احتشام حسین مسلمان اور ہندی افکار و مسائل صفحہ ۴۰

Marfat.com

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

چھٹی 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۔" لہ اس دور میں پراکرتیں بھی ایک اہم لسانی انقلاب کا سبب بن گئی تھیں۔ اس طرح خواص کی تہذیب یافتہ 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 ورما نے 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 ارتقار کی رفتار کیا رہی ہے"۔ بودھی اور جینی عوامی تحریکوں نے مقامی بولیوں اور زبانوں کو اُٹھا کر اعلیٰ اعلیٰ زبان میں تبدیل کر دیا ان میں سورسینی۔ ماگدھی 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۔ چھٹی صدی عیسوی تک پراکرتوں پر بیتا پڑی معلوم ہوا عوام کا لہجہ بالکل بدل چکا ہے۔ علمار نے اس کے مسخ ہونے پر ماتم کیا۔ عوام کی زبان کو اب بھرنشوں (بھرشٹ، بگڑی ہوئی کا نام دیا)۔ لیکن بعد میں انھیں علمار نے اب بھرنشوں کو ادب کے لئے استعمال کیا، ٹہ اس لئے اب بھرنشوں کو ہم عوامی دور تغیر کی بگڑی ہوئی بولیاں کہہ سکتے ہیں۔

آخری مرکزی حکومت ہرش کے ساتھ ختم ہوگئی اور اسی دور میں دوسرا اہم لسانی انقلاب

لہ پروفیسر احتشام حسین۔ مسلمان اور ہندی افکار و مسائل ص۱۴۱

ٹہ ڈاکٹر طیب ابدالی اردو میں لسانیاتی تحقیق مضمون ڈاکٹر گیان چند آغاز نطق سے اردو تک ص۸۴۷

ص۱۰

Marfat.com

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 سنسکرت مشترکہ زبان کی حیثیت رکھتی تھی اور مقامی بولیاں تھیں اُن کے اپنے انفرادی علاقے تھے۔ آپس کی خانہ جنگیوں اور دور انتشار میں جہاں سیاسی عدم استحکام آیا علوم وفنون کی ترقی رکی وہاں ان مقامی بولیوں کو پھلنے پھولنے کا زیادہ موقع ملا۔ اس لئے کہ باہمی آویزش نے آمیزش کے زیادہ مواقع فراہم کردیے 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 بھیجنے پر مجبور کردیا 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 کرلینے 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 شاک. 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 چھوڑے اس لئے کہ اب وہ غیر ملکی نہیں رہ گئے تھے۔ ابتدائی دور میں آزاد[۵۱] نے راج راسا کے بارے میں لکھا ہے کہ اس میں عربی اور فارسی کے بہت سارے الفاظ موجود ہیں شلاً محل۔ پروردگار۔ سرطان (سلطان) باتشاہ (بادشاہ) خلک (خلق) عالم۔ ہجرت (حضرت) وغیرہ اسکی تاریخی حیثیت مشکوک سہی 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 ہوگیا ہوگا۔ غرۃ الکمال[۵۲] میں امیر خسرو نے ڈیڑھ سو سال قبل یعنی تقریباً گیارھویں صدی میں مسعود ابن سعد سلمان کا تذکرہ کیا ہے اس بحث کے سلسلے میں شبلی لکھتے ہیں[۵۳]

---

۵۱ محمد حسین آزاد آب حیات صـ۱۶ ۵۲ غرۃ الکمال صـ۶۶ ۵۳ مقالات شبلی جلد دوم صـ۸

Marfat.com

"اس کی نسبت تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ ہندی زبان میں بھی اس نے ایک دیوان لکھا تھا۔ تذکرۂ مجمع الفصحاء میں لکھا ہے الحاصل وے راسہ دیوان بود تازی ہندی و پارسی"

وسطی عہد سے لیکر جدید دور تک پہنچتے پہنچتے تقریباً پانچسو 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 ارتقاء میں جن عناصر نے مدد دی ان میں مضبوط حکومت کا قیام مذہبی تحریکات اور کاغذ کا استعمال شامل تھا۔ پروفیسر ہارون خان شیروانی لکھتے ہیں کہ کاغذ گیارھویں صدی میں عرب مسلمانوں کے توسط سے ہندوستان آیا اور تیرھویں صدی میں اس کی ترویج ہوئی ۵۱ ڈاکٹر چٹرجی 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 ہوگئی اس میں ضرور دیر ہوتی" ۵۲

یہ وہ اسباب ہیں جو مختلف موجودہ قومی زبانوں کے وجود میں آنے کا سبب بنے۔ ان کی پیدائش اور ان کی ارتقاء کے سلسلے میں جو مباحث ہیں ان سے قطع نظر کرتے ہوئے عرض کرنا ہے کہ بولیوں سے 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 ارتقاء انتشار سے 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" ۵۳

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 وجوار کی زبان کہا جاتا ہے وہ کھڑی بولی تھی جس نے اردو کی شکل اختیار کی۔ اُردو کے اسماء وضمائر وافعال و حرف جار اور گنتیاں خالص ہندی نژاد ہیں اور

---

۵۱ ہارون خاں شیروانی "دکھنی کلچر" بحوالہ دو ادبی اسکول ص ۲۲-۲۳

۵۲ Chatterji Indo Aryan & Hindi P. 89. بحوالہ ہندوستانی لسانیات کا خاکہ

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

Marfat.com

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 ہے۔

پروفیسر احتشام حسین نے یولس بلاک (فرانسیسی ماہر لسانیات) پروفیسر چٹرجی کے اس خیال کو تسلیم کیا ہے کہ اردو ان دونوں کا مشترکہ سرچشمہ ہے[۵۱] وہ کہتے ہیں کہ وہ جن ناگزیر تقاضوں کے ماتحت پیدا ہوئی تھی انھیں نے اسے علاقائی حدبندی کو توڑ کر آگے بڑھ جانے کا موقع دیا صوفی، فقیروں اور درویشوں نے اپنا روحانی پیغام پہونچانے کے لئے اسی کو منتخب وہ جیسی بھی ٹوٹی پھوٹی نامکمل اور کھردری حالت میں تھی عوام سے قریب تھی[۵۲]

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 ردعمل میں جس معاشرہ نے جنم لیا تھا اس کی مختلف سمتوں میں ہم آہنگی کا فریضہ اردو نے انجام دیا۔

پروفیسر احتشام حسین لکھتے ہیں:

" اردو کو وہ اہمیت حاصل ہو گئی کہ ڈاکٹر تاراچند کے خیال میں اٹھارویں صدی میں ہندو اور مسلمان دونوں اردو کو اپنی مشترکہ زبان سمجھنے لگے تھے۔ یہاں تک کہ بھارتیندو ہرش چندر 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 جیمز گلکرسٹ اور راجہ شیو پرشاد اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ اردو ہی ملک کی قومی زبان ہے۔"[۵۳]

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

۵۱، ۵۲، ۵۳ پروفیسر احتشام حسین اردو لسانیات کا خاکہ ص۵۶-۵۷، ص۵۹، ص۶۲

Marfat.com

جیساکہ 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 پہونچایا۔ 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 خمیر قومی یکجہتی کے عناصر سے تیار ہوا تھا۔

ہندوستان کی تاریخ میں دو خصوصیات نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔

۱۔ ہندوستان کے عوام کبھی توسیع پسندانہ نہیں رہے۔ پانچ ہزار سال کی اس تاریخ میں محمد تغلق شاہجہاں اور اورنگ زیب کے زمانے میں اپنی مملکت کے باہر حملہ کرنے کی مہم جویانہ 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[۵۱] اور یہیں کے ہو رہے اور یہیں کی مٹی کا جزو بن گئے۔ جب بھی ہندوستان متحد رہا اس نے بیرونی حملہ آوروں کو شکست فاش دی چندرگپت کے ہاتھوں سیلوکس کی شکست اور بلبن اور غازی[۵۲] تغلق کے ہاتھوں منگولوں کی شکست اس کے مستحکم شواہد ہیں۔ لیکن جس نے ہندوستان کو اپنا وطن بنا لیا اور یہیں کا ہو کر رہ گیا پھر اس سرزمین اور اس آب و ہوا نے 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 سے اس سے پیدا ہونے والے احساس برتری سے چھٹکارا حاصل کرلیں مسلمان بادشاہوں 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

۵۱ Lanepoole "History of Medieval India Under Mohammaden Rule" P.94

۵۲ بلبن اور غازی تغلق نے منگولوں کو ۲۹ بار شکست دی

Marfat.com

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 دورِ انتشار میں یکجہتی کا پیغامبر بن کر آیا یہ بات بھی قابلِ 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 دورِ حکومت کے خلاف بغاوت نہیں کی جو یہاں آکر بس گیا۔ لین پول کا یہ خیال تو صحیح ہے کہ " اسلام[۵۱] 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 بدانتظامی کا مسلمان حکومتوں نے مظاہرہ کیا وہ ان لوگوں کے لئے ناقابلِ برداشت نہیں تھا جنھوں نے اس سے بہتر کچھ بھی نہیں دیکھا تھا اس لئے کہ ہندوستان میں مضبوط وفاقی طرز کی حکومتیں ہمیشہ رہیں اور جب کبھی مرکزیت قائم رہی ہندوستان یورپ کے کسی بھی بہترین انتظامیہ سے کہیں بہتر طرزِ حکومت کا عملی نمونہ پیش کرتا رہا۔ اس سلسلے میں گپت عہد۔ اشوک کا زمانہ اور ہرش کا زمانہ بطور مثال پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے مسلمانوں کے خیر مقدم کا سبب نہیں تھا کہ ہندوستان کے رہنے والے بدترین قسم کی بدانتظامی کا شکار ہو 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 قابلِ 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۔ سندھ 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[۵۲] حضرت علی کے بارے میں بھی روایات ملتی ہیں کہ آپ نے اپنے دورِ حکومت میں ہندوستان میں کچھ مبلغین بھیجے تھے۔ منشی پریم چند نے اپنے ڈرامہ کربلا 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 یہی سبب ہے کہ جب ملتان

---

۵۱ ۵۲ Lanepole Medival India Under Mohammaden Rule. P. 19-20-23

۵۳ تذکرۂ جلوۂ خضر صفیر بلگرامی ص ۲۳

Marfat.com

محمد بن قاسم کے زمانے میں فتح ہوا تو قبائل گھنٹے بجاتے ہوئے ڈھول پیٹتے ہوئے اور رقص کرتے ہوئے خیر مقدم کے لئے نکل آئے" ۵۱ 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 گئے تھے ۵۲

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 ۵۳ 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 ۵۴ 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 جا سکتی اگر اس نے پتھر کے بتوں کی طرف بھی توجہ کی ہوتی۔ لیکن تاریخ بتلاتی ہے کہ یہ 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 استعماریت پسند۔ مہم جویانہ اسپرٹ کے تحت کیا ورنہ 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 تگین کی بغاوت فرو کرنے کے لئے مسعود نے ایک ہندو جس کا نام تلک تھا منتخب کیا تھا اور اسے ایک سنہرے کام کا

۵۱، ۵۲، ۵۳، Lanepoole "Mediaeval India under Mohammaden Rule. P. 25.

Marfat.com

چنغہ 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 لنگین کو شکست فاش دی تھی لہ مسلمان امرا 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 سہارا کیوں نہ لینا پڑے پرتھی راج کی شکست کے بعد محمد غوری نے اجمیر کی حکومت پرتھی 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 فیاضی کا برتاؤ کیا جاتا تھا " ۵۲

یہ دور آغاز تھا جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے روابط ایک دوسرے سے قائم ہونا 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 ہوسکے 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 راجہ 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 بنوائی ہیں اور مسلمانوں کی اعانت کی ۵۳ پروفیسر ہارون خاں شیروانی نے کیرل کے شہر کرانگانور میں

لہ Ishwari Pd. "History Of Muslim Rule in India P. 53

۵۲ Mediaeval India under Mohammaden Rule P. 64

۵۳ قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب گوری شنکر ہیرا چند اوجھا ترجمہ منشی پریم چند ص ۶۲-۶۳

ایک مسجد کا تذکرہ کیا ہے[۵۱] جو چیرامن پرومل کے لڑکے نے اپنے باپ کی وصیت کے مطابق بنوائی تھی یہ مسجد ملے جلے ہندوستانی مشترک تمدن کی گویا خشت اوّل ہے اور آج بھی مقامی مندر ترونجی کلم کا جب سالانہ جلوس نکلتا ہے تو لازماً اس مسجد کا بھی طواف کیا جاتا ہے۔" ۵۲

"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 سڑک کے سارے مقامات پر مسلمانوں کے مکانات تھے اس ملک میں مسلمانوں کی سب سے زیادہ عزت تھی، منگلور میں مسلمانوں کی آبادی چار ہزار تھی ان کی مسجدیں 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 قابل تعریف تھی۔ راجہ مسلمانوں کا احترام کرتا تھا" ابن بطوطہ ملک کافور 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 ہونا ور کا مسلمان حکمراں اس کے وائسرائے ہری ایا اور دائر کا اطاعت گزار تھا۔ دسویں صدی میں سلیمان سعودی ابن محمد قل اور زید سب بلہار (گجرات) کے ولابھی 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۔" مسعودی 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 پنج وقتہ نماز پڑھتے ہیں ادریسی نے گیارھویں صدی میں لکھا "شہر اتھلواڑہ میں بڑی تعداد میں مسلمان تاجر آتے جاتے رہتے ہیں اور کاروبار کرتے ہیں حکمراں اور وزرار ان کے ساتھ بڑی عزت سے پیش آتے ہیں اور انھیں حفاظت و امن حاصل ہے" ۵۳

۵۱/۵۲ پروفیسر ہارون خاں شیروانی "دکنی کلچر" صد ۱۹

۵۳، ڈاکٹر تاراچند اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر صد ۶۲-۶۳-۶۸-۷۰ صد ۱۱

Marfat.com

معلوم ہوتا ہے کہ بعض ہندو راجہ مسلمان سپاہی نوکر رکھتے تھے مثلاً سومناتھ کے حکمراں کے بہت سے افسر مسلمان تھے[۵] 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 ننانوے فی صدی مذہبی قبائلی 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 وائسرائے 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 ہندوؤں اور مسلمانوں کے روابط بڑھنے لگے تھے سطحی طور پر یہی بات ہندوستان کے نچلے طبقے کے عوام کے لئے دلکش رہی ہوگی کہ ایک غلام ترقی کرکے دلی کے تخت پر بیٹھ سکتا ہے چنانچہ التمش جیسے غلام کا تخت پر بیٹھنا یقیناً عام ہندوستانیوں 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۔

بہرحال اسی دور سے منگولوں کے حملے کا خطرہ سرحد پر بڑھ گیا اور بلبن کے دور تک اس خطرہ کے پیش نظر گو کہ چھوٹی موٹی بغاوتیں ہوتی رہیں لیکن مجموعی طور پر ایک متحدہ ہندوستان کا تخیل دھیرے دھیرے پروان چڑھتا رہا ایسا لگتا تھا جیسے مقامی آبادی نے یہ سمجھ لیا ہے کہ فرقہ وارانہ 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 طاقت اور قومی رائے عامہ کی (National will) کی تائید حاصل نہ ہو سکی اور اسی لئے وہ اپنے طاقتور دشمنوں کے مقابلے میں زیادہ دیر تک نہیں ٹھہر سکے۔ ایبک کے

---

۵ ڈاکٹر تارا چند   اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر   ص ۷۰-۷۱

Marfat.com

زمانے سے ہی منگولوں کے حملے کا خطرہ بڑھتا رہا اور ہندوستان کی آبادی نے خلجی کے عہد تک اس خطرہ کو بڑی خوش اسلوبی سے ٹلتے 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 [۵۱] مسعود سعد سلیمان جنھیں ہندی کا پہلا شاعر سمجھنا چاہئے نویں صدی کے بزرگ ہیں قطب الدین ایبک 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 سکے ہندو سنار 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 چاہیئے۔ جب دو تہذیبوں کے اختلاط سے ایک نئی تہذیب کی داغ بیل پڑ رہی تھی۔ حکومت علاءالدین کے زمانہ تک اس اعتبار سے مذہبی تھی کہ سلطان اپنے کو خلیفہ کا نائب سمجھتا تھا لیکن علاءالدین خلجی کے عہد میں تیرھویں صدی کے بالکل اختتام پر اس کی اور قاضی کی گفتگو یہ واضح طور پر بتاتی ہے کہ علاءالدین کے ذہن میں سیکولرازم کا تصور تھا۔ وہ ایک نئے دین کی بنیاد ڈالنا چاہتا تھا اس کا خیال یہ تھا کہ اگر پیغمبر اسلام کے پاس چار وفادار ساتھی تھے تو اس کے پاس بھی الغ خاں۔ ظفر خاں' نصرت خاں اور الپ خاں تھے [۵۲]

علاؤالدین 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 جنھوں نے پہلی بار ہندوستان میں ایک لادینی ریاست کی داغ بیل ڈالی۔ علاءالدین کے زمانے کا دوسرا اہم ترین واقعہ یہ ہے کہ ایک نومسلم ملک کافور کے نام سے ہندوستان

---

[۵۱] ڈاکٹر تارا چند — اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر — ص ۲۸۹

[۵۲] Ishwari Pd. Short History of Muslim rule in Ind. P. 157.

Marfat.com

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 حائل تھی اس نے اس فتح کے ذریعہ تلخیوں میں اضافہ کے بجائے ایک دوسرے کے مسائل سمجھنے میں مدد دی۔ علاءالدین ہندوستان کا پہلا بادشاہ تھا جسے مسلمان بادشاہوں کے بجائے ہندستانی بادشا سمجھنا چاہیے۔ جہاں تک اس کی زیادتیوں وسخت گیریوں اور مظالم کا سوال ہے اس سلسلے میں ڈاکٹر رام پرشاد ترپاٹھی کی رائے بہت مناسب اور دوٹوک ہے وہ لکھتے ہیں" اور جب علاءالدین نے[۵۱] مسلمانوں کو نہیں بخشا 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 فضا، جو علاءالدین نے تیار کی تھی۔ محمد تغلق کے زمانے 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"[۵۲]

ڈاکٹر ایشوری پرشاد لکھتے ہیں" وہ کٹر مسلمان تھا لیکن اپنے پیش رووں کی طرح متعصب نہیں تھا۔ وہ ہندوؤں کے سلسلے میں رواداری برتتا 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 وہ جذبہ پیدا کر دیا تھا جس کے لئے 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 چھیڑنا مناسب نہیں سمجھا۔"[۵۳]

اس دور کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی تھی کہ اب اسلام ایک باہری مذہب نہیں رہ گیا تھا۔ مقامی آبادی کی تبدیلی 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 معتمد مقبول وزیر خانجہاں تلنگانہ کا ہندو تھا۔

---

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

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

۵۳ • Dr. Ishwari Pd, History of Muslim rule in India P. 105, 111, 112.

Marfat.com

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 دئے تھے، اور رہن سہن۔ رسم و رواج۔ کھانے پینے۔ لباس و وضع کی تراش و خراش 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 سولھویں صدی کے آغاز میں مکمل قومی شعور پیدا ہو چکا تھا۔ بادشاہ اب اپنے کو ہندوستانی ہی سمجھتے تھے اور تغلق 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 گذر کرتے تھے وہ درحقیقت اس ملک سے محبت رکھتے تھے۔ [۵۱]

چنانچہ جب تیمور نے ۱۲ 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 پچیس ہاتھی تھے [۵۲] 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۔

دلّی کی مرکزی حکومت کے پارہ پارہ ہونے کے بعد متعدد علاقوں میں آزاد اور خودمختار 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۔ جونپور مالوہ کی سلطنتیں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ مالوہ پندرھویں صدی میں آزاد ہوا۔ محمود خلجی

---

۵۱ Vyas Naik "India Through the ages P. 113.

۵۲ Lanepoole "Mediaeval India under Mohammedan Rule P. 119

کے بارے میں فرشتہ لکھتا ہے [۵۱] کہ وہ نرم دل۔ بہادر منصف مزاج اور عالم تھا اس کے دور میں مسلمان اور ہندو خوش تھے اور باہمی روابط دوستانہ تھے۔ بنگال ابتدا سے ہی تقریباً نیم آزادانہ حیثیت رکھتا تھا ۱۳۳۸ء میں حاجی الیاس [۵۱] نے آزادانہ حکومت قائم کرلی تھی اور اس کے بعد سے دلی کی حکومت کے پے درپے حملوں کے باوجود آزاد حکومت قائم رہی۔ پندرھویں صدی کے بالکل اختتام پر حسینی عہد کا آغاز حسین شاہ سے ہوتا ہے۔

اس عہد میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے اثرات ایک دوسرے پر پڑے اور انھوں نے ایک ایسی نئی طاقت کو جنم دیا جس سے دونوں مذہب نزدیک آئے۔ وشنومت کو اس عہد میں کافی فروغ ہوا۔ اسی حسین شاہ [۵۲] 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۔ جونپور میں ملک خواجہ سرور نے چودھویں صدی کے آغاز میں شرقی سلطنت کی بنیاد ڈالی تھی لیکن ۱۴۰۲ء میں ابراہیم شاہ شرقی کے زمانے میں یہ حکومت ایک خود مختار اور آزاد حکومت میں تبدیل ہوگئی۔ فن تعمیر پر ہندو اثرات کا نمونہ جونپور کی اٹالہ مسجد میں دیکھا جاسکتا ہے لین پول نے بھی اسے تسلیم کیا ہے۔ جونپور اس دور میں شیراز ہند کہلاتا تھا۔ منطق فن تعمیر و فن موسیقی کی سرپرستی شرقی بادشاہوں کے عہد میں ہوئی اور اس نے جونپور کو وہ منزلت عطا کی کہ اردو شعرا نے جونپور 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 حکمراں سلطان زین العابدین اور گجرات کے محمود بیگڑا اور بہادر شاہ بھی قابل ذکر ہیں لیکن موضوع کے اعتبار سے سب سے زیادہ اہمیت دکن میں امیران صدہ بہمنی سلطنت کو حاصل ہے جس کی داغ بیل حسن گنگو کے ہاتھوں ۱۳۴۷ء میں پڑی اور پندرھویں صدی کے اختتام تک یہ حکومت محمود گاواں کی سرپرستی میں مضبوطی سے چلتی رہی۔

---

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

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

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

Marfat.com

لیکن اس کے بعد اس کا شیرازہ بکھر گیا اور یہ پانچ حصوں میں تقسیم ہوگئی۔ بہمنی عہد کا سب سے اہم بادشاہ فیروز شاہ تھا جسے علم و ادب سے دلچسپی تھی۔ فیروز شاہ کا سب سے بڑا کارنامہ[۵۱] یہ رہا ہے کہ اس نے اپنی قلمرو کے تین حصّوں۔ 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 سہنے 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 بندہ نواز سید محمد گیسو دراز گلبرگہ آئے، [۵۲] اس پر تفصیلی بحث تو آگے آئے گی۔ فی الحال یہ عرض کر دینا مقصود ہے کہ قومی تہذیب کے ارتقائی منازل پندرھویں صدی کے اواخر میں 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 رہے۔ اس کا مذہبی جنون[۵۳] 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 خلجی اور تغلق کے زمانے میں شروع ہوئی تھی اور جس کی بنیادی طور پر عوامی زندگی میں گہری جڑیں تھیں اسے سکندر لودی کے طرز حکومت سے نہ صرف جھٹکا لگا بلکہ ہندوستان کی تہذیبی زندگی میں دو رجحانات نمایاں طور پر سامنے آگئے ــــــ ایک رجحان وہ تھا جو اپنے سیاسی مقصد کے حصول کے لئے ہی سہی مذہب کو آلۂ کار بنا کر تفریق پسندی کا بیج بو رہا تھا اور دوسرا گروہ وہ تھا جس کا نصب العین مشترکہ تہذیب۔ مشترکہ قومیت اور متحدہ ہندوستان تھا۔

---

۵۱ نصیر الدین ہاشمی دکن میں اردو ۱۹۶۰ء چھٹا ایڈیشن ص ۲۴

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

۵۳ V. D. Mahajan Muslim Rule in India P. 154.

Marfat.com

دوسرے گروہ کے نمائندوں نے شعراء، ادباء، 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 ڈھانچے 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 [۵۱] 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۔ شیر شاہ نے بھی اس طریقہ کو نہ صرف برقرار رکھا بلکہ اس کی حوصلہ افزائی بھی کی۔ شیر شاہ کے بارے میں ڈاکٹر قانون گو کا خیال یہ ہے کہ وہ ہندوؤں کے سلسلے میں مذہبی رواداری کی پالیسی پر عامل [۵۲] تھا۔ لیکن شری رام شرما کا خیال ہے کہ ہندو کمانڈر کی موجودگی [۵۳] اور ڈاک نظام میں ہندوؤں کی موجودگی اس کی مذہبی رواداری کا ثبوت نہیں بن سکتی لیکن ان مباحث سے قطع نظر شیر شاہ کے سلسلے میں ڈاکٹر ترپاٹھی کا یہ اقتباس زیادہ بہتر طریقے پر ہمارے لئے مفید مطلب ہے شیر شاہ [۵۴] کا روادارانہ طرز عمل اس کی ادبی اور تعمیری سرگرمیوں سے ظاہر ہوتا ہے مسلمانوں نے ہندی ادب میں کافی دلچسپی لینی شروع کر دی تھی اور ان میں ملک محمد جائسی کی پدماوت بہت زیادہ اہمیت کی مالک ہے۔

---

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

۵۲ " " " " Part II P. 42

۵۳ Sri Ram Sharma. Religions policy of Moghul Emperors P. 11.

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

Marfat.com

اس طرح اکبر کے عہد حکومت تک پہونچتے پہونچتے ملک میں قومی یکجہتی 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 جا سکتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ اردو شاعری جس کے ابتدائی خدوخال تغلق عہد میں امیر خسرو کے یہاں نظر آتے ہیں اور پندرہویں سولھویں صدی میں جس کا باقاعدہ دور آغاز دکن سے شروع کیا جاتا یہ 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 چاہیے اسے پیش کیا۔" اگر بتوں کی پوجا گھر کے اندر برداشت کی جا سکتی تھی تو پھر اس کا کوئی جواز نہیں تھا اس کی پوجا برسرعام نہ کی جا سکے"[۱۵] اکبر نے اتھر وید۔ مہابھارت اور رامائن کے فارسی تراجم بھی کرائے اس نے اس کا لحاظ بھی رکھا کہ اب تک جو بے انصافیاں ہوئی ہیں اس کا بھی ازالہ کیا جائے[۵۲] اسے اس ضرورت کا شدت سے احساس تھا کہ کم سے کم ہندوستان کے دو بڑے فرقوں کے

---

۵۱ S.R.Sharma Religious Policy Of Moghul Empe ron P.19-25

۵۲ R.P.Tripathi Rise and Fall of Moghul Empira P.314.

Marfat.com

درمیان اتحاد پیدا کیا جائے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے اس نے یاترا ٹیکس۔ جزیہ اور مزید محصولات ختم کردئے مملکت کے عہدوں کے دروازے کھول دئے گئے اور مختلف مذاہب کے درمیان رابطے اور ایک دوسرے کو ہمدردانہ نقطۂ 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 [۵۱] نئی عدالتیں قائم کیں جن میں برہمن جج مقرر کئے گئے، ٹوڈرمل نے اعلان کیا کہ سرکاری کاغذات میں فارسی استعمال کی جائے گی۔ گائے کے گوشت کے استعمال پر اس لئے پابندی لگا دی گئی کہ وہ ہندوؤں میں مقدس جانور سمجھا جاتا تھا اکبر دیوالی اور رکشا بندھن 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۔ سپہداری اور ملک داری کے جلیل القدر عہدے ترکوں کے برابر ہندوؤں کو ملنے لگے۔ چغہ اور عمامہ اتار کر جامہ اور کھڑکی دار پگڑی اختیار کرلی ..... 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 ہوگیا۔ نوروز کا جشن ایران و توران کی رسم قدیم ہے مگر اس نے (اکبر نے) رسوم کا رنگ دے کر اسے بھی ہندو بنایا" [۵۲]

علاء الدین کی طرح اکبر نے بھی ایک نئے مذہب کی بنیاد ڈالنی چاہی۔ علاء الدین اپنے ارادے سے باز رہا لیکن اکبر نے دین الٰہی کے نام سے ایک نیا مذہب رائج کرنا چاہا اور 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 پختہ کرسکے اور مذہبی عصبیت جو اس راہ کا سب سے بڑا روڑا تھی دور ہوسکے۔

---

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

۵۲ محمد حسین آزاد   دربار اکبری   ص۱۲۵

Marfat.com

اس کے عہد میں ہندو مسلمان جین عیسائی اور پارسی پانچ مذاہب کے ماننے والے موجود تھے ہندوؤں 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"[۱]

ڈاکٹر سمتھ کا خیال ہے کہ اکبر کو پارسیوں کے مذہب سے زیادہ دلچسپی تھی۔ دستور مہرجی آف نوساری نے اکبر کو پارسی مذہب کے بارے میں ۷۹-۱۵۷۸ء 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 ہیرانند 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[۲]

اس طرح اکبر کے عہد میں قومی یکجہتی کا تعمیری دور اپنے شباب پر پہونچ 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[۳] 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۔ تلسی داس جی کی رام چرتر مانس 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 P. 256

Marfat.com

اس میں بے تکلفی سے فارسی اور عربی الفاظ نظر آتے ہیں۔ اتھروید مہابھارت اور والمیک کی رامائن کا فارسی میں بدایونی فیضی اور حاجی ابراہیم نے ترجمہ کیا۔ نظیری اور عرفی بھی اس دور میں ہندوستان آئے۔[۵۱]

اکبر کے طرزِ عمل کو جہانگیر نے برقرار رکھا۔ لین پول کے الفاظ میں جہانگیر کے عہد میں[۵۲] تقریباً پورا ہندوستان ایک متحدہ ملک بن چکا تھا اس کے عہد کے حالات کی تصویر کشی ہاکنس۔ برنیر۔ اور ٹامس رو کے سفرناموں 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 روٗسا کے درمیان توازن تقریباً برقرار رہا، اسے ہندوستانی چیزوں سے محبت تھی اور ہندوستانی[۵۳] ماحول میں اسے مسرت محسوس ہوتی تھی۔

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 کایستھ 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 احساسات 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 سور ساگر 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 الٰہی کا ماننے والا تھا۔"[۵۴]

---

۵۱ Dr. Ishwari Pd. Short History of Muslim rule in India P. 560

۵۲ Lanepoole Medieval India Under Mohammadan Rule P. 206

۵۳ Dr. Ishwari Pd. Short History of Muslim rule in India P. 375

۵۴ Religious Policy of Moghul Emperors P. 86-87

Marfat.com

اس کی اس تمام تر مذہبی رواداری کے باوجود ڈاکٹر ترپاٹھی کے الفاظ میں "اختلافات کے بیج جہانگیر کے ہی عہد میں بو دئے گئے تھے۔"[۱] خسرو کی بغاوت نے ایک طرف راجپوت سرداروں کی صف 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 رجحانات واضح طور پر ابھر آئے۔ ایک گروہ ان لوگوں کا تھا جو مقامی عناصر کو ابھارنا چاہتے تھے اور ہندستانیوں 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 خسرو 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 رجحانات (۱) یکجہتی اور (۲) علیحدگی پسندی کی صورت اختیار کر گئے تھے حالانکہ یہ دونوں رجحانات حکمراں طبقے کی اقتدار کی کشمکش کا نتیجہ تھے۔ "حکمراں طبقے میں جو ظاہری طور پر سیاسی یا معاشی اسباب کی بنا پر آویزش 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 برسرپیکار رہے۔[۲] 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 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 رجحانات میں شدید کشمکش ہوئی اور اس میں شک نہیں کہ اس کشمکش میں علیحدگی پسند رجحان کو فتح حاصل ہوئی۔ اورنگزیب اور دارا شکوہ دراصل تاریخ کی دو علامتیں ہیں جو ہندوستان میں نفسیاتی طور پر دو مکتبہ فکر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اورنگ زیب کے رجحان کا اندازہ اس کی سیرت اور اس کے کردار سے کیا جا سکتا ہے۔ دارا شکوہ 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

۱۔ Dr. R. P. Tripathi: Rise and Fall of Moghul Empire P.358

۲۔ Harbans Mukhia: Med. Indian History and the Communal Approach P.29

Marfat.com

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 پربھو کندہ رہتا تھا۔ اس کی کتابوں میں سرالاسرار اپنشد کا ترجمہ ہے سفینۃ الاولیا مسلمان صوفیوں کا تذکرہ ہے اور مجمع البحرین ہندو بھگتی اور مسلمان صوفیوں کے مترادفات پیش کرتی ہے۔"[۵۱]

برنیر نے جن الفاظ میں دارا کی شکست کے بعد عوامی رنج وغم کا بیان لکھا ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ داراشکوہ عوام میں کتنا مقبول تھا[۵۲] اور ظاہر ہے یہ مقبولیت اس کے نظریات اور طرز فکر کی بنا پر تھی۔ اورنگ زیب بھی ہندوستان کو متحد رکھنا چاہتا تھا لیکن اس اتحاد کی بنیاد سیاسی اقتدار اور حکمراں 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 علیحدگی پسند رجحانات اس کے حکمت عملی کے ردعمل 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 متحدہ سیاسی وحدت کے خلاف شیواجی اور گرو گووند سنگھ 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 اکائیوں کے تحت تقسیم ہوگیا۔ بنگال اودھ۔ دکن۔ مہاراشٹر کے علاقے خودمختار ہوگئے۔

لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا 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 جارہی تھی یہ تاریخی پس منظر جو بیان کیا گیا ہے آنے والے دور کے لئے ایسا مواد فراہم کررہا 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 فکر بنے۔

---

[۵۱] Ishwari Pd. Short History of Muslim Rule in India P. 433.

[۵۲] V. D. Mahagan: The Muslim rule in India Pt II P. 187.

Marfat.com

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 نے ہی اسے ایک ہی لڑی میں پرونے کی کوشش کی۔ دراوڑی 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 احیار 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 رنگا رنگی کی جگہ یک رنگی کی کوشش کی گئی سیاسی وحدت پارہ پارہ ہو گئی۔

اردو شاعری کا مزاج' اس کا خمیر' رنگا رنگی 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 ہے اور یہ 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 چاہیے 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 اُس کے اندر اُن عناصر کی جستجو بھی کی جا سکتی ہے جنھیں قومی کہا جاتا ہے ... زبان۔ مذہب۔ اخلاق۔ معاشرت اجتماعی نظام زندگی۔ فلسفہ اور ادب کے روائتوں کے شعوری اور غیر شعوری علم اور احساس سے کوئی قوم خود کو پہچانتی اور پہچنواتی ہے ان کا سلسلہ ماضی قدیم سے بھی ملایا جا سکتا ہے۔

Marfat.com

یہ ضرور ہے کہ امتداد زمانہ اور ارتقائے شعور کی وجہ سے ان کی شکلیں بدلتی رہتی ہیں لیکن انھیں 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 کرلیتی ہیں، یہی اعلیٰ اظہار سارے مظہر 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 دیکھی جاسکتی ہیں..... ہر قوم کے ادبی ذخیرے میں اس کی زندگی کے وہ نقوش ہوتے ہیں جن سے وہ پہچانی جا سکتی ہے۔

اردو کا وجود بھی بھگتی تحریک، ہند 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۔" [1]

---

[1] پروفیسر احتشام حسین افکار و مسائل ۱۹۶۳ء ایڈیشن "مضمون قومی ادب کا مسئلہ ص۲۳، ۲۴، ۲۶، ۳۰

Marfat.com

(۲)

قومی یکجہتی آغازِ شاعری سے سترھویں صدی تک

Marfat.com

Marfat.com

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 وقائع اور تراجم میں مصروف تھے اور مذہبی کتابیں لکھی جارہی تھیں۔ دوسری طرف کبیر، 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، جائسی، کیشو، سندر سیناپتی 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 ہندوی 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 جا سکتا 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 (۱۱۷۳ء تا ۱۲۶۵ء) کا بہت سا کلام سکھوں کے گرو گرنتھ صاحب میں دیا گیا ہے۔ ۱۳۰ دوہے ان کے نام سے گرنتھ صاحب کا جز ہیں۔ ان دوہوں کے سلسلے میں ڈاکٹر گیان چند[1] نے سوہن سنگھ دیوانہ کے حوالے سے

---

[1] اردو ادب کی تاریخ،، زیر ترتیب۔ تیسرا باب

Marfat.com

یہ لکھا ہے کہ یہ دوہے فریدِ ثانی کی تصنیف ہیں۔ بہاؤ الدین باجن نے بھی ان کے دوہے درج کیے ہیں اور شیرانی نے ان کی صنعت ملمع کی غزل کے پانچ شعر لکھے ہیں جس میں شکر گنج تخلص آیا ہے۔ ایک شعر درج کیا جاتا ہے:

وقتِ سحر وقتِ مناجات ہے　　خیز دراں وقت کے برکات ہے

تن کے دھونے سے دل جو ہوتا پوک　　پیش رو اصفیا کے ہوتے غوک

خاک لُنے سے گر خدا پائیں　　گائے، بیلاں بھی واصلاں ہو جائیں

عبدالحق نے بھی مندرجہ بالا اشعار حضرت بابا فرید کے نام منسوب کیے ہیں۔

گرو گرنتھ صاحب میں بہت سے دوہے ایسے ہیں جو عام طور سے پڑھے جاتے ہیں لیکن اُن کا انتساب نہیں درج کیا جاتا۔ ان میں سے صرف تین لکھے جاتے ہیں

کاگا کرنگ ڈھنڈھ لیا، سگلا کھائیا مانس
ایہہ دو نیناں مت چھوئیو پیا دیکھن کی آس

کاگا چونڈ نہ پنجرا بسی تو اڈھ جائے
جس پنجرے مرا ساہ بسے تن مانس نہ کھائے

جوبن جاتے تو جائے پر پیا کی پریت نہ جائے
دیکھ سکھی اجوبن کتنے، بن پریت کیے کمہلائے

حضرت بابا فرید سے منسوب یہ کلام سترھویں صدی میں گرو گرنتھ صاحب کو مرتب کرتے وقت شامل کیا گیا۔ گرو گرنتھ صاحب کو گرو ارجن دیو نے ۱۶۰۴ء، ۱۶۰۵ء میں گرو داس سے مرتب کرایا تھا۔ گرو ارجن سنگھ سکھوں کے پانچویں گرو ہیں۔ ان میں اور بابا نانک میں نہ صرف یہ کہ فصل نہیں ہے بلکہ پانچویں گرو تک ایک تسلسل ہے۔

اس بنا پر استدلال کیا جا سکتا 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 اتنا حتمی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ دوہے بہرحال پندرھویں صدی سے قبل کہے گئے۔ اگر یہ دوہے بابا فرید کے

---

[1] اردو ادب کی تاریخ" زیر ترتیب۔ تیسرا باب

Marfat.com

نہیں بھی ہیں 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 دوہوں کا استناد مستحکم نہ ہونے سے امیر خسرو کو ہی اردو شاعری کے آغاز کے سلسلے میں نقطۂ اوّل قرار دیا جاتا ہے۔

امیر خسرو کی ادبی کاوشیں زبان کے اعتبار سے دو حصّوں میں تقسیم کی جا سکتی ہیں ایک میں وہ فارسی شاعری کے ذریعہ ہندوستان کی عظمت کا راگ الاپتے ہیں اور دوسری شاعری وہ ہے جو زبان زد عام و خاص ہے اور خسرو کے نام سے مشہور ہے جس میں کہہ مکرنیاں، انملی، دوسخنے، 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 اِس زبان میں مہارت رکھتے تھے۔ خود کہتے ہیں ؎

ترک ہندوستانیم من ہندوی گویم جواب شکر مصری ندارم کز عرب گویم سخن

خسرو کے ہندی کلام پر بحث میں حصّہ لینے والوں میں پروفیسر شیرانی، ڈاکٹر صفدر آہ، ڈاکٹر وحید مرزا اور ڈاکٹر گوپی چند نے وقیع مضامین لکھے ہیں جس میں اُن کے اس کلام کا جائزہ لیا گیا ہے جس کا استناد مستحکم نہیں ہے۔ عام طور سے میر تقی میر کے "نکات الشعرا" سے کچھ اشعار پر بحث کی جاتی ہے اور کچھ کا ماخذ ملا وجہی کی "سب رس" ہے۔ گیان چند نے اپنی زیرِ ترتیب کتاب "اردو ادب کی تاریخ"[1] میں خسرو کی صنعتِ ملمع والی مشہور غزل ؏

زحالِ مسکیں مکن تغافل دورائے نیناں 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 مثمن زدہ رکن میں ہے۔ اِس

[1] اردو ادب کی تاریخ۔ زیرِ ترتیب۔ گیان چند۔ تیسرا باب

Marfat.com

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 کہ مکرنیاں، انملی، دوسخنے، پہیلیاں وغیرہ کا استناد مشکوک ہو جاتا ہے لیکن اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کرسکتا 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[۱]

گجری کہ تو در حسن و لطافت چو مہی — آں دیگ دہی، بر سر تو، چتر شہی
از ہر دو لبت قند و شکر می ریزد — ہر گاہ بہ گوئی کہ" وہی لیہو دہی"

رفتم بہ تماشائے کنارے جوئے — دیدم بہ لبِ آب زنِ ہندوے
گفتم صنما! بہائے زلفت چہ بود — فریاد بر آورد کہ" دُر دُر موئے"

دونوں میں آخری مصرعوں میں "دہی لیہو دہی اور دُر دُر ا موئے" میں ہندوستانیت جلوہ گر ہے۔ دراصل خسرو کے فارسی کلام کو معیار بنایا جائے تو یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ ہندوستانیت کے ذریعہ قومی آہنگی کے شعور کو بیدار کرنا چاہتے تھے اس لیے اُن کے ہندوستانی کلام سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اُن کے فارسی کلام میں مقامی الفاظ کی آمیزش اور ہندوستانی تصورات اور ہندوستانیت سے محبت کا تذکرہ کیا جا رہا ہے۔

خسرو نے مثنوی "قرآن السعدین" نظامی گنجوی کی جوٹ پر خمسہ لکھا۔ رکھی مثنویوں میں "قرآن السعدین" باپ بیٹے کی ملاقات کی منظوم داستان ہے۔ مفتاح الفتوح میں جلال الدین خلجی کے فتوحات کا ذکر ہے۔ معاشقہ دیول دیوی اور خضر خاں کی محبت کی کہانی ہے۔ دھرم پال[۲] "پوئٹری اِن علاالدین خلجی پیریڈ"

---

[۱] "حقائق" خسرو شناسی ص ۱۵

[۲] POETRY IN ALLAUDDIN KHAJI PEREOD ARTICLE IN 1945 IN ISLAMIC CULTURE, HADERABAD
بحوالہ ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک جھلک ص ۱۹۲

Marfat.com

میں لکھتے ہیں کہ "اس کو ہم خسروؔ 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، چمیلی، چمپا، نیلوفر، 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۔ [۱]

خسروؔ 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۔

بہشتے فرض کن ہندوستاں را   کنا بخانشتش ایں بوستاں را

امیر خسرو نے ایک مثنوی نہ سپہر 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) کلیلہ 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 سپہر" کو اعلیٰ درجے کے حواشی کے ساتھ شائع کیا ہے۔ اپنے انگریزی مقدمے میں وہ کہتے ہیں کہ امیر خسروؔ کو علوم و فنون میں ہندوستان کی فضیلت کو تمام ممالک پر

---

[۱] دول رانی و خضر خاں۔ علی گڑھ اڈیشن ص ۱۲۸ تا ۱۳۲ و "نیا دور" دسمبر ۱۹۷۲ء صباح الدین عبدالرحمٰن، خسروؔ کی وطن شیفتگی ص ۲۷

Marfat.com

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 کرکے سنسکرت کے متعلق کہتے ہیں کہ اس میں موتی کی طرح صفت موجود ہے"۔ [1]

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 اِس دور میں احساسِ قومیت اور مشترکہ تہذیب کا تصور نہ صرف یہ کہ پیدا ہو چکا تھا بلکہ بڑی حد تک پختگی 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 برسر 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 شیفتگی" میں خسرو کا بیرونی حملے پر اظہار تشویش، ہندوستانی فوج کی نبرد آزمائی پر مسرت، ہندوستانی فوج کی پسپائی پر اظہار غم، ملک اور تاج و تخت کے دشمنوں سے اظہار نفرت، سنسکرت کے قدرداں، جامۂ 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 کرکے امیر خسرو کے قومی یک جہتی کے معمار اول کے کردار پر روشنی ڈالی ہے۔ زد

---

[1] ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک جھلک ص ۱۹۴-۱۹۶

Marfat.com

لکھتے ہیں[1]

"انھوں نے مذہب کے جام شریعت اور وطنیت کے سندان عشق کی حسین آمیزش سے باہمی محبت، یگانگت، مفاہمت اور اتحاد ذہنی کی جوجوت جگمگائی، اس سے ان کی ذات اس روشنی کا بلند منارہ ہے کہ مذہب کی راسخ العقیدگی دوسروں کے مذہبی عقائد کے احترام میں کوئی رکاوٹ نہیں بن سکتی۔"

بہرحال خسرو کے سلسلے میں اس پوری بحث کے بعد یہ اندازہ ہوجاتا ہے کہ انھوں نے بہرحال اس زبان میں شعر کہے جو زبان آپس کے میل ملاپ کی وجہ سے وجود میں آچکی تھی اور دورِ 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 علاءالدین خلجی کے زمانے میں جنوبی ہند سے بے رابطہ اور محمد تغلق کے عہد میں دولت آباد میں عالموں، صوفیوں اور زاہدوں کی چودہ سو پالکیاں آئی تھیں۔ ہر پالکی نشیں عالم اور صوفی کے ساتھ اُن کے شاگردوں اور معتقدین کا ایک خاصہ گروہ بھی ہوتا تھا۔[2]

ظاہر ہے کہ ہر آنے والے اپنے ساتھ شمالی ہند کے رسوم و رواج، طرزِ معاشرت خیالات وافکار ہی 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 دلی کے گرد و نواح کی عام زبان تھی اس لئے دکنی قدیم اُردو کا وہ روپ ہے جس کی ادبی نشو و نما ابتدائی زمانے میں دکن اور گجرات میں چودھویں صدی کے نصف آخر سے سترھویں صدی کے اواخر کے دوران ہوئی[3]۔ یہ زبان بھی جدید ہند آریائی کی ایک شاخ ہے

---

[1] "خسرو کی وطن شیفتگی" صباح الدین عبدالرحمٰن "نیا دور" امیر خسرو نمبر ۱۹۷۴ء ص ۷۹

[2] ڈاکٹر عبدالستار دلوی اُردو میں لسانیاتی تحقیق مضمون عبدالقادر سروری دکنی زبان ص ۹۴

[3] 〃 〃 〃 〃 ص ۹۱-۹۰

Marfat.com

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 نشو و نما کے اعتبار سے یہ اودھی کی معاصر ہے دکھنی کا سارا سرمایۂ الفاظ ہند آریائی ماخذوں پر مبنی ہے۔ اور قواعد کا ڈھانچہ بھی ہند آریائی بولیوں سے مطابقت رکھتا ہے۔ بارھویں 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۔[1]

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 لیۓ 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۔[2]

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 پچھلے ادوار 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۔ نقّاشی اور مصوّری میں بھی مشترک اثرات تھے۔ جنوب میں ٹھوس پن تفصیلات پر زور اور شمال میں نزاکت اور آہنگ نظر

---

[1] ڈاکٹر عبدالستار دلوی اُردو میں لسانیاتی تحقیق مضمون عبدالقادر سروری دکنی زبان صفحہ ۹

[2] Man makes Himself - Prof- Childe Page 147

Marfat.com

آتا ہے۔ شمال میں زندگی کی طرف سے جو رویّہ رکھا گیا ہے وہ ادب میں بھی ظاہر ہوا اور سادگی۔ سنجیدگی۔ اشاریت کنایہ اور نفاست نظر آئی۔ جنوب میں پُرشکوہ 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۔ ملبوسات۔ باغبانی پھولوں سے دلچسپی۔ فن تعمیر۔ مصوری۔ نقّاشی ان سب کے اختلاط سے ایک نئی شکل پیدا ہوئی اور جو شئے 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 دَور 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 دَور 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 دَور میں قومی یکجہتی کی مختلف علامتیں رہی ہیں۔ اگر وادیٔ سندھ کی تہذیب کے زمانے میں لباس۔ رہن سہن۔ معاشرہ اور دیوتاؤں کی پرستش قدرِ 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۔ شنکر آچاریہ نے مٹھوں کے

---

[۱] Indian Heritage by Humayun Kabir P 77.78

[۲] افکار و مسائل by پروفیسر سید احتشام حسین P 37

Marfat.com

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

مسلمانوں کی آمد کے بعد سے بارھویں صدی سے اٹھارویں صدی کے اواخر تک تقریباً چھ سو برس کا عرصہ قومی یکجہتی کے جو عناصر رکھتا ہے وہ حسب ذیل ہوسکتے ہیں:۔

(۱) مشترک رابطے کی زبان جس میں ہر طبقہ کی بولی کے اثرات ہوں اور مقامی الفاظ کو اختیار کرنا اور انھیں 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 واشیار کی طرف اشارہ کرسکتے ہیں۔ ایسے سماج میں جن کے افراد کے درمیان وحدت ہو۔"[۱]

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 ہجولی بولیوں سے کٹ کر نشوونما پاتی رہی اس لئے فطری طور پر شمال کی بولی ہندوی یا ریختہ کے مقابلے میں کچھ ممیز خصوصیات 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 "دیو لیو" وغیرہ ہند آریائی روپ رکھتے ہیں۔

دکنی میں "کہا" کی جگہ "اک" "ہے"۔ "پڑھتا" 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 "اُنن"، اونٹ کی جمع اونٹن وغیرہ۔[۲]

انھوں نے "کلن، کرجن، مٹاون، سہاون، جیسے الفاظ مثال میں درج کیے ہیں۔ برج میں جمع بنانے میں صرف نون بڑھا دیتے ہیں۔ جیسے گھوڑا کی جگہ گھوڑن، بھید کی جگہ بھیدن۔ "یوسف زلیخا" میں جاگت، بھرت، جمکت، بھاوت جیسے الفاظ ملتے ہیں۔

---

[۱] Prof. Childe Man Makes Himself p. 32

[۲] مقدمہ یوسف زلیخا مرتبہ سیدہ جعفر ص ۱۰۳

Marfat.com

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 مُج منج اور منجہ۔ میرا کی جگہ "مجھ کا" تو کی جگہ توں، تجے۔ ہم اور ہمیں کی جگہ ہمن۔ ہمنا۔ تم اور تمھیں کی جگہ تمن، تمنا وغیرہ ہیں۔ آپ کی جگہ اپ اور جمع میں اپی۔ اپے اپن بولتے ہیں۔صفتوں میں بھی کبھی ی اور کبھی ا۔ن لگا کر جمع بنالیتے ہیں۔ جیسے اچھیاں۔ بُریاں اعداد ایک سے دس تک وہی ہیں جو شمالی ہند میں رائج 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 تیئس 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 'د' نظر آتا ہے جیسے بائیس کو دواونش کہیں گے۔
اسی طرح آگے گنتیوں پر بھی کہیں گجراتی سے مماثلت ہے اور کہیں سنسکرت کا اَپ بھرنش ہے۔ پہلا کو پیلا دوسرا کو دُسرا یا دوجا 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۔ اَ۔ن" کا بھی ایک روپ ہے جیسے آؤنا۔ جاؤنا وغیرہ "دکن میں اجزائے کلام کی ترتیب میں پہلے فاعل اس کے متعلقات پھر فعل اور اُس کے متعلقات آتے ہیں۔ عبارت میں زور پیدا کرنے کے لئے الفاظ میں تکرار بھی نظر آتی ہے۔کبھی کبھی ایک ہی لفظ کو دوبار 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 جوڑے جاتے ہیں۔ یہ سہارے کے لفظ ہیں جنھیں انگریزی میں (ECHO WORDS) کہتے ہیں۔ ہندی میں پرتی دھونی شبد کہلاتے ہیں۔ دکنی میں دو طرح کے ہوتے ہیں ایک جو معنی دار 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 'وا' سے شروع ہوتے ہیں

Marfat.com

جیسے کھانا وانا گھروں وغیرہ لیکن مدراس، میسور، کریل وغیرہ میں "گ سے شروع ہوتے ہیں جیسے کھانا گنیا۔ روٹی گیٹی اور یہ دراوڑ اور خاص طور سے تلگو زبان کا اثر ہے[1]

یہ سرسری خاکہ مختلف ماخذ سے اس لیے پیش کیا گیا ہے کہ یہ اندازہ ہو سکے کہ زبان کی تشکیل میں کس حد تک ہندوستانیت تھی اور جس آب و گل سے اس کا خمیر اُٹھا 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 رواج 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 یاترائیں (بنیر یا طواف) گیت عہد میں بھی ملتی ہیں۔ شادی۔ بیاہ یا غم کے موقع پر رسومات کی ادائگی موسم خصوصًا موسم بہار (جسے ہمارے ملک میں بسنت کہا جاتا ہے) پر خوشی کا اظہار کرنا یہ سارے اجزا 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 مرتکز ہو جاتا ہے۔ عشق کا یہ تصور نامدیو۔ تکارام۔ گیسو دراز۔ راما نند۔ برہان الدین جانم۔ راماتج۔ تلسی۔ نانک۔ کبیر۔ رحیم۔ رس کھان اور اکثر مسلمان صوفی سلسلوں کے یہاں

---

[1] ڈاکٹر عبدالستار دلوی اُردو میں لسانیاتی تحقیق مضمون عبدالقادر سروری دکھنی زبان ص ۹۰۔ ۱۲۲

Marfat.com

نظر آتا ہے۔ مذہبی رسوم اور ظاہری علائق کے خلاف علم بغاوت بلند کرتا ہے۔ اُردو میں تصوف کی تحریک بعینہ یہی 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 کبت، 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 قلندر کا یہ دوہا ملاحظہ ہو:

سجن سکارے جائیں گے اور نین مریں گے روئے　　　بدھنا ایسی کیجیو، 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 جا سکتا کہ اس دور میں ہندوستانیت نے ایک ایسی زبان اور خیالات کے ایسے رخ کو ابھارنے کی کوشش تھی جس میں ہندی، ایرانی تہذیب جھلک رہی تھی اور جہاں گنگا کی لہر دجلہ سے ہم آغوش نظر آتی تھی۔

جن لوگوں کے کارنامے 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

Marfat.com

کے بیچ سے انھوں نے جس طرح مقامی الفاظ اور تصورات کی پذیرائی کی وہ قابلِ قدر ہے۔ اس سلسلے میں مخدوم شیخ احمد عبدالحق ردولوی، ان کے مرید شیخ پیارے کے دوہے، شیخ عبدالقدوس گنگوہی نے درج کیے ہیں۔ حضرت سید محمد جونپوری جو مہدویہ فرقے کے بانی تھے ان کا دوہا بھی ان کے مریدوں نے لکھا ہے۔ شیخ علی متقی، قاضی محمود دریائی، شاہ علی محمد جیوگام دھنی، شیخ خوب محمد چشتی اور حضرت بہاؤالدین برناوی کا یہ دوہا تو بہت معروف ہے اور میر امن نے "باغ و بہار" میں نقل کیا ہے ؎

اِن نینن کا بس یہی بسیکھ ہوں تجھ دیکھوں، تو نہ دیکھ[1]

اس طرح دوہوں میں خیال کا مکمل ہونا غزل کی یاد دلاتا ہے جس کا ہر شعر اپنی جگہ پر مکمل ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ہندوستان میں غزل کی مقبولیت کا ایک سبب یہی رہا ہو۔ دوسری اصناف بھی زمانے کے ساتھ ساتھ ارتقائی مدارج طے کرتی ہیں۔ یہ ساری اصناف اپنے نام کے اعتبار سے عرب النسل تھیں۔ لیکن جس طرح عرب ہندوستان میں آکر 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 ہندوستانیت کے عنصر کو اپنے اندر جذب کیا اور قومی یک جہتی کا مظہر بن گئیں۔

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

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

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

"تو دکھنی ہے پیارے دکھنی بول"

---

[1] میر امن نے دوسرا مصرع یوں لکھا ہے ؏ یہ بھی دیکھا وہ بھی دیکھ۔

Marfat.com

اور خیال یہ ہے کہ یہی زبان شمالی ہند میں ہندوی 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۔[1]

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۔

پندرھویں 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 قصہ کارنامہ نظامی کی مثنوی "کدم راؤ پدم راؤ" ہے[2] جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ اس کا مقصد ہندوانا 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 اکھرناتھ نے تبدیلِ قالب کے فن سے آگاہ کیا۔ راجا تجرباتی طور پر ایک طوطے کے قالب میں آیا تو اکھرناتھ 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 وکرم ہی کی کتھا معلوم ہوتی ہے۔"[3]

وکرم کی کتھا سر گیندر کی ۔۔۔۔۔۔ پریم پوندھی میں نظر آتی ہے اور بعد میں بہت سے قصوں میں یہ منظر ملتا ہے۔ چنانچہ سرور کی فسانہ عجائب میں تو

---

[1] حقائق ص ۳۴۶

[2] ڈاکٹر جمیل جالبی نے کدم راؤ پدم راؤ کو مرتب کر کے شائع کرا دیا ہے۔

[3] اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر۔ ڈاکٹر پرکاش مونس ص ۱۷۱

Marfat.com

اسی تبدیلِ قالب کے گرد شہزادہ جانِ عالم اور وزیر زادے کا پورا معرکہ اور بندر کی نقریہ 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 ۱۴۲۳ء سے قبل قرار دی گئی ہے ڈاکٹر زینت ساجدہ نے جمیل جالبی کے علی الرغم ۱۴۲۳ء تعین کیا ہے لیکن موصوفہ نے اپنا ماخذ نہیں بتایا ہے۔ [1]

کدم راؤ پدم راؤ میں بیان واقعہ سے قطع نظر حمد کے اشعار بھی ملتے ہیں۔

گسائیں تہیں ایک دنہ جگہ ادار | بروبر تہ تہیں دینہار
اکاس اُنچ پاتال دھرتی تہیں | جہاں کچھ نکوئی ہتالسے تہیں
رچنہار انگیے رچنہار توں | رھنہار نجیں رھنہار توں

ڈاکٹر مونس لکھتے ہیں:

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

---

[1] ڈاکٹر زینت ساجدہ نے اس کتاب کے پہلے نسخے کے اڈیشن پر جگہ جگہ اغلاط کی نشان دہی 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 دکنیات 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 در اصل کتاب کے حاشیے پر لکھی ہوئی عبارت ہے۔

Marfat.com

عربی یا فارسی کا نہیں آیا۔ مثنوی کے ذخیرۂ الفاظ پر نظر ڈالیں تو رتن، تیا ؤ، بھنڈار، گگن، ددتن، جیو، چھانوں، پرتپال، سنسار، کرتار، ابھنگ، بھجنگ، کتور، ناگ، ناگنی، ہری پنکھ (توتا)، تپ کرنا، کوپ کرنا، چھند، سو، چندر، الآس، ابھجان، امر بدیا، منتر، مندر، کلش، بچن، گگن، دھن، بدھ (عقل) جیسے الفاظ بار بار استعمال کیے گئے ہیں۔"[1]

اردو شاعری کے اس قدیم ترین نمونے میں جن اثرات کی کارفرمائی 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 نقطے 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[2]۔ نوسرہار کی اہمیت کئی اعتبار سے ہے۔ یہ اردو کا پہلا مرثیہ ہے جو مثنوی کی ہیئت میں لکھا گیا۔ اس میں واقعہ نگاری، سراپا، شہادت، بین سبھی ملتے ہیں۔ البتہ جنگ کی تفاصیل نہیں ہے اور اردو شاعری کا توقیت نامہ اگر مرتب کیا جائے گا تو نظامی کے بعد دوسرا نام اشرف ہی کا آتا ہے۔ ڈاکٹر زینت ساجدہ نے ایک بہت ہی دلچسپ نکتے کی طرف توجہ دلائی ہے کہ مُلا حسین واعظ کاشفی کی روضۃ الشہدا ابھی نوسرہار سے صرف تین سال قبل لکھی گئی اور اسے حسنِ اتفاق ہی سمجھنا چاہیے کہ فارسی نثر ہو یا اردو نظم واقعات کربلا کو پیش کرنے میں اولیت کا فخر کسی شیعہ کو نہیں بلکہ سُنی کو حاصل ہے۔ اشرف نے واقعات کربلا کے اسباب و محرکات کا جو تصور پیش کیا ہے

[1] اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر۔ ڈاکٹر پرکاش مونس ص ۱۷۱

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

Marfat.com

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 نگار 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 نگار کے یہاں واقعات کربلا 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 جا سکتا 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۔

ماتھا جانوں سورج باٹ   یا کے جانوں چاند للاٹ
امرت گھولے سونا باٹے   جو کوئی دیکھیں بھول جائے

اشرف کی نوسرہار 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 خد و خال حیرت انگیز طور پر شنکر آچاریہ اور رامانج 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 کارفرمائی نظر آتی ہے۔ دکن میں صوفیائے کرام کی بہت بڑی تعداد رہی ہے۔ ان میں حضرت بندہ نواز، میراں جی شمس العشاق، برہان الدین جانم، امین الدین علی اعلیٰ، شاہ معظم، شاہ راجو، شاہ مصطفٰے قادری اور محمود خوش دہاں کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان کے یہاں ہندوستانی مزاج کو جذب کرکے، یہاں کی روایات سے اثر قبول کرکے پیش کرنے کا رجحان نظر آتا ہے۔ کہیں خوش نامے میں ایک معصوم لڑکی اس انداز سے

Marfat.com

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۔ برہان الدین جانم تو کرشن کی تلمیح کو اپنے یہاں استعمال کیا ہے 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 نمایندہ کہنا چاہیے اور ان کے یہاں خیالات میں بھی اُنھیں عناصر کی کارفرمائی نظر آتی ہے جنھیں 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 ہوتا، کرم نہ ہوتا کایا
ہم نہیں ہوتے تم نہیں ہوتے کون کہاں تے آیا

ہندو پوجے دیہرہ۔ مسلمان مسید
نا ما سوئی سیویا جہاں دیہرہ نہ مسید[1]

اگر پہلا شعر صوفیانہ فکر کے مابعد الطبیعاتی تصور سے ہم آہنگ ہے تو دوسرے شعر میں وہی انداز ہے جو اردو شعرا کے یہاں مندر و مسجد سے بالاتر ہو کر حقیقت مطلق کو اپنے اصلی رنگ میں دیکھنا چاہتا ہے۔

دراصل اُس دور میں سنت ہوں یا صوفی اس عظیم کوشش 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[2] گُن کا فلسفہ ملتا ہے جس پر ڈاکٹر حسینی شاہد نے اپنے مقالے امین الدین علی اعلیٰ — حیات اور کارنامے میں بڑی خوبصورتی

---

[1] بحوالہ اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر۔ ڈاکٹر پرکاش مونس ص ۱۲۵

Marfat.com

سے پیش کیا ہے۔

ڈاکٹر حسینی شاہد کہتے ہیں:

"چار عناصر کا تصور اتنا عام ہے کہ اُس کی کسی مذہب یا فلسفے کے ساتھ تخصیص 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 تتوں سے ہوا۔ پانچ تتوں کو دد پنچ بھوت بھی کہتے ہیں۔ یہ کائنات انھیں سے پیدا ہوئی ہے اور انھیں سے غائب ہو جائے گی.... پس اوّل برہما تھا اس کے بعد مایا، اس کے بعد گیان اور اس کے بعد اگیان پیدا ہوا۔ اگیان سے آکاش (خالی) 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 دایو تتو کہتے ہیں۔ اس میں تین گن ہیں۔ پہلی صفت برہما کی، دوسری صفت آکاش کی، تیسری اس کی اپنی سفت "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 ۱۶۴)

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

Marfat.com

"حضرت امین اس کارخانۂ قدرت کو سات اجزا کا کھیل بتاتے ہیں جن کو 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 — پہنی ناری کالی چیر
کالی پتلی کالے بال — دھواں ادھیرا غم سوں بال
میں پُن توں پن اگن روپ — زید زرینہ خوش محبوب

ہوا کے بارے میں لکھا ہے:

پتلی، نازوک، تن سریر — ہریا کسوت پہنی چیر
چنچل، اچپل، گن بھری — جے بھاوے صفت کری
نت اوٹ کھائے پیو کا غم — اوکے کوے ہوتے دم (ص ۲۸۴)

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 اہم موڑ ہے جس کی نشاندہی اس وجہ سے بھی ضروری سمجھی گئی کہ قاضی محمود دریائی اور شاہ علی جیو گام دھنی، بہاؤ الدین باجن یا حضرت شمس تبلیغی کے یہاں لسانی پہلو نمایاں ہے۔ روایات، تلمیحات اور اصطلاحات میں۔ لیکن فکری سطح پر ہم آہنگی کی یہ کوشش تو ہی 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 صوفیا کے یہاں روایتی انداز ہے لیکن انھوں 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

Marfat.com

ہم آہنگ ہو سکے۔ چنانچہ شاہ قاسم کی مثنوی میں علم سلوک کا تذکرہ ملتا ہے۔

شریعت کو توں راج مارگ پچھاں　　کہ راج مارگ میں ہے امن امان[۱]

"چکی نامہ" میں وہ تمثیلی انداز نظر آتا ہے جو ہندوستانی دیومالا کی خصوصیت رہی ہے۔ شریعت اور طریقت چکی کے دو پاٹ ہیں کثرت کی جوار کو وحدت کی چکی میں پیس کر خوشی اور کامیابی کے گیت گانے چاہئیں[۲]

شاہ راجو کا "سہاگن نامہ" اور شاہ قادری کا "شادی نامہ" رسموں اور تمثیلوں کے ذریعہ حقائق کی معرفت کا بیان ہے۔ اس طرح یہ واضح ہوتا ہے کہ اُس دور کے صوفی شعرا نے ہندوستانیت کو مکمل طور پر اپنی زندگی اور اپنے خیالات کی ترویج و اشاعت کا اہم جزو بنا لیا تھا۔

جہاں فکری سطح پر یہ تصورات تھے وہاں خالص شاعرانہ سطح پر اپنے دور کی معاشرت، تہذیبی عناصر میں "آمیزش" کے رنگ کو ابھارنے کی کوشش کی جا رہی تھی۔ محمد قلی قطب شاہ اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر ہے۔ اُس کے یہاں پھلوں، پھولوں، ترکاریوں، شکاری پرندوں، عید، نوروز، برسات اور دوسرے تیوہاروں کی رنگارنگی اور ہم آہنگی نظر آتی ہے اور اس رنگارنگی میں یہ وصف بھی ہے کہ اسلامی تیوہار منانے کے طریقوں میں ہندوؤں کے انداز جلوہ گر ہیں۔ وہ اپنے دیوان کا آغاز اس شعر سے کرتا ہے ؎

چندر سور ترے نور تھے پیس دن کوں نورانی کیا　　تیری صفت کن کر سکے تو آپی صدا ہے جیا

ڈاکٹر اعجاز حسین لکھتے ہیں:

"اُس کی شاعری کا غور سے مطالعہ کرنے پر سب سے پہلے یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستان اور ہندوستانیت کا بڑا پرستار ہے ــــــ اُس کی محسوسات کے پس پشت دکن کی ساری رومانی فضا کارفرما معلوم ہوتی ہے ــــــ وہ جذبات

---

[۱] ڈاکٹر سیدہ جعفر۔ سکھ انجن ص ۱۹

[۲] " " " ص ۶۵

Marfat.com

محسوسات کی ترقی کے لئے دوسرے ملکوں کے ادب سے بھی فائدہ اُٹھانے سے دریغ نہیں کرتا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ وہ نمائندہ شاعر ہے جس کے کلام سے ہم اُس وقت کی سماجی زندگی کا بہت کچھ مواد حاصل کر سکتے ہیں۔ جہاں تاریخ خاموش ہو جاتی ہے حالات تاریکی کے پردے میں آجاتے ہیں۔ وہاں شاعری اپنا چراغ روشن کر کے جذبات و محسوسات کو روز روشن کی طرح سامنے لاکر کھڑا کر دیتی ہے[1]۔"

بسنت پر وہ کہتا ہے ؎

پپیہا گاوتا میٹھے بیناں — مدھر رس دے ادھر پھل کا پیالہ
کنٹھی کو ل سُر ہیں ناواں سُنا دے — تنن تن ۔ تنن تن ۔ تن تلا لا

اس شعر میں امیر خسرو کا انداز ہے اور اُن کے اثرات نمایاں ہیں۔ محمد قلی کی شاعری میں شرنگار رس کے بعد بھکتی رس بھی بڑی شدت سے اُبھرتا ہے۔" ؎

بھوگ بلاس کے ساتھ بھکتی کا پُٹ بھی ہے ایسے مصرعے اُس کے یہاں بے شمار ملیں گے ؎

میں نہ جاؤں کعبہ و بتخانہ و میخانہ کوں — دیکھتا ہوا ہر کہاں دستا ہے تجھ مکھ کا صفا

اُس کے عشق میں ہندوستانی رنگ بھر پور طریقہ پر ملتی ہے ۔

ہمن ہے عشق کے پنتھ میں دونوں عالم تھے بے پروا — لگیا ہے داغ منجھ دل پر سوا اس ہندوستانی کا
مدن مست ۔ بدن مست ۔ نجن مست ۔ پری مست — ہو ئی مست ۔ پون مست ۔ گگن مست ۔ پری مست

وہ چہرے کو کنول سے تشبیہ دیتا ہے اور آنکھوں کو گلاب سے ۔ اس طرح اُس کے یہاں ایرانی اور ہندوستانی اثرات کا ایک خوبصورت امتزاج نظر آتا ہے ۔ ؎

نیند کی سی خماری نینا میں — او کنول مکھ دھویں گلاب گیاں

جاوید وششٹ نے حافظ کی ۸ غزلوں کو قلی قطب شاہ کی غزلوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے فارسی غزلوں کا بھی ترجمہ کیا تھا۔[2]

آں کس کہ بدست جام دارد — سلطانی جم مدام دارد

---

[1] ڈاکٹر اعجاز حسین by اُردو شاعری کا سماجی پس منظر ص ۱۴۲-۱۴۱

[2] جاوید وششٹ ۔ غزال رعنا ص ۲۳

Marfat.com

جیسے کو کہ بیٹھا جام پیئے ۔۔۔ سلطانی رجم کو مدام کی کہئے[1]

اُردو غزل میں بُت اور بُت خانہ کا تصوّر اسی دَور 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 ؎

خلق می گوید کہ خسرو بُت پرستی می کند ۔۔۔ آرے آرے می کُنم 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۔"[2]

قلی قطب شاہ نے شمالی ہند میں فارسی شاعری کی اُس حسین روایت کو جو قومی یکجہتی کی ایک بڑی علامت تھی۔ اپنی شاعری میں سمویا۔ ؎

مرے بُت کوں پوجیتے سارے بُتاں ۔۔۔ سبھی رمالاں کہو اُس کا جواب

خال ہندو کا کر مجھ کہا ہے بُت پرست ۔۔۔ سب خیالاں اپنے سکٹ کرتا ہے میرا خیال بت

قلی قطب شاہ کے یہاں عورتوں کے لباس، اس دور کا طرزِ تعمیر، پھلوں میں ناریل اور جامُن پھولوں میں گیندا۔ بیلا اور کُسم کے نام بھی نظر آتے ہیں شادی بیاہ میں جو رسوم ادا ہوتے ان کی ہندوستانیت اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ سات سہاگن دولھن کے سر میں تیل لگاتی ہیں۔ پیشانی پر ٹیکہ لگایا جاتا ہے۔ سر پر سہرا باندھا جاتا ہے۔ دولھا دولھن کو اور دُلھن دولھا کو پان کے بیڑے کھلاتے ہیں۔

چڑا دو تیل اب ساتو سُہاگاں ۔۔۔ شاطہ ہو کہ زہرا بُت نگارے

پلاؤ شربت دیو ہاتاں میں بیڑے ۔۔۔ بندا دو 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 ہندوستانیت کا تصوّر بھرپور طریقے سے ملتا

---

[1] غزال رعنا۔ صفحہ ۱۶۲۔ ۱۵۳۔ جاوید وششٹ

[2] P.K. Hitte: History of the Arabs P. 249

Marfat.com

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 مؤنث ہونا۔

۳۔اُن خیالات کی اشاعت جنھیں نہ تو تصوف کہا جاسکتا ہے اور نہ جنھیں دَیر 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 ؎

پیاری کے نیناں ہیں جیسے کٹارے   نہ رُستم اس کی انگے کوئی ہیں مدھارے
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 مُنج کوں

محمد قلی کے یہاں جو کھوک بلاس ہے اس کے بارے میں سیدہ جعفر کلیات کے مقدمے میں لکھتی ہیں :-

"ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کوک شاستروں، رتی شاستروں، نائیکا بھید اور کام کلا سے استفادہ کیا ہے۔اُس کی شاعری کا مزاج ہندوستانی ہے اور ہندوستانی تہذیب کا مظہر ہے۔وہ حضرت علی کو سائیں اور گُن وَنتا جیسے الفاظ سے مخاطب کرتا ہے۔"[1]

---

[1] کلیات ابھی شائع نہیں ہوا ہے۔ترقی اردو بیورو سے شائع ہونے والا ہے۔

Marfat.com

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 کرا دیا ہے۔ حالانکہ یہ مثنوی اپنے قصّے کے اعتبار سے عہد نامۂ عتیق 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۔"[1] لسانی اعتبار سے بھی اس کی کوشش یہی ہے کہ مقامی مقامی مزاج سے قصّے کو ہم آہنگ کرنے کے لیے ایسے الفاظ لائے جائیں جو یہاں کے باشندوں کے کانوں میں رچے بسے ہوں۔ چنانچہ محبوب کے لیے وہ لالنا، 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 ؎

ٹلکی لٹ چھبیلی موکھ پر یوں جھبیلا ناگ کھیلے دھن اُپر جیوں

رنگارنگ ہوئے کسوت سوں مٹکتی انگن میں مورجیوں ہو سو لٹکتی

ملا اسداللہ وجہی بھی اسی دور کا شاعر ہے اور اِس 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 پاتراں 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 ابھر کر سامنے آسکے جو مشترکہ عناصر رکھتی تھی اور جس میں سبز پتیوں کی چلمن سے پھولوں کا زعفرانی رنگ صاف نظر آتا تھا۔ جنم کنڈلی بنانا، پیدائش کے موقع پر فال دیکھنا اور خوشی کے مواقع پر پاتراؤں کا رقص بھی نظر آتا ہے۔

کہیں پاتراں ناچتی سازسوں کہیں گاتی گاون خوش آوازسوں

---

[1] یوسف زلیخا۔ مقدمہ ڈاکٹر سیدہ جعفر ص۲

Marfat.com

اُس کے یہاں اُن رسومات کا بھی ذکر ملتا ہے جو مقامی معاشرے کی دین ہے مثلاً جُلوے 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۔ ؎

سو طاؤس پنکھی۔ طوطی۔ کیک۔ 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 ناگ اُٹھائے ہوئے ہے۔ ؎

تو یوں 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 مچھلی ہے۔ مچھلی پر گائے کھڑی ہے جس کی سینگ پر زمین کا بوجھ ہے ؎

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

وجہی خالص ہندوستانی تصورات کو اپنانے کے لئے قطب کی راکشش سے لڑائی کرواتا ہے۔ اس کے تین سر اور چار ہاتھ ہیں اور وہ صبح اُٹھ کر نو ہاتھیوں کا ناشتہ کرتا ہے ؎

صبح اُٹھ نہاری کرے نو ہتی کہ ملعون ہے دو بڑا انکستی

اس سے قطع نظر کہ یہ مثنوی قلی قطب شاہ اور اُس کی بیوی بھاگ متی کی داستان معاشقہ ہے یا نہیں۔ اس مثنوی کی اہمیت اسی لئے ہے کہ یہ ہندی اور ہندوستانیت کا عالیشان نمونہ ہے۔ اور ہر عمر کے لوگ اس میں ملتے ہیں۔ بچّوں کے پالنے اور جھنجھنے 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

Marfat.com

ہندوستانی کام شاستر کا نمونہ ہے۔ پان بھی شمالی ہند سے جنوبی ہند پہنچ چکا تھا سہ

کدھیں کو ی کھلاتی اتھی پان آ

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

دکھن 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۔

دکھن ملک کو دھن عجب ساج ہے	کہ سب ملک اس ہور دکھن تاج ہے

قطب مشتری کے علاوہ وجہی کی غزلوں میں بھی یہی عناصر نظر آتے ہیں۔ ہندوستانی مزاج کے مطابق عاشق عورت اور معشوق مرد ہے۔

کھانا برہ کیتی ہوں میں،	پانی انجھو پیتی ہوں میں

تجھ نے بچھڑ جیتی ہوں میں،	کیا سخت ہے دل۔ رے پیا

وجہی نے بادشاہ کو کرشن جی سے تشبیہہ دی ہے۔

ہر ایک گوپنی شہ کی جوں ماہ ہے	کہ اس دور میں کشن او شاہ ہے

مرثیوں میں بھی وجہی نے یہی انداز رکھا ہے۔ لیکن اس کے مرثیہ صرف رونے رُلانے 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 نو جذبات کا مجموعہ ہے جو ہندو فلسفے کے اعتبار سے انسان میں پائے جاتے ہیں۔ "ابراہیم عادل شاہ نے اپنے ایک سکے 'ہن نورس' پر اپنے نام کے ساتھ "جگت گرد" کا لقب بھی کندہ کرایا۔[1]

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

[1] پروفیسر ہارون خاں شیروانی۔ دکھنی کلچر۔ ص ۴۰

Marfat.com

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 تشبیہہ برسات سے، دانت کی تشبیہہ بجلی سے۔ لباس کی بادل سے، اور پسینے کی گھنگھور گھٹا سے دی گئی ابراہیم نے نورس کا آغاز 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 موسیقی عبادت کا جزو 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 کرکے اس کی ایک مخصوص شکل و صورت متعین کرلی گئی ہے تاکہ استغراق کی صورت پیدا ہو جائے۔" موصوف آگے چل کر لکھتے ہیں۔ کتاب نورس میں اس قدیم ہندو عقیدے کے مطابق آساوری، بھیرو، رام کلی، اور کنگڑا راگ راگنیوں کی لفظی تصویریں پیش کی گئی ہیں۔" [۱]

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

ع سید محمد پتی مراجیون۔ تن دیں اتم مرا

ڈاکٹر زینت ساجدہ لکھتی ہیں:

"اس کی شاعری پر ہندویت کا رنگ بہت گہرا ہے" [۲]

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

سید محمد کی دہائی کریم کرتار

دراصل یہ ہم آہنگی اور یک جہتی کی وہ کوشش ہے جو مذہبی بنیادوں پر بھی اور تہذیبی بنیادوں پر کی جا رہی تھی۔

مقیمی کی چندر بدن مہیار اس اعتبار سے خصوصی اہمیت رکھتی ہے کہ یہاں

---

[۱] اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر۔ ڈاکٹر پرکاش مونس ص ۲۱۹

[۲] دیباچہ کلیاتِ شاہی۔ ص ۱۸

Marfat.com

شعوری طور پر روحانی اور جسمانی اتحاد نظر آتا ہے۔ یہ وہ مثنوی ہے جو اس قدر مقبول ہوئی کہ "محمد باقر کی ندرتِ عشق، واقف کی مثنوی، شاکر کی مثنوی، سیف اللہ کی مثنوی، مثنوی ہیر الال، شمع عشق وغیرہ اس سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہیں"۔[1]

اگر غور کیا جائے تو سید محمد واله کی 'طالب و موہنی' جو اس کے سو برس بعد لکھی گئی اور میر تقی میر کی دریائے عشق پر بھی اس کے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔ اس مثنوی کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس دور کی غزلوں میں بھی "چندر بدن ماہیار" لیلیٰ مجنوں، شیریں فرہاد کی طرح یاد کیے گئے۔ گجرات میں ہیر رانجھا اور سسی پنوں کی طرح ان کا تذکرہ کیا گیا۔ چندر بدن ایک ہندو راجا کی بیٹی تھی اور مسلمان مہیار اس کا عاشق تھا۔ چندر بدن کہتی ہے ؎

ہند دیں کہاں اور ترک توں کہاں   کہاں رام سیتا مورکھ توں کہاں

مہیار 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 جا سکا۔

یہ مختصر سی داستان جو بعد میں دریائے عشق اور بحر المحبت وغیرہ کا ماخذ بنی، بہ ظاہر عشقیہ کہانی ہے۔ مگر در اصل 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 ؎

اتا جیو رکھے سو ٹڑی 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 مہیار کو ایک تن ظاہر کرتا ہے ؎

کفن بیچ آ کر اور چندر بدن   گلے لگ سوئی ہے سو جیوں ایک تن

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

---

[1] ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ ہندوستانی قصوں سے ماخوذ اردو مثنویاں۔ ص ۱۸۳

Marfat.com

معاشرتی آداب کے پس منظر میں حمد و نعت کے ساتھ بیجا پور شہر کی تعریف، نورس محل نوروز کے جشن، شکار، باغوں کا بیان اور سالگرہ کے جشن کا ذکر ملتا ہے۔ شمالی ہند کا ہونے کے باوجود عبدل جنوب کی فضا سے ہم آہنگ ہو کر ایک طرف علاقائی یک جہتی کا تصور پیش کرتا ہے تو دوسری طرف وہ مقامی عنصر کو اس طرح شامل کرتا ہے کہ مشترکہ کلچر کا تصور ابھر سکے۔ مثلاً اُس کے یہاں گُل و بلبل کے بجائے کنول اور بھنورا نظر آتا ہے ؎

کوئی کالی نٹکن سو نپند نا دھرے کنول پھول پر آ بھنور جوں تھرے

اسی تہذیبی مزاج کی نمایندگی غواصی کے یہاں بھی نظر آتی ہے۔ اس کی تین مثنویاں سیف الملوک بدیع الجمال، طوطی نامہ، اور "چندا اور لورک" یا مینا ستونتی یہ پہلو قابل غور ہے کہ اردو ادب کے دورِ تشکیل میں لیلی مجنوں، شیریں فرہاد اور وامق عذرا کے بجائے ان داستانوں اور اساطیری روایات کو اپنایا گیا جن کی جڑیں ہندوستانی تہذیب میں پیوست ہیں۔ ڈاکٹر پرکاش مونس نے میناستونتی اور ملا داؤد کی اودھی بولی کی تصنیف " چندائن "کے مماثلات اور اختلافات تفصیل سے لکھے ہیں۔[۱]

موضوع یہ نہیں ہے یہاں صرف یہ عرض کرنا ہے کہ چندا لورک کا قصہ لوک کتھا یا عوامی داستان پر مبنی ہے۔ اس کے کردار ہندو ہیں۔ لیکن مثنوی کی عمومی فضا "اسلامی" ہے۔ غواصی کردار نگاری کے اس نکتے کو فراموش کر گئے کہ کرداروں کی زبان اُنھیں کے حسب حال ہونی چاہیے۔[۲]

ڈاکٹر پرکاش مونس نے اس نکتے کی طرف غور نہیں کیا کہ اردو کے پیکر میں کلاہِ سبز اور قبائے زعفرانی دونوں ایک ساتھ نظر آتے ہیں۔ مرثیے کے کردار عربی ہیں لیکن وہ ہندوستانیوں کی طرح بولتے ہیں اور مرثیے کو یہ روایت غالباً غواصی سے

---

۱ اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر۔ ڈاکٹر پرکاش مونس ص ۲۴۲ تا ۲۳۷

۲ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ص ۲۳۰

Marfat.com

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 ہندی ہوگی۔ گلزار نسیم میں بھی راجہ اندر محبوبِ جناب کبریا ہے اور یہاں غواصی کے یہاں میناؔ کی زبان سے ایسی ابیات ملتی ہیں۔

نبھی کی مناجات اوّل قبول	ہے خوشنود اُس پر خدا ہور رسول
جیسے جوں لانے کو آتا کریم	تو اس دھات سوں لا ملا تا رحیم
خدا تجھ سے راضی نہ راضی رسول[۱]	جتے جیو دوزخ کری توں قبول[۱]

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

مگر شبلیؔ اور میر حسن دونوں کو تسامح ہوا۔ اس لئے کہ طوطی نامہ اوّل سے آخر تک اُردو میں ہے۔ میر سعادت علی رضوی لکھتے ہیں[۳] شکا سپ 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۔ ؎

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

---

[۱] بحوالہ اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر۔ پرکاش مونس۔ ص ۲۳،
[۲] مقالات شبلی صفحہ ۸۲
[۳] غواصی۔ مرتبہ سعادت علی رضوی طوطی نامہ (۱۳۵۰) مقدمہ صفحہ ۵

Marfat.com

غزلوں میں بھی یہی انداز نظر آتا ہے۔ ؎

ہے ترا زلف اسے سمن اندام دام   دیکھنا تجھ کوں تو ہوتا رام رام

غواصی کے یہاں نورتن۔ براندبن۔ راج ہنس۔ پنکھی۔ یکٹ (تنہا) جیسے الفاظ ملتے ہیں۔ ایک جگہ کہتا ہے ؎

سو اُس راج کا ناٹوں ہے سو رام راج

یہ خصوصیات ابن نشاطی 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 یُں پیشانی   چندر آدھا نہیں دیسا تو رانی

ابنِ نشاطی کی پھولبن میں کئی گوشے ایسے ہیں، جو قابل غور ہیں۔ حالانکہ یہ فارسی سے ترجمہ ہے، لیکن اس کے قصّے کا ماحول، فضا 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 دوسِروں کے ذکر سے ہندوستان کی سالمیت کے تصوّر کو ابھارتا ہے۔ تیسرا پہلو یہ بھی ہے کہ گُل اور بُلبُل دونوں در اصل انسان ہیں، جو بد دعا کے سبب سے تبدیل ہو گئے ہیں اور یہ روایت خالصتاً مقامی ہے۔ اس کی مختلف کہانیوں میں لوک کتھا کے تصوّرات بھی ملتے ہیں۔ جوگن بن کر تلاش کرنے کا تصوّر بھی انھیں عناصر کی غمّازی کرتا ہے۔

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

Marfat.com

عورت کی زبان سے جذبات کا اظہار ہوتا ہے۔ رنگینؔ اور جانؔ صاحب کی ریختی اور شاہیؔ کی ریختی میں بہت فرق ہے۔ شاہی کی ریختی در اصل مقامی ادبی روایت کو اردو میں لانے کی سعی مشکور ہے۔

پیو مورت دیکھ سپنے میں جب جاگو تب رہوں سپنے میں
لا دیپک برہا اپنے میں تن جائے جھک جھک جینے میں

جو چراغ وجہیؔ اور قطب شاہ نے جلائے تھے اُسے اپنے کمال فن سے فارسی کے مقابلے پر لانے اور ہندوستانی کے مزاج کو اُبھارنے کا سہرا نصرتیؔ کے سر ہے۔ وہ خود اپنے کلام کو فارسی کا ہم پایہ سمجھتا ہے۔ اور قومی تفاخر کا دبا ہوا جذبہ ان اشعار میں نظر آتا ہے۔

معانی کی صورت کی ہے آرسی کہیا شعر دکھن جوں فارسی
فصاحت ہیں گو فارسی خوش کلامؔ دھرے فخر ہندی بچن پہ مدام

دیویں داد سُن فارسی شعر وان جو ہندی سُنے بے کہیں دل سوں تان[1]

اس نے بھی دکنی شاعری کی روایات کو جو کدم راو پدم راو، چندر بدن مہیار کی بنیاد پہ تعمیر ہوئی تھی۔ برقرار رکھا اور گلشن عشق کے نام سے ایک مثنوی لکھی اور اس میں کنور منوہر اور مدمالتی کا قصہ لکھا ڈاکٹر سیدہ جعفر کا کہنا ہے کہ گلشنِ عشق میں یکواتوں وغیرہ کا مفصّل ذکر ہے۔ مینر بانی نامہ میں بھی جو حسن شوقی کی مثنوی ہے اس نے بادشاہ کی شادی اور ضیافت 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۔ اگر شوقیؔ 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 نصرتیؔ نے علی نامہ میں اس تصوّر کی وضاحت کر دی ہے کہ اس دَور میں مذہبی بنیاد

---

[1] نصیر الدین ہاشمی۔ دکن میں اُردو صہ ۲۲۵

Marfat.com

پر کوئی تفریق نہ تھی بلکہ بادشاہوں کی جنگ ہوا 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 دکھنی شہر کے　　کتے ہندو کئی ماورالنہر کے

ان کی مثنوی میں رزمیہ عناصر خالص ہندوستانی پہلو رکھتے ہیں۔ برچھی۔ تیر۔ کمان۔ ہاتھی۔ بھالا کٹاری سرد ہی نظر آتے ہیں۔ ہندوستانی رسم و رواج کی پرچھائیاں بھی نظر آتی ہیں غزلوں میں ہندی اور فارسی الفاظ ساتھ ساتھ ملتے ہیں۔ بُت 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 توٹے 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 بیجاپور 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 ۱۱۰۵ھ 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 مقابلہ میں ہندو مسلمان ہمیشہ متحد رہتے تھے کہتے ہیں ؎

ملک سارا او فرنگستاں ہوا　　پلہ پلی ملک کُفرستاں ہوا

تصوّف کا وہ تصور جو مذہبی علائق سے بے نیاز بناتا ہے اور حقیقت مطلق کا شیدائی بناتا ہے۔ شاہ تراب کے یہاں بھی ہے۔

مذہب و ملت ستی سے قید ہوں　　دام زُلفِ مہ جبیں کا صید ہوں

ایک نظم گیان سروپ کے نام سے لکھی جس میں ہندی الفاظ کی بہتات ہے من سمجھاؤ میں شاہ تراب نے رام داس۔ کیشو۔ سوامی اور راجہ پرتاب سنگھ سے اپنے متاثر ہونے کا

Marfat.com

تذکرہ کیا ہے۔

انھوں نے تصوّف کے اُس تصوّر کو اپنایا جہاں نام کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی اُس کا جو بھی نام رکھئے وہ وہی رہے گا۔ شاہ صاحب کہتے ہیں ؎

الک نام اللہ نرنجن ہری ہے　　نربکار۔ نرگن ایر 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 لچھمن　　کتے پوچھ کہتے الک کو نرنجن

وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ مُرشد کے بغیر نجات ممکن نہیں۔ وسیلہ ضروری ہے وسیلہ کے لئے چاہے مُرشد پیر طریقت ہو یا ست گرو۔

ارے من شتابی ستی آسرن میں　　ہے سارا سکت ست گرو کے چرن میں[1]

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 ہی 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۔ ان 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 مثنوی ہشت بہشت کا ترجمہ ملک خوشنود نے سنہ ۱۶۴۳ء میں کیا۔ اسی طرح رستمی کی "خاور نامہ" بھی فارسی کا ترجمہ ہے اور ایک خیالی رزمیہ مثنوی۔

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

---

[1] ڈاکٹر سیدہ جعفر۔ من سمجھاون۔ شاہ تراب چشتی۔ ایڈیشن سنہ ۱۹۶۴ء۔ ف ۴۱، ۲۶، ۲۲، ۵۰، ۱۵۴، ۱۴۹، ۱۳۴، ۱۱۶، ۸۰، ص ۱۰ مثنوی ص ۲

Marfat.com

معلوم ہوتی ہے۔ یہاں اس کا اظہار بھی ضروری ہے کہ یک جہتی کی یہ کوششیں ہر دائرے میں جاری تھیں۔ چنانچہ مرثیہ جسے عام طور سے مذہبی صنف سمجھا جاتا ہے اور شیعوں سے مخصوص کیا جاتا ہے۔ اُس صنف میں راؤ رام سیتوا جیسے ہندو، اشرف جیسے اہلِ سنّت اور ہاشمی جیسے مہدوی عقیدے کے افراد نظر آتے ہیں۔

دکن میں مرثیہ گویوں 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 والم کی فضا ہندوستانی ماحول کے سانچے میں ڈھلی ہوئی نظر آتی نظر آتی ہے۔

نوری، مقیمی، نصرتی کے یہاں بھی یہی انداز ہے۔ ہاشمی کے مرثیوں میں زبان صاف ہے۔

فرزند مصطفیٰؐ کا تابوت لے چلے ہیں   دلبند مرتضیٰؓ کا تابوت لے چلے ہیں

سلطان دو جہاں کا سردار اولیا کا   مظلومؓ کربلا کا تابوت لے چلے ہیں

دراصل مرثیوں کا تذکرہ اس لئے بھی ضروری معلوم ہوا کہ دکن میں عزاداری کا سلسلہ اس طرح شروع ہوگیا تھا کہ اس کی جڑیں عوام تک پہنچ چکی تھیں۔ پروفیسر ہارون خاں شیروانی کے خیال کے مطابق "کسان، کمھار اور جلاہے بھی ان واقعات کو گنگناتے تھے"۔[۲]

بقول ڈاکٹر زور بادشاہ کے ساتھ عاشور خانے جانے والوں میں اکثریت ہندوؤں کی ہوتی تھی۔ اور سنّیوں اور ہندوؤں نے بھی ان ایام کو خاص اہتمام کے ساتھ منانا شروع کیا تھا۔[۳] اس طرح تہذیبی طور پر جو قومی یکجہتی اور ہم آہنگی کی فضا بن رہی تھی اُس نے ہاشم علی کے یہاں ایک نیا رنگ پیدا کر دیا۔ اُن کا زمانہ ۱۶۳۶ء کے لگ بھگ

---

[۱] سید نصرت مہاری۔ تحقیقی مقالہ برائے ایم فل۔ اردو میں مہدیوں کی ادبی خدمات (غیر مطبوعہ) یونیورسٹی آف حیدر آباد۔

[۲] پروفیسر ہارون خاں شیروانی۔ دکھنی کلچر۔ ص ۴۷-۴۸

[۳] قلی قطب شاہ۔ ڈاکٹر محی الدین قادری زور۔ مقدمہ کلیات ص ۱۴۲-۲۰۷

Marfat.com

کا ہے۔ اُن کے یہاں اس طرح کے اشعار ملتے ہیں ۔[۱]

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 شگن

ولی کی شاعری سے ایک نئے دَور 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 اُردو کے ادبی کارناموں کے لئے نقطۂ اتصال ثابت ہوا"[۲] وہ ایک ایسے پُل 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 دَور میں مغلوں کی فتوحات نے شمالی ہند کی تہذیب و معاشرت کو نربدا 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 دلی کے تمدن اور معاشرت سے اس قدر متاثر ہوئے تھے کہ ان کی قدیم ہیئت تبدیل ہو گئی تھی یہ کہنا دُشوار تھا کہ اورنگ آباد دکن کا شہر ہے بلکہ شمالی ہند کی بستی معلوم ہوتا تھا۔[۳] 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 جا سکتا 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 جزء اُردو شاعری تھی جس کے تاریخی کردار کی حیثیت سے ولی کی شاعری کو پرکھا جا سکتا 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 وجیہہ الدین کی خانقاہ کے مدرسے

[۱] مسیح الزماں ڈاکٹر اُردو مرثیہ کا ارتقاء ص۴۳
[۲] ڈاکٹر محمد حسن ۔ دلی میں اُردو شاعری کا تہذیبی اور فکری پس منظر ص۲۶۸
[۳] ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی ۔ دلی کا دبستان شاعری طبع دوئم ص۶۵

Marfat.com

میں تعلیم پائی اور وہیں حضرت شاہ نورالدین 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۔ [1]

ولی جیسا کہ اس اقتباس سے ظاہر ہے تصوّف کے پُجاری ہیں حجابات کے پردے اُٹھا کر اور ہر طرح کی قید مٹا کر وہ عشق کے پرستار نظر آتے ہیں ؎

"صنم جب سوں بسا دیدۂ حیراں میں آ | آتشِ عشق پڑی عقل کے سامان میں آ
یوں خال ہند دیکھ کے تجھ مکھ ہوئے ہیں کافر | تسبی مصلا ڈال دے کے دیں داراں ہر طرف
چاہو کہ پی کے پگ تلے اپنا وطن کرو | اوّل اپس کوں عجز میں نقشِ چرن کرو

ولی کے یہاں دکنی اثرات اور مقامی رنگ زیادہ نظر آتا ہے۔ 'موہن' 'سری جن' 'پیتم' 'پی' 'محبوب کے لئے' 'جگ' 'دُنیا کے لئے' 'چرن' 'قدموں کے لئے' 'بچن' 'کلام کے لئے' استعمال کرتے ہیں۔ ڈاکٹر سید ظہیرالدین 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 امتزاج 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 نربدا اور تاپتی کو بھی بہایا ہے بلبل ہزار داستان کی نغمہ سنجیوں کے سامنے کوئل کی کوک بھی سُنائی دیتی ہے رام اور لچھمن کاشی اور ہردوار، وید اور برہمن اس کے کلام کی صنعت گری کو زینت بخشتے ہیں غرض اس کا کلام فارسی کی وجہ سے شام اودھ ہے اور ہندوستانی عنصر کی وجہ سے صبح بنارس ہے"[2]

اس طرح کے تصوّرات کی تائید ولی کے ان اشعار سے ہوتی ہے ؎

---

[1] ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی۔ کلیات ولی، مقدمہ صفحہ ۱۱ اور ۱۵

[2] ڈاکٹر سید ظہیرالدین مدنی۔ ولی گجراتی۔ ایڈیشن ۱۹۵۰ء انجمن اسلام ریسرچ انسٹی ٹیوٹ۔ ہاربنی روڈ بمبئی۔ مقدمہ صفحہ ۱۔

Marfat.com

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

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

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

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

جس انجمن میں حاضر گوبند لال ہوگا۔

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 اتنے ہیں اہل مذہب — کہ گنتی میں نہ آویں ان کے مشرب

اگرچہ سب ہیں وہ ابنائے آدم — ولے بینش میں رنگا رنگ عالم

ہماری تہذیب کی رنگا رنگی میں جو یک رنگی ہے اور جس کی کارفرمائی 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 اُردو کا نام دیا گیا۔ شعراء کے یہاں کس طرح اُن 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 جا سکتا 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 شنکر اچاریہ کے عہد میں ملتی ہے۔ جب دکن کا یہ بالغ نظر فلسفی مذہبی بنیادوں پر ہندوستانی وحدت کا چراغ روشن کرنے اُٹھا اور چاروں گوشوں میں

Marfat.com

اُس نے ہمیشہ قائم رہنے والے ایسے مٹھ تعمیر کرائے جو قومی یکجہتی کی علامت بنے۔ اُس کے فوراً بعد جنوب میں رامانج اور نمبارک وغیرہ کی قیادت میں جنوب نے شمال کو بھکتی تحریک کے عناصر دیئے جس نے فکری سطح پر مذہبی اختلافات کو دور کرکے 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 مشکور کی جائے۔ اور ایسی زبان وجود میں آئے جس کا رنگ و روپ تو خالص ہندوستانی ہو اور جو صحیح معنوں میں ہندوستانیت 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 جد وجہد 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 ہندوستانیت 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 ہندوستانیت زیادہ رکھتا تھا۔ تصوف پر بھی ہندوستانی اثرات پڑے تھے۔ ان سب کی عکاسی کمتر صورت میں تو فنِ تعمیر۔ مصوری اور نقاشی میں نظر آتی ہے۔ لیکن رقص موسیقی تو کلیتاً ہندوستان ہی کے رہینِ منت بن گئے تھے۔ اور زبان و ادب نے اسلامی تصورات کے اس تہنید (Indianization) کی مکمل عکاسی کرتے ہوئے قومی شعور کے تشکیل میں بہت اہم کردار ادا کیا تھا۔ اس لئے دکن میں اُردو 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 پختہ کرنے میں اپنا تاریخی فریضہ پورا کیا۔

Marfat.com

(۳)

دبستانِ دہلی مشترک جذبات کی ترجمانی

Marfat.com

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 جاگیردارانہ 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 کرلیتا تھا یا خود زیر ہوجاتا تھا۔ تخت یا تختہ کی روایت اس دور کا سکہ رائج تھی۔ چنانچہ دہلی کے مرکزی نظام حکومت کے کمزور ہوتے ہی پورا ہندوستان سیاسی انتشار کا شکار ہوگیا۔ اورنگ زیب کی آنکھ بند ہوتے ہی پندرہ بیس سال کے عرصہ میں کئی نیم خود مختار حکومتیں ابھر آئیں۔

نادر شاہ کے حملے نے رہی سہی ساکھ بھی بگاڑ دی۔ شاہی خزانہ خالی ہوگیا لین پول نے ٹھورنیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ "ساٹھ لاکھ پونڈ کی مالیت کا صرف تخت طاؤس تھا۔ دہلی تاخت وتاراج کردی گئی اور شہر کی اینٹ سے اینٹ بج گئی۔ جنوری سنہ ۱۷۶۱ء میں احمد شاہ درانی کی آمد سے قبل مرہٹوں اور جاٹوں نے دلی 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۔ ہولکر اور سیندھیا "تماشائی" کی حیثیت سے تھے۔ احمد شاہ درانی

لہ Medieval India under Mohammadan rule - by Lanepool - pg. 290.

Marfat.com

کا مقصد صرف اس حصہ کو آزاد کرانا تھا۔ جو موجودہ افغانستان[1] ہے۔ اس پوری لڑائی میں شمالی ہند کا کوئی غیر مسلم مرہٹوں کا ساتھی نہیں تھا۔ اور جنوبی ہند کا کوئی مسلمان احمد شاہ کی مدد کو نہیں آیا۔ بعد کے حالات نے بھی یہ ثابت کر دیا کہ عام طور سے ہمدردیاں غیر جانب دار حیثیت رکھتی تھیں۔ احمد شاہ غیر ملکی تھا۔ اور مرہٹوں کی لوٹ مار سے لوگ نالاں تھے۔ پھر بھی شاہ عالم نے سندھیا کو بعد میں سارے اختیار تفویض کر دیئے تھے۔

اس حادثہ کے پس منظر میں پلاسی کی لڑائی تھی جہاں سراج الدولہ کی شکست نے پورے ہندوستان کو جھنجھوڑ دیا تھا۔ لیکن دہلی میں ہوس، اقتدار اور درباری سازشیں اس قدر بڑھی ہوئی تھیں کہ استحکام سلطنت کی فکر ہی نہ کی جا سکی اورنگ زیب نے بھائیوں کے قتل کی جو روایت قائم کی تھی اس کی اولاد نے بڑی وفاداری سے اس پر عمل کیا۔

جہاندار شاہ نے اپنے بھائیوں کو قتل کیا۔ فرخ سیر نے تمام شہزادوں کو جسمانی طور پر ناکارہ بنا کر قید کروایا اور خود بھی تخت سے گھسیٹ کر تذلیل و تحقیر کے ساتھ قتل کیا گیا۔ محمد شاہ نے بیرحمی اور فریب سے اپنے محسنین سید عبداللہ اور سید حسین علی کو قتل کروایا اور ۔۔۔۔ ۱۷۶۴ء میں ۲۲ اکتوبر کی منحوس تاریخ کو ہندوستان کا اقتدار عملاً انگریزوں کے ہاتھ بکسر کی لڑائی میں فروخت ہو گیا۔

تقریباً پچاس سال کی اس مختصر سی تاریخ میں وہ ساری داستانیں چھپی ہوئی ہیں جو انتشار، عدم مرکزیت، قتل و غارت گری اور نراج کے زمانے میں وجود میں آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طوائف الملوکی نے عوام پر بھی اثر ڈالا اور اقتصادی بدحالی کی وجہ سے سماجی حالات میں بھی ابتری آئی۔ مضبوط۔ متحدہ مرکزی حکومت کے ساتھ منصب داری نظام بھی ختم ہو گیا۔ بادشاہت ہی کتنے علاقے تک رہ گئی تھی کہ جاگیریں تقسیم کی جا سکتیں۔ لوٹ کھسوٹ کے اس دور میں عوام کے مشترکہ دکھوں نے ان کے اندر قومیت کا سچا شعور پیدا کیا۔ رینان کی تعریف کے پیش نظر صحیح معنوں میں ہندوستانی قومیت کے شعور کی مکمل تعمیر اس دور میں ہوئی۔ مشترکہ تاریخ اور مشترکہ آلام سے بھرے ہوئے مسائل اور مشترکہ اقتصادی ڈھانچہ اس قومیت کی تعمیر کا سبب تھا۔

---

[1] احمد شاہ درانی۔ گنڈا سنگھ۔ ایشیا پبلشنگ ہاؤس نیو یارک ۱۹۵۹ء اڈیشن صفحہ ۲۴۹-۲۵۲ (انگریزی)

Marfat.com

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 جاگیر دار میں کوئی فرق نہ تھا ۔ پیدائش سے لے کر موت تک سارے مقامی رسوم اختیار کئے جا چکے تھے ۔ "ڈوپٹہ، اوڑھنی، ساری، کناری آنچل، کُرتی، بنت، گوکھرو، لہرا، گوٹا، چولی، انگیا، محرم، پگڑی، جامہ، دوشالہ، شال، رومال، پھینٹا، پٹکا، تیماد غیرہ مشترکہ لباس کی حیثیت رکھتے تھے ۔ زیورات میں توڑی ۔ توڑا، بُندا، ٹیکہ، گھنگرو، کنگن، نورتن، دولڑا، پانچ لڑا، ست لڑا، نتھ، کرن پھول، پہونچی، انگوٹھی، چھلّے، بالا، کڑا، جُھمکے، جگنو، جھومر، چمپا کلی، بالی، بلاق، چوڑی وغیرہ عام طور سے استعمال کئے جاتے تھے ۔ سامانِ آرائش میں کنگھی، دو چوٹیاں، مسّی، مہندی، سُرمہ، کاجل، عطر افشاں کا رواج تھا ۔ صرف اتنا فرق تھا کہ ہندو عورتیں سیندور اور مسلمان عورتیں صندل کا استعمال کرتی تھیں ۔" "ہندو سنسکاریں مندرجہ ذیل رسمیں ملتی ہیں ۔ جو ہندوستان کی پیداوار ہیں یا آدمیوں کی بنائی ہوئی ہیں ۔ (۱) برات کا چڑھنا ۔ (۲) برات سے پہلے دولھا دولھن کا نہانا ۔ (۳) جہیز کا ایک خاص پہلو ۔ (۴) رخصتی جہیز رتھ یا ڈولے میں ۔ (۵) کنگن باندھنا ۔ (۶) جلوہ" [1]

شادی کی یہ ساری رسمیں علاقائی بنیادوں پر بھی تھوڑے سے تغیر کے ساتھ مشترک تھیں ۔ اور فرقہ وارانہ اور طبقاتی بنیادوں پر بھی خفیف سی تبدیلی کے ساتھ مشترک تھیں ۔ موت کے سلسلہ میں بھی متوفی کے ایصال ثواب کا طریقہ شرادھ یا پتر پکچھ سے ملنے لگا تھا ۔ اور تیرہی کی رسم کے طرز پر سیوم اور چہلم ہو گیا تھا ۔ اس سلسلہ میں کھانا 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 رائج تھی ۔ صرف نام کا فرق ہوتا تھا ۔ مسلمانوں میں فقیروں کی اہمیت بڑھ گئی تھی اور اب انھوں نے ہندوؤں کے تیرتھ استھانوں کی طرح اپنی زیارت گاہیں بنائی تھیں ۔ جن کا سلسلہ گلبرگہ ۔ پاک پٹن ۔

[1] ڈاکٹر سید محمد عقیل ۔ اُردو مثنوی کا ارتقا شمالی ہند میں ۔ ۱۹۶۵ء ایڈیشن صفحہ ۱۰۰

Marfat.com

لاہور، اجمیر، کلیر شریف اور بنگال کے مشرقی حصے تک پھیلا ہوا تھا۔خوشبویات کا استعمال مذہبی رسوم کی ادائگی میں بھی شروع ہوگیا تھا۔لباس پر راجپوتی اثرات بڑھ گئے تھے اور عمامہ کی جگہ پگڑی نے لے لی تھی۔اقتصادی طور پر پورے ہندوستان میں زر مبادلہ تقریباً ایک تھا۔جواہرلال 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۔[1]

برائیاں بھی مشترکہ تھیں۔راجاؤں اور جاگیرداروں کے یہاں کی خصوصیت، درباداری 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 آکر 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 دستوری تھا۔[2] 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 وارثِ تاج و تخت ہوا کرتے تھے۔وہ چشم زدن میں بھیک مانگنے پر مجبور ہوگئے۔ 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

---

[1] Discovery of India - by Pt. J.L. Nehru (Edt, 1946) Meridian Book Lond, Pg-265

[2] History of Muslims rule in India - by Ishwori Pd. Edt, 1950 Pg 520

Marfat.com

میں ایسے جاگیردار پیدا ہوگئے تھے جو زبردستی زمین پر قبضہ جما لیتے ۔۔۔۔۔۔ ایسے امرا
اور جاگیردار کثرت سے نظر آتے جو اُمراء بن اُمراء نہیں تھے۔[1]

جاگیرداری نظام میں جو مضبوطی تھی وہ اورنگ زیب کے بعد ہی بکھرنی شروع ہوئی اور اٹھارہویں صدی کے آخر تک دبی ہوئی قوتیں اور کچلے ہوئے گروہ سر اُٹھانے لگے۔ باہمی خانہ جنگیاں شباب پر تھیں۔ جان و مال کی حفاظت کا کوئی تصور نہ رہ گیا۔ جاٹ سکھ۔ مرہٹے ایک طرف اُبھرے دکن میں چین قلیچ خاں نظام الملک بن گئے۔ بنگال میں مرشد قلی خاں نے آزادی کا اعلان کیا۔ روہیلے بھی نیم خود مختار ہوئے اور اودھ میں محمد امین۔ برہان الملک سعادت خاں نیشا پوری 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 دخیل 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 دُرانی اور احمد شاہ دُرانی کے حملے مستزاد ہوئے اور ہندوستان نے یہ ضرور دکھایا کہ باہری حملہ آوروں کا مقابلہ کیا جا سکتا 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۔ دُنیا کی بے ثباتی کا تصور پہلے بھی تھا۔ راہ حقیقت کی تلاش کا جذبہ بھی موجود تھا لیکن اتفاقات ہیں "زمانے کے" اور جلدی 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 یکجہتی 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

---

[1] ڈاکٹر محمد حسن۔ دہلی میں اُردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر ص ۲۳۔

Marfat.com

بھی اندر خور شریک ہوتے تھے۔ دسہرے کا تہوار عالمگیر تک منایا جاتا تھا۔[۱] اس دور انحطاط کا سب سے خوشگوار رخ یہ ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان نزدیک آنے کا وہ مسلسل عمل گزشتہ 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 سندھیا سبز کپڑے پہن کر اپنے افسروں کے ہمراہ محرم کے جلوس میں شرکت کرتے تھے۔ انیسویں صدی کے آغاز میں ایک فارسی ہفتہ وار جامِ جہاں نما میں یہ تذکرہ ملتا ہے کہ دہلی دربار میں ۱۸۲۵ء تک درگا پوجا کا تیوہار منایا جاتا تھا۔[۲]

سماجی حالات نے قومی یکجہتی کے اس شعور کو پروان چڑھانے میں مدد دی۔ گو رسل و رسائل بڑھ گئے تھے۔ اور صنعت و حرفت کے مراکز 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 ۱۷۵۴ء میں عماد الملک نے بڑا تشدد کیا۔ فوجیوں اور ملازمین قلعہ کی تین سال کی تنخواہیں باقی تھیں۔ فاقہ کش سپاہی اکثر شہر کو لوٹتے کھسوٹتے اور بغاوت کرتے۔[۳] خانہ جنگیوں نے صنعت و حرفت کو تباہ کر دیا۔ اور تمباکو وغیرہ کی اجارہ داری 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۔

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

---

[۱] علی جواد زیدی۔ دو ادبی اسکول صفحہ ۳۴۹

[۲] Advanced History of India 1956. R.C Mazumdar (London Edition) Roychowdhory and K Dutta. pg 569

[۳] ڈاکٹر گیان چند جین۔ اردو مثنوی شمالی ہند میں۔ صفحہ ۱۵

Marfat.com

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۔ میکدہ۔ ساقی ہر جگہ فارسی شاعری کے روائتی 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 تصوّف کے سہارے قومی آہنگی کے شعور کو پختہ کر رہے تھے۔ وہ ہم آہنگی جس کی بنیاد یک رنگی پر تھی اور جس کے مظاہر میں رنگا رنگی تھی۔

زندگی کی اس رنگا رنگی، 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 دُکھ درد، خواب اور خیال کو منعکس کرنے کی جو کوشش شعراء نے کی ہے اس کی جھلک ان صفحات میں دیکھی جا سکے گی یہاں صرف کچھ شعراء کے یہاں ان عناصر کی نشاندہی کی گئی ہے جن میں قومی یکجہتی کے دورِ تعمیر کی فضا ملتی ہے اور وہ عناصر نمایاں ہیں جنھوں نے اسے پروان چڑھایا۔

شمالی ہند میں اردو شاعری کے باضابطہ مستند ابتدائی نمونے افضل پانی پتی[1] 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۔[2] معنوی اعتبار سے افضل کی کاوشوں میں اس رجحان کا سُراغ 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 غزل ہی سمجھ لیتے ہیں اور "جیحوں، دجلہ، فرات"

---

[1] یہ بحث طلب ہے کہ پانی پتی تھے، جھنجھانوی یا نارنولی۔ [2] ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی، ڈاکٹر مسعود حسین خاں۔ بکٹ کہانی مقدمہ صفحہ ۲۱

Marfat.com

کے طعنے دیتے ہیں اُن کی عملی تردید اس طرح کے شعری کارناموں سے ہوتی ہے۔ ایسے شعری کارنامے جس کی ہیئت ہیں بلکہ جس کے ہر ہر لفظ میں ہندی خون دوڑ رہا ہے۔

میر حسن نے اسے بارہ ماسہ اور بکٹ کہانی کے نام سے یاد کیا ہے۔ بارہ ماسہ سنسکرت اپ بھرنش کے پربندہ کا دیہ رت درنن سے ہوا ہے "یہ ہندی روایت شعر میں ڈوبی ہوئی ہے ----- پنجابی، گجراتی، اودھی اور شمالی ہند کی دوسری بولیوں کی مشہور صنف رہی ہے"۔ لے

بکٹ کہانی کے قریب ترین جائسی کا مشہور بارہ ماسہ تھا جو پدماوت کا ایک کھنڈ ہے اور افضل سے تقریباً سو برس قبل تصنیف ہوا۔ ظاہر ہے کہ یہ تصنیف ۱۶۲۵ء سے پہلے کی ہے۔ اس لئے کہ افضل ۱۶۲۵ء میں مر گئے تھے۔

سال کے بارہ مہینے جو ہندوستان کے زرعی نظام حیات اور موسموں کی بنیاد پر ہیں۔ اُن کا تشبیہی، اور محاکاتی بیان اس نظم کی جان ہے۔ بِرَہ کی آگ میں جلتی ہوئی بِرَہن کی زبانی یہ اشعار ادا کرائے گئے ہیں اور خالص ہندوستانی تصورات کی روشنی میں عاشق کی حیثیت عورت کی ہے ؎

سُنو سکھیو بکٹ میری کہانی — بھئی ہوں عشق کے غم سوں دِوانی
چڑھا ساون بجا مارو نقارا — سجن بن کون ہے ساتھی ہمارا
پپیہا پیو پیونس دن پکارے — پکارے دادُر، جھینگر جھنکارے

یہ فضا ہندوستان کے گاؤں کی ہے۔ جہاں مینڈک اور جھینگر نظر آتے ہیں۔ تالاب ہیں جن میں کنول کے پھول کھلتے ہیں۔ آم کے درختوں پر بُور آتے ہیں۔ رات میں جگنو جگمگاتے ہیں اور وہ شاعری جو جاگیردارانہ سماج میں صرف درباروں اور درگاہوں کی فضا میں سانس لیتی ہے یہاں خوشگوار طریقہ پر ہندوستان کی اصلی اور حقیقی زندگی جو دیہاتوں میں تھی اُسے پیش کرتی نظر آتی ہے" افضل نے اپنی نظم کی ہیئت ہندی ادبیات سے لی ہے لیکن اس کی زبان اور اسلوب کا ماخذ امیر خسرو کی قائم کردہ وہ روایت ریختہ گوئی تھی جو بقول میر کبھی ایک مصرع ہندی اور کبھی ایک مصرع فارسی کی صورت میں نمودار ہوتی تھی۔ لے یہاں محبوب بھی ایرانی

لے و ۲ بکٹ کہانی مرتبہ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی، مسعود حسین خاں مقدمہ ص ۱۵ او ۱۸

Marfat.com

نہیں ہے بلکہ آریائی۔ دراوڑی تہذیب کا سنگم یعنی سانولا سلونا ہے۔

سلونے سانولے سندر پیا پا | کبھوں پتیاں ارے او کاگ سے جا
تیرے دو پنکھ پر بلہار جاؤں | نبیجہ کاڑھ کر تجھ کو کھلاؤں

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۔

بیا اے دلرُبا کُنش حال می باش | گہے افضل گہے گوپال می باش

لگ بھگ اس کے سو برس بعد کی تصنیف کربل کتھا ہے اگرچہ یہ کتاب نثر میں ہے لیکن فضلی شاعر بھی ہے۔ اور اس نے اس میں جا بجا اپنے اشعار بھی پیش کئے ہیں۔ "کربل کتھا" کا نام ہی قومی یکجہتی کے تصور سے ہم آہنگ ہے۔ یہ کتاب ۳۳-۱۷۳۲ء 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۔[۱] اُردو اپنی بنیاد میں ہند آریائی زبان ہے۔ اس لئے اس میں سنسکرت الفاظ کے مشتقات یا ان کی ارتقائی شکلوں (یا ہندی لفظوں) کی موجودگی قدرتی بات ہے۔ ہندی الفاظ مثلاً سیس، بلیحنا، من موہن، سندکات بیت، اچرج، سنگت وغیرہ کثرت سے آئے ہیں لیکن فضلی نے خلاف معمول پنجابی کے لب و لہجے کا بھی استعمال کیا ہے نال بمعنی ساتھ سال بمعنی حال۔ خبر۔ پردا بھوئیں بمعنی زمین، سیاپا بمعنی بین...... ہندسوں میں خاص طور سے پنجابی لہجہ استعمال ہوا ہے مثلاً گیارنا۔ بارنا وغیرہ دکنی کے عام اصول کے تحت کربل کتھا میں بھی تج تُج سانج سکوں۔ سوں۔ کو نچ۔ حاضراں۔ کھاواں سیتی وغیرہ استعمال ہوئے ہیں[۲]۔ کربل کتھا میں تیجہ کا ذکر بھی ملتا ہے۔

---

[۱] مالک رام مختار الدین احمد۔ کربل کتھا صفحہ ۱۷

[۲] ڈاکٹر خلیق انجم اور ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ کربل کتھا کا لسانیاتی مطالعہ

[۳] مالک رام مختار الدین احمد۔ مقدمہ کربل کتھا۔ ص ۳۵-۴۰

Marfat.com

کیوں نہ فضلی ہوئے مکدر حال — اوس کے سرور کا آج تیجہ ہے

رنڈاپے کا وہ تصور جو خالص ہندوستانیت رکھتا ہے ان کے یہاں نظر آتا ہے۔

میں کاٹے تھی تجھ سائے نیچے رنڈاپا — رنڈاپے موں قسمت ہوا تجھ سیاپا
جوانی ملی خاک میں تھا بوڑھاپا — بوڑھاپے میں تھی یہ خرابی اب آئی[1]

فضلی نے بھی حضرت قاسم کی شادی مکمل ہندوستانی رسم و رواج کے تحت نظم کی ہے۔

اِک پل میں دھریں اس شہ کی لگن — اِک پل میں ہووے اس بر میں کفن
اِک پل میں بنے دولھا وہ پوت — اِک پل میں بنے اُس کا تابوت
اِک پل میں ہوئے نتھ ناک بھیتر — اِک پل میں ہوئے نتھ خاک بھیتر

ایک اور بند میں حضرت قاسم کی دلھن کی زبان سے بین نظم کیا ہے[2]

ستیاں جو ستی ہوئیں ست بوجھ جل مریاں — سو ست نہیں کو ست ہے پر کفر وہ کریاں
ست کہتے ہینگے اس کوں جو ست سے ہم جلیں ہیں

ہندوستانی عناصر کی نمائندگی بلکہ پورا سماجی پس منظر ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے۔ خاص طور سے سوہاگن۔ رنڈاپا۔ ساس۔ دولھا کنگن۔ ابرن۔ بالی دلھن جم (جنم) بھونڈ پیری (بھول پیری) مہندی بے[3] بنی وغیرہ۔

اس دور میں جعفر زٹلی کے کلام کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ وہ ۱۶۵۸ء میں پیدا ہوئے اور ۱۷۱۳ء میں انتقال کر گئے[4] ان کی شاعری کا ایک رخ تو صرف ہنسنے ہنسانے اور اس دور کی عوامی زبان کی عکاسی کرتا ہے۔ فارسی کو اردو میں پھینٹ کر وہ مزاح بھی پیدا کرتے ہیں ؎

جورو لڑکا گر بود — بہ خوف دوڑاں گھر بود

---

[1] مالک رام مختار الدین احمد - کربل کتھا ص ۱۴۹ و ص ۲۱۹ -
[2] " " " ص ۱۵۵
[3] " " " ص ۱۶۴
[4] نقوش طنز و مزاح نمبر ص ۲۴۴

Marfat.com

وہ گھر سدا ابتر بود اس گھر سے گنگا پار بہ
سسرا جو ہو دل تنگ جی ممسک خسیس و تنگ جی
داماد سے بیرنگ جی اس سے سگِ مُردار بہ

اورنگ زیب کے مرنے پر جہاں اظہار افسوس کیا ہے وہاں یہ بھی لکھا ہے[1]

اورنگ زیب مر گئے نیکی جگت میں کر گئے
تخت اور چھپر کھٹ دھر گئے آخر [illegible] آخر [illegible]
ہوا عبد [illegible] کی یاد ہیں اورنگ [illegible]
خبریں گئیں بغداد [illegible] آخر [illegible]

اورنگ زیب کے بعد [illegible]

[illegible]

جہاں ہو وسے ایسا کچھن پوت [illegible]

انھوں نے اپنے ماحول کی خستہ حالی اخلاقی [illegible]

کے سماجی احوال کو اس طرح بیان کیا ہے:[1]

گیا اخلاص عالم سے عجب یہ دور آیا ہے ڈرے سب خلق ظالم سے عجب یہ دور آیا ہے
ہنرمندان ہر جائی پھریں در در بر سوائی رذل قوموں کی بن آئی عجب یہ دور آیا ہے
سپاہی حق نہیں پاویں نت اُٹھ اُٹھ چوکیاں جاویں قرض بنیوں سے لے کھاویں عجب یہ دور آیا ہے
دیا کرتے رہو جانا بھلائی سنگ لے جانا کہے جعفر بُرکہ سیانا۔ عجب یہ دور آیا ہے

حاتم نے بھی اپنے دور کی سماجی ابتری۔ معاشی بدحالی اور ظلم و جور کی گرم بازاری کا نقشہ کھینچا ہے ؎

جس کے ہاتھی تھے سواری سو اب ننگے پاؤں پھرے ہیں جوتے کو محتاج پڑے سرگرداں
اقتدار ہے گا جنھیں سو ہیں علیہ اللعنۃ ہیں گے ہر ایک بخود شمر و یزید و مرواں
گرم ہے ظلم کا بازار خدا خیر کرے کہیں مظلوموں کے رونے سے نہ آئے [illegible]

---

[1] ڈاکٹر سید اعجاز حسین۔ اُردو شاعری کا سماجی پس منظر۔ صفحہ ۶۹۔۷۰

Marfat.com

ایک شہر آشوب میں اس طرح کے اشعار لکھتے ہیں۔

شہوں کے بیچ عدالت کی کچھ نشانی نہیں
امیروں بیچ سپاہی کی قدردانی نہیں

یہاں کے قاضی و مفتی ہوئے ہیں رشوت خور
یہاں کے دیکھ لو سب اہل کار ہیں گے چور

وے جو ٹھڈے کو ترستے تھے سو اس دور میں
ہوئے ہیں صاحب مال و محل فیل و نشاں

رتبہ شیروں کا ہوا ہے گا مشغالوں کو نصیب
جائے بلبل ہیں چمن بیچ غزل خواں زاغاں

حاتم کے دور تک غزلوں میں بھی مقامی الفاظ حاوی رہے۔ اور ببّر۔ دھتنتر، اکلا، ایکلا جیسے الفاظ نظر آتے ہیں۔ اس دور کے شعراء میں شاکر ناجی کا نام بھی قابل ذکر ہے۔ ان کا انتقال ۱۷۴۴ء میں ہوا۔ ان کے اشعار میں کھچڑی، کھیپ، مکھ، نین، پوجا، جیٹھ، منتر، چورن، برہمن، جگت، سن ہرن، پوت، موہن، سوہن، نگری، کنگن، سرجن، چکور، مرگ، چھیلا، بچن، بھگت، پوجا، پوتھی ایسے الفاظ ہیں جو تمام شعراء کے یہاں ملتے ہیں۔ مگر کنیانا، چھینڈی، کٹیلا، لہری، جمدھر، کتھا، سرس جیسے عوامی زبان کے محاورے اور الفاظ کی خوبصورت مثالیں صرف ناجی کے یہاں مل سکتی ہیں۔" [1]

اس طرح کے بھی شعر نظر آتے ہیں۔

مسند زمیں اور پر حشمت کو تیری دیکھ کر
بھیم وارجن ہے بجا آکر جو دربانی کرے

غزل کی رمزیت اور اشاریت کو برقرار رکھتے ہوئے ناجی نے زندگی کی عکاسی کے خوبصورت گوشے نکالے ہیں۔

قاتل کو دیکھ بھیڑ گلی کو سمٹ گئی
یہ راہ چھاتیوں کے کواڑوں 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 زنار کے جھگڑے میں مت بولو
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 چڑھائی (دربار دہلی کا رنگ شرفاء کی خواری۔ پاجیوں کی گرم بازاری اور ہندوستانیوں کی

[1] ماخذ۔ دیوان شاکر ناجی مرتبہ ڈاکٹر فضل الحق ۱۹۶۸ ایڈیشن۔ ص ۱۹

Marfat.com

آرام طلبی کو ایک طولانی مخمس میں دکھایا ہے۔ ؎

لڑتے ہوئے تو برس بیس ان کو بیتے تھے   دُعا کے زور سے دائی دُوا کے جیتے تھے
شرابیں گھر کی نکالی مزے سے پیتے تھے   نگار و نقش میں ظاہر گویا کہ چیتے تھے
گلے میں ہنسلیاں بازو اوپر طلا کے نال[1]

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

نہ ظرف و مطبخ و دکاں، نہ غلہ و بقال

اس دَور میں ایک طرف تو یہ تصور نظر آتا ہے۔ دوسری طرف فائز کے یہاں میلے اور گھاٹ تنبولن اور بھٹیارن کا تذکرہ ملتا ہے۔ پن گھٹ بھی ہندوستان کی دیہی زندگی میں جو اہمیت رکھتا ہے وہ بھی فائز کے یہاں موجود ہے[2]۔ ہولی اور بنارس کی جوگن 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 اپنے اندر لئے ہوئے ہے۔ اور اُس دورِ 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 جزو بن گئی تھیں فائز پن گھٹ کی تعریف میں کہتے ہیں ؎

ہر اک پنہار واں اِک اپچھراتی   کنوئیں کے گرد اندر کی سبھا تی
رواں تھے بجے پر چندر اجارے   زمیں پر سیر کرتے تھے ستارے
سین کی رنگ رنگ لہنگا و ساری   کنارے ان کے تھی ٹانکی کناری
سبھوں کے رنگ برنگ تھی باکڑی ہاتھ   گگریا تھی سبھی کے سر اوپر ساتھ
لگی کہنے سکھی ہوں منہ پھلاکر   مروڑی بھنوں نے انکھیاں پھرا کر
کہ اب چھوئی تُرک نے یہ گگریا   لے جاؤں گھر میں کیونکر آج دیا

---

[1] آبِ حیات ۱۹۶۲ء ایڈیشن ص ۱۰۵

[2] مسعود حسن رضوی۔ فائز دہلوی اور دیوانِ فائز۔ انجمن ترقی اردو طبع دوم ۱۹۶۵ء ص ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۳۲۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔

Marfat.com

مثل ہے ہوئے باھن گائے کھائی — جو پھر آؤں تو لچھمن کی دُہائی

یہ ساری تفصیلات جو لہنگا اور ساری، کناری اور گگریا کے گرد گھومتی ہیں اور جہاں لچھمن 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 عوام کی زندگی سے عبارت ہے۔

بھنگیڑن کی تعریف میں زیورات کا بیان ملاحظہ ہو ؎

مرکی دتھ مانگ ٹیکا، کان پھول — دیکھ کر گئی سدھ شکل تن من کی بھول
باہو بہوپچی و کنگن پنج لڑی — سرسوں تھی پاتک جواہر میں جڑی [1]

یہ زیورات بھینگڑن کے ہیں اور اس طرح طبقہ داری سماج میں اس طبقہ 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۔

گمن بود گھاٹ کا نقشہ یوں نظر آتا ہے۔ ؎

ندی پر نمایاں ہے سیمیں بدن [2] — جیوں روپے کی تھالی میں ڈھنتے رتن
اسے دل کو آتا ہے اس سے حذر — کہ ان کو نہ لاگے سورج کی نظر
پری سی نظر میں ہیں کھترانیاں — صباحت کی اقلیم کی رانیاں
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 سج جک لڑی میں اک جوگن — مت میں مجھ گھٹ کے اس بسا جیون
بیٹھی تھی مرگ چھالے کے اوپر — مے رخاں بیچ اسے نہ تھا ہمسر

---

[1] دیوان فائز۔ صفحہ ۲۳۰-۲۴۰-۲۴۱

[2] ۲۳۲

Marfat.com

سر سے پا تک تمام ننگی تھی — اس کے پنڈے پر ایک لُنگی تھی
جوڑا نھیں گیند ھے کنھیا کی — یا سہس ناگن ہے دریا کی

فائزؔ نے معاشرے کے ہر پہلو کو اپنی شاعری کے دامن میں جگہ دی۔ اور عوام کا یکجا ہونا، کاریگروں، بازیگروں 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 خدوخال میں رنگا رنگی اور ہم آہنگی تھی

آج بہتے[1] کا یار میلہ ہے — خلق کا اس کنار ریلہ ہے
بیل و گاڑی میں سب چلے نرول — کوچہ بازار میں ہوا چہل
پال و تنبو کھڑے ہیں اس جا پر — لوگ گرتے ہیں سب تماشہ پر
ایک جانب ہے نٹ کا ہنگامہ — فن میں اپنے ہیں سخت علامہ
گل فروش ایک سمت بیچے ہار — اس کی دوکان پر ہوا ہے بہار
اس کے بیٹھا ہے آگے تمبولی — اس کی چولی میں ہے بھری ڈولی
پاس بیٹھا ہے اس کے حلوائی — بیچتا سب طرح کی میٹھائی
گبرو ترسا ہنود و مسلم ساتھ — 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۔

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

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

---

[1] دیوان فائزؔ ۔ ۲۳۷ ۔ ۲۳۸ ۔

Marfat.com

سب کے تن میں ہے لباس کیسری　　کرتے ہیں صد برگ سوں سب ہمسری
ناچتی گا گا کے ہوری دمبدم　　جیوں سبھا اندر کی در باغِ ارم

اسی دور کے شاعر آبرو ہیں۔ ڈاکٹر محمد حسن[1] 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 مغل[2] ہندی کلچرل تحریک تھی وہ ایک ایسے کلچر کی بنیاد رکھنا چاہتا تھا جو قومی اور نسلی بھی ہو اور دیسی اور مقامی بھی" آگے چل کر ڈاکٹر محمد حسن لکھتے ہیں "انھیں تیوہار[3] 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 ۔ دیو مالا اور تلمیحات تک پہنچتے ہیں

کوئل نے آکے کوک سُنائی 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 یکجہتی کے اس تصور کو اپنایا جو تصوف اور بھگتی تحریک کا ملاجُلا ردِ 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 دھارن 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 فراش زنار 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 یکجہتی کا سب سے بڑا عنصر ہے۔ ؎

پلنگ کوں چھوڑ خالی گود سیں اُٹھ گئے سجن میتا　　چترکاری لگے کھانے ہمن کو گھر ہوا چیتا

اسی عہد میں سامی کی مثنوی "سرو و شمشاد" ملتی ہے۔ انھوں نے بھی موسموں کا بیان کیا

---

[1] ڈاکٹر محمد حسن۔ مقدمہ دیوان آبرو صفحہ ۲۸
[2] نقد میر بحوالہ مقدمہ دیوان آبرو 〃 ۲۰
[3] ڈاکٹر محمد حسن۔ 〃 〃 ۳۲

Marfat.com

ہے اور ان کا بارہ ماسہ افضل کی بکٹ کہانی سے کم نہیں ہے [۱]

بارہ ماسہ 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 اورینوی "بہار میں اُردو زبان کا ارتقاء" میں ص ۲۵۲ پر لکھتے ہیں کہ آخری داستان اکبرآبادی رام راجہ اور کمل دیئی کی روداد عشق ہے کمل دیئی کی زبان سے بارہ ماسہ پیش ہوا ہے۔ کمل دیئی جب مرجاتی ہے تو اس کی چتا سے شعلۂ عشق اُٹھتا ہے اور رام راجہ رام راجہ کی آواز بلند ہوتی ہے [۲] بارہ ماسہ کی خصوصیات پر نظر ڈالنے سے ادب پر تہذیبی 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۔ [۳]

ہوا مدت نہ آیا کوکیلا گھر — گیا ساون چڑھا بھادوں سراوبر
اری پھاگن کے ایسے دن مزے دار — چلے جاتے ہیں مفت ہے گھر نہیں یار
خوشی کرتیں کئی رنگوں سہیلی — بجا کر دف کہیں گاتی ہیں ہولی
قیامت ہے نوائے بربط و چنگ — بہار رقص اور فوارۂ رنگ
زمیں کوں ہے قبائے سبز دربر — سمے ایسے میں پیو میرے ہیں باہر

اسی طرح اُردو شاعری اپنے ہر دور میں ملکی خصوصیات سے بیگانہ اور ناآشنا نہیں ہے۔ ۱۸۵۷ء 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 ۔۔۔ مدہ سنگھ آہنگ، شمبھوناتھ عزیز

---

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

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

۳ ڈاکٹر اعجاز حسین۔ اُردو شاعری کا سماجی پس منظر صفحہ ۵۲

Marfat.com

مہاجن ہیں۔ بدرالدین مفتوں بزاز ہیں۔ یک رنگ سُنار ہیں۔ قرین خاک روب ہیں۔[۱] چنانچہ اس دور میں بہت سارے ایسے غیر معروف شعراء کے کلام میں ایسے اشعار نظر آجاتے ہیں جو اُردو میں ان نئی علامتوں کو رواج دے رہے تھے جو اس سے قبل دکنی شاعری میں زیادہ مروّج نہیں تھے۔ یہ ایسی علامتیں تھیں جو دور کے حالات کے سبب سے گہری اشاریت رکھتی تھی۔

امیر خاں انجام محمد شاہ کے دَور کے شاعر ہیں الٰہ آباد کے صوبہ دار تھے۔ بادشاہ نے بلوا بھیجا۔ جواب میں یہ شعر لکھ بھیجا۔[۲]

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

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

مژدہ اے شام غریبی کہ وطن چھوٹے ہے
حسرت اے صبح چمن ہم سے چمن چھوٹے ہے

یقین کہتے ہیں ؎

دیکھا تو اس زمیں میں چمن کا نشاں نہ تھا
دام و قفس سے چھوٹ کے پہنچے جو باغ تک

ہمیں ظلِ ہما سے سایۂ دیوار بہتر تھا
سر پہ سلطنت سے آستانِ یار بہتر تھا

آرزو کا شعر ہے ؎

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

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 احساس مجبوری صیاد کے ساتھ ظلم و ستم کا تصور اور دیوانے کے ساتھ آزادی کی محبت کے جنون کا تصور وابستہ تھا۔ اُردو کے مشہور شعراء نے بھی اور نسبتاً غیر معروف شعراء نے بھی ان روایات کو مستحکم بنایا اور نتیجے میں میر، درد، سودا قائم کے عہد تک آتے آتے یہ علامتیں اتنی بھرپور ہو چکی تھیں کہ اب کسی کو متوجہ کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اس سلسلہ میں راجہ رام نرائن موزوں جو عظیم آباد کے صوبہ دار تھے اور شیخ علی حزیں کے شاگردوں میں سے تھے نواب سراج الدولہ کی شہادت

---

[۱] مقدمہ مجموعہ نغز۔ قدرت اللہ قاسم نوشتہ محمود شیرانی بحوالہ دلّی کا دبستان شاعری۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی ... ۱۹۶۵ء ... دبستان شاعری صفحہ ۱۱۴

کی خبر سُننے پر فی البدیہہ یہ شعر پڑھا تھا۔ ؎

دِوانہ مرگیا آخر کو ویرانے پہ کیا گذری[1]
غزالاں تم تو واقف ہو کہو مجنوں کے مرنے کی

اس واقعہ کو اُردو غزل میں ڈاکٹر یوسف حسین اور "میر حیات و شاعری" میں خواجہ احمد فاروقی دونوں نے نقل کیا ہے۔ میر حسن[2] کے تذکرہ شعرائے اُردو میں بھی اس کا ذکر ہے۔

یہاں اس نکتہ کی طرف اس لئے توجہ دلائی گئی کہ ایک شاعر خود رمز و ایمائی زبان میں ان سارے واقعات کو ان کے پورے پس منظر کے ساتھ دیکھ رہا تھا اور دوسرے شاعر نے اسے اس کے صحیح تصوّرات کے ساتھ سمجھا تھا۔ اس طرح گویا ایک رجحان کی ابتدا ہو رہی تھی کہ قفس، آشیانہ، ویرانہ، دِوانہ، 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 جاناں مظہر کہتے ہیں ؎

یہ حسرت رہ گئی کس کس مزے سے زندگی کرتے
اگر ہوتا چمن اپنا، گل اپنا، باغباں اپنا

میرا جی جلتا ہے اس بلبلِ بے کس کی غربت پر
کہ جن نے آسرے پر گُل کے چھوڑا آشیاں اپنا

اتنی فرصت دے کہ ہولیں رخصت اے صیاد ہم
مدّتوں اس باغ کے سائے میں تھے آزاد ہم

عبدالحئی 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 دَور کا تصوّر کیجئے جس دَور میں قتل و غارت گری اور بہیمیت کا ایسا دور دورہ ہے کہ واقعات کی ایک خونین ڈائری مرتب کی جا سکتی ہے۔ ۱۲ے۱ء سے ۱۹ے۱ء 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

---

[1] قاضی عبدالودود کی تحقیق ہے کہ "گذری" کی جگہ گذرا ہے۔ ملاحظہ ہو "آوارہ گرد اشعار"، نقوش ادب العالیہ نمبر جولائی ۱۹۶۰ء صہ ۱۳۷

[2] تذکرۂ شعرائے اُردو۔ میر حسن۔ صہ ۱۵۰

Marfat.com

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 واستبداد کا دلّی شکار بنی۔ ۱۷۵۷ء میں سراج الدولہ فرنگیوں کے ہاتھوں شہید ہو گئے تھے۔ ۱۷۶۰ء میں دلّی کئی بار لوٹی گئی۔ اسی ۱۷۶۰ء میں ہندوستان کا وہ حصّہ جس کا بہت بڑا رقبہ اب افغانستان میں ہے۔ ہندوستان سے تقریباً کئی سو سال تک وابستگی کے بعد الگ ہو گیا۔

۱۷۷۰ء میں بنگال میں زبردست قحط پڑا۔ اس عہد کی تصویر کشی کرتے ہوئے مؤرّخ نے لکھا ہے "ملک کے کاریگر اور دستکار ظلم وستم 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۔"[1] اور اسی کے ساتھ ساتھ دلّی کئی بار لوٹی جا چکی ہے۔ ۱۷۸۸ء میں غلام قادر روہیلہ نے قلعہ میں مرزا ہینگا اور چھینگا کی لڑکیوں کو برسرِ دربار برہنہ 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 دُعا کرتا تھا ۔ ۔ ۔ ۔ شاہ عالم نے خود بتایا کہ اس کے توشے خانے میں دوسری قبا نہیں۔"[2]

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

اس دَور کے شعراء کے یہاں ایہام۔ الفاظ کی میناکاری 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۔ سولھویں 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

---

[1] عبداللہ یوسف علی انگریزی عہد میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ۔ ایڈیشن ۱۹۳۶ء ص ۱۱

[2] ڈاکٹر گیان چند جین۔ اردو مثنوی شمالی ہند میں۔ ص ۱۹۱

Marfat.com

نہ سمجھ لیں کہ ہمارا قومی مزاج لفظی و معنوی صنعتوں کے استعمال کو برداشت ہی نہیں پسند کرتا آیا۔[۱]

آزاد نے بھی ایہام کے بارے میں یہی خیال ظاہر کیا ہے کہ "یہ ہندی دوہروں کا اثر تھا"[۲]

اس طرح یہ واضح ہو جاتا ہے کہ شمالی ہند میں اُردو شاعری کے ابتدائی خدوخال میں اگر موضوعات ہندوستانی تھے تو اس کی ٹیکنک اور شاعری کا ڈھانچہ بھی ہندی سے متاثر تھا۔ عبدالسلام ندوی لکھتے ہیں "[۳] ابتدائی زمانے میں تو غزل کی بنیادیں دوہروں اور کبتوں کے وزن پر رکھی گئی تھیں۔ بعد کو اگرچہ فارسی اثر غالب آگیا 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 اُردو[۴] شاعری کے خیالات کی بہت سی جڑیں ہندوستانی تہذیب، ماحول اور معاشرت میں گھر کئے ہیں"

شاعری میں تصوف کے جن گوشوں کی نشاندہی کی جا چکی ہے اس نے اُردو 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۔ اتحادِ قومی پایا جاتا تھا۔ دونوں ایک دوسرے کے دُکھ سُکھ میں شریک کار رہتے تھے۔[۵]

دونوں فرقوں نے اپنے باہمی اشتراک سے ایک بالکل اچھوتا اور انوکھا کارنامہ 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 جا سکتی 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 ۱۹۷۰ء صہ ۳۳

۲۔ مولانا محمد حسین آزاد۔ آب حیات صہ

۳۔ عبدالسلام ندوی۔ شعرالہند حصہ دوئم صہ ۴۲۰-۴۲۱

۴۔ ڈاکٹر عقیل رضوی۔ اُردو مثنوی کا ارتقاء صہ ۴۶

۵۔ ڈاکٹر رفیق حسین۔ اُردو غزل کی نشوونما صہ ۲۸۱

Marfat.com

عربی سے دلچسپی لینے والے ہندو دانشور خال خال نظر آتے ہیں۔ یہ سلسلہ جاری ہی رہا لیکن فارسی سے دلچسپی ابتدا ہی میں 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 اواخر تک ہندو دانشوروں کی دلچسپیاں اُردو سے بہت کم اور فارسی سے زیادہ رہی لیکن اٹھارہویں صدی کے بالکل اواخر سے اور اُنیسویں صدی کے دور آغاز میں یہ رجحان بدلا اور ہندو دانشوروں نے اسی دلچسپی سے اُردو کو اپنے کارناموں سے مالا مال کرنا شروع کیا جس دلچسپی سے وہ فارسی کو اپنے خیالات و افکار بالخصوص شاعری سے نوازا 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 اُردو کو کیوں محروم رکھا۔ اس کے برعکس مسلمانوں کی خصوصی توجہات کا مرکز ہندی اور ہندوی یعنی اُردو کیوں زیادہ رہی؟

کافی غور و خوض کے بعد اس کا تاریخی سبب سمجھ میں آتا ہے۔ جو بات لکھی جا رہی ہے اس کی بنیاد کوئی تاریخی سند نہیں ہے۔ صرف تاریخی واقعات کی تعبیر اور فلسفۂ 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 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 اُمراء کے پاس بھی رہا کرتی تھی[۱] اکبر کے عہد میں راجہ ٹوڈرمل نے اس علاقہ میں یوسف زئی

[۱] R.C. Majumdar: An Advanced History of India P.454

Marfat.com

قبائل کو شکست فاش دی تھی۔

جولائی ۱۵۸۶ء 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[۲]" یہاں تک کہ اورنگ زیب کے عہد میں آفریدیوں اور پٹھانوں 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[۳] اسی طرح کے سیکڑوں واقعات گنائے جا سکتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس پر ہندوستان کی بالادستی کی علامت جن کہ 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 ہابس، لاک روسو کے معاہدۂ 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 ۱۷۶۰ء 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 ہرکرن منشی مادھو رام۔ منشی لال ملک زادہ کے نام لئے جا سکتے ہیں[۴] ان کے علاوہ عبدالمجید سالک نے پوری تشریح کے ساتھ ان تمام لوگوں کے نام لکھے ہیں جو ہندوؤں سے تعلق رکھتے تھے اور فارسی 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 سکھ دیوانہ جو حسرت اور حیراں کے استاد تھے۔ راجہ نول رائے وفا جو صفدر جنگ کے بڑے معتبر امیر تھے۔ لچھمی رام فدا وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں[۵]

۱۔ Advanced History of India - R.C. Mazumdar

۲۔ History of Muslim Rule - Ishwari Pd. pg. 278

۳۔ Ibid - pgs, 368-369.

۴۔ ڈاکٹر عابد حسین۔ قومی تہذیب کا مسئلہ۔ ص ۱۳۶

۵۔ عبدالمجید سالک۔ مسلم ثقافت ہندوستان میں۔ ادارۂ ثقافت اسلامیہ پاکستان ص ۵۶۸

Marfat.com

ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی نے بھی قدمار کے دور میں آنند رام مخلص اور ٹیک چند بہار کے علاوہ ان شعرار کا ذکر کیا ہے۔ رائے پریم ناتھ آرام۔ سلتورام بیتاب گھاسی رام خوشدل۔ بندرابن راتم۔ لالہ بلاس رائے رنگین۔ رائے بشناتھ سنگھ بیدار۔ لالہ خوش وقت رائے شاداب رائے بھکاری داس عزیز۔[1]

یہ تمام لوگ فارسی کو اپنی تیغ زبان کا جوہر جانتے تھے۔ لیکن ۱۷۶۱ء میں جب احمد شاہ دُرانی نے پانی پت کی تیسری لڑائی کے بعد ہندوستان کو فوجی شکست دے کر کابل کے علاقہ کو بالکل الگ کرلیا اور ایک آزاد اور خود مختار سلطنت قائم کرلی تو اب یہاں کے لوگوں میں یہ احساس مضبوط ہوگیا کہ اب بلخ، بدخشاں، قندھار اور کابل وغیرہ کا الحاق 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 مقابلہ 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 حصّوں سے الگ ہوجانے کے بعد فارسی کی افادیت، ہندو دانشوروں کی نظر میں اور بھی کم ہوگئی ہو اور انھوں نے اُردو کو اپنے خیالات کا آئینہ دار بنایا ہو۔ چنانچہ ہندو شعرار کے یہاں جو اُردو کے اشعار ملتے ہیں ان میں غزل کا روایتی انداز بھی ہے۔ اور تصوّف کا وہ تصوّر بھی جو اُردو 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 زنّار کہتے ہیں[2]

اس دور میں ہندو شعرار نے بھی اپنے کارناموں سے اُردو کو مزیّن کیا ڈاکٹر عندلیب شادانی نے سودا۔ درد۔ یقین، مصحفی، شاہ نصیر، میر حسن کے تقریباً چالیس شاگردوں کا ذکر کیا ہے جن میں سکھانند رقم، چندو لال شاداں، موجی رام موجی وغیرہ بہت مشہور ہوئے۔[3]

---

[1] ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی۔ دلی کا دبستانِ شاعری۔ صـ ۳۲

[2] 〃 〃 〃 صـ ۱۳۰

[3] سالنامہ ادب لطیف لاہور ۱۹۴۳ء۔ ڈیڑھ سو برس کی ادبی صحبتیں ڈاکٹر عندلیب شادانی صـ ۱۹

Marfat.com

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 پُرآشوب بحرانی دور میں اپنے متقدمین 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 شعرا میں قائم۔ سودا، میر، میر حسن، غالب اور ظفر کے نام درخشندہ ستاروں کی طرح روشن ہیں ان کے جھرمٹ میں بہت سے غیر معروف نام بھی نظر آجاتے ہیں۔

قائم کی ۱۷۲۵ء میں پیدائش ہے۔ تاریخ وفات ۱۷۹۲ء یا ۱۷۹۳ء ہے۔ ڈاکٹر خورشید الاسلام 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 [۱]"

ان کے یہاں بھی مقامی رنگ نمایاں ہیں۔ رُول 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 سوئے گلستاں دیکھا

تو وطن کا شعور جاگ اُٹھتا ہے۔ وہ شاعر جس نے ۱۷۴۸ء سے ۱۷۶۰ء تک مسلسل احمد شاہ دُرّانی مرہٹوں اور راجاؤں کے ہاتھوں اپنے وطن کی تاراجی کا منظر دیکھا ہو وہ ایسے شعر کہہ سکتا تھا جس میں حرمان و یاس اور درد و غم کی گھٹن ہو۔

درد دِل کچھ کہا نہیں جاتا
آہ چُپ 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 [۲] 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 الاسلام۔ دیوان قائم۔ ۱۹۶۳ء مکتبہ جامعہ دہلی مقدمہ ص۱-۲

[۲] ڈاکٹر گیان چند جین۔ اُردو مثنوی شمالی ہند میں ص۲۶۲ و ڈاکٹر محمد عقیل رضوی۔ اُردو مثنوی کا ارتقاء ص۲۱۰

Marfat.com

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 یکجہتی کا اس سے بہتر تصور نہیں رکھتا۔ لکھتے ہیں۔[1]

دادا ترا جو لال کنور کا تھا مبتلا — کہتا تھا کشتیوں کے ڈبونے کو برملا
اس خانداں میں حمق کا جاری ہے سلسلہ — دوں دوں کس طرح سے میں تیرے تئیں بھلا
آخر گدھا پن ان کا ترا عذر خواہ ہے

پھوٹے ڈھے خراب ہوئے اس طرح مکاں — چوتی نہ ہو جو سقف وہ زیر فلک کہاں
دیوار کی نمی سے پڑی سوکھتی ہے جاں — تن رو کے ڈر سے چار طرف نالہ و فغاں
ساون کی نس پہ مینھ کی یہ سخت چاہ ہے

اُجڑے پڑے ہیں شہر میں وے وے 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 دوب
بوجھوں اب ہر جگہ پہ دھتورہ سیاہ ہے

قائم ہے جس کسی کو کچھ اس وقت میں شعور — اس سرزمیں سے یک دو جہاں بھاگتا ہے دور
مرنا بغیر موت ہے ناداں کیا ضرور — حاضر ہو کیوں نہ چل کے تو نواب کے حضور
سایہ میں جس کے ایک جہاں کو رفاہ ہے[1]

قائم نے خالص ہندوستانی روایات کو بھی شاعری میں جذب کرنے کی کوشش کی ان کے یہاں ایسے شعر بھی ملتے ہیں ؎

دل مرا تم کو نونکا ہے دسہرہ کی دوکان — نفع 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 اردو شعراء کے یہاں نظر آتا ہے۔ اس سلسلے میں خواجہ میر درد

---

[1] ڈاکٹر نعیم احمد۔ شہر آشوب۔ ۱۹۶۸ مکتبہ جامعہ ص

Marfat.com

(جو خود بھی صوفی تھے) کا نام سرِفہرست ہے۔ ان کے اشعار تصوف کے رنگ ہی میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اور وہ بھی حقیقت مطلق کو مدرسہ یا دیر وکعبہ یا بت خانہ کا پابند نہیں سمجھتے ؎

مدرسہ یا دیر یا کعبہ یا بُت خانہ تھا　　ہم سبھی مہماں تھے واں تو ہی صاحب خانہ تھا

دَرد ہندوستانی فلسفے کی مایا جال کی روایات کو اپنی شاعری میں جذب کر کے اس کارگاہِ ثبات کو بے حقیقت سمجھتے ہیں۔ کہتے ہیں ؎

وائے نادانی بوقتِ مرگ یہ ثابت ہوا　　خواب تھا جو کچھ کہ دیکھا جو سنا افسانہ تھا

اور جب وہ یہ کہتے ہیں ؎

جگ میں آکر اِدھر اُدھر دیکھا　　تو ہی آیا نظر جدھر دیکھا

ارض و سما کہاں تری وسعت کو پا سکے　　میرا ہی دل وہ ہے کہ جہاں تو سما سکے

تو رگ وید کے وہ فقرے ذہن میں گونجنے لگتے ہیں "وہ ابدی ہے۔ وہ کائنات میں جاری و ساری ہے" دَرد کا پورا کلام اسی رنگ میں رنگا ہوا ہے۔

سَودا دَرد 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

سَودا 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۔ سَودا سے قبل شعرا کے یہاں ہر ذرہ میں تو نورِ 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 دُنیا میں لاتے ہیں جہاں کفر تمغۂ اسلام بن جاتا ہے۔

Marfat.com

ہوا جب کفر ثابت ہے وہ تمغائے مسلمانی　　نہ ٹوٹے شیخ سے زنار تسبیح مسلمانی

"جس نے ذات باری تعالیٰ کا نشان پا لیا 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 مبرا یہ زباں کہنے سے اب رام و رحیم　　جن نے پایا ہے نشاں اُس کو نہیں نام سے کام

سودا کی نظر میں وہ انسان قابل عزت و احترام ہے جو دوسرے انسانوں سے محبت کرتا ہے ہندو بتوں 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 مسلماں خدا پرست　　پوجوں میں اُس کسی کو جو ہو آشنا پرست[۵]

عشق کی محفل میں دیر و حرم کا کوئی تصور نہیں رہ جاتا۔ کفر و دیں سے کوئی تعلق نہیں رہ جاتا۔ ان کی آویزش تماشا گاہ عالم کا ایک جزو بن جاتی ہے۔

غرض کفر سے ہے نہ کچھ دیں سے مطلب　　تماشائے دیر و حرم دیکھتے ہیں

اور اس منزل پر آ کر ہر رنگ میں اُس کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے۔ اختلافات 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۔

ٹک دیکھ صنم خانۂ عشاق کو اے شیخ　　جوں شمع حرم رنگ جھمکتا ہے بتاں 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 انھوں 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 بلیغ رمزیت کے ساتھ شاعرانہ پہلو بھی لئے ہوئے ہے۔ ہندوستان کے تاریخی اور

۵ مرزا محمد رفیع سودا۔ ڈاکٹر خلیق انجم۔ انجمن ترقی اردو علی گڈھ۔ اشاعت ۱۹۶۶ء ص ۱۹۲

سماجی حالات کی تصویر کشی ان کے یہاں نظر آتی ہے۔" سودا نے اُردو قصیدے کو شہر آشوب سے متعارف کرایا..... ابن عباسی چریا کوٹی شہر آشوب کو سنسکرت اور ہندی کی ایجاد بتاتے ہیں۔ امیر خسرو نے پہلی بار فارسی زبان کو شہر آشوب سے متعارف کرایا۔" دراصل اس کا وجود سماجی تقاضوں کا نتیجہ تھا۔ ملک یا شہر کی بربادی معاشرے کی خستہ حالی پیشہ وروں، دستکاروں کی اقتصادی بدحالی شاعروں کو مجلسی ہنگاموں سے متاثر کر کے دلچسپی لینے پر مائل کر رہی تھی۔ - - - "اس معرکہ میں انھوں نے انسانی دوستی و حبّ الوطنی کا پورا ثبوت دیا نہ کسی بادشاہ سے ڈرے نہ کسی سرکش طبقے سے ....

وہی شعراء جن پر الزام ہے کہ بیرونی مینائے دلچسپی لینے پر منہمک تھے وہی شعراء واقعات وانقلاب کے سماجی مورخ بن کر سامنے آئے۔ اور معاشرے کی زبان بن کر شاعری کو غم کائنات کی سچی تصویر بنا دیا۔[۱]"

سودا کے متعلق ڈاکٹر اعجاز حسین کا یہ اقتباس حرف بہ حرف درست معلوم ہوتا ہے۔ سودا اپنے مشہور شہر آشوب ------ ؎

اب سامنے میرے جو کوئی پیر و جواں ہے دعویٰ نہ کرے یہ کہ میرے منہ میں زباں ہے

میں سماج کے ہر طبقے کی زندگی کا نقشہ کھینچتے ہیں۔ بے روزگاری اور پریشانی ہر طبقے کے افراد میں جس طرح گھس آئی تھی اس کی پوری روداد نظر آتی ہے۔ ملازم پیشہ۔ سوداگر۔ شاعر۔ مولوی۔ شیخ۔ کاشتکار۔ اُستاد۔ مہندس۔ سب کی کیفیت نظر آتی ہے۔ ڈاکٹر الہٰی لکھتے ہیں "اس قصیدے میں سودا نے اپنے زمانے کی سیاسی اور معاشی بدحالیوں کی پوری تاریخ لکھ دی ہے[۲]۔"

مولانا عبدالسلام ندوی لکھتے ہیں" ہر طبقے اور ہر درجے کے لوگوں کے مشاغل ان کے کاروبار اور ان کے پیشے کا اس تفصیل کے ساتھ ذکر کیا کہ اجمالاً اس دور کی تمدنی اقتصادی حالت معلوم ہو سکتی ہے۔[۳]

---

[۱] ڈاکٹر اعجاز حسین۔ اُردو شاعری کا سماجی پس منظر۔ ص ۲۲۷۔ ۲۲۸۔

[۲] ڈاکٹر محمود الٰہی۔ اُردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ ص ۲۳۲

[۳] عبدالسلام ندوی۔ شعر الہند ص ۱۱۵

Marfat.com

"معلوم ہوتا ہے جیسے تنخواہ 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۔"[1]

سودا اس میں بھی اس توازن کو برقرار رکھتے ہیں جو مذہبی بنیادوں پر قومی یکجہتی کی طرف اشارہ کرتا ہے ؎

ہندو مسلمان کو بھی اس پالکی اوپر ارتھی کا توہم ہے جنازے کا گماں ہے

اس طرح ان کا مشہور شہر آشوب ع

"ہے چرخ جب سے ابلق ایام پر سوار"

فوجی نظام کا مرثیہ بھی ہے۔ شیخ چاند لکھتے ہیں[2] "قصیدہ بظاہر ایک گھوڑے کی ہجو ہے لیکن دراصل یہ فوجی نظام کی خرابی کا ایک مرثیہ ہے۔ ناکارہ نوجوان و ران کے سپاہیوں کے علف دانے کا موجود و فراہم نہ ہونا اور مہینوں تنخواہ نہ ملنا یہ 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 مرہٹوں سے جب مقابلہ ہوا تھا تو اس وقت دلی کی سپاہ کتنی کمزور تھی 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

چابک تھے دونوں ہاتھ میں پکڑے تھا منہ میں باگ تک تک سے پاشنہ کی مرے پاؤں تھے فگار

آگے سے تو بڑا اسے دکھلائے تھا سئیس

پیچھے نقیب ان کے تھا لاٹھی سے مار مار

بزدلی اور بھگوڑے پن کی کیفیت ملاحظہ ہو ؎

جب دیکھا میں کہ جنگ کی اب یاں ندھی ہے شکل جوتیوں کو ہاتھ میں گھوڑا بغل میں مار

دوڑ دھمکا واں سے لڑتا ہوا شہر کی طرف القصہ گھر میں آن کے میں نے کیا قرار

اس طرح سودا کا مشہور شہر آشوب ع

---

1. ڈاکٹر ابو محمد سحر۔ انتخاب قصائد اردو ۱۹۶۶ء نسیم بک ڈپو ص ۹۳-۱۲۰

2. سودا۔ شیخ چاند۔ انجمن ترقی اردو۔ اورنگ آباد ۱۹۳۶ء ص ۲۰۳

Marfat.com

"کہا یہ آج میں سودا سے کیوں ہے ڈانواڈول"

دلی 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 دورِ انتشار جس طرح دیکھا تھا اس کی ایک تصویر شہر آشوب، فولاد خاں کوتوال کی ہجو میں بھی نظر آتا ہے۔ رشوت خوری۔ کوتوال کا چوری کرانا۔ بدانتظامی۔ عوام کے جان و مال کا محفوظ نہ رہنا۔ یہ سب اس ہجو میں ملتا ہے ؎

کیا ہوا یارو 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 دور سمٹ کر آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے اور اس طرح یہ واضح ہوجاتا 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 دلی کو ایک طرح سے علامت بنایا ہے دلی سے محبت ہندوستان سے محبت ہے۔

جہاں آباد تو کب اس ستم کے قابل تھا
مگر کبھو کسی عاشق کا یہ نگر دل تھا
کہ یوں مٹا دیا گویا کہ نقش باطل تھا
عجب طرح کا یہ بحرِ 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 بولے
کہیں ہیں شیخ ہوا کعبہ روانِ تعمیر
ترکش الینڈ سینۂ عالم کا چھان مارا
مژگاں 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

Marfat.com

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۔" آزادؔ لکھتے ہیں۔" انھوں نے فارسی محاوروں کو بھاشا میں کھپا کر ایسا ایک کیا ہے جیسے علم کیمیا کا ماہر ایک مادّے کو دوسرے مادّے میں جذب کر دیتا ہے اور تیسرا مادّہ پیدا کرتا ہے کہ کسی تیزاب سے اُس کا جوڑ نہیں کُھل سکتا انھیں کا زور طبع تھا جس کی نزاکت سے دو زبانیں ترتیب پا کر تیسری زبان پیدا ہو گئی۔"[۲]

سوداؔ نے غزلوں میں بھی بلیغ رمزیت کے ساتھ خارجی حقائق کی عکاسی کی ہے۔ اور یہ عکاسی اپنے دَور کی عصری حسیت کی علمبردار ہے۔ ایک خاص پس منظر میں اُن کی علامتیں سیاسی و سماجی انتشار کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں۔ ؎

پہونچ چکا ہے سرِ زخم دل تلک یارو   کوئی سیو۔ کوئی مرہم کرو ہوا سو ہوا
ہم تو قفس میں آن کے خاموش ہو گئے   اے ہم صفیر فائدہ ناحق کے شور کا
تم کو معلوم ہے یاروچمن قدرت میں   عمر گزری کہ ہے گردش سے سروکار مجھے

سوداؔ 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 یہیں جو سرمہ جا   گردِ راہِ کعبہ و خاکِ درِ بُت خانہ ہم

سوداؔ کے یہاں قومی شعور کے یہ عناصر کسی اتفاقی حادثہ یا روایت پرستی کی بنیاد پر نہیں تھے۔ بلکہ سوداؔ نے باضابطہ اور فکری سطح پر ہر صنف سخن میں اس کا لحاظ رکھا تھا کہ قومی شعور کی علامتوں کو باقاعدہ طور پر ان کی شاعری میں جگہ ملنی چاہیے۔ غزل میں تصوف، ہندوستانی روایات، اپنے دور کے حالات کی رمزیہ 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 گویوں سے آگے اپنے لئے میدان تلاش کیا۔ ان کے سامنے یقیناً کربل کتھا کے اشعار اور مسکین اور محب کے مراثی رہے ہوں گے لیکن ان میں ہندوستانی سماج و معاشرے کا جو ہلکا اشارہ نظر آتا ہے اسے باضابطہ طور پر ہندوستانیت

---

[۱] ڈاکٹر محمود الٰہی۔ اُردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ۔ ص ۲۰۱
[۲] محمد حسین آزاد۔ آبحیات۔ ص ۱۶۲

Marfat.com

کا رنگ 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۔ بدھاوے رنگ کھیلنے۔ ساچق۔ کنگن باندھنے بھنگانہ اور گلے میں شیر کا ناخون 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 ارتقاء" 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 مغلق 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 شاعری کے دوسرے اصناف میں نایاب ہیں"۔

وہ یہ نفسیاتی حقیقت جانتے ہیں کہ عوام اسی چیز کو اپنائیں گے جس میں ان کی اپنی روزمرہ 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 قدار رکھتے تھے۔ انھیں ہندوستانیت کا رنگ عطا کر کے ہندوستانی معاشرت کا جزو لاینفک بنا دیا۔ ۵

جلوے کی رات اوروں کے گھر میں — ہنس ہنس دولھن سنوارے ہیں
ناک سے نتھ ماتھے سے بنیایاں — رو رو کے اُتارے ہیں
صندل کی جا ہر سمدھن نے — منھ اپنے ملی ہے دھول
ہاروں کے بدلے اب ہر ایک — زنجیر پہن کر آئی ہے
بیاہ کی رات رکھا تخت — پہ نوشہ نے قدم
گائے تقدیر و قضا نے — یہ بدھاوے باہم
بچے کو جو چڑیا گنوائے — جنگل جنگل ڈھونڈنے جائے

ل سودا۔ شیخ چاند۔ ص ۳۰۸ تا ۳۱۰
ل ڈاکٹر مسیح الزماں۔ اردو مرثیے کا ارتقاء ص ۱۱۶

Marfat.com

دانہ پانی اُس کو نہ بھائے رین بسیرے نیند نہ آئے
تجھ بن میرے نورالعین
کیونکر ہو اس دل کو چین

تک تو پیارے لب کو کھول غوں غاں کر مادر سے بول
ہے ہے میرے لعل انمول جی ماں کا ہے ڈانوا ڈول
تجھ بن میرے نورالعین ــــ
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۔ میر انھیں کے ہمعصر ہیں۔ میر بھی اسی قلزم خوں کے شناور ہیں جس سے سودا کی شاعری نے ڈوب کر خیالات کے موتی نکالے۔ میر نے بھی مسنی ہیں نادر شاہ کے ہاتھوں دلی کی تاراجی کا درد محسوس کیا اور ۱۷۴۸ء سے ۱۷۶۱ء تک کئی بار کئی ہاتھوں سے دلی کے لٹنے 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 صنوبر کی جگہ زقوم کی فراوانی۔ بلبلوں کے بدلے زاغ و زغن کی دھوم ہر ہر تفصیل درد سے بھری ہوئی وہی شہر جس کی خاک سے خلق ہوتی۔ دل بیتی تھی جو کبھی کسی عاشق کا دل تھا۔ جو بحر جہاں میں سکون افزا ساحل تھا۔ ایسا مٹا گویا اس کی ہستی نقش باطل سے زیادہ نہ تھی" [1]

اسی لئے میر کی غزلوں میں اپنے معاشرے کا سارا درد سمٹ آیا ہے۔ ان کی طبع مرثیت کہیں استعارے 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 ۱۷۵۷ء کے قریب کہا گیا ہوگا۔ میر بھی اس واقعہ سے یقیناً متاثر ہوں گے کچھ عجب نہیں کہ یہ شعر پلاسی کی لڑائی میں سراج الدولہ کی شہادت کے پس منظر میں ابھرا ہوے

[1] کلیم الدین احمد ۔ اردو شاعری پر ایک نظر ۔ ص ۹۱

Marfat.com

مرگ مجنوں پہ عقل گم ہے میر ۔۔۔ کیا دِوانے نے موت پائی ہے

اشعار کی ایک طویل فہرست ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے تمام اشعار یکجا نہیں کیے جا سکتے ہیں جن میں ایسے اشارے موجود ہیں۔ کچھ اشعار لکھے جاتے ہیں ؎

دل کی ویرانی کا کیا مذکور ہے ۔۔۔ یہ نگر سو مرتبہ لوٹا گیا
دلّی کے نہ تھے کوچے اوراقِ مصوّر تھے ۔۔۔ جو شکل نظر آئی تصویر نظر آئی
شہاں کہ کحل جواہر تھی خاک پا جن کی ۔۔۔ انھیں کی آنکھوں میں پھرتے سلائیاں دیکھی
دلّی میں آج بھیک بھی ملتی نہیں انھیں ۔۔۔ تھا کل تلک دماغ جنھیں تخت و تاج کا
تو ہے بے چارہ گدا میر ترا کیا مذکور ۔۔۔ مل گئے خاک میں یاں صاحب افسر کتنے
آوارگان عشق کا پوچھا جو میں نشاں ۔۔۔ مُشتِ غُبار لے کے صبا نے اُڑا دیا
بلبل کو موا پایا کل پھولوں کی دکان پہ ۔۔۔ اس مُرغ کے بھی جی میں کیا شوقِ چمن کا تھا
رہ میر غریبانہ جاتا تھا چلا روتا ۔۔۔ ہر گام گلہ لب پر یارانِ وطن کا تھا
آگے ہمارے عہد سے وحشت کو جا نہ تھی ۔۔۔ دیوانگی کسو کی بھی زنجیر پا نہ تھی
بیگانہ سا لگے ہے چمن اب فضائیں ہائے ۔۔۔ ایسی گئی بہار مگر آشنا نہ تھی

میر نے پوری پوری غزلیں لکھی ہیں جن میں بے ثباتی دُنیا کا روایتی تصوّر 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 آ کر رہ گئے ہیں۔ ان کی زندگی ان افراد کی سی نہیں تھی جو ساحل سے بحر مواج کی شورش کا نظارہ کرتے ہیں۔ میر نے خود اس طوفان کو اپنے سر سے گذرتے ہوئے دیکھا تھا۔ اور ایک حسّاس اور دردمند انسان کی حیثیت سے وہ سارے عناصر ان کی شاعری میں سمٹ کر آ گئے تھے وہ جب کہتے ہیں ؎

جس سر پہ غرور آج ہے یاں تاج وری کا ۔۔۔ کل اس پہ یہیں شور ہے پھر نوحہ گری کا

تو یہ روایتی انداز میں بے ثباتی دُنیا کا نقشہ نہیں ہے۔ انھوں نے جب یہ کہا ہے۔

صنّاع ہیں سب خوار ازاں جملہ ہوں میں بھی ۔۔۔ ہے عیب بہت اس کو جسے کچھ ہنر آوے

Marfat.com

تو اس میں نہ شاعرانہ تعلی ہے اور نہ روایت پرستی بلکہ اپنے دور کی سچی تصویر کشی ہے۔
میر اپنی 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" [۱]

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 ہر مذہبی امتیاز کو مٹا کر صحیح راہ حقیقت دکھاتا ہے۔ میر کو ان کے والد نے جو نصیحت کی تھی اس میں عشق "بسازد و بسوزد" تھا [۲] 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 "آزادیٔ فکر، رندی اور قلندری، رواداری اور وابستگی 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" [۳] 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 ۳۲

[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۔

Marfat.com

رکھنا چاہتے ہیں۔ یکجہتی کا یہی وہ تصور ہے جو میر کے یہاں مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہے اپنشدوں نے بتایا "روح غیر فانی ہے موت دراصل کوئی چیز نہیں اس سے مراد محض تغیر ہے۔" میر نے لکھا

موت اِک 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 دبستانوں 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 ؎

ہم نہ کہتے تھے کہ مت دیر و حرم کی راہ چل   اب یہ جھگڑا حشر تک شیخ 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 پُراُمید 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۔ نانک۔ داؤد دیال اور رائے داس کے ہم خیال پیدا کر دئے 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 رنگا رنگی میں اندرونی یک رنگی کے پیامبر تھے۔ میر کو اس حیثیت سے اس مرتبہ کا صوفی پیامبر نہیں کیا جا سکتا 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 رو جد و جہد کی ایک لہر تھے جو سارے ملک میں پھیلی ہوئی تھی۔ جب ہم میر سے

ع قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

سنتے ہیں تو وہ ہمیں اسی روایت کی ایک کڑی معلوم ہونے لگتے ہیں۔ جو ہندوستان میں

Marfat.com

جذباتی یکرنگی اور قومی یکجہتی پیدا کرنے کی متمنّی تھی اور تاریخ جس کی آبیاری صدیوں سے کر رہی تھی۔ میرؔ نے اس کیفیت کو بار بار اور طرح طرح سے پیش کیا ہے۔ ؎

گوش کو ہوش کے ٹک کھول کے سُن شورِ جہاں　　سب کی آواز کے پردے میں سخن ساز ہے ایک
اس کے فروغِ حسن سے چمکے ہے سب میں نور　　شمعِ حرم ہو یا کہ دیا سومنات کا

اس آواز میں ان تمام ہندوستانی مفکّروں، صوفیوں، بھگتوں اور وسیع المشرب 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 جا سکتا ہے۔ میرؔ کی ابتدائی تعلیم و تربیت اور غمِ 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 جذباتِ 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 جذباتِ عشق۔ چند اشعار سے اُس کی وضاحت ہو جائے گی۔

مقصود درد دل ہے نہ اسلام ہے نہ کفر　　پھر ہو گلے میں سبحہ تو زنّار کیوں نہ ہو
گہ دیر میں ہیں گہے حرم 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 رُخ نہ دکھا　　اِک خلاف آیا نہ ہندو و مسلماں کے بیچ[1]

پروفیسر 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 میرؔ　　کعبہ کے رہنے والوں کو ارقام کر چکے
کفر کچھ چاہئے اسلام کی رونق کے لئے　　حُسن زنّار ہے تسبیح سلیمانی کا

[1] پروفیسر احتشام حسین۔ کلیاتِ میرؔ۔ مقدمہ ص ۱۰-۱۱-۱۲

Marfat.com

کس کو کہتے ہیں۔ نہیں میں جانتا اسلام و کفر
دیر ہو یا کعبہ ہو مطلب تو تیرے در سے ہے

سب کام سونپ اس کو کہ کچھ کام بھی چلے
جب نام اس کا صبح کو تا نام بھی چلے

میرؔ نے بھی شہر آشوب لکھے۔ یہ درست ہے کہ ان کے یہاں سوداؔ کی سی تفصیلات نظر نہیں آتیں۔ لیکن میرؔ 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۔ ؎

زندگانی ہوئی ہے سب پہ وبال — کنجڑے جھینکے ہیں، روتے ہیں بقال
پوچھ مت کچھ سپاہیوں کا حال — ایک تلوار بیچے ہے اک ڈھال
بادشاہ و وزیر سب قلاش

لال خیمہ جو ہے، سہرا ساس — پائیں ہیں رنڈیوں کی اس کے پاس
زنا و شراب بے وسواس — رُعب کر لیجئے یہاں سے قیاس
قصہ کوتاہ ہے رئیس عیاش

میرؔ نے مثنویاں بھی لکھی ہیں۔ ان کی دریائے عشق میں ان کا تصور عشق ہندوستانی عناصر سے بھرپور ہے" شعلہ عشق میں محمد حسن کا اپنا نام بدل کر پرس رام نام رکھا اور شیام سندر سے عشق کرنے لگا اور شیام سندر کے مرنے کے بعد حسن بھی نذر شعلہ ہوگیا۔"[۱] شاعری میں مذہب کی یہ تبدیلی جبکہ برسر اقتدار طبقہ مسلمان ہو میرؔ کا جرأت مندانہ اقدام ہے اور مذہب عشق کے اُس چلن کی طرف اشارہ کرتا ہے جہاں روایتی مذہب کی

---

[۱] ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی۔ میر حیات اور شاعری ص ۲۲۸۔

Marfat.com

کوئی حیثیت نہیں ہوتی (میر کی مثنوی شعلہ عشق میں پرسرام اور اس کی بیوی کا دردناک قصہ) ان مثنویوں کے علاوہ نسنگ نامہ[1] جس میں بھٹیارن اور میر کی گفتگو ہے نظر آتی ہے۔ گھر کا حال۔ کھٹمل۔ 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 کتخدائی آصف الدولہ کے نام سے مشہور ہوئی[2]۔ میر 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 مراثی میں ہندوستانی رسم و رواج کی تفاصیل 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 دھرنا۔ آرسی مصحف۔ آتش بازی۔ مجرنگ وغیرہ کے ذکر سے درد پیدا کیا ہے[3]"

میر کے مرثیوں میں ایسے اور بھی اجزا 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[4]۔

---

[1] ڈاکٹر گیان چند جین۔ اردو مثنوی شمالی ہند میں۔ ص ۲۴۱

[2] ایضاً ص ۲۰۰

[3] ڈاکٹر مسیح الزماں۔ اردو مرثیے کا ارتقاء ص ۱۲۱

[4] " " " " ص ۱۲۰۔ تاریخ فرح بخش حصہ دوم ص ۶۴

Marfat.com

اہل نظر کے لئے ماتم کے طریقہ میں امام حسینؑ کو کسی مذہبی نام سے یاد کہنے 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 کربلا کے ہیرو کے روپ میں انھیں ایسا کردار 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 "دلکشا صدا" 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 نژاد 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۔[1]

خود میر صاحب نے فارسی الفاظ و تراکیب 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 برند و ایں قبیح است۔ چہارم آں کہ ترکیبات فارسی می آرند۔ اکثر ترکیب کہ مناسب زبان ریختہ می افتد آں جائز است ۔۔۔۔ ترکیبے کہ نامانوس ریختہ می باشد آں 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 زمانۂ حیات ۱۲۳۸ھ کے قریب ہے۔ کشش 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۔[2]

راسخ کی غزلوں میں بھی کہیں کہیں ایسے شعر نظر آجاتے ہیں ؎

---

[1] مولوی عبدالحق۔ انتخاب کلام میر ناشر انجمن ترقی اردو علیگڈھ۔ مقدمہ ص ۱۴

[2] ڈاکٹر گیان چند جین۔ شمالی ہند میں ۔۔۔ [illegible]

Marfat.com

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 دلی سے امتداد زمانہ کے ہاتھوں ترک وطن پر مجبور ہوئے اور لکھنؤ، عظیم آباد اور دکن کی طرف گئے۔ سودا، میر۔ میر حسن مصحفی۔ انشار۔ 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 دلی میں غدر سے پہلے تک یعنی اُنیسویں صدی کے تقریباً پچاس سال انتہائی پُرآشوب گزرے ہیں اور شعرار کی کثیر تعداد کی مہاجرت کی وجہ سے دہلی کی ادبی فضا میں ایک طرح سے سناٹا پیدا ہوگیا 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 ممد 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 قوالی 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 ہندوستانیت 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 ہوجاتا ہے کہ اس وقت موسیقی کے مخصوص آلات غنا پر ہندوستان کا غلبہ تھا۔ شاہ عالم کے شعر میں چنگ و رُباب 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۔ سالے۔ سالی۔ بھاوج۔ 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[1]

---

[1] ڈاکٹر اعجاز حسین۔ اردو شاعری کا سماجی پس منظر ص ۱۰۰-۱۱-۱۲-۱۳

Marfat.com

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 سُنئے ؎

بیٹھ سمدھن سمدھی کا کھڑا دیکھ کے ڈیرا سمدھی نے جب ڈالا چونکی پر دے چلوں گھیرا
سمدھن صاحب محل جب بولی کیوں ہم کون تم چھیڑا وہیں ہاتھ سمدھی نے پکڑ مُنہ میں ڈالا بیڑا

شاہ عالم نے بھی مروجہ تیوہاروں پر طبع آزمائی کی۔ عید۔ شبرات۔ ہولی۔ دیوالی بسنت وغیرہ کا تذکرہ بھی ان کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ اسی عہد میں ایک ایسا رجحان بھی نظر آتا ہے۔ جس نے اُردو شاعری کو صحرائے عرب کے لیلیٰ مجنوں اور ریگستانوں کے شیریں فرہاد جیسے کرداروں کے دوش بدوش خالص ہندوستانی قصوں اور اساطیری کرداروں سے دلچسپی لینے پر مجبور 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 [۱] ۱۲۰۴ھ 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 سرچشمۂ آب زندگانی
ہر طفل بعلم عشق اُستاد حق اس کو رکھے ہمیشہ آباد

راجہ نل اور دمینتی کا قصہ دلّی میں شاہ نصیر کے شاگرد نکہت نے بھی لکھا ہے۔ سنگھاسن بتیسی کا قصہ خواجہ میر درد کے کسی شاگرد نے نظم کیا [۲] مثنوی ویر بکرم بھی ملتی ہے [۳]۔ فسانۂ غم روپ بسنت مہر چند رائے ہر چند نے ۱۸۵۴ میں لکھی [۴] راجہ رتن سین کا قصہ، مثنوی راجہ چیتر مکٹ

---

[۱] [۲] [۳] [۴] ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ ہندوستانی قصوں سے ماخوذ اُردو مثنویاں مکتبۂ جامعہ ۱۹۶۲ء ایڈیشن صفحات ۲۳، ۲۵-۲۶-۲۸-۳۰-۹۵-۱۲۲-

و رانی چندر کرن وغیرہ کے قصے بھی نظم کئے گئے۔ ہیر رانجھا کا قصہ شاہ نصیر کے شاگرد مول چند دہلوی 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 گاہِ جہاں

اور ہندوستان کی تعریف یوں ہے۔

تماشا ہے اقلیم ہندوستاں   بخوبی و لطف انتخابِ جہاں

اس کے علاوہ نجیب و اکرم الہی نے بھی اس قصے کو نظم کیا۔

یہ رجحان اس کلچر کی نشاندہی کرتا ہے جو بقول ڈاکٹر نارنگ "عرب کے سوز دروں عجم کی نفاست اور ہند کی لطافت نے باہم دگر مل کر فریب نظر کی ایک نئی کیفیت پیدا کی ہے۔"[۱] اس رجحان کے ساتھ اس عوامی شاعری کا تذکرہ بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔ جس کی نظیر اس دور میں کسی زبان کے سرمایۂ شعر و سخن میں موجود نہیں ہے جس کا باغیانہ انداز نہ صرف اُردو بلکہ تمام ہندوستانی زبانوں میں پہلی بار عوامی شاعری کے تصوّر کو اُبھارتا 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"[۲]

نظیر ہندوستان کی ادبی تاریخ کے واحد عوامی شاعر ہیں جنھوں نے دورِ حاضر کی عوامی شاعری کے لئے راہیں اور سمتیں متعین کیں اور جنھوں نے اٹھارھویں صدی میں مشترکہ کلچر، قومی یکجہتی کے تصورات اور اس کی زرعی معاشرت و تہذیب کو اپنی شاعری میں جگہ دی جو تقریبًا پانچ ہزار سال کی تاریخ کی وارث تھی۔ ان کی شاعری علامتوں اور رمز و کنایہ سے بے نیاز 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 مسلط 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 انھیں کو درست

۱؎ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ اُردو مثنویاں۔ ص ۲۳۵

۲؎ کلیم الدین احمد۔ اردو شاعری پر ایک نظر ضمیمہ ص۱

Marfat.com

سمجھتا ہے۔ وہ اُن شعراء میں سے ہیں جنھوں نے فلسفہ کو ایوان شاہی سے نکال کر سڑکوں اور گلیوں میں لاکر کھڑا کر دیا۔ نظیر کی شاعری کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان سے پہلے جن شعراء نے ہندوستانی میلوں یا ہندوستانی تیوہاروں کا تذکرہ کیا اس تذکرے میں ان شاعروں کی حیثیت تماشبین کی سی نظر آتی ہے۔ قلی قطب شاہ سے لے کر فائز، آبرو، میر اور سودا تک تمام شعراء جاگیردارانہ نظام سے وابستہ نظر آتے ہیں۔ وہ اپنے طبقاتی شعور سے الگ ہٹ کر سوچ بھی نہیں سکتے اس لیے ان کی شاعری میں سڑک 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 مچا 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۔ جوان۔ بوڑھے۔ مرد۔ عورتیں ہندو مسلمان اور وہ ازلی اور ابدی کچلے ہوئے طبقے کا آدمی بھی ہے جو قہقہہ لگانے کا سلیقہ بھی رکھتا ہے اور اپنی زندگی کے چھوٹے موٹے واقعات سے لطف اُٹھانا بھی جانتا ہے۔ نظیر نے دورِ انتشار میں آنکھیں کھولی تھیں۔ ان کی پیدائش تقریباً ۱۷۴۰ء میں ہوئی۔ احمد شاہ دُرّانی کے حملہ کے وقت دلّی کو خیرباد کہا اور آگرے چلے آئے۔ کہا جاتا ہے کہ لکھنؤ اور بھرت پور سے ان کا بُلاوا آیا مگر اُنھوں نے انکار کر دیا۔ کچھ دن متھرا میں بھی رہے اور پھر آگرہ واپس آ گئے۔ ۱۸۳۰ء میں انتقال ہوا۔[1]

نظیر کی اس سیدھی سادی زندگی کی طرح ان کی شاعری بھی ہر پیچ و خم سے آزاد رہی ان کے اشعار میں نہ دلّی کی تباہی کا مرثیہ ہے اور نہ مغل بادشاہوں کے زوال کی عبرتناک داستان بلکہ انھوں نے ان تمام واقعات کو فلسفیانہ طریقہ سے ایک نظریہ بنالیا اور اسے اپنی

[1] رام بابو سکسینہ مؤلف تاریخ ادب اُردو مترجم مرزا محمد عسکری اڈیشن ۱۹۲۲ء ص ۲۹۰

Marfat.com

نظم 'بنجارہ نامہ' میں اور 'موت پر' جیسی نظموں میں پیش کیا ہے

ع زر کی جو محبت تجھے تڑپائے گی بابا

ع ہٹ مارا اجل کا آپہنچا ٹک اس کو دیکھ ڈرو بابا (فقیروں کی صدا)

ع سب ٹھاٹھ پڑا رہ جائے گا جب لاد چلے گا بنجارا (بنجارہ نامہ)

جیسے مصرعے ہی بے ثباتی دُنیا کا مرقع ہیں اور پوری نظمیں پڑھنے سے بھی احساس ہوتا ہے کہ اس دارِ فانی میں جہاں ہر شے آنی جانی ہے۔ جہاں کا رہنے والا اپنی موت کا وقت بھی نہیں جانتا وہ کس طرح جھوٹے اقتدار کے لئے دُنیاوی مال و زر کے لئے اور اپنی چند روزہ آسائش کے لئے انسانوں کا خون بہاتا ہے۔

تذکرہ خندۂ گل میں لکھا ہے ـــ دُنیا کی بے بقائی اور بے ثباتی کے اشعار سامنے آتے ہیں تو دل کو یقین آجاتا ہے کہ روپیہ پیسہ دھن دولت سب ہیچ، ہم اور ہماری خواہشات لایعنی، ہماری بود بے بود، ہماری ہستی عین فنا" [1]

" 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 ہلکی سی اشاریت سے کام لے کر قاری کے ذہن کو اپنے دور کے حالات و واقعات کی طرف بھی منتقل کر دیتے ہیں ؎

دُنیا میں بادشاہ ہے سو ہے وہ بھی آدمی — اور مفلس و گدا ہے سو ہے وہ بھی آدمی
زردار بے نوا ہے سو ہے وہ بھی آدمی — نعمت جو کھا رہا ہے سو ہے وہ بھی آدمی
ٹکڑے چبا رہا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

فرعون نے کیا تھا جو دعویٰ خدائی کا — شداد بھی بہشت بنا کر ہوا خدا
نمرود بھی خدا ہی کہاتا تھا برملا — یہ بات ہے سمجھنے کی آگے کہوں میں کیا
یاں تک جو ہو چکا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

چوتھے 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 دُرّانی ہو یا نادر شاہ

[1] تذکرۂ خندۂ گل صفحہ ۴۲۸ بحوالہ نقوش طنز و مزاح نمبر

Marfat.com

یا محمد شاہ کی رنگ رلیاں ہوں یا جاٹوں اور مرہٹوں کے ہاتھ لوٹ مار ہو 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 اعظم 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، ہنسی خوشی اور انکے تاثرات میں شریک رہے۔"[1]

آٹا، دال اور روٹی پورے ملک کا اہم ترین سوال رہا ہے۔ اور آج بھی ہے۔ نظیر کہتے ہیں ؎

آٹے کے واسطے ہے ہوس ملک و مال کی　　آٹا جو پالکی ہے تو ہے دال نال کی
آٹے ہی دال سے ہے درستی یہ حال کی　　اس سے ہے سب کی خوبی جو ہے حال و قال کی
سب چھوڑو بات طوطی پدری دلال کی　　یارو 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 ؎

جب آدمی کے پیٹ میں جاتی ہیں روٹیاں　　پھولے نہیں بدن میں سماتی ہیں روٹیاں

آگے چل کر کہتے ہیں ؎

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 چھٹورے"

---

[1] پروفیسر احتشام حسین۔ تنقیدی جائزے۔ ۱۹۶۵ء ص ۱۷۰ (مضمون ۱۹۳۴ء)

Marfat.com

یا ع "کیا دن تھے یار وہ بھی تھے جب کہ بھولے بھالے"

جیسی نظمیں کہتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ ہولی برسات، شب برات، پیسہ کوڑی۔ آٹا۔ دال۔ روٹی پر بھی ان کی نظمیں ملتی ہیں۔ ان کے یہاں ککڑی۔ 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 چشتی 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۔"⁵

نظیر کے سلسلے میں کم و بیش انھیں خیالات کی عکاسی روح نظیر کے مقدمے ابو اللیث صدیقی کی "نظیر اور ان کا عہد شاعری" تذکرۂ خندۂ گل اور ان پر لکھے جانے والے بیشمار مضامین 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 ؎

جب پھول سے سرسوں کے ہوا آ کے کھنستا — اور عیش کی نظروں سے نگاہوں کا لڑتا
ہم نے بھی دل اپنے کے تئیں کر کے نچنتا — اور ہنس کے کہا یار سے اے لکڑ بھونتا
سب کی تو بسنتے ہے یہ یاروں کا بسنتا

ککڑی کو لکھنوی نفاست میں لیلیٰ کی انگلیاں اور مجنوں کی پسلیاں کہا گیا نظیر نے یہ بتایا کہ لیلیٰ مجنوں کے علاوہ ہندوستان میں بھی ایسی عشقیہ روایات موجود ہیں جنھیں اپنانا چاہئے۔ کہتے ہیں ؎

فرہاد کی نگاہیں شیریں کی ہنسلیاں ہیں — مجنوں کی سرد آہیں لیلیٰ کی انگلیاں ہیں
ٹیڑھی ہے سو تو چوڑی وہ ہیر کی ہری ہے — سیدھی ہے تو وہ یارو رانجھے کی بانسری ہے

(ککڑی)

---

۵ پروفیسر احتشام حسین۔ تنقیدی جائزے ص ۱۸۹

Marfat.com

اس طرح ایران۔ عرب اور ہندوستانی تینوں تہذیبوں کا سنگم صرف گگڑی کی تشبیہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔ نظیر کی ہولی میں بھی سب لوگ شریک نظر آتے ہیں۔ وہ خود بھی ہولی کھیلتے ہیں ؎

ہو تم میں بھی اور ہم میں بھی ہولی کی ہے جو کچھ — سُن کر یہ نظیر اس نے ہنس کر یہ کہا سچ 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 سر سبزیاں کمال

چھنتی ہیں بھنگیں اڑتے ہیں چرسوں کے دم ڈھال — دیکھو جدھر کو سیر مزہ عیش ہی بقال

ایسی ہے شب برات نہ بقرعید کی خوشی — جیسی ہر ایک دل میں ہے اس عید کی خوشی

ظاہر ہے کہ عید میں ساقی کی جگہ کلال کی خوشی' بھنگ خانوں میں اور چرس خانوں میں جشن' 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 شیو داس کا چمن' 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 سکسینہ لکھتے ہیں۔ ان کے مزاج میں چونکہ مذہبی تعصب اور ناروا داری نہ تھی بلکہ کٹرپن 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 زبان' 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۔ [1]

مخمور اکبر آبادی لکھتے ہیں۔ [2]

''یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ ہندو شعراء میں ایسے بہت کم نکلیں گے جو ہندو معاشرت دانی

---

[1] رام بابو سکسینہ - ہسٹری آف اُردو لٹریچر صفحہ ۲۹۳ مترجم مرزا محمد عسکری

[2] مولفہ سید محمد محمود رضوی مخمور اکبر آبادی - روح نظیر اڈیشن ۱۹۴۰ مقدمہ صفحہ ۱۱

Marfat.com

میں نظیر کا مقابلہ کرسکیں۔

وہ مہادیو کا بیاہ 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 ؎

ان کو تو بالپن سے نہ تھا کام کچھ ذرا　　سنسار کی جو ریت تھی اس کو رکھا بچا
مالک تھے وہ تو آپی انھیں بالپن سے کیا　　واں بالپن جوانی بڑھاپا سب ایک تھا

ایسا تھا بانسری کے بجیا کا بالپن
کیا کیا کہوں میں کشن کنھیا کا بالپن

موہن مدن گوپال 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 بالپن
کیا کیا کہوں میں کشن کنھیا کا بالپن

نظیر نے اس دور کے تقریبًا ہر مذہبی رہنما کی تعریف کی ہے۔ چنانچہ گرو نانک 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 گرو
وہ کامل رہبر جگ میں ہیں یوں روشن جیسے ماہ گرو
اس بخشش کے اس عظمت کے ہیں بابا نانک شاہ گرو
سب سیس نوا ارداس کرو اور ہر دم بولو واہ گرو

نظیر نے ہندوستان کی عوامی زندگی کے تقریبًا ہر گوشے کو اپنے یہاں جگہ دی ہے خصوصًا فرقہ وارانہ یک جہتی ان کا محبوب موضوع ہے اُن کے یہاں دیوالی، راکھی رسم کتھا بیان نرسی اوتار، ہر کی تعریف، درگا جی کے درشن بھیروں کی تعریف۔ کنھیا جی کا جنم نظم کے سانچے میں ملتا ہے۔

نظیر شاعری میں اس کا لحاظ رکھتے ہیں کہ فرقہ پرستی تعصب پیدا کرتی ہے اور تعصب

Marfat.com

کا نتیجہ تفریق ہے اور تفریق پسندی یگانگت کے لئے سم قاتل ہے اس لئے ان کی شاعری متوازن انداز میں ہر مذہب اور ہر فرقہ کے حقیقی جذبات کا احترام کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔
مخمور صاحب لکھتے ہیں:۔ [1]

"نظیر نے اپنی شاعری میں ہندو مسلم جذبات کا ایسا نازک توازن قائم رکھا ہے جس پر مذہبی تفریق کا بڑے سے بڑا حامی اور بد بیں سے بد بیں متعصب بھی اعتراض نہیں کر سکتا۔"
وہ بھگتی تحریک کے مکمل نمائندے ہیں۔ طنزیہ انداز میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہندوستانیوں میں بلا لحاظ مذہب و علاقہ "فقیری" مشترک ہے۔ یہ بات بہر حال اٹھارہویں صدی اور انیسویں صدی میں یقیناً ایک اہم پہلو رکھتی تھی اس لئے کہ اس وقت "درویشی" کے بجائے "دُرویشی" کا چلن تھا، اور نظیر نے اسی لئے بہت سی نظمیں ایسی لکھی ہیں جو درحقیقت فقرا کے لئے ہیں اور جس میں کہیں بھی ایک لفظ ایسا نہیں ملتا کہ مذہبی لیبل لگائے جانے کا امکان ہو۔ ہندو مسلمان ہر طرح کا فقیر اُن نظموں کو اپنے انداز میں گا تا پھرے گا اور دو روٹی کا سوال کرے گا۔ وہ چاہے بنجارہ نامہ ہو یا "پھر کیا تجھے اللہ سے ملوائے گی بابا" اور چاہے دوسری نظمیں ہوں۔
نظیر ایسی فقیری اور درویشی کو اپنی متاع سمجھتے ہیں۔ تصوّف اور بھگتی کا انسان جو امتیازات سے ماورا ہوتا ہے ان کے یہاں قلندر نظر آتا ہے ؎

جھگڑا نہ کرے ملّت و مذہب کا کوئی یاں — جس راہ میں جو آن پڑے خوش رہے ہر آن
زنّار گلے یا کہ بغل بیچ ہو قرآں — عاشق تو قلندر ہے نہ ہندو نہ مسلماں

کافر نہ کوئی صاحبِ اسلام رہے گا
آخر وہی اللہ کا اِک نام رہے گا

"نظیر کی اس نظم کا بند الہامی ہے۔ شاعر کی پیغمبرانہ خصوصیات، معلومات عامہ، دوربینی اور پیش گوئی کی اس سے بہتر مثال غالباً دُنیا کے کسی لٹریچر میں نہیں مل سکتی۔۔۔۔ نظیر ہندوستان کے موجودہ تلاطم کو اپنی دوربین نگاہوں سے دیکھ چکے تھے اور اس زمانے کے مذہبی اتحاد کی رہنمائی کے لئے انھوں نے یہ کلیہ وضع کیا تھا۔" [2]

---

[1] مخمور اکبرآبادی۔ روح نظیر صفحہ ۲
[2] ایضاً صفحہ ۴۵

Marfat.com

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 ضابطۂ اخلاق جو کشمیر سے لے کر راس 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 ٹھہرا دے کوئی بیل
کپڑے پھٹے تمام بڑھے بال پھیل پھیل — منھ خشک دانت زرد بدن پر جمائے میل
سب شکل قیدیوں کی بناتی ہے مفلسی

جب خوبرو کے آن یہ پڑتا ہے دل سیاہ — پھرتا ہے بوسے دیتا ہے ہر اک 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 طنز 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 جاگیرداروں 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 اٹھارہویں صدی میں سیاسی وحدت ختم ہوجانے کے بعد شروع ہوئی تھی۔ قومی یکجہتی کے عناصر اور جاگیردارانہ سماج کے مختلف طبقاتی شعور کی نمائندگی شاعری میں نظر آئی تو نظیر نے عوامی سطح پر اور عوامی جذبات سے ہم آہنگ کرکے اسے پھیلایا۔ یہ درست ہے کہ جس وقت نظیر عوامی سطح پر یہ کارنامہ انجام دے رہے تھے' دلی کے مقابلہ میں لکھنؤ اردو کا ایک مرکز بن رہا تھا۔ وہاں بھی عوام ایک ایسی

Marfat.com

تہذیب کے لباس - آرائش اور سجاوٹ میں مصروف تھے جس کی سطح تو یقیناً عوامی تھی مگر جس کا اظہار قطعی جاگیردارانہ تھا۔

اس کے بعد جن شعرا کی اہمیت حاصل ہے اُن میں مومن - ذوق - غالب اور ظفر بھی ہیں - آخرالذکر 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 ستیز" تھی - اس طرح مجہولیت 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 رُخ ہے ایک پہلو یہ بھی قابل غور ہے کہ تقریباً اس دَور میں احیاء پرست تحریکیں سر اُٹھا چکی تھیں - تاریخی اعتبار سے ان کی تعبیر و تشریح کچھ بھی کی جائے لیکن یہ بہرحال 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 عوامل اور ردعمل پر بحث سے گریز کرتے ہوئے ان میں سے صرف ایک تحریک کا تذکرہ مقصود ہے - جس کے اثرات اُردو شاعری پر پڑ سکتے تھے - مگر اُردو شاعری نے اپنے دامن کو اس سے بچائے رکھا - ہماری مُراد ولی اللٰہی تحریک سے ہے - "اس تحریک کا آغاز شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ - ۱۷۶۲) 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 تعقل پسندانہ جدیدیت —— ان کے خلیفہ اور جانشین شاہ عبدالعزیز (۱۷۴۶ - ۱۸۲۳)[1] 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 اُن 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 -

---

[1] Aziz Ahmad: Islamic Modernism in India & Pakistan P. 2.

Marfat.com

اُن 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 گذرتے رہے۔ لیکن انگریزوں نے ان سے کوئی تعرض نہ کیا" [1]۔

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 مشرکانہ 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" [2]۔

اس زاویہ نظر پر اگر تاریخی اور منطقی نقطۂ 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۔؟

بہرحال 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 المشربی۔ انسان دوستی رواداری اور ہندوستانی قومیت کے شعور کی نمایندگی کی۔ ظفر۔ غالب۔ ذوق اس عہد کے نمایندے کہے جاسکتے ہیں البتہ کسی حد تک مومن کی شاعری کے کچھ اجزا مستثنیٰ 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 "جہادیہ" پر نظر پڑتی ہے تو ایک ایسی فرقہ وارانہ منافرت کا احساس بھی ہوتا ہے جس کا ایک رُخ انگریزی حکومت کے خلاف بھی تھا۔

---

[1] Tara Chand: History of the freedom Movement in India Vol. II P. 23, 25, 26.

[2] ضیا احمد بدایونی۔ دیوان مومن مقدمہ صفحہ ۹ طبع رابع ۱۹۶۱ء شانتی پریس الہ آباد

Marfat.com

"مولوی محمد اسمٰعیل اُن کے ہم صحبت و ہم جلسہ تھے۔ اس لئے مومن اُن کے ہم خیال تھے تو تعجب کی بات نہیں تاہم اُن کی طرح متشدد اور متقشف نہ تھے ۔۔۔۔۔ مقلدین اور شیعہ پر اکثر اشعار میں چوٹ بھی کر گئے ہیں ۔۔۔۔۔ مومن نے بھی سید صاحب سے بیعت جہاد کی تھی اور مثنوی جہادیہ 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 اشعار میں اور خصوصاً مثنوی میں ایسے عناصر ہیں جن سے منافرت کے جذبے کو تقویت پہنچتی ہے۔

اُردو 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 مثنوی کے علاوہ اب تک اُردو شاعری میں کوئی ایسا عنصر نظر نہیں آتا جس میں فرقہ واریت کی بو ہو ، مومن کی یہ مثنوی اس فرقہ واریت کے بہت ہی مختصر سے حصّے 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 لالۂ چمن
پھر کیوں جہاں میں داغ بدل آفریدہ ہوں

نہیں ہے طاقتِ پرواز آہ اے صیّاد
خدا کرے کہ تو اب وا درِ قفس نہ کرے

ہے عشق کی منزل میں یہ حال اپنا کہ جیسے
لُٹ 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

ممکن ہے ان کے علاوہ دوسرے اشعار میں دور کی محض تصویریں ہوں لیکن بہادر شاہ ظفر کا رُجحان ان کی زندگی اور ان کا کردار دیکھتے ہوئے غدر سے پہلے کے

لہ ضیا احمد بدایونی ۔ دیوان مومن ۔ مقدمہ ۔ صفہ ۳
ٹلہ ڈاکٹر یوسف حسین خاں ۔ اُردو غزل صہ ۲۱۹

Marfat.com

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 اس 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 دارد بگوید

غالب کے کلام میں ایسے اشارے بھی ہیں جو ان کی اس اندرونی کشمکش کو ظاہر کرتے ہیں۔ جسے شیکسپیئر 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 جا سکتے 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 اس طرز فکر کی ترجمانی کرتے ہیں جہاں حسن مطلق کی خود بینی تخلیق کائنات کا سبب بنتی ہے۔ رشید احمد صدیقی لکھتے ہیں "غالب کی مابعد الطبیعاتی وہی وحدت الوجود کی سطح ہے"[1]

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں　　ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

"ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے ذہن کی تیزی سے اُن حقیقتوں تک پہنچے تھے جسے ہندو فلسفہ، نو فلاطونیت اور مسلمان صوفی شعراء اور فلسفیوں نے قریب قریب ایک ہی شکل میں پیش کیا ہے۔ سب کی دلیلیں مختلف مگر نتیجے میں یکساں ہیں"[2]۔ وہ بھی زندگی کو محض ایک فریب

---

[1] خواجہ احمد فاروقی۔ مضمون رشید احمد صدیقی۔ اردوے معلی غالب نمبر حصہ سوم صفحہ ۲۰۶-۲۰۴

[2] احتشام حسین بحوالہ غالب کے نظریہ وحدت الوجود کے ماخذ شبیر احمد غوری اردوے معلی غالب نمبر صفحہ ۵

Marfat.com

دھوکا یا مایا سمجھتے ہیں ؎

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ
عالم تمام حلقۂ دام خیال ہے

لیکن غالب کا ایک عہد آفریں شاعر کی حیثیت سے۔ جوہر اس وقت نکلتا ہے جب وہ اپنے دور کی مختلف سماجی اور سیاسی لہروں کو شعر کے سانچے میں ڈھال کر پیش کرتے ہیں ؎

ایماں مجھے روکے 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 مشرقی تہذیب کے تصادم کی صورت میں اُبھرتا 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 شکنجہ میں جکڑ رکھا ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین نے غالب کی ایک فارسی نظم کے بارے میں لکھا ہے[1] جو انھوں نے سرسید کے پاس بھیجی تھی۔ اس کا ایک شعر غالب کے اُردو کے اشعار میں ان کے تصورات کو سمجھنے میں مدد دے گا۔

صاحباں انگلستاں 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
اُٹھئے بس اب کہ لذت خواب سحر گئی

تو صاف معلوم ہوتا کہ یہ آپ بیتی اس جگ بیتی کا حصہ ہے جو دہلی کے بلکہ پورے ہندوستان کے ۱۸۵۷ء سے پہلے کے ہندوستانی عوام کی روداد تھی۔ ان کے سامنے ایسے لمحات بھی آئے ہیں کہ جب انھیں زندگی کی ساری قدریں مٹتی ہوئی دکھائی دیں۔ وہ کہتے ہیں ؎

یاد تھیں ہم کو بھی رنگا رنگ بزم آرائیاں
لیکن اب نقش و نگار طاق نسیاں ہوگئیں

---

[1] ڈاکٹر یوسف حسین خاں۔ اُردو غزل ص ۲۴۷

شارحین غالب نے ممکن ہے مندرجہ ذیل شعر میں مسئلہ تناسخ کی پرچھائیاں دیکھی ہوں لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ یہ شعر یادِ رفتگاں بھی ہے اور شہیدانِ وطن کی موت کا مرثیہ بھی۔

سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں خاک میں کیا صورتیں ہوں گی جو پنہاں ہو گئیں

غالب کی نظر اپنے دَور کے حالات پر ہر آن رہی۔ ان کا وہ مشہور قطعہ ؎

ع اے تازہ واردانِ بساطِ ہوائے دل

۱۸۵۷ء 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۔ "داغِ فراقِ صحبتِ شب" کا استعارہ تاریخ کے صدہا 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 کوئے تمنائے بے دلی ، زنجیرِ پا ہے رشتۂ حب الوطن ہنوز

"اگرچہ غالب مشرقی تہذیب سے بڑی حد تک مایوس تھے جو خار خشک کی طرح بے لوچ اور غیر تخلیقی ہو گئی تھی لیکن ایک جگہ انھوں نے اشارہ کیا ہے کہ آئندہ محکومی اور ذلت کی آگ میں تپ کر یہ اپنا آب و رنگ پھر نکالے گی۔ یہ اشارہ موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے پیش گوئی کا حکم رکھتا ہے۔ شعر ہے": [1]

مگر آتش ہمارا کو کبِ اقبال چمکا دے وگرنہ مثلِ 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 دَورِ حاضر کی خصوصیت ہے ؎

لکھتے رہے جنوں کی حکایاتِ خوں چکاں ہر چند اس میں ہاتھ ہمارے قلم ہوئے

درد دل لکھوں کب تک جاؤں ان کو دکھلا دوں
انگلیاں فگار اپنی خامہ خوں چکاں اپنا

اور اس شعر کی رمزیت غالب کے دَور کو دیکھتے ہوئے اور بڑھ جاتی ہے ؎

تا کرے نہ غمازی کر لیا ہے دشمن کو دوست کی شکایت سے ہم نے ہم زباں اپنا

---

[1] ڈاکٹر یوسف حسین خاں ۔ اردو غزل ص ۳۰۲

Marfat.com

ہیں گریباں ننگ پیراہن جو دامن میں نہیں
آبرو کیا خاک اس گُل کی کہ گلشن میں نہیں

غالبؔ کی انسانی دوستی، وسیع المشربی نئی سمتیں پیش کرتی ہے۔ ان میں روایتی انداز نہیں ہے۔ سرور صاحب کہتے ہیں "ہاں اُن کے یہاں جو وسیع المشربی ہے وہ اُن کی انسان دوستی کو ظاہر کرتی ہے"[۱]

ع کون ہے جو نہیں ہے حاجت مند ع بخش دو گر خطا کرے کوئی

ع "آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا"

ایسے بے شمار مصرعے جس میں غالبؔ 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"۔[۲]

وفاداری میں شیخ و برہمن کی آزمائش ہے
نہیں کچھ سبحہ و زنّار کے پھندے میں گیرائی

یہ وفاداری یکجہتی کی طرف لے جاتی ہے۔ متذکرہ بالا شعر میں اس یکجہتی کی اساس فکری اور مابعد الطبیعاتی بھی کہی جا سکتی ہے اور سماجی بنیادوں پر بھی اس کی تعبیر کی جا سکتی ہے۔ غالبؔ کے مختلف اشعار کی روشنی میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس طرح کے اشعار میں سماجی شعور بھی کارفرما 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 قائل ہیں"۔ میر کے یہاں ہندوستانی تصوف کی روایات چھائی ہوئی ہیں۔ غالبؔ کے عشق میں سمرقند و بخارا قدیم ایران اور ہندوستان تینوں ملے ہوئے ہیں اس لئے اُن کا تخیل زیادہ حشر خیز ہے"۔[۴]

اُن کی ہندوستانیت کا ایک رُخ یہ بھی تھا کہ وہ اپنی اُردو شاعری کو ہندی کلام سے تعبیر کرتے تھے۔ عود ہندی میں ہرگوپال 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"۔[۵]

۱۔ نقد غالب مرتبہ مختار الدین احمد آرزو۔ مضمون آل احمد سرور۔ غالب کی عظمت ص ۱۲۳
۲۔ رشید احمد صدیقی۔ اُردوئے معلیٰ غالب نمبر ص ۳۵
۳۔ خواجہ غلام السیدین ص ۱۰۱
۴۔ نقد غالب مرتبہ مختار الدین احمد آرزو۔ مضمون آل احمد سرور۔ غالب کی عظمت ص ۱۲۴
۵۔ ڈاکٹر سید محمد حسنین۔ عود ہندی۔ دوسرا ایڈیشن۔ صفحہ ۱۲۴

Marfat.com

کرشن چندر لکھتے ہیں۔" غالب سرتا پا ہندوستانی تھے۔ ان کی تہذیب اسی ملک کی تہذیب ہے اور جس زبان میں ان کا کلام زندہ ہے اُسی کے گُل بوٹے اسی مُلک کی مٹی سے پھوٹے ہیں۔

ہندوستان سایۂ گُل پائے تخت تھا	جاہ و جلال و عہد وصالِ بُتاں نہ پوچھ

یہ شعر غالب کا ہے اور یہ شعر بھی غالب کے ہیں۔

ہندوستاں کی بھی عجب سرزمین ہے	جس میں وفا و مہر و محبت کا ہے وفور
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 [1]

"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 دُنیا میں اور کہیں نہیں پیدا ہوتا۔ آم سے غالب کی محبت اور اسے ثمرِ 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 ہندوستانیت کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ غالب کے سماجی روابط میں بھی یہ ہندوستانیت موجود تھی۔ حالی لکھتے ہیں۔" اُن کے دوست ہر مذہب و ملت کے نہ صرف دہلی بلکہ تمام ہندوستان میں موجود تھے۔ [2] غالب جب کہتے ہیں :۔

ہے نزاکت جلوہ اے ظالم سیہ فامی تری

تو کرشن چندر کی اس رائے سے اتفاق کرنا پڑتا ہے کہ اس مغل بچے نے ہندوستان کی سیہ فامی کو بھی قبول کیا ہے اس کی نزاکت میں جلوہ کا اقرار کیا ہے [3]۔

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۔ جاگیردارانہ نظام کے طبقاتی تضاد نے پورے ہندوستان میں چھوٹی بڑی آزاد سیاسی وحدتیں قائم کرلی تھیں۔ لیکن اس کے باوجود سیاسی طور پر برائے نام ہی سہی دلی کے شہنشاہ کا اقتدارِ اعلیٰ تسلیم کیا جاتا تھا۔ اور مختلف آزاد ریاستوں

---

[1] کرشن چندر۔ غالب اور اس کا شہر آرزو۔ صفحہ ۱۰۱ اُردوئے معلیٰ غالب نمبر
[2] الطاف حسین حالی۔ یادگار غالب ص۵۵
[3] کرشن چندر۔ اُردوئے معلیٰ غالب نمبر۔ غالب کا شہر آرزو ص۱۰۱

Marfat.com

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 دَور 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 دلّی، 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 حصّوں میں قدر مشترک کی حیثیت رکھتے تھے چنانچہ رسوم ورواج، میلے تیوہار۔ مذہبی شخصیتوں کا احترام۔ پریشانیاں۔ افلاس، بے روزگاری، اقتصادی بدحالی، اپنے نظام سے بے اطمینانی اور ساتھ ہی ساتھ فکری سطح پر ایک ایسے تصور کی ترویج واشاعت جہاں مذہبی امتیازات۔ منافرت کا سبب نہ بن سکیں۔ ہندوستانیت کا شعور اس دور شاعری کی اہم خصوصیت ہے۔ ہندوستانی قصّے، ہندوستانی کردار۔ ہندوستانی فضا۔ اپنے ہندوستانی ہونے پر جذبہ تفاخر یہ بھی اس دَور 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 دَور قومی یکجہتی کی تعمیر کا دَور ہے۔ گزشتہ 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 دَورِ 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 یکجہتی موجود تھی اس لئے ایک مرکز پر اکٹھا ہونے کی تمنا بھی یقیناً موجود رہی ہوگی۔

جس طرح شنکرا 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

Marfat.com

مختلف گوشوں میں اُردو مٹھ بنائے تھے۔ فرق صرف اتنا تھا کہ شنکر اچاریہ کی کوششوں میں قومی ہم آہنگی کی بنیاد مذہبی معتقدات پر تھی اور اس کے پیچھے صرف ایک انسانی ذہن (شنکر اچاریہ) کارفرما تھا۔ لیکن اُردو کے جو مٹھ بنے تھے ان کے پیچھے معتقدات رسوم رواج۔ روایات۔ مفکرانہ رواداری، وسیع المشربی۔ 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 رنگا رنگی نے یک رنگی پیدا کی تھی۔ ان کوششوں کے پس منظر میں اور اُردو شاعری میں قومی یکجہتی کے اس شعور کے پیچھے کسی فردِ واحد کا ذہن نہ تھا۔ بلکہ کروڑوں انسانوں کی اُمنگیں اور آرزوئیں اور عوام کا ارادہ اور شعور شامل تھا تاریخ شنکر اچاریہ کی کوششوں کے صحیح دن۔ ساعت اور گھڑی کے بارے میں بتا سکتی ہے۔ جب ان مٹھوں کی تعمیر شروع ہوئی تھی لیکن اُردو 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۔ اُن کی جگہ کاغذ کے صفحات کے بجائے عوام کے دلوں میں ہوتی ہے اور اس کے مظاہر میں عادات۔ رسوم روایات۔ فنِ تعمیر اور یکجہتی کا مجموعی احساس ہوتا ہے جو کلچر اور تہذیب کا اہم جز و بن جاتا ہے اور شعر و ادب میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس کی روشن اور بہترین مثال اُردو شاعری ہے۔

اُردو نے اپنی شاعری کے ذریعہ ان تمام کوششوں کو تاریخ میں جگہ دے دی جو اس دَور 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 پائدار مستقر کی صورت میں لکھنؤ کا معاشرہ اور لکھنؤ کی تہذیب کے چمکتے ہوئے نقوش اُبھرے تھے۔ لکھنوی شعراء کے یہاں بھی اس تہذیب اور معاشرہ کی نہ صرف بھرپور عکاسی نظر آتی ہے بلکہ ایسے عناصر بھی نظر آتے ہیں جنھوں نے وطنیت کے شعور کو پروان چڑھانے میں مدد دی ہندوستانیت کے شعور کو اُبھارا، نکھارا اور سنوارا اور قومی یکجہتی کے عناصر کو مستحکم اور پائیدار بنیاد عطا کی۔

Marfat.com

(۴)

دبستانِ لکھنؤ اور جذباتی ہم آہنگی

Marfat.com

Marfat.com

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 کرکے جب اجودھیا کے تخت پر بیٹھے تو انھوں نے یہ علاقہ بطور جاگیر اپنے بھائی رفیق خاص لکشمن کو دیا چنانچہ لچھمن 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 آکر آباد ہوئے اور شاہ مینا صاحب کا خاندان اسی زمانے کی یادگار ہے۔ اکبر نے یہاں باجپئی چڑھاوے کے لئے ایک ہزار روپیہ منظور کیا تھا" اور اورنگ زیب نے ملا نظام الدین سہالوی کو ایک فرانسیسی تاجر کی املاک ضبط کرکے 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۔" [اول] [۲]

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 مسلّم تھی۔ تجارتی منڈی ہونے کی وجہ سے باہمی لین دین اور روابط اس قدر بڑھ گئے تھے جس کی وجہ سے کسی طرح کے جذبۂ منافرت کا سوال ہی نہیں رہ گیا۔ برہان الملک کو سادات بارہہ 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 کروایا"[۳]

---

[۱] تاریخ اودھ نجم الغنی۔ جلد اول ص ۱۶ تا ۲۵

[۲] ابواللیث صدیقی لکھنؤ کا دبستان شاعری ص ۱۶ تا ۲۴

[۳] نجم الغنی۔ تاریخ اودھ حصہ پنجم ۱۹۱۹ء ص ۹۹

Marfat.com

ایرانی اُمرا 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 اُبھرا۔ 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۔[۱]

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 عرصے میں لوگوں کو یہ اندازہ ہو گیا کہ سیاسی استحکام رہے گا۔ چنانچہ شجاع الدولہ کے عہد میں وسیع پیمانے پر دلی 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 دوبالا ہو گئی۔ ان آنے والوں میں صرف میر و سودا و میر حسن ہی نہیں تھے رائے سرب سکھ دیوانہ، راجہ نول رائے وفا اور آفتاب رائے رسوا بھی تھے۔[۲]

---

[۱] A.L. Srivastva.

"The First Two Nawabs Of Oudh P.14-30

[۲] عبدالمجید سالک۔ مسلم ثقافت ہندوستان میں صفحہ ۵۶۹

Marfat.com

ان لوگوں کے دل میں یہ تصور رہا ہوگا کہ دلّی 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 رُخ 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 اسی 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 آپس میں لڑا کر اودھ پر اپنی گرفت مضبوط کر رہے تھے۔ [1]

میرؔ، سوداؔ کے انتقال کے بعد آئے۔ یہاں بھی آنے کے بعد میرؔ نے اپنے شاعرانہ کردار کے وقار کو برقرار رکھا۔ انھیں ہندوستانیت 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 تیوہاروں 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" [2] یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ مسلمان حکمراں 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

---

[1] عبداللہ یوسف علی۔ انگریزی عہد میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ صـ ۳۱

[2] ڈاکٹر محمد عقیل۔ اُردو مثنوی کا ارتقاء صـ ۱۰۹

Marfat.com

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 [۱]

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 چرخ اثیر

آتشبازی 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 بساط آب دریا آگ ہے

میر نے ہندوستانی زندگی کے ہر پہلو کو اپنے پیش نظر رکھا ہے۔ ان کے سیر نامہ شکار نامہ 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 کمی اور زیادتی کے ساتھ حصہ لیا کرتے تھے۔ میر کو اپنی ہندوستانیت 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۔ ٹونے، ٹوٹکے، 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 چاہیئے تھی لیکن یہاں کی خصوصیتیں چاہے وہ اچھی رہی ہوں یا بری سب کی زندگی کا جز بن گئی تھیں۔ میر نے اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ ان کی مثنوی "موہنی بلی" میں ان تمام ٹوٹکوں اور توہمات کا ذکر ملتا ہے۔ [۲]

میر کے دل میں اپنے دور کے مزاج کے مطابق علاقائی وطنیت کا تصور ہمیشہ باقی رہا۔

---

[۱] نجم الغنی۔ تاریخ اودھ حصہ سوم ص ۲۰۴ اور ڈاکٹر گیان چند۔ اردو مثنوی شمالی ہند میں ص ۲۵
[۲] ڈاکٹر عقیل رضوی۔ اردو مثنوی کا ارتقا ص ۱۰۹

Marfat.com

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 آتا یاں

میر حسن بھی لکھنؤ سے بیزار تھے۔ گلزار ارم میں کہتے ہیں ؎

زبس یہ ملک ہے بیہڑ پہ بستا　　　　کہیں اونچا کہیں نیچا ہے رستا

سیہ گل سے گلی یوں تر رہے ہے　　　　بغل جس طرح حبشی کی بہے 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[1] لکھتے ہیں۔

کنوئیں پر یوں نظر آتا ہے ہر ماہ　　　　کہ جوں یوسف کھڑا ہو بر سرِ چاہ

کوئی پیتا مٹھائی اور کوئی پان　　　　کوئی جاتا کسی کے پاس انجان

کوئی شربت کوئی ساتو کھلاتا　　　　کسی کو کوئی حقہ 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 تودۂ خاک اور پانی　　　　یہاں ہر جنس کی دیکھی گرانی

ابواللیث صدیقی کا خیال ہے کہ یہ مثنوی ۱۱۹۲ھ کے بعد کی ہے[2]

میر حسن نے شادی اور تہنیت عید پر بھی مثنوی لکھی ہے لیکن دراصل ان کی تمام مثنویوں کا نچوڑ 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 نکلوا لی گئی تھیں میر حسن آصف الدولہ سے پہلے اس کی تعریف کرتے ہیں۔ دلی کا بادشاہ اپنی تمام خرابیوں کے باوجود ہندوستان

---

[1] ڈاکٹر گیان چند جین۔ اردو مثنوی شمالی ہند میں۔ صفحہ ۲۹۸-۳۰۰

[2] ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری۔ صفحہ ۱۰۵ اردو مرکز لاہور۔ ایڈیشن ۱۹۵۶ء

Marfat.com

کی مرکزیت کا مظہر تھا۔ میر حسن اس کی تعریف میں کہتے ہیں۔ ؎

خدیوِ فلک شاہ عالی گہر — زمیں 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 دیئے۔ غالباً اسی زمانے سے "جس کو نہ دے مولا اس کو دے آصف الدولہ" کی کہاوت مشہور ہوئی۔ کہانی پڑھنے کے بعد اس جاگیرداری تہذیب کا نقشہ آنکھوں کے سامنے پھر جاتا ہے جو اس دور میں پوری طرح اُبھر 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 رمل کے ساتھ نجومیوں 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 کرکے نظر
کہا رام جی کی ہے تجھ پر دیا — چندر ماں سا بالک ترے ہووے گا
نکلتے 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۔ مسلمان بادشاہ بھی پنڈت کا پجاری ہے۔ راس پھل پر عقیدہ رکھتا ہے۔ جنم پترا بنواتا ہے۔ اور پنڈت جی اس پر رام جی کی دیا بتاتے ہیں۔ بادشاہ اپنے مذہبی عقائد کے ساتھ ساتھ پنڈت کی پوتھی کا بھی قائل ہے۔ ؎

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 بجنا بذات خود نقاروں پر بانات کے غلاف "ترہی" اور "قرنا" اور "جھانجھ" راگ راگنیوں میں

Marfat.com

"نرل 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 "بالے" پہنتی تھیں۔ پیروں میں "گھنگھرو" ہوتے تھے۔ "نتھ" اور "نورتن" کا بھی رواج تھا۔ دانتوں میں مسی لگائی جاتی تھی۔ "مجیرا" "پکھاوج" اور "ڈھول" بجائے جاتے تھے۔ "دھرپد" 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 اجزا وہ تھے جنھیں ہزارہا 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 شبو اور یاسمن کا تذکرہ نظر آتا ہے تو چنبیلی۔ موتیا۔ رائے بیل 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۔ مُرغابیوں، قازا ور قرقروں کے ساتھ مور اور بگلے بھی نظر آتے ہیں۔ کنیزوں کے نام بھی ہندوستانی رنگ لئے ہوئے ہیں۔ چنبیلی۔ رائے بیل 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۔ کڑا، 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 ہندوستانیت کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا ہے۔ میر حسن فوق فطری عناصر کا ذکر بھی کرتے ہیں تو اس میں بھی کل کے گھوڑے کے ساتھ ہندوستانی گھوڑے کی نگہداشت کے سلسلہ میں اہم نکات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ؎

نہ ہڈوں کا نہ موتڑوں کا خلل   نہ پیشانی اوپر ستارے کا بل
نہ سانپن نہ ناگن نہ بھنورے کا ڈر   ہر اک عیب سے وہ غرض بے خطر

Marfat.com

اس زمانے میں جتنے زیورات پہنے جاتے تھے ان کی تفصیل تیسرے باب میں دی جا چکی ہے۔ ان میں سے بیشتر بدر منیر پہنے ہوئے نظر آتی ہے اور یہیں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ میر حسن نے ہی اس روائت کی داغ بیل ڈالی تھی کہ منظوم واقعہ میں کردار کسی جگہ کے بھی ہوں لیکن ان کی وضع قطع، لباس آرائش اور طرز گفتگو میں مکمل ہندوستانیت ہونی چاہیے۔ چنانچہ بازوبند، زمرد، دست بند، پازیب، چھلے، تمامی کے کپڑے اور ولایت کے میوے بھی نظر آتے ہیں اور وہیں میر حسن یہ بھی لکھتے ہیں ؎

اچار اور مربہ دھرے خوشنما وہ باہر کے دالان میں جا بجا
چنگیریں بنا اور رکھ پاندان قرینے سے اس میں رکھے ہار پان

گالیوں میں بھی موذی اور مدعی کے ساتھ مالزادی نظر آتی ہے عیش بائی طوائف کو میر حسن کی زبان میں اس طرح پہچانئے۔

وہ خلقت کی گرمی وہ ڈومن پنا نشے 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 لچک اور مٹک کی وہ چال
وہ مہندی کا عالم وہ توڑے چھڑے وہ پاؤں میں سونے کے دو دو کڑے

میر حسن ہندوستانی موسیقی اور رقص سے بھی باخبر ہیں ؎

وہ رقص بتاں اور سنہری الاپ وہ گوری کی تانیں وہ طبلوں کی تھاپ
وہ دل پیسنا ہاتھ پہ دھر کے ہاتھ اچھلنا 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 النساء جوگن بن کر بے نظیر کی تلاش میں نکلتی ہے۔ ؎

پہن سیلی اور گیروا اوڑھ کھیس چلی بھر کے صحرا کو جوگن کا بھیس
کئی سیر موتی جلا راکھ کر بھبھوت اپنے تن پہ ملی سر بسر
زری کے دوپٹہ 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

Marfat.com

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 ؎

لگا کہنے جوگی جی آدیس ہے — یہ سمجھا بناوٹ کا کچھ بھیس ہے
کیا واسطے کس کے تم نے یہ جوگ — پڑا تم پہ کیا کہیو ایسا سنجوگ
دیا اپنی ہم پر بھی فرماؤ گے — کدھر سے تم آئے کہاں جاؤ 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 سناوٹ رکھی تھی؟ کیا اسے سو برس آگے والوں کی باتیں سنائی دیتی تھیں کہ جو کچھ اس وقت کہا صاف وہ محاورہ اور وہی گفتگو ہے جو آج ہم تم بول رہے ہیں [1]

لہجے 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 تھالتے، ہنسی، شور و غل، تالیاں، سہانی سہانی نئی گالیاں، جو خالص ہندوستانی کلچر کا لازمہ تھی۔ وہ بھی سنائی دیتی ہیں۔ میر حسن نے ان سارے رسوم کا ذکر کیا ہے جو صرف ہندوستانی شادیوں میں بالخصوص ان شادیوں میں جو جاگیرداری 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 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 علحدگی 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۔

---

[1] آزاد۔ آب حیات ص ۲۵۴

Marfat.com

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 اپنا لیا 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 سی 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 جُزو تھے اور برات سے لے کر سمدھن آرسی مصحفؒ 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 جنھوں نے اس دَور 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 کردی 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[1] اور آج بیشتر مسلم رسوم کو دیکھ کر یہ پتہ چلانا مشکل ہوجاتا ہے کہ ان کے کون سے اجزائے ترکیبی بیرونی ہیں اور کون سے مقامی"[2]

دلّی سے آنے والوں میں جرأت بھی تھے۔ جنھوں نے اپنی غزلوں کو شرنگار رس میں ڈھالنے کی کوشش کی تھی۔ حالات سے بیزار بھی رہتے تھے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں انگریزوں کی گرفت کا صحیح اندازہ ہوگیا تھا۔ چنانچہ نواب وزیر والیٔ اودھ کے متعلق ایک رُباعی لکھی ہے جس سے ان کی طبیعت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ؎

سمجھے نہ امیران کو کوئی اور نہ وزیر — انگریزوں کے ہاتھ قفس میں ہیں اسیر
جو کچھ وہ پڑھائیں سو یہ مُنہ سے بولیں — بنگالے کی مینا ہیں یہ پورب کے اسیر

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

---

[1] علی جواد زیدی۔ دو ادبی اسکول ص ۲۵۴

[2] Dr. Rajendra Parsad: India divided. P. 38.

[3] ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری

Marfat.com

میں تہذیبی روایات ہوں۔

کہاں ہے گل میں صفائی ترے بدن کی سی بھری سہاگ کی تس پہ یہ بو دُلھن 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 رخصتِ پرواز ایک بار صحنِ چمن میں مجھ کو بھی لے باغباں ملے

یہ بھی نہ ہو سکے تو بھلا مجھ اسیر کو اِک دم قفس میں رخصتِ آہ و فغاں ملے

اے راہ رو خبر وہیں جرأت کی لیجئو حسرت زدوں کا تم کو جہاں کارواں ملے

قید اور اسیری چاہے غلامی سے عبارت ہو یا اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہو یا مہاجرات 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 شعرا میں سے ہیں جو دہلی سے لکھنؤ آئے۔ ان کی شاعرانہ حیثیت پر تبصرہ کرنا مقصود نہیں ہے لیکن یہ حقیقت ہے کہ وہ اُردو کے پہلے شاعر ہیں جنھوں نے کھلم کھلا واضح الفاظ میں ہندوستان کے اصلی دشمن کو پہچانا اور یہ اس دَور کی بات ہے جب اس طرح کا احساس ہی نہیں پیدا ہونے دیا جاتا تھا۔ مصحفی کہتے ہیں ؎

ہندوستاں کی دولت و حشمت جو کچھ کہ تھی ظالم فرنگیوں نے بہ تدبیر کھینچ لی

اس کے علاوہ مصحفی کے کلام کا ایک حصّہ وہ ہے جو اپنے گھر کے ماحول کی تصویر کشی کرتا ہے۔ بظاہر چارپائی، کھٹمل یا مچھر 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 جزء ہے۔ ان کی ایک مثنوی ایسی بھی ملتی ہے جس میں انھوں 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 پریشانیوں کا شکار نہیں بتاتے بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو مصیبت آئی ہے وہ مشترکہ ہے اس مثنوی سے بڑے پیمانے پر ترک وطن کا اندازہ بھی ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بلا تفریق متوسط طبقہ کے افراد دلی سے نقل مکانی کر رہے تھے مذہبی رواداری کا تصور انحطاط پذیر معاشرے کی عکاسی اور بادشاہوں

Marfat.com

کی بے بسی کی تصویر بھی نظر آتی ہے۔ مصحفی نے بھی ایک شہر آشوب لکھا ہے۔ اور غلام قادر روہیلہ 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[1] بہرحال کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔ ؎

بے داد سے نائب کی یہ احوال ہے واں کا
ہر روز نیا قافلہ پورب کو رواں ہے

ہر وقت تلنگے جو کھڑے رہتے ہیں ان سے
بس قلعے کے نیچے ہی فقط اک امن و اماں ہے

وہ گاؤ کشی شہر میں موقوف ہوئی ہے
اب ان کی جگہ خون رعیت کا رواں ہے

احوال سلاطیں کی لکھوں کیا میں خرابی
یعنی کے یہ عید اب ان کو لب ناں ہے

فاقوں کی زبس مار ہے بیچاروں کے اوپر
جو ماہ کہ آتا ہے وہ ماہ رمضاں ہے

اک بغلیں بجا خواں کو یوں دیکھ کہے ہے
کچھ نام خدا آج تو یہ خواں گراں ہے

گل جائے زباں میری کروں ہجو گراں کی
یہ تنگ معاشی کا سلاطیں 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"[2]

ڈال ارتھی پہ اس پری رو کو
سرو گلرو بت سمن بو کو

دم بدم رام رام ست کی صدا
جاتی تھی تا بہ گنبد خضرا

مصحفی کی غزلوں میں اسیر قفس 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 "بہ تدبیر" 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
کیوں دست جنوں دھوم مچانے نہیں دیتا

کنج قفس میں ہم تو رہے مصحفی اسیر
فصل بہار باغ میں دھومیں مچا گئی

مرغان تیز بال سے شکوہ ہے یہ کہ ہائے
ہم کو اسیر چنگل صیاد کر گئے

---

[1] معاصر۔ نومبر ۱۹۴۲ء

[2] ڈاکٹر محمد عقیل رضوی۔ اردو مثنوی کا ارتقا۔ ص۲۸۷

Marfat.com

بیشتر غزلوں میں دو ایک شعر ایسے آجاتے ہیں جس سے یہ سوچنا پڑتا ہے کہ مصحفی اپنے اشعار میں اپنے حالات کی ترجمانی کر رہے ہیں۔ ؎

گئے وہ دن جو رہتے تھے جہاں آباد میں ہم بھی — خرابی شہر کی صحرا کے آوارؤں سے مت پوچھو
عبث تو آشیاں بلبل کا اے صیاد لوٹے ہے — کوئی یوں بھی کسی کا خانۂ آباد لوٹے ہے
صبا کے ہاتھ سے یوں بھی لٹا ہوگا نہ گلشن میں — فلک جس طرح سے کر کے ہمیں برباد لوٹے ہے
گلہ پوشوں نے یوں غارت کیا اس کشورِ دل کو — کہ جیسے فوج شاہ آکر جہاں آباد لوٹے ہے

ان اشعار میں نہ صرف یہ کہ واضح اشارے ہیں بلکہ حالات کی متحرک تصویریں ہیں اور مصحفی حالات کی اس تصویر کشی میں کسی ایک مذہبی فرقہ یا طبقہ کے ترجمان نہیں ہیں بلکہ پورے معاشرہ کے نمائندہ نظر آتے ہیں۔ زندگی کا جو چلن بن گیا تھا اس کے بارے میں مصحفی کا یہ شعر کتنا صادق آتا ہے!

یہ زمانہ وہ ہے جس میں ہیں بزرگ و خورد جتنے — انھیں فرض ہو گیا ہے گلۂ حیات کرنا[1]

رنگین بھی مہاجر شعرا میں سے تھے۔ عام طور پر ان کی شہرت ریختی گو کی حیثیت سے ہوئی۔ ریختی بھی دراصل ان تصورات کی تائید میں شروع کی گئی تھی جس میں عورت اظہار عشق کرتی ہے۔ یہ تصور ہندوستانی روایات سے مطابقت رکھتا تھا۔ رنگین سرہند میں پیدا ہوئے تھے۔ اس اعتبار سے ہندوستان کی فضا سے اپنے کو ہم آہنگ نہیں کر سکتے تھے کہ صرف ایک ہی پشت یہاں گذری تھی لیکن اسّی سال کی عمر میں پنجاب سے ڈھاکہ تک کا چکر لگا ڈالا۔ اس لئے ریختی سے الگ ہٹ کر ان کی شاعری کا وہ پہلو جس میں انھوں نے اپنے حالات زندگی نظم کے سانچے میں ڈھالے ہیں اور اپنے دَور کی تصویر کشی کی ہے وہ یقیناً اہمیت رکھتی ہے۔

رنگین نے ایک جنگ نامہ بھی لکھا ہے۔ اس جنگ نامہ سے سپاہیوں کے مشاغل کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ مگدر ہلانا، ڈنڈ، بیٹھک، پنجہ کشی۔ کلائی مروڑنا، کشتی کے داؤں پیچ وغیرہ کی تفصیل ہے۔ اس زمانے میں پستول۔ کمان۔ قرولی۔ تلوار۔ برچھے۔ قرابین لڑائی میں استعمال کئے جاتے تھے[2]۔ رنگین مرہٹوں کے خلاف تھے۔ چنانچہ ایک جگہ تو یہ کہتے ہیں۔ ؎

---

[1] ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری صفحہ ۲۴۰
[2] " " " صفحہ ۲۵۰۔۳۰۰

Marfat.com

زبردست ہے سندھیا گو ٹھیل — تو ہم بھی نہیں ہیں کچھ اسکے ذیل

لیکن اسی جنگ نامہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خاندوجی سندھیا کی ملازمت اختیار کی۔ ؎

ادھر کو پنج سے لے کے جھانسی تلک — ادھر دیوگڑھ اور ہانسی تلک
اٹیرا اور بھنڈ اور گجرا 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 ہوگیا

رنگین کی ایک مثنوی "مہ جبین و نازنین" 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 ملبوسات 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 چہلیں 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۔[ل۲] 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 جمنا کنارے نوچندی کا میلہ نظر آتا ہے کہیں چھکو طوائف کی ہجو میں چھپکلی۔ بندر۔ مینڈک وغیرہ کی تشبیہیں ملتی ہیں۔ کوئی خط منظوم ہے جو لالہ بسنت 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 نگم بودھ گھاٹ کی تصویرکشی کرتے ہوئے قائم کی تھی۔ رنگین نے بھی اسے برقرار رکھا ہے لکھتے ہیں۔ ؎

لہ ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری۔ صفحہ ۴۲۴

ٹہ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ ہندوستانی قصوں سے ماخوذ۔ اردو مثنویاں صفحہ ۲۰۱

Marfat.com

خوش ہوتی ہے کہہ کوئی شیو رام — کہتی ہے کوئی بول ہر نام
مٹی کا بنا کوئی سدا شیو — کہتی ہے کہ بول بم مہا دیو
بھیروں کا لگا کے کوئی چھاپا — گنگا کو چڑھاتی ہے بجاپا

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 کر 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 مسلماں 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 جھٹکے 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 پلہ بھاری رکھنے کے بجائے راجپوت کا ہی پلہ بھاری دکھایا 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

Marfat.com

ہے جو چار حصّے 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 ہندوستانیت پورے شباب پر نظر آتی ہے۔ سے

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 شعرار کا بڑا ہاتھ ہے۔ یہ اور بات ہے کہ جرأت، انشار، مصحفی اور رنگین مرثیہ گویوں کا سا تہذیبی شعور نہ رکھتے تھے پھر بھی جو کچھ انھوں نے پیش کیا وہ آگے چل کر نشان راہ ثابت ہوا۔ انشار لکھنؤ آنے سے قبل مرشد[1] آباد میں اپنے والد صاحب کے ساتھ رہ چکے تھے۔ پھر دلّی آئے۔ کچھ دنوں دلّی 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[2] کی سخاوتوں نے حاتم کی سخاوتوں کے نام کا خاتمہ کر دیا تھا۔ اور لوگ بھی کمال کے ایسے جویا تھے کہ جو دلّی سے گیا پھر نہ آیا۔ اس لئے ادھر[2] کا رُخ کیا۔ لکھنؤ میں ان کے جوہر کھلے نثر میں ان کی فتوحات بے اندازہ ہیں اور اس کا واضح اشارہ ملتا ہے کہ انشار اُردو میں "ہندوستانیت" کے شعور کو عام کرنا چاہتے تھے۔ رانی کیتکی کی کہانی ہو یا عروض میں فارسی کی جگہ مقامی الفاظ کا استعمال، انشا کی کاوشیں اسی سمت میں تھیں جس کے افق سے یکجہتی کا آفتاب طلوع ہوتا ہے۔ ڈاکٹر محمود الٰہی لکھتے ہیں[3]

"انشار کی قصیدہ نگاری کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان سے اس زمانے کی تہذیب

لہ آبحیات صفحہ ۲۵۹ ۲ہ آبحیات صفحہ ۲۶۶

۳ہ ڈاکٹر محمود الٰہی۔ اُردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ صفحہ ۱

Marfat.com

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" "نرگس جادو آنکھیں" "سینہ آئینہ شفاف" وغیرہ نظر آتی ہے اور اس کے بعد یہ نقشہ بھی دکھائی دیتا ہے۔

سانگ ہولی میں حضور اپنے جو لادیں دن رات — کہ کنھیا بنیں اور سر پہ وہ دھرلیں مکٹ
"گانو گوکل کا ہے پنڈا ہے نرالا" یہ کہیں — گوالنیں بن کی کہیں ہنس کے "وہ ہے بنسی بٹ"
گاگریں لیویں اٹھا اور یہ کہتی جاویں — دیکھٹ وہ ہونڈری جو دزم اوتی ہے پنگھٹ
سونے روپے میں جو او جائیں گواروں کی طرح — "دھام" گھر کو کہیں نزدیک کو بولیں "ددنکٹ"

انھوں نے "ہندوستانی سنگیت" تہذیب و تمدن، معتقدات، رسم و رواج اور میلوں ٹھیلوں کا نقشہ بڑے دلپذیر انداز میں کھینچا ہے[1]

ایک مثنوی میں مارواڑی سیٹھ کی ہجو 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۔

انشا اردو کو برج بھاشا کی ایک شاخ سمجھتے ہیں۔ در زبان اہل برج ایک نظم ہے جس میں اس طرح کے اشعار بھی ملتے ہیں ؎

سدھ رکھت میں تمھارے مالے کی — جے ہو بیرے پچھوڑے والے کی
آلی کانن کے بیچ بھو آپن — آج بجتے دناں مو مرلی 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 تعمیر میں

---

[1] ڈاکٹر محمود الٰہی۔اردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ ص ۲۸۹

Marfat.com

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۔"[۱]

انشاء دوسروں کے مذہبی رسم و رواج سے بخوبی واقف ہیں اس لئے ان کی تلمیحات بہت صحیح اور بے تکلف ہوتی ہیں[۲] "ان کے اشعار میں ان کے معاصرین کے مقابلہ میں ہندی الفاظ اور مقامی رسوم و تصوّرات زیادہ نظر آتے ہیں۔" ہندی اور ملکی خصوصیات کے مضامین کو سودا نے بہت اچھی طرح سے باندھا ہے مگر سید انشاء 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 جیحون اور سیحوں کو ہندوستان میں لانا کیا ضرور ہے[۳]

آزاد نے جس (Indianisation) کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اُردو کے تمام شعراء کے یہاں کسی نہ کسی روپ میں موجود رہی ہے البتہ سید انشاء 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 اجزاء میں "رنگ بتاں" بھی جھلکتا تھا اور "شمع حرم" میں سومنات کا دیا بھی نظر آتا تھا۔ اس رنگ میں انشاء کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔ ؎

صنم خانے میں جب دیکھا بُت و ناقوس کا جوڑا
لگا ٹھاکر کے آگے ناچنے طاؤس کا جوڑا

لپٹ کر کرشن جی سے رادھکا ہنس کے لگی کہنے
ملا ہے چاند سے اے لو اندھیرے پاکھ کا جوڑا

یہ جو مہنت بیٹھے ہیں رادھا کے کنڈ پر
اوتار بن کے گرتے ہیں پریوں کے جھنڈ پر

ہے نور بصر مردمک دیدہ میں پنہاں یوں جیسے کنھیا
سو اشک کے قطروں سے پڑا کھیلے ہے جھرمٹ اور آنکھوں میں پنگھٹ

---

[۱] مرزا محمد عسکری محمد رفیع ۔ کلام انشا مقدمہ صـ۳ (ہندوستانی اکیڈمی اتر پردیش الٰہ آباد ۱۹۵۲ء ایڈیشن)

[۲] ؍ ؍ ؍ ؍

[۳] محمد حسین آزاد ۔ آب حیات صـ۲۸۰

Marfat.com

پھبن، اکڑ، چھب، نگاہ، سج، دھج، جمال، طرز خرام آٹھوں
نہ ہوویں اس بُت کے گر پُجاری تو کیوں ہو میلے کا نام آٹھوں

انشاء نے ٹھیٹھ ہندوستانی زبان میں ''دولھن جان کی تعریف'' میں ایک نظم لکھنی چاہی تھی جس کے کچھ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں۔ ۵

کہیں تو رام کلی بھیرویں کہیں تھا نٹ — کہیں شہانے کی آواز اور کہیں کا مود
پتمبر اوڑھے ہوئے سر پہ رکھے مورکٹ — بنی ہوئی کہیں رادھا کہیں کنھیا جی
وہ گوکل اور وہ متھرا نگر وہ جمنا تٹ — نہاتے دھوتے وہی ٹھیک ٹھاک سب باتیں

انشاء کے اشعار میں انگریزی یا غیر ملکی اثرات بھی نظر آتے ہیں فرانسیس کی ٹوپی تو ملتی ہی ہے بالوں پر پا ؤڈر چھڑکنے کا تذکرہ بھی جارج سوئم کی مدح میں جو قصیدہ لکھا گیا ہے اس میں نظر آتا ہے۔ کوچ اور بگھی کے تذکرہ کے ساتھ گلاس بھی گے لاس بن کے سامنے آتا ہے۔ فرنگی طنبور، بگل اور ارگن کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستانی مہینے یا ہجری تاریخوں کی جگہ انگریزی لے رہی 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 جُل کر ایک نیا رُخ 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 سیکلر (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 دُکھ سُکھ میں شرکت اس کے

---

۵ مرزا محمد عسکری، محمد رفیع کلام انشا۔ صفحہ ۳۲

Marfat.com

رنگ میں اپنا انفرادی وجود برقرار رکھتے ہوئے رنگ جانا اس دور کی خصوصیات میں شامل ہے۔ انشار کے کلام میں یہ اثرات اتفاقیہ 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، قفس، گلشن چمن کی روایت اس سے پہلے نہیں تھی لیکن سوال کیت اور زیادتی کا ہے۔ لکھنؤ میں زبان کی جو کاٹ چھانٹ ناسخ کے ہاتھوں ہوئی۔ اس نے بھی بہر حال ان روایات کو برقرار رکھا۔

ناسخ جب اصلاح زبان کی طرف متوجہ ہوئے تھے اُن کے سامنے وہ ہزارہا افراد تھے جو فارسی میں کمال حاصل کر چکے تھے۔ ان میں کشمیری پنڈت اور بہت سے کائستھ بھی تھے جنھیں داستان گوئی، خطاطی، انشار 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 کائستھ 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 ٹیکیٹ رائے سے جھاؤلال تک غیر مسلم انتظامی عہدوں پر چھائے ہوئے تھے۔ اور متوسط طبقے کے شرفار کی سربراہی کشمیری پنڈتوں کو حاصل تھی۔ اس بنا پر ناسخ کی شاعری میں کہیں بھولے بھٹکے ایسے اشعار مل سکتے ہیں جن میں ہندوستانی اثرات ہوں ایسے اشعار ؎

ناسخ وطن میں دیکھئے دیکھیں گے گھر کو کب	غربت میں مدتوں سے ہے اپنا مکاں سرا
سنسان شل وادیٔ غربت ہے لکھنؤ	شاید کہ ناسخ آج وطن سے نکل گیا

یا ؎

Marfat.com

جنوں پسند ہمیں چھاؤں ہے ببولوں کی   عجب بہار ہے ان زرد زرد پھولوں کی

جیسے اشعار کہیں کہیں نظر آتے ہیں البتہ تصوّف کو شیخ صاحب نے صرف اس لئے اپنے یہاں جگہ دی کہ شاعری کی ایک روایت یہ بھی تھی۔ لیکن آتش کا تصوف روائتی 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 تصوّف کی روح جذب کر لی تھی۔ جو ان کے ایمان کا نتیجہ تھی[1]" خلیل الرحمٰن اعظمی نے لکھا ہے "آتش کی شاعری کے اصل حصہ میں ہمیں تصوّف ملتا ہے جو میر۔ غالب وغیرہ دوسرے شعراء کے یہاں ہے[2]" ان کے اشعار کا انداز یہ ہے ؂

محبت کا تری بندہ ہر اک کو اے صنم پایا   برابر گردنِ شاہ و گدا دونوں کو خم پایا

فریبِ حسن سے گبر و مسلماں کا چلن بگڑا   خدا کی یاد بھولا شیخ بت سے برہمن بگڑا

بت خانہ توڑ ڈالئے مسجد کو ڈھایئے   دل کو نہ توڑیئے یہ خدا کا مقام ہے

پروفیسر احتشام حسین لکھتے ہیں۔

"کعبہ و دیر میں وہ خانہ بر انداز کہاں   گردشِ کافر و دیندار لئے پھرتی ہے

قول اپنا ہے یہ سجہ و زنّار کے لئے   دو پھندے ہیں یہ کافر و دیندار کے لئے

کوچہ یار میں ہو روشنی اپنے دم کی   کعبہ و دیر کریں گبر و مسلماں آباد

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 بتخانے کی حدبندی نے نگاہوں کی وسعت چھین لی تھی[3]" آتش کی شاعری میں یہ وسعت موجود ہے۔

آتش نے ان اخلاقی مسائل کو بھی اپنے کلام میں جگہ دی جو ہندوستانی روایات

---

[1] ڈاکٹر اعجاز حسین۔ انتخاب کلام آتش۔ مقدمہ صفحہ ۲۳ پہلا ایڈیشن ۱۹۵۵ء۔

[2] خلیل الرحمٰن اعظمی۔ بحوالہ مقدمہ کلام آتش۔

[3] آتش کی صوفیانہ شاعری ص ۱۵۷۔ نقوش ادب عالیہ ص ۱۹۶

Marfat.com

کا مرکز تھے اپنی ہستی کو مٹانا، ہمت سے کام لینا اور قسمت اور تقدیر پر بھروسہ کرکے 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[1]

اس تابشِ خورشید کی تاثیر سے ٹپکے ہم سے غریبوں نے نہ پی سیکڑوں مہوے

ہاتھ آئے ہیں دو چار یہ تقدیر سے ٹپکے مضمون کہو آتش انھیں یا آم انھیں سمجھو

آتش اور ناسخ کے شاگردوں میں وزیر، برق، رشک، مہر، منیر شکوہ آبادی رند اور نسیم نام کے قابل ذکر ہیں۔ جس کام کی طرف ان کے اساتذہ توجہ نہ دے سکے تھے۔ اس کی طرف یہ لوگ متوجہ ہوئے اور ان لوگوں میں سب سے زیادہ اہم نام پنڈت دیا شنکر نسیم کا ہے۔ اب تک اردو شاعری کے اس تذکرے سے یہی اندازہ ہوتا ہے جیسے اردو 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 انشاء اور تاریخ گوئی بھی تہذیب کے ہی اہم عناصر شمار کئے جاتے تھے۔ اس لئے اُس پر ہندو چھائے رہے۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ شاعری کے اس دور پر صرف مسلمانوں کا ہی قبضہ رہا۔ بلکہ بہت بڑی تعداد متوسط درجے کے ایسے شعراء کی تھی جنھوں 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 سکے

---

[1] ڈاکٹر سید اعجاز حسین۔ انتخاب کلام آتش۔ ص ۹

Marfat.com

اور ساتھ ہی ساتھ اس کی بھی وضاحت ہوسکے کہ یک جہتی کے جو عناصر تھے وہ یکطرفہ نہیں تھے بلکہ اس کی تعمیر میں بہت سے لوگوں نے حصہ لیا تھا۔

دلی میں رائے پنڈت چندر بھان برہمن (۱۶۶۶-۱۵۷۵) نے جس روایت کی داغ بیل ڈالی تھی اسے ان کے بعد کے شعرا نے برقرار رکھا۔ چندر بھان برہمن کے یہاں اس طرح کے اشعار نظر آتے ہیں۔ ؎

پیا کے ناؤ کی سمرن کیا چاہوں کروں کس بیس
نہ تسبی ہے نہ سمرن ہے نہ کنٹھی ہے نہ مالا ہے

ولی رام ولی، ٹیک چند بہار۔ آفتاب رائے رسوا، آنند رام مخلص سیتا رام عمدہ (الٰہ آبادی) بندرابن راقم، لالہ بال مکند حضور شاگرد خواجہ میر درد نے شاعری میں ان روایات کا پوری طرح احترام کیا تھا جو اُردو کے مشترکہ کلچر کی تحریک سے ہم آہنگ تھی۔ ان کے کلام کا اندازہ ان کے اشعار سے کیا جا سکتا ہے ؎

قفس سے چھٹ گئے اور ہم چمن میں جائے نہیں
اُڑیں 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
(سیتا رام عمدہ)

اتنا ہی چاہتا ہوں کہ میں اور عندلیب
آپس میں درد دل کہیں ٹک بیٹھ کر کہیں
(بندرابن راقم)

سرِ راہ بیٹھے صدا ہے یہ اپنی
کہ اللہ یاور ہے بے دست و پا کا
(بال مکند حضور)[1]

ان کے بارے میں کریم الدین نے طبقات الشعرا میں ۱۲۶۱ھ کے یادگار مشاعرے میں تذکرہ بھی کیا ہے۔ لکھنؤ میں سرب سکھ دیوانہ کے بارے میں سعادت خاں ناصر لکھتے ہیں۔ "اپنے وقت کا اُستاد بلکہ صاحب اُستاد تھا۔ ؎

وہ لوگ کہاں کہ یار باشی کیجئے
وہ وقت کہاں کہ خوش معاشی کیجئے

---

[1] گپت سہائے سریواستو۔ اُردو شاعری کے ارتقا میں ہندو شعرا کا حصہ ۱۹۶۹ء ایڈیشن ص ۹۸-۹۹

Marfat.com

لگ گوشے میں اپنے بیٹھ کر تنہا ۔۔۔ اب ناخنِ غم سے دل فراشی کیجئے[1]

راجہ جسونت سنگھ عرف کاکاجی تخلص پروانہ۔ 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 تلمیحات کو کلام میں جگہ دی جائے۔ ؎

رہتا ہے نام نیک بھی قائم جہان میں ۔۔۔ انگشتری رہی نہ سلیمان رہ گیا

اس سلسلے میں اور بہت سے شعراء کے نام نظر آتے ہیں مثلاً لالہ ٹیکا رام تسلی شاگرد مصحفی منوہر لال صفا شاگرد مصحفی۔ بھیرو داس تمنا۔ موجی رام موجی کے شاگردوں میں دیا کشن ایمان لالہ پرشاد مجروح۔ لالہ لکشمن پرشاد رفیق وغیرہ۔ موجی رام موجی اور منوہر لال صفا کے یہ شعر آج بھی زبان زد خاص و عام ہیں ؎

دل کے آئینے میں ہے تصویر یار ۔۔۔ جب ذرا گردن جھکائی دیکھ لی

(موجی)[1]

چرخ کو کب یہ سلیقہ ہے ستمگاری میں ۔۔۔ کوئی معشوق ہے اس پردۂ زنگاری میں

(صفا)[2]

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۔[3]

یہ تذکرہ ضمناً کیا گیا تاکہ یہ غلط فہمی نہ پیدا ہوسکے کہ اردو شاعری تمامتر ایک ہی فرقے کی کاوشوں کی رہین منت تھی اور قومی یکجہتی کی کوشش یک طرفہ تھی بلکہ اس عظیم مہم میں بہت سے مذہبی فرقوں کے افراد جوش و خروش سے شریک تھے۔ یوں تو عیسائی شعراء کی بھی بہت

---

[1] گنپت سہائے سریواستوا۔ اردو شاعری کے ارتقاء میں ہندو شعراء کا حصہ ص۱۵۱

[2] عبدالمجید سالک۔ مسلم ثقافت ہندوستان میں ص۵۰

[3] ڈاکٹر فہیم انہونوی۔ تذکرہ خوش معرکہ زیبا سعادت خاں ناصر ص۳۶۳-۳۰۰

Marfat.com

بڑی تعداد نظر آتی ہے لیکن یہاں صرف اس لئے ان کا تذکرہ نہیں کیا گیا کہ اُن کے موضوعات میں روایتی شاعری کے عناصر تو ہیں لیکن وہ عناصر جن پر قومی یکجہتی کا اطلاق ہوسکے شاذ و 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 دُنیا مسلمان شعراء سے سنوری نظر آتی ہے۔ شاید اسی لئے کہ اُردو کی تاریخ غیر متوازن نہ رہ جائے اور مستقبل کا مورخ کسی عصبیت کی بنا پر فرقہ واریت کا لیبل نہ لگا سکے۔ تاریخی حالات اور ادبی ارتقا کے قانون نے پنڈت دیاشنکر نسیم 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 نونہال اُٹھ 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 خُدا سے دعا کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ ؎

خوبی سے کرے دلوں کو تسخیر نیرنگ نسیم باغ کشمیر

اُن 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 اُن 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 پنچ تنتر میں موجود ہے۔ دیو کے جادو سے مرد بن جانا مہابھارت کے ات بھوگ پرون میں سکھنڈی کا واقعہ ہے۔ اندر سبھا، بکاؤلی کا بن میں پیدا ہونا۔ رانی چترا وت۔ بکاؤلی کا دوبارہ جنم لینا قطعی ہندوستانی تصور تھا۔ اور آواگون کے فلسفہ کی طرف اشارہ کرتا ہے[1]۔ ڈاکٹر گیان چند کی اس بات سے انکار کی گنجائش کا سوال ہی نہیں لیکن یہ عرض کرنا ہے

---

[1] ڈاکٹر گیان چند جین۔ اُردو مثنوی شمالی ہند میں صفحہ ۲۴

Marfat.com

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 اُردو شعراء 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 شعرا 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 ہے 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[1]

نسیم نے خدا کی حمد کے ساتھ مسلمانوں کے فلسفیانہ تصورات بھی پیش کئے ہیں۔

بے وقت کسی کو کچھ ملا ہے　　پتہ کہیں حکم بن ہلا ہے
ہوتا ہے وہی خدا جو چاہے　　مختار ہے جس طرح نباہے
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 سیکولر 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

---

[1] 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 خدا (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　　موسیٰ نہیں جو سیر کروں کوہ طور کا (سودا)
یہ اشعار حمد کے ہیں اور کلیات کے پہلے شعر ہیں۔

Marfat.com

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 موسیٰ کا عصا ہے اژدہا ہے

اور ایسے اشعار بھی۔ ؎

دیکھا تو کہا خضر ملے آؤ — منھ کھولو عدم کی راہ بتلاؤ
تھا ایک کمال پیر دیریں — عیسیٰ کی تھی اس نے آنکھیں دیکھیں
پیرہن گل کی بو تھی مطلوب — یوسف نے کہا وہ حال یعقوب
حضرت نے کہا کہ بک نہ خیرہ — قاروں کا وہیں ہے کیا ذخیرہ
سلطان نے کہا بصد لطافت — یہ چار ہیں عنصرِ خلافت
بولا وہ خدا خدا کرو واہ — ہر جملہ جہاں کا مالک اللہ

کہیں کہیں قرآنی آیات کا فصیح ترجمہ بھی نظر آتا ہے۔

واجب ہے ادائے حق مہماں — احساں کا عوض نہیں جز احساں

نبیوں اور پیغمبروں کی معرفت الٰہی کے بارے میں بھی نسیم آگاہ ہیں ؎

انسان ہی تھے سلیماں — انسان ہی تھے مسیح دوراں
یہ قطرۂ بحر کبریائی — دریا ہے جو ہوئے آشنائی
عقدہ کھلا شام ہو کر اس کا — 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 اُن عناصر کا اظہار شاعری میں بھی ہو رہا تھا۔

نسیم نے اِن عناصر کے علاوہ اُن خصوصیات کو بھی اپنے یہاں جگہ دی جو اُس

Marfat.com

دَور 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 ارزانی نہ ہوگی جنھیں شاید بہت سے ایرانی اہل کمال بھی جلدی نہ سمجھ سکتے رہے ہوں گے لیکن نسیم کے عہد کا لکھنؤ شیراز و اصفہان کو اپنے دَور کے مذاق کے مطابق چیلنج 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 دَور 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 انیسؔ، دبیرؔ کے علاوہ کوئی ان کا مدِ مقابل نظر نہیں آتا۔

تجنیس، صنعت مشاکلہ، صنعت تحلیل یا جامع اللسانین اور تجنیس محرف جیسی صنعتوں کو مراعاۃ النظیر حسن تعلیل و ایہام وغیرہ کے ساتھ جگہ دیتے ہیں۔

میں جا کے جلی تو کچھ نہیں ہائے　　ڈر ہے کہ نہ تجھ پہ آنچ آئے (مشاکلہ)
اِک جنگلے میں جا پڑا جہاں گرد　　صحرائے عدم بھی تھا جہاں گرد (جامع اللسانین)
مشکیں زلفوں سے مشکیں کسواؤ　　کالے ناگوں سے مجھ کو ڈسواؤ (تجنیس محرف)

یہ صرف ان صنعتوں کی مثالیں دی گئی ہیں جو انیسؔ، دبیرؔ کے علاوہ اور کسی شاعر کے یہاں مشکل سے ملیں گی۔ ورنہ نسیم کے ہر شعر میں صنعتیں ہیں۔

گلزارِ نسیم کی شاعرانہ قدر و قیمت پر چکبست و شررؔ کے معرکوں سے قطع نظر یہ بھی عرض کرنا ہے کہ یہ پہلی مہتم 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 جا سکتا ہے کہ اس کے بہت سے مصرعے آج بھی زبان زد خاص و عام ہیں ان میں کچھ مصرعے درج ہیں۔

ع گرہ سے جو مرے تو زہر کیوں دو　　ع جادو وہ جو سر پہ چڑھ کے بولے

لہ مولانا اصغر حسین صاحب اصغرؔ۔ مصنف نشاط روح۔ یادگار نسیم۔ صفحہ ۳۹ انڈین پریس الٰہ آباد ۱۹۳۰ء ایڈیشن۔

Marfat.com

ع تھوڑا لکھا بہت سمجھنا ع کا تو تو ہو نہ تھا بدن میں ع اب تو سیکھو کہ کھو چکے ہو اور یہ شعر ؎

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 ؎

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 کبریا ہے
خالق نے دیا ہے فوق اس کو — نغمہ سے ہے ذوق وشوق اس کو
مصئوں وہ قضا سے اس قدر ہے — اس بستی کا نام امر نگر ہے
یزدانیوں کا ہے مسکن اس میں — روحانیوں کا ہے نشیمن اس میں

راجہ اندر کا شراب دینا اور چترادت کا سوئمبر 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 پرکھشا۔ شراپ۔ 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

Marfat.com

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"۔ [۱]

نسیم علم نجوم اور موسیقی سے پوری طرح واقف ہیں اور یہ اس دَور 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 سُن کے خوں میں ڈوبی　　　مریخ بنی وہ ماہِ خوبی

ع کیا تھی غرض یہ راس اس کی　　　ع یا باہم مہ و مہر کا قِراں ہو

یا سعدین کا زایچہ ملایا وغیرہ۔

اس دَور میں موسیقی کس طرح عوامی اذہان پر حاوی تھی اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے۔ ؎

وہ پوربی کر کے جوگیا بھیس　　　جنگلے کی راہ سے چلا دیس

اس طرح پکھاوجی سنگت طبلے کے سلسلے میں دائیں بائیں کے اشارے نسیم کی فن موسیقی سے واقفیت ظاہر کرتے ہیں۔ ایک جگہ نسیم لکھتے ہیں۔ ؎

پشواز کنار حوض اُتاری　　　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 شب خوابی کے لباس میں ساری کا تصور تھا ہی نہیں۔

نسیم اپنے دَور کے لحاظ سے بادشاہ کے لئے لفظ شاہ' شہ یا حضرت استعمال کرتے ہیں تقریبات میں بھی چکنی ڈلی' عطر' الائچی' پان نقل مے و جام کا رواج معلوم ہوتا ہے لیکن ان تمام باتوں سے بالاتر اس دَور کی ایک اور خصوصیت نسیم کے یہاں نظر آتی ہے۔ اردو شاعری میں وطن سے محبت اور وطن کا تصور ابتدا میں تقریباً کم ہے۔ اور اگر ہے تو علاقائی وطنیت۔ میر کے دَور تک آتے آتے خال خال تذکرہ ملتا ہے۔ لیکن انیسویں صدی کے لکھنؤ

---

[۱] اردو کی تین مثنویاں۔ خان رشید اردو اکیڈمی سندھ۔ بندر روڈ کراچی ۱۹۶۰ء صفحہ ۱۹۲

Marfat.com

میں وطن سے محبت، غریب الوطنی کی شکایت، اور وطن کا ایک مجموعی تصوّر نظر آنے لگتا ہے۔ یہ تصوّر بہت واضح نہیں ہے لیکن بہر حال موجود ہے۔ نسیمؔ کہتے ہیں ؎

اس فیل کو یاد ہند آئی
غربت میں وطن کی دھن سمائی

دُنیا میں ہیں سب وطن کے جویا
خلوت میں ہوا پری سے گویا

لَو شعلے کی سوئے آسماں ہے
پانی تہ خاک کو رواں ہے

اسی طرح گلزارِ 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۔ نسیمؔ کہتے ہیں ؎

چھوٹے قیدِ فرنگ سے وہ
داغا تو چلے تفنگ سے وہ

معلوم ہوتا ہے کہ انگریز صرف دو چیزوں کی بنا پر اس دَور میں شہرت رکھتے تھے ایک اپنی تفنگ اور دوسرے قید خانہ۔

نسیمؔ نے غزلیں بھی لکھی ہیں زندگی نے نسیم کو موقع نہیں دیا صرف بتیس ۳۲ سال زندہ رہے پھر بھی ان کی غزلوں میں انفرادیت اور ان کے تصوّرات نمایاں ہیں۔ وہ تصوّرات جو مشترکہ تہذیب کے ایک عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ؎

یہ چاند اس کے ساتھ چلا جو جدھر گیا
سمجھا ہے حق کو اپنے ہی جانب ہر ایک شخص

اس شعر کی شاعرانہ بلاغت اپنی جگہ پر مسلّم 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۔ ؎

طوفان نوح اس میں ہے یا شورِ حشر ہے
ہونا جو کچھ ہے ہوگا جو گزرا گزر گیا

صنعتیں کیسی ہوئیں ذاتِ خُدا سے پیدا
راگ کیا کیا ہوئے ہیں ایک صدا سے پیدا

خلافِ دیر و حرم حُسن اتفاق سے ہے
ہر اک کے ساتھ وہ ہر سو ہے چاند سا چلتا

بُت خانے کا پابند نہ کعبہ کا ہے پابند
آزاد ہے قیدوں سے گرفتار تمھارا

کُفر و ایماں دونوں جانب کی سُنے
اس لیے گوشِ بشر ہے دو طرف

شاگرد خواجہ آتشِ ہندی ہے جو نسیم
کہتے ہیں پارسی کہ یہ آتش پرست ہے

Marfat.com

نسیم کے بارے میں آصغر 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 بارِ شکم تھے مر کے وبالِ دوش ہوئے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر کی اصل فطرت مذکورہ منازل کی راہوں سے پوری طرح باخبر تھی اور اگر قضائے الٰہی چندے اور توقف کرتی تو بعید نہیں کہ ہم اس سے وہ نغمے سنتے جن کے لئے آسمان کے ستارے اور زمین کے چمکتے ذرّے یکساں طور پر گوش برآواز ہوتے۔[1]

ہندوستانی قصّوں اور اساطیری کردار کو اپنا کر منظوم شعری روایات پیش کرنے کا فخر بھی اس دور کے شعرا کو حاصل ہے۔ چنانچہ راحتؔ نے نل دمن لکھی۔ حمد کے بعد چند شعر دربیانِ توصیف ممالک ہندوستان ملتے ہیں۔

عجب نزہت فزا ہندوستاں ہے — کہ ہر شہر اس کا رنگیں بوستاں ہے
زبس ہے حسن میں وہ ملک نامی — بجا ہے گر کرے کنعاں غلامی

راحت اردو کو ہندی کہتے ہیں۔ ؎

کہ عشقِ نل جو ہے عالم میں مشہور — کرے ہندی زباں میں اس کو مذکور[2]

اس کے علاوہ راجہ کنور سین ورانی چترادلی کا منظوم قصہ بھی ملتا ہے[3] "محبت خاں محبت کی مثنوی اسرار محبت میں سسی پنوں کا قصہ ہے (۱۱۹۰) عشرت و عبرت کی مثنوی شمع و پروانہ پدماوت کا ترجمہ ہے (۱۲۱۱)" اس میں[4] بھی ہندوستان کی مدح یوں نظر آتی ہے۔

سواد ہند کو اے مونس جاں — بنا دوں سرمۂ چشم صفاہاں
کروں ہندوستاں کا عشق مرقوم — مچے جس سے عرب کے ملک میں دھوم

---

[1] اصغر حسین اصغر گونڈوی مقدمہ یادگار نسیم ص۴۶

[2] ۳ و ۴ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ ہندوستانی قصّوں سے ماخوذ اردو مثنویاں ص۳۳، ۳۴، ۳۲

Marfat.com

عرب کے عشق سے خوں ریز تر ہے　　　　کہ سوزِ عشق ہندی تیز تر ہے

ڈاکٹر گوپی چند نارنگ لکھتے ہیں۔ "ان قصوں کی تخلیق ہند و مسلم اختلاط کے زیر اثر ہوئی ہے..... تہذیبی اور معاشرتی سطح پر اختلاط و اشتراک کا جو عمل شروع ہوا تھا عوامی قصوں و کہانیوں نے بھی اس سے گہرے تاثرات قبول کئے..... ان میں عرب کا سوز دروں عجم کی نفاست اور ہند کی لطافت نے باہم گھل کر فریب نظر کی ایک نئی کیفیت پیدا کر دی ہے"[1]

اس دَور کے شعراء میں امیرؔ، صباؔ، وزیرؔ، رشکؔ، برقؔ، رندؔ، منیرؔ، امانتؔ اور واجد علی شاہ اخترؔ 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 جنھوں 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 اُبھر نہ سکا۔ اسی لئے غدر کے بعد والے دَور میں منیرؔ اور واجد علی شاہ کا تذکرہ کیا گیا ہے اور امیر مینائی، جلالؔ، تسلیمؔ وغیرہ بھی اس دَور 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 برقؔ کا نام قابل ذکر ہے۔ ان کی شاعری میں بھی لکھنؤ کے اس دَور کی ترجمانی ہے جو مشترکہ تہذیب کی نمائندگی کرتی تھی۔ ان کی نظر میں دیر و کعبہ کا ایک سنگم ہے کہتے ہیں ؎

اذاں دی کعبہ میں ناقوس دیر میں پھونکا　　　　کہاں کہاں ترا عاشق تجھے پکار آیا

برقؔ نے واجد علی شاہ اور ان کے لکھنؤ کا ذکر بھی ایک غزل میں بڑی خوبی سے کیا ہے۔ کہتے ہیں ؎

گہر افشاں ہے نیسانِ کرم سلطان عالم کا　　　　بہار آئی جوانانِ چمن کا لکھنؤ چمکا

واجد علی شاہ کی تعریف میں ایک اور غزل ملتی ہے جس میں کہتے ہیں ؎

عجیب بانکے کنھیا نوجواں سلطانِ عالم ہیں　　　　حسین جانِ جاں جانِ جہاں سلطانِ عالم ہیں
بنا ہے لکھنؤ کنعاں وہ رشکِ مصر ہیں کوچے　　　　عزیز و یوسفِ ہندوستاں سلطانِ عالم ہیں

---

[1] ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ ہندوستانی قصوں سے ماخوذ اُردو مثنویاں صد ۲۳۵

Marfat.com

پہلے شعر 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 بادشاہِ وقت کو ہندوستان کی مرکزیت ویکجہتی 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۔"[1] اس بات کی صداقت کا ثبوت لکھنؤ کی تہذیب اور یہ شعری شواہد ہیں۔ یہاں تک کہ دبیر کے شاگرد اور مشہور مرثیہ گو میاں مشیر نے بھی[2] اپنی ایک بے نام مثنوی میں واجد علی شاہ کو کنھیا کہا ہے ؎

کہ ملک اودھ میں ہے اک بادشاہ — جیئے وہ ہزاروں برس یا اللہ
کنھیا وہ شاہ خوش اخلاق ہے — مرا بادشاہ کیا ہے اوتار ہے"[3]

ایک مذہبی رنگ میں رنگے ہوئے 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 نشیمن، صیاد، قفس اسیری وغیرہ کے ذریعہ نمایاں کرتی ہے وزیر کے یہاں بھی اس وقت قفس اور آشیانے کے ساتھ ساتھ وطن کا تصور نظر آتا ہے اور بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ چمن سے مراد وطن ہی ہے۔

مر مر گئی بلبل جو کیا یاد وطن کو — غربت 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

---

[1] ڈاکٹر محمد حسن۔ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر ص ۱۴۰

[2] ڈاکٹر گیان چند جین۔ اردو مثنوی شمالی ہند میں۔ ص ۵۰

[3] " " " " ص ۵۰

Marfat.com

وعام ہیں۔ ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ شروع ہونے سے پہلے زیارتِ عتبات عالیہ اور حج کے ارادہ سے وطن سے باہر نکلے تھے لیکن بمبئی سے آگے نہ بڑھ سکے اور ۱۸۵۷ء میں انتقال ہوا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ انھوں نے اپنے دَور کے سیماب وش حالات کا ضرور مشاہدہ کیا تھا گُلِ رعنا میں مولانا عبدالحیٔ نے لکھا ہے کہ "ان کے یہاں سادگی صفائی اور تائید کا ہلکا سا رنگ ہے"[1] لیکن حقیقت یہ ہے کہ آتش کے شاگردوں میں غزل میں سب سے زیادہ پُرتاثیر انھیں کا کلام ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ انھوں نے اپنے دَور کی عجیب وغریب بے بسی کو محسوس کر لیا تھا۔ رمز ایما کے سہارے رندؔ کے یہاں ایسے اشعار ملتے ہیں جو اودھ کے سیاسی اور سماجی حالات کے پس منظر میں اس کی تصویر بھی معلوم ہوتے ہیں اور بولتا ہوا مرثیہ بھی ہے

اب عشق عاشقی کا زمانہ نہیں رہا جاتا رہا وہ وقت وہ ہنگام ہو چکا

سیر کی خوب پھرے پھول چُنے شاد رہے باغباں جاتے ہیں گلشن ترا آباد رہے

آ عندلیب مل کے کریں آہ و زاریاں تو ہائے گُل پکار میں چلاؤں ہائے دل

چھڑایا مجھ سے چمن میرے آب و دانے نے دگر نہ دام کہاں میں کہاں، کہاں صیّاد

دیوانوں سے کہدو کہ چلی بادِ بہاری کیا اب کے برس چاک گریباں نہ کریں گے

اچھا نہیں ہر وقت اسیروں کا ستانا پڑ جائے کہیں آہ نہ صیاد ہماری

سُنتا ہی نہیں وہ بُت گمراہ کسی کی ایسا نہ ہو سُن لے کہیں اللہ کسی کی

---

[1] مولانا عبدالحیٔ۔ گُلِ رعنا۔ ص ۲۷۳

Marfat.com

صبا کے یہاں بھی کم و بیش یہی تصورات تھے غدر سے قبل ان کا انتقال ہوا مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۵۶ء میں واجد علی شاہ کے لکھنؤ چھوڑنے سے بہت پہلے ہی اہل لکھنؤ کو یہ اندازہ ہوگیا تھا کہ ان کے بادشاہ انگریزوں کے دام میں بری 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 ؎

بلبل کہاں بہار کہاں باغباں کہاں　　وہ دن گزر گئے وہ زمانہ گزر گیا
دل میں اک درد اٹھا آنکھوں میں آنسو بھر آئے　　بیٹھے بیٹھے ہمیں کیا جانئے کیا یاد آیا
گردش سے زمانہ کہیں خالی نہیں رہتا　　کس دن تہ و بالا یہ ہنڈولا نہیں ہوتا

لکھنؤ میں تصوف نے کھل کر اس تحریک کی صورت اختیار کرلی تھی جو مذہب کی غلط تعبیر کی بنیاد پر کھڑی کی جانے والی دیواروں کے خلاف تھا۔ صبا کہتے ہیں۔ ؎

خدا کے واسطے کلمہ بتوں کا پڑھ زاہد　　زباں ترے ابھی اختیار باقی ہے
قید مذہب واقعی اک روگ ہے　　آدمی کو چاہئے آزاد ہو
کوچۂ جاناں سے مطلب ہے ہمیں　　دیر ویراں ہو حرم برباد ہو

آخری شعر بہت واضح طور پر اس تصور کو سامنے لاتا ہے جہاں کوچۂ جاناں آزاد مشربی اور یگانگت 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 عدوِ باغ ہو برباد ہو　　کوئی ہو گلچیں ہو یا صیاد ہو
بک گئے ہیں اب تو وہ غیروں کے ہاتھ　　بندہ پرور اب غلام آزاد ہو

یہ ان شعراء کا ذکر ہے جنھوں 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 جنھوں نے اپنے اجتہادات کے ذریعہ ان عناصر کو اپنے کلام میں جگہ دی جو قومی یکجہتی کا اہم ستون

Marfat.com

ثابت ہوئے۔

اس دَور میں قومی یکجہتی کے جو عناصر شمار کیے جا سکتے تھے وہ اپنے دَور کے حالات کی تصویر کشی تک ہی محدود تھے۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ جو کچھ ہوتا تھا اس کو پیش کر دینا ان شعراء کا کارنامہ تھا۔ لیکن ایسے مجتہدانِ شعر و سخن بھی وجود میں آئے جنھوں نے "جو کچھ ہے" کی منزل سے آگے بڑھ کر "جو کچھ ہونا چاہیے" کی منزل کی تخلیق کی اس ضمن میں واجد علی شاہ اختر آغا حسن امانت کی اندر سبھائیں اور مرثیہ کی صنف ہے۔ جس نے اودھ کو اور اودھ کے ذریعہ پورے ملک کو ایک نیا مذاق دیا۔ ایک ایسا تصوّر دیا جس کی بنیاد پر قومی یکجہتی کے تانے بانے تیار کیے جا سکتے تھے۔ یہ دونوں تحریکیں ۱۸۵۰ء 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 پیشِ 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 معتمدِ 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 پُرشکوہ دریا کی حیثیت دے دی تھی۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے اندر سبھاؤں 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 بنوانے کا تذکرہ ہو ہی چکا ہے۔ یہ بھی عرض کرنا ہے کہ راجہ نول رائے وقتاً صفدر جنگ کے دیوان تھے۔ راجہ بینی بہادر

Marfat.com

شجاع الدولہ کے مشیر تھے۔ آصف الدولہ کے دیوان راجہ ٹکیت رائے تھے جن کے بارے میں نجم الغنی نے لکھا ہے " ہندوؤں کے بہت سے شیوالے اور ٹھاکر دوارے تعمیر کرائے ---- اس کی صحبت میں ہمیشہ مثنوی مولانا روم، دیوان حافظ، سعدی کا چرچا رہا کرتا تھا[1] 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 ہی 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 ریزیڈنٹ کو مار ڈالا[2]۔

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 ہندوستاں　　　کہ جس کو رشک جناں جانتے ہیں سب انساں
فرنگیوں کی سو کثرت ہو کے سب ویراں　　　نظر پڑے ہے بس اب صورتِ فرنگستاں
نہ شاہ ہے نہ وزیر اب فرنگی ہیں مختار[4]

مزمدار 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[3]" 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

---

[1] نجم الغنی۔ تاریخ اودھ صفحہ ۱۲۳-۱۲۴

[2] رام بابو سکسینہ۔ ترجمہ مرزا محمد عسکری۔ تاریخ ادب اردو صفحہ ۲۵۴

[3] Mazumdar: Advanced History of India P. 769

[4] ڈاکٹر نعیم احمد۔ شہر آشوب۔ صفحہ ۱۰۱

Marfat.com

آٹھ برس بادشاہ، نصیرالدین 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 نشیں نہیں رہ سکا اور ہر بادشاہ یا نواب کسی نہ کسی طرح سے بدنام کیا گیا۔ سعادت علی خاں بخیل۔ غازی الدین، نصیرالدین 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 ہواخواہوں سے اس انداز میں لکھوائی کہ اپنی بدعہدی اور اپنی جفا کاری کی پردہ پوشی کر سکیں۔ واجد علی شاہ کے بارے میں جس زاویہ نظر کو اپنایا گیا اور جس نہج 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 فرح 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۔" گھڑیالوں کی صداؤں سے کان بہرے ہوئے جاتے تھے۔ گھوڑے، ہاتھی، اونٹ، خچر، شکاری کتے، بیل، بیل گاڑیاں اور توپ لے جانے والی قطار در قطار اندر چلی جاتی تھیں۔[1]

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

---

[1] محمد فیض بخش۔ تاریخ فرح بخش۔ بحوالہ لکھنؤ کا دبستان شاعری ص ۲۱

Marfat.com

کی زیادتوں کی روشن مثال ہے۔ سعادت علی خاں معاہدہ سے مجبور ہو گئے تھے مگر انھوں نے دو کروڑ روپیہ جمع کیا تھا تاکہ انگریزوں سے اپنا ملک واگذار کرا سکیں۔ لارڈ ہیسٹنگز نے غازی الدین حیدر سے یہ روپیہ بھی لے لیا اور فطری اور نفسیاتی کمزوری پر انگلی رکھ کر انھیں بادشاہ بنا دیا[1] 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، اختری، نادری وغیرہ[2] معلوم ہوتا ہے کہ واجد علی شاہ کو جاگیردارانہ 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 سنیما 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 انھیں ورثہ میں ملا تھا۔ مورخ کو اس لئے اس کا اعتراف کرنا پڑا[3] کہ ۱۸۵۶ء 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 مظہر 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 شعراء نے انھیں یوسفِ ثانی بھی کہا اور کنھیا بھی۔ یہ درست ہے کہ اختر نے اپنی شاعری میں ان

---

[1] قرۃ العین حیدر نے اپنے تاریخی ناول "آگ کا دریا" میں لکھنؤ کی سیاسی سماجی اور معاشرتی حالات کی حسن کاری اور تاریخی واقعیت سے بھرپور عکاسی کی ہے ملاحظہ ہو ص ۲۶۲ تا ۲۲۷

[2] نجم الغنی۔ تاریخ اودھ حصہ پنجم ص ۱۲۵

[3] عبداللہ یوسف علی۔ انگریزی عہد میں ہندوستان کی تاریخ۔ ص ۲۴۵

Marfat.com

عناصر کو زیادہ جگہ دی جن کا تعلق ہندوستان سے تھا اور ہندوستانی روایات کو اپنا مرکز فکر ونظر بنایا لیکن ایسا نہیں ہے کہ ان کی تصانیف صرف شاعری یا اندر سبھا سے متعلق رہی ہیں۔ ان کی تصانیف میں "تاریخ مذہب" "شیوع فیض" "تاریخ نور" "ارشاد خاقانی الہدایت" "مباحثہ بین النفس والعقل" اور چار پانچ کتابیں مراثی کی ہیں۔[1]

ان کی شاعری کا ایک حصّہ وہ ہے جس میں انھوں نے اپنے ماحول کی تصویر کشی کی ہے۔ دوسری ایک مثنوی حزن اختر ہے جس کا ذکر آئندہ باب میں کیا جائے گا۔ "راگ مالا" کا ایک حصّہ رہس کے مطابق ہے جس میں چھتیس ۳۶ رہس ہیں۔ اس کے علاوہ رادھا اور کنھیا کا رہس الگ ہے۔ اور اس میں رادھا و کنھیا کی زبانی کچھ اشعار بھی ملتے ہیں مثلاً رادھا جی کہتی ہیں ؎

مجمع غیر میں ایسا ستم ایجاد کیا قاتلا بھول کے ہم کو نہ کبھی یاد کیا

کنھیا جی جواب دیتے ہیں ؎

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 تصوّر 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 والیاں، رہس والیاں، گھونگھٹ والیاں، جھومر والیاں" وغیرہ قابل ذکر ہیں۔[2]

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 ؎

درو دیوار پہ حسرت سے نظر کرتے ہیں رخصت اے اہل وطن ہم تو سفر کرتے ہیں

کبھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔

اسی رہس سے ملتی جلتی شے اندر سبھا تھی جس کی تخلیق آغا حسن امانت کے ہاتھوں

---

[1] ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری ص۶۲

[2] نجم الغنی۔ تاریخ اودھ۔ جلد پنجم ص۱۰۱-۱۰۲

Marfat.com

ہوئی۔آغا حسن امانت لکھنؤ اسکول کے نمائندہ شاعر تسلیم کئے جاتے ہیں۔سعادت خاں ناصر لکھتے ہیں "اس نے غزلیں، پوربی، ٹھمری اور چھند زبان بھاکھا میں کہیں۔چنانچہ جگو سنگھ پنڈت کشمیری اور بہاری کہار اور میر حافظ سے چند لڑکوں کو مثنوی یاد کرا کے الگ رہس کھڑا کیا تھا[1]۔ 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 لوچ 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 لعل 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 ۔ گوروا ڈارت گیندن کے ہار
ٹیسو پھولے امبا بورائے چمپا کے روکی کلین کی بہار

ساون کا انداز یہ ہے ؎

رُت برکھا کی آئی اے گوئیاں آج جیا کو کل نہیں آئے

ہولی کا انداز یہ ہے ؎

لاج رکھ لے شیام ہماری میں چیری ہوں تو ہاری

امانت نے اپسرا کا ترجمہ گندھرب کا ترجمہ دیو اور اندراسن 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[2]۔

اس تحریک میں جسے واجد علی شاہ اور امانت نے شروع کیا تھا بڑے بڑوں کو لکھنؤ

---

[1] سعادت خاں ناصر۔تذکرہ خوش معرکۂ زیبا مرتبہ ڈاکٹر شمیم انہونوی ص ۱۹۲
[2] نور محمد گجراتی۔ناٹک ساگر ص ۳،۴۳ بحوالہ اردو ڈرامہ اور اسٹیج سید مسعود حسن رضوی ادیب ۱۹۵۷ء حصہ دوم ص ۶۷

Marfat.com

سے دلچسپی لینے پر مجبور کر دیا۔ بقول نجم الغنی ۵۵-۱۸۵۴ء میں مہاراجہ دلیپ سنگھ اور مہاراجہ سندھیا بھی لکھنؤ کی سیر کو آئے تھے۔ ہندوستان کے تہذیبی دھارے میں یہ ایک نیا دھارا تھا۔ جس کا نقطۂ 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 جنھوں نے باقاعدہ طور پر قومی یکجہتی کے شعور کو پیش نظر رکھ کر شعر کہے۔ ان میں منشی اسمٰعیل حسین۔ منیر شکوہ آبادی کا نام سرفہرست ہے۔ منیر نے ہندوستانی تہذیب کے اہم عناصر کی ترجمانی کے فرائض انجام دیئے۔ انھوں نے تصوف کے اُس تصور کو پیش کیا جہاں کثرت وحدت میں بدل جاتی ہے۔

تقریریں مختلف ہیں مگر بولتا ہے ایک ۔۔۔ باجے ہزاروں بجتے ہیں لیکن صدا 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 سومنات 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 مصالحہ اسلام و کفر میں ۔۔۔ پانی ملا دیا چہ زمزم میں گنگ 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۔ ؎

ہندوستاں بھر میں ہے ماتم معاش کا ۔۔۔ جس گھر میں دیکھتا ہوں یہی ہائے ہائے ہے
کعبہ کو شیخ بیچے 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

Marfat.com

نادان سر جھکاتے ہیں دولت کے سامنے   گوسالہ 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۔ نصیرالدین حیدر کے محل کی تصویرکشی بھی منیر کی جزئیات نگاری پر دال ہے۔ منیر ۱۸۵۷ء کے غدر میں ان شعراء کے گروہ میں آتے ہیں جنھوں نے قلم کے ساتھ سیف کو بھی اُٹھایا تھا۔ اس لئے ان کے یہاں ہندوستانی وحدت کا بھرپور شعور موجود ہے۔ "معراج المضامین" 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 بذاتِ 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۔ ؎

کنارِ آب انبوہِ حسیناں   ہر اک جانب ہجومِ مہ جبیناں
سنہری تھالیاں چمک سے روشن   بتاسے، دوب، تلسی، دھوپ، چندن
مٹھائی، ناریل، پھول اور چاول   گلوری، کالے تل، سیندور، گوگل
چڑھانے میں نہانے میں لبِ 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 ہندوستانیت سے کہیں نہیں ٹکرائی اور انھوں نے مذہب کے اس صحیح تصور کو اپنایا جسے اسلام میں "لَا اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ" اور "احسن عملا" 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 کنھیا لعل تاثیر۔ دیبی پرشاد تسلیم۔ لالہ نرائن داس توقیر اور شیو پرشاد

Marfat.com

جوہری وغیرہ[1]۔ 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 ججو ٹھاکر حسین 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۔

اردو 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 اجزا 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۔

کربلا کا واقعہ تقریباً[2] 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 کربلا 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 عباسؓ کی شہادت پر ملتے ہیں اس کے علاوہ حضرت ام کلثومؓ کا مرثیہ فرزدق اور دعبل خزاعی کے یہاں واقعات کربلا کا بیان ہے۔ ایران میں مقبل اور مازندرانی اور سنائی غزنوی حبیب کردستانی راوندی اور محتشم کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان سب کے یہاں شاعرانہ انداز بیان کے علاوہ جو اجزا مشترک حیثیت رکھتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) رسول اللہؐ کے نواسے کی شہادت (۲) پورے گھر کا انتہائی مظالم کا شکار ہونا۔

---

[1] ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری صفحہ ۲۵ و ۲۴۹ و مصدقہ حضرت سرد ش مچھلی شہری جانشین سید محمد نوح شہیر مچھلی شہری شاگرد منیر شکوہ آبادی

[2] Amir Ali: History of the Saracens. P. 81.

Marfat.com

(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 ابتدا میں یہی صورتِ حال رہی مرثئے مظلومین کربلا اور امام کا ذکر کرکے بغرض ثواب لکھے جاتے تھے۔ لیکن آہستہ آہستہ ان تصورات میں کچھ اور باتیں شامل ہوتی گئیں اور مرثئے 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 کرسکا۔ 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 دعوٰی 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 قدردانی ہاتھ پھیلائے کھڑی 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 علیؓ 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 شیعانِ علی 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 دَورِ 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 کرداروں کی تفاصیل ہیں نہ انسانی جذبات کے آفاقی گوشوں کی تصویر کشی ہے جو سب کو یکساں طور پر متاثر کرسکے صرف کہیں تذکرۂ غم ہے اور کہیں سوال و جواب میں واقعاتِ شہادت کا بیان۔ اس لیے ان مختصر تاریخی واقعات کے پیش نظر یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اودھ کی حکومت شیعہ تھی۔ اور اس لیے اودھ میں مرثیوں کو فروغ ہوا۔ اسی کے ساتھ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر وہ اسباب کیا تھے؟

Marfat.com

کسی ملک میں ادب کے وہی اجزا پنپ سکتے ہیں یا فروغ پا سکتے 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 حس 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 سبعہ معلقہ تھے۔ نابغہ کی شاعری تھی جس نے اپنے قصائد میں صرف مدح اور اپنے دور 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 ہوگئی۔ لبید، عمرو ابن کلثوم۔ امرا القیس وغیرہ کے یہاں شاعرانہ صناعی 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 متنبیؔ ابو نواس وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے[۱] 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 زلیخا کا قصہ اور پند و نصائح کی داستانیں تھیں۔ بوستاں ہو یا پند نامہ عطار، یا نظامی گنجوی کا خمسہ یا فردوسی کا "شاہنامہ" یا انوری و ظہیر فاریابی و خاقانی کے "قصائد" — جو کردار نظر آئیں گے ان میں انسانی زندگی کے وہ پہلو شاید 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

[۱] سید سلیمان ندوی۔ انتخابات شبلی۔ ۱۹۵۰ء ایڈیشن ص ۲۷ تا ۶۱

Marfat.com

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 خدوخال 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 (کیکئی) کی نفرت سے بددل ہوتے ہیں تو دوسری طرف سوتیلی ماں (سمترا) کی محبت بھی نظر آتی ہے۔ سوتیلا بھائی محبت کی اس منزل تک جا سکتا ہے کہ اپنے بھائی کی خاک پا کو اپنے سر کا تاج سمجھے اور محبت کا یہ گوشہ بھی سامنے آتا ہے کہ کڑیل 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 سیتاجی 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 بیٹے کی محبت (کوشلیا اور رام چندر جی)، بھائی بھائی کی محبت (رام چندر جی، بھرت اور لکھمن) 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 الٰہی قوتیں رام چندر جی کے ساتھ ہیں۔ اسی طرح مہابھارت میں بھی خاندان کے بڑے نازک گوشے سامنے آتے ہیں۔ ابھیمنیو

Marfat.com

اور ارجن سمجھدار 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۔ مہابھارت اور رامائن نے جو شعری روایات قائم کئے تھے اُس نے آگے چل کر اور گہری جڑ پکڑ لی۔ 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 ہرش 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 شر پر 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 الٰہی قوتِ خیر کی نمائندہ ہوا کرتی 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 مرثئے 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 کربلا سُنے تو انھیں یہ واقعات اپنے مزاج اور اپنی نفسیات سے زیادہ ہم آہنگ نظر آئے۔ ایک ایسے ملک میں جہاں کی مہمان نوازی جُزو مذہب رہی ہو وہاں یہ تصور ہی روح فرسا تھا کہ اللہ کے منتخب کیے ہوئے برگزیدہ شخص کو مہمان بُلا 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 جذبے کو انسانیت 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 رامچندر جی اور پانڈو کے بن باس کی تکالیف کا ذکر ہو

Marfat.com

وہاں حضرت امام حسین علیہ السلام کی غریب الوطنی کا سچا احساس کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ چھ مہینے کی قلیل مدت میں امام حسینؑ نے اس سے کہیں زیادہ شدائد، مصائب اور تکالیف کا سامنا کیا تھا۔ جو بارہ برس میں ان بزرگوں پر پڑے تھے۔ ہندوستان کی سرشت میں خاکساری، تواضع، انکسار کے ساتھ شجاعت کا جوہر ہمیشہ سے شامل رہا ہے۔ شجاعت کا مفہوم ہندوستان میں جان سے مار دینا یا میدان جنگ میں اپنے دشمن کو زیر کرنا نہیں ہے بلکہ شجاعت میں نظریہ اور اصول کی خاطر اپنی جان پر کھیل جانا اور اپنی جان دے دینا' دوسروں کی جان بچانا اور دوسروں کے کام آنا بھی شامل ہے۔ شجاعت کا اعلیٰ ترین نمونہ ہندوستانیوں کو کربلا کے واقعات میں نظر آیا جہاں تین دن کا بھوکا پیاسا لشکر اپنے سے کہیں زیادہ کثیر تعداد والے لشکر سے اپنی زندگی آخری سانس تک اپنے اصولوں اور نظریوں کی حفاظت کے لئے لڑتا رہا۔ اور سر کٹا دیا۔ سر جھکایا نہیں۔!

اس لئے واقعہ کربلا اپنے تمام تر تصورات کے ساتھ دنیا کے کسی اور ملک کے مقابلے میں ہندوستان سے بہت زیادہ قربت رکھتا تھا۔ اور اس پر وہ روایت بھی موجود تھی جب حضرت امام حسین علیہ السلام نے لشکر یزید کے سامنے شرائط صلح میں ایک شرط ہندوستان آنے کی بھی رکھی تھی۔ چنانچہ جب مسلمان ہندوستان آئے تو کچھ ہی دنوں کے بعد سے کربلا کے واقعات ہندوستان کے گوشے گوشے میں پھیلتے گئے۔ پروفیسر ہارون خاں شیروانی راما راؤ کے حوالے سے لکھتے ہیں:" ہندوانی رسم و رواج مسلمانوں کی معاشری زندگی میں داخل ہوگئے تو ہندوؤں نے مسلمانوں کی بعض روایات کو اپنا لیا۔ امام حسین اور امام حسن علیہما السلام کی شہادت' کربلا کے واقعات، خدا کے حضور میں ان دونوں کے جنت کے مناظر، یہ سب اور ایسے ہی دوسرے قصے مقامی اثرات اور مقامی جذبات کے تحت اضافے اور ترمیمات کے ساتھ تلگو گیتوں میں پرو دئے گئے اور انھیں آج بھی رائل سیما اور آندھرا پردیش کے دوسرے علاقوں میں کسان اپنا ہل چلاتے ہوئے۔ کمہار اپنا چاک پھراتے ہوئے اور جولاہا اپنا کپڑا بنتے ہوئے گاتا ہے -------- اسے یہ احساس ہی نہیں ہوتا کہ ان گیتوں کے ہیرو باہر کسی دیس کے رہنے والے تھے"[1]

[1] پروفیسر ہارون خاں شیروانی۔ دکنی کلچر صفحہ ۴۰

Marfat.com

اس سلسلے میں یہ کہنا غلط ہے کہ جنوبی ہند میں مرثیہ کے فروغ کا سبب شیعہ حکومتیں تھیں۔ سفارش حسین لکھتے ہیں "دکن میں مرثیہ کے عروج کا وقت وہ ہے جب شیعہ سلطنتیں ختم ہو چکی تھیں اور شاہی سرپرستی و ہمت افزائی کا امکان مسدود ہو چکا تھا..... مرثیہ گوئی آہستہ آہستہ اتنی عام ہو گئی تھی کہ اب اس کے لئے سہارے اور وسیلے کی ضرورت باقی نہیں تھی ...... مرثیہ گوئی مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلموں میں بھی مقبول ہو چکی تھی ..... بالک جی، ترمیک جی ذرہ کا کلیات حیدرآباد کے سرکاری کتب خانے میں ہے جسے دیکھنے کے بعد کوئی اُسے غیر مسلم تو الگ رہا غیر شیعہ بھی نہ مانے گا"[1]

جو کیفیت دکن میں تھی وہی صورت حال شمالی ہند میں پیدا ہوئی۔ ابتدا میں فضلی سودا اور محب مسکین نے اپنے مرثیوں کے ذریعے سے ان سارے واقعات کی اشاعت کی۔ ملک کے دوسرے حصوں میں بھی ایسے ہی مرثیہ گو موجود تھے۔ ڈاکٹر مسیح الزماں نے تذکرہ مسرت افزا (تالیف ۱۷۹۰) کے حوالہ سے راجہ کلیان سنگھ خلف رائے شتاب رائے ناظم آباد کا ذکر کیا ہے۔ جو فارسی اور اُردو میں مرثیہ کہتے تھے اور تعزیہ رکھتے تھے غلام حسین خاں راجہ بنارس کے زیر سایہ رہے وہ بھی خوب مرثیہ کہتے تھے۔[2]

رائے بشناتھ سنگھ بیدار کا تذکرہ بھی ڈاکٹر صاحب نے کیا ہے جنھوں نے حضرت عباس کے لئے کربلائے معلیٰ علم لے جانے پر فارسی میں قطعہ تاریخ لکھا۔[3]

حیدری، گدا اور سکندر کے مراثی کا تذکرہ ڈاکٹر صاحب موصوف کی کتاب اُردو مرثیے کی روایت میں بھی ملتا ہے۔[4]

ان مراثی کو دیکھنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں مقامی ماحول پس منظر اور فضا سے مرثیے کے کرداروں کو ہم آہنگ رکھتے ہوئے مرثیے لکھے گئے ہیں۔ سکندر کے سلسلے میں ڈاکٹر صاحب

---

[1] سفارش حسین رضوی۔ اُردو مرثیہ ص ۲۳

[2] ڈاکٹر مسیح الزماں۔ اُردو مرثیہ کا ارتقاء۔ ص ۱۳۶-۱۳۵

[3] ″ ″ ″ ″ ص ۱۴۳

[4] ″ ″ اُردو مرثیے کی روایت۔ ۱۹۶۹ء ص ۱۶۱-۱۶۶-۱۹۰-۲۲۰

Marfat.com

لکھتے ہیں "وہ اُردو کے علاوہ پنجابی، پوربی، مارواڑی اور بنگالی سے بھی واقف تھے ...
...... ہندوستان کی وہ وسیع آبادی جو شہروں سے ہٹ کر دیہاتوں میں رہتی تھی۔
وہاں کی عزاداری میں جب ایسی زبان میں مرثیے پڑھے جانے لگے جو ان کے روز مرّہ کی زبان ہے تو ان میں ان کے دل کے تاروں کو چھیڑنے کی زیادہ صلاحیت تھی[1] سکندر کے مرثیوں میں ہندی اجزا کی کثرت ہے ان مرثیوں میں وہ شعری روایت نظر آتی ہے جس کی داغ بیل سوداؔ اور میرؔ کے ہاتھوں پڑ چکی تھی کچھ اشعار ملاحظہ ہوں ؎

عبّاس کی بیوہ کوک اٹھی اس پانی لاون ہارے کا
مونڈھوں سے وارے ہاتھ کٹے اور سیس کٹا بچارے کا

یہ بچہ پیاسہ ترسے تھا اور ناہ کسی نے نیر دیا
کوفہ کے ظالم لوگوں نے پانی کے بدلے تیر دیا

بیاہ کے دن سرِ قاسم یہ جو تیغا لاگا کٹ کے سہرا جو گرا کھل گیا مُنہ کا آگا
دیکھا نوشہ کے گلے لوہو کا سوہا باگا ہو کے قربان قضا بولی بدھاوا گاگا

گداؔ کے یہاں بھی یہی کیفیات ہیں البتہ گداؔ کا حضرت قاسم کے حال کا مرثیہ بھی شادی کی رسموں کے بیان سے شروع ہوتا ہے لیکن ان رسموں کا بیان اور ان کی فضا سوداؔ کے مرثیے سے الگ ہے۔ اس میں ایک دوسرا سماج سانس لینا محسوس ہوتا ہے۔ ؎

جب حنا بندی کی آئی رات مہرو ماہ کی بانو بی بی بی سکینہ مہندی کے ہمراہ کی
لے کے آرائش گئی جب سالی اس نوشاہ کی مہندی ہاتھوں میں لگا قاسم بنے کی بیاہ کی

سامنے بیٹھی ہے سالی تجھ کو مہندی باندھنے لو مبارکباد اس کی اور اسے کچھ نیگ دے
سمدھیانے کی جو یہ سب بیبیاں ہیں نام بنام بھنوں کو تسلیم کر اور ساری پھپھیوں کو سلام

احسان اور افسردہ کے یہاں بھی مرثیوں کی یہی فضا ملتی ہے۔" ان مرثیوں میں

---

[1] ڈاکٹر مسیح الزماں۔ اردو مرثیے کا ارتقاء ص ۱۵۶-۱۵۵
[2] ص ۱۶۳

Marfat.com

مقامی رنگ نظر آتا ہے۔ رسم و رواج آداب و معاشرت خیالات و معتقدات۔ لہجہ و گفتگو اور جذباتی ردعمل 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 اثرانداز نہ ہوسکیں۔ 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 پُرجوش حصّہ 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 قصّوں سے رہا ہو بہرحال ان کے کسی بھی تیوہار کی بنیاد ایسی نہ تھی جو کسی دوسرے مذہب والے کو حصّہ 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 ہوسکی اور نہ دوسرے درجہ کے حصہ لینے والے کا سا احساس پیدا ہوسکا۔ البتہ مسلمانوں کے جتنے تیوہار تھے ان سب کی بنیاد مذہبی رسوم کی ادائیگی پر تھی اور کسی غیرمسلم کا ان تیوہاروں میں مسلمانوں کے دوش بدوش پورے جوش خروش سے حصّہ لینا ممکن نہ تھا۔ عید رمضان کے تیس روزوں کی ادائگی کا تیوہار تھا۔ بقرعید جانوروں کی خُدا 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۔ عید میلادالنبی میں پیغمبر اسلام کی بُت شکنی کا تصوّر بھی شامل تھا جو یہاں کی ایک بہت بڑی آبادی کے لئے

لہ ڈاکٹر مسیح الزماں اُردو مرثئے کا ارتقاء ص۱۴۳-۱۸۴

Marfat.com

قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا۔

محرم کے واقعات کی یاد منانے کے لئے اودھ کے لوگوں کو ایک ایسا تصوّر 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 تصوّر 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 تصوّر 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 عزائے حسینؑ پر بیٹھنے والا خواہ وہ کسی طبقے سے یا فرقے سے تعلق رکھتا رہا ہو یکساں 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 جنھیں چومنا یا بوسہ دینا باعثِ برکت سمجھا جاتا تھا اور یہاں بھی کوئی پابندی نہیں تھی۔ ہندو اپنے مذاق اور مزاج کے مطابق چڑھاوے چڑھاتے تھے۔ اس بین تقسیم تبرک کے سلسلے میں لکھنؤ میں لفظ شیرینی بکثرت استعمال ہوتا تھا۔ اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نان گوشت یا پلاؤ قورمے 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"۔[۵]

کثرت میں وحدت اور رنگارنگی میں یک رنگی کے لئے سماجی و معاشرتی بنیادیں تو پہلے ہی

---

[۵] ڈاکٹر جعفر رضا۔ دبستان عشق کی مرثیہ گوئی صہ ۲۹

Marfat.com

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 پہ یہ واحد سطح تھی جہاں ہندو اور مسلمان دوش بدوش آسکتے تھے۔

دلّی 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 مرثئے 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 منوّر کر گئیں۔ محرم مراسم عزا کو ہندوستان گیر مقبولیت حاصل ہو گئی۔ عبداللہ یوسف علی لکھتے ہیں۔ "مرہٹہ محرّم کا تیوہار احترام کے ساتھ منایا کرتے تھے ۱۸۰۹ء میں ہولی کا تیوہار محرم کے زمانے میں آپڑا تھا اس لئے ناچ و مجرے سے احتراز کیا گیا۔ مہاراجہ فقیر کی طرح محرم میں سبز رنگ کا لباس پہنتا تھا۔"[1]

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۔ مرثئے 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

---

[1] عبداللہ یوسف علی۔ انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ ص ۷۹

Marfat.com

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 حنائی" کے ساتھ "شہانے جوڑے" کا خالص ہندوستانی تصور نظر آتا ہے۔ اور کبھی یہ انداز ملتا ہے۔

جب شام میں ناموس شہِ 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 قابلِ ذکر تصویریں ہیں اور معاشرے کا نقشہ بھی[1]"

کچھ اشعار لکھے جارہے ہیں۔ ؎

جو تم وطن کو ہو چھوڑ جاتے تو مجھ کو کیا کام ہے وطن سے
بسو گے جنگل میں تو میں سمجھوں گی بہتر اس دشت کو چمن سے

میں اپنی ہجولیوں سے بابا ابھی رو رو کے یہ کہہ رہی تھی
ہمارے بابا کا کوچ ہوتا ہے ساتھ جاویں گے ان کے ہم بھی

وہ کہہ رہی تھیں تمہارے بن اب لگے 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 اجزار نظر آتے ہیں جن کا تذکرہ کیا جاچکا ہے۔ مذکرہ بالا بند میں جناب صغرا کی اپنی سہیلیوں سے گفتگو ہندوستان کے کسی حصے میں بھی ایک کمسن 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

---

[1] ڈاکٹر مسیح الزماں۔ اردو مرثیے کا ارتقار۔ صہ ۱۹۸

اشعار پیش کیے جا رہے ہیں ؎

رانڈ ہوئی ہے بنی آنکھوں سے کاجل پونچھو　　خاک ماتھے پہ ملو مانگ سے صندل پونچھو
جلد دروازے پہ رنڈ سالہ پہنا کر لاؤ　　کالی چادر کوئی پاؤ تو اُڑھا کر لاؤ
ہاتھ سے موتیوں کے کنگنے کا ڈورا توڑو　　ہوگئی رانڈ بنی چوڑیاں جلدی پھوڑو
اپنے سمدھن سے کہو کہ بڑی دھوم سے آؤ
میرے دولھا کو پھر دولھا بنا کر لے آؤ

فصیح نے بھی ان روایات کو اور آگے بڑھایا اور اس کی کوشش کی کہ مرثئے 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 ہوسکے۔

میر ضمیر بھی اسی دور کے مرثیہ نگار ہیں ان کے یہاں مضمون آفرینی صنعتیں رعائتیں 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 عوام کی فن سپہ گری سے دلچسپی کا بھی خیال رکھا ہے۔ چنانچہ ان کے یہاں معرکوں کی تفاصیل کے ساتھ اسلحوں کا ذکر بھی ملتا ہے۔

دلگیر کا عہد بھی یہی ہے۔ مرزا دبیر مرحوم دلگیر کو اُستادی 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 فسانۂ عجائب میں ضمیر، خلیق، فصیح وغیرہ سے پہلے دلگیر کا تذکرہ کیا ہے اور انھیں مرثئے گوئے بے نظیر کہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دلگیر نے اپنے عہد میں مرثئے 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

؎ سید افضل حسین ثابت۔ حیات دبیر۔ ص۲۷

Marfat.com

کا نام چھنو لال تھا اور یہ بات کسی طرح سے درست نہیں معلوم ہوتی کہ انھوں نے اپنا مذہب تبدیل کیا تھا[1]

دلگیر نے 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 مرثیے کو بھی اسی تہذیب کا نمایندہ بنا کر پیش کیا اور وہ تصورات بھی رکھے جو مشترک نوعیت کے حامل تھے ؎

سچ ہے کہ چھپائے سے محبت نہیں چھپتی ۔۔۔ اخلاق نہیں چھپتا ہے الفت نہیں چھپتی
انساں کی کبھی خوبی طینت نہیں چھپتی ۔۔۔ چھپ جاتی ہے ہر چیز پر عادت نہیں چھپتی
تاثیر محبت نہیں کچھ آج سے کل سے ۔۔۔ 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 مراثی میں جو فضا ہے وہ اودھ کی سماجی فضا اور گھریلو زندگی کی پوری تصویر کشی کرتی ہے۔ ڈاکٹر مسیح الزماں[2] لکھتے ہیں "سماجی زندگی، عورتوں اور بچوں کی باتیں رسم و رواج کا ذکر مرثیوں میں دلگیر نے کامیابی سے کیا۔ معاشرت، آداب نشست و برخاست لباس مشاغل اور مذاقِ 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۔"

دلگیر کے یہاں پوری فضا ہندوستانی ہے کہیں کہتے ہیں ؎

ع کیوں بھابھی اسی دن کے لئے پالا تھا میں نے

---

[1] دلگیر کے مذہب پر کافی بحث ہو چکی ہے۔ محترم اکبر حیدری صاحب اور مسعود حسن ادیب مرحوم کا خیال یہ ہے کہ دلگیر مسلمان ہو گئے تھے۔ ع "مشرف بہ اسلام بندہ ہوا" ثبوت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ دوسری طرف جناب کالیداس گپتا رضا ڈاکٹر صفدر آہ اور استاد مرحوم ڈاکٹر مسیح الزماں کا خیال ہے کہ دلگیر ہندو ہی رہے تمام دلائل دیکھنے اور کافی غور و فکر کے بعد راقم الحروف ڈاکٹر مسیح الزماں مرحوم کے نقطۂ نظر سے اتفاق کرتا ہے۔ اس بحث کے سلسلے میں نیا دور شمارہ دسمبر ۱۹۸۰ء سرفراز ۱۲ ستمبر ۱۹۸۰ء نیا دور ستمبر ۱۹۸۱ء کے شمارہ دیکھے جا سکتے ہیں۔

[2] ڈاکٹر مسیح الزماں۔ اردو مرثیے کا ارتقا ص ۲۸۴

اور کبھی لکھتے ہیں ؎

بچپن سے یہ عادت تھی تمھاری مرے دلبر | 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 خو سے جو اے شکریں لب میں | رکھ چھوڑتی تھی رات کو دو چار 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 دلگیر کرتے تھے۔ حضرت قاسمؑ کی شادی کے سلسلے میں جناب اکبرؑ کی رخصتی کا منظر اور مکمل ہندوستانی فضا انھیں دو مصرعوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ جناب بانوؑ فرماتی ہیں۔

کہتی تھیں دربیش جدائی ہوئی | آج میری بیٹی پرائی ہوئی

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے بیٹی کے پرائے 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 طرح کی زندگی گزارنا چاہئے اسے ان اشعار کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے۔

بیٹی مری بات یہ تم مانیو | ساس کا جو حق ہے سو پہچانیو
بیٹی بہت ہوتے ہیں ہر طعنہ زن | منھ پہ تمھارے کہیں گے یہ سخن
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" دلگیر نے مرثیہ میں رسول کے گھرانے کو اپنے عہد کے شرفاء 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"[1]
ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے[2]

---

[1] مسیح الزماں۔ اُردو مرثیہ کا ارتقاء ص ۲۹۶
[2] " لکھنؤ کا دبستان شاعری ص ۶۰۵

Marfat.com

"ان کے کلام میں بھی جہاں خاص رسوم اور آداب معاشرت کا ذکر آگیا ہے وہاں لکھنوی معاشرت کی ترجمانی ملتی ہے۔"[1]

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 کرشن کنھیا سے مسلمانوں کی عقیدت کا تذکرہ کیا جا چکا ہے کربلا 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 مہاراجہ میوہ رام کا امام باڑہ جہاں دلگیرؔ، ضمیرؔ اور دبیرؔ بھی مجلس پڑھا کرتے تھے۔ فارسی میں امام باڑوں کے قطعات تاریخ بھی بہت مل جائیں گے۔ اُردو شاعری میں مرثیہ نے یکجہتی 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 شائقؔ کا نام قابل ذکر ہے۔ جو بنیادی طور پر غزل کے شاعر تھے اور ایسے معرکہ خیز شعر بھی انھوں نے ہی کہے ہیں ؎

بہاریں میں نہ مرے بال و پر کتر صیاد
رہے گی حسرتِ پرواز سال بھر صیاد

ایسے شاعر کے یہاں جا بجا ایسے اشعار بھی ملتے ہیں ؎

الٰہی قبر شائقؔ 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 خدایا دکھلا

ع خم غدیر کی ساقی مجھے پلا دے شراب

سعادت خاں ناصرؔ لکھتے ہیں۔

"باوجود مذہب ہنود کے ائمہ اطہار سے عقیدت صادق رکھتا ہے۔"[2]

---

[1] ڈاکٹر مسیح الزماں۔ اُردو مرثیہ کا ارتقا ص ۲۰۶

[2] سعادت خاں ناصر۔ تذکرۂ خوش معرکہ زیبا ص ۵۱۰، ۲۰۲ مرتبہ ڈاکٹر شمیم انہونوی

Marfat.com

رام پرشاد بشیر لکھنوی مرزا دبیر کے شاگرد تھے۔

ایک بند ملاحظہ ہو۔ ؎

بے چین تھی صغریٰ جو فراقِ پدری سے
اے بادِ صبا مرتی ہوں دردِ جگری سے
نرگس کی طرح چشم سوئے درنگراں ہے

نت اُٹھ یہی کہتی تھی نسیمِ سحری سے
کہیو جو ملے تو مرے بابا سفری سے
جلد آؤ کہ ہستی کا چمن صرفِ خزاں ہے [۱]

راجہ بلوان سنگھ والیٔ بنارس کے بارے میں سفارش حسین لکھتے ہیں "نظیر اکبرآبادی کے شاگرد تھے۔۔۔۔ سلام و مرثیے بھی کہتے تھے۔ ؎

حسب نسب سے مرے سب زمانہ ہے آگاہ
عیاں ہے ماہی سے گو شہرۂ سخن تا ماہ
علی امام من است و منم غلام علی

گدا تو کیا مرا رتبہ جانتے ہیں شاہ
پر ان کا بندۂ درگاہ ہوں خدا ہے گواہ
ہزار جان گرامی فدائے نام علی [۲]

دراصل اس دور کے سچے ادراک کے لئے ایسے تخیل کی بھی ضرورت ہے جس کی آنکھوں پر محبت اور یگانگت کا چشمہ 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 جنھیں یکجہتی کے عناصر نے منور کر رکھا تھا چھنو لال دلگیر اور فتح چند شائق، رام پرشاد بشیر یا مہاراجہ بلوان سنگھ ایک طرف تو اُس یکجہتی کی علامت تھے اور دوسری طرف ارتقائی کڑی کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس پس منظر کی حیثیت رکھتے تھے جس نے انیس و دبیر کی شاعری کے آفتاب و ماہتاب طلوع ہوئے۔

انیس و دبیر کے مراثی کا تفصیلی جائزہ تو یوں بھی ناممکن ہے۔ اُن عناصر کا

---

[۱] سفارش حسین رضوی۔ اُردو مرثیہ۔ ص ۳۴۵

[۲] ،، ص ۳۶۵-۳۶۶

Marfat.com

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 جنھوں 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، سعدیؔ، حافظ، فردوسی، نظامی اور ظہیر فاریابی کی وارث نہیں ہے۔ 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 سراپا نگاری۔ ڈاکٹر نریش چندر لکھتے ہیں "کسی مذہبی کردار کی جسمانی دلکشی کی ذہنی تصویر کشی کے سلسلے میں ہمیں صرف اِن دو شاعروں کی مثال نظر آتی ہے جنھوں 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[۱]۔"

(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 یدھ کا تصور ہندوستان کی دین تھا۔ انیس و دبیر نے اُسے اپنایا۔ فارسی یا عربی شاعری کی روایات میں یہ تصور تھا ہی نہیں۔ رزمیہ شاعری کی بنیاد مہم جویانہ اسپرٹ پر تھی۔

---

[۱] ڈاکٹر نریش چندر۔ مضمون انیس اور انتخاب موضوع عصری ادب ۱۹۷۵ء کا تیسرا شمارہ ص۵۲

Marfat.com

(۴) انیس و دبیر نے کرداروں کو ہندوستانی پس منظر میں اس طرح پیش کیا کہ ان کی آفاقیت مجروح نہ ہونے پائے لیکن ان کا لب ولہجہ 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 سلامٌ 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 تصوّرات 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 تصوّر سامنے رکھا ایسا تصوّر جو قومی یکجہتی کو فروغ دینے والا تھا۔ اور دوسری طرف ایسا تصوّر بھی جس میں آفاقی قدریں تھیں۔ اسی لئے ان کے مراثی یکساں طور پر دلّی سے مرشدآباد تک اور لکھنؤ سے دکن تک پڑھے اور سُنے جاتے تھے۔ رام بابو سکسینہ لکھتے ہیں[۱] "جس محفل میں پڑھتے لوگ اس کثرت سے جمع ہو جاتے تھے کہ باوجود تحت 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 سکسینہ[۲] "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 سُنتے 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[۳]۔ یہ وہ عوامل تھے جنھوں نے مرثیے کو ہندوستانیت کا ایسا پیکر بنا دیا تھا کہ وہ صرف اپنے دَور کی نمائندہ صنف نہیں تھی بلکہ ایک ایسے دَور کی خالق بھی بن گئی تھی جہاں ایک

---

۱ رام بابو سکسینہ۔ تاریخ ادب اُردو۔ ص۲۷۰-۲۷۱

۲ ″ ″ ص۲۷۰

۳ میر انیس بحیثیت رزمیہ شاعر اکبر حیدری ۱۹۶۱ء ایڈیشن ص۱۸۲-۱۸۳

Marfat.com

پلیٹ فارم پر ہر فرقے کے لوگ دلچسپی لیتے تھے اور یکجہتی 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 ہوگیا جس کی مثال دُنیائے ادب میں نہیں ملتی[۱]۔"

یہ بھی حُسن 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 نظرئے 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 پھری، گتکا، بانا اور کُشتی کے داؤں پیچ سے واقفیت ضروری سمجھی جاتی تھی۔ دونوں شاعر مروجہ 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 پاکیزہ اور مقدس تصور ملتا ہے اور یہ محبت صرف نسبی نہیں بلکہ سببی بھی ہے۔ حضرت قاسمؑ جہاد کے لئے آمادہ کھڑے ہیں میدان جنگ میں تشریف لے جانے سے قبل اپنی دُلھن کے پاس آتے ہیں ملاحظہ ہو۔

گھونگھٹ ہٹا کے ہم کو دکھا دو تو رُخ کا نور ــــ پاس اب نہ آسکیں گے کہ ہوتے ہیں تم سے دور
آنکھوں پہ ہیں ہتھیلیاں رقت کا ہے وفور ــــ نرگس کے پھول ہاتھوں سے ملنا یہ کیا ضرور

---

[۱] ڈاکٹر جعفر رضا۔ دبستان عشق کی مرثیہ گوئی ص۵۱

Marfat.com

جینے کی اس چمن میں خوشی دل سے فوت ہے
بلبل 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 رض فرماتی ہیں۔ ؎

جب یہ سُنے کلام تو جی سنسنا گیا — دل پر چھری چلی کہ جگر تھرتھرا گیا
مُنھ پر دُلھن کے صاف رنڈاپا سا چھا گیا — جوشِ بکا میں کچھ نہ زباں سے کہا گیا
دولھا کو اتنی بات سُنا کر اِک 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 لیے 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 پڑ گیا
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 تخاطب، انفرادی شجاعت کے مظاہرے کا ولولہ قطعی طور پر ہندوستانی ہے۔

نفرت اور مزاح کے سلسلے میں مرثیہ گویوں نے ایسا تصور رکھا ہے کہ نفرت گہری ہو اور اسی کے ساتھ ساتھ مزاح 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 حسینؑ کے سامنے آتا ہے۔ ؎

چاروں پسر جو رَن میں ہوئے قتل ایک بار — ازرق کا دل ہوا صفت لالہ داغدار

Marfat.com

جوشِ غضب سے سُرخ ہوئی چشم نابکار مثلِ تنور مُنھ سے نکلنے لگا بخار
جیبِ قبا کو مثل کفن پھاڑتا ہوا
نکلا پرے سے دیو سا چنگھاڑتا ہوا

شانے پہ تھی شقی کے وہ دڈمانگ کی کماں ارجن بھی جس سے سہم کے گوشے میں ہو نہاں
چار آیند وہ پہنے تھا بر میں کہ الاماں دب جائیں جس کے بوجھ سے رستم کے استخواں
کہتی تھی یہ زرہ بدنِ بدخصال 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 کذائی پر ہنسی بھی آتی ہے۔ کردار نگاری کی بہترین مثال ہونے کے ساتھ ساتھ یہ پہلو بھی قابلِ غور ہے کہ یہ پہلوانِ شام ہندوستانی روایات کے راکھیشش سے بہت مشابہ ہے۔ تنور کی طرح مُنھ سے دُھواں نکلنے کا تصور دڈمانگ کی کمان اور فن تیر اندازی میں ارجن کے باکمال ہونے کا اشارہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ انیس کے یہاں یہ امور اتفاقیہ نہ تھے بلکہ ایک سوچا سمجھا اور منظم تصور تھا۔ جو شعری روایات کے ہندوستانی شعور کو اُردو میں لانا چاہتا تھا۔

اسی طرح غصہ، خوف اور تحیّر کی مثالیں بھی جا بجا نظر آتی ہیں اور یہ بھی اتفاقیہ نہیں ہیں بلکہ انیس نے واضح طور پر اس کا اشارہ کیا ہے کہ وہ ان جذبات کی تصویر کشی کر رہے ہیں۔ ے

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۔ ے

چھایا تھا سب پہ رُعب علمدار نوجواں تسلیم کو جھکے ہوئے تھے فوج کے نشاں
گوشہ اماں کا ڈھونڈھ رہی تھی ہر اک کماں ترکش بھی تھے ہراس سے کھولے ہوئے زباں

Marfat.com

تیروں کا بے گماں تھا ارادہ گریز کا
مُنہ کُند ہوگیا تھا ہر اک تیغ تیز کا

عمر سعد حضرت حُر کو فوج حسینؓ 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 چھینٹوں میں نہیں آیا ہے

اس بند میں عمر سعد کی حیرت اپنی جگہ پر (کوثر کے چھینٹوں 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 جنھیں اس کا یقین ہے کہ زندگی چند لمحوں کی مہمان ہے اس طرح رضائے الٰہی کے پابند ہیں اور مطمئن ہیں کہ نماز کے بعد اپنی موت کو عید کی طرح مناتے ہیں۔

فارغ ہوئے نماز سے جب قبلۂ انام
آئے مصافحہ کو جوانان تشنہ کام
چومے کسی نے دست شہنشاہ خاص و عام
آنکھیں ملیں قدم پہ کسی نے با 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

Marfat.com

اس طرح رچا ہوا ہے کہ مرثیہ میں انھوں نے ان نو رسوں کا مکمل طور سے التزام رکھا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ہندوستانیت ہر جگہ جلوہ گر ہے۔ اپنے دور کے معاشرے کی عکاسی کی وہ روایت جو سوداؔ، میرؔ، دلگیرؔ وغیرہ سے انھیں ملی تھیں اسے بھی انیسؔ نے برقرار رکھا ہے۔ اس طرح کے اشعار خالص ہندوستانی تصورات رکھتے ہیں ؎

تصویر بنی غم کی دُلھن بن کے سراپا ٭ پیشانی کا صندل بھی ہوا خاک سراپا
پوشاک سے پیدا تھا کہ رنڈسالہ ہے تن میں ٭ کنگنے سے یہ ثابت تھا کلائی ہے رسن میں
وہ رشکِ چمن غم سے جو سرگرم فغاں تھی ٭ ہر آہ میں سہرے کے بھی پھولوں کے خزاں تھی
بیٹی کو یہ معلوم نہ تھا یا شہِ عالم ٭ بچھے گی زچہ خانے کے اندر صفِ ماتم
اب دن ہے چھٹی کا مجھے عاشورِ محرم ٭ تارے بھی نہ دیکھے تھے کہ ٹوٹا فلکِ غم
خوشنود مری روح کو کر دیجیو بھائی ٭ حق نیگ کا تم قبر پہ دھر دیجیو بھائی

بھر جائے گی اس مانگ میں صندل کے عوض خاک
کنگنا نہ کھلے گا کہ رسن باندھیں گے سفّاک

انیسؔ نے گفتگو میں لہجہ بھی ہندوستانی ہی رکھا ہے اس طرح تخیل اور طرز ادا دونوں کی ہم آہنگی نے ہندوستانیت کا مکمل نمونہ پیش کیا ہے ؎

صندل سے مانگ بچوں سے گودی بھری رہے ٭ یا رب رسول پاک کی کھیتی ہری رہے
مرجاؤں گی میں ساتھ جو وارث کا چھُٹ گیا ٭ آگے قدم بڑھا تو مرا راج لُٹ گیا
پھیلا ہوا تھا آنکھوں میں کاجل اِدھر اُدھر ٭ ہاتھوں میں نیلے ڈورے تھے ہیکل تھی سینے پر
آنچ 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 زمیں، زمیں کے تلے تھرتھراتی تھی

ان تمام تصورات کے ساتھ انیسؔ قدم قدم پر اس کا بھی ثبوت دیتے ہیں کہ ہندوستان کا معاشرہ زرعی ہے۔ ریگزار عرب کے واقعات نظم کرنے والا شاعر اپنی ہندوستانیت کو مختلف طریقوں سے ظاہر کرتا ہے۔

Marfat.com

انیسؔ اپنے دَور 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 دَور کے وطنی شعور کے مطابق ان کے یہاں بھی تھا۔

بس انیسؔ اب یہ دُعا مانگ کہ اے رب عباد
لکھنؤ کے طبقہ کو تو سدا رکھ آباد
رونے والے شہِ والا کے رہیں خلق میں شاد
ان کے سایہ میں برومند ہو ان کی اولاد
عشرۂ ماہ عزا نالہ کشی میں گذرے
سال بھر شہ کے غلاموں کو خوشی میں گذرے

جاگیرداری تصور کے پیش نظر انیسؔ رونے والوں کے حق میں اس طرح دُعائے خیر کرتے ہیں۔

جب وارِدِ حشر رونے والے ہوں گے
شاہِ شہدار کے سب حوالے ہوں گے
جنت جاگیریں ملے گی سب کو
نامۂ اعمال کے قبالے ہوں گے

انیسؔ کو اپنے زمانے کی اُن شورشوں کا بھی احساس تھا جس نے ملک کے حالات کو درہم برہم کر رکھا تھا۔ غدر ۱۸۵۷ء کے بعد انھوں نے جو کچھ لکھا اس کا ذکر آیندہ آئے گا۔ لیکن ان کی ایک رُباعی ایک طرف تو اُردو شاعری کی علامتوں کی وضاحت کرتی ہے۔ دوسری طرف اپنے دَور کے حالات کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔

انسان ہی اس دَور میں پامال نہیں
سچ ہے کوئی آسودہ و خوشحال نہیں
اندیشۂ آشیان و خوفِ صیاد
مُرغانِ چمن بھی فارغ البال نہیں

انیسؔ کی طرح دبیرؔ بھی اپنے دَور کی معاشرت اور ہندوستانی عناصر کو اپنی شاعری میں سمو کر قلم اُٹھاتے ہیں یہ درست ہے کہ ان کے کلام میں وہ تمام اجزا نہیں ملتے جو انیسؔ 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 ہنسلیاں
ع بس دودھ کے بخشاتے ہی مُنھ دائی سے موڑا
ع ماتھے پہ باندھ لینے دو سہرا تو باپ کو
ع اور پانچ وقت نوبت شاہی بجا کرے

Marfat.com

ع میداں سے سمت ڈیوڑھی 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۔

خو بو سے مطلع نہیں ہیں سوختہ جگر ہے ہے میں اپنے گھر سے نہ آئی تمھارے گھر
نتھ چوڑیاں پہننے نہ پائی ہیں نوحہ گر جو آج ٹھنڈی کرتی ہیں صاحب کی لاش پر
حسرت ہی عقد کی رہی لونڈی کے باپ کو
ہے ہے بندھا نہ 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۔ سہ

درباں عصا اٹھا کے بڑھے جانب یسار دہنے طرف نقیب گئے باندھ کر قطار
آ آ کے در پہ لونڈیاں چلائیں بار بار آئے ادھر نہ اب نہ کوئی جائے ہوشیار

مرثیہ گویوں کے یہاں ہندوستانیت 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۔ شبلی لکھتے ہیں[1] "تمام مرثیہ گویوں نے اہل حرم کی عادات اور مراسم ہندوستان کے شرفا کی مستورات کے مطابق فرض کئے ہیں"۔ ڈاکٹر ابواللیث 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 تصویروں میں ہندوستانی نظام و معاشرت کا رنگ بھر دیا ہے[2]"۔ 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 غیریت برتتے اور یہ مغائرت انھیں ہمدردیوں سے اور اس پرخلوص محبت سے روکے رہتی جو آج میر انیس کے پڑھنے کے بعد حضرت زہرا[ع]۔ حضرت زینب[ع] وغیرہ کے متعلق خود بخود پیدا ہو جاتی ہے[3]"۔ کلیم الدین احمد لکھتے ہیں "پھر یہ حضرات خالص عرب نظر آتے ہیں

---

[1] انتخابات شبلی ص۱۰۹۔ [2] لکھنؤ کا دبستان شاعری ص۴۹۳۔ [3] ڈاکٹر محی الدین قادری زور تنقیدی مقالات ص۲۹۴۔

Marfat.com

نہ ہندی بلکہ ان کی ذات میں دونوں قسم کے اجزار ملتے ہیں۔ اس سے کچھ پراگندگی سی ہوتی ہے عموماً ہندی جز غالب نظر آتا ہے ----- جزئیات میں بھی ہندی رنگ غالب ہے"[1]

یہ تمام رائیں ہمارے استدلال کو تقویت پہنچاتی ہیں خصوصاً کلیم الدین احمد کا یہ جملہ کہ ان میں دونوں قسم کے اجزار ملتے ہیں۔ ہمارے نقطہ نظر کو اور واضح کر دیتا ہے حقیقت یہ ہے کہ مرثیہ اس تحریک کا ردعمل تھا جو مذہبی سطح پر فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے لئے شروع ہوئی تھی اور اس کلچرل اتحاد کا مظہر تھا جس کی بنیادیں عوامی ذہنوں تک تھیں اور جس میں رواداری اور مذہبی رسوم کے احترام کا جذبہ شامل تھا۔ اکبر نے ایک نیا دین ایجاد کر کے جس کام کو انجام دینا چاہا تھا وہ محرم کی تقریبات اور مرثیے سے دلچسپی نے اپنے دور میں انجام دیا۔ عربی اور ہندوستانی اجزار کی ہم آہنگی نے فرقہ وارانہ یکجہتی کو مضبوط اور پائیدار بنایا۔

سو برس کی تاریخ کا یہ جائزہ اُردو شاعری کی ان سمتوں کی نشاندہی کرتا ہے جو قومی یکجہتی کے اس دور تعمیر میں آنے والے دَور کے لئے مناسب فضا ہموار کر رہی تھیں۔ لکھنؤ میں جس تہذیب و تمدن نے عروج پایا تھا اس میں مختلف عناصر کی کارفرمائی تھی۔ ایک گوشہ وہ تھا جو مذہبی تصورات سے ہم آہنگ تھا۔ اودھ کے علاقے میں مسلمان بزرگان دین کی خانقاہیں اور مذہبی ادارے موجود تھے۔ غفران مآب کا خاندان، فرنگی محل، شاہ مینا، کاکوری، سندیلہ، ردولی، صفی پور۔ خیرآباد میں بزرگوں کی خانقاہیں موجود تھیں۔ ہندوؤں میں بھی یہ علاقہ مذہبی اعتبار سے تقدس کا حامل تھا۔ اجودھیا کی عظمت اپنی جگہ پر۔ بہرائچ میں شراوستی کے کھنڈرات بھی مذہبیت کا پرتو لئے ہوئے تھے۔ کاشی بھی بالکل ہی ملحق تھا۔ لیکن ان مذہبی مراکز کے ساتھ جو حیرت انگیز بات نظر آتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہندوستانی کلچر کا جزو اعظم یعنی مذہبی رواداری ایک دوسرے کے جذبات کا احترام اور ایک دوسرے کی رسوم و روایات کا جذبۂ انجذاب یہاں اپنے پورے عروج پر تھے تاریخ کا یہ بھی ایک دلچسپ پہلو ہے کہ ولی اللّٰہی تحریک کے سب سے بڑے مبلغ سید احمد شہید رائے بریلی کے تھے اور ان کا نعرہ جہاد اور ان کی کاوشوں کی ابتدا اسی سرزمین سے ہوئی تھی لیکن اس کا کوئی گہرا اثر یہاں کے مشترکہ کلچر اور مشترکہ تہذیب پر نہ پڑ سکا۔ جو ہم آہنگی کی اس روایت کو ختم کر دیتا اور اس کا سب سے بڑا سبب مشترکہ تہذیب کی وہ علامت تھی جسے اُردو کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور جس نے اپنی شاعری میں ان تمام عناصر کو

---

[1] کلیم الدین احمد۔ اُردو شاعری پر ایک نظر۔ ص ۱۳۸

Marfat.com

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 فضا بنا دی تھی کہ فرقہ وارانہ منافرت کے بجائے فرقہ وارانہ یکجہتی اور ہم آہنگی پروان چڑھ رہی تھی۔ دیر و حرم سبحہ زنار سے نکل کر ایک ایسی سطح پیش کی گئی تھی جس کی بنیاد صرف انسانیت تھی اور قصر دل 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 حسینؓ سے عقیدت و وابستگی کا اعلان بھی نظر آتا ہے۔ اور اس مقدس فریضہ کی ادائیگی میں دونوں فرقوں کے شعرا شامل ہیں۔

یہاں یہ عرض کرنا ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ تہذیب و تمدن و معاشرت کی عکاسی ہندوستانیت 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 ہولی خلیق و دلگیر و انیس کے مراثی میں اور میر حسن و نسیم، راحت کی مثنویوں میں جھلکتا ہے۔ یا مصحفی اور جرات اور منیر 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 ابھارا جنھوں 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 لکھنؤ کو اٹھارہ سو ستاون سے قبل تک مرکزیت حاصل تھی اور جو باہمی ارتباط پیدا ہوا تھا اس نے ۱۸۵۷ء کے بعد ان مراکز کی مقامی اہمیت تو کم کر دی تھی لیکن اردو شاعری کو مجموعی حیثیت سے قومی یکجہتی کا مظہر اور قومی ہم آہنگی کی ایسی علامت بنا دیا تھا جس نے آنے والے دور میں اپنا تاریخی کردار انجام دیا۔

Marfat.com

(۵)

غیر ملکی اثرات اور قوم پرستی

Marfat.com

Marfat.com

ہندوستان کی تاریخ میں تین دور اس اعتبار سے بہت اہم ہیں کہ انھیں ادوار میں تہذیبی زندگی نے کروٹیں بدلیں اور انھیں ادوار میں ہندوستان میں ایک مشترکہ کلچر نے ارتقائی مدارج طے کئے۔ بی جی گوکھلے لکھتے ہیں "وہ تین تحریکیں جنھوں نے صدیوں میں ہندوستانی زندگی کو ڈھالا دراوڑ، آریائی، اسلامی اور مغربی تحریکیں تھیں" [1]

گذشتہ صفحات میں آریائی، دراوڑ اور اسلامی اثرات کا جائزہ لیا جاچکا 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 جاچکا ہے۔ اُردو 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 اُردو شاعری نے اپنے اندران عناصر کو جذب کیا جس کی بنیاد پر سیاسی انحطاط کے دور میں بھی قومی یکجہتی کا اس دور کا شعور فروغ پاتا رہا۔ اور متحدہ قومیت کی تشکیل و تعمیر ہوتی رہی۔

لیکن قومیت کا وہ تصور جو دورِ حاضر کی دین ہے قومی یکجہتی کا جدید شعور، علیحدگی پسند طاقتوں کے خلاف متحدہ کلچر کے نمائندے کی حیثیت سے اُردو کی صف آرائی، ملک کے قومی مزاج سے ہم آہنگ ہو کر قومی خواہشات اور آرزوؤں کی ترجمانی، سیاسی و سماجی تحریکات کا ردِ عمل اور ہندوستان کی جنگ آزادی میں اُردو 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۔

---

[1] B. G. GOKHALE: The Making of The Indian Nation P. 323.

Marfat.com

اُردو ادب کا وجود دراصل تاریخ کا پروردہ تھا۔ ڈاکٹر محمد حسن لکھتے ہیں۔" اردو ادب کسی فرماں روا کے استبدادی فیصلے سے مقبول نہیں ہوگیا تھا سماجی اور تاریخی تقاضوں کی بنا پر اس کا نشو ونما 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" ۔[1]

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 سمجھے بغیر زندگی کا مطالعہ مفید نہیں ہو سکتا۔

اس لئے اس سے پہلے کے سماجی تحریکات اور اُردو شاعری کے اس دور کے قومی یکجہتی 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 ۲۷ مئی ۱۴۹۸ء سے شروع ہوتا ہے۔ جب واسکوڈی گاما کالی کٹ کی بندرگاہ پر پہنچا۔ البوقرق نے پرتگالی سلطنت کیلئے ۱۵۱۰ء میں گوا کا بندرگاہ حاصل کیا۔ لیکن پرتگالیوں کا اثر ہندوستانی تجارت پر اٹھارہویں صدی میں تقریباً ختم ہونے کے برابر ہوگیا۔ ان کی قزاقی اور ان کی مذہبی نارواداری ان کے زوال کا سبب بنی۔

۱۶۰۲ء میں ڈچ بھی تجارتی مفاد کے تحت ہندوستان آئے۔ انھوں نے سورت جنسورہ قاسم بازار۔ بارونگر۔ پٹنہ۔ کوچین وغیرہ میں اپنی فیکٹریاں قائم کیں اور ۱۷۵۹ء تک ڈچ اپنا قدم جمانے کی کوشش کرتے رہے اور آخر میں سقوط بنگال کے بعد ان کے قدم اُکھڑ گئے۔ فرانسیسی

---

[1] ڈاکٹر محمد حسن۔ دہلی میں اُردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ دیباچہ ص۲،۳

Marfat.com

بھی ۱۶۶۶ء میں سورت میں اپنی فیکٹری قائم کر چکے تھے وہ بھی ابتدا میں تجارت تک محدود رہے لیکن ۱۷۴۲ء سے انھیں بھی سیاست سے دلچسپی پیدا ہوئی کرناٹک کی لڑائی میں ڈوپلے 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 ہوگیا کہ فرانس انگریزوں سے واٹرلو کی لڑائی میں مکمل طور پر شکست کھا چکا تھا۔ انگریزوں کی آمد کا سلسلہ ۱۶۰۹ء سے شروع ہوتا ہے جب ہاکنس 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 بڑودچ 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 جا سکتا ہے جو سورت اور بمبئی کے گورنر نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے ڈائرکٹر 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 بدنیتی کے باوجود بھی انھیں مغل بادشاہوں سے مراعات ملتی ہی رہیں اور ۱۷۱۵ء میں ہملٹن نے جان سرمن۔ اسٹیفنسن اور خواجہ سرہود (مترجم) کے ہمراہ دلی کا سفر کیا اور ہملٹن فرخ سیر کے کامیاب معالجہ کے بعد بادشاہ سے بنگال میں بغیر محصول کے تجارت کرنے کے فرمان کی توثیق حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ اور صوبوں میں بھی اس طرح کی مراعات ملیں۔ انگریزوں نے باقاعدہ طور پر ۱۷۴۳ء سے کرناٹک کی لڑائی میں حصہ لینا شروع کیا اور فرانسیسیوں کو شکست دے کر اپنی دھاک جمائی۔ بنگال میں انگریزوں نے مانک چند امی چند جگت سیٹھ رائے درلبھ اور میر جعفر کو ملا کر سراج الدولہ کے خلاف سازش کی اور ۲۳ جون ۱۷۵۷ء کی لڑائی میں موہن لال اور میر مدن کی بہادری اور تقریباً جنگ میں فتحیاب ہونے کی منزل کے باوجود انھیں سازشوں نے سراج الدولہ کو شکست سے ہمکنار کیا۔ یہ معمولی سی جھڑپ دنیا کی بڑی سے بڑی لڑائیوں سے کہیں زیادہ نتیجہ خیز ثابت ہوئی اور ۲۲ اکتوبر ۱۷۶۴ء کو

Marfat.com

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۔[1]

وسطی اور شمالی ہند میں مہاداجی 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 ۴ مئی کی شہادت نے اس خطرہ کو بھی ختم کر دیا اور اس منزل کو بھی آسان بنا دیا۔[2] "ٹیپو فارسی کنٹری اور اُردو سے بہت اچھی واقفیت رکھتا تھا۔" اس کے وزیر اعظم پورنیا، کمانڈر انچیف کرشن راؤ تھے ایک بار اس نے کسی اچاریہ کی مناسب تعظیم نہیں کی تھی جس کا پرائشچت اس نے شرنگری مٹھ میں شست چاندی پاٹھ کے لئے رقوم بھیج کر کیا تھا۔ ٹیپو نے میسور کے ایک سو چھتیں مندروں کے لئے جاگیریں مقرر کی تھیں اور خود روزانہ شری رنگا ناتھ کے مندر پر حاضری دیا کرتا تھا۔[3] یہ سارے واقعات دو اعتبار سے بیحد 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 اُردو شاعری کے ایک رُخ میں میر جعفر، سراج الدولہ، ٹیپو، میر مدن، 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

---

[1] R.C. Mazumdar: Advanced History Of India P. 631-714.

[2] Mrs. Kulsum Siyani: Factors Retarding Integration In National Integrration P 73

[3] (بشمبھر ناتھ پانڈے الٰہ آباد کے ایک خط کے جواب میں میسور گزیٹیر کے ایڈیٹر کے ایک خط کا اقتباس)

Marfat.com

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، انوارالدین اور چاندصاحب، میرقاسم اور میر جعفر، شجاع الدولہ اور حافظ رحمت خاں مرہٹہ اور نظام، مرہٹہ اور شجاع الدولہ اور رنجیت 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 خدوخال مسخ کر کے، ان کے بارے میں غلط افواہیں مشہور کرا کے، بددلی 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 پرتو اودھ کی تہذیب تھی اور جس کا تذکرہ گذشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے۔

یہ تصویر کا ایک رُخ ہے اس سے یہ مقصود نہیں ہے کہ تمام انگریز یا انگریز قوم بُرائیوں 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 وریخت کے آثار دیکھ لئے تھے اور انقلاب فرانس میں جمہوریت، حُریت اور مساوات کے تصوّر کی آفاقی قدروں کا ادراک کر لیا تھا وہ انگلستان کا برسراقتدار طبقہ جو صنعتی انقلاب کے بعد اُبھرا تھا۔ اپنے ذاتی مفادات کی تکمیل کے لئے ہر قیمت پر نوآبادیاتی نظام کو برقرار رکھنا چاہتا تھا۔ جواہر 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 واطوار ازمنۂ وسطیٰ سے تعلق رکھتے تھے حالانکہ

Marfat.com

اس میں نفاست تھی لیکن اپنی بنیادی محدودیت کی بنا پر یہ سوسائٹی ترقی نہیں کر سکتی تھی۔ انھوں نے سماجی طور پر رجعت 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۔ بھاپ کے انجن اور ریلوے کا قومی زندگی میں داخل ہونا ایک بہت بڑا اقدام تھا جس نے ازمنہ 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 ۔۔۔۔[۱]

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 دیئے گئے۔ اس کا سبب 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 ردعمل خوشگوار نہیں تھا۔

ہندوستان میں آنے والے لوگوں میں سے اکثر و بیشتر افراد چاہے وہ حالات سے تنگ آ کر مہاجر کی حیثیت سے آئے ہوں یا ہندوستان میں ایک بہتر زندگی گزارنے کی غرض سے آئے ہوں۔ بہرحال جو بھی آیا اس نے ہندوستان کو اپنا وطن بنایا۔ ہندوستان کی سرشت 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۔[۲] ۱۸۸۰ء میں ہکی نے بنگال گزٹ نکالا۔ ۱۸۰۰ء میں فورٹ ولیم کالج کا قیام عمل میں آیا۔ ۱۸۲۲ء 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

[۳] علی جواد زیدی۔ قومی شاعری کے سو سال۔ ایڈیشن ۱۹۵۹ء مقدمہ ص۳۱۔

Marfat.com

نکلا اودصادق الاخبار اور اُردو اخبار[1] کے مہتمم اور مدیر کو ۱۸۵۷ء کی تحریک سے وابستگی کی وجہ سے مرحلۂ دار و رسن سے گزرنا پڑا۔

لارڈ ولیم بینٹنگ کے عہد میں ستی 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۔ ستی کی تعداد اب بھی بہت ہے۔ خصوصاً ان راجاؤں کے علاقوں اور عملداری میں جہاں کوئی مسلمان صوبیدار نہیں ہے۔[3]

اس سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ انگریز ہندوستانیوں کے مفاد میں نہیں بلکہ انھیں احساس کمتری میں مبتلا کرنے کے لئے اس طرح کی اصلاحات پہ زور دے رہے تھے۔ ہندوؤں میں تبدیلیٔ مذہب ایک ذہنی اور اخلاقی جارحیت سمجھی جاتی ہے۔ بالخصوص جب کم پڑھے لکھے اور غریب لوگوں کو اس پہ 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 یوروپین جو ہندوستان میں رہ گئے انھوں نے تبدیلیٔ مذہب کی یا تو براہ راست کوشش کی اور یا وہ اپنے تربیت یافتہ مشنریوں کو لائے۔"[4] چنانچہ برہمو سماج کی تحریک پر عہد نامہ جدید کے اخلاقیات کے اثرات کو ہندوستانی ذہن نے تبدیلیٔ 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

---

[1] [2] علی جواد زیدی۔ قومی شاعری کے سو سال ایڈیشن ۱۹۵۹ء۔ مقدمہ ص ۳۱

[3] ڈاکٹر برنیئر۔ وقائع سیر و سیاحت جلد دوم ص ۱۴۲۔ بحوالہ ہندوستانی مسلمان مصنفہ جناب سید ابوالحسن علی ندوی ایڈیشن ۱۹۶۲ء ص ۱۹-۲۰

[4] M. N. Srinavas: Problems of National Integrration In We Shall Unite P. 93

Marfat.com

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 کردیا۔ لارڈ ڈلہوزی نے متبنیٰ 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 دلّی 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 دلّی کے بادشاہ کے لئے مخصوص تھا۔

"دلّی کے شہنشاہ کی مرکزیت اور ہندو مسلمان سب کے دل میں یکساں طور پر اس کے احترام کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۸۳۰ء میں ٹراونکور کی رانی نے اپنے نوعمر بیٹے کی گدی نشینی کے لئے مغل شہنشاہ سے خلعت کی درخواست کی تھی اور انگریز اس پر متحیر 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۔ سرجان شور کے بیٹے فریڈرک جان شور نے اپنی کتاب نوٹس آن انڈین افیرس 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 بارودخانہ کے مانند ہو گیا ہے جس کو ایک معمولی سی چنگاری بھی کسی وقت مشتعل کر سکتی ہے" [۲]۔ 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 ص۳

[۲] علی جواد زیدی۔ قومی شاعری کے سو سال۔ مقدمہ ص۳۴ و ۳۵

Marfat.com

"انگلینڈ نے ہندوستان کے سماجی نظام کو درہم برہم کر کے رکھ دیا ہے۔ہندوستان اپنی پرانی دُنیا تو کھو چکا ہے لیکن اسے نئی دُنیا نہیں مل پائی۔---- برطانیہ کی غلامی میں آکر موجودہ ہندوستان اپنی ماضی کی تاریخ اور روایات سے ناتا ہی توڑ چکا ہے[۱]۔"

سماجی نظام کے اس طرح درہم برہم ہو جانے کے اقتصادی اسباب بھی تھے۔لوٹ کھسوٹ کا ایک سلسلہ تھا۔عبداللہ یوسف علی نے ان عوامل پر روشنی ڈالی ہے۔وہ لکھتے ہیں۔

"کمپنی کے نوکروں نے لوگوں کو اپنی حرص و طمع کا شکار بنا رکھا تھا۔اس زمانے میں ہندوستان کے اُمراء اور سپاہی زمیندار اور رعیت، عالم وضاع سب مصیبت و پریشانی میں مبتلا تھے[۲]۔انگریزی فیشن پھیل رہا تھا۔معاشرتی و سیاسی اصلاح مہیب و خطرناک نظر آنے لگی[۳]۔عوام کی نظریں انگریز ملازمین کی طرف اُٹھنے لگی تھیں ---- معمولی انگریز حجام لاکھوں کما کرلے جاتا تھا[۴]۔۱۸۱۹ء کے بعد دس لاکھ سے زیادہ آدمی جو فوج میں تھے یا اُس سے متعلق تھے بیکار ہو گئے[۵]۔بشپ ہیبر نے ۱۸۲۳ء میں لکھا کہ اہل ہند ہمیں پسند نہیں کرتے[۶] غیر منصفانہ امتیاز۔مقاصد کے تصادم۔کبر و نخوت۔خلوص و باہمی اعتماد کا نہ ہونا بھی ایک سبب[۵] تھا۔مختصر طور پر یہ وہ اسباب تھے جو اندر ہی اندر فضا کو مکدر کر رہے تھے۔اور لاوا پھٹ پڑنے کو بیتاب تھا۔لیکن دوسری طرف کچھ ایسے اسباب بھی تھے جس کی بنا پر لوگوں نے مجموعی حیثیت سے ۱۸۵۷ء کی تحریک میں حصہ نہیں لیا تھا سب سے بڑا سبب تو یہی تھا کہ انفرادی طور پر تقریباً سب ہی انگریزوں سے لڑ کر یہ احساس کر چکے تھے کہ وہ ان پر غالب نہیں آسکتے لیکن ایک نفسیاتی سبب اور بھی معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ مرکزی اقتدار کمزور ہو جانے کے بعد سے ہندوستان مختلف حصوں میں بٹ گیا تھا۔ہندوستانی عوام ہمیشہ سے ایک متحدہ ہندوستان کے پجاری رہ چکے تھے۔تقریباً ڈیڑھ سو برس میں یہ تمنا کچلی جا چکی تھی۔ہندوستانیوں کو یہ اُمید ہو سکتی تھی کہ "صاحبان

---

[۱] Karl Marx & Frederick Engles: Selected-Works- Vol. one P 489

[۲ تا ۵] عبداللہ یوسف علی۔انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ۔ص ۵۸، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۸ تا ۲۲۸ و ۲۴۸، ۲۵۸ بالترتیب

Marfat.com

عالیشان" کی وجہ سے ملک میں یکجہتی 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۔ تانیتا 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 مسلمانو کی مذہبی شخصیتیں بھی اس میں شامل تھیں اور اس سلسلہ میں مولانا لیاقت علی الہ 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 سندر 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[۱]۔ مولوی احمد اللہ شاہ کو انگریزوں نے جب گرفتار کر کے قید کر لیا تو فیض آباد کے صوبہ دار دلیپ سنگھ کی قیادت میں جیل کی دیواروں کو توڑ کر مولوی صاحب کو رہا کرایا گیا اور دلیپ سنگھ نے حکومت احمد اللہ صاحب کے سپرد کی جنھوں نے اعلان کیا کہ اصلی بادشاہ واجد علی شاہ ہیں[۲] اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں ایک طرف تو قومی یکجہتی کی علامت اودھ اور دلّی کے بادشاہ اور شہنشاہ تھے اور دوسری طرف فرقہ وارانہ یکجہتی 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[۳]۔

اس لڑائی میں ہندوستان کو شکست ہوئی مگر اس لڑائی میں قومی یکجہتی کا ایک اہم

---

[۱] پنڈت سندر لال۔ ۱۸۵۷ء ص۲۰۰

[۲] علی جواد زیدی۔ قومی شاعری کے سو سال ص۳۹۔

[۳] عبداللہ یوسف علی۔ انگریزی عہد میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ ص۲۴۳

Marfat.com

عنصر بھرپور طریقے سے اُبھرا اور وہ عنصر تھا مشترکہ جدوجہد ریان نے قومیت کی جو تعریف کی ہے اس کے ایک جزو کی تکمیل ۱۸۵۷ء میں ہوئی۔ ۱۸۵۷ء کے درد 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 شعراء نے عملاً بھی اس جنگ میں حصّہ لیا چنانچہ بہادر شاہ ظفر رنگون بھیجے گئے۔ واجد علی شاہ اختر مٹیا بُرج میں قید ہوئے۔ منیر شکوہ آبادی کو کالے پانی کی سزا ہوئی۔ صہبائی کو شہید کیا گیا۔

"۱۸۵۷ء کے مجاہد شعراء" میں امداد صابری نے بہادر شاہ ظفر اور صہبائی کے علاوہ ۵۰ شعراء کی فہرست دی ہے جو اس جنگ آزادی میں شہید ہوئے۔ ان میں مولوی فیض احمد بدایونی رُسوا۔ نواب ظفر یار خاں بریلوی۔ راسخ۔ کرنل امیر خاں ضبط۔ منشی گھنشیام رائے ماتھر عاصی، رفیع علی خاں علی۔ مرادآبادی 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 شعراء 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 شعراء کی بھی ایک فہرست[۲] مرتب کی ہے جن میں پندرہ نام ہیں۔ زیادہ تر وہ نواب اور رجواڑے ہیں جو انگریزوں کے پنشن خوار تھے اُردو شاعری سے دلچسپی رکھتے تھے اور جنھوں نے اپنے ذاتی مفاد اور مصالح کے پیش نظر جنگ آزادی میں نہ صرف یہ کہ حصّہ نہیں لیا بلکہ مجاہدین کے پیٹھ میں چھرا بھونکنے کے مترادف ہوئے۔

بہرحال یہ حقیقت ہے کہ مجموعی حیثیت سے اُردو شعراء نے ۱۸۵۷ء 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 مثنوی حزن اختر پر نظر جاتی ہے جس میں

---

[۱] مولانا امداد صابری۔ ۱۸۵۷ء کے مجاہد شعراء مکتبہ شاہراہ اُردو بازار دہلی ایڈیشن ۱۹۵۹ء

[۲] " " " " " ۱۸۵۷ء کے غدار شعراء " " " جولائی ۱۹۶۰ء

Marfat.com

انھوں 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۔[1]

جو وہ لارڈ ڈلہوزی اس وقت تھے　　مضامین انھوں نے یہ خط میں لکھے
رعایا بہت تم سے ناراض ہے　　تمھاری ریاست ہے بدنام شے
رعایا نہ دیکھیں گے ہرگز تباہ　　فقط نام کے تم رہو بادشاہ
ہوا گھر میں کہرام سن کر یہ بات　　وہ دن دن نہ پہر ہوگئی 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 ملال
مگر سارے گھر نے نہ چھوڑا مجھے　　دبایا ڈرایا جھنجھوڑا مجھے
رعایا یہ سب کہتی تھی واہ واہ　　کیا ہم کو اس بادشہ نے تباہ
یہ جائے جو فریاد کو خوب ہے　　یہ ناحق جو راضی ہو معیوب ہے

اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس دور میں اودھ کے الحاق کے لئے ڈلہوزی نے بدانتظامی اور رعایا کی ناراضگی کا بہانہ تلاش کیا تھا۔ رومیش دت کا خیال ہے کہ جو کوئی بھی سرکاری دستاویزات دیکھے گا وہ یہ تسلیم کرے گا کہ اودھ میں بدانتظامی تھی۔ لیکن اُن کا یہ بھی خیال ہے کہ اس بدانتظامی کی اصلاح ہو سکتی تھی اور الحاق مناسب نہ تھا[2] لیکن حزن اختر کے اشعار ایک ایسے پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بدانتظامی 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

---

[1] علی جواد زیدی۔ قومی شاعری کے سو سال۔ ص ۵۷ تا ۶۳

[2] R.C. Dutt: The Economic History of India (1837-1900) Vol. II P. 19-20

Marfat.com

اُکساتی ــــ 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 خاطر و مدارات اس کا زندہ ثبوت ہے اس کا بیان واجد علی شاہ سے سُنئے ــ

بنارس میں آکر رہے چودہ روز وہ راجہ کی کوٹھی میں ہم سینہ سوز
بہت پیش آیا اطاعت کے ساتھ اُتارا 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 خدائے کریم بہت اپنے بندوں پہ ہے تو رحیم
الٰہی رہیں شاد یارانِ ہند پھر آباد ہوں نوجوانانِ 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 بار خُدا پھر مجھے لکھنؤ دُنیا میں دکھلائے غُربت
ہاں وطن دیکھوں تو شاداں ہو دلِ زار مرا یہ بھی ممکن ہے کہ روتوں کو ہنسلائے غربت
وسعتِ خُلد سے بڑھ کر ہے کہیں حُبِ وطن تنگیٔ گور سے بدتر ہے فضائے غربت

اختر کی مثنوی کے ساتھ آغا حجو شرف کی ایک مثنوی افسانۂ لکھنؤ میں ملتی ہے جس میں منقبت کے اشعار میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دُعا کی گئی ہے۔

مدد کیجے لکھنؤ لُٹ گیا خبر لیجیے لکھنؤ لُٹ گیا
لیے آؤ واجد علی شاہ کو بٹھا جاؤ واجد علی شاہ کو

اسی طرح ایک مثنوی رشکِ ماہ تمام کے نام سے محمد رضا خاں عاشق کی ملتی ہے جس سے

Marfat.com

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 سلطاں کہاں ہے وہ فوج | نہیں لکھنؤ کا وہ باقی اب اوج
سواروں کی لینیں ہوئیں اب اُجاڑ | 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 دلّی 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 لکھ ڈالی۔

ہے کل کا ابھی ذکر کہ جو قوم نصاریٰ | تھی صاحبِ اقبال و جہاں بخش جہاندار
کام آئے نہ علم و ہنر و حکمت و فطرت | پورب کے تلنگوں نے لیا سب کو وہیں مار

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 مسدس ملتا ہے جو اردو کی شاعرانہ روایات، غزل کی اشاریت اور ایمائیت کے سانچے میں اس دور کے حالات کی تصویر کشی کرتا ہے

بادِ صبا اُڑاتی چمن میں ہے سر پہ خاک | ملتے ہیں سر بسر کفِ افسوس برگِ تاک
غنچے ہیں دل گرفتہ گلوں کے جگر میں چاک | کرتی ہیں بلبلیں بھی 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 لبھائے دل، کوئی کیوں کسی سے لگائے دل
وہ جو بیچتے تھے دوائے دل وہ دکان اپنی بڑھا گئے
بندھے کیوں نہ آنسوؤں کی لڑی کہ یہ حسرت ان کے گلے پڑی
کہ وہ جو کاکلیں تھیں بڑی بڑی وہ آنکھوں کے بیچ میں آگئے ۲؎

۱؎ علی جواد زیدی۔ قومی شاعری کے سو سال۔ ص۲۲۱ سے ۲۲۲۔ ۲؎ ماہ نو کراچی۔ شمارہ مئی ۱۹۵۸ء ص۲۳

Marfat.com

ظفر کے نام سے ایک غزل منسوب ہے اور علی جواد زیدی صاحب کی تحقیق ہے کہ وہ غزل انھیں کی ہے اس کے اشعار ہندوستان کے برائے نام بادشاہ کے قومی درد کا مظہر ہیں۔[۱]

یہ رعایا ہند تبہ ہوئی کہو کیا کیا ان پہ جفا ہوئی — جسے دیکھے حاکم وقت نے کہا یہ بھی قابل دار ہے
نہ تھا شہر دہلی یہ تھا اک چمن کہو کس طرح کا تھا یاں امن — جو خطاب تھا وہ مٹا دیا فقط اب تو اجڑا دیار ہے

غالب جیسا پنشن خور معتدل مزاج شاعر بھی ان ہنگاموں سے بے نیاز نہ رہ سکا۔ ؎

بسکہ فعال ما یرید ہے آج — ہر سلح شور انگلستاں کا
گھر سے بازار میں نکلتے 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۔ "غالب 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 مسرور و از خود رفتہ ہونا شامل ہیں۔ ؎

گلیوں میں مری نعش کو کھینچو پھرو کہ میں — واماندۂ 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 سر پاؤں سے ہے دو قدم آگے[۲]

حالات کے پس منظر میں غالب کا یہ شعر تحریک آزادی کی ناکامی کا ایک مرثیہ معلوم ہوتا ہے۔

پنہاں 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 مبتلا حکیم محمد محسن خاں محسن کے نام قابل ذکر ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں کہ "ظہیر کی نظم سیاسی نقطۂ نظر سے اور عوامی مصوری کے لحاظ سے کچھ کم نہیں ہے۔ سابقہ عظمت دکھاتے ہوئے تباہی و بربادی کا نقشہ کھینچا ہے[۳]

---

۱ علی جواد زیدی۔ قومی شاعری کے سو سال ص۱۶۷-۶۸ اور شہر آشوب مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد ص۲۸۱
۲ ذکار الدین شایاں۔ غالب کی غزلیہ شاعری میں دہلی کا سماجی پس منظر ص۱۲۲
۳ ڈاکٹر سید عبداللہ۔ ماہ نو کراچی۔ شمارہ مئی ۱۹۵۷ء ص۳۱۔ "ظہیر دہلوی"۔

Marfat.com

منشی صدرالدین خاں آزردہ نے امام بخش صہبائی پر بھی تین شعر لکھے ہیں آخری شعر یہ ہے۔

کیونکہ آزردہ نکل جائے نہ سودائی ہو
قتل اس طرح سے بے جرم جو صہبائی ہو

اس سلسلہ میں مرزا داغ دہلوی کا مشہور شہر آشوب

ع فلک زمین و ملائک جناب تھی دہلی

کے علاوہ ان کے کچھ اشعار دلی کی بربادی پر ملتے ہیں خصوصاً یہ شعر دہلی کی تاراجی کی حقیقی تصویر پیش کرتا ہے۔ ؎

دیدئے فوج کو حکام نے انعام میں سب
گنج قاروں سے فزوں گنج نہانِ دلی

ہر شہر آشوب میں دلی کی تباہی کا مرثیہ نظر آتا ہے اور حالات کی سچی تصویر کشی ؎

جو تشنہ لب ہوں تو آبِ دمِ سناں موجود
جو گرسنہ ہوں تو کھانے کو گولیاں موجود (قربان علی بیگ سالک)

کبھی نہ غصہ میں بھی جامے سے جو باہر ہوں
غضب ہے یہ کہ وہ یوں بے ردا وچادر ہوں (قربان علی بیگ سالک)

نکلنا شہر سے خلقت کا بے سروساماں
وہ جانا پردہ نشینوں کا باسرِ عریاں (ظہیر دہلوی)

ہر ایک شہر کا پیر اور جوان قتل ہوا
ہر اک قبیلہ اور خاندان قتل ہوا (ظہیر دہلوی)

رہا نہ کوئی جواں اور نہ کوئی پیر امیر
برائے مخبری کے رہ گئے ہیں چند شریر (حکیم محمد محسن خاں محسن)

بار منت 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 تھی اور اس طرح علاقائی و سیاسی وحدتوں کی ہم آہنگی کا

Marfat.com

تصور پیش کیا۔ ؎

ہو گئے ویران دہلی و دیارِ لکھنؤ   اب کہاں وہ لطف دہلی و بہارِ لکھنؤ
ٹکڑے ہوتا ہے جگر دہلی کے صدمے سُن کے عیش   اور دل پھٹتا ہے سُن کر حالِ زارِ لکھنؤ

لکھنؤ کے شعرا میں لکھنؤ کے حال زار پر میر انیسؔ نے اپنے مخصوص انداز میں رباعی لکھی ہے اور انیسؔ 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۔

کیونکر دل غمزدہ نہ فریاد کرے   جب ملک کو چرخ پیر برباد کرے
مانگو یہ دُعا کہ پھر خداوند کریم   اُجڑی ہوئی مملکت کو آباد کرے

امیر مینائی نے بھی ۱۸۵۷ء کی تباہی میں مصائب کا ذکر اس طرح کیا ہے۔ ؎

گھر چھٹنے کی پوچھو نہ مصیبت ہم سے[1]   روتی ہے لپٹ لپٹ 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 مُنیر شکوہ آبادی ہیں۔ وہ سبک ساران ساحل میں سے نہ تھے بلکہ اسی قلزم 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 جنھوں نے مجاہدین آزادی کی مخبری کی منیر نے رُباعیاں بھی لکھی ہیں اور نوابین فرخ آباد کو جو جنگ آزادی میں شہید ہوئے انھیں شہید کے لقب سے یاد کیا ہے۔ سخاوت حسین خاں کے لئے کہتے ہیں۔ ؎

"ہوا شہید امیر و دلیر با ہمت"

اور اقبال مند خاں اور غضنفر حسین خاں کے لئے ؎

"دونوں شہید راہ خُدا آہ آہ ہائے"

---

[1] ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری ص۵۹۳

Marfat.com

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 پھر جاتا ہے۔ ے

مسجدیں ٹوٹی پڑی ہیں صومعے ویران ہیں ۔۔۔ یادِ حق میں ایک دو دل ہائے سوزاں ہو گئے گیا

ان کی فریادِ زندانی غزل کی اشاریت اور استعارات کی وسعت کا شاہکار ہے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں ۔ ے

سیہ کاروں کے سر پہ افسرِ عزت نظر آئے ۔۔۔ بنے ہیں مرغِ عیسیٰ ان دنوں مرغِ سلیمانی
کیا زاغ و زغن نے آشیانہ چھتر منزل پر ۔۔۔ سرِ تختِ ہما میں بوم صرف بال افشانی
عدالت سے ملی ہے جغد و بوم و زاغ کو ڈگری ۔۔۔ ہوئی ہے ضبطِ ملکِ بلبل و طاؤس بستانی
نکل کر ہند سے آنا ہوا جب اس جزیرے میں ۔۔۔ اسیروں کی سیہ بختی سے کالا ہو گیا پانی
مٹا ہے نام شاہی ہند سے اس درجہ ان روزوں ۔۔۔ نہیں ممکن کہ اب بانات بھی کہلائے سلطانی

لالہ مادھو رام جوہر فرخ آبادی منیر شکوہ آبادی کے شاگرد تھے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں جوہر کی جائداد ضبط کر لی گئی۔ محبِ وطن تھے ان کی غزلوں کے یہ اشعار اس دور کے پس منظر میں حالات کی پوری تصویر بن جاتے ہیں۔[1]

نالۂ بلبلِ شیدا تو سُنا ہنس ہنس کر ۔۔۔ اب جگر تھام کے بیٹھو مری باری آئی
بھانپ ہی لیں گے اشارہ سرِ محفل جو کیا ۔۔۔ تاڑنے والے قیامت کی نظر رکھتے ہیں
رشک پرواز کریں کیوں نہ اسیرانِ قفس ۔۔۔ ہم صفیرانِ چمن بازو و پر رکھتے ہیں

۱۸۵۷ء کے حالات کے سلسلہ میں ان شعرا 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 جا سکتا تھا اُردو شاعری چونکہ اسی تصور

---

[1] مادھو رام جوہر ۔ دیویندر پرشاد سکسینہ ۔ ماہنامہ نیا دور لکھنؤ شمارہ مارچ ۱۹۶۳ء ص ۲۲

Marfat.com

کی پروردہ تھی اس لیے 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 ہوگئی۔

مغربی تہذیب کے اثرات، تعلیم اور نئے حالات میں نئے طبقات کا وجود ان کی نفسیات اور رجحانات کا جائزہ لیتے ہوئے اس امر کا مطالعہ یقیناً مفید ہوگا کہ ۱۸۵۷ء سے لے کر بیسویں صدی کے دور آغاز تک ملک میں جو مختلف تحریکیں اٹھی تھیں ان میں اردو 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۔

اردو 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 بدلے تھے البتہ ان کا رنگ، ان کا مزاج اور ان کا معاشرہ بدل گیا تھا۔ پروفیسر احتشام حسین لکھتے ہیں۔ ؎۱

"یہ دور غدر کے بعد اپنا بیمار حسن کھو بیٹھا اور زندگی نئے طوفانوں سے آشنا ہوئی نئی قدریں پیدا ہوئیں اور سماجی نظام کی جاگیردارانہ بنیادیں متزلزل ہوگئیں 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 پرچھائیاں ہندوستان تک پہنچ چکی تھیں۔ دخانی جہاز چلنے لگے تھے ۱۸۵۳ء میں ریلیں

؎۱ احتشام حسین۔ اعتبار نظر۔ ص ۱۰۴ و ۱۰۵

Marfat.com

بمبئی اور تھانہ کے درمیان چل چکی تھیں ۱۸۵۴ء میں ڈاک کے ٹکٹ جاری ہو گئے تھے۔ ڈاکٹر عابد حسین لکھتے ہیں۔

"ہندوستان میں بھی صنعتی کارخانے قائم ہوئے۔ بینک کھولے گئے۔ ریلیں چلیں ------ غرض عہد جدید کے وہ سب سامان نظر آنے لگے جو ملکوں کی معاشی ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن روپیہ ان کی جیبوں سے کھینچ کر باہر جاتا رہا نتیجہ یہ ہوا کہ سارا فائدہ انگریزوں کو پہنچا۔ جب دیسی صنعتیں مشینی صنعتوں کا مقابلہ نہ کرنے کی وجہ سے مٹنے لگیں تو دستکار بھی کاشتکاری کی طرف بڑھنے لگے"۔ [1]

راجہ رام موہن رائے کے خیال میں کاشتکاروں کی حالت اچھی نہیں تھی[2]۔ زمینوں پر ناقابل برداشت بوجھ پڑا تھا۔ زمیندار جو انگریز کے مفاد کے محافظ تھے۔ زرعی ترقی سے کوئی دلچسپی نہ رکھتے تھے۔ ملک میں مسلسل قحط پڑ رہا تھا۔ پنڈت جواہر لال نہرو لکھتے ہیں:

"۱۸۶۱ء میں شمالی ہندوستان میں بہت زبردست قحط پڑا۔ بالخصوص ہمارے صوبے میں کہا جاتا ہے متاثرہ آبادی کا ساڑھے آٹھ فیصد سے زائد حصہ ہلاک ہوا۔ پندرہ سال بعد ۱۸۷۶ء میں اور بیس سال بعد ۱۸۹۶ء میں انھیں مصیبت زدہ علاقوں میں پھر قحط پڑا۔ یہ ہندوستان کی تاریخ کا سب سے بھیانک قحط تھا۔ اس نے شمالی وسطی ہندوستان کو بالکل کچل کر رکھ دیا۔ ۱۹۰۰ء میں پھر قحط پڑا"۔ [3]

رومیش دت نے مسلسل پڑنے والے قحط کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا ہے۔

"کنیڈا اور دوسری نوآبادیات میں اڑتالیس پونڈ اور برطانیہ میں بیالیس پونڈ فی کس سالانہ آمدنی کا اوسط ہے جبکہ ہندوستان میں یہ اوسط دو پونڈ ہے"۔ [4]

---

[1] ڈاکٹر عابد حسین۔ قومی تہذیب کا مسئلہ ص ۲۰۴ و ۲۰۵

[2] عبداللہ یوسف علی۔ انگریزی عہد میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ ص ۲۳۱

[3] Jawaharlal Nehru: Glimpses of World History P.441.

[4] R.C. Dutt: The Economic History of India Vol. II P. V

Marfat.com

اس عدم توازن سے ہندوستان کے مجموعی افلاس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے لیکن اس اقتصادی بدحالی کا کوئی مداوا نہ 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 ملیریا اور مہاجن کسانوں کے دو بڑے دشمن تھے۔ اسی کے ساتھ نئے جاگیردار پہلا سا ارتباط نہیں رکھتے تھے۔ نئی نئی رسمیں جاری کی گئی تھیں جن کے نام پر کسانوں سے لگان کے علاوہ رقوم وصول کی جاتی تھی مثلاً نذرانہ۔ رسدانہ۔ 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 اُبھر 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 کرانی جماعت ے (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 (جنھیں 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 آ چکا تھا جس میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہندوستانی دلالوں اور ساہوکاروں 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۔"[1]

متوسط طبقہ دھیرے دھیرے اپنی بنیادوں کو مضبوط بنا رہا تھا۔ انگریزی تعلیم نے اس کے سامنے علوم کے دروازے کھول دئے تھے۔ مل۔ اسپنسر۔ بینتھم 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۔

---

[1] ڈاکٹر اشرف۔ علیگڈھ تحریک ص۲۱ مضمون سیاست ہند (علیگڈھ تحریک از آغاز تا امروز۔ مرتب نسیم قریشی احباب پبلشرز لکھنؤ۔

Marfat.com

سماج کی رہنمائی جاگیردارانہ اور مذہبی عناصر کے ہاتھ سے نکل کر دھیرے دھیرے اسی طبقے کے ہاتھ میں آتی جارہی تھی۔ پروفیسر احتشام 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 کرکے 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 کھنچ 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 شب 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۔[۱]

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 احساس تفوق کی بنا پر کوئی رابطہ نہیں رکھنا چاہتا تھا۔ سیاسی اقتدار اس کے بس میں نہ تھا۔ گائی ونٹ 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 ہوگئے۔"[۳]

ظاہر ہے اس اخلاقی کشمکش کے بعد اس طبقہ کی نفسیات میں ایک ہی تصور آسکتا تھا اور

۱۔ پروفیسر احتشام حسین۔ علیگڑھ تحریک کے اساسی پہلو۔ ص۱۳

۲۔ B.G. Gokhale: Making of the Indian Nation P. 229

۳۔ Guywint: The British in India. P. 69.

Marfat.com

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 ملک 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 برہمو 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 چندر سین نے بھی زیادہ تر ہندو سماج کی خرابیوں کی طرف توجہ کی۔ اس عہد میں پرم ہنس رام کرشن اور وویکانند کی تحریکات بھی اُٹھیں۔ ان کا فلسفہ وحدانیت کا فلسفہ ہے جس میں کرم یوگ۔ برہم سوترا اور شنکر اچاریہ کی تعبیرات نظر آتی ہیں۔ بھوانی چرن بنرجی نے نیشنل کالج کا تصور پیش کیا۔ ؎۳

تھیوسیفکل سوسائٹی کی بنیاد ایچ۔ پی۔ بلواٹسکی نے امریکہ میں ۱۸۷۵ء میں ڈالی۔ ڈاکٹر زکریا کی زبان میں یہ سوسائٹی جس روز سے ہندوستان میں داخل ہوئی ہندو احیا پسندی کی تحریک سے وابستہ ہو گئی۔ مسز اینی بیسنٹ پہلی تھیاسوفسٹ تھیں جنھوں نے سری کرشن اور بھگوت گیتا کا پرچار کیا ؎۴ آریہ سماج کی تحریک دیانند سرسوتی نے شروع کی۔ ۱۸۷۵ء میں بمبئی سے یہ تحریک چلی اور اس کا گڑھ پنجاب تھا۔ ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں ؎۵

"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 conection with India P. 27-28-50

؎۴ H.E.C. Zacharia: Renascent India P. 32-37

؎۵ Dr. Tarachand: History of The Freedom mov. in India Vol II P. 324

Marfat.com

تھے اور وید منتخب کتاب تھی اور ہندوستان منتخب سرزمین۔ تمام مذاہب ناقص تھے اور آریہ سماج کا یہ فرض تھا کہ وہ دوسرے مذہب کے ماننے والوں کو ہندو مذہب میں داخل کرے۔۔۔۔

اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ہندوستان کے ماضی کے سلسلہ میں ایک فخر کا شعور پیدا کیا اور آریائی عقیدے کی تبلیغ کے لئے جنگ جویانہ جوش (Militant enthusiasm) کی تبلیغ کی۔

دیانند پہلے ہندو مصلح تھے جنھوں نے مسلمانوں اور عیسائیوں کا دفاع کرنے کے بجائے ان پر حملے کئے۔ ان کی کتاب ستیارتھ پرکاش تمام مذاہب کے خلاف تھی جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ فرقہ وارانہ اختلافات میں تیزی آئی اور باہمی منافرت بڑھی[1]۔ جواہر لال نہرو نے اس تحریک کو جارحانہ اور جنگجویانہ طریقۂ کار کا نقطۂ آغاز کہا ہے[2]۔ اور ڈاکٹر زکریا لکھتے ہیں کہ آریہ سماج کا نصب العین قومی۔ سماجی اور مذہبی اعتبار سے ہندوستان کو متحد کرنا تھا[3]۔ اس تحریک کے تعلیمی پہلو میں ڈی۔ اے۔ وی کالج کا ملک گیر قیام بھی شامل تھا۔

غدر کے بعد سے ہی واضح طور پر یہ نظر آنے لگتا ہے کہ تہذیبی، تعلیمی، سماجی، معاشرتی ہر تحریک کے دو زاویے بنتے ہیں اور ان کی بنیاد فرقہ واریت پر ہوتی ہے۔ کبھی کبھی ان کی نوعیت علاقائی ہوتی ہے لیکن بیشتر ان تحریکات کا زاویۂ نظر مذہبی فرقہ واریت کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ جس طرح ہندوؤں میں مختلف تحریکیں نظر آتی ہیں۔ اسی طرح مسلمانوں میں کئی تحریکیں ملتی ہیں۔ ابتدا میں سید احمد شہید بریلوی کی تحریک نظر آتی ہے جو بہر حال سکھوں کے خلاف تھی حالانکہ ڈاکٹر عابد حسین نے ان کے ایک خط کا حوالہ دیا ہے جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ تحریک ہندوؤں کے خلاف نہ تھی اور سید صاحب ہندوستان کا بڑا حصہ غیر ملکیوں کے قبضہ میں جانے سے بددل تھے[4]۔ سید احمد کی تحریک دراصل شاہ ولی اللہ کی تحریک کا لازمہ تھی۔ شاہ صاحب کی تحریک کا نمایاں پہلو یہ تھا کہ اس تحریک کے تصورات صرف اونچے اور متوسط طبقہ تک محدود نہیں رکھے گئے تھے بلکہ اس میں دستکار

---

[1] Dr. Tara Chand: History of the Freedom mov in India P. 3?? Vol. II

[2] Jawaharlal Nehru: Glimpses of World History P. 451

[3] H.E.C Zacharia: Renascent India P. 32-37

[4] سید عابد حسین - ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں۔ مکتبہ جامعہ نئی دہلی ایڈیشن ۱۹۶۵ء صفحہ ۲۰

Marfat.com

کاشتکار اور تاجر بھی شامل تھے۔ شاہ عبدالعزیز وغیرہ نے کسی حد تک انگریزوں کی مخالفت کی انھوں نے ایک بار یہ فتویٰ دیا تھا کہ انگریزی حکومت میں مسلمان پوری آزادی سے اپنے مذہبی فرائض انجام نہیں دے سکتے اس لیے ان کے خلاف جہاد کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے [۱] ۱۸۶۳ء میں نواب عبداللطیف نے کلکتہ میں محمڈن لٹریری سوسائٹی قائم کی حکومت کو مسلمانوں کی وفاداری کا یقین دلایا۔ اور وہابی تحریک کے ایک ممتاز رہنما مولوی کرامت علی سے بھی یہ فتویٰ حاصل کیا کہ انگریزوں کے خلاف جہاد کرنا کسی طرح جائز نہیں ہے۔

علماء کی ایک اور جماعت تھی جس میں حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی اور مولانا محمد قاسم نانوتوی کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان لوگوں نے دیو بند تحریک کی بنیاد ڈالی ۱۸۵۷ء میں عملاً جنگ آزادی میں حصہ لیا اور بعد میں درس و تدریس کے ذریعہ انقلابی خیالات کی اشاعت کی لیکن مسلمانوں میں سب سے اہم سرسید تحریک تھی۔ سرسید نے اپنے ایک لکچر میں کہا تھا کہ قوم کا اطلاق ایک ملک کے رہنے والوں پر ہوتا ہے۔ انھوں نے ۱۸۶۳ء میں سائنٹفک سوسائٹی اور جو اسکول کھولا تھا اس کا کردار سیکولر تھا۔" سید امیر علی نے ۱۸۷۷ء میں نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن قائم کی تھی۔۔۔۔۔۔ پنجاب کے مسلمان بھی مسلمانوں کی سیاسی انجمن قائم کرنا چاہتے تھے۔ مگر سرسید نے ان دونوں تحریکوں کی مخالفت کی [۲] ۱۸۸۸ء میں انھوں نے یونائٹڈ انڈین پیٹریاٹک ایسوسی ایشن قائم کی جس میں ہندو، مسلمان انگریز سب شامل تھے۔ لیکن جو حالات تھے ان کے پیش نظر سرسید اتنی صلاحیت نہ رکھتے تھے کہ دھارے کا رُخ موڑ سکیں اس لیے نتیجہ میں فرقہ واریت کی اس کھینچا تانی میں وہ بھی ایک فریق کی حیثیت سے اُبھرے اور نادانستہ طور پر ہی سہی اس انگریزی سیاست کا آلۂ کار بن گئے [۳] جو ملک میں خود کمپ بنا رہی تھی۔ پروفیسر احتشام حسین نے اچیکا جرن و مجمدار کی کتاب کے حوالے سے لکھا ہے۔ "اول اول انگریزی عملداری کے ابتدائی زمانہ میں مسلمانوں کے مقابلہ میں ہندوؤں کو بڑھایا گیا اور اس کے بعد ہندوؤں

---

[۱] ڈاکٹر عابد حسین۔ ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں۔ ص ۶۶

[۲] " " " ص ۳۵

[۳] طفیل احمد۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل ص ۲۸۵

Marfat.com

کے مقابلہ میں مسلمانوں کو اُٹھایا گیا جو باہمی رنجش اور عداوت کا موجب ہوا۔ اس پالیسی کا شکار ہندو اور مسلمان دونوں ہوتے گئے۔ سرسید کی ابتدائی سیاسی زندگی میں اس تنگ نظری کا پتہ نہیں چلتا اگر وہ مسلمانوں کا خاص طور پر خیال رکھتے تھے تو اس لئے کہ انگریز مسلمانوں کو غدر کا بانی سمجھ کر زیادہ پیس رہے تھے۔"[1] ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں۔

"۱۸۵۷ء سے لارڈ میو کے زمانہ تک ہندوؤں پر انگریزوں کی نوازشیں رہیں۔ مسلمان انگریزوں کے خاص دُشمن سمجھے جاتے رہے۔ مگر بعد میں تبدیلی آئی ۔۔۔۔۔ انگریزوں نے ہمیشہ فرقہ وارانہ اختلاف پر لذت محسوس کی اور ہندوؤں اور مسلمانوں کو مشترکہ نصب العین بنانے سے ہمیشہ روکا"۔ جان اسٹریچی نے اعتراف کیا کہ ان کا اختلاف ہماری سیاسی پوزیشن کا مضبوط ترین نقطہ[2] ہے۔ تاہم اس وقت کا ہندوستان اپنے غیر متوازن اور ناہموار قومی ارتقا کی وجہ سے مذہبی اختلاف کے جراثیم کی پرورش کر رہا تھا۔ ڈاکٹر ایم۔ ایس جین لکھتے ہیں "مغلوں کی حکومت کی جگہ برطانوی حکومت ہندوؤں کے مقابلہ میں مسلمانوں کے لئے نتائج کے اعتبار سے کہیں زیادہ بھیانک ثابت ہوئی۔ سیاسی اقتدار سے محرومی نے شرفاء کو ان مراعات سے محروم کر دیا تھا۔ جو انھیں سابقہ حکومت سے ملا کرتے تھے۔ مسلمانوں کا اونچا طبقہ عام طور سے جاگیردار تھا اور تجارت اور غیر قومی پیشوں میں ہندو سے مقابلہ نہیں کر سکتا تھا۔ ایک طرف یہ مختلف دھارے تھے جو فرقہ وارانہ بنیادوں پر ملک میں ایک نئی طرح کی تفریق کا بیج بو رہے تھے۔ دوسری طرف انگریزی حکومت نے ہندوستان کو دو سو برس کے بعد ایک مضبوط اور منظم انتظامی وحدت عطا کی تھی۔[3]

کے۔ ایم پانیکر لکھتے ہیں۔

"ہندوستان کی وحدت کا حصول ایک سیاسی حقیقت کے روپ میں صرف انگریزوں کی وجہ سے ممکن ہو سکا جنھوں نے انیسویں صدی میں تمام علاقے کو ایک نظام کے تحت کر لیا تھا۔ ۱۸۵۸ء

---

[1] پروفیسر احتشام حسین۔ علیگڑھ تحریک کے اساسی پہلو ص ۳۲

[2] Dr. Tara Chand: History of the freedom mov. in India Vol. II P. 513-14-16

[3] M.S. Jain: The Aligarh movement P. 480

Marfat.com

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۔[۱]

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 شبہہ 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 ٹکر لی جا سکے لیکن جو متوسط طبقہ اُبھرا 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 بیداری پیدا کرنا تھا اور یہ ہندوستان کی واحد جماعت تھی جو قوم و ملک کی عوامی جماعت کہی جا سکتی تھی۔[۲]

کانگریس کے پس منظر میں اور بھی کئی پہلو موجود تھے۔ یوں تو ۱۸۱۳ء سے عیسائی مشنریوں کا پروپگنڈہ تیز ہو گیا تھا لیکن ڈاکٹر تاراچند کے الفاظ میں ہندوستانیوں میں سے روشن خیال طبقہ نے ستی۔ بیواؤں کی دوبارہ شادی۔ عیسائی مذہب اختیار کر لینے کے باوجود جائداد 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 تبدیلیٔ مذہب کے مرکز سمجھے جاتے تھے۔[۳]

ان کے علاوہ اقتصادی عوامل بھی تھے۔ ہندوستانی اقتصادیات پر گہرا اثر پڑا تھا۔ زرعی نظام لگان کا سسٹم، جائیداد کی تقسیم، قرض تجارتی انقلاب، ریلوے، ٹیلیگرات۔ 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

Marfat.com

ہندوستانیوں کا استحصال ہو رہا ہے۔ ڈاکٹر تاراچند لکھتے ہیں "پس ماندہ ملکوں کے بارے میں یہ تجربہ رہا ہے کہ جدید اور غیر مانوس ٹکنک جب بھی رائج 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 نعمتِ غیر مترقبہ تھی۔ امن و امان، جان و مال کی سلامتی کی برکتیں تھیں۔ سماجی تعلیمی اصلاحات اور نئے مواقع عطیۂ الٰہی تھے جو "چکا چوند" پیدا ہوئی تھی اس کی وجہ سے ۱۸۸۰ء میں نکتہ چینی اور تنقید میں وفاداری کا اظہار ہوتا تھا آگے چل کر اور بھی تبدیلی آئی۔[1]

ایک پہلو اور تھا۔ ہندوستانیوں نے باہر سے آنے والوں کی حکومت کے درمیان کبھی 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۔ جواہر لال نہرو نے اُس خطرناک 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۔[2]"

ان حالات میں انڈین نیشنل کانگریس وجود میں آئی تھی۔ کاٹن اور رائے اور ہیوم 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 طبقۂ 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 "تائیدِ عامہ" حاصل کر رہی تھی۔ فیروز شاہ مہتا نے ۱۸۹۰ء میں کانگریس کے انڈین نیشنل ہونے کے جواز کا یہی جواب دیا کہ ہمارے دکھ مشترک ہیں اور ہم ایک انتظامیہ ہونے کی بنا پر ایک ہیں۔ اس میں ہندو بھی اپنی تمام احیا پرست تحریکوں کے باوجود شریک تھے اور مسلمان بھی اپنے ایک طبقہ کی فرقہ واریت

---

[1] Dr. Tara Chand: History of the freedom mov. in India Vol. I

[2] Ibid P.

[3] Jawaharlal Nehru: Discovery of India P.

Marfat.com

کے باوجود زور شور سے آئے تھے۔ ۱۸۸۷ء 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 مادرِ ہند کے لڑکے ہیں۔"[1]

علی گڑھ تحریک کی کانگریس مخالفت کے باوجود مسلمان اکثریت کانگریس میں شامل تھی۔ الٰہ آباد کانگریس کے اجلاس میں مولوی ہدایت رسول نے اودھ کے نمایندوں کی کثرت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "ان کی کثرت اربابِ علی گڑھ کی مخالفت کا نتیجہ ہے۔"[2]

اس طرح وہ فرقہ پروری سیاسی اعتبار سے تقریباً بے اثر رہی جو ہندو احیاپرست 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 دادابھائی نوروجی کی صدارت میں کانگریس "سوراج" کی طرف بڑھی اور مسلم فرقہ واریت جو اب تک صرف مذہبی اور اصلاحی تھی لارڈ منٹو کے جداگانہ انتخاب کے اصول کے نتیجہ میں سیاست کی طرف بڑھی اور دسمبر ۱۹۰۶ء میں ڈھاکہ میں آل انڈیا مسلم لیگ قائم کرنے کا فیصلہ ہو گیا۔

یہ مختصر سا جائزہ اس دور میں رجحانات کی کشمکش، متضاد طرزِ 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 دورِ حاضر کے سرمایہ دار فاتحین نے کچل کر رکھ دیا ہے۔ ایک طرف انتہائی پست درجے کی

---

[1] ڈاکٹر عابد حسین۔ ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں صفحہ ۸۱

[2] طفیل احمد۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل۔ صفحہ ۲۹۶

Marfat.com

معشیت، 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 ہوگئے ہیں۔ زراعتی بحران کا پرانا 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 ۱۸۵۷ء 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 دکھا سکے۔ دھندلے خد و خال اور غیر واضح نقوش مجملاً 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) سیاسی رجحان ۔۔ اور ان میں اول الذکر کی بنیاد گو کہ تفریق پسندی پر تھی مگر اس 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 احیاپرست یہ سمجھ رہا تھا کہ ہندوؤں سے اختلاط نے اس کی اسلامی تہذیب کے خط و خال مسخ کر دیئے ہیں اور اب اسے صرف "دامنِ اسلام" میں پناہ مل سکتی ہے۔ ہندوؤں کو یہ احساس تھا کہ اُن کی تہذیب "بھرشٹ" کر دی گئی ہے اور انھیں 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 انھیں 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 انھیں بالادستی حاصل ہونی چاہیے۔ 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 رہبروں کی طرف جا رہے تھے۔ اب تک معاشرہ میں جو تہذیبی ارتباط تھا اور فرقہ وارانہ بنیادوں

لہ رجنی پام دت مترجمہ علی سردار جعفری۔ نیا ہندوستان صـ ۹۴

۲ Dr. Beni Prasad: Indian Hindu Muslim Question P. 31, 32

Marfat.com

پر جس اشتراکِ عمل کا مظاہرہ ہوتا تھا رواداری اور باہمی احترام کے جذبہ نے مشترکہ آئیڈیل کی جس طرح تخلیق کی تھی ـــــ وہ آئیڈیل اب لڑکھڑا رہا 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۔ [1]

ان حالات میں اُردو شاعری نے مشترکہ تہذیب کی وارث کی حیثیت سے اتفاق، اتحاد اور یگانگت کی قندیلیں روشن کیں اور قومی یکجہتی جس کی تشکیل و تعمیر میں اُردو شاعری نے موثر کردار ادا کیا تھا۔ غدر کے بعد تاریخی صداقت بن کر اُبھرنے لگی لیکن اس سے بھی بڑا کارنامہ اُردو کے ہاتھوں انجام پایا اور وہ یہ کہ اُردو شاعری نے اس دَور 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۔ اِس دَور میں اُردو شاعری میں تین رجحانات نظر آتے ہیں۔ روایتی، مذہبی اور قومی۔۔۔۔ اور جیساکہ عرض کیا جا چکا ہے یہ تینوں رُجحان اپنے دَور، اپنے حالات اور اپنی تاریخی کشاکش کا آئینہ بھی ہیں اور نتیجہ بھی۔

ان میں روایتی رُجحان سے مُراد غزل کے اس مروّجہ انداز سے ہے جو اپنے خالص غیر مذہبی انداز میں حسن و عشق کی کہانیاں سُنا کر ہندوستان کے تاریخی جمالیاتی شعور کی تفسیر پیش کر رہی تھی۔ داغ، امیر، جلال، تسلیم، شاد عظیم آبادی۔ ریاض خیرآبادی کے یہاں ایک طرف تو میکدہ، بتکدہ، 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 قفس و آشیانہ نشیمن و صیاد۔ گناہگار۔ قاتل کارواں وغیرہ کی علامتوں اور استعاروں کے پردے میں اپنے دَور کی تصویر کشی بھی نظر آتی ہے۔ ۱۸۶۹ء سے پہلے تک قومی یکجہتی 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 ہوگیا تھا لیکن تاریخی تسلسل بہرحال منقطع نہیں ہوا اور غزل میں بھی ظاہر ہوتا رہا۔ ۱۸۵۷ء میں اور اس کے بعد کے حالات کے پس منظر میں یہ اشعار اپنے دَور کی تصویر بھی معلوم ہوتے ہیں اور ایک ایسا

---

[1] M. S. Jain: Aligarh Movement P. 6.

Marfat.com

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 مُرغانِ چمن رنگ ہوا بو نہ ہوا (جلالؔ)

خبر کیا کس نے شیخ و برہمن میں جھگڑے ڈالے ہیں
مگر سب بزمِ رنداں میں تمہارا نام لیتے ہیں (جلالؔ)

پروازِ اولیں میں اسیری ہوئی نصیب — گویا قفس میں تھے جو اڑے آشیاں سے ہم (نسیمؔ)

کون پُرساں ہے حالِ بسمل کا — خلق مُنہ دیکھتی ہے قاتل کا (نظام رامپوری)

بات رکھ لی مرے قاتل نے گنہگاروں میں — اس گُنہ پر مجھے مارا کہ گنہگار نہ تھا (امیر مینائی)

قریب ہے یار روزِ محشر چھپے گا کُشتوں کا خون کیونکر
جو چُپ رہے گی زبانِ خنجر لہو پکارے گا آستیں کا (امیرؔ)

گردشِ بخت کہاں سے ہمیں لائی ہے کہاں
منزلوں وادیٔ غربت سے وطن دور رہا (امیرؔ)

فلک کے دَور سے دُنیا بدل گئی ورنہ — جہاں بنے ہیں یہ میخانے خانقاہیں تھیں (امیرؔ)

خنجر چلے کسی پہ تڑپتے ہیں ہم امیرؔ — سارے جہاں کا درد ہمارے جگر میں ہے ؍؍

ہیں اور اسیر لالہ و گُل ہجرِ یار میں — کیسی بہار آگ لگا دو بہار میں ؍؍

بہت سے تنکے چُنے تھے میں نے نہ مجھ سے صیاد تو خفا ہو
قفس میں گر مر بھی جاؤں گا میں نظر سوئے آشیاں رہے گی (شادؔ)

ہزار نقشِ قدم مٹا کر زمانہ آنکھوں میں خاک ڈالے
جو مجھ سے چھوٹے ہیں ان کو تیری تلاش اے کارواں رہے گی (شادؔ)

ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہو جاتے ہیں بدنام — وہ قتل بھی کرتے ہیں تو چرچا نہیں ہوتا (اکبرؔ)

ممکن ہے ایسے اشعار محض رسمی گل و بلبل اور صیاد و قفس کی داستاں سے منسوب کیے جائیں، (اردو غزل میں ایسا بھی ہوتا ہے) لیکن اس عہد میں ان الفاظ کی علامتی معنویت

لے اردو غزل میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے صفحہ ۵۹۴ پر یہ شعر یوں ہی لکھا تھا ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نے لکھنؤ کا دبستان شاعری میں بھی "یار و" کی جگہ "یار" لکھا ہے۔

Marfat.com

کو نظر انداز کرنا بھی نامناسب ہوگا کیونکہ قتل و خون ظلم و ستم کا بازار ان کی نگاہوں کے سامنے گرم ہوا تھا یہ پہلو بھی مدنظر رکھنا ہوگا کہ کہیں کہیں تو ان شعرا 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 مینائی کا تذکرہ کیا بھی جا چکا ہے غزل کے متذکرہ اشعار کشاکش اور غدر کے بعد جو ایک عام پژمردگی کی کیفیت تھی اسی پس منظر میں ابھرتے ہیں۔

روایتی انداز میں غزل گوئی کے اس رجحان کے ساتھ ساتھ مذہبی رجحان بھی نظر آتا ہے۔ اور یہاں وسیع المشربی کے وہ تصورات جو اردو شاعری کی روایت بن گئے تھے بھرپور طریقہ پر ملتے ہیں۔ جن شعرا 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 برندابن اور مسدس 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 کاکوروی کے مشہور اور معرکۃ الآرا قصیدے ہیں ؎

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۔ ؎

جوگیا بھیس کیے چرخ لگائے ہے بھبھوت ۔۔۔ یا کہ بیراگی ہے پربت پہ بچھائے کمبل

جب تلک برج میں جمنا ہے یہ کھلنے کا نہیں ۔۔۔ ہے قسم کھائے اٹھائے ہوئے گنگا بادل

۱؎ گنپت سہائے۔ اردو میں ہندو شعرا کا کارنامہ ص ۲۶

۲؎ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری ص ۵۰۰

Marfat.com

راجہ اندر ہے پری خانۂ مے کا پانی نغمۂ نے کا ہری 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 اذا سجیٰ اور جبین پر ابرو کو رحل پر رکھے ہوئے حمائل سے استعارہ کرتا ہے۔

مشترکہ کلچر کے اثرات اس حد تک تھے کہ بنواری لال شعلہ نے ایک نوحہ میں لکھا ہے

بیک اجل بھی شامل اہلِ عزا ہے آج میدان کربلا مری ماتم سرا ہے آج

اسی عہد میں جگناتھ خوشتر (۱۸۰۹ء تا ۱۸۶۴ء) 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 ابرِ کرم، اور شوق کی مثنویوں میں مذہبیت کا رنگ غالب ہے اور اسی کے ساتھ مسدس حالی ہے۔

جو مذہبی تحریکیں چل رہی تھیں ان کی صحیح سمت اُردو شاعری میں نظر آتی ہیں اور مشترکہ 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 رُجحان قومی رُجحان 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 تصوّرات کے پردے میں چھپے ہوئے تھے وہ اس طرح کُھل کر سامنے آگئے 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 برق، سورج نرائن مہر، جگت موہن لال رواں، اقبال، اکبر، چکبست اور جوش نے انھیں دیواروں پر قومی یکجہتی کا تاج محل تعمیر کیا۔ ۱۸۶۹ء 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 اُبھرتی ہے۔ اس سماج میں احیاء 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 اُبھرے تھے اتنی ہی شدت کے ساتھ یکجہتی کے رُجحانات کو اپنے دامن میں جگہ دی۔

Marfat.com

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 فلسفۂ تاریخ کی روشنی میں اُردو شاعری کے ذریعہ ہندوستان کے ہر عہد کی تہذیبی اور سماجی تاریخ بھی مُرتب 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 سند لکھ کر دی اسے حالی کی زبان سے سُنئے۔

دی سند گورے کو لکھ کر جس میں تصدیقِ مرض | اور یہ لکھا تھا کہ سائل ہے بہت زار و نزار
یعنی اِک کالا نہ جس گورے کے مُکے سے مَرے | کر نہیں سکتا حکومت ہند پر وہ زینہار
اور کہا کالے سے تم کو مل نہیں سکتی سند | کیونکہ تم معلوم ہوتے ہو بظاہر جاندار
ایک کالا پٹ کے جو گورے سے فوراً مر نہ جائے | آئے بابا اُس کی بیماری کا کیونکر اعتبار

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 شعور 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 برکھا رُت اور مناجات بیوہ کی مثال پیش کی جا سکتی ہے لیکن ان کا اہم ترین کارنامہ ان کی مثنوی 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۔

حالی کہتے ہیں۔ ؎

اے وطن اے مرے بہشت بریں | کیا ہوئے تیرے آسمان و زمیں
کیا زمانے کو تو عزیز نہیں | اے وطن تُو تو ایسی چیز نہیں
جن و انسان کی حیات ہے تو | مُرغ و ماہی کی کائنات ہے تو
تیری اِک مُشت خاک کے بدلے | لوں نہ ہرگز اگر بہشت ملے

اس وطنیت اور حُب الوطنی کے شعور کے لئے قومی یکجہتی ناگزیر ہے۔ اس یکجہتی

Marfat.com

کو حالی فرقہ وارانہ بنیادوں پر مضبوط دیکھنا چاہتے ہیں اور ان کا تصور ہمہ گیر بھی ہے اور اس میں علاقائی یکجہتی بھی شامل ہے ؎

تم اگر چاہتے ہو ملک کی خیر — نہ کسی ہم وطن کو سمجھو غیر
ہو مسلمان اس میں یا ہندو — بودھ مذہب ہو یا کہ ہو برہمو
سب کو میٹھی نگاہ سے دیکھو — سمجھو آنکھوں کی پتلیاں سب کو

ڈاکٹر گیان چند لکھتے ہیں [۱]

اُردو میں حالی نے پہلی بار "لفظ قوم" کو اہل ملک کے معنی میں استعمال کر کے ہندوستانی قوم کا تصور پیش کیا صالحہ عابد حسین لکھتی ہیں" لیکن جب سب اہل وطن کو خطاب کرنا ہوتا ہے اُس وقت وہ قوم کا لفظ اُس وسیع معنی میں بولتے ہیں جس میں آج بولا جاتا ہے[۲]" حالی قوم اور وطن کا جدید تصور رکھتے ہوئے ملک میں اتحاد و یکجہتی کی تلقین کرتے ہیں۔ ؎

ملک ہیں اتفاق سے آزاد — شہر ہیں اتفاق سے آباد
ہند میں اتفاق ہوتا اگر — کھاتے غیروں کی ٹھوکریں کیونکر
قوم جب اتفاق کھو بیٹھی — اپنی پونجی سے ہاتھ دھو بیٹھی

حالی اس وطنی شعور کا ایک ناگزیر عنصر فرقہ وارانہ اتحاد کو سمجھتے تھے۔ ۱۹۰۶ء میں منشی دیا نرائن نگم کے خط کے جواب میں لکھتے ہیں ـــ" ہندو مسلمانوں کے اتفاق کی نہ صرف سودیشی تحریک میں بلکہ ہر کام میں جو ہندوستان کی بھلائی سے تعلق رکھتا ہو اشد ضرورت ہے[۳]"

ان کی اس مثنوی کے بارے میں آل احمد سرور لکھتے ہیں۔

" حالی کی مثنوی حُبِ وطن آج بھی نئی ہے ۔۔۔۔۔ حالی کا یہ شریف اور مہذب پیغام ہندوستان کے لئے آج بھی نجات کا باعث ہو سکتا ہے ۔۔۔۔۔ جو اُردو شاعری کی پہلی طویل نظم ہے اور قومی شاعری کی سنگ بنیاد" [۴]

---

[۱] گیان چند جین - اُردو مثنوی شمالی ہند میں ص ۲۰۴
[۲] صالحہ عابد حسین - یادگار حالی ص ۱۲۹
[۳] ،، ،، ص ۱۲۳۰ ایڈیشن ۱۹۵۵ء - انجمن ترقی اُردو علی گڑھ -
[۴] آل احمد سرور - تنقید کیا ہے؛ مکتبہ جاوید لیٹڈ - باپنجم ۱۹۵۹ء

Marfat.com

حالی نے یہ مثنوی ۱۸۷۴ء میں[1] لکھی۔ عبداللہ یوسف علی کے مطابق تقریباً اسی سال بنکم چندر کا ناول آنند مٹھ سامنے آیا لیکن ڈاکٹر تارا چند نے آنند مٹھ کی اشاعت کی تاریخ ۱۸۸۲ء لکھی ہے۔ عرض صرف یہ کرنا ہے کہ بنگالی ادب بالخصوص آنند مٹھ جس کا "بندے ماترم" تحریک آزادی کا جنگی نعرہ بنا اپنے پس منظر میں صوبائی پاسداری فرقہ واریت کے تصورات بھی رکھتا تھا۔ ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں کہ وہ ہندو سماج کی عظمت کا احیا چاہتے تھے[2]۔ 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 دورِ حاضر میں "قومی یکجہتی" کا تصور بن گیا اِس قومی یکجہتی کے لئے ایک طرف مثبت کوششوں کی ضرورت تھی دوسری طرف تفریق پسندانہ رُجحانات کی بیخ کنی بھی ضروری تھی۔ حالی نے تفریق پسندانہ عناصر کے بنیادی اجزا 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 نوعِ بشر سے بہتر
بھائی انسان تھے سب انسانوں کے — میت ہندو تھے مسلمانوں کے

حالی نے ۱۸۷۴ء[3] 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 حُبِّ 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۔

---

[1] گیان چند جین۔ اُردو مثنوی شمالی ہند میں ص۴۰۴

[2] Dr. Tara Chand : History of the freedom mov. in India vol II p. 595

[3] ڈاکٹر گیان چند جین۔ اُردو مثنوی شمالی ہند میں ص۴۱۱

Marfat.com

اب میں تمھیں بتاؤں کہ حُبِ وطن ہے کیا
وہ کیا چمن ہے اور وہ ہوائے چمن ہے کیا

وہ رحمتِ خُدا ہے کہ بندوں پہ عام ہے
وہ لطف تام جس سے جہاں شاد کام ہے

حُبِ وطن ہے جلوہ اسی نورِ پاک کا
روشن ہے اس کے نور سے عالم ہے خاک کا

ہو مہر میں یہ نور تو اس کو کرن کہیں
گر دل سے جلوہ گر ہے تو حُبِ وطن کہیں

رکھتا جو سب پہ لُطف و کرم کی نگاہ ہو
اور دل سے ہر بشر کے لئے خیر خواہ ہو

آوارۂ سفر ہو کہ موجود گھر میں ہو
ہاتھ اپنا جیب نفع میں ہو یا ضرر میں ہو

ہر حال میں رہیں اسے اہلِ وطن عزیز
اور ہو ویں نیک و بد روش جان و تن عزیز

آزاد کا تصور اعلیٰ ترین تصور ہے وہ تاریخ عالم کے بہت سے واقعات بیان کرنے کے بعد ڈاکٹر ہملٹن کا قصہ بھی حب الوطن کے ذیل میں درج کرتے ہیں اور پھر ہندوستان میں حُب الوطنی کے فقدان پر ایک دردناک مرثیہ لکھتے ہیں ؎

اے آفتاب حبِ وطن تو کدھر ہے آج
تو ہے کدھر کہ کچھ نہیں آتا نظر ہے آج

حُبِ وطن کی جنس کا ہے قحط سال کیوں
حیراں ہوں آجکل ہے پڑا اس کا کال کیوں

کچھ ہو گیا زمانے کا اُلٹا چلن یہاں
حُب الوطن کے بدلے ہے بغض الوطن یہاں

اور پھر آفتاب سے دُعا کرتے ہیں کہ اے آفتاب ادھر بھی کرم کی نگاہ اُٹھا تاکہ

بریز جوشِ حُبِ وطن سب کے جام ہوں
سرشار ذوق و شوق دلِ خاص و عام ہوں

جس طرح حالی نے برکھارُت میں ہندوستانی فضا کی خوبصورت تصویر کشی کی ہے اسی طرح آزاد کی مثنوی ابرِ کرم میں آم کے ٹکورے پپیہے، ملہار کی تانیں اور ساون کے گیتوں کی نغمگی سُنائی دیتی ہے۔

حالی اور آزاد کا یہ کارنامہ تھا جس نے آنے والے دَور میں اقبال سے

"سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا"

اور "سورج نے دیا اپنی شعاعوں کو یہ پیغام"

جیسی نظمیں لکھوائیں۔ آزاد اور حالی نے اپنے دَور کی رہنمائی کا کارنامہ انجام دیا۔

Marfat.com

اُردو شاعری میں وطن کو ماں جیسے مقدس لفظ سے یاد کرنے کی روایت بھی اسی دَور سے شروع ہوئی تاؔور کاکوروی کی نظم "مقدس سرزمین" بہرحال وطنیت کا ایسا تصوّر جو اتفاق اور یکجہتی کو بھی پروان چڑھائے پیش کرتی ہے۔

مرحبا اے مادرِ ہندوستاں جنت نشاں　　مرحبا اے بھارت اے روحانیت کی سرزمیں
تیرے ورندا بن سے اُٹھا پہلے ہو حق کا خروش
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
سیرگاہ سعدیِ شیراز و بزم والمیک
ہے خم و مینا میں تیرے خاک خسرو تہ نشیں
اور مےٗ احمر میں تیری خونِ سرمد ہے شریک

اسی دَور میں اسمٰعیل میرٹھی نے ایک طرف تو آزادی کا پیغام دیا اور کہا۔
بھلے خشک روٹی جو آزاد رہ کر　　تو وہ خوف و ذلت کے حلوے 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 سبق ملاپ کا یاد رہا　　بستی میں ہر ایک شخص دلشاد رہا
جب رشک و حسد نے پھوٹ ان میں ڈالی　　دونوں میں سے ایک بھی نہ آباد رہا

اسمٰعیل 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 حصّہ 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

Marfat.com

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 چھپّر
کرو صبر آتا ہے اچھا زمانہ

اسمٰعیل نے ۱۸۶۸ء میں حُبِّ 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 اُنکی مشہور نظمیں ہیں۔ بچّوں کے لئے ان کی چھوٹی چھوٹی نظمیں ان کی بالغ نظری کا ثبوت ہیں۔ وہ جانتے تھے کہ اتفاق و یکجہتی کا شعور۔ رواداری۔ ایک دوسرے کے جذبات کا احترام متحدہ قومیت کے شعور کی تعمیر کر سکتا ہے اور اس پس منظر میں ان کے یہ دو مصرعے بھی معنی خیز معلوم ہوتے ہیں۔ "ہماری" ایک مخصوص تصوّر کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

رب کا شکر ادا کر بھائی جس نے ہماری گائے بنائی

اس دَور کے سلسلے میں ایک یہ بھی پیچیدگی ہے کہ اُنیسویں صدی کے آخری دس سال بڑے ہنگامہ خیز گزرے ہیں اور دوسری طرف اُردو کے بہت سے شاعر مثلاً اقبال، شبلی، اکبر، سرور جہاں آبادی، روّان وغیرہ کی شاعری کا آغاز اسی دَور سے ہوگیا 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 دَور میں جن تین رُجحانات کا ذکر کیا گیا ہے اس سلسلہ میں ایک روائتی رجحان کا تذکرہ باقی رہ جاتا ہے۔ اُردو شاعری نے اپنی یہ بھی روایت بنالی تھی کہ ہندوستانی قصّوں کو اُردو میں منتقل کیا جائے۔ چنانچہ اسی دَور میں امیر مینائی کے شاگرد خلیل نے پنجہ نگارین تصنیف کی یہ ۱۹۱۴ء میں مفید عام پریس آگرہ سے شائع ہوئی جس میں صنادید کے راجہ کا قصہ اور شکنتلا کا ترجمہ اور میگھ دوت کا ترجمہ نظر آتا ہے۔ اقبال ورما سحر نے بھی شکنتلا کو نیرنگ سحر

لہ عبدالقادر سروری۔ جدید اُردو شاعری ص۱۰۱ ایڈیشن ۱۹۳۲ء

Marfat.com

کے نام سے نظم کیا۔اس کی اشاعت ۱۹۱۹ء میں ہوئی۔[1]

شاعر کا شعور اُردو کی روایات کو اس طرح جذب کرچکا تھا کہ کالی داس کے اس ترجمہ میں دن کو عید اور رات کو شب برأت کہتا ہے۔[2]

کرتے تھے ہنسی خوشی اوقات   دن عید تھی تو رات شبرات

۱۸۶۴ء میں رنگ لال جین نے سنگھاسن بتیسی لکھی[3] ۱۸۶۹ء میں پدماوت[4] کا منظوم ترجمہ محمد قاسم علی نے براہ راست ملک جائسی کی پدماوت سے کیا۔۱۸۶۵ء میں ابنی پرشاد نے گوپی چند[5] کا قصہ نظم کیا۔اسی سال راجہ رگھبر[6] جوگی کی کہانی شائع ہوئی۔

ان کہانیوں کی بنیاد ہندوستان کے قدیم کلاسیکل کارناموں پر ہے۔ان میں ہندوستانی فضا گھری اور مشترکہ کلچر کے تصورات بہت واضح ہیں۔اس مختصر سے عہد کا جائزہ لیتے ہوئے یہ احساس ہوتا ہے کہ اُردو شعراء کی پیغمبرانہ نظر نے آنے والے خطرات کی بُو سونگھ لی تھی اور اسی لئے بڑی شدت کے ساتھ انھوں نے انتشار پسند طاقتوں اور تفرق پسندوں کے خلاف اپنی مہم کا آغاز کیا تھا۔

۱۸۵۷ء کے قریبی عہد میں زخمی ہندوستان اور تحریک آزادی کی ناکامی کا مرثیہ، حالات کی گھٹن، اور جبر کبھی غزلوں میں علامت کے ذریعہ ظاہر ہوا اور کبھی شہر آشوب کے ذریعہ اس کی تصویر کشی کی گئی ہے۔اُردو شاعری کو ہندوستان کے مختلف مذہبی مکتبہ ہائے فکر کے افراد نے اپنی کاوشوں کا میدان بنایا۔رامائن بھی لکھی گئی اور مدو جزر اسلام بھی لیکن ان مذہبی نظموں کا ایک شعر بھی بطور مثال نہیں پیش کیا جاسکتا جس پر مذہبی منافرت یا تفرق پسندی کا لیبل لگایا جاسکے۔یہ وہ دشوار گزار وادی تھی جس سے گزرتے ہوئے پس منظر میں احیاء پرستوں کے ان نعروں کی گونج بھی سنائی دیتی تھی جو ملک میں شعوری، غیر شعوری طور پر یا انگریزوں کی سازش کا آلہ کار بن کر تفرق پسندی کا بیج بو رہی تھیں لیکن اُردو

---

[1] ڈاکٹر گیان چند جین۔اُردو مثنوی شمالی ہند میں ص۱۴۳

[2] ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ہندوستانی قصوں سے ماخوذ۔اُردو مثنویاں ص۱۰۱

[3] 〃 〃 〃 〃 〃 ص۱۲۴

[4] 〃 〃 〃 〃 〃 ص۱۰۸

[5] 〃 〃 〃 〃 〃 ص۱۰۸

Marfat.com

شعرا نے اپنی روایات کو برقرار رکھا۔ اپنے دامن پر تفریق پسندی کا دھبہ نہ لگنے دیا۔ بلکہ وطنی شعور کے پھول کھلائے اتفاق اور یکجہتی کی خوشبو نے ملکی فضا کو معطر کیا۔ ملک 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 بحرانی دَور تھا جہاں اُردو شاعری ایک ایسے مرحلے پر آپہنچی تھی کہ ایک طرف قومی یکجہتی کے تصورات تھے اور دوسری طرف احیاء پرستی جس کا سرا انتشار و افتراق سے ملتا تھا۔ اُردو شاعری نے اپنے تشکیلی دَور میں بھی اور اپنے تعمیری دَور میں بھی مشترکہ کلچر کی عکاسی کر کے قومی یکجہتی کا راستہ اپنایا تھا۔ اس عبوری دَور میں بھی اُردو شاعری نے یہی مقدس فریضہ انجام دیا اور قومی یکجہتی کے دَور 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 ویر ساورکر نے ۱۹۳۷ء میں یہ اعلان 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 علامت بنا کر عطا کئے۔ اس طرح کہ ہندوستان کی تاریخ جغرافیہ اس کا کلچر۔ تمدن غرضکہ پورا ہندوستان اس کے دامن میں سمٹ آیا۔

ل۔ Ram Gopal: Indian Muslims P. 264.

Marfat.com

(۶)

جہدِ آزادی اور وحدت پسند جذبات

Marfat.com

Marfat.com

بیسویں صدی اپنے دورِ آغاز سے ہی گوناگوں 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 خلط ملط ہیں کہ کوئی خط فاصل کھینچنا تقریباً ناممکن ہے۔ سیاسی نشیب و فراز کا اندازہ بھی اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ستر برس کے عرصہ میں آئینی اصلاحات کی وہ تحریک جو لارڈ رپن کے زمانے سے لوکل سلف گورنمنٹ کی صورت میں ظاہر ہوئی تھی۔ منٹو مارلے ریفارمس، مانٹیگو چیمسفورڈ ریفارمس، گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ، کرپس مشن اور کیبنٹ مشن پلان سے گذرتی ہوئی آزادیٔ ہند پر ختم ہوئی اور اپنے دامن میں آگ اور خون لئے ہوئے اس طرح آگے بڑھی کہ اس کے پس منظر میں ۱۸۹۳ء کے فرقہ وارانہ فساد، پہلی جنگ عظیم، جلیانوالہ باغ، ترک موالات، چوری چورا، خلافت تحریک، موپلا کسانوں کی بغاوت، بھگت سنگھ، (ہندوستانی ریپبلکن آرمی) کی تحریک، باردولی تحریک، ۱۹۲۷ء کے فرقہ وارانہ فسادات سائمن کمیشن، نہرو رپورٹ، ڈانڈی مارچ، دوسری جنگ عظیم، بنگال کا قحط "ہندوستان چھوڑ دو" تحریک، اگست ۱۹۴۲ء سے آزادی اور آزادی کے بعد تک، بنگال، بہار، یو۔پی اور پنجاب و سرحد میں فرقہ وارانہ 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 ـــ!

اس دور میں اردو شاعری میں بھی مختلف رجحانات نظر آتے ہیں کچھ شعراء ایسے ہیں جنھوں نے صرف غزل تک اپنے کو محدود رکھا اور ان میں سے کچھ داخلیت کا

Marfat.com

اس طرح نکھار 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 غزل 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 ہندوستانیت 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 منور کیا۔ مثلاً رامائن، مہابھارت کے ترجمے، مرثیے، بزرگان دین کی مدح میں قصیدے اور نعت اور سری کرشن جی، رام چندر جی، لکشمی دیوی اور ستی ساوتری 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 اور آزادی کا ایک جامع اور ہمہ گیر تصور ابھرتا ہے جس میں ایک غیر طبقاتی سماج معاشی استحصال سے آزادی، نو آبادیاتی نظام اور فسطائیت سے بغاوت 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 میر و سودا، غالب اور انیس، حسن اور نسیم، نظیر، شکوہ آبادی، اختر اور ظفر کے ہاتھوں ہوئی اور جسے نظیر اکبر آبادی، آزاد، حالی نے اپنے خون دل سے

Marfat.com

آب و رنگ عطا کیا۔ اردو شاعری کی یہ روایات سیکولر تصورات پر مبنی تھیں۔ جن میں انسان دوستی، وسیع المشربی، رواداری، ایک دوسرے کے جذبات کا احترام، ہندوستانیت، وطن سے محبت، مشترکہ کلچر کی تشکیل و تعمیر اور مشترکہ غلامی سے نجات پانے کی تمنا شامل رہی اور قومی یکجہتی کے اس دور عروج میں ان ساری روایات کے ساتھ کچھ اور عناصر بھی شامل ہوگئے ان عناصر کی بنیاد مفکرانہ شعور پر تھی ان سے وابستہ ایسے اصول و نظریات تھے جس کے ڈانڈے ہندوستانیت کو مجروح کئے بغیر آفاقیت 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 سیکولر تصور، انسان دوستی، رموز 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، سبحہ و زنار جیسی علامتیں فرقہ واریت کے خلاف اور ایک مرکز پر متحد کرنے کے لئے استعمال کی گئیں۔ دوسری طرف قفس، اسیری، آشیانہ، نشیمن، اور صیّاد 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 جا سکتا ہے۔

Marfat.com

اس دور میں ۱۹۳۵ء تک غزل گو شعرا کی ایک طویل فہرست ہے جنھوں نے اپنی فکر و نظر کے چراغ روشن کئے ان میں شاد عظیم آبادی، حسرت موہانی، عزیز لکھنوی، ثاقب لکھنوی، صفی لکھنوی سیماب اکبر آبادی، اقبال، نوح ناروی، جلیل مانکپوری، محمد علی جوہر، یگانہ چنگیزی، بیخود دہلوی آرزو لکھنوی، اصغر گونڈوی، اور فانی کے نام لئے جا سکتے 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، ملاؔ، اور اس کے بعد فیض، سردار، مجاز، جذبی، کیفی، مجروح، جاں نثار اختر وغیرہ کے نام لئے جا سکتے 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 کبھی کبھی انھوں نے صرف مسائل کے مفسر اور مورخ بننے پر ہی اکتفا نہیں کی بلکہ اس کے نقاد بن کر بھی اُبھرے 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 جاتے ہیں بدنام — وہ قتل بھی کرتے ہیں تو چرچا نہیں ہوتا
اکبر الہ آبادی

مذاق بے محل ہے وحشیوں میں رہ ہی ہوگی — ہنسی رُک کے رہیں چاک گریباں دیکھنے والے
کاظم حسین محشر لکھنوی

ناز بھی ہوتا رہے ہوتی رہے بیداد بھی — سب گوارا ہے مجھے سنتے رہو فریاد بھی
جلیل

Marfat.com

زمانہ برسرِ آزار تھا مگر فانیؔ　　　تڑپ کے ہم نے بھی تڑپا دیا زمانے کو
فانیؔ

اس کے سوا نہیں خبرِ آشیاں مجھے　　　میں تھا اسیرِ دام تو بجلی چمن میں تھی
فانیؔ

چلا جاتا ہوں ہنستا کھیلتا موجِ حوادث سے　　　اگر آسانیاں ہوں زندگی دشوار ہو جائے
اصغرؔ

یہاں کوتاہیِ ذوقِ عمل ہے خود گرفتاری　　　جہاں بازو سمٹتے ہیں وہیں صیاد ہوتا ہے
اصغرؔ

بنا لیتا ہے موجِ خونِ گل سے آشیاں اپنا　　　وہ پابندِ قفس جو فطرتاً آزاد ہوتا ہے
اصغرؔ

تعمیرِ آشیاں کا یہ تصور صرف شاعرانہ صناعی 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 آسکتی ہے لیکن کچھ ایسے شعراء ہیں جن کے یہاں قومی اور وطنی شعور کی باقاعدہ نشاندہی کی جا سکتی ہے یہ وہ لوگ تھے جنھوں 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 ثاقبؔ، عزیزؔ، آرزوؔ اور یاسؔ کے نام قابلِ ذکر ہیں۔

ثاقبؔ 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 [۱]

"اس مشاعرے میں ثاقبؔ صاحب کے دو اشعار علی گڈھ میں بہت مقبول ہوئے جیسے آج کل رات کو سینما ہوا اور صبح اس کے مقبول فلمی گانے یا دھنیں بچے بچے

---

[۱] رشید احمد صدیقی "جگر مرادآبادی" نقوش لاہور ادب عالیہ نمبر　　　صفحہ ۴۶

Marfat.com

کی زبان پر آگئیں اس زمانے میں علی گڈھ کے مشاعروں کا یہی حال تھا اچھے اشعار ہر چھوٹے بڑے کی زبان پر رواں ہو جاتے تھے ثاقب لکھنوی کے دو اشعار یہ تھے ؎

باغباں نے آگ دی جب آشیانے کو مرے
جن پہ تکیہ تھا وہی پتے ہوا دینے لگے

ہے روشنی قفس میں مگر سوجھتا نہیں
ابر سیاہ جانب کہسار دیکھ کر"

رشید صاحب کی طالب علمی کا زمانہ ہندوستانی سیاست کا وہ بلا خیز زمانہ ہے جب باغباں کی آگ" اور" ہوا دینے والے پتوں" کا بڑا زور تھا اور ملکی تحریک میں" امن سبھائی" اور" ٹوڈی بچہ" ہوا دینے والوں کی صف میں شامل تھے۔ علیگڈھ 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 ؎

گلچیں بُرا کیا جو یہ تنکے جلا دیئے
تھا آشیاں مگر ترے پھولوں سے دور تھا

زمانہ بڑے شوق سے سُن رہا تھا
ہمیں سو گئے داستاں کہتے کہتے

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 تن آسانیوں کے درمیان کشاکش کا کتنا خوبصورت نمونہ ہے ؎

قفس کی تیلیاں اچھی ہیں تنکوں سے نشیمن کے
یہ سب کچھ ہے مگر صیاد 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 ؎

کچھ لوگ اجنبی سے رستہ بتا رہے ہیں
زنداں سے میں چلا ہوں لیٹے ہوئے وطن کو

قفس میں جی نہیں لگتا ہے آہ پھر بھی مرا
یہ جانتا ہوں کہ تنکا بھی آشیاں میں نہیں

نکالی جا رہی ہیں ہڈیاں کچھ قید خانے سے
اسیرانِ محبت کو وہ آج آزاد کہتے ہیں

جنازہ شہر سے نکلا تھا آج یہ کس کا
ہوئی ہے دیر مگر کچھ غبار راہ میں ہے

Marfat.com

آرزو کے قومی شعور کا اندازہ ان کے قومی گیت اور اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ انھوں نے "سریلی بانسری" کے مقدمہ میں ایک علمی اور تحقیقاتی بحث کرتے ہوئے خالص اردو کی ایجاد کی اور وہ سارے الفاظ اپنی شاعری میں نہیں آنے دیے جو عربی یا فارسی نژاد تھے ان کے اس طرح کے اشعار کا نمونہ یہ ہے ؎

جس نے بنا دی بانسری گیت اُسی کے گائے جا
سانس جہاں تک آئے جا ایک ہی دُھن بجائے جا

جو دیکھے گا روتے مجھے تم کو ہنستے — مری بات چھوڑو تمھیں 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، سریلی بانسری کی قدر و قیمت کیا ہے یہ موضوع سے خارج ہے صرف یہ عرض کرنا ہے کہ اردو شعراء 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 لکھتے ہیں:

" اگر یہ سوچا جائے کہ یہ اشعار ۱۹۲۸ء 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 رہا 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 کے ایمائیت استعارے اور تشبیہہ کی نقاب اٹھا دی جائے تو نئے مضامین اور خیالات کا روپ نکھر آتا ہے۔" ؎۵

صور کے پردے میں کس نے روح تازہ پھونک دی
جاگ اٹھے برسوں کے سوئے ایک ہی آواز میں

۵؎ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی : 'لکھنؤ کا دبستان شاعری' ص ۸۲۸

Marfat.com

تھے قبل اسیریٔ قفس بازوؤں کا زور | ٹوٹے ہوئے کچھ پر کہ نشیمن میں پڑے ہیں
کھلتی کلیوں کی چٹک مژدۂ آزادی ہے | قید توڑیں گے یہ جھٹکے کسی دیوانے کے
بکھر گئی انھیں ہاتھوں سے ٹوٹ کر زنجیر | جو تار جیب پہ جھٹکے تھے اید ار کر کے
اہلِ قفس کا خوف زدہ شوق کیا کہوں | سوئے چمن سمیٹ کے پر دیکھتے رہے

اس باغ میں آکر ہم کو بھی تقدیر ملی ہے قمری کی
بندش بازو میں اطاعت کی، گردن میں طوق غلامی ہے

اور تفریق پسندانہ رجحان سے ملک کو کیا نقصان پہنچ رہا تھا اس کا سچا شعور اس شعر میں درد بن کر جھلک اٹھا ہے ؎

کروں کیا جب عداوت ہو چمن کے تنکے تنکے کو | بنا ڈالوں نشیمن 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 [۵۱]

"ان کا مرکز توجہ تو حجاز ہے ہندوستان سے محبت کیوں ہوگی۔"

ایک جگہ کہتے ہیں [۵۲]

"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 روایات 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 ؎

کرشن کا ہوں پجاری علی کا بندہ ہوں | یگانہ شانِ خدا دیکھ کر رہا نہ گیا

یہ شعر اتفاقیہ نہیں ہے بلکہ وسعتِ نظر کے شعور، تاریخی تسلسل اور فکر کی ہم آہنگی کا

---

۵۱ یگانہ : آیات وجدانی ص ۳۰۳
۵۲ یگانہ : آیات وجدانی ص ۲۸۱

Marfat.com

منطقی نتیجہ ہے جس کے شاہد یہ اشعار ہیں ؎

کھڑے ہیں دوراہے پہ دیر و حرم کے		تری جستجو میں سفر کرنے والے

امید و بیم نے مارا مجھے دوراہے پر		کہاں کے دیر و حرم گھر کا راستہ نہ ملا

نگاہِ بے نیازی نے دکھایا راستہ سیدھا		بھٹکتا کوئی کب تک جادۂ شیخ و برہمن پر

یاسؔ مذہب کی اس تنگ نظری سے بیزار ہیں جو انسان کو آدم سماج سے دور کرتے لکھتے ہیں ؎[1]

"دیوانے ملاؤں نے مذہب کو اتنا مسخ کر دیا ہے کہ تمدن کیلئے وبال ہو گیا ہے۔"

اور اسی لیے کہتے ہیں ؎

بہت میں نے ٹٹولا جادۂ شیخ و برہمن کو		کوئی آساں ہے ناہموار کا ہموار ہو جانا

یاسؔ کے یہاں وطنیت کا باقاعدہ تصور ہے ؎

وہ دشتِ ہولناک وہ حُبِّ وطن کا جوش		پھر پھر کے دیکھنا وہ کسی بے دیار کا

شام غربت بھی ہے روشن واہ ری یادِ 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۔
یاسؔ کے یہاں بھی اس کا تصور ہے ؎

وطن کی ہے ہوا سر میں، وطن کی خاک دامن میں
گریباں چاک کر لیتا ہوں یادِ دوست و دشمن میں

ڈاکٹر راہی معصوم رضا لکھتے ہیں ؎[2]

"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۔"

---

[1] یگانہ : آیاتِ وجدانی		ص ۱۰۹

[2] ڈاکٹر راہی معصوم رضا : یاس یگانہ چنگیزی ۱۹۶۸ء ایڈیشن		ص ۱۱۷

Marfat.com

یاس کے یہاں تنہائی کا یہ احساس بھی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ اس شعور کی نشاندہی کی جا سکتی ہے جو اس دور کے حالات سے ہم آہنگ ہے جس میں احساس تنہائی بھی ہے احساس مجبوری بھی اور کہیں کہیں کچھ کر گزرنے کا حوصلہ بھی ہے

بڑھ گئی قید خودی سے ادراک قید فرنگ — آزماتے ہیں وہ اب طوق و سلاسل سے مجھے
ہنس کے کہتا ہے کہ گھر اپنا قفس کو سمجھو — سبق الشام اصیاد پڑھاتا ہے مجھے
میں قفس میں بھی کسی روز نہ خاموش رہا — کشمکش میں بھی طبیعت کا وہی جوش رہا
ناخدا کچھ زور طوفاں آزمائی بھی دکھا — فکر ساحل چھوڑ لنگر ڈال دے منجدھار میں
یکساں کبھی کسی کی نہ گزری زمانے میں — یادش بخیر بیٹھے تھے کل آشیانے میں

یاس نے ہندی عناصر کو اس طرح اپنی شاعری میں جذب کیا کہ ہندوستانیت بھرپور طریقے پر ان کے یہاں جلوہ گر ہو سکے بعد کے شعراء نے اپنی باشعور کوششوں سے ان کے اس انداز کو اور سنوارا ہے

ساجن کو سکھی منا لو پھر سو لینا — سوتی قسمت جگا لو پھر سو لینا
سوتا سنسار سونے والا بیدار — اپنی بیتی سنا لو پھر سو لینا

صفی 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۔

صفی 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 صفی "لخت جگر" کے شاعر ہیں اور پھر ان کے دور کے پس منظر میں ان کا لحن، ان کی آواز کا آہنگ، اپنے دور کی آواز بن جاتا ہے

زور ہی کیا تھا جفائے باغباں دیکھا کئے — آشیاں اجڑا کیا ہم ناتواں دیکھا کئے
دل شکستہ درد میں ڈوبی ہوئی آواز ہے — میں ہوں اب کنج قفس ہے حسرت پرواز ہے

صفی بنیادی طور پر نظم کے شاعر ہیں اور ان کے معاصرین میں ایسے شعرا بھی شامل ہیں جنھوں نے غزلیں بھی لکھی ہیں۔ اقبال، اکبر، سرور، برق، مہر، رواں، وحیدالدین سلیم، چکبست

Marfat.com

محروم، جوش، جمیل مظہری، ملاّ، ساغر، حفیظ، ظریف، آغا حشر، غلام بھیک نیرنگ، چوہدری خوشی محمد ناظر، اور ظفر علی خاں ہیں۔ حسرت اور جوہر کا شمار ان شعرا میں ہے جنھوں نے مجموعی اعتبار سے غزلیں ہی لکھیں لیکن جو ملک کی تحریک آزادی اور متحدہ ہندوستان اور قومی یگانگت کے علمبرداروں میں سے تھے جنھوں نے قید و بند کی مشقتیں بھی جھیلیں، اور دار و رسن کو بھی دعوت مبارزت دی ــــ یہی بات کسی حد تک فراق پر بھی صادق آتی ہے اس لئے ان تمام شعرا کو ایک ہی صف میں جگہ دی گئی ہے جس کے سرخیل بجا طور پر اقبال سرور جہان آبادی اور اکبر قرار دیے جا سکتے ہیں شاعروں کا یہ وہ کارواں ہے جس نے ہندوستان میں نہ صرف متحدہ قومیت کے شعور کو پروان چڑھایا بلکہ قومی ہم آہنگی کی بنیادوں کو تہذیبی، سماجی، اور سیاسی انداز میں مستحکم بنانے کی سعی 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 کا 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 اُن 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 ورثہ دار تھیں جس کی داغ بیل چودھویں صدی عیسوی میں امیر خسرو کے ہاتھوں پڑ چکی تھی اور جس کی تشکیل پذیری پندرہویں سولھویں اور سترھویں 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 شعرا کی کاوشیں ہیں جو اردو شاعری میں مذہب کی وسیع النظری، انسان دوستی اور "چمن میں سیکڑوں رنگ کے پھول کھلنے دو" کے نظریہ

Marfat.com

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 مظہر بنایا۔ جس طرح ہندوستان میں کئی مذاہب تھے اور ان سب میں اختلافات کے باوجود ہندوستانی کلچر کی رواداری کے سبب سے ہم آہنگی تھی۔ اسی طرح اردو شاعری نے ہندوستانی کلچر کی روح کو جذب کرکے ہر مکتبۂ فکر اور ہر نقطۂ خیال کو جگہ دی اور اس طرح اس تہذیبی رنگارنگی کی تصویر کشی کی جو ہندوستانی کلچر کا لازمی جزو تھی چنانچہ اردو میں اگر ایک طرف مسلمانوں نے اپنے مذہبی خیالات وافکار و جذبۂ 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، مہابھارت اور گرو گوبند سنگھ کی منظوم سوانح عمری، جگت موہن لال رواں کی گوتم بدھ پر مثنوی نقد رواں اور "چتر کوٹ" جس میں رامائن کا ایک منظر ہے، مہاراج بہادر برق کی کرشن سداما، گرونانک، درگا سہائے سرور کی "سیتاجی کی گریۂ وزاری، گنگا، لکشمی جی، چکبست کا مسدس"، "رامائن کا ایک سین" جگر بریلوی کی "پیام ساوتری" (جس کا قصہ مہابھارت 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 ولہجہ اور طرز ادا مشترکہ تصورات سے بھرپور ہے۔ مثال کے لئے جستہ جستہ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں۔

گر حکم جنگ مجھ کو شہ ذوالکرام ہو
دم میں بھرت کی فوج کی ترکی تمام ہو

(رواں "چتر کوٹ")

ایذا اگرچہ آبلہ پائی کی ہے کڑی
دوزخ سے بڑھ کے آگ جدائی کی ہے کڑی

زینت بھی آہ ہیچ ہے زیور بھی ہیچ ہے
دنیا کی سیر خلد کا منظر بھی ہیچ ہے

(سرور "سیتاجی کی گریۂ وزاری)

تیری تجلیاں ہیں جلوہ فروش معنی
تنویر میں ہے تیری اک شان کبریائی

اے نازش زمانہ، اے نقش ناز عفت
بھارت کی پاک دیوی تو ہے ہماری مائی

(سرور۔ گنگا)

Marfat.com

رخِ تاباں پہ برستا تھا ترے نورِ ازل   تیرے حصے میں وہ میبوں تھے آئے ابھرن

(سرور۔ لکشمی جی)

رخصت ہوا وہ باپ سے لے کر خدا کا نام   راہِ وفا کی منزلِ اول ہوئی تمام
منظور تھا جو ماں کی زیارت کا اہتمام   آنکھوں سے اشک پونچھ کے دل سے کیا کلام

اظہارِ بےکسی پہ ستم ہوگا اور بھی
دیکھا ہمیں اداس تو غم ہوگا اور بھی

(چکبست "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۔ [۱]

"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 پرشاد منور لکھنوی نے آیات کلام پاک کا ترجمہ کیا۔"

روپ چند نامی کا ایک شعر بھی جگن ناتھ آزاد نے نقل کیا ہے ؎

آیا جو نام پاک محمد زبان پر   صلی علیٰ کا شور اٹھا آسمان پر

نعت کے ساتھ حمد باری بیشتر شعراء کے یہاں ہے سورج نرائن مہر کی نظم " تو ہی تو ہے" کا ایک بند ملاحظہ ہو ؎

مہ و خور میں تیری ضیا ہے درخشاں   ستاروں میں تیری جھلک ہے نمایاں
حرارت سے تیری ہے آتش فروزاں   ترے نور سے ذرہ ذرہ ہے تاباں

جدھر دیکھتا ہوں اُدھر 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 ؎

---

[۱] جگن ناتھ آزاد: "ہندوستان کے تہذیبی عناصر اور اردو" ماہنامہ آجکل دہلی اگست ۱۹۷۴ء جشن سیمیں نمبر ص ۵۴

Marfat.com

اے منعم حقیقی اے بیکسوں کے والی
ہر دکھ کی تو دوا ہے ہر درد کا ہے درماں
پتلا بنا کے مٹی کا تونے جان ڈالی
بحر کرم کا یارب تیرے نہیں ہے پایاں
بندوں پہ تیرے شفقت ہے بے شمار تیری

حسرت کش تکلم ہے تیرا اک زمانہ
ہے شیخ و برہمن کے لب پر ترا ترانہ
وحدت کا تیرے یارب میں بھی سنوں فسانہ
با سوز عاشقانہ با سوز مطربانہ
پردے میں بانسری کے مجھ کو صدا سنا دے
بنسی بجانے والے وحدت کا گیت گا دے

(حمد باری، زمزمۂ توحید)

اس طرح کی سیکڑوں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جہاں حمد و نعت، منقبت، ہندو شعرا کے یہاں نظر آتی ہے نانک کے مراثی اور سلام، شریمتی روپ کنور کے مرثیے، نسیم کنجاہی کے مرثیے، سلام اور قصیدے اور ڈاکٹر نہتی لال وحشی مظفر پوری کے مرثیے اس کی روشن مثالیں ہیں۔ وحشی کے مرثیے کی ایک بیت ملاحظہ ہو:

ہندو اگرچہ وحشیؔ بادہ پرست ہے
لیکن مے محبت حیدر سے مست ہے

وحشی کے مرثیہ کا ایک بند مذہبی تنگ نظری پر بڑے حسن کارانہ انداز میں روشنی ڈالتا ہے۔

منطق غلط ہے واعظ خانہ خراب کی
حد باندھتی نہیں ہے محبت جناب کی
پڑتی ہے ہر مکاں پہ کرن آفتاب کی
بخشش کو جب اترتی ہے رحمت سحاب کی
یہ دیکھتی نہیں کہ یہ سبزہ یہ ریت ہے
ہندو کا کھیت ہے کہ مسلماں کا کھیت ہے

ہندو شعرا 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 النسا کا مزار" سرور کی "نورجہاں کا مزار" اور چکبست کی نظم "آصف الدولہ کا امام باڑہ" کافی مقبول اور مشہور

Marfat.com

ہیں۔ سرور اور چکبست دونوں نے اپنی نظم فارسی کے مشہور اشعار پر ختم کی ہے۔

بر مزار ما غریباں نے چراغے نے گلے
نے پر پروانہ سوزد نے صدائے بلبلے

چکبست نے یوں اس شعر کو گویا اپنا لیا ہے۔

بے ادب پا منہ اینجا کہ عجب درگاہست
سجدہ گاہ ملک و روضہ شاہنشاہست

اگر چکبست نے ہندو قوم پرستی کی علامت بال گنگا دھر تلک کی وفات پر مرثیہ لکھا ہے اور سرور نے چتوڑ کی گذشتہ عظمت کی یاد دلائی ہے تو مسلم فرقہ پرستی کی علامت محسن الملک کی وفات پر بھی سرور نے اپنے شدید رنج وغم کا اظہار اس طرح کیا ہے:

آج ویرانے میں ہے تو اے گُل دستار قوم — لالہ خونیں کفن تیری بہار بے خزاں
ظلمت غم چھا گئی اوج سپہر قوم پر — تیرا جلوہ ہو گیا کیا آہ آنکھوں سے نہاں
قوم کے درد محبت کی خلش لے فخر قوم — تیرے پہلو میں چبھوتی اب بھی ہے نوک سناں

نالہ کر فریاد کر لے قوم اے 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 ہیں کہ اردو کے یہ شعراء اپنی ذات کو اردو کلچر کا ایک ناقابل تنسیخ جزو سمجھتے تھے اور اساتذہ اس کلچر کا معیار — !

داغ کا مرثیہ سرور کی زبان سے، اقبال کا مرثیہ محروم 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 ایماں کا — نہ ایماں گبر کا حصہ ہے نہ ورثہ مسلماں کا
(مہر)

ہم ہیں ہندو تو مسلماں دونوں باہم ایک ہیں — جس طرح آزاد رود جمنا د زمزم ایک ہیں
(بہاری لال مشتاق دہلوی)

Marfat.com

اصل مطلب ایک ہے آگاہ و ناآگاہ کا ہے الک کا ترجمہ عربی میں لفظ اللہ کا

(دلائے جوہر سنگھ جوہر)

اردو کے مسلمان شعرا نے بھی اردو کلچر کے اس مزاج کو اپنی شخصیت کا جزو بنا لیا 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، دیوالی، دسہرہ پر نظمیں ملتی ہیں تو دوسری طرف رام چندر جی، سوامی رام تیرتھ، گرو نانک، 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 اشنان 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 ؎

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

لبریز ہے شراب حقیقت سے جام ہند
سب فلسفی ہیں خطۂ مغرب کے رام ہند

اس دیش میں ہوئے ہیں ہزاروں ملک سرشت
مشہور جن کے دم سے ہے دنیا میں نام ہند

ہے رام کے وجود پہ ہندوستاں کو ناز
اہل نظر سمجھتے ہیں اس کو امام ہند

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
قدر پہچانی نہ اپنے گوہر یک دانہ کی

برہمن سرشار ہے اب تک مئے پندار میں
شمع گوتم جل رہی ہے محفل اغیار میں

بت کدہ پھر بعد مدت کے مگر روشن ہوا
نور ابراہیم سے آذر کا گھر روشن ہوا

پھر اٹھی آخر صدا توحید کی پنجاب سے
ہند کو اک مرد کامل نے جگایا خواب سے

"نانک" اقبال

Marfat.com

متھرا کا نگر ہے عاشقی کا | دم بھرتی ہے آرزو اسی کا
وہ نور سیاہ تھا کہ حسرت | سرچشمہ فروغ آگہی کا

حسرت موہانی "متھراجی"

دلوں میں رنگ محبت کو استوار کیا | سوادِ ہند کو گیتا سے نغمہ زار کیا
جو راز کوشش نطق و زباں سے کھل نہ سکا | وہ راز اپنی نگاہوں سے آشکار کیا
اداسیوں کو نئی زندگی عطا کر دی | ہر ایک ذرّے کو دل دے کے بیقرار کیا
جو مشرب اس کا نہ اس طرح عام ہو جاتا
جہاں سے محو محبت کا نام ہو جاتا

سیماب "سری کرشن"

ابد تک رحمتیں نازل ہوں خاک پاک پرس کی | جو آیا لے کے انساں کے لئے پیغام الفت کا
دیا اس مادی دنیا کو اس نے درس انسانی | اشاروں میں ملایا سلسلہ پستی سے رفعت کا
مسلماں قبر میں دفنائیں ہندو آگ میں پھونکیں | مگر تو ایک نقشِ جاوداں ہے اوج عظمت کا
سراپا روح بن جا روح بن کر جلوہ گر ہو جا | تجلّی میں تری حائل ہے پردہ مادیّت کا

سیماب "گرو نانک"

علم و عرفان الٰہی کی شہادت تو نے دی | غور کرنے کی دل انساں کو فرصت تو نے دی
برف زاروں کو ترے انفاس نے گرما دیا | تخت شاہی کو ترے احساس نے ٹھکرا دیا
یاد تیری آج بھی ہندوستاں میں تازہ ہے | چین جاپاں اور تبّت تک ترا آوازہ ہے
روشنی جس کی نہ ہوگی ماند وہ مشعل ہے تو
سرزمین ہند کا "عرفانی اول" ہے تو

سیماب "گوتم بدھ"

مولانا ظفر علی خاں نے دسہرے کے تیوہار کو نئے روپ میں دیکھا اور ذات پات کے نظام کے خلاف آواز بلند کی ؎

ہر ایک شہر میں ہو وہ دیا کا دان اتنا | کہ دیس بھر میں جو کنگال ہو دھنی ہو جائے

Marfat.com

نہ امتیاز رہے ذات پات کا کچھ بھی　　ہر ایک شودر کی لڑکی برہمنی ہو جائے

(ظفر علی خاں "دسہرہ")

انھوں نے اپنے دور کے حالات سے مطابقت بھی پیدا کرنی چاہی ہے ؎

اگر کرشن کی تعلیم عام ہو جائے　　تو کام فتنہ گروں کا تمام ہو جائے
بہ پاس خاطر ہمسایہ ہر دوار کا رُخ　　نثار حضرت خیر الا نام ہو جائے
مٹائیں برہمن و شیخ تفرقے اپنے　　زمانہ دونوں کے گھر کا غلام ہو جائے
بدیسیوں کی بڑائی کی دھجیاں اُڑ جائیں　　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　　ہند کی گرمیٔ ہنگامہ ترے نام سے ہے
میں ترے شیوۂ تسلیم پہ سر دھنتا ہوں　　کہ یہ اک دور کی نسبت تجھے اسلام سے ہے
تیری تعلیم ہوئی نذر خرافات فرنگ　　برہمن کو یہ گلا گردش ایام سے ہے
نقش تہذیب ہنود اب بھی نمایاں ہے اگر　　تو وہ سیتا سے ہے لچھمن سے ہے اور رام سے ہے

(ظفر علی خاں" ہندؤں کی تہذیب سری رامچندر سے خطاب")

ساغر نظامی کی والہانہ اور نغمگی میں ڈوبی ہوئی عقیدت یوں نظر آتی ہے ؎

بندرا کے گھاٹ ہیں پھر تمھارے منتظر　　موج آب منتظر ہیں ستارے منتظر
بنسری کی تان سے صبح و شام مست ہوں　　ارض و چرخ مست ہوں بے نظام مست ہوں
نند کی کٹی میں تم شل ماہتاب تھے　　شل ماہتاب کیا اصل آفتاب تھے
ماہ و آفتاب کو حکم انصرام دو　　پھر شب حیات کو اذن صبح و شام دو
ایشیا غلام ہے اس غلام کی سنو　　ہند ڈوبنے کو ہے ڈوبتے کو تھام لو
ساحل مراد تک ہندیوں کو لاؤ پھر
اے گوپال جھوم کر بنسری بجاؤ پھر

"سری کرشن"

تیری تعلیمات پہ ہندوستاں کو ناز ہے　　ہند کو کیا ناز ہے سارے جہاں کو ناز ہے

Marfat.com

کہ غلامی سے رہا ہم کو پھر ارماں ہے یہی — آج ہندوستان میں مفہوم زواں ہے یہی

(ساغر "گوتم بدھ")

بھارت پیارا راج دلارا — کوشلیا کی آنکھ کا تارا

دل کا تیاگی روپ کا رسیا — خود راجہ اور خود ہی پرجا

دھیان کی گنگا اس سے پھوٹی — گیان کی جمنا اس سے پھوٹی

سب سے الفت کرنے والا — قول کا سچا بات کا پکا

شیو کے بان کو جیتا جس نے — جیتی سندر سیتا جس نے

وہ سیتا جو نور تھی مطلق — نور تھی مطلق حور تھی مطلق

عدل کا پیکر رحم کی دنیا — شکتی اور بھگتی کا ستارا

بھارت پیارا راج دلارا

کوشلیا کی آنکھ کا تارا

(ساغر "رام")

اس سلسلے میں آثر 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 ابراحسنی گنوری کرشن جی کو اوتار مانتے ہیں ان کی نظم " وادی گوکل پہ ہے کالی گھٹا چھائی ہوئی " عقیدت، معرفت، شعریت کا شاہکار ہے[۵۱]

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۔[۵۲]

" اس نے اپنی وسیع ہمدردی اور سچی قدرتی شاعری کے میلان سے کہیں کرشن

---

[۵۱] درینیدر سکسینہ : اردو کے چند کرشن بھگت شعرا اردو ادب شمارہ ۱ و ۲ ص ۱۴۵، ۸۲

[۵۲] حفیظ جالندھری : شاہنامہ اسلام تعارف سر عبدالقادر ص ۲۱

Marfat.com

کے گُن گائے ہیں اور کہیں پریت کے گیت سنائے ہیں۔"

اردو شاعری کا وہ قدیم رجحان جو ہولی، دیوالی اور بسنت جیسے قومی تیوہاروں پر نظمیں لکھنے کا تھا وہ اس دور میں بھی برقرار رہا۔ جوش سے لے کر علی جواد زیدی تک بسنت، ہولی پر نظمیں ملتی ہیں اور یہ تیوہار اتفاق و یکجہتی کے لئے تہذیبی علامت بن کر ابھرتے ہیں، صوفیائے کرام میں مولانا افقر موہانی، مولانا ابراحسنی گنوری، اور بیدم وارثی کی نظمیں تیوہاروں پر بھی ہیں اور کرشن بھگتی پر بھی ہیں ـــــ اس سلسلے میں مولانا وحیدالدین 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 خیبر کے دروں سے ابھی
دیکھے تھے انھوں نے لالہ و گل پامیری کی وادی میں نہ کبھی
اے آریو آؤ قدم رکھو اِن حسن بھرے گلزاروں میں
جنت کے مزے لوٹو گے صدا اس پاک زمیں کی بہاروں میں
تم گنگ و جمن کے کناروں پر شہر اپنے نئے آباد کرو
گا گا کے بھجن کر کرکے ہَوَن ہو جاؤ مگن دل شاد کرو

اردو شاعری کے یہ وہ عناصر تھے جنھوں نے مشترکہ تہذیب کو سنوارا اور قومی یک جہتی کے اس شعور کو جو صدیوں کے تاریخی تسلسل سے پیدا ہوا تھا تقویت پہونچائی۔ 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 'رواداری'، باہمی احترام اور ایک دوسرے کے

Marfat.com

مشترک اقدارِ 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 مدھم 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 شعرار مسلمانوں کی روایات کے ان نقوش کو اپنے خون دل سے روشنی عطا کر رہے تھے جن کی بنیاد قومی یکجہتی پر تھی اور مسلمان شعرار رام چندرجی، سری کرشن، گوتم بدھ، بابا نانک کی مدح میں رطب اللسان تھے۔ اس کی نظیر نہ صرف یہ کہ ہندوستان کی کسی بھی زبان کے شعری سرمایے 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، اُس 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 یک جہتی 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 احساسِ غلامی نے ہندوستانیوں کے دل میں متحد اور یک جہت 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 سے سیاسی حالات کے مدوجزر کے پس منظر میں اس تمنا کے کئی روپ مختلف صورتوں میں اُبھرے ——— مگر ہر صورت قومی یک جہتی کے پختہ شعور کو اور بھی مستحکم، پائدار اور درخشندہ بناتی رہی۔

اردو شاعری کے ان مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ

Marfat.com

ان کا تذکرہ ان مخصوص سیاسی حالات کے پس منظر میں کیا جائے۔

●

انیسویں صدی کے آخری دس سال میں ہندوستان کی سرزمین میں ایسے اژدہے 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 حکمراں 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:۔

"۱۸۹۳ء میں تلک 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 مہاراشٹر میں جہاں ہندوؤں کی بڑی اکثریت تھی یہ آسان تھا کہ لوگوں کو مرہٹہ تحریک کی عظمت یاد دلائی جائے بلا شک و شبہ تلک بہت پکے 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 جا سکتا تھا" [۱]

"گنپتی اور شیواجی کے نام سے جن تحریکوں کو شہرت دی گئی ان سے مسلمانوں کے جذبات برانگیختہ ہو گئے ۱۸۹۳ء میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے بلوے کی آگ پانچ روز تک بمبئی میں بھڑکتی رہی وہ اس زمانے میں نئی اور عجیب سمجھی جاتی تھی' رنگون' بریلی اور اعظم گڈھ میں صرف چھ ہفتے پہلے اس قسم

۱۔ Dr. Tarachand: History of freedom movement P.578-579.

Marfat.com

کے فسادات ہو چکے تھے اور دونوں قوموں میں اتحاد کی کوئی صورت نظر نہیں آتی تھی۔" [۵۱]

اسی پس منظر میں ۱۸۹۹ء 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 حصّے میں فرقہ واریت کا زہر پھیلا کر اسے مشرقی حصّے کی طرف قدم بڑھایا گیا اس طرح پورا ہندوستان فرقہ واریت کی چکی کے دو پاٹوں 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 حصّہ پانے کا مطالبہ کریں گے جس کی وجہ سے اُن 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.... [۵۲]

پروفیسر بپن چندر کا خیال ہے کہ:

"۱۸۹۰ء میں تلک کے خلاف برطانوی اقدام کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے۔ اینٹی مسلم ہیرو کی حیثیت سے حکام نے شیواجی کو باعظمت بنانے کی مہم کی مخالفت نہیں کی لیکن اس وقت انھوں نے دخل دیا جب انھوں نے یہ محسوس کیا کہ تلک شیواجی کے مسلک کی اشاعت کر کے برطانوی مخالف جذبات کو ہوا دے رہے ہیں۔" [۵۳]

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 گنپتی کے جلوس اور انسداد گاؤکشی 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 نے ایک عرضداشت پر ملک کے مختلف حصوں سے چار ہزار مسلمانوں کی دستخط لے کر پینتیس سرآوردہ مسلمان

---

۵۱ عبداللہ یوسف علی: انگریزی عہد میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ، ص ۳۲

۵۲ ڈاکٹر عابد حسین: ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں، ص ۸۹، ۸۸

۵۳ Dr. Bipan Chander: Communalism and the writing of Indian History: Historians of Modern India & communalism. P. 54.

Marfat.com

زمینداروں، تعلقہ داروں اور وکیلوں کے ایک وفد کے ساتھ وائسرائے کی خدمت
میں حاضر ہوئے۔ وائسرائے نے اُن کے معروضات کو ہمدردی سے سنا اور واثق
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 انجمن
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 سربرآوردہ مسلمانوں کے ایک جلسے میں جو نواب وقار الملک کی صدارت
میں ہوا آل انڈیا مسلم لیگ کے قائم کرنے کا فیصلہ ہو گیا۔" [ل۵]

اس طرح سیاسی بنیادوں پر ہندوستان کے تین گوشوں میں اختلاف و افتراق کے وہ رجحانات اُبھر 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 یکجہتی اور مشترکہ تہذیب کے علمبرداروں کی زبردست قوتوں کے سامنے دبی ہوئی تھیں بدیسی راج کی شہ پا کر ابھر 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 لعنتیں تھیں برٹش اقتدار ہندوستان کی غیرت اور حمیت کو للکار 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 ——" [ل۲] اور دادا بھائی نوروجی نے سنہ ۱۹۰۶ء میں سوراج 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

ل۵ ڈاکٹر عابد حسین — ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں — ص ۸۹-۸۸-۹۰-۹۱

ل۲ Dr. TaraChand: History Of Freedom Movement Vol II P. 524-525

Marfat.com

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 حالیؔ، آزادؔ اور اسمٰعیل میرٹھی نے حب وطن کا جو تصور پیش کیا تھا اُسے اقبالؔ نے زیادہ وضاحت اور تفصیل کے ساتھ پیش کیا۔ "بانگ درا" کا آغاز ہی "ہمالہ" سے ہوتا ہے اور اقبالؔ 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 ہندوستاں" اور "پاسباں اپنا ہے تو" دیوار ہندوستاں ہے تو" کہہ کر اقبالؔ نے ہندوستان کی علاقائی سرحدیں بھی متعین کردیں۔ اقبالؔ نے باقاعدہ طور پر فرقہ پرستی اور احیار پرستی کے خلاف آواز بلند کی سرسید احمد خاں کی "لوح تربت" سے اقبالؔ نے اپنے دل کی بات کہی ہے ؎

وا نہ کرنا فرقہ بندی کے لئے اپنی زباں — چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامۂ محشر یہاں
وصل کے اسباب پیدا ہوں تری تحریر سے — دیکھ کوئی دل نہ دکھ جائے تری تقریر سے

محفل نو میں پرانی داستانوں کو نہ چھیڑ
رنگ پر جو اب نہ آئیں ان فسانوں کو نہ چھیڑ

"تصویر درد" میں اقبالؔ نے اپنے اس تصور کو پیش کیا ہے جس کی وہ پہلے ہی نشاندہی کرچکے تھے دیدۂ بینائے قوم کی حیثیت سے انھوں نے ہندوستان کی حالت پر اشک افشانی کی ہے۔ یہ اشعار ہندوستان کے پورے دور کی تصویر کشی کرتے ہوئے پیغام نجات دیتے ہیں ایسا پیغام جو حدود زماں سے بے نیاز ہے۔ یہاں بھی اقبالؔ کی آواز احیار پرستی اور فرقہ پرستی کے خلاف پوری قوت سے ابھرتی ہے وہ سرگشتگان خواب ذلت و رسوائی کو بیدار کرنا چاہتے ہیں ؎

Marfat.com

وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے — تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
ذرا دیکھ اس کو جو کچھ ہو رہا ہے ہونے والا ہے — دھرا کیا ہے بھلا عہد کہن کی داستانوں میں
یہ خاموشی کہاں تک لذت فریاد پیدا کر — زمیں پر تو ہو اور تیری صدا ہو آسمانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو — تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

اقبال قومی یک جہتی کا مکمل شعور رکھتے تھے اس سے بہتر قومی یکجہتی کا اور تصور کیا ہو سکتا ہے۔

پرونا ایک ہی تسبیح 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 ؎

تعصب چھوڑ ناداں دہر کے آئینہ خانے میں — یہ تصویریں ہیں تیری جن کو سمجھا ہے برا تو نے

تعصب فرقہ پرستی کے نتیجہ میں وجود میں آتا ہے ؎

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 ؎

شراب روح پرور ہے محبت نوع انساں کی — سکھایا اس نے مجھ کو مست بے جام و سبو رہنا
محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے — کیا ہے اپنے بخت خفتہ کو بیدار قوموں نے

اقبال نے مختلف انداز میں ہندوستانیت کو اپنے کلام میں جگہ دی اور ترانۂ ہندی لکھ کر تو انھوں نے اپنی حب الوطنی کو معراج پر پہنچا دیا۔ آج بھی تقریباً ستّر 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 سکیں۔ یہ تاریخ کا المیہ ہے کہ ہندوستان کا قومی گیت ترانہ ہندی نہیں ہے لیکن آج بھی فکر کے مضراب سے دل کے تاروں کو چھیڑتا رہتا ہے اور یہ صدا ابھرتی رہتی ہے ؎

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا — ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا

Marfat.com

"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 پورے 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 چھڑایا

میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

اسی طرح "نیا شوالہ" میں اقبال وطن کا نیا حرم تعمیر کرتے ہیں "خاک وطن" کے ذرات انھیں دیوتا نظر آتے ہیں۔

اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا — جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے
تنگ آکے میں نے آخر دیر و حرم کو چھوڑا — واعظ کا وعظ چھوڑا چھوڑے ترے فسانے

اقبال نے جو تصورات پیش کئے تھے اس کو اس نظم میں بھی برقرار رکھا ہے وہ 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 شوالہ" تعمیر کرنا چاہتے ہیں وہاں پریت کے نغمے گونجیں گے، اور ان کی بنیاد محبت پر ہوگی۔

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

اقبال کے ۱۹۰۵ء تک کا یہ کلام قومی یک جہتی کا ایسا مضبوط قصر تیار کرتا ہے جس کی پائیداری اور استحکام شک و شبہ سے بالاتر ہے وہ ہمالہ کو بھی اپنی فکر کا مرکز بناتے ہیں۔ بچوں کے لئے گائے اور بکری پر بھی نظمیں لکھتے ہیں۔ گائتری کا ترجمہ بھی کرتے نظر آتے ہیں۔ سرسید، غالب اور داغ پر بھی نظمیں لکھتے ہیں۔ راوی کے کنارے کھڑے ہو کر موت و حیات کا فلسفہ بھی سمجھاتے ہیں۔ سفر یورپ کے درمیان ہی انھوں نے سوامی رام تیرتھ پر نظم کہی اور اسی زمانے میں ان کے فکر و نظر میں تبدیلی کے مدھم سے نقوش ابھرتے لگتے ہیں یا پھر ۱۹۰۷ء میں ان کی غزل کے یہ اشعار پیغمبرانہ انداز سے اہل مغرب کو للکارتے ہیں ؎

Marfat.com

دیارِ مغرب کے رہنے والو، تمھاری بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

اور اسی غزل نما نظم میں یہ اشعار بھی ملتے ہیں سہ

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں، بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا

۱۹۰۸ء 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 نظرِ 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 مخلوقِ خدا کو اقوام کے خانے میں تقسیم کرکے خوں ریزی سکھاتا تھا۔ مغربی فلسفہ سے متاثر ہونے کی وجہ سے اقبال کی نظر میں ہندوستان کی آزادی کا تعلق نوآبادیاتی نظام اور سامراجیت کی شکست سے تھا ان کی شاعری کا کوئی دور بھی ہو ایک مصرعہ بھی ایسا پیش نہیں کیا جا سکتا جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ وہ علیحدگی پسند رجحان رکھتے تھے یا کبھی انھوں نے ایک مصرعہ بھی ہندوستان میں ہندوؤں یا سکھوں کے خلاف لکھا ہو۔ اقبال نے ۱۹۳۰ء 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 گاہوں کا دفاع کروں"[۵۱]

کہیں بھی ان کے کلام سے یہ نہیں مترشح ہوتا کہ وہ ہندوستان کی تحریکِ آزادی کے خلاف تھے دراصل ان کی لڑائی "فرنگی مدنیت" کے خلاف ہے اور وہ ہر منزل پر "حکمتِ افرنگ"

---

۵۱ Dr. Rajendra Prasad: Vide India Divided 1946 Edn. P. 57

Marfat.com

کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں۔ "ضرب کلیم" کا آغاز ہی مغرب کے خلاف اعلان 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

تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم

اس سلسلے میں ڈاکٹر قاضی عبدالحمید صاحب ایم اے پی ایچ ڈی برلن" اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام" کے تحت لکھتے ہیں:

"چنانچہ ۱۹۳۰ء میں یوروپ 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 فرمانے لگے" 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 رہے۔ 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 جا سکے گا۔" [1]

اقبال کا ایک خط[2] ۲۵ جولائی ۱۹۳۷ء کا ہے اور مولانا عرفان صاحب کے نام لکھا گیا ہے اس میں ایک ہندو بزرگ مسٹر للت 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

---

[1] اقبال نمبر رسالہ اردو بابت اکتوبر ۱۹۳۸ء دوسرا ایڈیشن ص ۴۴۲ انجمن ترقی اردو ہند دہلی ص ۱۹۵ ۱۹۶

[2] نقوش ادب عالیہ نمبر ص ۶۱۳

Marfat.com

خاطر 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 نو یا صوبوں کو ملا کر ایک بڑا صوبہ بنا لینا، نہ علیحدگی پسند رجحان کی علامت ہو سکتا ہے اور نہ یک جہتی کے منافی ۔

عزیز احمد لکھتے ہیں ——— "اقبال کنفیڈریشن چاہتے تھے"۵۱

اقبال نے سنہ ۳۰ء میں الٰہ 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 خاطر آزادی کے ساتھ مکمل نشو و نما کا حق حاصل ہے"۵۲

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 مرکزی اقتدار سے باہر ہو وہ صریحی طور پر ایک وفاق چاہتے ہیں جس میں ہر یونٹ صوبائی طور پر خود مختار ہوگا۔"۵۳

ڈاکٹر راجندر پرشاد نے اقبال کے تصورات اور نظریات کی وضاحت کے لئے ان کے ۲۰ اپریل سنہ ۱۹۲۶ء کے سرچ لائٹ پٹنہ 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 چاہیئے۔ جہاد کا نعرہ سیاسی اغراض کی آڑ کے لئے ہوتا ہے۔"۵۴ ✝

۵۱ Aziz Ahmad: Islamic Modernism in India Pakistan 1857 to 1964 P.161

۵۲ بحوالہ ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں ص ۱۰۳-۱۰۴

۵۳-۵۴ Dr. Rajendra Pd. ; India Divided P. 192-193

✝ اقبال کے بارے میں یہ بھی غلط فہمی ہے کہ وہ نظریہ پاکستان کے خالق ہیں۔ اس سلسلہ میں ڈاکٹر تارا چند کا ایک اقتباس من و عن پیش کیا جا رہا ہے:

"The Partition of India was not the Prodoct 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 سنہ ۱۹۲۴ء 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 ڈھانچہ وہی رکھا گیا تھا جو اگست سنہ ۴۷ء میں سامنے آیا۔

Marfat.com

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 چاہیے 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 آخر دور تک اپنے "مسلم ہندی" ہونے کا نہ صرف اعلان کیا بلکہ فخر 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 اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند
قطرہ نیساں ہے زندانِ قفس سے ارجمند

کبھی جلیانوالہ باغ کے حادثہ پر کہا ؎

ہر زائرِ چمن سے یہ کہتی ہے خاکِ باغ
غافل نہ رہ جہاں میں تو گردوں کی چال سے
سینچا گیا ہے خونِ شہیداں سے اس کا تخم
تو آنسوؤں کا بخل نہ کر اس نہال سے

وہ سمجھتے ہیں کہ غلامی نے اسلام کو ہندوستان میں محبوس کر رکھا ہے۔ کہتے ہیں ؎

ہے مملکتِ ہند میں اک طرفہ تماشا
اسلام ہے محبوس 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
بیچارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے
دہقاں ہے کسی قبر کا اگلا ہوا مردہ
بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضا مند ہوا تو
مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

Marfat.com

یہ اقبالؔ ہی کے اشعار ہیں ؎

لا کر برہمنوں کو سیاست کے بیچ میں — زناریوں کو دیر کہن سے نکال دو
وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا — روح محمد اس کے بدن سے نکال دو

اور یہ بھی اقبالؔ ہی نے کہا ہے ؎

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو — کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے — میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو
حق را بسجودے صنماں را بطوافے — بہتر ہے چراغ حرم و دیر بجھا دو

اقبالؔ کے قومی یکجہتی کے شعور پر اپنی بات کو تمام کرتے ہوئے شاعر امید کا ذکر ناگزیر معلوم ہوتا ہے یہاں اسی شاعر کی روح بول رہی ہے جو شاعر ترانہ ہندی اور تصویر درد کا شاعر ہے ؎

اک شوخ کرن شوخ مثال نگہ حور — آرام سے فارغ صفت جوہر سیماب
بولی کہ مجھے رخصت تنویر عطا ہو — جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب
چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو — جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردان گراں خواب
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز — اقبالؔ کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں — محفل کا وہی ساز ہے بیگانۂ مضراب
بت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہمن — تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہ محراب
مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر — فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

اس دانائے راز کو اردو شعراء اور مشترکہ تہذیب کے علمبردار اسی لئے عزیز رکھتے تھے کہ کم از کم انھیں اقبالؔ کے بارے میں کوئی غلط فہمی نہیں تھی سر تیج بہادر سپرو نے اقبالؔ 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 ملٹن کی نسبت یہ کہا کہ وہ عیسائی مذہب کا شاعر تھا یا کالیداس کی یہ نسبت یہ کہہ کر وہ ہندو مذہب کا شاعر تھا

Marfat.com

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" ۵۵

تلوک چند محروم نے اس طرح اقبال کو خراج عقیدت پیش کیا ہے

ہرگز نہ میرد آں کہ دلش زندہ شد بہ عشق — روشن تر اس حقیقت روشن کو کر گیا
محروم آج کیوں ترے حرماں نصیب کو — یہ وہم ہو گیا ہے کہ اقبال مر گیا

سرور جہاں آبادی کی شاعری کا آغاز بھی انیسویں صدی کے اواخر ہی سے ہوتا ہے وہ بہت کم سنی میں ۱۹۱۰ء میں اس دنیا سے گزر گئے ورنہ ان کی شاعری اردو ادب میں یقیناً منارۂ نور کی حیثیت رکھتی لیکن اس تھوڑے سے 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 مدمقابل نظر نہیں آتا۔ انھوں نے شاعری کی وہ شاہراہ تعمیر کی جو چکبست، 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 " ۵۶

ڈاکٹر حکم چند نیر 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 نہ صیاد کا کھٹکا۔ امن امان

---

۵۵ "اردو" اقبال نمبر ص ۲

۵۶ عبدالقادر سروری جدید اردو شاعری ۱۹۳۲ء ایڈیشن ص ۲۶۱

Marfat.com

خوشحالی، اتفاق و اتحاد کا دور دورہ ہوگا۔ رنگ و نسل کے نام پر ہونے والے فسادات ختم ہو جائیں گے جلوۂ صد رنگ میں ہم رنگی و یکجہتی ملے گی ..... آزاد ہندوستان کا اس سے زیادہ بہتر تصور ہمارے رہنماؤں کے پاس بھی نہ تھا۔" ؎۱

پھولوں کا کنج دلکش بھارت میں اک بنائیں
حب وطن کے اس میں پودے نئے لگائیں
ایک ایک گل میں پھونکیں روحِ شمیم وحدت
ایک اک کلی کو دل کے دامن سے دیں ہوائیں

بلبل 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
لہجہ جدا ہو گرچہ 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 سرورؔ کی حب الوطنی مذہبی امتیازات کو مٹا کر پورے ہندوستان کو دیکھتی ہے لیکن ہندوستانی تہذیب کے خدوخال کا باشعور احساس رکھنے کی بنا پر سرورؔ 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 پھیلایا جا رہا ہو کہ انھوں نے مظالم کئے۔ غلام بنایا اور قومی وقار کی توہین کی سرورؔ لکھتے ہیں:

جس پہ لہرایا کیا صدیوں تک اسلامی نظام ۔۔۔ نذر طوفاں ہو گیا وہ تختۂ عہد کہن
خانہ ویرانی برستی ہے در و دیوار سے ۔۔۔ نقش عبرت اب ہیں آثار صنادید کہن
ہند میں اسلام کا جھنڈا ہے اب یوں سرنگوں ۔۔۔ کھا کے نیزہ خاک پہ جیسے گرے کوئی ہرن

؎۱ ڈاکٹر حکم چند نیر نوائے سرور ایڈیشن ۸۲ء ص ۲۵

Marfat.com

رزم میں تھی گل کھلاتی جن کی تیغ پُر فشاں ۔۔۔ ان کے مرقد پر ہے پھولا لالۂ خونی کفن
چھپ گئے کیتم عدم میں کیسے کیسے حکمراں ۔۔۔ لگ گیا افسوس کس کس ماہ کامل کو گہن
سر پہ دلّی کے جہانداری کا سہرا اب کہاں ۔۔۔ شاہدِ ماتم نشیں ہے اب یہ انگریزی دُلہن

سرورؔ نے بندے ماترم لکھ کر وطن کی تعریف کی اور پدمنی اور چتوڑ کی گذشتہ عظمت پر انھوں نے نظم لکھی تو اس کا بھی لحاظ رکھا کہ تاریخ کے یہ دونوں گوشے ذراسی بداحتیاطی سے فرقہ وارانہ منافرت پیدا کرسکتے تھے مگر دونوں نظموں میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں ملتا جس سے فرقہ واریت یا تعصب کی مہک بھی آتی ہو ان کی نظمیں سال نو اور نوروز پر بھی اگر لکھی گئی ہیں تو اس میں بھی حب الوطنی کا نور روشن ہے۔

سرورؔ کو اس معاشی استحصال کا بھی اندازہ ہے جس سے ہندوستان دوچار تھا۔ کہتے ہیں :

تمام سال پیا ہو جنھوں نے خون جگر ۔۔۔ وہ غم نصیب پئیں بھر کے خاک جام نشاط
نصیب ہیں ہو فقط قحط غم نصیبوں کے ۔۔۔ اڑائیں چاپ دمن کیا وہ شادکام نشاط
الم نصیب ہے طوفان یہ کہاں امید ۔۔۔ ترا نظام معیشت بنے نظام نشاط

سرورؔ نے ہر قدم پر اس توازن کا خیال رکھا ہے جو اردو شاعری کی روایت بن گیا تھا "درس حب وطن" میں کہتے ہیں :

حوروں پہ میں مروں تو جہنم نصیب ہو ۔۔۔ کافر ہوں میں جو مجھ کو بتوں کی ہو آرزو
ناقوس اور اذاں میں نہیں قید کفر و دیں ۔۔۔ ان کے لئے کہ جن کا پرستش کدہ ہے تو
گنگا نہائے شیخ، اگر تیرا اذن ہو ۔۔۔ تیرا اشارہ ہو تو برہمن کرے وضو

حب وطن کا یہ صحیح تصور ہے جو " چہ زمزم 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 سرورؔ نے تاریخ کی علامتوں سے اس توازن کو برقرار رکھا ہے جو اردو شاعری کی روایت بن گئی تھی ؎

اڑ رہا تھا پرچم جھجا ہی اکبر نہیں ۔۔۔ رزم گہ میں خوں فشاں رانا کا تھا خنجر نہیں

Marfat.com

سرور کی پوری شاعری قومی شعور، متحدہ قومیت کے تصورات قومی یک جہتی کے وسیع تر اور پائیدار مفہوم سے مملو ہے انھوں نے مکمل طور سے اپنے عہد کی ترجمانی بھی کی اور رہبری کے فرائض بھی انجام دیے۔ تقسیم بنگال کے المیہ کو بھی انھوں نے بدنصیب بنگال کے عنوان سے نظم کیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چکبست بھی سرور سے متاثر تھے انھوں نے بھی تقسیم بنگال پر ایک طنزیہ نظم لارڈ کرزن سے جھپٹ 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 ؎

کانگریس والے تو کیا خوش نہیں تجھ سے دل سے — دشمن ملک علی گڑھ کے پرلتے کھوسٹ

لیکن یہ اختلاف نظریاتی معلوم ہوتا ہے اس میں فرقہ واریت کا کوئی شائبہ نہیں ہے "خاک ہند" میں انھوں نے جہاں اس کی جبیں سے نور حسن ازل عیاں کیا ہے وہیں مشترکہ کلچر کے اس گہوارے کی تصویر کشی اس طرح کی ہے ؎

گوتم 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 رانا نے اس چمن کو

سب سور بیر اپنے اس خاک میں نہاں ہیں
ٹوٹے ہوئے کھنڈر ہیں یا ان کی ہڈیاں ہیں

چکبست کو اس کا احساس ہے کہ دلوں میں حب وطن نہیں ہے اس لئے صور حب قومی سے خوابیدہ قوم کو بیدار کرنا چاہتے ہیں وطن کی خاک کو اپنے لئے سرمایۂ افتخار 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 بپن 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[۵۱]... اور یہ کہ

---

51 Dr. Bipan Chander The Rise and Growth of economic Nationalism in India P. 740

Marfat.com

نوکر شاہی کی خامیوں کا علم نہیں ہے۔ چکبست بھی لبرل آدمی تھے۔ وہ بھی یہاں سے دور "برطانیہ کی بستی" کے لوگوں کو لاعلم 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 ؎

اگر وہ دولت برطانیہ کے پیارے ہیں
تو اہل ہند اسی آسماں کے تارے ہیں

لیکن اس سے قطع نظر قومی یک جہتی کا شعور ان کے یہاں بھی پختہ ہے وہ قوم کو ہند اور مسلمانوں دونوں سے تعبیر کرتے ہیں اور دونوں کو جھنجھوڑتے ہیں ؎

کہاں ہیں ملک کے سرتاج 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 چتوڑ کی زمیں سرکی
لرز رہی ہے کئی دن سے قبر اکبر کی

اگر نہ قوم کے اس وقت بھی تم آئے کام
نصیب ہوگا نہ مرنے پہ بھی تمھیں آرام
یہی کہے گا زمانہ کہ تھا برائے نام
وہ دھرم ہندوؤں کا وہ حمیت اسلام
ذرا اثر نہ ہوا قوم کے حبیبوں پر
وطن سے دور چھری چل گئی غریبوں پر

وہ ہوم رول چاہتے ہیں مگر اس ہوم رول میں بھی قومی وحدت کے تصورات کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے ؎

یہی پیام ہے کوئل کا باغ کے اندر
اسی ہوا کا ہے گنگا میں زور آٹھ پہر
ہلال عید نے دی ہے یہی دلوں کو خبر
پکارتا ہے ہمالہ سے ابر اٹھ اٹھ کر
طلب فضول ہے کانٹے کی پھول کے بدلے
نہ لیں بہشت بھی ہم ہوم رول کے بدلے

چکبست سیاسی طور پر لبرل نظریات کے حامی تھے اور "تاج شہ لندن کا نگیں" ہونے پر فخر کرتے تھے لیکن ہوم رول کے سلسلے میں زنجیر وطوق کو گہنا سمجھتا اور پاؤں میں بیڑیاں

Marfat.com

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 جا سکتا ہے۔ سر تیج بہادر سپرو لکھتے ہیں :

"برج نرائن چکبست دور جدید کے صرف ترجمان ہی نہیں ہیں بلکہ اس دور کے نمایندوں میں ان کا پایہ بلند ہے۔" لہ

ویسے اس دور کا یہ تقاضہ تھا کہ چکبست نے سنہ ۱۹۱۲ء سے سنہ ۱۹۲۶ء کے درمیان ہندو مسلم اتحاد کے جو روح پرور نظارے دیکھے تھے اور جس طرح متحدہ ہندوستان کا خون جلیانوالہ باغ میں بہا تھا۔ اس پر بھی ان کی نظمیں ملتیں! لیکن ان سب سے قطع نظر چکبست کی شاعری ہندوستانیت قومی یکجہتی اور حب الوطنی کی آئینہ دار ہے ان کی ہر نظم میں یہاں تک کہ "سیر دہرہ دون" میں بھی ہندوستانیت موجود ہے اور وہ اردو شاعری کے ذریعہ منظر نگاری کے سہارے علاقائی یکجہتی کا تصور بھی پیش کرنا چاہتے ہیں۔

اسی دور کے ایک اہم شاعر مولانا شبلی ہیں جنھوں نے مسلمانوں میں تفریق پسندانہ رجحانات کی ڈٹ کر مخالفت کی وہ پکے 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 ؎

لیگ کی عظمت و جبروت سے انکار نہیں — ملک میں غلغلہ ہے شور ہے کہرام بھی ہے
ہے گورنمنٹ کی بھی اس پہ عنایت کی نگاہ — نذر لطف رئیسان خوش انجام بھی ہے
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 اڑایا ہے مسلم لیگ نے سلف گورنمنٹ کا اصول تو تسلیم کر لیا تھا لیکن ؎

یعنی وہ سلف گورنمنٹ کہ ہو سوٹ ایبل
یا کہ موزوں و مناسب ہو بالفاظ دگر

شبلی بڑی سختی سے اس کی تنقید کرتے ہوئے مسلم لیگ کو مخاطب کرکے کہتے ہیں۔

لہ سر تیج بہادر سپرو دیباچہ صبح وطن انڈین پریس الہ آباد دوسرا ایڈیشن ۱۹۳۱ء صفحہ ۱

Marfat.com

آپ اس دام سے برسوں بھی نہ چھوٹیں گے کبھی
آپ اس کوچۂ پُرخم سے نہ ہوں گے سر بر

آپ اس بھول بھلیاں سے نہ نکلیں گے کبھی
دل سے جائے گا نہ تعلیم غلامی کا اثر

ایک اور نظم میں مسلم لیگ کی سیاست اور تفریق پسندانہ پالیسی کی مذمت یوں کی ہے ؎

کانگریس سے مجھ کو اظہار برأت کیوں نہیں
کیوں حقوق ملک میں ہوں ہندؤں کا ہم سخن

خیر میں تو شامت اعمال سے جو ہوں وہ ہوں
آپ تو فرمایئے کیوں آپ نے بدلا چلن

آپ نے شملہ میں جا کے کی تھی جو کچھ گفتگو
ماحصل اس کا فقط یہ تھا پس از تمہید فن

سعی بازو سے ملیں جب ہندؤں کو کچھ حقوق
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 شعرا رہتے 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 فرق صرف یہ 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 چھٹکارا 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 احیا پسندی کو فروغ دیا مغربی سیاست نے اس کے ساتھ ہندو مسلم اختلافات کو بڑھایا اور اپنے مقصد کے لئے استعمال کیا۔ اکبر مغرب دشمنی کے ساتھ انگریز کے بھی دشمن رہے وہ مغرب کی اس چال کو سمجھتے تھے" [1]

اکبر کی شاعری کے دو پہلو ہمارے موضوع سے متعلق ہیں ــــ ایک گوشہ تو وہ ہے جہاں انھوں نے بڑی وضاحت کے ساتھ اپنے سیاسی شعور سے کام لے کر سنجیدہ مزاح کے ساتھ اتحاد و یک جہتی کی تلقین کی ہے۔ کہتے ہیں ؎

---

[1] آل احمد سرور   تنقید کیا ہے ؟   مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ ۱۹۵۹ء

Marfat.com

یہیں کے پیدا یہیں کی رنگت یہیں کی بولی یہیں کا کھانا
تو پھر تفاوت ہو کیوں سروں میں ہر اک کو بہتر ہے گیت گانا
جو باہمی بحث ہو تو باہم ہم اس پہ قال و اقول کر لیں
جو فیصلہ ہو قبول کر لیں جو خار بھی ہو تو پھول کر لیں

منشی پریم چند لکھتے ہیں:

"آپ ہندو مسلمانوں کے اتفاق کی اشد ضرورت محسوس کرتے ہیں اور اُس پر نہایت لطیف اور موثر پیرائے میں جا بجا زور دیتے ہیں ...." ایک مدبر وقت کی حیثیت سے آپ باہمی جھگڑوں اور دونوں کی کمزوریوں کو سمجھتے ہیں آپ جانتے ہیں کہ آئے دن کی رقابتیں اور سرگوشیاں دلوں کو ایک دوسرے سے پھیر رہی ہیں۔ دونوں .. ..

چغلیاں ایک دوسرے کی وقت پر جڑتے بھی ہیں ناگہاں غصہ جو آجاتا ہے لڑتے بھی ہیں
ہندو مسلم ہیں پھر بھی ایک اور رہتے ہیں پر سبھا ہیں نظر آپس کی ہم ملتے بھی ہیں لڑتے بھی ہیں[1]

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 جمّن دونوں کی تہذیبی ابتری 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 دریا آبادی لکھتے ہیں۔

"علم و فضل کا معیار کمال یہ قرار پایا کہ انگریزی زبان آجائے۔ تہذیب و شائستگی کی معراج یہ ٹھہری کہ کھانا انگریزی کھایا جائے۔ لباس انگریزی پہنا جائے اور انگریزی کی تقلید میں خاندان مشترکہ کے وجود کو ذلیل سمجھ کر ضعیف والدین اور دوسرے اعزہ سے قطع تعلق کر لیا جائے یہ وہ فضا تھی جس میں اکبر نے آنکھیں کھولیں۔"[2]

---

[1] ڈاکٹر قمر رئیس: مضامین پریم چند مضمون کلام اکبر پر ایک نظر ص ۸۹ - ۹۰
[2] عبدالماجد دریا بادی بحوالہ ظہیر الدین احمد: نقوش فکر و فن از ماہنامہ ادب لطیف و نظرات ملاحظہ ہو شمارہ ۱۲، ۲ مئی ۸۵ء

کلیم 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۔" [۱]

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 قصور نظر ہے جس نے اپنی ہر چیز کو حقیر و صغیر بنا کر دکھایا۔" [۲]

یہ واضح ہے کہ اکبر کی شاعری میں مقصدی شعور کارفرما تھا وہ حب الوطنی کے وہی جذبات رکھتے تھے جو اقبال، سرور وغیرہ کے یہاں تھے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اکبر کی دوربین نگاہیں یہ دیکھ رہی تھیں کہ ہندوستان کے مختلف فرقوں 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 ہو جائے۔ چنانچہ انھوں نے اس تحریک کی بڑی شدومد سے مخالفت کی جو سرسید نے شروع کی تھی اور ان طاقتوں کا ساتھ دیا جو اس دور میں اودھ پنچ 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 ؎

بے ڈھب ہے جھوٹ و سچ کی چھڑی جنگ ہند میں
سچ کہتے ہیں، جو جھوٹ ہوں کہتے تو رُوسیاہ
کیسے ہی ہم ہوں آپ تو ہیں ہم پہ حکمراں
جھوٹے ہیں ہم، تو آپ ہیں جھوٹوں کے بادشاہ

---

[۱] کلیم الدین احمد "اردو ادب میں طنز و ظرافت" نقوش طنز و مزاح نمبر صفحہ ۵۶ شمارہ ۱۷، ۲، ۱۹۵۹ء
[۲] ڈاکٹر شوکت سبزواری "اردو شاعری میں طنز" " " " " " "

Marfat.com

اکبر نے واضح الفاظ میں ایک جگہ لکھا ہے

سرد موسم تھا ہوائیں چل رہی تھیں برف بار
شاہد معنی نے اوڑھا ہے ظرافت کا لحاف

موسم کا اشارہ زیادہ تر سیاسی 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 پس منظر میں اگر اکبر کے اشعار کا جائزہ لیا جائے تو ان کی ہندوستانیت ان کی حب الوطنی، ان کے قومی شعور اور ہندوستان میں قومی وحدت کے دھارے سے ہم آہنگ تحریکوں سے وابستگی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے

کہاں کی پوجا، نماز کیسی، کہاں کی گنگا، کہاں کا زمزم
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 خلاف جو جذبۂ نفرت ہے وہ بھی جھلک پڑا ہے۔

طاعون کی بدولت ان کو بھی ارتقا ہے جو مارتے تھے مکھی اب مارتے ہیں چوہے
حرج کیا روپیہ جو کا غذ کا چلا شکر کر روٹی تو گیہوں کی رہی
تہذیب دم بخود ہے طمع کی گھسیٹ سے حضرت بھی کام لینے لگے مار پیٹ سے

یہ سرگرمی پولس کی ہے نہ جاری مارشل لا ہے
کوئی شورش نہیں ہے ہر طرف سے خیر صلا ہے

یہ کلکتہ کی شوخی اور ڈھاکہ کی ادا سنجی وہ ایک فرشی کبڈی ہے یہ لفظی گیند بلا ہے

فقط سڑکوں سے تسکین نگاہ چشم شرقی ہے
اندھیرا ہے گھروں میں راستوں میں لیمپ برقی ہے

نامی کے آگے ٹیس کا دلچسپ پاٹ ہے گنگو کی جانفزائی کو گنگا کا پاٹ ہے

Marfat.com

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 گوپیوں میں

آخری دنوں میں "گاندھی نامہ" سے اِس تصوّر کو اور تقویت پہونچتی ہے کہ اکبر کا انداز فکر قطعی طور پر قوم پرستانہ ترقی پسندی سے عبارت تھا۔

دراصل گاندھی جی ہندوستان میں یکجہتی کی علامت بن گئے تھے اور اس دور میں تقریباً ہر شاعر نے بلاواسطہ یا بالواسطہ گاندھی جی کا اثر قبول کیا تھا۔

ان کی شاعری کا بیشتر حصّہ 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 سر اپنا پائے بت پر زبان پر ہے گلہ جفا کا

مرے عمل میں ہے طرز سیدؔ، 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۔

تبدیلِ صورت کے رہے گر یہی آثار	معنی میں بھی ہو جائے گا آخر کو تغیر
بنگلے میں نہاں ہونگے کہیں چھوڑ کے گھربار	بیگانہ وشی ہوگی عزیزان وطن سے
ایک ایک کو دیکھے گا بہ اکراہ و بہ انکار	آپس میں بھی تم لوگ موافق نہ رہوگے

اکبر کے معاصرین میں بھی طنز نگاروں کا ایک گروہ تھا ان میں تربھون ناتھ ہجر، ستم ظریف اُمید امیٹھوی، جوالا پرشاد برق وغیرہ نے نثر کے علاوہ نظمیں بھی لکھیں ان میں ستم ظریف کے "بسنت نامہ" اور برق کی "بہار" سے اس دور میں قحط، کسانوں کی زبوں حالی اور گھو

Marfat.com

کی قلت و مہنگائی کا اندازہ ہوتا ہے اور اردو شاعری جاگیرداری کے محلوں سے دیہات اور کسان کی طرف بڑھتی نظر آتی ہے۔

اکبر کے بعد کے شعراء میں ظریف لکھنوی خصوصیت سے مشہور ہوئے وہ بھی مغربی تہذیب اور اس کی علامتوں کے مخالف ہیں لیکن ان کے یہاں اس تہذیبی 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 خدوخال ابھرنے لگتے ہیں ان کی شاعری سے اس دور کا سراغ ملنے لگتا ہے جس دور نے جوش، ساغر نظامی، جمیل مظہری، فراق، اختر شیرانی، حفیظ جالندھری، احسان دانش، تلوک چند محروم، مہاراج بہادر برق، جگت موہن لال رواں، سیماب اکبرآبادی، روش صدیقی، حامد اللہ افسر، اور آنند نرائن 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 مختصراً تذکرہ کر دیا جائے ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم سے کچھ قبل ہی سے ملکی فضا مشتعل ہو رہی تھی منٹو مارلے اصلاحات سے ہندوستانی عوام بددل تھے انگریزوں کی خارجہ پالیسی اور فوجی حکمت عملی نے ہندوستانیوں کو بالخصوص مسلمانوں کو سخت بدظن کر دیا تھا ایک طرف جنوبی افریقہ میں ہندوستانی عوام کے ساتھ نسلی امتیاز کی بنا پر تحقیری برتاؤ ہو رہا تھا دوسری طرف ترکی کے ساتھ انگریزوں کا رویہ معاندانہ ہو چلا تھا حسن اتفاق سے ۱۹۱۶ء میں میثاق لکھنؤ نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے بہت نزدیک کر دیا تھا ۱۹۱۳ء 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[۱] کے خیال میں ہندوؤں سے مسلمانوں کی ہمدردی اور یورپ کے خلاف مسلمانوں کے تلخ جذبات کے باعث یہ اتحاد عمل میں آیا۔ ڈاکٹر عابد حسین[۲] اس

---

[۱] عبداللہ یوسف علی : انگریزی عہد میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ — ص ۳۶۲

[۲] ڈاکٹر عابد حسین : قومی تہذیب کا مسئلہ — ص ۲۲۵

Marfat.com

اتحاد کا سبب بڑی حد تک گاندھی جی کو قرار دیتے ہیں" ہوسکتا ہے یہ دونوں سبب بھی رہے ہوں لیکن ہم اس طرف بھی اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ اتحاد عمل اور وحدت فکر کی بنیاد کوئی ایک واقعہ یا شخصیت ہی نہیں ہوتی در اصل یہ تاریخی عمل کا منطقی نتیجہ ہوتا ہے۔ ۱۹۱۲ء سے ۱۹۲۲ء 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 اکبر۔ اور پھر اس دور کے شعراء مثلاً ظفر علی خاں وغیرہ کی وجہ سے منصہ شہود پر آئیں ان شعراء نے عوامی اذہان کو یہ باور کرایا تھا کہ تفرقہ اندازی انگریزوں کی پیدا کردہ ہے اور بغیر قومی یکجہتی 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 کردیا 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 پائدار ثابت ہوئیں اور اردو شاعری نے اس قومی یک جہتی کی بھرپور طریقہ پر عکاسی بھی کی اور جذبۂ عمل بیدار کرنے کی کوشش بھی کی اور انگریزی حکومت کے استبداد کے خلاف بھرپور طریقے سے آواز اٹھائی۔ حسرت موہانی کہتے ہیں ؎

رسم وفا کامیاب دیکھئے کب تک رہے — حب وطن محو خواب دیکھئے کب تک رہے
پردۂ اصلاح میں کوشش تخریب کا — خلق خدا پر عذاب دیکھئے کب تک رہے
نام سے قانون کے ہوتے ہیں کیا کیا ستم — جبر بہ زیر نقاب دیکھئے کب تک رہے
دولت ہندوستاں قبضۂ اغیار میں — بے عدد و بے حساب دیکھئے کب تک رہے

محمد علی جوہر نے لکھا ؎

یہ جور نرالا یہ جفا اور ہی کچھ ہے
یہ ظلم نہیں نام خدا اور ہی کچھ ہے

Marfat.com

ملی ہے قید، آزادی کے خاطر
نہ پڑ جائیں کہیں دونوں کے چسکے

لیکن اس دور میں سب سے زیادہ پُرجوش اور قومی یک جہتی کے علمبردار شاعر کی حیثیت سے ظفر علی خاں ابھرے شورش کاشمیری لکھتے ہیں :-

"تقریباً[۵۱] بارہ برس قید میں گزارے انھوں نے ادب کو عوام کے لئے ڈھالا اور اس کی عزت بھی قائم رکھی غیر ملکی حکومت پر تابڑ توڑ حملے کئے بعض تحریکوں کی تائید اور اعانت کے لئے جذبات کی شگفتگی کے ساتھ قلم اٹھایا مثلاً کانگریس، خلافت، احرار، اکالی، مسلم لیگ وغیرہ"

وقار[۵۲] عظیم نے ظفر علی خاں کی شاعری کو ملّی 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 بُت کو کسی شکل میں تعظیم

لیکن یہی ظفر علی خاں کہتے ہیں ؎

مجھ کو اگر ہے عشق تو ہندوستاں سے ہے
ناقوس سے غرض ہے نہ مطلب اذاں سے ہے
یہ موج رنگ رنگ پھر آئی کہاں سے ہے
تہذیب ہند کا نہیں چشمہ اگر ازل

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 تعلقی ظاہر کرتے ہیں تو پھر انھیں ملّی شاعر نہیں کہا جا سکتا ۱۹۳۲ء تک 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

---

۵۱ شورش کاشمیری : نقوش ادب عالیہ نمبر "ظفر علی خاں" ص ۲۴۵ – ۲۵۲

۵۲ وقار عظیم : فن اور فن کار "ظفر علی خاں کی ملی شاعری" ص ۲۴۳ – ۲۵۷

Marfat.com

بقول شورش کاشمیری مولانا نے جو کچھ لکھا وہ اصلاً ہماری پچاس سالہ سیاسیات کے داخلی اختلافات کا رنگا رنگ مرقع ہے۔

یہ سب اپنی جگہ پر لیکن بیسویں صدی کے پہلے ربع میں ظفر علی خاں قومی یکجہتی کے علمبردار، اور ہندوستان کی تحریک آزادی کے پرجوش لیڈر، بیباک صحافی اور قومیت کے پرستار شاعر نظر آتے ہیں۔ مارشل لا، آزادیٔ ہند، فانوس ہند کا شعلہ وغیرہ ان کی مشہور نظمیں ہیں۔

جب امرتسر میں ہم پہ گولیاں برسیں تو ہم سمجھے ۔۔۔ کہ بوندیں ہیں یہ اہل ہند کے خون تمنا کی

سائمن کمیشن کے بائیکاٹ کے سلسلے میں کہتے ہیں ؎

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 یکجہتی کی اپیل کی ہے۔

دے رہے ہیں زنداں سے یہ پیغام پٹیل ۔۔۔ منزل آزادیٔ کامل کی ہے اس عہد میں جیل
آئے 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 بل کو قرار دیتے ہیں اور اسی کے خلاف شیخ و برہمن کو متحد دیکھنا چاہتے ہیں۔

ظفر علی خاں کہیں کہیں انقلابی شعور کی گہرائی کا بھی مظاہرہ کرتے ہیں کہتے ہیں ؎

مغرب و مشرق نظر آنے لگے زیر و زبر ۔۔۔ انقلاب ہند ہے سارے جہاں کا انقلاب

ترک موالات اور گاندھی جی کے نظریات سے بھی وہ متفق ہیں ؎

صبر والے چھا رہے ہیں جبر کی اقلیم پر ۔۔۔ ہوگیا فرسودہ شمشیر و سناں کا انقلاب

گاندھی جی سے ان کی عقیدت اس لئے بھی ہے کہ گاندھی کی ذات قومی یکجہتی کی علامت بن گئی تھی ؎

پرور دگار تے کہ وہ ہے منزلت شناس
گاندھی کو بھی یہ مرتبہ پہچان کر دیا

Marfat.com

مسٹر جناح کی مخالفت میں یہ شعر لکھا تھا ؎

کیوں کر اس کی نگہ ناز سے جینا ہوگا زہر دے اس پہ یہ تاکید کہ پینا 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 ؎

مسلماں بھولے بھالے اور ہندو سیدھے سادھے ہیں تہی احمق مگر ایسے کہ سمجھیں انگبیں سم کو
نپٹتے آئے ہیں آپس میں اور اب بھی نپٹ لیں گے اگر تم بن کے ثالث بیچ میں ان کے نہ آدھمکو

اسی دور میں تلوک چند محروم نے جلیانوالہ باغ پر "شکوۂ 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 ؎

نغمۂ بلبلِ شیدا سے فقط لاگ نہ تھی کون سا برگ وہ تھا جس کے لیے آگ نہ تھی

محروم سودیشی 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 ؎

تو مسلم ہے کہ ہندو ہے غرض اس سے نہیں مجھ کو محبت ہے وطن سے تجھ کو اتنا ہے یقیں مجھ کو
تری حالت نہ ہو حسرت فزا یاس آفریں مجھ کو اگر مل جائے کچھ اس کا جواب دل نشیں مجھ کو
کیا ہے کیا وطن کے واسطے اے 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" ۱۹۲۱ء سے پہلے کی ہے اس کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں ؎

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 ؎

Marfat.com

ایک محتشمہ وہاں کی ساکن | اس مادر دہر کی تھی ہم سن
ذی جاہ و خجستہ کام تھی وہ | عالم میں بلند نام تھی وہ
مشہور تھا فیض عام اس کا | تھا مادر ہند نام اس کا
اس محتشمہ کے دو پسر تھے | دونوں سے قوی دل و جگر تھے
اک لخت جگر کا رام تھا نام | خوش خو تھا بہت وہ نیک انجام
دلبند دوئم جو نامور تھا | نام اس کا رحیم مشتہر تھا
کہتا تھا یہ دیکھ کر زمانہ | دونوں سے ہے گھر نگار خانہ

اس دور کے تقریباً ہر شاعر کے یہاں قومی یک جہتی کے تصورات بھرپور طریقہ پر نظر آتے ہیں مہاراج بہادر برق لکھتے ہیں ؂

ہم نے یہ مانا ہمارے آن والے مٹ گئے | بھوج سے وکرم سے عالی شان والے مٹ گئے
بھیشم وارجن سے یودھا بان والے مٹ گئے | اکبر و پرتاپ سے میدان 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 "شودر 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 | اسفل بھی آدمی ہے افضل بھی آدمی ہے
دور از رہ حقیقت یہ فرق ظاہری ہے | ہر قصر تن میں روشن اک شمع زندگی ہے

جلوے ہیں سب اسی کے راز حیات کیا ہے
ہیں پھول اک چمن کے تخصیص ذات کیا ہے

جو ان کا مستقر ہے وہ ہے وطن ہمارا | ہے وجہ ناز ان کو دور کہن ہمارا
تہذیب ایک سی ہے یکساں چلن ہمارا | بے گانہ ان کو سمجھیں دیوانہ پن ہمارا
اس خاک کے ہیں پتلے بھارت سپوت ہیں سب | گر یہ اچھوت ہیں تو ہم بھی اچھوت ہیں سب

Marfat.com

شاید قومی یک جہتی کا تصور مکمل نہ ہوتا اگر برق 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 رواں کہتے ہیں ؎

مٹ گیا ملک گرفتار ہوئی قوم مگر　　طاقتیں یوں بھی کہیں مٹتی ہیں ایمانوں کی
ہندوؤں کی ابھی مالا ہے بدستور وہی　　ابھی تسبیح بھی باقی ہے مسلمانوں کی
ہند مظلوم ہے فریاد کناں اے مالک　　جلد لے جلد خبر اپنے پریشانوں کی

حب الوطنی کے جذبات سے اس دور کے ہر شاعر کا کلام معمور ہے سورج نرائن مہر کہتے ہیں ؎

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 تحریکات سے وابستگی، فرقہ وارانہ اتحاد کی تلقین، چھوت چھات سے نفرت اہم عناصر ہیں لیکن قومی یک جہتی انھیں عناصر سے عبارت نہیں ہے۔ قومی یک جہتی کے مکمل شعور کے لئے علاقائی یک جہتی کا تصور بھی ضروری ہے اس طرح کا رجحان اردو شاعری میں اس دور میں اس لئے بہت واضح نہیں ہے اس لئے کہ علاقائی بنیادوں پر کوئی کشاکش یا خلش 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 ہوئی اس سلسلے میں اقبال کی کچھ نظموں اور چکبست کی "سیو ہرہ دون" کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ چتوڑ، متھرا، برندابن، وغیرہ کے تذکرے اس لئے اس زمرہ میں نہیں آتے کہ ان کی حیثیت مذہبی اور تاریخی ہے۔

Marfat.com

صفی 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 ؎

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 منشائے ہستی اتحاد

صفی 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 سُنّی سب فرقے اور مذاہب کے کاملین اور قومی کارکنوں کو ہمیشہ اپنی نظم میں بہت محبت اور عزت سے یاد کیا ہے اور کبھی تنگ نظری کی تعلیم نہیں دی۔" لہ

ان کی نظموں میں زمانۂ 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۔

اے بنارس ہم سواد سرمۂ چشم بُتاں
دیکھ تیرا ایت کدہ ہے کعبہ ہندوستاں

زعفرانی ہے کسی ماتھے پہ ٹیکہ صندلی
دل سے نازک تر لئے ہاتھوں میں اک گنگا جلی

اور ایک بند میں اس طرح مشہور شخصیتوں کو خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔

ہے مثل راجہ کے گھر میں موتیوں کی کیا کمی
زیب معدن ہے جواہر لال موتی لال جی

فرد ہے فرد میں یہ دونوں ان سے زینت شہر کی
ڈاکٹر سپرو 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 ؎

لہ مولانا صفی مقدمہ ممتاز حسین جونپوری صحیفۃ الملت معروف بہ لخت جگر ص ۱۴

Marfat.com

ہے علاوہ ان مسلمانوں کے وہ اہلِ ہنود　　ہے قدیمانہ ابھی تک جن کا طرزِ ماند و بود
بیشتر تجار ان میں صاحبِ 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 ؎

لو 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 ؎

اس طرف آیا نہ تھا اسلام کا جب تک نشاں　　راجدھانی تھی بہادر راجپوتوں کی یہاں
جب ہوا رنجیت سنگھ اس سرزمیں پر حکمراں　　کچھ سنبھالا لے کے کچھ سنبھلا دیارِ نیم جاں

ایک جگہ کہتے ہیں ؎

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 ؎

ہستنا پورا اولاً تھا نام اور اندرپرست　　پانڈووں کی تھی عملداری انھیں کا بندوبست
دہلو اک راجہ وہاں گزرا ہے با صد کر و فر　　نام رکھا اس نے اس بستی کا اپنے نام پر

دہلی والی نظم میں صفی نے پوری تاریخ نظم کی ہے اور مغلیہ حکومت کے خاتمہ پر اس حسرت افسوس ظاہر کیا ہے ؎

بجھ گیا رنگون میں افسوس دہلی کا چراغ

اس کے علاوہ کلکتہ بمبئی ملتان فیض آباد جھنگ (پنجاب) نگینہ ضلع بجنور پر بھی نظمیں ملتی ہیں۔ یہ پورا تصور ہندوستان کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے شہروں کا صرف تعارف ہی نہیں کراتا 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 چھوت

Marfat.com

چھات کے خلاف اظہار نفرت، ہندوستان میں پھیلے ہوئے شہروں کا تعارف کرا 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 جنھوں 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 ترجمانی کر کے ایک نئے دور شاعری کی بنیاد رکھی۔

●

جوش سے اُردو 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 جلیانوالہ باغ کا خوں آشام ڈرامہ تھا اور دوسری طرف "۱۹۲۳ء کے لگ بھگ اٹھنے والی شدھی اور سنگھٹن اور تبلیغ کی تحریکیں چلیں جس کے نتیجہ میں فسادات ہوئے ۱۹۲۷ء 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"[۱] ۱۹۳۱ء 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 چاہیئے یہ ردعمل تھا اُن سیاسی حالات کا جو ملک کی سیاسی فضا میں اُبھرے تھے ۱۹۲۳ء میں ایک طرف تو فسادات ہو رہے تھے اور ملک کی فرقہ وارانہ یکجہتی کو

---

[۱] ابوالحسن علی ندوی : ہندوستانی مسلمان ص ۱۶۶، ۱۶۷

Marfat.com

شدید خطرہ درپیش تھا دوسری طرف کانگریس کے اندر چینجرس اور نو چینجرس کی جماعت بن گئی تھی جو انتخابات میں حصہ لینے کی موافق و مخالف 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 ۱۹۲۴ء میں مولانا محمد علی کے مکان پر گاندھی جی کے اکیس روزہ برت سے بھی مندمل نہ ہو سکا۔ سائمن کمیشن کے بائیکاٹ نے پورے ملک کو متحد کر دیا تھا اور مسلم لیگ کی ۱۹۲۷ء کی پانچ نکاتی تجویز کو نا منظور کر کے نہرو رپورٹ کے نام سے کانگریس نے اپنی تجاویز شائع کیں جس پر کلکتہ میں ۱۹۲۸ء میں آل پارٹیز کنونشن ہوا اور اسی کنونشن میں مولانا محمد علی اور جناح صاحب دونوں بہت بد دل ہو گئے[۵۱] اور ہندو مسلم اتحاد کی طرف سے مایوس ہو گئے۔

یہ فضا اپنی جگہ پر تھی دوسری طرف ۲۹ دسمبر ۱۹۲۹ء[۵۲] میں راوی کے کنارے جواہر لال نہرو نے لاہور میں ہندوستان کی مکمل آزادی کا نصب العین پیش کیا اور ۲۶ جنوری ۱۹۳۰ء کو سارے ملک میں آزادی کا حلف اٹھایا گیا مارچ میں گاندھی جی کی نمک ستیہ گرہ 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 پشاور 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 بحران آ گیا تھا سیاسی فضا نے 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 بدحالی اور پہلی جنگ عظیم کے اثرات دھیرے دھیرے ملک کے اقتصادی حالات پر شدت سے اثر انداز ہونے لگے۔

---

۵۱ Dr. Tara Chand History of the freedom movement in India Vol. IV P. 115.
۵۲ Ibid P. 122.

Marfat.com

اس فضا اور اس پس منظر میں جوش ملیح آبادی کی شاعری نے آنکھیں کھولیں اور پروان چڑھی۔ 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 خدوخال سنوارے تو سیاسی اور سماجی حالات کے تین پہلو محرک ثابت ہوئے ۱۔ فرقہ وارانہ یک جہتی کی ضرورت ۲۔ اردو شاعری کو ہندوستانیت اور وطنیت کی ضرورت کا احساس دلانا ۳۔ طبقاتی کشمکش کا دھندلا اور مبہم احساس۔

جوش کی ابتدائی دور کی نظمیں جو روح ادب اور نقش و نگار میں نظر آتی ہیں ان میں ہندوستانیت کی فضا بھرپور ہے "کوہستان دکن کی عورتیں" "امانی گنج کا باغ" "جامن والیاں" "مالن" "مہترانی" "گنگا کے گھاٹ" "فتنہ خانقاہ" "فاختہ کی آواز" "گرمی اور دیہاتی بازار" جیسی نظمیں خالص 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 آزادی کا جوالا مکھی پھوٹ پڑا تھا اس نے جوش کو باقاعدہ طور پر وطن کی آزادی کے تصور سے ہمکنار کیا۔ اس سے پہلے بھی ان کی عشقیہ شاعری میں یا ان کی فطرت نگاری میں پورے ہندوستان کی جھلک تھی فانی کی طرح وہ دکن کو دیار غیر اور ہندوستان سے دور نہیں سمجھتے تھے۔ پورا ہندوستان ان کا وطن ہے اور جب وہ کہتے ہیں ؎

خواب کو جذبۂ 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 قسمیں 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 ۴۷ء کے فسادات کا ردعمل 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 ؎

Marfat.com

یہ ستم کیا اے کنیز کفر و ایماں کردیا
بھائیوں کو گائے اور باجے پہ قرباں کردیا

دو وے میرے بڑھیں گے ناز فرماتے ہوئے
فرقہ بندی کا سرِ ناپاک ٹھکراتے ہوئے

ڈال دوں گا طرح نو اجمیر اور پریاگ میں
جھونک دوں گا کفر و ایماں کو دہکتی آگ میں

کوثر و گنگا کو اک مرکز پہ لانے کے لئے
اک نیا سنگم بناؤں گا زملنے کے لئے

ایک دینِ نو کی لکھوں گا کتاب زر فشاں
ثبت ہوگا جس کی زریں جلد پر ہندوستاں

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 رنگا رنگی کو برقرار رکھتے ہوئے وحدت اور یک جہتی چاہتے ہیں ان کی "ڈانٹ پھٹکار" "زجر و توبیخ" میں بھی مذہبوں فرقوں کی روایات کے گہرے شعور کا احساس نظر آتا ہے وہ "لالہ دولت نواز" کو "گردان[illegible] بھارت" کی یاد دلاتے ہیں اور "مومن نار و نزار کو ذوالفقار کا سبق سناتے ہیں انھیں [illegible] ہے کہ "کشمکش کافر و دیندار" کے پیچھے "گل رنگیں" کا اشارہ ہے اور اس طرح وہ ہندوستان کی فرقہ واریت کا ذمہ دار (انگریزوں اور احیا پرست تحریکوں کو سمجھتے ہیں وہ نوجوانوں کو سبحہ و زنار توڑ دینے کا مشورہ دیتے ہیں چنانچہ وہ علی گڈھ کو "ہلاک جلوۂ وضع فرنگ" کہتے ہیں اور "ٹیمس سے منہ موڑ کر گنگا کے دھاروں کو بھی دیکھ" کا پیغام دیتے ہیں اور اس طرح فرقہ وارانہ یک جہتی کی راہ ہموار کرتے ہیں انھیں اس کا احساس ہے کہ تفریق پسندی ہندوستان کی آزادی کو دور ترکرتی جارہی ہے ؎

ابرِ بن کر برستی ہیں خبر بھی ہے تجھے
گلشن اعدا پہ تیری باہمی خوں ریزیاں

ایک انوکھا تصور یک جہتی کا ان کی نظم "بہتے ہوئے خوں کی برادری" میں نظر آتا ہے، وہ کہتے ہیں ؎

یاد رکھو جذبۂ غیرت میں جوش آجائے گا
خوں بہا تو ہندو مسلم کو ہوش آجائے گا

غنچۂ امید ارباب وطن کھل جائے گا
خاک پر بہتے ہی دونوں کا لہو مل 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، جھنجھوڑ کر قوم کو بیدار کرنا چاہا ہے لیکن کہیں کہیں بھلانے

Marfat.com

کا انداز بھی ہے ؎

سنتے ہیں طوفان میں ڈوبا ہوا تھا اک درخت　　جس کی چوٹی پر ڈرے بیٹھے تھے دو آشفتہ بخت
ایک ان میں سانپ تھا اور ایک سہما نوجواں　　دو ضدوں کا ایک بھیگی شاخ پر تھا آشیاں
سچ ہے دردِ مشترک میں ہے وہ سوز اتحاد　　عشق میں جس سے بدل جاتے ہیں آئینِ عناد

لیکن اے عاقل مسلمانو! مدبر ہندوؤ!
ہند کے سیلاب میں اک شاخ پر تم بھی تو ہو

جوش کے یہاں یہ مفکرانہ انداز دردِ 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 ؎

آپ کیوں کر کہیں ہندوستاں 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 اسمٰعیل 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 ؎

سنو اے بستگان زلفِ گیتی　　ندا کیا آ رہی ہے آسماں سے
کہ آزادی کا اک لمحہ ہے بہتر　　غلامی کی حیات جاوداں سے

اور وہ اسیری اور محکومی سے اس حد تک بیزار ہیں کہ گلے کی ساخت کو بھی غلامی سے بگڑتا ہوا دیکھتے ہیں۔

آگ ہے لحن طائر آزاد　　خاک ہے طائر قفس کی لے
ہمصفیرو گلے کی ساخت کو بھی　　کیا اسیری بگاڑ دیتی ہے

جوش نے ۱۹۴۷ء تک کبھی کبھی اسلامی شاعر کی حیثیت سے بھی نظمیں لکھیں غالباً اس کا سبب بھی اس دور کی تحریکات کا اثر رہا ہوگا اس کے بعد ان کی مذہبیت صرف امام حسینؑ تک محدود

Marfat.com

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 حسینؑ سے خطاب" میں ماتھے کی مُہرِ غلامی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دورِ محکومی کے بارے میں کہتے ہیں ؎

انتہا یہ ہے غلاموں کی عبادت ہے حرام　　علم نا جائز ہے دستارِ فضیلت 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 شعرا کی طرح شخصیتیں نظر نہیں آتی۔ ان کی شاعری کا ایک گوشہ ؤ بھی ہے جہاں وہ ہندوستان کی عوامی زندگی سے اپنی شاعری کے ذریعہ متعارف کراتے 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 نظمیں ہیں جو مکمل طور پر پورے ہندوستان کی زندگی کی بنیادی تصویریں رکھتی ہیں" بہار کی دوپہر میں لڑکیاں چنے کے کھیتوں میں گاتی ہوئی نظر آتی ہیں[1]، کوؤں کا بولنا، چڑیوں کا پھدکنا، دوشیزگان صحرا کا بھیڑیں چرانا، اصل منظر کی مکمل تصویر پیش کرتا ہے جوش کے یہاں نئے انداز میں بیل، گھوڑا، بکری، بھیڑ، خربوزہ، آلو، کھلی، گیہوں، کدو، تربوز، سرخ چاول کا تذکرہ ملتا ہے اور ماحول کی منظر کشی نظر آتی ہے وہ ماحول جو قطعی ہندوستانی ہے۔

ان کی قومی یکجہتی کا آخری پہلو وہ ہے جہاں وہ قومی یکجہتی 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 گڈھ اور مسلم لیگ تھی اس کے خلاف ان کی دو نظمیں علی گڈھ کی پنجاہ سالہ جوبلی 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 سیماب 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 سیماب نے بھی ہندوستان کی آزادی کو اپنا محور فکر بنایا۔

---

[1] ان کی اس نظم کو کلیم الدین احمد نے شاہکار نظم سے تعبیر کیا ہے۔

Marfat.com

سیماب کی نظم "ہندوستان" تہذیبی تاریخ بھی ہے اور آزادی کی تمنا کا اظہار بھی، وہ ہندوستان کو "پرستش 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 ؂

مل گئی شمع حرم بت خانہ کے فانوس سے | ابن آذر نے اذاں دی پردۂ 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 ؂ پاسبانِ وقت کو شب خون کا موقع مل گیا" وہ سوال کرتے ہیں ؂ "اے 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 ؂

پستیوں کو ارتقا پھر جلوۂ آغاز دے
کاش مستقبل ترا ماضی کو پھر آواز دے

فرقہ وارانہ 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 شعور کے ساتھ استعمال کیا ہے جستہ جستہ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں ؂

الفت ہوئی رسم پارینہ | ہے اس کی جگہ دل میں کینہ
اگلوں کے چلن ہم بھول گئے | وہ رسم کہن ہم بھول گئے
آپس کی روا داری اٹھی | الفت اٹھی یاری اٹھی
وہ یوگ رہا نہ وہ پریت رہی | بس اک نفرت کی ریت رہی
یک جہتی جب مفقود ہوئی | اور فکر زیان و سود ہوئی
وہ جذب کی طاقت سلب ہوئی | توفیق ہدایت سلب ہوئی

پھر دعا کرتے ہیں ؂

یوں خون رگوں میں رواں ہوتا | سیلاب میں دھارا گنگا کا
سب گرد کدورت دھو جاتی | نفرت افسانہ ہو جاتی
پھر بھائی سے بھائی مل جاتا | بے خوف جدائی مل جاتا

Marfat.com

پھولوں سے لدی ہر ڈالی ہو — باغ اپنا ہو اپنا مالی ہو
تہذیب کے چشمے پھر ابلیں — رسمیں ٹوٹیں آئیں بدلیں
وہ روپ سنگار وطن کا ہو — جو تازہ عروسِ چمن کا ہو
سب اس کے سہاگ کی لاج کریں — کیوں اٹھ رہے کل پر آج کریں

اس دور کے ایک اہم شاعر علامہ جمیل مظہری بھی ہیں جنھوں نے ایک طرف تو ایسے پُرجوش ترانے لکھے ہیں جنھوں 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 ؎

جو عقل راہ روک دے تو اس کا ساتھ چھوڑ دو — جو مذہب آکے روک دے تو اس کی قید توڑ دو
ہوا کی طرح سرگراں بڑھے چلو بڑھے چلو — برادران نوجواں 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 جارہے 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 کھنچ آتا ہے ؎

او ماتا او بھارت ماتا — تجھ پہ خدا کی رحمت ماتا
شہد کی نہریں دودھ کی دھاریں — گودی میں جنت کی بہاریں
میٹھے میٹھے پھل دیتی ہے — ان دیتی ہے جل دیتی ہے
کنگن اور چوڑی کی چھناچھن — شاعر کے دل کی ہر دھڑکن
نام ترا جپتی ہے ماتا — تو کتنی پیاری ہے ماتا
آدھی رات کو کالی کوئل — موسم کی متوالی کوئل
پھیلتی ہے جب آم کی خوشبو — گیت ترا گاتی ہے کوکو
ہے مشہور تری مہمانی — پورب پچھم تری کہانی
تبریزی طوسی شیرازی — مصری رومی اور حجازی

Marfat.com

ارمنی چینی اور جاپانی — پی کر تیرا میٹھا پانی
ہو گئے سوجی جان سے تیرے — ڈال دیئے گنگا پر ڈیرے
تو نے انھیں گودی میں اٹھایا — بالا اور پروان چڑھایا
تجھ پہ سلام اے سوہنی ماتا — جگ ماتا جگ موہنی ماتا
ہندو مسلم سکھ عیسائی — تیری گود میں بھائی بھائی
چھینٹوں میں ترے بادل کے — سائے میں ترے آنچل کے
مسجد گرجا اور شوالہ — لنکا سے تا کوہِ ہمالہ

شاعر ہندوستان کی تہذیبی تاریخ اور علاقائی یک جہتی کا تصور اور ہندوستان کی سرحدوں کا تعین کرنے کے بعد کہتا ہے ؎

ماں تیری تقدیر ہے کیسی — ہاتھوں میں زنجیر ہے کیسی
وہ تیموری تاج کہاں ہے — چندر بنسی راج کہاں ہے
کیا ہوئے ماں وہ تیرے جیالے — ٹیڑھی ترچھی پگڑی والے
نظریں اس منظر کی پیاسی — آنکھوں میں ہے جنگ پلاسی
للکاریں اس گونجتے رن کی — موہن لال اور میر مدن کی
ماں وہ تیرے کوکھ کے بچے — دھن کے پکے قول کے سچے
ہو گئے تیری لاج پہ قرباں — تیرے مقدس تاج پہ قرباں
او ماتا گوتم کی ماتا — ارجن اور بھیشم کی ماتا
ٹیپو کی ماں اکبر کی ماں — ستونتی ماں بلونتی ماں
دار و رسن کا کھیل سکھا دے — نام پہ اپنے بھینٹ چڑھا دے
دیس کا ہر سیوک ہو آندھی — ہر بچہ آزاد اور گاندھی
ہر دل میں اک طوفاں کر دے — شعلہ بھر دے بجلی بھر دے
جیون دے جیون کا پھل دے — شکتی دے ہمت دے بل دے
زنجیریں ہیں بھاری ماتا — پیاری ماتا، پیاری ماتا
بچے تجھ پر واری ماتا

Marfat.com

اس طرح ہندوستان کو ماں کہنا' ماتا کہنا یا مادر وطن پکارنا، اس کی جو روایت تاآدر کاکوروی سے شروع ہوئی تھی اسے اس دور کے شعرا نے بھی باقاعدہ طور پر نبایا۔ وطن کو ماں کہنے میں یکجہتی کا بھی تصور تھا اس یک جہتی کا تصور جو رنگا رنگی 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 ماتا کو پرنام کیا ہے اس کا انداز بھی تقریباً جمیل مظہری 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 لالچ 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 لے کر دور حاضر تک کی تہذیبی تاریخ ہو ان شعرا 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 شعرا کے یہاں بھی یہ تہذیبی تاریخ مکمل طور پر نظر آتی ہے حامد اللہ افسر جب "وطن کا راگ" گاتے ہیں تو 'کرشن کی بنسی'، 'گوتم کی آواز'، 'چشتی کی مے'، 'نانک کی تعلیم' کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۵]

مذہب کچھ ہو ہندی ہیں ہم — سارے 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 دیس ہمارا
سب دیشوں سے نیارا ہے

Marfat.com

آنند نرائن ملا بھی محبان وطن کے نعرے میں ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں ؎

وطن کا ذرہ ذرہ ہم کو اپنی جاں سے پیارا ہے
نہ ہم مذہب سمجھتے ہیں نہ ہم ملت سمجھتے ہیں
غلامی اور آزادی بس اتنا جانتے ہیں ہم
نہ ہم دوزخ سمجھتے ہیں نہ ہم جنت سمجھتے ہیں

ساغر نظامی بھی غلامی کی زنجیریں کاٹنے کے لئے تہذیبی تاریخ کی علامتیں یاد دلاتے ہیں ؎

اے حسینؓ و علیؓ کے سپوتو
اے محمدؐ کے شہزور بیٹو
ابھیمینو کی اولاد تھے تم
عہد ماضی کی روداد تھے تم
یاد ہے پہلے آزاد تھے تم
اب ہو اک یادگار غلامی

اس طرح ۱۹۴۵ء 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 رہبران قوم کے ذہنوں میں واضح نہیں تھا۔ آزادی کس کی ہوگی نظام حکومت کیسا ہوگا جمہوریت کے خدوخال کیا ہونگے اور سب سے بڑھ کے یہ کہ ہندوستانی عوام جو زرعی نظام معیشت کے حامل ہیں وہ جاگیرداری سے چھٹکارا 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 ۱۹۴۵ء 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 قدآور شخصیت اور ان کے پیغام کی آفاقیت اردو شاعری کے ہندوستانی مزاج کی مکمل نمائندگی نہیں کرسکی تھی۔

ظفر علی خاں نے آزادی کے بعد کا دھندلا سا تصور ان دو تین شعروں میں پیش کیا تھا۔

برہمن مندروں میں اپنی پوجا کر رہے ہوں گے
مسلماں نے رہا اپنی مساجد میں اذاں ہوگا
جنھیں دو وقت کی روٹی میسر اب نہیں ہوتی
بچھا ان کے لئے دنیا کی ہر نعمت کا خواں ہوگا
من و تو کے بہ جتنے خرخشے ہیں مٹ چکے ہوں گے
نعمت اس وقت ہندو اور مسلم کا جولاں ہوگا

Marfat.com

ان اشعار میں ایک طرف تو سیکولرازم کا باقاعدہ تصور ہے اور دوسری طرف اقتصادی خوش حالی کا خوش آیند 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 بدحالی 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 کیے جو سرمایہ داری کے خلاف تھے اپنے مخصوص انداز میں انھیں بٹیاری کا سڑا انگور اور زشت مخلوقات پر سرطان کا پھوڑا کہہ کر کوس کاٹ دیا 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 جو ۱۹۲۹ء میں لکھی گئی دھندلے دھندلے سے خطوط کھینچ کر معاشی اور اقتصادی نظام کی طرف اشارے کیے 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 مزدور کے چہرے سے نمایاں ہوگا

ترقی پسند تحریک نے اردو شاعری کے ان تمام مدھم نقطوں کو متعین شکل عطا کی اور پہلی بار ملک کے سامنے ایک واضح نقطۂ 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 سہرا ترقی پسند تحریک کے سر ہے ـــــ ایسا مفکرانہ انداز جو خالص معاشی بنیادوں پر ملک کے عوام میں یکجہتی کا شعور بیدار کرنا چاہتا تھا۔

Marfat.com

ترقی پسند تحریک کا ادبی پس منظر اقبال، سرور، چکبست، اکبر، اسمٰعیل، شرر، اور ظفر علی خاں تھے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تحریک کے خدوخال ابھارنے میں ایک طرف تو بین الاقوامی فضا میں استعماریت، سامراجیت اور فسطائیت سے چھٹکارا 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 جاکر 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 چھٹکارا پانے کے بعد بھی ہندوستانی سرمایہ داروں سے نجات حاصل نہ کر سکیں گے دوسری طرف ہٹلر، سولینی کا عروج اور اسپین میں جنرل فرانکو کے ہاتھوں اسپینی عوام کی شکست، چین میں ڈاکٹر سن یات سین کی وفات کے بعد کومنتانگ پارٹی سے کمیونسٹوں کی علیحدگی، مشرق بعید میں عوامی طاقتوں کا ظہور، یہ وہ چھوٹے چھوٹے چراغ تھے جنھوں 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 نریندر دیو، یوسف مہر علی، منشی احمد دین، میاں افتخار الدین، پورن چند جوشی، جے پرکاش نرائن، رام منوہر لوہیا، ڈاکٹر احمد، ڈاکٹر اشرف، ڈاکٹر محمود، نثار احمد شیروانی، اچھت پٹوردھن، ارونا آصف علی، اجے گھوش، مظفر احمد شری پد امرت ڈانگے، 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 کو ریڈیکل کہنے لگے تھے لیکن بہرحال ان کی شخصیت بھی ہندوستان میں طبقاتی شعور کو بیدار کرنے کا ایک

Marfat.com

اہم سبب بن گئی تھی انھیں لوگوں میں سبھاش بوس بھی تھے 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 تفرق پسندانہ 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 نمائندوں 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 دیے گئے تھے اور فرقہ وارانہ بنیادوں پر امن و آشتی کی فضا تھی کانگریس اور مسلم لیگ میں انتخابی سمجھوتے ہو گئے تھے اور ذمہ 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 شعری روایت بھی پہلے سے موجود تھی اور مولانا حسرت موہانی اور پریم چند جیسے شاعر اور ادیب تقریباً اشتراکی نصب العین پر عقیدہ رکھتے تھے اس لئے بھی اس تحریک کو مقبولیت حاصل ہوئی۔

"ابتدا میں ۱۹۳۵ء میں لندن میں ایک ادبی حلقہ بن گیا تھا جس میں سجاد ظہیر، ملک راج آنند، ڈاکٹر جیوتی گھوش، پرمود سین گپتا، ڈاکٹر محمد دین تاثیر شامل تھے۔ ڈاکٹر سنیتی کمار چیٹرجی نے بھی ایک بار اس حلقہ میں شرکت کی تھی جولائی ۱۹۳۵ء میں پیرس میں کلچر کے تحفظ کے لئے تمام دنیا کے ادیبوں کی ایک کانگریس بلائی گئی کانگریس بلانے والوں میں گورکی، رومن رولاں، ٹامس مان اور آندرے مالرو جیسی شہرہ آفاق ہستیاں تھیں۔ سجاد ظہیر نے یورپ کے قیام ہی میں رالف فاکس اور لوئی آراگان جیسی ادبی شخصیتوں سے ملاقات کی اور مشورہ کیا۔ لندن میں ترقی پسند ادیبوں نے جو مینی فیسٹو تیار کیا اس کے اہم اجزا میں ہندوستان کی تہذیبی روایات کا تحفظ اور زندگی کی بنیادی حقیقتوں کا احترام شامل ہے۔ قدامت پسندی، انتشار، نفاق اور اندھی 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 اعجاز حسین، ہندی کے ادیب شیودان سنگھ چوہان اور نریندر شرما اور دو نوجوان طالب علم احتشام حسین، اور وقار عظیم جو اس وقت ایم اے کے طالب علم

Marfat.com

تھے کی تائید حاصل کی امرناتھ 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 کیے علی گڑھ میں جاں نثار اختر، سردار جعفری 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 مکرجی نے کلکتہ میں اس انجمن کی تشکیل کی۔ پنجاب میں فیض، صوفی غلام مصطفٰے تبسم، میاں افتخارالدین وغیرہ نے نمایاں حصّہ لیا۔ بہار میں سہیل عظیم آبادی، تمنائی، اختر اورینوی نے ایک حلقہ قائم کر لیا۔ اختر حسین رائے پوری نے بھارت ساہتیہ پریشد ناگپور کے اجلاس میں ۱۹۳۶ء 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، نریندر 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 موہانی جے پرکاش نرائن، اندولال یاگنک، یوسف مہرعلی، کملا دیوی چٹوپادھیائے، میاں افتخارالدین، فراق وغیرہ نے شرکت کی اس کانفرنس میں انجمن کا مینی فیسٹو اور پریم چند کا خطبۂ صدارت بہت اہم تھا پریم چند نے اپنے خطبہ میں ادیب کے سامنے ایک نقطۂ 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 چاہیئے اور عوام کے دُکھ سکھ، ان کی بہترین خواہشوں اور تمناؤں کا اظہار اس طرح کرنا چاہیئے جس سے ان کی انقلابی قوت میں اضافہ ہو۔ جدید ادب کو سوشلزم اور کمیونزم کی بھی تلقین کرنا چاہیئے۔

دہلی، کانپور، امرتسر، کلکتہ، احمد آباد، میسور، مالابار، بیجواڑہ میں بھی انجمن کی شاخیں قائم ہوئیں اور بنگالی، کنٹری، ملیالم، ہندی، گجراتی، تلگو کے ادیبوں نے اس نظریے کو اپنانا شروع کیا۔

۱۹۳۷ء میں الہ آباد میں انجمن کی دوسری کانفرنس ہوئی جس میں اچاریہ نریندر دیو۔ رام نریش ترپاٹھی، اور عبدالحق صدر چنے گئے۔ عبدالحق نہ آسکے تو پیغام بھیجا۔ مارچ ۱۹۳۸ء میں پھر الہ آباد میں کانفرنس ہوئی جس میں یوپی، بہار، پنجاب کے ادیبوں نے شرکت کی۔ الہ آباد میں فراق،

Marfat.com

ڈاکٹر اعجاز حسین، احتشام حسین، وقار عظیم وغیرہ موجود تھے۔ جوش، ملا، اور سمترا نندن پنت کے نام صدارت کے لئے چنے گئے۔ جلسے میں گجراتی ادیب کاکا کالیکر اور میتھلی شرن گپت کے علاوہ پنڈت نہرو 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 تقاضہ 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" [1]
— اس طرح یہ تحریک ۱۹۳۸ء کے آغاز تک اپنے دور شباب میں داخل ہوگئی۔

ترقی پسند تحریک نے واضح طور پر اپنے طریق کار اور نظریات سے ایک نئی اور انقلابی روح پھونک دی سطحی طور پر سوچا جا سکتا 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 جا سکتی تھی ایک ایسا نظریہ جس سے عوامی مسائل ہم آہنگ تھے اور جسے تسلیم کرنے کے بعد یک جہتی کی راہ کی ساری رکاوٹیں مثلاً فرقہ وارانہ 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 نازی بنا دیتا ہے ہٹلر، مسولینی کی شخصیتیں اس کی مثالیں تھیں۔ ترقی پسند تحریک نے اس تنگ دائرے سے نکل کر وطنیت کے مقدس جذبے کی تطہیر اور تہذیب کر کے اسے آفاقیت کا شعور عطا کیا۔ اس طرح قومی یک جہتی کو منفی تصورات کا شکار ہونے سے بچا لیا۔

یہاں یہ عرض کرنا ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ قومی یک جہتی کی اساس اگر غلط نظریات پر ہو۔ اور صالح اور صحت مند تصورات سے عاری ہو تو پھر ایسی یک جہتی کے نتائج خطرناک اور مہلک

---

[1] ڈاکٹر خلیل الرحمن اعظمی : اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک (مارچ ۷۲ء ایڈیشن) ص ۴۲ تا ۴۵

Marfat.com

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 ـــــ!

۲۔ ہر زبان کے ادیبوں کے آپس میں مل کر بیٹھنے اور مشترکہ نظریہ رکھنے کی بنا پر علاقائیت 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 ہیئت 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 [۵]

"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 'اشتباہ' مطلبی کی "تیرے ہی بچے تیرے ہی بالے" 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 واپسی" مزدوروں کا گیت" "رات اور ریل" مشہور نظمیں ہیں ـــــ ن۔م۔ راشد کی "انسان" "دریچے کے قریب" "اظہار" "طلسم جاوداں" سلام مچھلی شہری کی "جنگل کا ناچ" "سات رنگ" ڈرائنگ روم" بھی کافی مقبول نظمیں تھیں۔ علی سردار جعفری، کیفی، مخدوم محی الدین۔ ترقی پسند تحریک کے نقیب اور صحیح نمائندے کہے جا سکتے ہیں۔ شمیم کرہانی۔ علی جواد زیدی وغیرہ ۱۹۴۲ء 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" "جگا دا" بہت مشہور ہوئی۔ علی جواد زیدی کی "ہولی" "تم پوچھ رہی ہو کیا ہوگا" "میری راہ میں" حیات کافی مقبول ہوئیں ـــــ دراصل ترقی پسندی کا پورا رجحان اور اس کی بنیاد ہی قومی یک جہتی پر ہے اور ان کے افکار میں زندگی

---

[۵] علی سردار جعفری : ترقی پسند ادب ص ۶۰

Marfat.com

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 سرحدوں کے 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 باغبانو اٹھو ۔۔۔ اٹھو انقلابی جوانو اٹھو
کسانو اٹھو کامگارو اٹھو ۔۔۔ نئی زندگی کے شرارو اٹھو
اٹھو کھیلتے اپنی زنجیر سے ۔۔۔ اٹھو خاک بنگال و کشمیر سے
اٹھو وادی و دشت و کہسار سے ۔۔۔ اٹھو سندھ و پنجاب و ملبار سے
اٹھو مالوے اور میوات سے ۔۔۔ مہاراشٹر سے اور گجرات سے
اودھ کے چمن سے چہکتے اٹھو ۔۔۔ گلوں کی طرح سے مہکتے اٹھو
اٹھو برق کی طرح ہنستے ہوئے ۔۔۔ کڑکتے، گرجتے، 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 پھیلتی ہے اور

جب ابھرتا ہے افق سے زندگی کا آفتاب ۔۔۔ جب نکھرتا ہے لہو کی آگ میں تپ کر شباب
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب و رنگ ۔۔۔ روندتی ہے جب ان سب کو جوانی کی امنگ

صبح کے زریں تبسم میں عیاں ہوتی ہوں میں
رفعت عرش بریں سے پرفشاں ہوتی ہوں میں

اس نظم کا عنوان آزادی ہے۔ سردار مذہب اور قومیت کے اس احساس سے جو وسطائی 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 شمشیر زنی

Marfat.com

کا ولولہ بھی اور آزادی کے نام پر مرنے مارنے کی آرزو ..... سلمیٰ کی تصویر کو سینے سے لگا کر مرجانا ایک مقدس فریضہ ہے اور آزادی کی جدوجہد میں وطن کے خاطر تلوار اٹھانا اور زخموں سے کھیلنا ایک عبادت ہے" لے

اس ضمن میں ان کی نظمیں " اٹھ ساقی تلوار اٹھا" اور " او دیس 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 بہارگی" " 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 پالن 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 ٹیپو سلطان اور بھگت سنگھ جیسے مجاہدین آزادی پر بھی نظمیں لکھی گئیں۔

۲ ستمبر ۱۹۳۹ء کو دوسری جنگ عظیم چھڑ گئی ترقی پسند تحریک ابتدا میں اس جنگ کے خلاف تھی اور ۱۹۴۲ء 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۔

۱۹۴۱ء میں جوش نے نظم " ایسٹ انڈیا کمپنی کے فرزندوں سے خطاب" لکھی جو ہندوستان کی متحدہ قومیت مشترکہ تاریخ، مشترکہ ہیروز اور مشترکہ احساس غلامی کی

لے آل احمد سرور " اختر شیرانی" نقوش ادب عالیہ نمبر ص ۱۸۹

Marfat.com

بڑی اچھی مثال ہے جوش کہتے ہیں ؎

اپنے ظلم بے نہایت کا فسانہ یاد ہے
کمپنی کا پھر وہ دور مجرمانہ یاد ہے

لوٹتے پھرتے تھے جب تم کارواں در کارواں
سر برہنہ پھر رہی تھی دولتِ ہندوستاں

دستکاروں کے انگوٹھے کاٹتے پھرتے تھے تم
سرد لاشوں سے گڑھوں کو پاٹتے پھرتے تھے تم

اللہ اللہ کس قدر انصاف کے طالب ہو آج
میر جعفر کی قسم کیا دشمنِ حق تھا سراج؟

کیا اودھ کی بیگموں کا بھی ستانا یاد ہے
یاد ہے جھانسی کی رانی کا زمانہ یاد ہے

ہجرت سلطانِ دہلی کا سماں بھی یاد ہے
شیر دل ٹیپو کی خونیں داستاں بھی یاد ہے

تیسرے فاقے میں اک گرتے ہوئے کو تھامنے
کس کے تم لائے تھے سر شاہ ظفر کے سامنے

یاد تو ہوگی وہ مٹیا برج کی بھی داستاں
اب بھی جس کی خاک سے ذرہ کے اٹھتا ہے دھواں

تم نے قیصر باغ کو دیکھا تو ہوگا بارہا
آج بھی آتی ہے جس سے ہائے اختر کی صدا

سچ کہو کیا حافظے میں ہے وہ ظلم بے پناہ
آج تک رنگون میں اک قبر ہے جس کی گواہ

ذہن میں اب ہوگا تازہ ہندیوں کا داغ بھی
یاد تو ہوگا تمھیں جلیانوالہ باغ بھی

وہ بھگت سنگھ اب بھی جس کے غم میں دل ناشاد ہے
اس کی گردن میں جو ڈالا تھا وہ پھندا یاد ہے

اہلِ آزادی رہا کرتے تھے کس ہنجار سے
پوچھ لو یہ قید خانوں کے در و دیوار سے

۱۹۴۲ء اپنے پورے ہنگامے کے ساتھ ہندوستان کی سیاست میں آیا۔ چنانچہ جہاں ہندوستان چھوڑ دو کی تحریک اس دور کی اہم خصوصیت تھی وہاں اسی سال بنگال میں قحط بھی پڑا۔ اردو شعرا نے دونوں موضوعات کو اپنایا ۱۹۴۲ء کی جدوجہد آزادی پر سب سے اچھی نظمیں شمیم کرہانی نے لکھیں ان کی "کچھ دیر ذرا سو لینے دو" "مہاتما گاندھی کی گرفتاری پر" اور "روشن اندھیرا" اس کی کامیاب مثال ہے ایک جگہ کہتے ہیں ؎

تھا زبانوں پر یہ نعرہ آشیاں کو چھوڑ دو
چھوڑ دو اے غاصبو ہندوستاں کو چھوڑ دو

اس صدا نے چوٹ پہنچائی ستم کے ناز پر
چھا گئیں توپیں گرج کر درد کی آواز پر

چھاؤنی ظالم لٹیروں کی پڑی تھی سامنے
لاج سیتا کی جھکائے سر کھڑی تھی سامنے

بے ردا تھی عزت مسلم ہجوم عام میں
سر برہنہ کارواں جیسے دیار شام میں

Marfat.com

آبرو کا چاند جب آشوب کے ہالوں میں تھا ۔ اپنا بھائی بھی تماشا دیکھنے والوں میں تھا

تھا وطن آفت میں یارانِ وطن دیکھا کئے
آشیاں لٹتا رہا اہلِ چمن دیکھا کئے

اس نظم میں جہاں ۱۹۴۲ء 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۔

وامق اور ساحر نے قحط بنگال پر اچھی اور طویل نظمیں لکھیں جن کا تذکرہ صرف اس لئے کیا جا رہا ہے کہ یہ 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 چبھن 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 دیدۂ بینائے وطن تھی اور چشم شاعر کسی عضو کے مبتلائے درد ہونے پر باوضو 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 جنھوں نے دورِ 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 قدر متاثر ہوئے کہ وہ ایک شدید الحس قومی شاعر بن گئے۔"[۵۱] اور کہیں کہیں اُن کی غزلیں نظم کا انداز اختیار کر گئیں۔ اور اُسے انھوں 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

---

۵۱ ڈاکٹر محمد اسلام : جگر مرادآبادی حیات اور شاعری ص۲۱۱

Marfat.com

ایسے بھی اشعار نظر آتے ہیں۔ ؎

یہ سنتا ہوں کہ پیاسی ہے بہت خاک وطن ساقی
خدا حافظ چلا میں باندھ کے سر سے کفن ساقی
سلامت تو ترا میخانہ تیری انجمن ساقی
مجھے کرنی ہے اب کچھ خدمت دار و رسن ساقی

گو فراق گورکھپوری بنیادی طور پر غزل کے شاعر ہیں لیکن انھوں نے بھی بہت اچھی نظمیں لکھی ہیں جس میں "ترانۂ خزاں" "شام عیادت" "آدھی رات" "دھندھلکا" "جگنو" "ہنڈولا" "دھرتی کی کروٹ" "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 سے ہم آہنگی اس پایے کی ہے کہ ان کا نام اقبال، جوش وغیرہ کے ساتھ لینے کے بجائے غالب، مومن، جرأت، مصحفی، فانی وغیرہ کے ساتھ لیا جانا چاہیے۔ ڈاکٹر زور نے فراق کے بارے میں ایک دلچسپ بات کہی ہے اور وہ یہ کہ فراق صاحب اقبال کو استاد[۵۱] مانتے ہیں ہو سکتا ہے اس کی توجیہ یہ کی جائے کہ فراق اقبال کی شاعرانہ عظمت کے قائل ہیں ورنہ اقبال اور فراق دونوں میں کوئی شے 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 ہندوستانیت کا جیتا جاگتا نمونہ ہے اور اس لحاظ سے موضوع سے متعلق ہیں ان کی غزلوں میں کہیں کہیں براہ راست ایسے اشارے ملتے ہیں جو ملک کی سیاسی تحریکات سے ہم آہنگ ہوتے ہوئے بھی قومیت کے شعور کی تعبیر کرتے ہیں مثلاً فراق کی ایک غزل کے دو شعر ملاحظہ ہوں ؎

مٹا دیں گے ہر اک مذہب ہر اک طبقہ ہر اک فرقہ
یقیں جانو وہی ایماں شکن وہم و گماں ہم ہیں
جو ہیں اہل حکومت اہل ثروت اہل سرمایہ[۵۲]
مٹا دیں گے انھیں ہم مالک کون و مکاں ہم ہیں

---

۵۱ ڈاکٹر محی الدین قادری زور : اردو شاعری کا انتخاب ص ۲۰۹

۵۲ کلیم جنوری سنہ ۳۷ء ص ۱۶۰

Marfat.com

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 جانے 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[۵]

اس دور میں زندگی بشر کی بیمار کی رات ہو گئی ہے
کچھ قفس کی تیلیوں سے چھن رہا ہے نور سا کچھ فضا کچھ حسرتِ پرواز کی باتیں کرو
نئی منزل کے میر کارواں بھی اور ہوتے ہیں پرانے خضر رہ بدلے وہ طرزِ رہبری بدلا
سرزمینِ ہند پہ اقوامِ عالم کے فراق قافلے بستے گئے ہندوستاں بنتا گیا
دیکھو رفتارِ انقلاب فراق کتنی آہستہ اور کتنی تیز
قفس سے چھٹ کے وطن کا سراغ بھی نہ ملا وہ رنگ لالہ و گل تھا کہ باغ بھی نہ ملا
سر اٹھا ہاں سجدۂ دیر و حرم سے سر اٹھا وہ جھلکتی ہے افق پر آستانِ کائنات
دیارِ غیر میں سوزِ وطن کی آنچ نہ پوچھ خزاں میں صبحِ بہارِ چمن کی آنچ نہ پوچھ
تن رہی ہیں بھنویں زمانے کی تھرتھری سی ہے کچھ کمانوں میں
مذہب کی حکومت تھی دولت کی حکومت ہے اب دیکھ حکومت کب ہوتی ہے محبت کی

ملّا بھی بنیادی طور پر غزل کے شاعر ہیں حالانکہ انھوں نے بھی اچھی اور کامیاب نظمیں لکھی ہیں ان کی مشہور نظموں میں "زمینِ وطن" اور "محبانِ وطن کا نعرہ" کافی مقبول نظمیں ہیں، اردو کے بہت پرجوش حامی ہونے کی وجہ سے ان کی شاعری میں اردو کلچر پورے طور پر نظر آتا ہے اور انھوں نے ایک شعر میں اپنے دلی جذبات اور ساتھ ہی اردو کے کارناموں پر بھی بھرپور روشنی ڈالی ہے[۵]

ملّا بنا دیا ہے اسے بھی محاذِ جنگ
اک صلح کا پیام تھی اردو زباں کبھی

سیاسی تحریکات کے سلسلہ میں ذہنوں میں جو تیزی اور چمک آئی تھی ملّا 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 ملّا 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 آشیاں نہیں

Marfat.com

مرغ آزاد اسیروں کو حقارت سے نہ دیکھ　　　ان کی طاقت بھی ترے بازوئے پرواز میں ہے

مُلا قومی یک جہتی کا مکمل شعور رکھتے ہیں اور ترقی پسند تحریک سے وابستگی نے انھیں ایک آفاقی شعور عطا کیا ہے ؎

بڑھے گا سلسلہ جب ارتباط ملک و ملت کا
تو اس زنجیر کو اک روز عالمگیر دیکھیں گے

اس دور کے دوسرے غزل گو شعرا میں مجروح اور جذبی ہیں جن کے یہاں غزل کی اقدار کا احترام بھی ہے اور جنھوں نے اپنے دور کے زہراب کو مئے انگبیں کی طرح پی کر اپنی غزلوں میں پیش کیا ہے ایسے اشعار اس ماحول اور اس فضا کے پس منظر میں آبداری نشتر ہیں اور نظموں کی تلوار سے زیادہ کام کرتے ہیں۔ مجروح کہتے ہیں ؎

دیکھ زنداں سے پرے رنگ چمن جوش بہار　　　رقص کرنا ہے تو پھر پاؤں کی زنجیر نہ دیکھ
جھونکے جو لگ رہے ہیں نسیم بہار کے　　　جنبش میں ہے قفس بھی اسیر چمن کے ساتھ

شب ظلم نرغۂ راہزن سے پکارتا ہے کوئی مجھے
میں فراز دار سے دیکھ لوں کہیں کاروان سحر نہ ہو

جذبی کے یہاں بھی کم و بیش یہی انداز ہے وہ اشکوں کی زبان میں کہنے اور آہوں میں اشارہ کرنے کے قائل ہیں ؎

اے موج بلا ان کو بھی ذرا دو چار تھپیڑے ہلکے سے
کچھ لوگ ابھی تک طوفاں کا ساحل سے نظارا 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 خالص ہندوستانی ہے اور ہندوستان کے سماج کی عکاسی کرتا ہے فرق یہ ہے کہ وہ گھریلو گیتوں کے مقابلے میں زیادہ سڈول معلوم ہوتے ہیں عظمت اللہ خاں نے گیت کی روایت کا احیا کیا ان کے گیتوں میں سریلا پن ہے اور یہ سریلا پن ہندی بحروں کے استعمال سے پیدا ہوا ہے ہندوستان کے فطری جذبات کی عکاسی اور ہندوستانیت کی علمبرداری عظمت اللہ خاں کا حصہ ہے[1] ان کے

[1] بسم اللہ بیگم : جدید اردو شاعری میں گیت کی روایت "نگار" پاکستان شاعری نمبر ۱۹۶۵ء ص ۲۶۹

Marfat.com

مشہور گیتوں میں ہے ؎

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 آیئے دل نہ یہاں لگایئے" "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 بحروں اور ارکان میں اجتہاد کرکے انھوں نے ایک طرف نئے انداز کی نظمیں لکھیں اور دوسری طرف خوبصورت گیت لکھے "پریت 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 پریت بسالے — او مورکھ او بھولے بھالے
دل کی دنیا کردے روشن — اپنے گھر میں جوت جگالے
پریت ہے تیری ریت پرانی — بھول گیا او بھارت والے
پریت ہے تیری ریت بسالے — اپنے من میں پریت [1]

میراجی نے بھی گیت لکھے اور مقبول حسین احمد پوری نے بھی۔ مقبول کا ایک گیت ملاحظہ ہو ؎

ناؤ بھنور میں کون سنبھالی — ڈور پریم کی ٹوٹ گئی
چگ گئیں چڑیاں کھیت ہے خالی — کھیت کی قسمت پھوٹ گئی
کون کرے جگ کی رکھوالی — دل سے مروّت روٹھ گئی
پریم سے ہیں من سب کے خالی

---

[1] حفیظ جالندھری : سوز و ساز ص ۱۱۷

Marfat.com

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 النظری 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 یک جہتی، اتفاق حسن وخیر وصداقت 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 زہریلا پھل بویا 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 ہیروشیما پر ایٹم بم گرنے کی تاریخ سے شروع ہوا تھا ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کو اپنی پوری تباہ کاریوں کے ساتھ کاری ضرب لگاتا ہوا گذر گیا۔ آزمائش کا یہ لمحہ اردو شاعری کے لئے بھی تھا۔ اس بدترین تاریخی المیہ کے اسباب وعلل کی مختصر ترین نشان دہی یوں کی گئی ہے کہ ۱۹۳۷ء میں جب کانگریسی وزارتیں بنیں تو مسلم لیگ کو انتخابی سمجھوتے کے تحت یو پی اور بمبئی میں وزارت کی توقع تھی جو اُسے نہ ملی اس سلسلے میں مولانا آزاد[۵۱] اور کانجی دوارکا داس[۵۲] 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 وشور سے کانگریسی حکومتوں پر الزام لگایا اور اس سلسلہ میں پیرپور رپورٹ، فضل الحق صاحب کا پمفلٹ اور اور بہار مسلم لیگ کی شریف رپورٹ اور ودیا مندر اسکیم کے خلاف نفرت نے مسلمانوں میں فرقہ پرستی کی جڑیں زیادہ گہری کردیں۔ دوسری طرف ہندو مہا سبھا کے لیڈر ویر ساورکر نے ۱۹۳۷ء کے صدارتی خطبہ میں کہا:

"آج ہندوستان کو ایک وجدانی اور ہم آہنگ قوم نہیں کہا جا سکتا دراصل یہاں دو قومیں ہیں ہندو اور مسلمان"۔ [۵۳]

۱۹۳۸ء میں مہاسبھا کے کلکتہ کے اجلاس میں تقریر کرتے ہوئے انہوں نے پھر کہا ــــ

---

۵۱ Maulana Abul Kalam Azad: India wins freedom P. 160-161-162

۵۲ کانجی دوارکا داس مترجمہ شہاب الدین دسنوی: محمد علی جناح ص ۹۲،۹۳

۵۳ Ram Gopal: Indian Muslims P. 264.

Marfat.com

"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 رشتوں 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۔" ۵۱

اس تقریر نے ہندوستانی متحدہ قومیت کی جڑ ہی کاٹ دی تھی بدقسمتی سے مہاسبھا 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 وچار" میں اس طرح کے خیالات پہلے ہی پیش کئے تھے۔ ۵۲ ۲۲ دسمبر ۱۹۳۹ء کو جناح صاحب کے یوم نجات کے اعلان نے تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی۔ اور ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو پاکستان کا ریزولیوشن پاس ہو گیا۔ ۱۹۴۵ء 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 ۱۹۴۵ء کے انتخابات ہوئے تو مسلم لیگ کو مجموعی طور پر بنگال میں خفیف 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 بالغ رائے دہندگی پر نہیں ہوا کرتے تھے اور یہ بھی عرض کرنا ہے کہ اپریل ۱۹۴۰ء 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 ۵۳ عزیز احمد لکھتے ہیں:

"مولانا آزاد اور مولانا مدنی کا خیال تھا کہ قرآن میں کئی مواقع ایسے آئے ہیں جہاں

---

۵۱ ۵۲ Ram Gopal: Indian Muslims P. 264.

۵۳ Dr. Tara Chand: History of the freedom movement in India Vol. IV P. 460-61

۵۴ ڈاکٹر عابد حسین ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں ص ۲۵

Marfat.com

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۔" ۵۱
مولانا آزاد نے اس نظریے کی وضاحت اپنے ۱۹۴۰ء 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" ۵۲
یہ سب اپنی جگہ پر تھا لیکن حالات بگڑتے گئے حالانکہ کانجی دوارکا داس نے لکھا ہے:۔

"جناح نے یہ بات زور دے کر کہی کہ ان کے پاکستان کا مقصد پین اسلازم 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۔" ۵۳

لیکن جناح صاحب کے یہ نظریات ۱۶ اگست ۱۹۴۶ء کے پہلے کے تھے کیبنٹ مشن پلان میں ہندوستان کے مجوزہ دستور کا ڈھانچہ عظیم تر وفاق یعنی Confidration 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 "لڑاؤ اور حکومت کرو" کی پالیسی نے پھر معاملات کو بگاڑ دیا۔ یہاں بے اختیار برنارڈ شا کے ہن تاریخی اقتباس کی یاد آتی ہے جس میں انھوں نے انگریز قوم کی نفسیات کی تصویر کشی کرتے ہوئے لکھا ہے ۵۴

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.

---

۵۱ Aziz Ahmad Islamic modrenism in India and Pakistan 1857 to 1964, P.181 to 192.

۵۲ Moin Shakir "National Intigeration" Secular Trends in Contemporary Muslim Thoughts P. 85.

۵۳ کانجی دوارکا داس : محمد علی جناح ص ۹۷

۵۴ Bernard Shaw "The man of Destiny" P. 201.

Marfat.com

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 بوکھلا دیا تھا۔ سامراج آخری لڑائی لڑ رہا تھا ایک طرف مسلم لیگ کو پورے ہندوستان میں ڈائرکٹ ایکشن ڈے منانے کی پوری آزادی دی گئی اور دوسری طرف اسے عبوری حکومت سے دور رکھا گیا۔ ۱۶ر 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 ۳ر جون ۱۹۴۷ء کو ماؤنٹ بیٹن 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 معجز نما کارنامہ انجام دیا فرقہ پرستی کے اس دور عروج میں بھی اردو شاعروں نے اپنی عظیم روایت کے مطابق ایکتا کا پرچم سربلند رکھا۔ کوئی بھی ایسی نظم ۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۷ء تک کسی اردو شاعر کی نہ مقبول ہو سکی جس میں مطالبۂ پاکستان کی پر زور حمایت ہو یا بانیٔ پاکستان کی مدح کی گئی ہو۔ اردو شاعر اس دور میں بھی یا تو ایسے موضوعات پر نظمیں 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 "سبھاش بوس بہادر شاہ ظفر کے مزار پر" نظر آتی ہے۔ کچھ اشعار ملاحظہ ہوں ؎

لہو وطن کے شہیدوں کا رنگ لایا ہے
اچھل رہا ہے زمانے میں نام آزادی

فراق

مجھ کو لے شاہ وطن اپنے ارادوں کی قسم
جن کے سر کاٹے گئے ان شاہزادوں کی قسم
میں تری کھوئی ہوئی عظمت کو واپس لاؤں گا
اور ترے مرقد پہ نصرت یاب ہو کر آؤں گا

جگناتھ آزاد

کمال یہ ہے کہ ماسوا ایک کے کسی قابل ذکر مسلمان شاعر نے مطالبۂ 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 پلیٹ فارم پر نظر آیا تھا۔ اردو شاعر اس دور میں بھی آخری

Marfat.com

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 جھیلے ہوئے قید و بند کے آثار　　اٹھے ہیں جنگ خلافت کے آزمائے ہوئے
شجاع حیدر و ٹیپو کی گود کے پالے　　دلیر نانک و رنجیت کے سکھائے ہوئے
خمار بادۂ اقبال کا نگاہوں میں　　لبوں پہ نغمۂ ٹیگور مسکرائے ہوئے

لیکن پھر بھی شاعر وطن کی آزادی سے مایوس ہونے کے بجائے حقیقتوں کی روشنی میں پیغام دیتا ہے ؎

ابھی کھلیں گے نہ پرچم ابھی پڑے گا نہ رن؟　　کہ مشتعل ہے مگر متحد نہیں ہے وطن
پکارتا ہے افق سے لہو شہیدوں کا　　کہ ایک ہاتھ سے کھلتی نہیں گلے کی رسن
پھر ایک بار بڑھو لے کے صلح کا پیغام　　پھر ایک بار جلا دو شکوک کے خرمن
مٹا دو مل کے مٹا دو نشاں غلامی کا
زمین چھوڑ چکا کارواں غلامی کا

"آخری مرحلہ" کیفی اعظمی

اردو شعراء 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 زاویۂ 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 ہزار ہا برس کے تاریخی تسلسل نے پروان چڑھایا تھا جستہ جستہ اشعار ملاحظہ ہوں۔

کوئی امید بر نہیں آتی　　کوئی صورت نظر نہیں آتی

Marfat.com

جب سے آکر گئے ہیں اہل مشن — زندگی کا بگڑ گیا ہے چلن
بھائی بھائی کا خوں بہاتا ہے — ایک کو ایک کھائے جاتا ہے
ہو کہاں فتنہ دوست راہبرو — آؤ لاشیں ذرا شمار کرو
لو یہ انعام رہنمائی کا — لو یہ لاشوں کا خون کا تحفہ
لاش علم وادب کی حکمت کی — لاش کلچر کی آدمیت کی
لو محمد علی کی لاش ہے یہ — لو تلک سے جری کی لاش ہے یہ
لو بھگت سنگھ سے جوان کی لاش — لو یہ ہے مو پلا کسان کی لاش
آفریں ہندوؤ مسلمانو — لیگ کے کانگریس کے پروانو
تم نے اپنوں سے لے لیا بدلہ — خون کے ایک ایک قطرے کا
لیکن اس سے ملا سکے نہ نگاہ — کر دیا جس نے زندگی کو تباہ
مندروں کی زمینیں دہلا دیں — قصر کے ساتھ مسجدیں ڈھادیں
مورتوں کے گلے سے ہار لئے — مقبروں کے کلس آتار لئے
روئے کشمیر سے چرالی آب — لوٹ لی شان وشوکت پنجاب
زلف بنگال الجھ کے بکھرا دی — صبح کاشی پہ دھوپ دوڑا دی
ہوگئی مالوے کی نیند حرام — رات ندے کے اودھ سے لے لی شام
لے کے ٹیپو کی تیغ لچکا دی — توڑ ڈالی کمان ارجن کی
وہ مگر حکمراں ہے کیا کہئے — مالک این وآں ہے کیا کہئے
کون دے اسکو موت کا پیغام — وہ لڑاتا ہے لڑ رہے ہیں غلام

یہ مطالعہ معروضی نقطہ نظر سے کیا گیا ہے اور ایمانداری کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ اردو شاعری کے اُس گوشے کی طرف بھی اشارہ کیا جائے جہاں منافرت، تعصب یا علیحدگی پسند رجحانات کی کارفرمائی ہو۔ اس سلسلے میں شوقی کی مثنوی، قلی قطب شاہ کے ایک شعر کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے۔ سوداؔ کے ایک شعر پر بھی یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ "ھند کی سرزمین" کو چھوڑنا چاہتے ہیں۔ اسی قبیل میں مومن کی مثنوی "جہادیہ" بھی آتی ہے۔ یہ سارا سرمایہ کروڑوں اشعار کے درمیان چند

Marfat.com

قطروں سے زیادہ قیمت نہیں رکھتا۔ مگر ان میں بھی حد سے بڑھی ہوئی مذہبیت یا تعصب ہی کی جھلک دیکھی جا سکتی 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 جا سکتے 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 تان اس پر ٹوٹتی ہے ؎

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 ؎ "گو مائکہ تو ایک ہے سسرال اور ہے" اور یہ بھی لکھا ہے ؎

میرا یہ تجربہ ہے کہ ہر بُعد عارضی ۔۔۔ بنتا ہے ایک دن سبب قرب دائمی

اور مسلم لیگ کو مخاطب کرکے یہ بھی لکھا ہے ؎

منہ اس سے پھیرے بیٹھی ہے کب سے لڑی ہوئی ۔۔۔ جس مائکے میں ناں ہے تیری گڑی 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 سہی نفی ضرور کی ہے۔

اور اسی کے ساتھ ساتھ پاکستان کے مطالبہ یا مذہبی بنیادوں پر وطن کی تقسیم کی مخالفت میں بہت سی نظمیں لکھی گئیں ان نظموں کے لکھنے والے بھی مسلمان ہی تھے ان میں خصوصیت سے شمیم کرہانی کی نظم سیاسی تعبیرت اور ہندوستانی مشترکہ تہذیب کے سچے شعور کی ترجمان ہے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں ؎

ہم کو بتلاؤ تو کیا مطلب ہے پاکستان کا ۔۔۔ جس جگہ اس وقت ہیں مسلم نجس ہے کیا وہ جا
نیش تہمت سے ترے چشتی کا سینہ چاک ہے ۔۔۔ جلد بتلا کیا زمیں اجمیر کی ناپاک ہے

Marfat.com

کفر کی وادی میں ایماں کا نگینہ کھو گیا
ہائے کیا خاک نجس میں شاہ مینا کھو گیا

گلشن گردوں رہے جس سبز پھلواری کی خاک
کیا نجس ہے اس کی خاک پاک تیرے منہ میں خاک

دین کا مخدوم جو کلیر کی آبادی میں ہے
آہ اس کا آستانہ کیا نجس وادی میں ہے

ہیں اماموں کے جو روضے لکھنؤ کی خاک پر
بن گئے کیا توبہ توبہ خطۂ ناپاک پر

بات یہ کیسی کہی تو نے کہ دل نے آہ کی
کیا زمیں طاہر نہیں درگاہ نوراللہ کی

واعظ اپنے نیر و مسجد یہ جو گل بیز تھے
آہ کیا وہ دامن آلودہ تھے کفر آمیز تھے

آہ اس پاکیزہ گنگا کو نجس کہتا ہے تو
جس کے پانی سے کیا مسلم شہیدوں نے وضو

نام پاکستاں نہ لے گر تجھ کو پاس دین ہے
یہ گزشتہ نسل مسلم کی بڑی توہین ہے

گر وطن میں چھوٹی چھوٹی سی ریاست بن گئی
پھر تو یہ سمجھو کہ انگریزی حکومت بن گئی

کیا یہ مطلب ہے کہ ہم محروم آزادی رہیں
منقسم ہو کر عرب کی طرح فریادی رہیں

ٹکڑے ٹکڑے ہو کے مسلم خستہ دل ہو جائے گا
نخل جمعیت سراسر مضمحل ہو جائے گا

•

اردو شاعری کا یہ جائزہ دراصل ہندوستان کی سیاسی تاریخ کا اوران داخلی اختلافات کا مرقع ہے جس سے ملک دوچار تھا اس دور میں بھی اردو شاعری نے ایک طرف فرقہ پرست عناصر سے ٹکر لی اور دوسری طرف تحریک آزادی اور ترقی پسند طاقتوں کی ہمنوائی کر کے اپنے قومی یک جہتی کے مظہر ہونے کا ثبوت دیا اس دور میں کئی دھارے 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 جنھوں نے آفاقیت کو اپنا نصب العین بنا لیا 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

Marfat.com

کی غلامی کو ایک وسیع ترکینوس میں سرمایہ داری اور نوآبادیاتی نظام کا ایک لازمہ سمجھ کے۔ اردو شاعری ہندوستان کی سالمیت کی نقیب، قومی یک جہتی کی علمبردار اور ترقی پسند طاقتوں کی حلیف اور انتشار پسند قوتوں کی حریف نظر آتی ہے اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو وہ تمام ہندوستانی قدریں، مشترکہ کلچر کا تاریخی تسلسل، اور مشترکہ تہذیب کا تصور بُری طرح زخمی ہوگیا جن کی کئی سو برسوں سے اردو شاعری حفاظت کر رہی تھی لیکن اردو شاعری نے 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 جا سکتا تھا اور آنے والے دور میں بھی تقسیم کے اس زخم کو کس طرح مندمل کیا جا سکتا 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 ناصحانہ انداز میں اس پر روشنی ڈالی ہے

> "حقیقت میں اس اختلاف کی جڑ تہذیب تھی ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی تحریکیں ایک مدت سے ایک دوسرے کی مخالف سمتوں میں بڑھ رہی تھیں۔"[۱]

اس تہذیبی خلیج کو پاٹنے کے لئے اور قومی یک جہتی کا شعور بیدار کرنے کے لئے نہ پیکٹ 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 مظہر تھی اور تیج بہادر سپرو کے الفاظ میں ناقابل تقسیم سرمایہ اور مشترکہ کلچر کی میراث۔

---

[۱] ڈاکٹر عابد حسین : قومی تہذیب کا مسئلہ ص ۲۳۹

Marfat.com

(۷)

عہدِ نو کے مسائل اور قومی شعور

Marfat.com

Marfat.com

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 خودمختار ریاستیں موجود رہیں۔ پھر بھی کسی طرح کی تلخی کا احساس ہندوستانیوں کے دل میں نہیں پیدا ہوسکا 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 چاہیئے 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 چاہیئے لیکن ہمیں اس کی کوشش کرنا چاہیئے 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 ہوگیا ہے لیکن پانی وہی رہتا ہے۔ اور جس لمحے لکڑی کا لٹھا ہٹا لیا جاتا ہے تقسیم کے نشانات بھی معدوم ہوجاتے ہیں" [۵۱]

یہ تاریخی صداقت تھی لیکن افسوس ناک طریقے پر اس صداقت کو فراموش کرکے سیاست کی شعبدہ گری نے پانی میں نشان گاڑنے کے بجائے خون کی دیوار کھڑی کرنی چاہی۔

کانگریس کے اجلاس میں تقسیم کی مخالفت پرشوتم داس ٹنڈن اور مولانا حفظ الرحمٰن نے کی [۵۲] 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 اُس کی مخالفت کی تھی ـــ خضر حیات ٹوانہ

---

۵۱ A.K.Azad. India wins freedom P.197

۵۲ راقم الحروف اس اجلاس میں خود موجود تھا۔

Marfat.com

جی۔ ایم۔ سید، فضل الحق اور حسین شہید سہروردی بھی اس وقت تک پاکستان کی اس تصویر کے مخالف ہو چکے تھے جو بن رہی تھی، لیکن اس کے بعد بھی کانگریس اور مسلم لیگ نے تقسیم منظور کی۔ بعد کے حالات نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ سیاسی رہنماؤں کی زبردست غلطی تھی۔ آزادی کا تصور بہت ہی خوش آیند سہی لیکن ہزارہا برس کی تہذیبی روایات کو خون سے نہلا کر اور مشترکہ تصورات کو دفن کر کے آزادی حاصل کرنا ایک فاش غلطی تھی اس کا ایک افسوسناک پہلو یہ بھی تھا کہ ہندوستان اور پاکستان میں اقلیتوں کو بطور یرغمال سمجھ لیا گیا تھا۔ اس کا مفہوم یہ تھا کہ اگر ایک علاقہ میں اقلیتوں کے ساتھ بدسلوکی ہوگی تو اس کا بدلہ دوسری جگہ لیا جا سکے گا۔ اس ذہنیت نے نفرت اور انتقام کی آگ پھیلا دی 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"[۵۱]

یہ اس شخص کے الفاظ تھے جس نے صرف چند ماہ بیشتر لندن میں کہا تھا:

"ملک کیسا ملک۔ ہمارے یہاں کوئی ملک نہیں ہے۔ صرف ہندو ہیں اور مسلمان"[۵۲]

لیکن اگست ۱۹۴۷ء میں یہ جملے حوصلہ افزا تھے اور یہ خیال تھا کہ وہ تہذیبی ورثہ بچ جائے گا۔ جسے پورے ملک نے ہزارہا برس میں سنوارا اور پروان چڑھایا تھا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا۔ بیانات اور تقریریں عوامی ذہنوں کو نہ بدل سکیں۔ ہندستان 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"[۵۳]

---

۵۱ Dr. Tara Chand: History of the freedom movement in India vol. IV P. 542.

۵۲ کانجی دوارکاداس : محمد علی جناح مترجمہ : شہاب الدین دسنوی ص ۱۱۵

۵۳ A.K. Azad. India wins freedom. P. 207.

Marfat.com

اس تقسیم کا ایک افسوسناک پہلو یہ بھی تھا کہ بنگال اور پنجاب کے صوبے جو معاشرتی تہذیبی اور اور تمدنی اعتبار سے ایک ہی قومیت کے جزو تھے تقسیم کر دیئے گئے تھے اور اسی کے ساتھ ساتھ ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء سے فسادات کا وہ بھیانک طوفان اٹھا جس کی نظیر تاریخ عالم میں کم ملتی 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"[۵۱]

آزادی کی یہ قیمت بہت زیادہ تھی۔ مغربی پنجاب، سرحد اور مشرقی پنجاب دہلی۔ گڑھ مکتیشور 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 مسلنے سے پہلے اُسے 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 جا سکتی تھی۔ ڈاکٹر عابد حسین لکھتے ہیں:

"آخر کار ہندوستان نے آزادی حاصل کر لی مگر بہت بڑی قیمت پر اور بڑے اذیت دہ طریقے سے اس تقسیم کو منظور کرنا پڑا اور تقسیم کے دوران خوف و ہراس اور قہر و 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"[۵۲]

تقسیم کا یہ زخم اردو ادب کے لئے بہت ہی مہلک اور روح فرسا تھا۔ اردو کے وجود کے بنیادی تصور پر کاری ضرب لگائی گئی تھی۔ مشترکہ کلچر متحدہ قومیت کے تصورات ذبح کر دیئے گئے تھے۔

---

۵۱ ڈاکٹر جعفر رضا : ادھنک اردو کا ویہ ساہتیہ (ہندی) ص ۳۱

۵۲ ڈاکٹر عابد حسین : ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں ص ۱۶۲

Marfat.com

قومی تاریخ کا سب سے بڑا المیہ یہ تھا کہ تقسیم کی ایک بنیاد زبان کو بھی بنایا گیا تھا۔ بر خود غلط اور پر فریب 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 مرجھاتا ہوا نہ دیکھ سکے۔ فرقہ وارانہ اتحاد کا پیغام اور اپنے ملک میں یک جہتی کی تمنا نئے روپ میں ابل پڑی۔ ملک کی سالمیت اور استحکام کو سب سے بڑا خطرہ انھیں فسادات سے پیدا ہوگیا 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 دیسی رجواڑے اُسے اور شہ دے رہے تھے۔ چنانچہ اردو کے شعراء 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 بہرحال مشترک ہیں (۱) قوم پرورانہ نقطۂ نظر اور اتحاد کی خواہش (۲) اس حیرت انگیز رواداری، تہذیبی معاہدہ" اور توازن کا احترام جو مشترکہ کلچر کے تدریجی تسلسل کی دین ہے اس سلسلہ میں تمام نظموں کا جائزہ لینا، تقریباً ناممکن ہے لیکن کچھ نمائندہ نظموں کے اقتباسات پیش کئے جارہے ہیں۔

راہی معصوم رضا کہتے ہیں:

اور نتیجہ میں ہندوستاں بٹ گیا — یہ زمیں بٹ گئی آسماں بٹ گیا
شاخِ گل بٹ گئی آشیاں 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
راوی میں ہر ردایت بہائی گئی — دونوں ہاتھوں سے غیرت لٹائی گئی

کچھ لیڈر بڑے آدمی بن گئے
اور ہم گھر میں شرنارتھی بن گئے

آدوں کی طرح سرکتے ہیں یہاں — راستوں سے افق سے افق تک نشاں

Marfat.com

کتنی رگڑی گئی ہیں یہاں ایڑیاں ۔۔۔ یہ ہے ہندوستاں یعنی جنت نشاں

ایک کارِ نمایاں ہوا ہے یہاں
گھر جلا کر چراغاں ہوا ہے یہاں ؎۵۱

راہی کی اس نظم "اجنبی" میں ہندوستانی ذہن کا وہ سارا درد ہے جو تقسیم سے متاثر ہوا تھا۔ اس سلسلہ میں وامق جونپوری نے بھی درد بھرے انداز میں اُن فسادات پر تبصرہ کیا۔ ان کی نظم "دہلی ؎۵۲" "پنجاب ؎۵۳" اور "ماں ؎۵۴" سے کچھ اقتباسات پیش کئے جا رہے ہیں:

یہ شہر دہلی بہشت نظر تھا جو کل تک ۔۔۔ بنا ہوا ہے جہنم زمیں سے تا بہ فلک
ہزار بار یہ بستی اجڑ اجڑ کے بسی ۔۔۔ ہزار بار یہ دلی بگڑ بگڑ کے بنی
مگر کچھ اب کی دفعہ اس طرح کے چرکے ہیں ۔۔۔ کہ جتنی چوٹیں ہیں اتنے ہی دل کے ٹکڑے ہیں
یہ جڑ تو سکتے ہیں لیکن کہاں ہے وہ مرہم ۔۔۔ جو ٹوٹے رشتوں کو قوموں کے کردیں پھر باہم

مگر یہ کیسے ہو جب چارہ ساز خود لاچار
علاج کون کرے جب طبیب خود بیمار (دہلی)

اب یہ پنجاب نہیں ایک حسیں خواب نہیں ۔۔۔ اب یہ دوآب ہے سہ آب ہے پنجاب نہیں
اب یہاں وقت الگ صبح الگ شام الگ ۔۔۔ ماہ و خورشید الگ نجم فلک گام الگ
اسی تقسیم نے پنجاب تجھے لوٹ لیا ۔۔۔ مرغزاروں کو ترے کھا گئی منحوس نظر
سوہنی اب نہ مہینوال کوئی گائے گا ۔۔۔ اب یہاں ہیر کو رانجھا نہ کبھی پائے گا

کیوں کہ ان نغموں میں عرفاں کی جھلک آتی ہے
ایسے گیتوں سے اخوت کی مہک آتی ہے (پنجاب)

یہ مرا بیت مقدس مری رفعت کا مزار ۔۔۔ کس کی منحوس نگاہوں کا ہوا آج شکار
کیا ہوئے میرے وہ منصوبے وہ خواب فردا ۔۔۔ جل گیا میرا چمن لٹ گئی سب میری بہار

میرے بربط میں کوئی تار نہیں اب باقی
میری چیخوں میں کوئی درد نہیں اب باقی (ماں)

؎۵۱ راہی معصوم رضا: اجنبی شہر اجنبی راستے ص ۶۵
؎۵۲، ۵۳، ۵۴ ڈاکٹر اعجاز حسین: اردو ادب آزادی کے بعد ص ۷۵

Marfat.com

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 جنگ 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 میں 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 جبڑوں کو کھولے
خون پی پی کے غرا رہے ہیں
بچے ماؤں کی گودوں میں سہمے ہوئے ہیں

Marfat.com

عصمتیں سربرہنہ پریشان ہیں۔
آگ اور خوں کے ہیجان میں
سرنگوں اور شکستہ مکانوں کے ملبہ سے پُر راستوں پر
اپنے نغموں کی جھولی پسارے
دربدر پھر رہا ہوں
مجھ کو امن اور تہذیب کی بھیک دو

فسادات کا سانحہ اور حادثہ ایسا تھا کہ اردو کا کوئی شاعر اس درد کو محسوس کئے بغیر نہ رہ سکا۔ تمام شعراء کے یہاں یہ مشترکہ درد ہے یہ درد ہندوستان کی قومیت کی علامت ہے یکجہتی کی علامت ہے اور فرقہ واریت اور انتشار کے خلاف کھلا ہوا اعلان جنگ ہے، جوش کہتے ہیں ؎

اے ناقد تباہی و نباضِ روزگار ہاں اس طرف بھی ایک نظر بہر کردگار
ہم ظلم کے ہیں شاہ، شقاوت کے تاجدار شیطان ہے تو ڈال ہمارے گلوں میں ہار
ابلیسیت کا مرد ہے تو احترام کر
ہم ہیں امیر نادر و نیرو سلام کر

اے شخص ہم کو غور سے کیا دیکھتا ہے تو ہاں ہم ہیں جور پیشہ و خوں ریز مرگ تو
یہ دیکھ کہنیوں سے ٹپکتا ہوا لہو بیٹوں کے سر اڑائے ہیں باپوں کے روبرو
ژولیدہ کاکلوں کی گھٹاؤں کے سامنے
بچوں کو بھون ڈالا ہے ماؤں کے سامنے

بوجہل کی شراب سے چھلکا کے جام کو بٹہ لگادیا ہے محمدؐ کے نام کو
زندہ کیا ہے راونِ دوزخ مقام کو ہاں ہم نے روسیاہ بنایا ہے رام کو
قرآں کو ہم پہ فخر ہے، ویدوں کو ناز ہے
سچ ہے حرام زادے کی رسی دراز ہے

مظفر شاہ جہانپوری کی اس دور کی بیحد مقبول نظم "شعور آزادی" میں بھی شعوری طور پر یکجہتی اور اتفاق کا پیغام دیا گیا ہے اور قومی ہم آہنگی کے تصورات نمایاں نظر آتے ہیں۔ اس امر

Marfat.com

کو بہرحال 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 ٹھہرا دیتے۔ اکثر وہ باتیں زیادہ اہم ہو جاتی ہیں جو نہیں کہی جاتیں۔ اس دور کی اردو شاعری کا روشن اور تابناک پہلو وہ حصّہ بھی ہے جو نہیں کہا گیا۔ مظفر کہتے ہیں ؎

گہوارۂ ہر مذہب تھا جو ملک آج اس میں ہے نہ تہذیب کا فق
مظلوم کی بے بس آہوں سے تھراتے ہیں قرآں کے ورق
انسان کی خونیں ہولی نے رنگ ڈالے ہیں گیتا کے ورق
وہ دیکھ کتب خانے لٹتے وہ دیکھ ادب کی بربادی
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 ساماں ہونے لگے
اب ریل بھی ہندو ہونے لگی ڈبے بھی مسلماں ہونے لگے
صدیوں کے تعلق چیخ اٹھے ہفتوں نے وہ نفرت پھیلا دی
اے دوست ابھی آرام نہ کر ہے خام شعور آزادی

غزل کے ہزارہا اشعار میں 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 ؎

بہار آتے ہی ٹکرانے لگے کیوں ساغر و مینا — بتا اے پیر میخانہ یہ میخانوں پہ کیا گزری
کہو دیر و حرم والو یہ تم نے کیا فسوں پھونکا — خدا کے گھر پہ کیا بیتی صنم خانوں پہ کیا گزری

جگر جیسے حسن و عشق کے شاعر نے بھی اس دور کی تلخی کو شدت سے محسوس کیا اُن کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں ؎

انسانیت کہ جس سے عبارت ہے زندگی — انساں کے ملنے سے بھی گریزاں ہے آجکل
دل کی جراحتوں سے کھلے ہیں چمن چمن — اور اس کا نام فصل بہاراں ہے آجکل
ہے زخم کائنات جو ہندو ہے ان دنوں — ہے داغ زندگی جو مسلماں ہے آجکل

Marfat.com

تصویر کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ اس آزادی نے شعرا کے تصورات کو ان حالات کے پس منظر میں شدید جھٹکا پہنچایا تھا۔ چنانچہ علی سردار جعفری کی "فریب" اس طرح کے رجحانات کی بہترین نمائندگی کرتی ہے۔ ایسے حالات پیدا ہو گئے تھے کہ یہ کھٹکا بے محل نہ تھا کہ اگر انتشار پسند طاقتوں کو نہ کچلا گیا تو آزادی کی ناؤ ڈوب سکتی ہے۔ سلام مچھلی شہری کی ایک نظم کا ایک بند ملاحظہ ہو ؎

کوئی بتادے یہ خوش فہم پہرے داروں سے — کہ اب بھی قصر ہمالہ میں چور بیٹھے ہیں
غریب مادر گنگ وجمن کے سینے پر — کسے ہوئے وہی ریشم کی ڈور بیٹھے ہیں
ابھر چکی ہے جو بحر افق کے ساحل پر — وہ کشتی سحر زر نگار ڈوب نہ جائے
بچا کے لائے ہیں جس کو بھنور کے چنگل سے — 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 شعراء نے ایک زبان ہو کر متحدہ قومیت کے شعور کو متحدہ قومی رنگ میں پیش کیا بقول جوش ؎ "یہ وقت جشن تھا اور بہار پھر بہار تھی"۔ اس سلسلہ میں ساغر نظامی کی نظم "صبح وطن" جاں نثار اختر اور مجاز کی "جشن آزادی" عرش ملسیانی 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 شعراء نے اپنی روایات کے مطابق جشن آزادی مناتے ہوئے مشترکہ کلچر کے تصورات کو برقرار رکھا، ملّا نے اس طرح آزادی کا خیر مقدم کیا ؎

گھاؤ جن کانوں میں تھے آقا کے حرف تلخ کے
ان میں اک نغمہ بہ لحن مادری آ ہی گیا

قومی یک جہتی کا تصور ملحوظ رکھتے ہوئے انہوں نے کہا ؎

اے عروس ہند کے بکھرے ہوئے موتی کے ہار — گوندھنے پھر تجھ کو تیرا بو ہری آ ہی گیا
اک حقیقت بن کے ملّا خواب ارمانِ وطن
اے زہے قسمت کہ اپنے جیتے جی آ ہی گیا

اس سلسلے کی ایک اچھی نظم اقبال سہیل کی بھی ہے جو ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کو اعظم گڈھ میں پڑھی گئی۔[ل]

ل علی جواد زیدی : قومی شاعری کے سو سال [illegible]

اس نظم کے کچھ اشعار پیش کیے جا رہے ہیں۔ جن میں تاریخ وتہذیب اردو کلچر کا شعور اور قومی یک جہتی کے تصورات بہت واضح ہیں ؎

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 نخلِ چمن زاد
پھر سبزۂ 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 ؎

یہ سچ 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 سود و زیاں ایک — ہم سب کا خدا ایک ہے ہم سب کا نشاں ایک
پھر دل میں ہے کیوں خارِ عداوت کی چبھن آج

وہ دھرم ہو ہندو کا کہ ہو مذہب اسلام — جو دیں بھی ہو دیتا ہے محبت ہی کا پیغام
مذہب کو خدا کے لیے مت کیجیے بدنام — کل شیر و شکر ہوں یوں ہی کل ہند کی اقوام
سنگم پہ ہیں جس طرح ملی گنگ و جمن آج

آزادی کے بعد دیسی ریاستوں کے انضمام کا مسئلہ سامنے آیا۔ اس سلسلے میں کشمیر کی ریاست خصوصی اہمیت رکھتی تھی۔ جہاں کی نوّے فی صدی آبادی مسلمان تھی اور جہاں کا مہاراجہ ہندو تھا۔ کشمیری عوام شیخ محمد عبداللہ کی قیادت میں جاگیردارانہ نظام کے خلاف ۱۹۳۱ء سے جدوجہد میں معروف تھے، ۱۹۴۷ء 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 شہ پر کشمیر پر حملہ کر دیا اور پاکستانی فوجیں باقاعدہ طور پر اس لڑائی میں شامل ہو گئیں۔ مشترکہ کلچر اور متحدہ قومیت کے تصورات کے لیے یہ بڑی 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 سے اس

Marfat.com

سارے تہذیبی ورثہ کو بچا لیا جس کی وارث اردو تھی اور دو قومی نظریہ کی سیاسی سطح پر عملی تردید کردی۔ 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 ہر لڑائی اس کے لئے تکلیف کا سبب بنی اور اس نے ہر صلح پر اظہار 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 آنچ آئی تو اردو شاعر خاموش نہیں رہا۔ کمال احمد صدیقی کی نظم "شانتی کے پالن ہار" کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں۔

اپنا یہ دیش ہم کو پیارا ہے
اس کی ہر چیز سے عقیدت ہے — اس کی ہر چیز سے محبت ہے
ہم تو ہیں شانتی کے پالن ہار
ہاں کسی سر پہ موت منڈلائے — ہمیں نفرت نہیں ہے جنگ و جدل
اور کرے کوئی دیش پہ حملہ
اس کو سپاہی کرکے دم لیں گے — پھر تو ہم اس کی جان لے لیں گے
دیش سیوا ہمارا مذہب ہے
دیش پر اپنی زندگی ہے نثار
ہم تو ہیں شانتی کے پالن ہار

ملک کی آزادی کا قافلہ، مایوسی، اضطراب، کشمکش، انتشار اور افتراق کے عالم میں آگے بڑھتے بڑھتے جنوری ۱۹۵۰ء تک آپہونچا۔

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 چھوت

Marfat.com

پھات یا ملاحایٹ ہو) اپنی نظریات کی صلیب اپنے کاندھے پر اٹھائے ہوئے ۳۰ رجنوری کی شام کو پرارتھنا سبھا میں جہاں ایشور اللہ ایک ہی نام کی صدائیں گونجا کرتی تھیں۔ فرقہ پرستی کی قربان گاہ پر مصلوب ہوگیا۔

گاندھی جی کی شہادت کا پس منظر بھی قومی یک جہتی کے سلسلہ کی کاوشوں ہی میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ وہ ۱۹۴۷ء میں نواکھالی میں تھے کچھ دنوں کے لئے لوٹ کر دہلی آئے اور پھر کلکتہ چلے گئے جہاں حسین شہید سہروردی 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 اسوقت 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 کردی اور پاکستان سے شرنارتھی 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 مروت، 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 ٹوٹ گیا ہے اور اسے جوڑنے کے لئے انھیں بنیادوں پر کوئی کوشش کامیاب ہو سکتی ہے۔ بدقسمتی سے اس وقت نظام حکومت کچھ اس طرح کا تھا جس سے گاندھی جی مطمئن نہ تھے۔ سردار پٹیل وزیر داخلہ 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 جھنجھوڑنا 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 ہوگئے۔

لیکن اس کے آگے کی داستان مولانا آزاد کے اقتباس کے ذریعہ ہی ترتیب دی گئی ہے۔

"سردار پٹیل اپنے رویہ میں تنہا نہیں تھے۔ درحقیقت ہندوؤں کا ایک طبقہ گاندھی جی کے خلاف اس وقت سے ہوگیا تھا جب سے انھوں نے امن کی تحریک شروع کی تھی وہ کھلم کھلا گاندھی جی کی مذمت کرتے تھے۔ مہاسبھا اور آر ایس ایس کے کچھ رہنما یہ کہتے پھرتے تھے کہ گاندھی جی ہندوؤں کے خلاف مسلمانوں کی مدد کر رہے

Marfat.com

ہیں گاندھی جی کو ہندؤں کا دشمن کہا جاتا تھا۔ ان کے پرارتھنا سبھا کی مخالفت ہونے لگی۔ ایک دن انکی پرارتھنا سبھا میں اُن پر بم پھینکا گیا لیکن اس کے باوجود ان کی پرارتھنا سبھا میں ہزاروں افراد شریک ہوتے تھے۔[1]

اور ۳۰ر جنوری ۱۹۴۸ء کی شام کو گاندھی جی ناتھورام گوڈسے کی گولی کا نشانہ بن گئے۔ مگر اس میں بھی کوئی دو رائے نہیں ہو سکتی کہ گاندھی جی ۳۰۔ جنوری ۱۹۴۸ء سے آج تک روزآنہ 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 جا سکا نہ کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ گاندھی جی صحیح معنوں میں قومی یکجہتی 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 یکجہتی 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۔ مجازؔ نے انھیں "تاج وطن کا لعل درخشاں" کہا اور ان کے قتل کو خیر و شر، نیکی و بدی کی کشمکش سے تعبیر کیا۔ جوشؔ نے انھیں :

"السلام اے ہند کے شاہ شہیداں السلام" کہہ کے خراج عقیدت پیش کیا۔

اردو شاعری کی گھٹی میں مشترکہ کلچر کی عظیم روایات تھیں اس کے پاس اپنی علامتیں تھیں۔ اس لئے اقبال سہیل نے یہ کہنے میں کوئی جھجک نہیں محسوس کی

یہ کمال پیروی علی یہ فراخ حوصلگی تیری — کہ خود اپنے دشمن جاں کو بھی وہی ارمغان دعا دیا

اور صرف اقبال سہیل ہی پر منحصر نہیں ہے۔ عرش ملسیانی 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 دیوتا کی جان لی ہم نے

---

[1] A. K. Azad: India Wins Freedom. P. 221, 222.

Marfat.com

امید قوم کی بنیاد تھی جس ایک بندے پر غضب ہے گولیاں برسائی ہیں اس نیک بندے پر

ہزاروں رحمتیں راہِ خدا میں مرنے والے پر
حسین ابن علی کی یاد تازہ کرنے والے پر

ملاّ نے گاندھی جی کا مرثیہ لکھتے ہوئے اس تصور کی بھی نشان دہی کی جس تصور کو برقرار رکھنے کی کوشش میں گاندھی جی کو اپنے سینے پر گولیاں برداشت کرنا پڑیں۔

اس پریم سندیسے کو تیرے سپنوں کو امانت بننا ہے
سینوں سے کدورت دھونے کو اک موجِ ندامت بننا ہے

اس موج کو بڑھتے بڑھتے پھر سیلابِ محبت بننا ہے
اس سیلِ رواں کے دھارے کو اس ملک کی قسمت بننا ہے

جب تک نہ بہے گا یہ دھارا شاداب نہ ہوگا باغ ترا
اے خاکِ وطن دامن سے ترے دھلنے کا نہیں یہ داغ ترا ۵ل

سلام مچھلی شہری نے بھی ایک علامتی نظم کہی "درخت" ہندوستان کی علامت ہے۔ اور مالی گاندھی جی ہیں۔ یہ دو متفرق بند ملاحظہ ہوں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ گاندھی جی کی شہادت نے کس طرح قومی وحدت کے شعور کو اپنا خون دے کر بچایا

اور انسان حیوان سا ہو گیا
اور وہ سونے کے پیڑ کا باغباں
بھائیوں کو بچاتا ہوا چل بسا
ایک کے بعد اک زخم کھاتا گیا
اور بس مسکراتا ہوا چل بسا

•

مالی کے جانشیں سے یہ دی ہے صدا
میں تو جب جانوں اسے موجِ بادِ سحر

۵ل آنند نرائن ملاّ : میری حدیثِ عمرِ گریزاں ص ۲۰۶ (۱۹۶۱ء ایڈیشن)

Marfat.com

دونوں شاخیں کھلیں چھائے دلکش گھٹا
ٹھنڈی ٹھنڈی پھواروں میں پھر ٹہنیاں
سونے کے پیڑ کی زندہ ہونے لگیں
دونوں پینگیں بڑھائے گلے سے ملیں
بھنورے پھولوں کے رقصندہ ہونے لگے

روح آج ایک مالی کی مسرور ہے
اے نسیم سحر اب نہ رکنا ــــ ذرا
دونوں شاخیں کھلیں چھائے دلکش گھٹا
ڈور 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:

لویں اداس چراغوں پہ سوگ طاری ہے
یہ رات آج کی انسانیت پہ بھاری ہے

اس سلسلہ میں وامق جونپوری کی نظم "وطن کا میر کارواں" کامیاب 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 ہوگیا تھا بن کے ماہتاب
دلوں کو اک نئی شعاع زندگی میں گوندھتا

بلند ہوتا جا رہا ہے مشرقی فضاؤں میں
پھر اتحاد کے پھریرے کھل گئے ہواؤں میں
غلط کہ میر کارواں --- غلط کہ اپنا پاسباں
نظر سے دور ہوگیا
نظر سے دور ہوتے ہی دلوں میں کھنچ کے آگیا
ہماری روح کے شکستہ تاروں ؛ ملا گیا

Marfat.com

غزل کے شاعر جگرؔ نے 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 مہاتما 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 جی اردو کو قومی یکجہتی کا ناگزیر حصہ اور ناقابل تنسیخ عنصر سمجھتے تھے۔ ان کا ہندوستانی کا تصور وہی تھا جو صفیؔ کی زبان میں صفیؔ کے ان مصرعوں سے ظاہر ہے۔

فارسی ہندی کی آمیزش سے ہے اسکا وجود ۔۔۔ یادگارِ اتحادِ اہلِ اسلام و ہنود
دھوپ چھاؤں رنگ کی ہے وہ قبائے ہست و بود ۔۔۔ کارگاہِ ہند سے منسوب جس کا تار و پود

بے ضرورت دیو بانی کے لغت کیوں ٹھونسئے ۔۔۔ تازی و مازندرانی کے لغت کیوں ٹھونسئے
ہندی و اردو ہیں دونوں ہم زبان و ہم وطن ۔۔۔ نصف سے بھی کچھ سوا ملتا ہے اندازِ سخن
گو بظاہر فرق ہے دونوں کے خط و خال میں ۔۔۔ باطنی یک رنگیوں کی ہے جھلک افعال میں
کیوں نہ سمجھیں اہل دل اس کو زبان مشترک ۔۔۔ ہے صفیؔ ہر رنگ کے پھولوں کی اردو میں مہک

لیکن گاندھی جی کے منشا اور مرضی کے خلاف اور کانگریس نے جو وعدہ کئے تھے ان کے بالکل برعکس ۱۹۴۹ء 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۔ انھوں نے لکھا تھا۔ "ہندوستانی بولنے والے صوبوں کے مدارس میں اردو اور دیوناگری دونوں رسوم خط سکھائے جائیں گے.... ہندوستانی (معہ اپنے دونوں رسوم الخط کے) سرکاری طور پر آل انڈیا زبان ہوگی"[۵۱] 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؟

---

۵۱ آزاد ہندوستان: مضامین نہرو - زبان کا مسئلہ (ترجمہ صلاح الدین احمد) ص ۱۲۳-۱۱۹

Marfat.com

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 حالانکہ 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 چھوڑکر 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[1]

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۔"

بہرحال یہ عرض کرنا ہے کہ وہ زبان جس کی تخمیر و تعمیر قومی یک جہتی کی بنیاد پر ہوئی تھی اور ہزارہا 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 ۱۹۴۷ء میں انھیں لوگوں کے ہاتھوں تعصب اور نفرت کا نشانہ بن گئی جو گاندھی جی کے نام لیوا تھے۔ اردو قومی یکجہتی 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 جولیس سیزر نے بروٹس کو خنجر بھونکتے ہوئے [illegible] تشکیک کا اظہار

---

[1] Question of Lan[illegible]ge (Published By A.I.C.C. with a foreward by Mahatmaje) in which he indicated his agreement with Nehru's ide problem of National integration' by J. M. Kaul. (Edition 1963) P. 25. 27.

Marfat.com

کیا تھا۔ جوش نے لکھا ؎

جس کی ہر بات سے سو پھول مہک اٹھتے تھے　　کاٹ لی جائے گی شاید وہ زباں اے ساقی

اردو کے بیشتر شعرا نے اردو کی عظیم قدیم روایات اور اس کے تاریخی کردار کو نظم کرکے اردو کے مقدمہ کو سامنے رکھنے کی کوشش کی۔ ان میں سردار جعفری کی نظم "ہماری پیاری زبان اردو" "ہمارے نغموں کی جان اُردو" شمیم کرہانی کی نظم "اسی جوان حسینہ کا نام اردو تھا" اور نازش کی نظم " اردو" مقبول ہوئیں۔ ملاّ نے کہا: ؎ [1]

پھر موت کا اک جشن منالیں تو چلیں　　پھر پونچھ کے اشک مسکرالیں تو چلیں
آ تجھ کو گلے لگا کے مٹتی اُردو　　اک آخری گیت اور گالیں تو چلیں

ملاّ 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۔ اُردو کے سلسلہ میں ملاّ کا یہ شعر زباں زد خاص و عام ہے ؎

لبِ مادر نے ملاّ 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 ملاّ نے جس شدت و خلوص سے اردو کے متعلق اپنے جذبات کا اس شعر میں اظہار کیا ہے وہ مشکل سے کسی اُردو 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 یکجہتی پیدا کرنے کی کوششوں میں مصروف رہی۔ اب تک ملک کے سامنے آزادی کے بعد کوئی مثبت نظریہ نہیں آیا تھا۔ ۲۶ر جنوری ۱۹۵۰ء کو ہندوستان کا دستور اساسی منظور ہوا جس کے بنیادی حقوق میں مساوات۔ اخوت اور انصاف کے اصول سکولرزم اور جمہوریت کے ساتھ تسلیم کئے گئے۔ ملک کے مختلف حصوں میں تفرقہ پسندانہ رجحانات کا مقابلہ کرنے کے لئے اور قومی یکجہتی کی راہ استوار کرنے کے لئے ایک نئی اور مستحکم بنیاد مل تھی اردو شعرا نے اس کا خیر مقدم کیا۔ آخر نے لکھا ؎

نور سحر کا پیام شب کی ہیں تاریکیاں　　صبح تجلی فروش ہو کے رہے جلوہ گر

---

[1] آنند نرائن ملا : میری حدیث عمر گریزاں　　ص ۱۶۲

Marfat.com

رات گئی دن ہوا صدق و صفا کا ہے دور ہند کی اب جے پکار دیش پر اب فخر کر
مٹ گئے سب اختلاف میل ہے اور شانتی اونچا ترنگا رہے پھولے پھلے یہ نگر

ترلوک چند محروم نے اس کو فرقہ وارانہ یک جہتی کی اہم بنیاد سمجھا ہے ؎

تعبیر خواب گاندھی تفسیر حال نہرو آزاد کی ریاضت سردار کی تگاپو
رخشاں 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 رجحان بڑی تیزی سے ابھرا تھا۔ بالخصوص امن کی تحریک سے اردو شاعری بہت متاثر ہوئی۔ مگر جہاں اس رجحان میں آفاقیت اپنے پورے زور زور شور سے چھائی ہوئی نظر آتی ہے۔ وہاں ہندوستانی عناصر بھی جلوہ گر ہیں۔ چنانچہ امن پر جو بے شمار نظمیں لکھی گئیں اُن میں سردار جعفری۔ کیفی۔ جاں نثار اختر کی نظمیں بہت مقبول ہوئیں۔

وامق جونپوری کی نظم "نیلا پرچم" کا ایک بند ملاحظہ ہو وامق کہتے ہیں:

ہماری تہذیب جس کے معمار تلسی اور کالیداس جیسے
برہنہ انسانیت کے تن پر پہنایا جائے لباس جیسے
ہماری تہذیب کے غزلخواں ٹیگور رسکھان و میر جیسے
ہماری تہذیب کے نگہباں بھارتیندو نظیر جیسے
حیات جاوید پا چکے ہیں
مگر یہ ڈر ہے کہ مر نہ جائیں
یہ سچے موتی بکھر نہ جائیں
ہم اس لئے امن چاہتے ہیں
ہم اس لئے جنگ سے لڑیں گے

تیغ 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:

Marfat.com

فراق اور جوش کا ترانہ بکھر کے رہ جائے گا خلا میں
—— یہ بمبئی کے حسین ساحل
سجی ہوئی لکھنؤ کی سڑکیں
دُھلی ہوئی تاج کی عمارت

وسیع دہلی میں اوکھلا اور چاندنی چوک کے مناظر
انھیں مناظر پہ آدمی کے لہو سے صبح و مسا بنیں 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 ماجھی نہیں ملیں گے
اُداس سنگم کے گیت نوحوں کے روپ میں چیختے پھریں گے ؎[1]

تیغ 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 پیڑ بھی نہ ہوں گے
کبیر کے بے پناہ دوہوں کے گانے والے نہیں رہیں گے
کرشن 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 وہی 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۔ مگر یہ کوشش کامیاب نہ ہوسکی۔ اس کے برعکس پاکستان میں قتیل شفائی، ابن انشا، ناصر شہزاد، شہزاد احمد، منیر نیازی

---

[1] ... الہ ... لاہور ... اکیڈمی لاہور ۱۹۶۵ء ایڈیشن ص ۶۳-۶۹
[2] ... نظم ۱۹۶۵ء میں پاکستان جانے سے قبل لکھی تھی۔

Marfat.com

وزیر آغا، فارغ بخاری وغیرہ کے کلام پر ہندی بحور 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 انسانی 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۔ ٹیگور۔ پریم چند اور مولانا روم اور جدید عالمی ادب کی پاکیزہ لامذہبیت سے اُن کے دل و دماغ ہم آہنگ ہیں .... ان کا نظریہ زندگی ہندوستانیت اور آفاقیت کے صحیح امتزاج کا حامل ہے۔" [۵۱]

فراق نے انھیں 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۔" [۵۲]

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 سیکولرازم (لامذہبیت) کا تصور اس کے پاس نہ تھا، ایسا سوچنا غلط ہوگا۔ سیکولرازم کا مثبت تصور اردو شاعری کے پاس ہمیشہ رہا ہے۔ ایم این رائے نے سیکولرازم کی تعریف یہ کی ہے کہ " سیکولرازم کا مقصد ہر شہری کو یہ اختیار دینا نہیں ہے کہ اس کا جو دل چاہے مذہب اختیار کرلے۔ بلکہ اسے یہ اختیار دینا ہے کہ وہ مذہب کی پابندیوں سے بالکل ہی چھٹکارا پالے۔ ایم این رائے کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے بی پی گجندر گدکر سابق چیف جسٹس آف انڈیا لکھتے ہیں کہ:۔

" ہندوستانی سیکولرازم اس (ایم این رائے کے) تصور کے زمرہ میں نہیں آتا۔ بھگوت گیتا

---

[۵۱] فراق گورکھپوری : اندازے (ادارہ انیس اردو الہ آباد) ص ۳۴۶-۳۴۵

[۵۲] " : اسلامی ادب (نقوش ۱۹۵۳ء) ص ۳۰-۳۴

Marfat.com

کا اقتباس نقل کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ اس کے مطابق تمام مذاہب کا یکساں احترام ہونا چاہیئے۔ 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" [۱]

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[۲] کے خالص مذہبی افکار 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 ہوا تھا۔ اور یہ تصور کیا جا سکتا 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:

دوستو ہاتھ بڑھاؤ کہ ہیں ہم آج بھی ایک
کون کر سکتا ہے تقسیم ادب کی جاگیر

یہاں سے جو اردو شاعر پاکستان گئے تھے انھوں نے بھی اپنی علاقائی وطنیت کے شعور کو اسی طرح زندہ رکھا اور اپنے وطن کو اسی طرح یاد کرتے رہے جس طرح میر 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 ملیح آبادی ہی لکھتے رہے اور قمر جلالوی، نسیم امروہوی، ادیب سہارنپوری، نیاز فتحپوری وغیرہ بھی اسی ذیل میں آتے ہیں جنھوں نے اپنے دیس کی یادگار اپنے نام سے وابستہ رکھی مصطفےٰ زیدی (تیغ الہ آبادی) نے پاکستان میں لکھا ــــ

---

[۱] B. P. Gajendragadkar; National Integration - The Concept of Secularism P. 23. 24.

[۲] ڈاکٹر محمد عزیر: اسلام کے علاوہ مذاہب کی ترویج میں اردو کا حصہ [illegible]

میرے محبوب دیس کی گلیو   تم کو اور اپنے دوستوں کو سلام
اپنے زخمی شباب کو تسلیم   اپنے بچپن کے قہقہوں کو سلام
عمر بھر کے لئے تمھارے پاس   رہ گئی ہے شگفتگی میری
آخری رات کے اداس دیئو   یاد ہے تم کو بے بسی میری
مجھ کو آواز دو کہ صبح کی اوس   کیا مجھے اب بھی یاد کرتی ہے
میرے گھر کی اُداس چوکھٹ پر   کیا کبھی چاندنی اترتی ہے

ہندوستانی شعراء نے بھی تقسیم کے درد کو محسوس تو کیا ہی تھا۔ تہذیبی اعتبار سے انھوں نے بھی پاکستان کو ہندوستان سے الگ نہیں سمجھا جذبی نے لکھا ہے

کیا یہی انقلاب ہے قلب اُدھر جگر اِدھر   نالۂ بے قرار اُدھر شورشِ چشم تر اِدھر
اُف رے سیاستِ چمن رنگ کو بو سے سوئے ظن   کور ہے نرگسِ وطن نور اُدھر نظر اِدھر
ایک تبسم فرنگ ہر دو اُفق لہو ترنگ   نقش بدوش لالہ رنگ شام اُدھر سحر اِدھر
کام و دہن کی تلخیاں کون مٹائے اب کہاں   وائے بحال تشنگاں شیر اُدھر شکر اِدھر
قلت صلح کل یہاں قلتِ صلح کل وہاں   کثرتِ فتنہ گر اِدھر کثرتِ فتنہ گر اُدھر
ہجر کی رات ہے طویل وصل کی صبح دور ہے
جذب ابھی ہے ناتمام خام ابھی شعور 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 انھوں نے اُس عظیم ترکے کو یاد دلایا ہے جو اردو شاعری میں صوفیائے کرام بھگتی تحریک اور اکبر کی صلح کُل کی حکمت عملی کی وجہ سے ظاہر ہوا تھا اور ملک میں یکجہتی یگانگت اور اتحاد کا علمبردار بن گیا تھا۔ اُردو شعراء نے پاکستان کے بنیادی تصور اور پاکستان کی سیاست سے اس پچیس سال کے عرصے میں اکثر و بیشتر اظہار بیزاری کیا۔ لیکن پاکستان کے عوام سے ان کے رشتۂ محبت میں کبھی کمی نہ آئی مُلّا اپنی نظم "سوغات" میں کہتے ہیں ؎

پھر اک تجدید الفت کا ترانہ لے کے آیا ہوں   میں کیا آیا ہوں ایک گذرا زمانہ لے کے آیا ہوں
بہ ارضِ خطۂ اقبال خاکِ میر و غالب سے   سلام شوق نذر دوستانہ لے کے آیا ہوں

Marfat.com

پہلا ہی شعر اس عالی ظرفی، رواداری اور اردو کلچر پر فخر کے احساس کا نتیجہ ہے جو اردو شاعری کی رگ رگ 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 "جلوۂ صدرنگ" کی بنا پر یہی نظام کارفرما رہا۔ سنسکرت کے خلاف عہد قدیم میں اسی بنیاد پر بغاوت ہوئی اور ملک انتشار کا شکار ہوا۔ دور حاضر میں ہندی کے خلاف ردعمل اور پاکستان میں سندھی، بنگالی اور پشتو کا اردو کے خلاف ردعمل 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 اُردو 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 جگھوں 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 احتشام 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 صدائے 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۔"[۵ل] 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۔ لیکن اردو کے شاعر نے بیشتر نغموں میں بھی اپنی ہندوستانیت اپنے کلچر، تہذیب کی روایات کی عکاسی کی ہے۔

۵ل احتشام حسین : ہم صفیر انقلاب مخدوم (گفتگو جلد [illegible]) ص [illegible]

Marfat.com

راہی کی ایک مشہور نظم 'آخری پڑاؤ' ہے اس میں بھی سیکولرازم کا صحیح تصور اور ہندوستانیت کا سچا شعور جھلکتا ہے۔ ہندوستان کا تہذیبی قصیدہ اس سے بہتر انداز میں مشکل ہی سے ملے گا ؎

یہ رودِ گنگ و جمن دل کے ہر سوال کا حل ‏ ‏ ہر ایک بوند میں ان کی ہزار شیش محل
نہ ان کا کوئی مقابل نہ ان کا کوئی بدل ‏ ‏ کھلے ہیں ان میں ہماری روایتوں کے کنول

زمیں پہ ساتھ خیالوں میں ساتھ ہیں دونوں
بلائیں لیتی ہوئی ماں کے ہاتھ ہیں دونوں

کہاں ہے یوں کسی جمنا کے لب پہ ایسی غزل ‏ ‏ کسی کے پاس نہ جمنا نہ کوئی تاج محل
بجھا نہ موت سے بھی پیار کا حسین کنول ‏ ‏ جو سوزِ عشق ہے دل میں تو اس دیار میں چل

ہر ایک قدم پہ کئی دل ہیں پیار ملتا ہے
جوان حسن شبِ انتظار ملتا ہے

یہ سارناتھ کے مندر سکون دل کا پیام ‏ ‏ یہ دل کی طرح سنوارے ہوئے حسیں اصنام
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
ہریشچندر کا بھی امتحان ہوتا ہے

"رودِ گنگ و جمن" "بدھ کا کلام" "ہریشچندر کا امتحان" "سارناتھ کے مندر" "تاج محل" ہندوستان کی قومی زندگی اور مشترکہ کلچر کی علامتیں ہیں۔ صحیح معنوں میں یہ علامتیں سیکولرازم کے حقیقی مفہوم کی نشاندہی کرتی ہیں، اور تاریخ کے آئینہ میں قومیت کے جمال کے مظاہر کا عکس دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ وسعت 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۔

رینان کی تعریف کی روشنی میں قومیت کی تعمیر و تشکیل کے لئے ماضی کی عظیم شخصیتیں یا "مشترکہ ہیروز" ناگزیر حیثیت رکھتی ہیں۔ ڈاکٹر بینی 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

Marfat.com

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، گرو نانک، حضرت امام حسین علیہ السلام جیسی شخصیتوں کو اپنا ہیرو بنایا۔ انھیں ہیروز کے دران کے کردار سے عوام کو یگانگت اور رواداری کی روشنی ملتی تھی۔ لیکن انیسویں صدی کے اواخر میں یہ بات نہ رہ گئی۔ احیار پرستی کے رجحان نے ایسی شخصیتوں کے عظمت کے راگ الاپنے شروع کیے جن کی حیثیت اختلافی 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 لیے ایسے "ہیرو" دیے اور ایسے افراد کو اپنی روایات کا جزو بنایا جن کی شخصیت ہر اعتبار سے نہ صرف اختلافات 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 ایثار و قربانی، حق و صداقت میل و محبت، اخوت و رواداری اور اعلیٰ ترین انسانی قدروں پر تھی۔

اردو شاعری نے تاریخ سے لکشمن، بھرت، ارجن، نل و دمینتی، ہریشچندر، رضیہ سلطانہ، اکبر، چاند بی بی، رحیم، جہانگیر، گرونانک، سراج الدولہ۔ موہن لال، میر مدن، ٹیپو سلطان، بہادر شاہ ظفر، لکشمی بائی، گوکھلے، مولانا محمد علی جوہر۔ بھگت سنگھ۔ واجد علی شاہ اختر، جیسے افراد کو منتخب کرکے اپنی شعری روایات کا جزو بنا کر مشترکہ ہیرو کا سیکولر 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۔

عہد حاضر میں بھی اردو شاعری نے اپنی اس شاندار اور سنہری روایت کو برقرار رکھتے ہوئے 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 نظمیں 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 امن کی "مجموعہ اضداد"، پرویز شاہدی کی "مولانا ابوالکلام آزاد" قابل ذکر نظمیں ہیں۔

Marfat.com

ملاّ کی "بوڑھا مانجھی" روش صدیقی کی "دل تنگ نہ ہو" ساحر لدھیانوی کی "جواہر لال نہرو" مخدوم کی "نہرو" کیفی اعظمی کی "مسیحا" اعجاز صدیقی کی "خوابوں کا مسیحا" اجمل اجملی کی "پیغمبر 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 نذرانۂ 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 نذرانۂ عقیدت ہے [۵۱]

اردو شعراء نے دور حاضر میں فکری سطح پر اپنے شعری روایات کا جزو بناتے ہوئے کالی داس، کبیر، تلسی داس، امیر خسرو، میر، 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 ڈھانچے میں ماضی کی یہ عظیم شخصیتیں بھی مشترکہ ہیرو بن کر قومی یکجہتی 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 مراثی سلام اور مذہبی قصائد میں نظر آتے ہیں تو دوسرے فرقے کی روایات اور مذہبی عناصر کی نشاندھی گیتوں میں بھی کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ اس دور میں بھی بہت سے شعراء نے گیت لکھے ہیں۔ ان گیتوں میں ہندوستان کے قدیم کلچر کی قدریں بھی نظر آتی ہیں اور شرنگار رس کا لوچ بھی میراجی اس سلسلے کی اہم ترین شخصیت ہیں۔ جگناتھ آزاد[۵۲] 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 سے اقتباسات پیش کئے جا رہے ہیں جس میں وہ ایک بھگت کی طرح آتے ہیں

چندا رے چاندنی مت لائیو[۵۳]
بدلی کے پیچھے جوت جگادے من میں آگ لگاوے
جس کے روپ کی چمکے جوتی صورت اس کی نظر نہیں آوے
پیتم درس دکھایو چندا رے ....

---

[۵۱] جاں نثار اختر : ہندوستان ہمارا۔ جلد دوم، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ستمبر ۱۹۷۳ء ایڈیشن
[۵۲] جگن ناتھ آزاد : ہندوستان کے تہذیبی عناصر اور اردو (آج کل اگست ۱۹۷۲ء جشن سیمیں نمبر) ص ۲۵
[۵۳] میراجی : گیت ماہنامہ نکہت الہ آباد جولائی ۱۹۴۹ء

Marfat.com

جگت گرو جان پہچان [1]

اس کے آگے سیس نوا کیں چاہے گیانی چاہے نادان
ہر کوئی راکھے 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 امروہوی، آل رضا، برج موہن کا چرا، دتنلو 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 شعراء نے رامائن لکھی ہے لیکن ادھیاتم رامائن[2] جس کے مصنف گورو نرائن ہیں اہم ترین مرتبہ کی حامل ہے اس کو اردو کے بہترین رزمیہ کارناموں میں جگہ ملنی چاہیئے پوری رامائن مسدس میں لکھی گئی ہے درمیان میں دوہا۔ سویا۔ مخمس اور غزل بھی نظر آتی ہے۔ تقریباً تین ہزار بند ہیں۔ اس کی زبان دبستان انیس کی زبان ہے۔ اور کسی اعتبار سے چکبست سے کمتر نہیں ہے۔ عرفان یعنی آتم گیان کی روشنی میں یہ کتاب رام چندرجی کے چرتروں 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 مخمس سہرا 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 کیے جارہے ہیں ؎

جس طرف سنئے ادھر گریہ و زاری کی صدا — جس طرف دیکھئے آزار و تعدی و جفا
ہے کہیں مہر فلک تو ہے کہیں جور قضا — کوئی ایسا نہیں جو ہو نہ گرفتار بلا
تاجور ہو کہ گدا کوئی بھی بشاش نہیں — کس کا دل صدمۂ آلام سے صد پاش نہیں

---

[1] میراجی: گیت، ماہنامہ نکہت ۱۹۵۳ء
[2] گورو نرائن: ادھیاتم راماین: ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد شتہ ایڈیشن

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 میموں
ہو گئے شان سے سب داخل لنکا میموں

اسی کے اندر اس طرح کے غزل کے اشعار بھی نظر آتے ہیں ؎

اس کے لئے نہ کعبہ نہ بت خانہ چاہئے مسجد نہیں ضرور نہ میخانہ چاہئے
عقل زبوں نہ دانش فرزانہ چاہئے وہ شعلہ رو ہے اس کو تو پروانہ چاہئے

اور مسدس میں اس طرح کے اشعار بھی ملتے ہیں ؎

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 نشو و نمود 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 رضا نے ۱۸۵۷ء 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 ؎ اے قلم منزل دشوار کو آساں کر دے۔ کے تحت رانی جھانسی کا مرثیہ لکھا گیا ہے۔ اور "گومتی" کے عنوان سے حضرت محل کی کہانی موجیں مارتی نظر آتی ہے۔ فرقہ وارانہ یکجہتی کے ساتھ ساتھ علاقائی یکجہتی کے تصورات بھی نظر آتے ہیں، کرانت کتھا کے تحت ؎ 'سنو بھائیو سنو بھائیو، کتھا سنو ستاون کی،

Marfat.com

کی داستان سنائی گئی ہے [۵۱]

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 ملاحظہ ہو ؎

کہیں ہے صوبہ پرستی، وفرقہ 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

۱۹۶۱ء میں پہلی بار ہندوستان میں باقاعدہ قومی یکجہتی کانفرنس میں ان تمام عناصر کی نشاندہی کی گئی جو قومی یک جہتی کی راہ میں رکاوٹ بن رہی تھیں اور قومی یکجہتی کا مجرد تصور واضح اور متعین شکل میں سامنے آیا۔ ۱۹۶۱ء کی قومی یکجہتی کانفرنس کے کچھ اقتباسات پیش کئے جارہے 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 کردی ہے۔ پھر بھی انتشار پسند اور تفریق پسند رجحانات عوامی ایکتا کے شیرازے کو منتشر کرنا چاہتے ہیں۔ ان رجحانات میں فرقہ واریت، ذات پات، علاقائیت اور لسانی تعصب اہم ہیں [۵۲]

کانفرنس نے قومی یک جہتی کی تعریف یوں کی:

"قومی یک جہتی 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 ہوسکے [۵۳]

---

۵۱ راہی معصوم رضا: ۱۹۶۵ء ۞ جنوری ۱۹۶۰ء

۵۲، ۵۳ J.M.Kaul: Vide Problems of National Integaration P. 41, 42.

قومی یکجہتی کاؤنسل کا یہ تصور اردو شعراء کے لئے نیا نہیں تھا۔ قومی یک جہتی 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 رنگا رنگی اور کثرت میں وحدت اور رواداری کی صراحت نہیں تھی جو بات (Sense of Indianess) یا ہندوستانیت کے شعور میں تھی وہ مشترکہ شہریت (Common Citizenship) کے شعور میں نہ تھی۔ شہریت کھوئی بھی جا سکتی ہے اور حاصل بھی کی جا سکتی ہے لیکن ہندوستانیت کا شعور روحانی بھی ہے اور تہذیبی بھی وہ نہ کھویا جا سکتا ہے اور نہ حاصل کیا جا سکتا ہے پھر بھی اردو شاعروں نے قومی یک جہتی کونسل کے اس فیصلہ کی روشنی میں بھی قومی یک جہتی کے شعور کو مزید تقویت پہونچائی اور بہت سی نظمیں قومی یک جہتی کے عنوان ہی سے لکھی گئیں۔ اردو شعراء کی اس سلسلے میں یہ بھی کوشش رہی کہ ہندوستانیت کا شعور عام ہو سکے۔ راہی معصوم رضا کی نظم ” سب سے چھوٹی اقلیت ،، اس کی بہترین مثال ہے جو نومبر ۱۹۶۱ء 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 واجنتا کی بستی میں\
نٹ کھٹ مکھن چور چھبیلے کی نگری میں\
سور کبیر میرا غالب ٹیگور کے گھر میں\
چشتی 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 سارناتھ اور کاشی جیسے پھول کھلے ہیں\
آگرہ اور دلی جیسے چھتنار درختوں کے سائے ہیں

Marfat.com

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 وافر ہیں
لیکن میں یہ سوچ رہا ہوں
اپنے ملک میں ہندوستانی کتنے ہونگے [1]

راہی کی 'پیاس و پانی'، وصیت، شام اور شیام، 'نئے شنکر' جیسی نظموں میں بھی قومی یک جہتی کے تصورات اور ہندوستانیت بھرپور طریقہ پر نظر آتی ہے۔

اس دور میں بھی اور آج کل بھی یہ سرزمین فسادات سے خالی نہیں ہو سکی ہے۔ یوں تو فسادات پر لاکھوں نظمیں کہی گئی ہیں۔ لیکن راہی نے 'گنگا اور مہادیو' میں ایک نئے زاویۂ 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

---

[1] راہی معصوم رضا : اجنبی شہر اجنبی راستے ص ۱۱۸-۱۱۶

Marfat.com

لیکن میری نس نس میں
گنگا کا پانی دوڑ رہا ہے
میرے لہو سے چلو بھر کر
مہادیو کے منہ پر پھینکو
اور اس جوگی سے کہدو
مہادیو اب اس گنگا کو واپس لے لو
یہ ملیچھ 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 دور کئی 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 ہوگئی 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 میداں میں دو رخی 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 ۱۹۶۲ء تک اردو شاعری تقریباً بے کیفی اور جمود کا شکار بنی رہی لیکن جب بھی اردو شعرا نے یہ محسوس کیا کہ وطن کی سالمیت کو خطرہ ہے وہ پورے جوش و خروش سے وطن کی حفاظت کے لئے اور وطن کی محبت میں کھڑے ہوگئے اور انھوں نے عام قومی دھارے میں مل کر وطن کو یکجہتی کا پیغام دیا۔

Marfat.com

۲۰ اکتوبر ۱۹۶۲ء کو چین سے لڑائی کا آغاز ہوا اسی کے بعد سے اردو کے تقریباً ہر قابل ذکر شاعر نے چین اور ہندوستان کی لڑائی میں ہندوستان کو یکجہتی کے لئے پکارا۔ اس سلسلہ میں نازش کی نظم "اور بڑھو" پریم وار برٹنی کی "میرے قلم کا ہو" وسیم بریلوی کی "آندھی کا بہاؤ" منظر سلیم کی "تاریخ ہے شاہد" فضا ابن فیضی کی "ہندوستان" شمیم کرہانی کی "میرے وطن اے میرے وطن" ملا کی "لہو کا ٹیکا" علی جواد زیدی کی "زخم جبیں" راہی کی "ہندوستانی فوج" اجمل اجملی کی "پھول زخمی ہیں" کافی مقبول ہوئیں کچھ متفرق اشعار اور بند پیش کئے جا رہے ہیں جو قومی یکجہتی کے شعور کی وضاحت کرتے ہیں ؎

کشمکش کے دور میں اللہ رے بیداری کا رنگ
کس قدر دلکش ہے روشن قومی یکجہتی کا رنگ
(للکار، روشن بنارسی)[۵۱]

یہ جنگ کانٹوں سے پھولوں کی جنگ ہے بے شک
یہ جنگ اونچے اصولوں کی جنگ ہے بے شک
(تم بھی میرے ساتھ آؤ، سلام مچھلی شہری)

ہیں حصہ دار ہم بھی بخت ٹیپو کی شجاعت کے
ملا ہے تانتیا ٹوپے کا بھی کچھ بانکپن ہم کو
(شعور بریلوی)[۵۲]

دکن کی راتیں آنکھیں ملائیں وقت کے جادوگر سے
سری نگر کی شام گلابی ٹپکا لے ابر سے
گنگا کی کنچن دھرتی پر صبح کا سونا برسے
مالسنور جام لٹائے پیاسا دشمن ترسے
میرے فکر و فن کا دیپک کبھی نہ بجھنے پائے
تلسی اپنا ساز نہ چھوڑے میرا گاتی جائے
میر تقی کا دلکش نغمہ ہر دل کو دھڑکائے
غالب کی رنگین غزل پر کوئی آنچ نہ آئے
(میرے وطن اے میرے وطن، شمیم کرہانی)[۵۳]

جگن ناتھ آزاد نے اقبال کے اشعار پر تضمین لکھی۔

مجھ کو نہیں ہے اس کی صداقت میں کچھ کلام
اے دل یہ ترجمان حقیقت کا ہے پیام
اور آج یہ پیام ہے میرے وطن کے نام
یہ زور دست و ضربت کاری کا ہے مقام
میدان جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ[۵۴]

---

[۵۱] آجکل مئی ۱۹۶۳ء [۵۲]، [۵۳]، [۵۴] نیا دور لکھنؤ ۲۶ جنوری ۱۹۶۳ء

گرا کر ہر نزاع 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 وفا دینے کا وقت آیا

(لہو کا ٹیکا۔ آنند نرائن ملا)[1]

لکشمی بائی و ٹیپو و سراج و احمد
تلک و گاندھی و اشفاق و بھگت سنگھ، سبھاش
جیسے یہ زخم ہر ایک ماتھے پہ ہے آج عیاں
جیسے ہر دل میں چبھن
جیسے ہر اک دل میں خراش

اے میری ارض وطن، اے میری ماں اے میری ماں

(زخم جبیں، 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 | تاج و اجنتا کی زمیں
سنگم ہماری آن ہے | چتوڑ اپنی شان ہے
گلمرگ کا مہکا چمن | جمنا کا تٹ گوکل کا بن
گنگا کے دھارے اپنے ہیں | یہ سب ہمارے اپنے ہیں
کہہ دو کوئی دشمن نظر | اٹھے نہ بھولے سے ادھر
اٹھو جوانانِ وطن | باندھے ہوئے سر سے کفن
اٹھو دکن کی اور سے | گنگ و جمن کی اور سے
پنجاب کے دل سے اٹھو | ستلج کے ساحل سے اٹھو

---

[1] نیا دور لکھنؤ مارچ ۱۹۶۳ء

Marfat.com

مہاراشٹر 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 [1]

ہنگامی موضوعات اور وطنی تحریکات کو اس طرح پیش کرنا کہ وہ یک جہتی کا شعور پیدا کر سکیں اردو شاعری کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔

تاریخ کے ہر دور میں خلافت تحریک ہو یا خلافت و سودیشی تحریک جلیانوالہ 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 ۱۸۵۷ء میں حکومت کے خلاف ایسٹ انڈیا کمپنی کے سوداگروں کے خلاف جیسی نظم لکھی گئی اس لئے جب ۱۹۶۵ء میں ہندوستان اور پاکستان کے درمیان جنگ ہوئی تو اردو شاعروں نے بلا کسی جھجک اور خوف کے ہندوستان کا یا دوسرے الفاظ میں یک جہتی اور قوم پرست طاقتوں کا ساتھ دیا حالانکہ ایک افسوس ناک پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے اور وہ یہ کہ اردو شاعروں کی نیت پر بھی شبہ کیا گیا اور "دھرم یگ" کے ۱۹۶۵ء کے شماروں میں علی سردار جعفری پر اعتراضات کئے گئے اور شبہات بھی ظاہر کئے گئے۔ بہرحال اس دور میں بھی اردو شعراء نے یک جہتی رواداری محبت اخوت اور اشتراک عمل کے مقدس اصولوں پر آنچ نہ آنے دی اور اپنے روائتی کردار کا مظاہرہ کیا۔ یہ جنگ اس اعتبار سے یقیناً ہر اردو شاعر کے لئے وہی لمحہ سامنے لے آئی تھی جو لمحہ ارجن کو مہابھارت میں پیش آیا تھا فرق صرف اتنا تھا کہ ارجن نے بھگوان 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، اجتبیٰ اجمل، شمیم کرہانی، شفا گوالیاری، نظیر بنارسی اور بے شمار شعراء نے اس پر نظم لکھی۔ کچھ نظموں کے اقتباس اور موضوع سے متعلق

[1] جاں نثار اختر: ہندوستان ہمارا حصہ دوم ص ۳۵۱-۳۵۲

Marfat.com

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 جلووں نے   سکوں کی لوریاں دی ہیں مجھے گنگا کی لہروں نے

میں جن قدروں کا عاشق ہوں انہیں کا یہ تقاضا ہے   ہمیں اس جنگ میں حملہ وروں 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 نظریے کی تصدیق کی کہ ہندوستان کی تقسیم صرف قبیلوں کی تقسیم ہے، ملک کی نہیں۔ ان کی نظر میں 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 شہر عدو ہے
قبیلوں میں جب جنگ چھڑتی 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 سینچ 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 چھیڑی ہے
اس دیش کی دھرتی پر ہم نے نہرو کی خاک بکھیری ہے
اس راکھ کی عزت رکھنے کو ہو جائیں گے سب قربان

یہ جان سے پاکستان!

Marfat.com

تاج ور اجنتا کے وارث اتہاس بنانے نکلے ہیں
کاشی، اجمیر، امرت 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 مظہر 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
نظامؒ و چشتیؒ و کاکیؒ کے آستانے ہیں
جھکا دو تیغ کے سر بارگاہ 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 غداری 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 سامنے 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 سربلند چلے
نسیم صبح چلے، باد تاشقند چلے

Marfat.com

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 نظمیں قومی یکجہتی اور بنگلہ دیش پر لکھی گئیں۔ ان میں ناز ش کی "نیا ساز، نیا انداز" میکش اکبرآبادی اور ضیا سرحدی، کیفی اعظمی کی "بنگلہ دیش" کافی مقبول ہوئیں ؂۵۱

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 ؂۵۲

(کیفی ۔ فرد)

سلام کی "آئینہ ٹوٹ گیا" نیاز حیدر کی "جوان وطن" عمیق حنفی کی "سشنار بنگلہ" کمار پاشی کی "بنگلہ دیش" کافی مقبول نظمیں 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 لڑائی کے خاتمہ کے بعد شملہ کانفرنس پر آنند نرائن ملا نے 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

---

۵۱ آج کل۔ جولائی ۱۹۷۱ء اکتوبر ۱۹۷۱ء اور نیا دور جون ۱۹۷۱ء اکتوبر ۱۹۷۱ء
۵۲ آج کل جنوری ۱۹۷۲ء

Marfat.com

ابھی دلوں کی خموشی کو ہم کلام کریں
سحر کی کرنوں میں گوندھیں نئی حیات کے باب
فسانۂ شب ماضی کو اب تمام کریں [۵۱]

ملا کی یہ آواز صدیوں کے تاریخی تسلسل اور اردو کی شعری روایات سے ہم آہنگ ہے۔
سولھویں صدی سے آج تک ہر دور میں اردو شاعری نے اُن عناصر کو سمویا جو یک جہتی کے مثبت تصورات سے عبارت تھے۔ وقت کے تقاضوں اور رفتار کے ساتھ تاریخ کے ہر مرحلے 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 حسیت 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 ۱۹۳۶ء 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 ستائیس برسوں میں استحصال سے چھٹکارا نہیں پا سکا ہے۔ سوشلزم کے تصور نے قومی یک جہتی کے مسئلے پر مفکرین اور دانش وروں 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 جا سکتی ہے۔ یہ بات اب واضح طور پر سامنے آگئی ہے کہ عوام دشمن طاقتیں کبھی منفی تصورات کی بنیاد پر یک رنگی یکجہتی 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 ٹیکہ اپنے ماتھے پر لگاتے ہیں۔ اور کبھی "ماضی پرستی" کی کلاہ اوڑھ کر سامنے آتے ہیں۔ مگر ان سب

---

۵۱. Northren India Patrika dated 6th August 1972. P.No. 4 Col. 6.

Marfat.com

کے مفادات اور مقاصد ایک ہوتے ہیں۔

دورِ 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 امنگوں، 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 آرزومندی کو ہوا دی اور پھر اس کی معصوم خواہشوں اور آرزوں کو جس طرح سرِعام صلیب پر چڑھا دیا وہ بھی اسی دور کی برہنہ حقیقت ہے۔"

یہ برہنہ حقیقت اور عصری حسیت 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 قدریں آفاقیت کے جلو میں نظر آتی ہیں۔ ایسے شعرا کی طویل فہرست میں وہ بھی ہیں جو عہد آزادی کے دور سے لکھ رہے ہیں اور وہ بھی ہیں جنھوں نے آزادی کے بعد اپنے افکار کی شمعیں روشن کی ہیں ان میں خصوصیت سے سردار جعفری، جاں نثار اختر، کیفی اعظمی، اختر الایمان، وحید اختر، ساحر لدھیانوی راہی معصوم رضا، نازش پرتاب گڈھی، اجمل اجملی، شہاب جعفری کے نام قابل ذکر ہیں۔

اختر الایمان کی "سبزہ بیگانہ" سردار کی "پیغمبر مسیحا دست" کیفی کی "ابن مریم" وحید اختر کی "کہاں کی رباعی کہاں کی غزل" قمر رئیس کی "زخمی پرندے اور ماندگی کا وقفہ" نازش کی "لفظوں کا المیہ" ایسی نظمیں 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 پہونچاتے ہیں۔

اس دور میں جو شعری مجموعے نظر آتے ہیں ان میں کنور مہندر سنگھ بیدی سحر کا "طلوعِ سحر" جگناتھ آزاد کا "نوائے پریشاں" حسن نعیم کا "اشعار" من موہن تلخ کا "جذبہ آواز" رانا گنوری کا منظوم ترجمہ "میگھ دوت" ڈاکٹر موہن سنگھ اوبرائے دیوانہ کا "سفینہ" قابل ذکر ہیں ان سب کے یہاں اردو شاعری کی سیکولر روایات ہندوستان کی تہذیبی قدریں اور آفاقی تصورات بھی نظر آتے ہیں ان میں خصوصاً آزاد نے شعوری طور پر اپنی

Marfat.com

شاعری کا موضوع ان عناصر کو بنایا ہے جو ہندوستان کے تاریخی پس منظر میں مشترکہ تہذیبی شعور کی شناخت کرتا ہے۔ "اے کشور ہندوستان" "دہلی کی جامع مسجد" "بھارت کا مسلمان" اپنے موضوع کے اعتبار کا نیا ترین نظمیں ہیں۔[۵۱]

جدید شاعروں کا ایک نیا قافلہ سامنے آیا ہے۔ ان میں محمد علوی، عادل منصوری، ساقی فاروقی باقر مہدی، کمار پاشی، شہریار، ندا فاضلی، حسن نعیم، شمس الرحمٰن 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 نہج سے اس نے تہذیبی ارتباط کو برقرار رکھا ہے۔ ظاہر ہے ایسے پس منظر میں "جدید شعرا" کے یہاں وطن پرستی یا قومی یکجہتی کے تصورات کی تلاش بے معنی ہوگی۔ ڈاکٹر عقیل نے درست لکھا ہے: "جدید علامتی شاعری میں وطن پرستی کی لہر 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 جا سکتا ہے۔ ہاں مقامی رنگ کسی حد تک غالب آ سکتا ہے۔"[۵۲]

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 جا سکتا ہے۔ آزادی کے فوراً بعد فرقہ وارانہ فسادات، قومی یکجہتی کی علامت گاندھی جی کی شہادت ۱۹۶۲ء، ۱۹۶۵ء، ۱۹۷۱ء 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، سیکولرازم 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 ٹکر لی 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 کے سبق سے کران 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 جا سکتا ہے۔ آج بھی اردو زبان حال سے کہہ رہی ہے ؎

پھر تیرے شہیدوں کو ضرورت ہے حنا کی
باقی ہے ابھی رنگ مرے خونِ جگر میں

---

۵۱ جگن ناتھ آزاد: نوائے پریشان ([illegible]ء ایڈیشن) ص ۵۹، ۶۴، ۱۱۳، ۱۳۶

۵۲ ڈاکٹر سید محمد عقیل: نئی علامت نگاری ص ۱۴۳-۱۴۴

Marfat.com

اختتامیہ

قومی ہم آہنگی کا صحیح تصور قائم کرنے کے لئے قومیت کا مفہوم متعین کرلینا 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 انھیں مفاہیم 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

Marfat.com

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 روسی قوم کا جزو 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 درمیان 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 رنگا رنگی میں یک رنگی کا بہترین مظہر ہوتی ہے۔ ہندوستان کو اس کا مکمل نمونہ نہ کہا جا سکے 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 اجزار وادیٔ سندھ کے تہذیب کے زمانے سے یعنی تقریباً تین ہزار سال قبل مسیح سے پائے جاتے ہیں۔ ابتدار ہی سے زرعی نظام معیشت نے ایسے رسوم، رواج، معاشرے اور معتقدات کو جنم دیا تھا جو پورے ملک میں مشترکہ 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 رائج کی جس کی بنیاد معتقدات رسوم اور تخلیق کائنات کے نظریات پر تھی۔ پورے ملک میں اسی بنیاد پر وحدت پیدا ہو چلی تھی۔ لیکن جلد ہی اس کا احساس بھی ہونے لگا کہ ہندوستان کی فضا کی نازک مزاجی یک رنگی کی متحمل نہیں ہو سکتی صرف سیاسی بنیادوں پر ایک سیاسی وحدت قائم کر کے یہاں

Marfat.com

کے رہنے والوں میں ایک ہونے کے احساس کو تقویت بھی نہیں پہونچائی جاسکتی۔ تاریخ نے کروٹ بدلی۔ بدھ مذہب اور جین مذہب نے بھی ابتدا میں ہندوستانیت کی روح کو سمجھنے کی کوشش کی اور اس رنگارنگی اور مخلوط کلچر کو برقرار رکھنا چاہا جس کی بنیاد پر وحدت قائم ہوسکتی تھی لیکن جلد ہی معتقدات اور مذہب کی بنا پر یک رنگی پیدا کرنے کی کوششیں شروع ہوگئیں جس نے ان دونوں مذاہب کو بھی ہندوستان میں تقریباً معدوم کردیا۔

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 یہی ہندوستانیت تھی اور اسی کی بنا پر ملک میں ایسی وحدت قائم ہوسکتی تھی جو علاقائیت و لسانی تعصب اور ذات پات کی دیواروں کو گراکر ایک صحت مند معاشرے کی تخلیق کرتی، اور مختلف قومیتوں کے اجزا سے ایک مضبوط پیکر تیار کرتی۔

شنکر آچاریہ نے بھی مذہبی بنیادوں پر وحدت کی کوشش کی لیکن اس دور میں ہندوستان میں ایک نیا نظام فکر لے کر کچھ لوگ آگئے۔ 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 آکر ایسی تہذیبی وحدت نہیں پیدا کرے گی جس میں کثرت کی جلوہ آرائی ہو اس وقت تک سیاسی مرکزیت اور سیاسی وحدت کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوگا۔ خوش قسمتی سے آنے والوں میں ایسے بزرگ بھی تھے جنھیں گنگا کے پانی میں دجلہ سے زیادہ مٹھاس محسوس ہوئی دریائے سندھ نے فرات سے زیادہ انھیں متاثر کیا کاویری نے جیحون اور سیحون کی یاد بھلادی۔ ہمالیہ اور وندھیاچل انھیں کوہ البرز اور کوہ قاف سے زیادہ باعظمت نظر آئے وہ جو پیغام لے کر آئے تھے وہ ہندوستانیت 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 ہوا نے انھیں بھی متاثر کیا اور تیرھویں صدی میں امیر خسرو کے

Marfat.com

زمانے سے اس "تہذیبی معاہدہ" کا سراغ ملنے لگتا ہے جس کا تذکرہ گزشتہ صفحات میں کیا جاچکا 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۔ شنکر آچاریہ کے زمانے میں کچھ اور بڑھ گیا تھا۔ لیکن خلجی اور تغلق عہد 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 دکنی 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 وہ 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 "جلوہ صدرنگ" نظر آئے چنانچہ دورِ تشکیل میں اردو شاعری کی اصناف غزل۔ قصیدہ۔ مثنوی مرثیہ جو کئی حیثیتوں سے غیر ملکی تھیں سماج اور

Marfat.com

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 سانچے 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 وسیلۂ اظہار بنا کر شمال کو جنوب سے اور جنوب کو شمال سے روشناس کر کے علاقائیت کی سرحدیں توڑ دیں اور تہذیبی رنگا رنگی کی بنیاد پر ہندوستان کو ایک کردیا۔ اس طرح ایک کردیا کہ اس تہذیبی وحدت نے آخرکار سیاسی مرکزیت اور سیاسی وحدت کی شکل اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں حاصل کرلی۔ اس تہذیب کی کونپلیں ہند کی سرزمین سے پھوٹی تھیں اس لئے یہ نخل سرسبز و شاداب ہوا۔ اگر سیاسی بنیادوں پر کوئی تہذیب، کوئی نظام فکر، کوئی ضابطۂ حیات مسلط کرنے کی کوشش کی جاتی تو اس کا انجام بھی وہی ہوتا جو عہد قدیم میں ہوچکا تھا۔ بدقسمتی 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 ہوگئی جو سیاسی مرکزیت کے لئے مشترکہ کلچر کو ناگزیر سمجھتے تھے۔ اور نتیجہ میں اورنگزیب کے بعد مغل سلطنت کے انحطاط و زوال کے ساتھ ساتھ سیاسی مرکزیت پچاس برس کے مختصر سے عرصہ میں پارہ پارہ ہوگئی۔ 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 جنھوں نے گلبرگہ، بیجاپور، گجرات وغیرہ میں اپنے خیالات کی اشاعت کی بہاؤالدین باجن، میراں جی شمس العشاق، برہان الدین جانم، 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 شعراء کا موضوع بنے۔ رواداری، باہمی احترام، وسیع النظری اور انسان دوستی نے اب ایک قدم اور

Marfat.com

آگے بڑھایا۔ اب تک قومی یک جہتی کے لئے، اردو شاعری نے فکری سطح پر زیادہ کوشش کی تھیں۔ اب ایسے پلیٹ فارم تلاش کئے جانے لگے جہاں مشترک اور یک جہتی کے علمبردار عناصر کو فروغ ہوسکے 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 جنھیں اس سے پہلے شرف قبولیت نہ ملا تھا شہرت عام کا خلعت اب اس لئے عطا ہوا کہ انھوں نے اس مشترکہ تہذیب کی روح کو اپنے اندر جذب کرکے اپنی شاعری کو اس سے ہم آہنگ کرلیا 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 کرلی کہ مذہبی تیوہار بھی مشترک ہوگئے اس کے نمونے قلی قطب شاہ، ابراہیم عادل شاہ، علی عادل شاہ ثانی، فائز دہلوی، افضل پانی پتی اور دوسرے بہت سے شاعروں کے یہاں سے پیش کئے جاچکے 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

Marfat.com

بتدریج انگریزی نے بی ۱۸۵۷ء کے بعد احساس محکومی نے خود غرضی، مفاد پرستی بھی پیدا کی اور تفریق پسندی نے مذہبی احیاء کی تحریک کی صورت اختیار کرلی۔ 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 کرسکے (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 ہوگئی۔ 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 باعظمت 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 ہیرو 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 ہوسکتا تھا یا جس کے کردار سے منافرت کی بو آتی تھی۔ یہاں تک کہ اقبال جنھیں 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 تعصب 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 کہ؎

سرفروشی کی تمنا اب ہمارے دل میں ہے
دیکھنا ہے زور کتنا بازوئے قاتل میں ہے

Marfat.com

جیسے سنبل بھی عطا کیے۔ 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 بدقسمتی 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 کیے بغیر تہذیب کے نام پر اپنے کو سیاست کے دام میں الجھالیا۔ ہندوستان میں صرف دو رہنما ایسے تھے جنھیں تہذیبی قدروں کی اہمیت کا احساس تھا جو ہندوستانیت 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 منداس ظاہری پیکر کو نظرانداز کرتے ہیں اور مختلف پیکر میں ایک ہی روح دیکھتے ہیں۔"

دوسری شخصیت جواہر لال نہرو 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 ماضی 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 اقتدار کی گرفت مضبوط رکھنی چاہتی تھی سیاسی رہنماؤں کی کمزوری اور عام سیاسی فضا سے فائدہ اٹھا کر مذہبی بنیاد پر تقسیم نے مشترک تہذیب

Marfat.com

اور مشترکہ کلچر کو شدید نقصان پہنچایا اور نتیجہ میں کشت و خون کی شرمناک 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 ٹھہرائی 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 کونپلیں 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 بنادیا۔ 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 دھکا لگے 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 یکجہتی 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 جاکر 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 ماضی میں تحریکاتِ آزادی کے زمانے میں ہو ہی چکا تھا حال میں بھی ۱۹۶۲ء، ۱۹۶۵ء، ۱۹۷۱ء میں ہوا۔

(۱) جہاں تک اس طرح کے قومی شعور کا تعلق ہے جو اختلافی رجحانات کو دبا کر اتحادی رجحانات میں اضافہ کرے اس میں وہ تمام عناصر شامل ہوجاتے ہیں جن کا

Marfat.com

متعلق علاقہ، زبان، مذہب اور تہذیب کے متعلق تنگ نظری نہ اختیار کرنے سے ہے۔ گزشتہ ابواب میں اس کی خاطر خواہ وضاحت کی جاچکی 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 ۱۹۵۸ء 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 بچ کر نکلا تھا لیکن اردو شاعری کو یہ تصور تہذیبی تاریخ کے تسلسل سے ورثہ میں ملا تھا۔

۱۸۵۷ء میں جمہوریت، سیکولرزم اور سماجی انصاف کے نظریات کی بنیاد پر ملک میں یک جہتی 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 کردیا تھا، چنانچہ آزادی کے بعد دور حاضر میں اردو شاعری کی آواز رسمی نہیں تھی بلکہ قومی یک جہتی کے عناصر کا صحیح خوب 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 پروپگنڈا، صحافیانہ ادب اور قدر اول کی تخلیق نہیں ہوتا۔ ان مباحث سے دامن الجھانے کے بجائے صرف یہ عرض کرنا ہے کہ ادبیت اور شعریت 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 دیکھنا 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 اچھی اور بری اعلیٰ اور ادنیٰ درجے کی شاعری ہوسکتی ہے اسی طرح قومی یک جہتی کے سلسلے میں بھی اچھی اور بری نظمیں لکھی گئی ہیں۔ اور

Marfat.com

اپنے وسیع مفہوم میں تہذیب کا دامن وسیع کرتی رہی ہیں ــــــــــ

یہی نہیں بلکہ ایسی نظمیں 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 جا سکتا 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 آفاقیت 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 اسی 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 پھر ادا کر سکتی ہے۔ ٹوٹے ہوئے دلوں کو جوڑ سکتی ہے۔ چمن کی شیرازہ بندی کر سکتی ہے۔ روٹھی ہوئی بہار پھر واپس لا 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 النظری،

Marfat.com

کثرت میں وحدت کے اصولوں کے کو اپنایا گیا تو چشم 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۔[۱] 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 چمن میں ایک ہی پھول دیکھنا چاہتا ہے۔ جو سرکاری کارخانے میں تہذیب۔ و زبان کا سکہ ڈھال کر رائج 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 خون جگر 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 رائیگاں نہیں جائے گی۔

●

---

[۱] 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"

اور ہندوستانی اور اردو" اصل میں ایک ہیں۔

The Story of language by Mario Pei 1952 Ed. George Allan Union Ltd.

Marfat.com

کتابیات

۱۔ آبحیات — مولانا محمد حسین آزاد
۲۔ اردو ڈراما اور اسٹیج — پروفیسر مسعود حسین رضوی ادیب
۳۔ اردو شاعری کا سماجی پس منظر — ڈاکٹر اعجاز حسین
۴۔ اردو ادب آزادی کے بعد — " "
۵۔ اردو شاعری پر ایک نظر — کلیم الدین احمد
۶۔ افکار و مسائل — پروفیسر احتشام حسین
۷۔ اعتبار نظر — " "
۸۔ اندازے — فراق گورکھپوری
۹۔ اردو غزل — ڈاکٹر یوسف حسین خاں
۱۰۔ اردو غزل کی نشو و نما — ڈاکٹر رفیق حسین
۱۱۔ اردو مرثیہ کا ارتقا — ڈاکٹر مسیح الزماں
۱۲۔ اردو مرثیہ کی روایت — " "
۱۳۔ اردو مرثیہ — سفارش حسین رضوی
۱۴۔ اردو مثنوی شمالی ہند میں — ڈاکٹر گیان چند
۱۵۔ اردو مثنوی کا ارتقا شمالی ہند میں — ڈاکٹر سید محمد عقیل
۱۶۔ اردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ — ڈاکٹر محمود الٰہی
۱۷۔ اردو میں قصیدہ نگاری — ڈاکٹر ابو محمد سحر
۱۸۔ اردو کی تین مثنویاں — خان رشید
۱۹۔ امیر خسرو — علی عباس حسینی
۲۰۔ امیر خسرو بحیثیت ہندی شاعر — ڈاکٹر صفدر آہ
۲۱۔ اردو شاعری کے ارتقاء میں ہندو شعراء کا حصہ — گپت سہائے سریواستو ایم اے
۲۲۔ اسلام کے علاوہ مذاہب کی ترویج میں اردو کا حصہ — محمد عزیر
۲۳۔ اردو کے مجاہد شعراء — امداد صابری
۲۴۔ اردو کے غدار شعراء — " "
۲۵۔ اردو میں لسانیاتی تحقیق — مرتبہ عبدالستار دلوی
۲۶۔ اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر — ڈاکٹر تارا چند، مترجمہ رحم علی الہاشمی
۲۷۔ البیرونی — سید حسن برنی
۲۸۔ انگریزی عہد میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ — عبداللہ یوسف علی
۲۹۔ اٹھارہ سو ستاون — پنڈت سندر لال

Marfat.com

۳۰۔ آیات وجدانی — مرزا یگانہ چنگیزی

۳۱۔ آگ کا دریا — قرۃ العین حیدر

۳۲۔ اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک — ڈاکٹر خلیل الرحمٰن اعظمی

۳۳۔ اردو میں ترقی پسند ادب — علی سردار جعفری

۳۴۔ پنجاب میں اردو — محمود شیرانی

۳۵۔ تذکرۂ جلوۂ خضر — صفیر بلگرامی

۳۶۔ تذکرہ خوش معرکہ زیبا — سعادت یار خان ناصر مرتبہ شمیم انہونوی

۳۷۔ تنقیدی جائزے — پروفیسر احتشام حسین

۳۸۔ تنقید کیا ہے؟ — آل احمد سرور

۳۹۔ تنقیدی مقالات — ڈاکٹر محی الدین قادری زور

۴۰۔ تاریخ ادب اردو — رام بابو سکسینہ مترجمہ مرزا محمد عسکری

۴۱۔ تاریخ اودھ حصہ اول — نجم الغنی

۴۲۔ " " حصہ سوم — "

۴۳۔ " " حصہ پنجم — "

۴۴۔ تصوف اسلام — عبدالماجد دریابادی

۴۵۔ جدید اردو شاعری — عبدالقادر سروری

۴۶۔ جگر مرادآبادی حیات شاعری — ڈاکٹر محمد اسلام

۴۷۔ حیات دبیر — سید افضل حسین ثابت

۴۸۔ دو ادبی اسکول — علی جواد زیدی

۴۹۔ دلی کا دبستان شاعری — ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی

۵۰۔ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی اور فکری پس منظر — ڈاکٹر محمد حسن

۵۱۔ دلی کی آخری شمع — فرحت اللہ بیگ

۵۲۔ دبستان عشق کی مرثیہ گوئی — ڈاکٹر جعفر رضا

۵۳۔ دکن میں اردو — نصیر الدین ہاشمی

۵۴۔ دکنی کلچر — پروفیسر ہارون خان شیروانی

۵۵۔ دربار اکبری — محمد حسین آزاد

۵۶۔ سودا — شیخ چاند

۵۷۔ شعر الہند حصہ اول — مولانا عبدالسلام ندوی

۵۸۔ " دوم — " "

۵۹۔ علیگڑھ تحریک — مرتبہ نسیم قریشی

۶۰۔ عود ہندی — غالب: مرتبہ ڈاکٹر سید محمد حسین

۶۱۔ عرب و ہند کے تعلقات — سید سلیمان ندوی

۶۲۔ فسانۂ عجائب — رجب علی بیگ سرور

۶۳۔ فن اور فنکار — پروفیسر وقار عظیم

۶۴۔ قومی تہذیب کا مسئلہ — ڈاکٹر عابد حسین

۶۵۔ قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب — گوری شنکر ہیرا چند اوجھا، مترجمہ منشی پریم چند

۶۶۔ کربل کتھا — فضلی مرتبہ ڈاکٹر مختار الدین احمد، مالک رام

۶۷۔ کربل کتھا کا لسانیاتی مطالعہ — ڈاکٹر گوپی چند نارنگ و ڈاکٹر خلیق انجم

۶۸۔ گل رعنا — عبدالحی

۶۹۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری — ڈاکٹر ابواللیث صدیقی

۷۰۔ مسلم ثقافت ہندوستان میں — عبدالمجید سالک

۷۱۔ میر تقی میر حیات و شاعری — ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی

۷۲۔ مرزا محمد رفیع سودا — ڈاکٹر خلیق انجم

Marfat.com

۷۳۔ مضامین پریم چند — مرتبہ ڈاکٹر قمر رئیس

۷۴۔ میر انیس کی حیثیت رزمیہ شاعر — اکبر حیدری

۷۵۔ مضامین نہرو — مرتبہ و ترجمہ آنند نرائن ملا

۷۶۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل — طفیل احمد

۷۷۔ محمد علی جناح — کانجی دوارکاداس ترجمہ شہاب الدین دسنوی

۷۸۔ مقدمہ شعر و شاعری — مولانا الطاف حسین حالی

۷۹۔ موازنہ انیس و دبیر — مولانا شبلی نعمانی

۸۰۔ مقالات شبلی — ″ ″

۸۱۔ نظیر اور ان کا عہد شاعری — ڈاکٹر ابواللیث صدیقی

۸۲۔ نئے ادبی رجحانات — ڈاکٹر اعجاز حسین

۸۳۔ نقد غالب — مرتبہ مختار الدین احمد آرزو

۸۴۔ نئی علامت نگاری — ڈاکٹر سید محمد عقیل

۸۵۔ نیا ہندوستان — جنی پام دت ترجمہ علی سردار جعفری

۸۶۔ ولی سے اقبال تک — ڈاکٹر سید عبداللہ

۸۷۔ ولی گجراتی — ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی

۸۸۔ ہندوستانی قصوں سے ماخوذ اردو مثنویاں — ڈاکٹر گوپی چند نارنگ

۸۹۔ ہندوستانی لسانیات کا خاکہ — جان بیمز، ترجمہ و مقدمہ پروفیسر احتشام حسین

۹۰۔ ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک جھلک — مرتبہ صباح الدین عبدالرحمٰن

۹۱۔ ہندوستانی مسلمان آئینۂ 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

کلیات، دواوین، انتخابات

۹۵۔ انتخاب کلام آتش — مرتبہ و مقدمہ ڈاکٹر اعجاز حسین

۹۶۔ انتخاب انیس حصہ اول و دوم — مرتبہ ابن سعید ایم اے

۹۷۔ انتخاب ولی — تصحیح و ترتیب ڈاکٹر ظہیر الدین مدنی

۹۸۔ انتخاب درد — مرتبہ اظہار اثر ہند پاکٹ بکس

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 زور

۱۰۵۔ آخر شب — کیفی اعظمی

۱۰۶۔ اشعار — حسن نعیم

۱۰۷۔ اجنبی شہر اجنبی راستے — راہی معصوم رضا

۱۰۸۔ ایک خواب اور — علی سردار جعفری

۱۰۹۔ اٹھارہ سو ستاون — راہی معصوم رضا

۱۱۰۔ ادھیاتم رامائن — گرو نارائن

۱۱۱۔ بکٹ کہانی — افضل جھنجھانوی مرتبہ ڈاکٹر ابواللیث ہاشمی و ڈاکٹر مسعود حسین خاں

۱۱۲۔ باقیات فانی — فانی بدایونی، مقدمہ رشید احمد صدیقی

۱۱۳۔ بادۂ مشرق — ساغر نظامی

۱۱۴۔ بہارستان — ظفر علی خاں

۱۱۵۔ بانگ درا — اقبال

Marfat.com

۱۱۶۔ بال جبریل — اقبال

۱۱۷۔ بساط رقص — مخدوم محی الدین

۱۱۸۔ پروانہ — علی سردار جعفری

۱۱۹۔ جرس — وامق۔ احمد مجتبیٰ

۱۲۰۔ جذبۂ آزاد — من موہن تلخ

۱۲۱۔ جنون و حکمت — جوش ملیح آبادی

۱۲۲۔ چیخیں — وامق۔ احمد مجتبیٰ

۱۲۳۔ حرف و حکایت — جوش ملیح آبادی

۱۲۴۔ خون کی لکیر — علی سردار جعفری

۱۲۵۔ دیوان شاکر ناجی — مرتبہ ڈاکٹر فضل الحق

۱۲۶۔ دیوان فائز او فائز دہلوی — تحریر پروفیسر سید مسعود حسین رضوی ادیب

۱۲۷۔ دیوان آبرو — مرتبہ و مقدمہ ڈاکٹر محمد حسن

۱۲۸۔ دیوان قائم — مرتبہ و مقدمہ ڈاکٹر خورشید الاسلام

۱۲۹۔ دیوان مومن — مرتبہ و مقدمہ ضیا احمد بدایونی

۱۳۰۔ دیوان مومن — مرتبہ و مقدمہ عبد العلی بحر

۱۳۱۔ دیوان غالب — مرتبہ مالک رام

۱۳۲۔ دیوان ثاقب — مرزا ذاکر حسین ثاقب لکھنوی

۱۳۳۔ دیوانجی — ظریف لکھنوی

۱۳۴۔ روح انیس — میر ببر علی انیس مرتبہ و مقدمہ پروفیسر سید مسعود حسن رضوی ادیب

۱۳۵۔ روپ — فراق گورکھپوری

۱۳۶۔ رگ سنگ — علی جواد زیدی

۱۳۷۔ روح نظیر — نظیر اکبر آبادی مرتبہ و مقدمہ سید محمد محمود رضوی مخمور اکبر آبادی

۱۳۸۔ رنگ بست — اثر لکھنوی

۱۳۹۔ سکھ انجن — شاہ ابوالقاسم شاہ ابوالحسن وغیرہ مرتبہ ڈاکٹر سیدہ جعفر

۱۴۰۔ سحر البیان — میر حسن۔ مرتبہ ڈاکٹر رفیق حسین

۱۴۱۔ سوز و ساز — حفیظ جالندھری

۱۴۲۔ سریلی بانسری — علامہ آرزو لکھنوی

۱۴۳۔ سنبل و سلاسل — جوش ملیح آبادی

۱۴۴۔ سرود نو — اختر قادری

۱۴۵۔ سخن مختصر — معین احسن جذبی

۱۴۶۔ سفینہ — موہن سنگھ اوبرائے دیوانہ

۱۴۷۔ شعلہ و شبنم — جوش ملیح آبادی

۱۴۸۔ شاہنامہ اسلام — حفیظ جالندھری مقدمہ عبد القادر

۱۴۹۔ شب تاب — اسرار الحق مجاز

۱۵۰۔ شعلہ طور — جگر مراد آبادی

۱۵۱۔ شہر آذر — مصطفیٰ زیدی (تیغ الہ آبادی)

۱۵۲۔ شہر آشوب — مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد

۱۵۳۔ صبح وطن — پنڈت برج نرائن چکبست مقدمہ تیج بہادر سپرو

۱۵۴۔ صحیفۃ الملکات و لخت جگر — صفی لکھنوی، مرتبہ و مقدمہ: نثار حسین جونپوری

۱۵۵۔ ضرب کلیم — علامہ اقبال

۱۵۶۔ طوطی نامہ — غواصی، مرتبہ و مقدمہ میر سعادت علی رضوی

۱۵۷۔ طلوع سحر — کنور مہندر سنگھ بیدی سحر

۱۵۸۔ فکر و نشاط — جوش ملیح آبادی

۱۵۹۔ عرش و فرش — ،،

Marfat.com

۱۶۰۔ غزال و غزل — قلی قطب شاہ مرتبہ جاوید وشسٹ

۱۶۱۔ غزل — مجروح سلطان پوری

۱۶۲۔ فروزاں — معین احسن جذبی

۱۶۳۔ قطب مشتری — ملا وجہی، مرتبہ و مقدمہ ڈاکٹر عبدالحق

۱۶۴۔ قومی شاعری کے سو سال — مرتبہ و مقدمہ علی جواد زیدی

۱۶۵۔ کلیات میر — مقدمہ پروفیسر سید احتشام حسین

۱۶۶۔ ” — مرتبہ عبدالباری آسی

۱۶۷۔ کلیات ولی — مرتبہ و مقدمہ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی

۱۶۸۔ کلیات قلی قطب شاہ — مرتبہ و مقدمہ ڈاکٹر محی الدین قادری زور

۱۶۹۔ کار امروز — سیماب اکبرآبادی

۱۷۰۔ کلیم عجم — ” ”

۱۷۱۔ کلیات منیر — اسمٰعیل حسین منیر شکوہ آبادی

۱۷۲۔ کلیات اکبر — اکبر الٰہ آبادی مرتبہ طالب الٰہ آبادی

۱۷۳۔ کلام انشاء — مرتبہ و مقدمہ محمد رفیع و مرزا محمد عسکری

۱۷۴۔ گل کدہ — عزیز لکھنوی

۱۷۵۔ گل نغمہ — فراق گورکھپوری

۱۷۶۔ میگھ دوت — مانا گوڑی (منظوم ترجمہ)

۱۷۷۔ من سمجھاون — شاہ تراب چشتی۔ مرتبہ ڈاکٹر سیدہ جعفر

۱۷۸۔ میری مدح شاعر گرداں — آنند نرائن ملا

۱۷۹۔ مرے مری مدح شاعر — مصطفیٰ زیدی (تیغ الٰہ آبادی)

۱۸۰۔ نشاط روح — اصغر گونڈوی

۱۸۱۔ نغمہ زار — حفیظ جالندھری

۱۸۲۔ نوائے سرور — سرور جہاں آبادی مرتبہ و مقدمہ ڈاکٹر حکم چند نیر

۱۸۳۔ نقش و نگار — جوش ملیح آبادی

۱۸۴۔ نئی دنیا کو سلام — علی سردار جعفری

۱۸۵۔ نورس — مسعود اختر جمال

۱۸۶۔ نوائے پریشاں — جگن ناتھ آزاد

۱۸۷۔ ہندوستان ہمارا حصہ اول — مرتبہ جاں نثار اختر

۱۸۸۔ ” ” حصہ دوم ” ”

۱۸۹۔ یادگار نسیم — کلام دیا شنکر نسیم مرتبہ و مقدمہ مولانا اصغر حسین اصغر گونڈوی

۱۹۰۔ یادیں — اختر الایمان

عربی

۱۹۱۔ اسرار الشہادت — علامہ دربندی

فارسی

۱۹۲۔ کشف المحجوب — شیخ علی بن عثمان ہجویری

۱۹۳۔ تذکرہ شعرائے اردو — میر حسن

ہندی

۱۹۴۔ भारत का इतिहास — डा० ईश्वरी प्रसाद

۱۹۵۔ आधुनिक उर्दू काव्य साहित्य — डा० जाफ़र रज़ा

۱۹۶۔ राजनीतिक शास्त्र के सिद्धान्त — त्यागी व शर्मा

Marfat.com

رسائل

۱۹۷۔ آجکل جنوری ۱۹۶۲ء
۱۹۸۔ " اگست "
۱۹۹۔ " نومبر "
۲۰۰۔ " جنوری ۱۹۷۱ء
۲۰۱۔ " جولائی "
۲۰۲۔ " اکتوبر "
۲۰۳۔ " جشن سیمیں نمبر اگست ۱۹۷۲ء
۲۰۴۔ اردو ادب علیگڈھ شمارہ نمبر ۱ اپریل ۶۲ء
۲۰۵۔ اردو کا اقبال نمبر۔ دوسرا ایڈیشن ۴۴ء
انجمن ترقی اردو ہند
۲۰۶۔ اردوئے معلیٰ غالب نمبر حصہ سوم
۲۰۷۔ سالنامہ ادب لطیف۔ لاہور ۳۷ء
۲۰۸۔ سرفراز۔ ۱۴ ستمبر ۶۲ء (ہفتہ وار)
۲۰۹۔ شاعر۔ غالب نمبر ۶۹ء
۲۱۰۔ عصری ادب ۷۰ء
۲۱۱۔ " شمارہ ۶۔۷۔۸۔۹۔۱۰
۲۱۲۔ کلیم دہلی۔ جنوری ۳۷ء
۲۱۳۔ گفتگو۔ جلد ۱ ۶۷ء
۲۱۴۔ ماہِ نو کراچی۔ شمارہ مئی ۵۸ء
۲۱۵۔ نقوش طنز و مزاح نمبر
۲۱۶۔ نقوش ادب عالیہ نمبر ۶۰ء
۲۱۷۔ نقوش ۵۳ء
۲۱۸۔ نکہت۔ الہ آباد جولائی ۴۹ء
۲۱۹۔ " " اگست "
۲۲۰۔ نگار۔ پاکستان نمبر ۵۸ء
۲۲۱۔ نیا دور لکھنؤ جنوری ۶۳ء
۲۲۲۔ " ۲۶ " "
۲۲۳۔ " مارچ "
۲۲۴۔ " اپریل "
۲۲۵۔ " جون ۷۱ء
۲۲۶۔ " اکتوبر "
۲۲۷۔ " دسمبر "
۲۲۸۔ " اگست ۷۲ء
۲۲۹۔ ہماری زبان نومبر ۶۵ء

Marfat.com

BIBLIOGRAPHY.

230. A.K.AZAD — INDIA WINS FREEDOM
231. ALI MEHDI KHAN, Prof — ISLAMIC PHILOSOPHY
232. AMEER ALI — HISTORY OF SARCENS
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, ROMILA THAPAR, HARBANS MUKHIA — COMMUNALISM 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 REPRESNTATIVE GOVERNMENT
260. K.C.SEN (PAPER) — NATIONAL INTEGRATION AS I UNDERSTAND
261. KULSUM SIYANI, Mrs. (PAPER) — FACTORS RETARDING INTEGRATION
262. K.M. PANIKAR (PAPER) — POLITICAL ONENESS
263. KARL MARX & FREDERICK ENGELS. — SELECTED WORKS. Vol. I.

Marfat.com

264. LUCAS — HISTORY OF WORLD CIVILIZATION

265. MOIN SHAKIR (PAPER) — SECULAR TRENDS IN 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. RADHAKRISHNAN, 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 VOL. I. II. III. IV

291. " " " — INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE

292. THORNDYKE — 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. WINTERNITZ — INDIA IN KALIDAS

DAILY NEWS PAPER

297. NORTHERN INDIA PATRIKA .... 6th AUGUST 1972.

Marfat.com