فہرست مطالب

اردو مقالات

وحدۃ الوجود میں پیر مہر علی شاہؒ کی خدمات/ ڈاکٹر خالق داد ملک ۷

اُردو تنقید آغاز و ارتقا/ ڈاکٹر ضیاء الحسن...۵۳

انقرہ یونیورسٹی ترکی میں اُردو / ڈاکٹر محمد کامران ....,,...........۹۹

علم و ادب کے فروغ میں حضرت عمرؓ کا کردار / ڈاکٹر حامد اشرف ہمدانی.....................۱۱۷

عربی مقالہ

خطوط باکستان القدیمه قبل الخط العربي/ محمد جاوید، زاہد ناز..................... .....۱۴۷

فارسی مقالہ

فارسی شاعری میں طنز و مزاح کی روایت/ڈاکٹر محمد اقبال شاہد ۱۶۳

کشمیری مقالات

کشمیری تہذیب پر وسط ایشیائی و ایرانی تہذیبوں کے اثرات/ ڈاکٹر علی رضا..................۱۸۱

Majallah-e-Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 31, Sr.No.80, 2010, pp 7 - 52

مجلّہ تحقیق
مجلۂ کلیۂ علوم شرقیہ
جلد ۳۱، جولائی۔ستمبر ۲۰۱۰ء، شمارہ ۸۰

وحدۃ الوجود میں پیر مہر علی شاہؒ کی خدمات

ڈاکٹر خالق داد ملک ☆
شبیر احمد جامی

Abstract:

Beliefs are of fundamental importance in Islam and oneness of God (Tauhid) is the most important belief of Islam. Various views and concepts on Tauhid's interpretations developed with the passage of time. Consequently, different Schools of thought like Jabriyya, Qadriyya, Khawarij, Mu'tazila, Asha'ira and Maturidiyya came into being. In the light of detailed discussions with reference to oneness of God, there emerged a concept which was first known as Pure Oneness (Tauhid-e Khalis) and later on termed as Wahdat-al-Wujud. This concept is referred to Sheikh Ibne Arabi. There arose many scholars in the subcontinent who supported this idea of Tauhid. Pir Mehar Ali Shah of Golra, Islamabad (Pakistan) is one of them. He was a great proponent of Ibne Aarabi's idea of Wahda-al-Wujud. Allama Muhammad Iqbal too had been corresponding with Pir Sahib to understand this concept. This article presents a detailed and research oriented study of the Pir Sahib's services he rendered in interpreting and preaching this idea

دین اسلام کے اندر عقائد کو اساسی اور کلیدی حیثیت حاصل ہے اور ایمانیات میں توحید کا درجہ اول ہے۔وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ عقائد کے بارے میں مختلف نظریات نے

☆ صدر شعبۂ عربی، اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی، لاہور

جنم لیا اور ان نظریات کے حاملین کو با قاعدہ مختلف فرقوں کی حیثیت حاصل ہوگئی جن میں جبریہ، قدریہ، مرجئہ، خوارج، معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ مشہور ہیں۔عقائد کی مباحث میں توحید کے ذیل میں صوفیاء کے ہاں ایک نظریہ پایا جاتا ہے جسے ابتداء میں توحید خالص کہا جاتا تھا مگر بعد ازاں اسے وحدۃ الوجود کا نام دے دیا گیا۔صوفیاء نے اس نظریے کو کتب تصوف کے اندر بڑی گہرائی سے بیان کیا ہے۔ وہ آیات واحادیث اور اپنے روحانی مشاہدات سے ان تفصیلات کو مرتب کرتے ہیں۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے اپنی کتب مشکوٰۃ الانوار اور کیمیائے سعادت میں اس نظریہ کو اشارۃ بیان کیا ہے۔ اس کی تفصیلات کو مختصر مگر جامع انداز میں شیخ ابوسعید مخزومی نے اپنے رسالہ ''تحفہ مرسلہ'' کے اندر بیان کیا۔ بعد میں شیخ ابن عربی (م ۶۳۸ھ) نے ان تمام قضایاجات اور مقدمات کو انتہائی تفصیل کے ساتھ بیان کیا۔ ہر ہر مقدمے پر فصلیں بنائیں اور ان کی تفصیلاً مباحث مرتب کیں جو کہ ان کی کتب میں بالخصوص فتوحات مکیہ میں تفصیلاً اور فصوص الحکم میں اجمالاً موجود ہیں۔ بعد ازاں ان افکار پر وحدۃ الوجود کی اصطلاح کا استعمال کیا گیا۔

تاریخ اسلامی میں جتنے جید محقق علماء اور مدقق صوفیاء اس نظریہ کی تائید کے لیے اور اس کے اسرار و رموز کو منکشف کرنے کیلئے کمر بستہ ہوئے ان کی تعداد بہت زیادہ ہے جن میں صدر الدین قونوی (م ۶۷۳ھ)، مولانا روم (م ۶۷۲ھ)، علامہ جامی (م ۸۹۸ھ)، علامہ داؤد قیصری (م ۷۵۱ھ)، علامہ عبدالوہاب شعرانی (م ۹۷۳ھ)، امام عبدالغنی نابلسی (م ۱۱۴۳ھ)، عبدالحق محدث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ)، علامہ محبّ اللہ الہ آبادی (م ۱۰۵۷ھ)، شاہ ولی اللہ (م ۱۱۷۶ھ) اور پیر مہر علی شاہ (م ۱۳۶۵ھ) نمایاں ہیں۔

پیر مہر علی شاہؒ کا تعلق پاکستان کے مشہور شہر اسلام آباد کے قریب علاقہ گولڑہ سے ہے۔ آپ خاندان گیلانیہ کے چشم و چراغ تھے۔آپ نے تقریباً بیس سال میں درس نظامی کے تمام علوم نقلیہ وعقلیہ کی تکمیل کی۔اس کے بعد وہ خواجہ شمس الدین سیالویؒ سے سیال شریف میں بیعت ہوئے تو مرشد نے انہیں کلمہ طیبہ کے وظیفہ کی تلقین بطرز وحدۃ الوجود ارشاد فرمائی اور ساتھ ہی ابن عربی کی

کتب خصوصاً فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ کے پڑھنے کی ہدایت کی۔آپ نے اپنے شیخ کی ہدایت پر وظائف و اذکار اور ابن عربی کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔آپ کے واقعات میں یہ بھی ملتا ہے کہ جب کبھی آپ اپنے مرشد کی مجلس میں حاضر ہوتے تو اکثر وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود پر بحث ہوتی۔(۱)

حکم شیخ کے بموجب فتوحات مکیہ ہمیشہ حضرت گولڑویؒ کے مطالعہ میں رہی اور زمانۂ ارشاد میں آپ نے سالہا سال ''فتوحات'' اور ''فصوص الحکم'' کا درس دیا۔

برصغیر کے طول وعرض میں سید مہر علی کی شہرت فلسفہ وحدۃ الوجود پر ان کے عبور اور ابن عربی کے گہرے فہم کی وجہ سے ہے۔دور جدید میں وہ اس لحاظ سے سب پر بازی لے گئے تھے علامہ اقبال ان کے رقیب ہو سکتے تھے لیکن مشرق ومغرب کی دنیا فلسفہ میں برسوں صحرا نوردی کرنے کے باوصف اس معاملہ میں خود کو حضرت گولڑویؒ کے حضور طفل مکتب تصور کرتے تھے۔ (۲)

مجدد الف ثانیؒ (م۱۰۳۴ھ) کی وحدۃ الوجود پر تنقیدات کو اس لئے بھی اہمیت دی گئی کہ انہیں بیک وقت صاحب علم و کشف کی حیثیت سے جانا گیا' گو بعد ازاں شاہ ولی اللہ (م۱۱۷۶ھ) نے حضرت مذکور کی تصریحات کو ابن عربی کی کتب سے ان کی عدمِ واقفیت پر محمول کیا اور شیخ اکبرؒ اور مجدد صاحبؒ کے نظریات کو تطبیق دینے کی کوشش کی لیکن اس کے باوجود یہ ضرورت باقی رہی کہ شیخ اکبرؒ، مجدد الف ثانیؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی طرح کا کوئی صاحب علم اور صاحب کشف آئے اور بعض بزرگوں کے وحدۃ الوجود کے بارے میں قائم کردہ شکوک یا تنقیدات کو علم قرآن وحدیث اور علم مکاشفہ ومناقشہ دونوں میں غوطہ زن ہو کر دور کرے تاکہ حقیقتِ ثابتہ کا چہرۂ بے غبار ہو اور متقدمین کا صحیح نقطہ نظر، ایک بار پھر منظر عام پر آئے۔اس مرتبہ یہ سعادت پیر مہر علی کے حصے میں آئی جو نہ صرف فقہ وشریعت کی تمام پیچیدگیوں اور مشکلات پر مجددانہ نظر رکھتے تھے بلکہ تمام اسلامی علوم وفنون کے جامع اور طریقت وتصوف کے بحر ذخار بھی تھے۔آپ نے نہ صرف شیخ اکبرؒ کی تمام کتب کا بالاستیعاب مطالعہ کر رکھا تھا بلکہ مکتبہ وحدۃ الوجود کے تمام قابل ذکر علماء مثلاً رو

میؒ اور جامیؒ وغیرہ کے تصورات سے بھی کاملاً آگاہ تھے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ آپ اپنے دور کے شیخ کامل حضرت سیالوی کی رہنمائی میں باطنی مراحل اور کیفیاتِ مشاہدہ سے بھی بہ سلامت روی گزر چکے تھے، اس میدان میں حضرت گولڑوی کا جو کارنامہ تاریخ کے سنہری باب کی حیثیت رکھتا ہے وہ یہ کہ آپ نے عقیدہ وحدۃ الوجود میں پائی جانے والی افراط وتفریط کا نہ صرف کامل ادراک بہم پہنچایا بلکہ اعتدال وتوازن کی اعلیٰ ترین مثال قائم کرتے ہوئے اور قرآن وسنت کی روشنی میں اس عقیدۃ کی صداقت کو اظہر من الشّمس کر دیا۔

حضرت گولڑوی کی وحدۃ الوجود کی توضیح وتشریح میں خدمات کا جائزہ لینے سے پہلے وجود کے معنی ومفہوم اور اس کے اطلاق کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

وجود کے متعلق مختلف مذاہب

یہاں تصور وجود سے متعلق مختلف نظریات کو بیان کیا جائے گا۔ نیز ان کا باہمی موازنہ بھی کیا جائے گا۔

(۱) متکلمین کے نزدیک وجود کی تعریف:

وجود کا مفہوم بدیہی ہے، حتیٰ کہ اس کی بداہت کا حکم بھی بدیہی ہے۔اس میں کسی قسم کے غور فکر کی ضرورت نہیں اسی لئے اس کے قائل حضرات نے نہ تو وجود کی تحدید اور تعریف کی ہے اور نہ اس کی بداہت کے اثبات میں کوئی دلیل لائے ہیں، البتہ انہوں نے تعریف لفظی کے چند مترادفات استعمال کیے ہیں جیسے کون۔ ثبوت۔ تحقیق۔ شیئیت۔ حصول۔ یہ تعریف الشئی بنفسہ کہلاتی ہے۔ واجب، ممکن اور سبھی اطلاقات میں وجودِ مشترک معنوی ہے۔ مطلب یہ کہ وجود کا ایک مفہوم اور معنی ہے جو اس کے جملہ مصداقات پر خواہ واجب ہوں یا ممکن، اس معنی اور مفہوم میں صادق آتا ہے۔ (۳)

(۲) فارابی کے نزدیک:

''امکان فعل و انفعال'' وجود ہے۔(۴)

(۳) حکماء کے نزدیک:

وجود عین ذات واجب ہے اور ممکنات میں ان کے حقائق پر امر زائد ہے جو ان کی طرف منضم ہے۔ (۵)

(۴) اشاعرہ کی تعریف:

وجود، مشترک لفظی ہے۔ بایں معنیٰ کہ وجود کے اطلاقات کی تعداد کے مطابق اس کے متعدد معانی ہوتے ہیں۔ ہر شئے کا وجود اس کی ماہیت کا عین ہے۔ مثلاً انسان کے وجود کے معنیٰ کیا ہیں۔ حیوانِ ناطق، وجود اسپ، حیوان صاہل، یہ اشعری متکلمین وجود اور ماہیت کی عینیت کے قائل ہیں اور نتیجۃً اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ وجود کا ایک مفہوم نہیں ہے جو تمام موجودات کیلئے مشترک ہو، اسی طرح ماہیت کے بھی ایک ہی معنیٰ یا خصوصیت نہیں ہے۔ (۶)

(۵) صوفیاء کے نزدیک وجود کی تعریف:

(۱) صوفیاء کے نزدیک وجود وہی ہوسکتا ہے جس کا اپنا وجود ذاتی ہو اور حیات اس کی ذاتی ہو نیز دیگر اشیاء کو قائم رکھنے والا ہو اس اعتبار سے وہ وجود صرف ذات حق تعالیٰ کو کہتے ہیں جہاں تک مخلوق کو موجود کہنے کی بات ہے تو وہ اس کو وجود کی حیثیت قیومیت کے ساتھ نسبت کی وجہ سے موجود مانتے ہیں۔ (۷)

(۲) وجود کا معنیٰ صوفیاء کے نزدیک ما بہ الموجودیت ہے یعنی وہ جس کے ساتھ (نسبت واضافت کی وجہ سے) اشیاء کا وجود ہے اور شیخ عبدالنبی نے وجود کی تعریف میں صوفیاء کرام کے یہ الفاظ ذکر کیے ہیں۔

الوجود بمعنی مصدر الآثار المختصہ۔

''وجود کا معنیٰ ہے آثار مختصہ کا مصدر ہونا۔'' (۸)

ابن عربی کا مذہب:

وجود صرف واجب تعالیٰ ہی ہے جو حقیقت وجود اور وجود حقیقی ہے اور ما سوا یعنی جمیع

ممکنات اس کے اظلال ہیں اور ان ممکنات کا وجود ظلی اور اکتسابی ہے پس اس صورت میں کہا جا سکتا ہے کہ وجود واحد سے ان کی مراد وجود اصلی اور حقیقی ہے اور وحدت سے ان کا مقصود وحدتِ شخصی ہے۔(۹)

(۶) ملا صدرا کا نظریہ وجود:

وجود کی حقیقت اولیہ جو واجب بالذات اور تمام موجودات کا مبداء اور اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے ہر قسم کی تقیید، تحدید اور ترکیب سے خالی ہے۔ مبراء ہے لیکن موجودات اس حقیقت کے ظہور کے ساتھ ظاہر، اس کے جلوہ سے جلوہ گر اور اس خورشید کی شعاع سے روشن ہیں عقل کی نگاہ میں دو جہات ہیں ایک پہلی، نور وجود ہے اور دوسری، اس کی حدِ مخصوص ان کے ساتھ اس نے ترکیب پائی ہے اور اسی سبب سے حکماء، ما سوئ حقیقت وجود کو ممکن الوجود اور اسے ماہیت اور وجود سے مرکب مانتے ہیں۔اسی بنا پر ہر موجود لازمی طور پر دو جہت سے مرکب ہے۔ایک مبدأ آثار اور دوسرا اس کا خارج میں متحقق ہونا۔ وہ وجود کو اصل قرار دیتے ہیں اور ماہیت کو اعتباری۔(۱۰)

علامہ عبدالرحمٰن جامی اور حضرت گولڑوی نے وجود کے مختلف معانی اور ان کے مصداق کی یوں وضاحت کی ہے۔

لفظ وجود دو معنوں میں مستعمل ہے۔

(۱) کبھی اس کا اطلاق، تحقق اور حصول کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور یہ معانی مصدریہ اور مفہومات اعتباریہ ہیں اور اس اعتبار سے وجودِ، معقولات ثانیہ کے قبیل سے ہے جس کا کوئی مصداق خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ تعقل میں ماہیات کو عارض ہوتا ہے۔

(۲) کبھی وجود سے وہ حقیقت مراد ہوتی ہے جس کی ہستی بذات خود ہو یعنی جو واجب الوجود ہو اور باقی موجودات کی ہستی اسی پر موقوف ہو۔ فی الحقیقت اس کا غیر خارج میں موجود نہیں ہے اور تمام موجودات اس کے عارض ہیں اور اسی کی بدولت قائم ہیں۔حق سبحانہٗ پر اس اسم یعنی وجود کا اطلاق، دوسرے معنی میں ہوتا ہے۔(۱۱)

وضاحت:

لفظِ وجود کا ایک تو مصدری مفہوم ہے جس کا ترجمہ بودن ،ہستی یا ہونا سے کیا جاتا ہے اور یہ مصدری مفہوم تمام مفاہیم مصدریہ کی طرح ایک اعتباری مفہوم ہے یعنی اس سے ہمارے ذہن میں ایک تصور پیدا ہوتا ہے اور منشاء کے علاوہ خارج میں اس کا کہیں وجود نہیں ہوتا نیز یہ مفہوم مصدری ان معقولات ثانیہ میں سے ہے جو ظرف خارج میں منشاء کے سوا کچھ نہیں ہوتے۔ ہاں یہ مفہوم مصدری، ذہنی تصور کے اعتبار سے اشیاء کو عارض ہو جاتا ہے۔ واضح ہو کہ حکماء اور متکلمین نے ''وجود'' کو اسی مفہوم مصدری کے پیش نظر ،اعتباری قرار دیا ہے۔یعنی متکلمین کی رائے میں وجود محض ایک تصور یا امرِ اعتباری ہے جس کی کوئی خارجی حقیقت نہیں ہے۔

وجود کا دوسرا مفہوم وہ حقیقت حقّہ ہے جو بذات خود یعنی بلا احتیاج وافتقار بلا حلول وقیام اور بلا زمان ومکان موجود ہے اور اس کے علاوہ تمام اشیاء اسی کی وجہ سے اور اسی کی جانب انتساب کی بدولت موجود ہیں۔اس دوسرے مفہوم کے اعتبار سے وجود اصل ہے اور تمام ماہیات اشیاء اس کے عوارض ہیں۔ متکلمین یہ سمجھتے ہیں کہ ماہیات اصل ہیں اور وجود ،عارض ہے لیکن وجود حقیقی کی نقاب کشائی کے بعد یہ منکشف ہوا کہ وجود ہی اصل ہے اور اشیاء عارض ہیں۔

اصطلاح وحدۃ الوجود کا معنی:

کائنات اور ذات باری سے متعلق ابن عربی کے تصورات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک واقع میں صرف ذاتِ باری کا وجود اصلی اور ذاتی ہے۔اس کے علاوہ کسی چیز کی ہستی اصلی اور ذاتی نہیں ہے۔

''یہاں صرف دو چیزیں ہیں حق اور خلق......خلق اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے کثرت میں واحد ہے اور حق اپنی ذات وعین کے اعتبار سے ایسی واحد ذات ہے جس کے اسماء اور نسبتیں کثیر ہیں۔'' (۱۲)

ا۔ابن عربی کے نزدیک:

وجود صرف واجب تعالیٰ ہی ہے جو حقیقت وجود اور وجود حقیقی ہے اور ما سوا یعنی جمیع

ممکنات اس کے اظلال ہیں اور ان ممکنات کا وجود ظلی اور اکتسابی ہے پس اس صورت میں کہا جا سکتا ہے کہ وجود واحد سے ان کی مراد وجود اصلی اور حقیقی ہے اور وحدت سے ان کا مقصود وحدتِ شخصی ہے۔(۱۳)

۲۔امام عبدالغنی کے نزدیک:

''وحدۃ الوجود سے مراد یہ ہے کہ تمام عالم اپنی مختلف اجناس ،انواع اور اشخاص کے اختلاف پر عدم سے اللہ تعالیٰ کے وجود کے ساتھ موجود ہوا ہے نہ کہ اپنی ذات کے ساتھ۔اُس کا وجود ہر لمحہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے ساتھ محفوظ ہے نہ کہ بذات خود۔ جب یہ چیز ایسے ہے تو وہ وجود جس کے ساتھ یہ موجود ہیں اللہ کا وجود ہے نہ کہ کوئی دوسرا وجود جو اللہ کا غیر ہو۔''(۱۴)

۳۔فضل حق خیر آبادی کے نزدیک

مصداق وجود، حقیقت واحدہ اور یہ حقیقت واجب لذاتھا ہے جو موجود واقعی ہے اور اشیاء اس کے تعینات ہیں۔(۱۵)

۴۔پیر مہر علی شاہ کے نزدیک:

''پس معنی وحدت الوجو کا یہ ہوا کہ وحدت بمعنیٰ یگانگی ہے وجود بمعنیٰ مصدری نہیں بلکہ مابہٖ الموجودیت ہے اور وہ عبارت ہے ذات حق سبحانہ وتعالیٰ سے یعنی عالم یگانگی حق سبحانہ وتعالیٰ ہے اور بس کہ بطور تنزل ظہور فرمایا۔''(۱۶)

وحدۃ الوجود کی مثال

آپ نے ایک دانہ اخروٹ کا اپنے ہاتھ میں لیکر فرمایا ''سبحان اللہ ! اس ایک سے چھوٹے دانہ میں کامل درخت موجود ومندرج ہے۔یعنی اس میں دوسلسلہ ہیں فاعلہ ومنفعلہ اور ہر ایک قوت اپنے اپنے اقتضاء پر مؤثر اور متاثر ہوتی ہے۔اسی طرح ذات حق سبحانہ' میں جمیع اسماء و صفات مندرج ہیں اور ان میں بھی دوسلسلے ہیں۔ایک فاعلیہ جو اسماء اور صفات سے عبارت ہے، دوسری منفعلہ کہ حقائق ممکنات سے عبارت ہے۔(۱۷)

۵۔میاں علی محمد خان کے نزدیک:

حضرت شیخ اکبر کے نزدیک وجود غیر معدوم ہے۔ وہ موجودات عالم کی حقیقت کے متعلق فرماتے ہیں کہ اعیان ثابتہ کا آئینہ ظاہر وجود میں انعکاس ہو کر موجودات ممکنہ ظاہر ہوئے ہیں بلکہ وجود حق اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کے ساتھ مقید ہو کر تنزلاً ظہور پذیر ہوا ہے وجود غیر یعنی وجود مغائر حق معدوم ہے محض احدیت مجردہ خارج میں موجود ہے اور کچھ نہیں ہے۔(۱۸)

۶۔فیض احمد فیض کے نزدیک:

حقیقتاً وجود عینی صرف ذات واجب باری تعالیٰ کا ہے اور اس کائنات کے تعینات و تنزلات ظل ہیں اسمائے الٰہیہ کے، یعنی اس کائنات کا اپنا کوئی وجود نہیں بلکہ صرف ظلی ہے اور یہ اصول جمیع کائنات پر بغیر کسی استثناء کے حاوی ہے۔(۱۹)

۷۔پیر نصیر الدین نصیر کے نزدیک:

آپ نے اصطلاح ہمہ اوست کی وضاحت کرتے ہوئے کہا:

''جس طرح دنیا کی دیگر کی علوم وفنون کی بعض اصطلاحات کی تشریحات وتعبیرات نے بڑے بڑے علمی معرکوں اور نظریات کو جنم دیا کچھ اسی طرح کا حال تصوف کی مشہور اصطلاح ہمہ اوست کے فہم کا ہوا۔ چنانچہ وجودی اور شہودی مسلک معرض وجود میں آئے۔منکرین تصوف کا ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ صوفیاء ہمہ اوست کے قائل ہیں۔یعنی ہر شے وہ (اللہ) ہے۔ یہ صاحبِ علم صوفیاء پر محض الزام تراشی ہے۔اس لئے کہ وہ ہمہ اوست میں ہمہ از اوست کے قائل ہیں۔ان کے نزدیک ہمہ اوست کا مفہوم بھی یہی ہے کہ تعینات ذاتِ باری کے مظاہر ہیں۔ ذات کا عین ہر گز نہیں یعنی اگر ذات باری تعالیٰ مظاہر وعینات میں جلوہ گر نہ ہوتی تو مظاہر معدوم ہوتے۔ ذات باری واجب الوجود ہے جب کہ کائنات ممکن الوجود اور ممکن الوجود، واجب الوجود کا محتاج ہوتا ہے۔لہذا ممکن الوجود جو کہ ذاتی اور مستقل وجود کا مالک نہیں ہوتا کہ وجود، واجب الوجود عطا کرتا ہے جس کی بدولت وہ عالم نابود سے بود اور دنیا نیستی سے عالم ہست میں قدم رکھتا ہے۔پس

کائنات کی ہر شی اسکی کسی نہ کسی صفت کی مظہر ہے۔سب سے بڑی صفت وجود ہی کو لے لیجئے جو شئے موجود تھی ہے یا ہوگی اس کے وجود کا سبب واجب الوجود کا وجود ہے اگر ذات مطلق کا وجود نہ ہوتا تو کسی شے کا وجود ممکن نہیں تھا''۔(۲۰)

۸۔مولانا نعمت علی چشتی کے نزدیک:

وحدت الوجود کا مختصر بیان یہ ہے کہ موجودِ مطلق صرف اللہ تعالیٰ ہے اللہ تعالیٰ شکل، حد حصر اور رنگ اور تمام مادی صفات سے پاک ہے لیکن اسکے باوجود تمام شکلوں، رنگوں اور کائنات کی ہر چیز میں اسی کی طاقت کام کرتی ہے سب میں اسی کا ظہور ہے۔سب کی حقیقت وہی ہے لیکن وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے سب سے الگ اور بلند و بالا ہے۔(۲۱)

جیسا کہ مذکورہ تعریفوں سے واضح ہو رہا ہے کہ وحدت الوجود کے قائل صوفیاء تین چیزوں کو مانتے ہیں:

۱۔ ذات حق کا وجود۔

۲۔ وجود بحیثیت قیوم یا بحیثیت تعین۔

۳۔ ممکنات کا وجود بصورت ظل اسمائے الٰہیہ یا بصورت اعراض و احوال یا بصورت تقادیر عدمیہ۔

لیکن انہوں نے ان چیزوں کی وضاحت وجود کے مراتب اور اس کے ظہور میں زیادہ تفصیل سے بیان کیا۔ لہٰذا اب اس کا ذکر کیا جاتا ہے۔

مراتب وجود وظہور:

عارفین نے معرفت الٰہی کا ایک شاندار معقول طریقہ مقرر کیا ہے جسے معرفت مراتب وجود حقیقی کہتے ہیں۔

۱۔ چونکہ ذات حق غیر محدود اور اس کی اصل حقیقت کی پہچان محال ہے۔اس لحاظ سے وجود الٰہی حقیقی کو مرتبہ لاتعین، مرتبہ اطلاق، مرتبہ ذات بحت، مرتبہ احدیت کہتے ہیں۔اس مرتبہ میں کسی صفت کا ذات کے ساتھ تصور نہیں ہوسکتا۔

۲۔ پھر جب اس ذات کا یوں تصور کیا جائے کہ اسے اپنی ذات وصفات اور تمام موجودات کا علم ہے لیکن صفات کا الگ الگ نام نہ لیا جائے یعنی یوں سمجھا جائے کہ وہ ذات بحت اپنی ذات وصفات اور تمام کائنات کی ذات وصفات کی بالکلیہ عالم ہے تو اس مرتبہ کو وحدت اور حقیقت محمدیہ کہتے ہیں۔

۳۔ پھر جب یوں تصور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات اور کائنات کے ذرہ ذرہ کا تفصیلی اور الگ الگ ہر چیز کا علم رکھتا ہے تو اس مرتبہ کا نام وحدیت اور حقیقت انسانیت ہے۔ احدیت کو مرتبہ لاتعین اور وحدت کو مرتبہ تعین اول اور واحدیت کو مرتبہ تعین ثانی کہتے ہیں۔ ان تینوں مراتب کو مراتب الوہیت کہتے ہیں۔ کیونکہ ان سب کا تصور ذات الٰہی کے اعتبار سے ہے۔

۴۔ اس کے بعد چونکہ مخلوق میں سب سے دقیق چیز روح ہے لہذا جب یہ تصور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام ارواح کو اپنی قدرت سے پیدا فرمایا اور ارواح میں اپنی تجلی اور فیض کو ظاہر فرمایا تو اسے چوتھا مرتبہ کہتے ہیں۔

۵۔ پھر جب یوں تصور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم مثال کو بھی پیدا فرما کر ان میں تجلی فرمائی ہے تو اسے مرتبہ عالم مثال کہتے ہیں۔

۶۔ پھر جب یہ تصور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اجسام کو پیدا فرمایا اور تمام اجسام اسی کے وجود کی طاقت اور فیض سے قائم ہوتے ہیں تو اسے مرتبہ اجسام کہتے ہیں۔ (۲۲)

حضرت گولڑوی نے وجود کے مراتب ظہور کو اس طرح بیان کیا ہے:

ظہور کے مراتب جزئیہ تو بے نہایت ہیں اور مراتب کلیہ ظہور کے پانچ ہیں۔ وہ حقیقت اسی وجود سے عبارت ہے کہ بحیثیت قابلیت ملحوظ ہے پس وہ بلحاظ شرط لاشئ معہٗ ااحدیت صرفہ اور باعتبار بشرط شیء واحدیت الجامعۃ لکثرۃ والوحدۃ ہے۔ بطون واولیت وازلیت باعتبار اول احدیت کے لوازم میں سے ہے اور ظہور وآخرت وابدیت اعتبار ثانی واحدیت کے اوصاف سے پس تعین اوّل بہ نسبت ہویت صرفہ مرتبہ بشرطِ شیء ہے۔اور باضافت طرف احدیت کے لا بشرط شیء اور اس تعین اول کے لئے بحسب اعتبارات متعددہ کے اسماء مختلفہ ہیں۔حقیقتِ محمدیہ۔مرتبہ جمع۔ احدیت جامعہ، حقیقۃ الحقائق۔ عماء۔ برزخ اکبر۔ مقام اوادنیٰ۔اور ذات کو بحیثیت استہلاک

(قطع نظر) اسماء وصفات (بشرطِ لاشیء) کے احد۔ اور باعتبار لحاظ اسماء وصفات (بشرطِ شیء) کے واحد سے تعبیر کی جاتی ہے اور تعین ثانی اشیاء کا ظہور بہ صفت تمیز علمی سے عبارت ہے۔ اس حیثیت سے اس (حقیقتِ وجود) کو عالم معانی اور حضرت علم کہا جا تا ہے۔ تعین کے اس مرتبہ میں دو حضرات ہیں۔

ایک تو حضرت الوہیت وحقائق اسماء کہ وہ اسی وجود سے عبارت ہے جو کہ متعین ہے تعینات متکثرہ کے۔ دوسرا حضرتِ خلق واعیان ثابتہ کہ انہی اسماء کی صورِ علمیہ سے عبارت ہے کہ جو کہ جاعل سے بفیض اقدس مفاض ہیں۔ جیسا کہ موجوداتِ عینیہ (خارجیہ) جاعل سے بفیض مقدس مفاض (فیض یافتہ) ہیں۔

تیسرا تعین مرتبہ ارواح کا ہے کہ اس کو عالم غیب (وملکوت) وعالم امر کہا جاتا ہے۔ چوتھا تعین عالم برزخ ومثال ہے جو کہ بحیثیت لطافت، عالم روحانی کے مشابہ ہے۔ اور مقدار (کم کیف) کی حیثیت سے عالم جسمانی کے مشابہ ہے۔

پانچواں مرتبہ تعین کا عالم اجسام ہے۔ حضرات عالم صوفیہ جو کہ وجود مطلق کے حضرات خمسہ میں انحصار کے قائل ہیں کے پھر دو گروہ ہیں بعضے تو تعین ثانی کو تعین اول سے علیحدہ اعتبار کر کے انسان کامل (ظہور انسانیت بمظہر کامل) کو مرتبہ شہادت میں داخل کرتے ہیں اور بعض تعین ثانی واول کو ایک ہی سمجھ کر عالم شہادت کو چوتھا مرتبہ اور حقیقت جامعہ انسانیہ کو پانچواں مرتبہ قرار دیتے ہیں۔ حاصل یہ کہ اشیاء عینیہ روحانیہ ہوں یا برزخیہ یا شہادیہ وہ اشیاء علمیہ یعنی اعیان ثابتہ کے اظلال وصور ہیں:

ؔ وہی نقشِ باطن ہی ظاہر ہوا ہے وہ اندر کا قصہ ہی باہر ہوا ہے

(ہاں البتہ) بطریق حصول الاشیاء بانفسھا (ظہور وجود) جیسا کہ اہل وحدۃ الوجود کا مشرب ہے۔ یا بطریق حصول الاشیاء باشباحھا (وجود تمثیلی) جس کے قائل اہل وحدت الشہود ہیں۔ ظہور تعینات اور اعیانِ ثابتہ اسماء کے صور واظلال ہیں جیسا کہ اسماء الٰہیہ ذاتِ حق کے مظاہر ہیں:

ؔ مظاہر ذات کے ہیں سارے اسماء اور اشیاء سب مظاہر جملہ اسماء (۲۳)

وحدۃ الوجود کے متعلق افراط وتفریط

چونکہ نظریہ وحدۃ الوجود کے اندر مختلف بنیادی مقدمات پائے جاتے ہیں جن کے درمیان فرق اختلاف کوملحوظ رکھا ضروری ہے مثلاً ذات وجود حق اور حقائق اشیاء اور اطلاق وتقید کے درمیان فرق ہے۔ جب یہ فرق ملحوظ نہ رکھا گیا تو اس نظریہ کے متعلق افراط وتفریط ظاہر ہوئی۔ حضرت گولڑوی نے اس کی نشاندہی کرتے ہوئے تحریر کیا ہے۔

کامل محققین و عارفین کی معرفت یہ ہے کہ حقیقتاً واجب وممکن کے مابین بالذات کوئی تغایر نہیں ہے۔اور بہ حسب صورت واعتبار یعنی بحسب اطلاق وتنزل تغایر کا اثبات ہے اور ہر ایک حقیقت واعتبار، وجوب وامکان اور اطلاق وتنزل کے احکام وآثار علیحدہ جاری ہوتے ہیں اور اس تحقیق سے اوسبحانہ، وتعالیٰ کوممکن پر حمل کرنے کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔مثلاً یوں کہا جائے کہ زید خدا ہے کیونکہ یہ عارف وکامل بزرگوار حفظِ مراتب وجودی وامکانی وحقیقت اظلال کے احکام وآثار کو ضروریات طریقت سے گردانتے ہیں۔ ناقصین اپنے فہم ناقص کے اثرات سے دومتضاد فرقے ہو گئے ہیں۔

(۱) ایک فرقہ اہل حق کے مخالفین اوران کی طرف نسبتِ تکفیر کا مرتکب۔

(۲) دوسرا فرقہ جہلاء تابعین کا کہ جنہوں نے (کج فہمی کی بنا پر) ان بزرگواروں کے مشہودات کواپنے خیالاتِ فاسدہ۔سے منشاء احکام قرار دے دیا ہے۔(۲۴)

وحدۃ الوجود کا صوفیانہ نظریہ جو ابن عربی اور ان کے متبعین وشارحین کے ذریعے تشکیل پذیر ہوا۔اس کے متعلق افراط وتفریط پیدا ہو گیا۔ناقص متصوفین نے حق تعالیٰ اور اشیاء کے مابین تغایر کو یکسر نظر انداز کر کے یوں کہنا شروع کر دیا کہ حق تعالیٰ اور اشیاء عین یکدیگر ہیں اور ان کے درمیان عینیت محضہ پائی جاتی ہے۔غیریت نام کی کوئی چیز نہیں۔منکرین ومخالفین نے اس نظریہ عینیت محضہ اور غیریت کا نہ ہونا، ابن عربی، رومی، جامی اور دیگر کاملین کا نظریہ سمجھ کر ان پر طعن وتشنیع شروع کر دی۔

افراط کے قائل حضرات:

افراط کے قائل حضرات نے حقیقتِ وجود اور ظہور وجود کے درمیان فرق اور حقائق اشیاء

اوران کی استعداد کے مطابق ظہور وجود کے تعین کونظر انداز کر دیا اور ہر چیز کو عین حق کہنے لگے ۔جس کے نتیجے میں کئی خرابیاں منصۂ شہود پر آنے لگیں ان میں سے تین سب سے زیادہ خطرناک اورنمایاں ہیں۔حضرت گولڑوی نے ان کی نشاندہی کی اوران کا رد بھی کیا جس کی تفصیل درج ذیل ہے ۔

۱۔ بت عین اللہ ہیں ۔

۲۔ سجدہ تعظیمی کا جواز ۔

۳۔ حقائق اشیاء کا انکار۔

(۱) بت عینِ الٰہ ہیں

لکھنؤ میں ایک بزرگ گزرے ہیں جن کا نام عبد الرحمٰن (م ۱۲۵۹ھ) تھا۔ وہ نہ صرف علوم ظاہر کے جید عالم تھے بلکہ تصوف میں بھی دسترس رکھتے تھے اور توحید وجودی پر ایمان رکھنے والے صاحب حال مرد تھے ۔اپنے سفرارتقائے روحانی کے دوران انہوں نے غایت وثوق اور انہماک توحید وجودی کی بناء پر اپنی تصنیف ''کلمۃ الحق'' میں اصنام (معبودان باطلہ) کو عین اللہ قرار دیا اور کلمہ طیبہ کے معانی اپنے زعم کے مطابق اور خلافِ قانون ادبِ عربی کرتے ہوئے تحریر کیا کہ کلمہ توحید میں الہ سے مراد اصنام ہیں اور خبر محذوفِ غیر ہے لہذا ''لا الہ الا اللہ'' کے معنی ہیں ''لا شیء من الاصنام غیر اللہ الا اللہ'' (نہیں کوئی شئے اصنام میں سے غیر اللہ مگر اللہ یعنی ہر صنم عین اللہ ہے) پھر اس پر ہی اکتفا نہ کی بلکہ اس بات پر بھی مصر ہوئے کہ تمام امت پر لازم ہے کہ وہ ان کے بیان کردہ مطلب کو صحیح سمجھے اور تمام علماء سلف جنہوں نے ایسا نہیں کیا اور وہ جو آئندہ ایسا نہیں کریں گے سب گمراہ ہوں گے۔(۲۵)

جناب مؤلف کلمۃ الحق'' کی توجیہات حضرت گولڑوی کے الفاظ میں مختصراً اس طرح سے ہیں:

''توحید وجودی'' کے اعتقاد میں مولانا قدس سرّہٗ دوسرے علماء سلف سے دو امور میں منفرد ہیں۔

(اول) کہ عند الشارع کلمہ توحید سے مراد توحید وجودی ہے (نہ توحید فی العبادات)۔

(دوم) کہ تمام امم کے لئے اسی اعتقاد پر ایمان رکھنا ضروری ہے۔

اس باب میں مولانا نے جو بیان فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ ''الہٰ'' مشترک لفظی ہے۔ اللہ تعالیٰ اور اصنام کے درمیان ۔اشتراک کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ دونوں معانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور ہر معنی کی تعیین کے لئے قرائن کی ضرورت پڑتی ہے۔کلمہ طیبہ میں الاَّ بمعنی غیر ہے اور موجود خبر محذوف نہیں۔ یہ ثبوت قول حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ''لاالٰہ غیرک'' اور اس نحو کے نظائر''یعنی ''لا فتیٰ الاَّ علی' لاَ سیف الاَّ ذوالفقار' وما محمدٌ الاَّ رسول' اور لا خیر الاَّخیرک' اور علاوہ بریں اس وقت کے مخاطبین مشرکین عرب تھے جن کا گمان غیریت اصنام پر تھا نہ کہ اُلوہیت اصنام پر اور ان کا زعم اس مسلک کی دلیل ہے۔ایک اور دلیل تقریب کا اقتضا ہے کیونکہ بغیر تقدیر غیر کے تقریب تام نہیں ہوسکتی۔پس کلمہ طیبہ میں الہٰ سے مراد اصنام ہیں بدلیل استغراق کے جو کہ قرینہ ہے امکان کا ۔لہٰذا لاَ الٰہ الاَّ اللّٰہ کے معنی ہوئے۔لا شیءٍ من الاصنام غیر اللّٰہ (نہیں کوئی شے اصنام میں سے غیر اللہ) اور احتمالات ثلاثہ یعنی نکرہ الٰہ سے ارادہ معبود مطلق یا مستحق زُعمی یا موجود کی تقدیر (جیسا کہ مشہور کلمہ طیبہ حقہ میں) وقوع کذب کا مستلزم ہے۔اور استثناء الشیء عن نفسہٖ (یعنی کسی شے کو خود اس سے استثناء کرنا) لازم آتا ہے۔پس ان مقدمات مسطورہ بالا سے اللہ تعالیٰ اور اصنام کے ما بین عینیت عبارت نص سے ثابت ہوگئی اور ما بین اللہ تعالیٰ اور غیر اصنام یعنی دیگر ممکنات کے دلالت نص سے ثبوت مل گیا کیونکہ واجب کی طرف ممکنات کی نسبت میں یہی دو قول ہیں تیسرا قول ثابت نہیں۔(۲۶)

لفظِ الٰہ پر دقیق علمی بحث

حضرت گولڑویؒ نے مولانا کی بیان کردہ توجیہات کی تردید جس طرح بیان فرمائی اس کے بعض حصے مختصراً درج ذیل ہیں: ''کلمۃ الحق'' کے مصنف نے کلمہ طیبہ میں لفظ ''الہٰ'' کو مشترک لفظی کہا ہے۔مشترک لفظی وہ ہوتا ہے جو متعدد معانی کے لئے وضع کیا جاتا ہے جیسے لفظ ''عین'' کے معنی آنکھ، چشمہ، سونا، جاسوس وغیرہ ہیں۔لہٰذا مصنف ''کلمۃ الحق'' کے نزدیک لفظ ''الہٰ'' خدا تعالیٰ معبود حقیقی پر بھی بولا جاتا ہے اور اصنام وغیرہ معبودانِ باطلہ پر بھی۔حضرت گولڑوی نے اس کا رد کرتے ہوئے تصریح کی کہ لفظِ ''الہٰ'' کا بلحاظ لغت تو ہر اس چیز پر اطلاق کیا جاتا ہے جس کی پرستش کی جائے، واجب ہو خواہ ممکن لیکن تخصیص عقلی اور شرعی کے لحاظ سے صرف معبود

مستحق کے لئے خاص ہے' کیونکہ عقلِ سلیم ایسی چیز کی پرستش سے انکار کرتی ہے جو کہ صفاتِ کاملہ سے موصوف نہ ہو جیسے خالق، مجیب المضطر اور نافع وضار۔ (۲۷)

لفظ ''الٰہ '' کا استعمال اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اور اصنام دونوں کے لئے قرآن وحدیث میں کہیں بھی واقع نہیں ہوا بلکہ اس کا استعمال اسی مفہوم مخصص کلی میں ثابت ہے۔ اس کے بعد آپ نے اس مفہوم کی توثیق میں متعدد براہین و دلائل بیان کیے ہیں اور ثابت کیا ہے کہ اشتراک لفظی پر یہ استدلال پکڑنا کہ وہ اپنے دونوں معنوں میں سے ہر ایک میں استعمال کے لئے قرینہ کا محتاج ہے یا استعمال میں قرینہ کی طرف احتیاج، اشتراکِ لفظی کی دلیل ہے، درست نہیں۔

آگے چل کر آپ کہتے ہیں۔''لا الٰہ الّا اللّٰہ '' کلام قصری ہے از قبیل قصر بر موصوف تاکہ دوامر کے لئے مفید ہو۔ ایک تو طبیعت وصف یعنی الُوہیت اور استحقاق عبادت کی نفی اصنام مثل لات' عزّیٰ وغیرہ سے۔ دوسرا اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے لئے وصف مذکور کا تحقق اور یہ قصر حقیقی ہے۔ لہٰذا ''لاالٰہ الّا اللّٰہ '' کے معنی یہ ہوئے کہ کوئی مستحق عبادت بجز اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے موجود نہیں۔ پس تحقیقاً معلوم ہوا کہ بغیر تقدیر موجود، مراد حاصل نہیں ہوسکتی' اس کے بعد آپ نے اس ترکیب پر وارد شدہ اشکالات ،استثناءُ الشیء عن نفسہٖ'' وغیرہ کا ابطال فرماتے ہوئے جمہور اہل اسلام کی تائید میں عقلی وعلمی دلائل کا ایک کثیر ذخیرہ پیش کیا۔ مولانا کی دوسری دلیل، مشرکین عرب مخاطبین کا زعم غیریت اصنام'' کے متعلق حضرت گولڑوی کہتے ہیں کہ مخاطب مشرکین عرب کا مزعوم غیر اللہ یعنی اصنام کی معبودیت تھا۔ غیریت اصنام ان کا مزعوم نہ تھا۔ان کے مزعوم کا مآل یہ تھا کہ لات الٰہ ہے (یعنی معبود ہے) عزّیٰ الٰہ ہے۔ ہبلؑ الٰہ ہے، وغیرہ۔ پس شارع سے اس مزعوم کی تردید صحیح یہ ہے کہ اصنام معبود نہیں چنانچہ یہ معنی سورۃ فاتحہ سے الناس تک مخاصمۂ مشرکین اور ردِّ شرک میں بخوبی واضح ہیں۔ (۲۸)

مولانا عبدالرحمٰن نے اپنے مسلک کا بیان کرنے کے بعد اختتاماً فرمایا تھا: ''کمال حسرت ہے اس امر پر کہ اکابر علماء شرق وغرب، سلف وخلف، اور مفسرین ،محدثین، مجتہدین، مقلدین اور فقہائے نے کلمہ طیبہ کا صحیح معنی نہ سمجھا اور اسے اپنے موقع ومحل سے تبدیل کر کے اس کا مضمون ہی بدل ڈالا اور اس طرح (نعوذ باللہ)مشرک بالقلب ہو گئے''۔ پھر دوسری جگہ کہا کہ ''جمہور علماء نے

محکم میں تاویل کی حالانکہ ایسا کرنے والا کافر ہے۔ منکور (الہٰ) میں تاویل اور محذوف میں تحریف کی اور غیر شعوری طور پر کلمہ باطلہ فی الاشراک لَااِلٰہ اِلّا غیرُاللّٰہِ کو دل سے قبول کر لیا۔ پس خود گمراہ ہوئے اور متبعین کو بھی گمراہ کیا''۔

حضرت گولڑوی کہتے ہیں کہ مولانا کا فقرہ ''محکم سے متشابہ کی طرف تاویل کی'' خود مولانا پر وارد ہوتا ہے، نہ کہ جماعت علمائے محققین پر بہ سبب اس کے کہ ایک تو مولانا نے کلمہ توحید میں کہا کہ از قبیل قصر الموصوف علی الصفۃ ہے حکم ثانی میں تاویل کے ساتھ یعنی صنم موصوف اللہ ہونے سے۔ دوسرے مولینا سورۃ اخلاص اور آیہ لیس کمثلہٖ شی ءٌ اور ان کے نظائر میں تاویل کی، باوجودیکہ وہ محکمات سے ہیں۔'' (۲۹)

(۲) سجدہ تعظیمی کا جواز

وحدۃ الوجود میں افراط کے قائل حضرات نے سجدۂ تعظیمی کے جواز کی راہ ہموار کی۔ حضرت گولڑوی نے ان کے بارے میں یوں تفصیلات فراہم کیں:

متصوفہ ناقصین جو کہ مراتب الوہیت وعبدیت میں قطعاً امتیاز نہیں کرتے اور احکام مختصہ حضرت الوہیت کو مشترک بین الواجب والممکن سمجھتے ہیں اور اسی غلط فہمی کی بنا پر ممکنات کو سجدے کر گذرتے ہیں اور حیلہء جواز کے لئے تحریف وتفسیر کی طرف پہنچانے والی ضعیف تاویلیں کرتے ہیں، وہ خود گمراہ ہوکر بہت سے متبعین کو بھی لے ڈوبتے ہیں۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ حضرات صوفیہ صافیہ اہل وحدت وجود قدست اسرارہم کے نزدیک امتثال واتباعِ امر شارع مشہودات ومکاشفات پر مقدم ہے بلکہ ان بزرگواروں کے مشہودات کہیں بھی کتاب وسنت کے مخالف واقع نہیں ہوئے۔ انہوں نے عینیت وجود کو اپنے مشائخ اور بزرگواروں کے لئے سجدہ کرنے اور واجب کو ممکن پر محمول کرنے کو جائز اور درست سمجھ لیا ہے۔ (۳۰)

حضرت گولڑوی نے سجدہ تعظیمی کے جواز کے لیے دی جانے والی دلیلوں کا ذکر کرتے ہوئے ان کا جواب قرآن مجید اور احادیث مبارکہ سے دیا۔ مزید ان غالی وحدۃ الوجودیوں کی اصلاح کے لئے ابن عربی کی فتوحات مکیہ سے مختلف عبارتیں ذکر کیں اور اختتام پر کہا:

حاصل یہ کہ مخلوق کو سجدہ کرنا بطریق عبادت شرک ہے اور منہی عنہ دائمی ہے بدلیل قولہٖ

تعالیٰ: وَقَضیٰ رَبُّک أن الا تعبدوا الا ایاہ. اللہ تعالیٰ کا فیصل شدہ حکم ہے کہ عبادت لغیر اللہ منع ہے اور سجدہ عبادت میں یہ شرط نہیں کہ شخص ساجد مسجود لہٗ کے حق میں صفات واجبہ مثل خالقیت وغیرہ کا اعتقاد رکھے۔(۳۱)

(۳) شرع کی مخالفت اور حقائق اشیاء کا انکار

وحدۃ الوجود میں افراط کا ایک نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ناقصین شرع کی قید اور پابندیٔ احکام سے ہاتھ اُٹھا لیتے ہیں حالانکہ وحدۃ الوجود کے کاملین کے نزدیک حقائق اشیاء ثابت ہیں چونکہ صوفیاء نے اس باب میں انتہائی باریک تحقیق فرمائی ہے جس کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ناقصین گمراہ ہو گئے۔اب ذیل میں صوفیاء کا حقائق اشیاء اور کائنات کے متعلق نظریہ بیان کیا جاتا ہے۔

حقائق اشیاء:

وحدۃ الوجود کے قائل صوفیاء اپنی کتب میں اشیاء کی نوعیت وحیثیت پر بھی بحث کرتے ہیں۔حقائق اشیاء کو صوفیاء اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ یہاں اعیان وحقائق کے متعلق شیخ اکبر کا نظریہ بیان کیا جاتا ہے:

شیخ کے نزدیک کائنات کی ہر حقیقت اپنی تمام صلاحیتوں اور استعدادوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم میں ہے۔اشیاء کی یہ ہستی خارجی وتکوینی نہیں ہے کہ اس پر خارجی آثار مرتب ہوں، لیکن اس ہستی میں خارجی ہستی کی طرح واقعیت ہے۔یہ خارجی ہستی کے ساتھ ہر طرح اور ہر حیثیت سے مطابق ہے، اشیاء کی اس ہستی کو شیخ وجود نہیں کہتے بلکہ ثبوت سے تعبیر کرتے ہیں اور خارجی یا تکوینی وجود کے مقابلے میں اسے عدم کہتے ہیں۔یہ عدم ثابت ہے کیونکہ علم باری میں اس کا ثبوت ہے۔عدم محض اور عدم مطلق نہیں، یہ حقیقتیں جو علم باری میں ثابت ہیں، مگر خارجی وجود نہیں رکھتیں، اعیانِ ثابتہ کہلاتی ہیں۔

> ’’عین ثابت (باری تعالیٰ کے) علمی مرتبے میں شیئ کی حقیقت ہے۔یہ موجود نہیں بلکہ معدوم ہے جس کا علم باری میں ثبوت ہے‘ یہ وجود حق کا دوسرا مرتبہ ہے۔‘‘

ظہور پانے والی ہر شئے حق تعالیٰ کے وجود کی تجلّی سے ظاہر ہوئی ہے لہذا تمام اشیاء اسی سے ہیں اور اسی میں ہیں یعنی اس کے علم میں ہیں جو اس کی ذات کا عین ہے۔اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں جمیع، نامتناہی،مخلوقات کا جامع اور ان سب پر محیط ہے۔مخلوقات اس کی ذات سے سمندر کی سطح پر اٹھنے والی لہروں کی طرح ہیں۔(۳۲)

اعیان ثابتہ کی تفاصیل اور ان کے وہ امتیازات جو خاص خاص استعدادوں اور استحقاقوں کے اعتبار سے انہیں حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے علم میں ہیں۔اگر علم باری میں یہ امتیازات اور تفاصیل نہ ہوتیں تو پھر ہست ہونے کے بعد انہیں نہ کوئی امتیاز حاصل ہوتا نہ کسی قسم کی تفصیل‘ ان کا خارجی وجود بھی مبہم اور مجمل ہوتا کیونکہ باری تعالیٰ کا علم واقع اور وجود خارجی کے بالکل مطابق ہے۔ (۳۳)

اب سوال یہ ہے اور کتنا اہم اور دقیق ہے کہ ذوات اشیاء جو معلومات حق ہیں۔صور علمیہ حق ہیں۔جو از قبیل اعراض ہیں۔ **بالغیر علماً** ثابت ہیں وہ وجود اور اعتبارات وجود کے کس طرح حامل ہو گئے؟ ’’کُنْ فَیَکُوْنُ‘‘ کا راز کیا؟ کیا سرِّ تخلیق کا انکشاف ممکن ہے؟ ذوات اشیاء یا صور علمیہ کے خارجاً وجود پذیر ہونے کے متعلق تین منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں۔

(۱) صور علمیہ بغیر کسی ذات مقوم یا معروض کے خارجاً موجود ہو گئے۔یہ احتمال عقلاً محال ہے کیونکہ صور علمیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر و موجود ہونا قابل تصور ہے۔قبل تخلیق وہ عارض ذات حق تھے بعد از خلق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہوسکتا۔ہذا ہوالظاہر۔

(۲) صور علمیہ کسی ذاتِ مقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیر ذات حق ہے۔یہ احتمال بھی باطل ہے کیونکہ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ وجود صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے:

الا کل شَیءٍ ما خلا اللہ با طل.

(۳) صور علمیہ کسی ذات مقوم یا معروض کے اعراض ہیں اور یہ معروض وجود مطلق ہے جو غیر ذات حق نہیں۔یہی ذات ’قیوم‘ صور علمیہ کی معروض ہے جس سے وہ قائم ہیں۔یہی گویا ان کی حقیقت ہیولائی ہے جس پر یہ عارض ہیں۔(۳۴)

گویا کہ صوفیاء کے نزدیک حقائق اشیاء ذات حق کا عین نہیں بلکہ اس سے الگ ثبوتی

استعداد کی حامل ہیں۔صفات حق کے ضمن میں انفعالی حیثیت سے موجود ہیں لہذا یہ کہنا کہ صوفیاء حقائق اشیاء کوعین ذات حق کہتے ہیں باطل ہے۔

حضرت گولڑوی اس مسئلہ کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

وحدۃ الوجود کا مقتضیٰ یہ نہیں کہ خلاف امر شارع علیہ السلام کیا جائے یا انسان حقائق اشیاء کا منکر ہو جائے بلکہ جو شخص زیادہ کامل ہوتا ہے بدرجہ کمال متبع امر شارع علیہ السلام ہوا کرتا ہے۔جیسا کہ حضرت شیخؒ اور ان کے امثال جو شخص اس مقام پر پہنچ کر امرِ شارع علیہ السلام کے خلاف کا مرتکب ہوتا ہے وہ وحدۃ الوجود کے مقتضیٰ سے واقف نہیں بلکہ یہ چیز اس شخص کے علمی وعملی ادب میں کمال کی طرف نشاندہی کرتی ہے۔'' (۳۵)

تفریط کے قائل حضرات اوران پر تبصرہ

جن علماء اورصوفیاء نے وحدۃ الوجود کے نظریہ کی مخالفت کی اوراس کے ذرائع ثبوت پر نقد کی ان میں تین اشخاص علامہ ابن تیمیہ، علاؤالدولہ سمنانی اور مجدد الف ثانی بہت مشہور ہیں ان کا ترتیب وار تذکرہ درج ذیل ہے۔

(۱)ابن تیمیہ

سب سے پہلے علامہ ابن تیمیہ (م ۷۲۸ ھ) نے شیخ اکبرؒ کے نظریہ وحدۃ الوجود پر تنقید کی۔انہوں نے درج ذیل پہلوؤں پر اعتراض کیا:

۱۔ اشیاءعدم میں موجود تھیں۔

۲۔ حق کا ظہور ہوگیا ہے اوراسکی تجلیات نمودار ہوگئی ہیں اور جو کچھ نظر آ رہا ہے، وہ حق تعالیٰ کے مظاہر ہیں۔

۳۔ حق تعالیٰ کا ظہور اشیاء میں حلول کرنا ہے جبکہ قرآن وسنت کی نصوص حلول کوشرک کہتی ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ کی تنقیدات پر امام عبدالغنی النابلسی اورمحمود غراب نے جرح کی ہے اوران کے اعتراضات کوذکر کر کے ان پر ابن عربی کی تصریحات کی روشنی میں شافی جوابات دیے ہیں۔

جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

جہاں تک اشیاء کے عدم میں موجود ہونے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق صوفیاء نے یہ کہا ہے کہ اشیاء کے حقائق صفات حق کے ضمن میں بطور لوازم کے موجود ہیں۔ وہ یوں کہتے ہیں ایک ذات حق کا بحیثیت ذات کے اعتبار ہے تو اس لحاظ سے وہاں نہ صفات کا اعتبار ہے اور نہ ہی کسی اور چیز کا۔ جب ذات حق نے اپنے آپ کو جانا تو اس کے ذیل میں صفات حق نمایاں ہوئے۔ جب دوسری مرتبہ ذات حق نے اپنی صفات کے امتیازات کو جانا تو وہاں دو چیزیں ظاہر ہوئیں۔ ایک حقائق اسماء وصفات اور دوسرے حقائق اشیاء۔ لہذا حقائق اشیاء کے لیے یہ کہنا کہ وہ خود بخود تھیں یا ان کا قدم بھی ذات حق کے قدم کی طرح ہے تو یہ غلط ہے۔

ابن تیمیہ کی فکر سے متأثر اور فیض یافتہ، علامہ حنیف ندوی کا حاصل مطالعہ درج ذیل ہے:

''ہمارے نزدیک تصویر کا یہ صرف ایک رُخ تھا جو ابن تیمیہ نے پیش کیا یا جو کچھ وہ سمجھے دوسرا رخ یہ ہے کہ صوفیہ نے وحدت الوجود کے جس تصور کو اپنایا ہے وہ فلسفیانہ وحدت الوجود سے قطعی مختلف ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اباحت، ترکِ عمل اور جبر کے داعیے اُبھرتے ہیں اور اس حد تک ان کی تنقید بالکل بجا، برمحل اور صحیح ہے، لیکن مشکل یہ ہے کہ صوفیہ کی تاریخ، احوال اور مواجید سے اس امر کی تائید نہیں ہو پاتی کہ اس تصور نے لازماً ان میں برائیوں کی تخلیق کی ہے اور زندگی کے بارے میں اس فاسقانہ رجحان کی پرورش کی ہے بلکہ اس کے برعکس اس گروہ کے اخلاق وسیرت کے سرسری مطالعہ سے یہ چونکا دینے والی حقیقت فکر ونظر کے سامنے آتی ہے کہ ان بزرگوں کی اخلاقی وروحانی سطح کس درجہ اونچی ہے اور یہ حضرات خواہشاتِ نفس کی غلامی سے کس درجہ آزاد ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں پاکباز وں کا یہ طائفہ عروس دنیا کی ادا ہائے عشوہ وناز کا اسیر ہونے والا نہیں۔ یہ حضرات جب ''وحدۃ الوجود'' کا نعرۂ مستانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مطلب کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی غرض وغایت یہ ہوتی ہے کہ بجز اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی کے اور کوئی شئے حسن وکمال کے

وصف سے متصف نہیں ہے اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالیٰ سے تعلق خاطر، تصور غیر کو کسی عنوان برداشت کرنے پر آمادہ نہیں۔۔۔اس سلسلہ میں ان لوگوں کی عبارتوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیئے جن سے حلول واتحاد کی بُو آتی ہے کیونکہ یہ خود بھی ان شطحیات کو درخور اعتنا نہیں جانتے۔ان سے ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ الفاظ وپیرائیہ بیان کی مجبوریوں کے باوجود اپنی وارادت محبت کی تشریح کریں اور یہ بتائیں کہ عشق ومحبت کی وادیِ پر شوق میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں سالک اپنی ذات کو بھول جاتا ہے اور اس کی وسیع وبیکراں ذات میں جذب ہو جاتا ہے۔ان اصحاب حال حضرات کی عبارتوں میں منطق ونحو کے تقاضوں کے مطابق معانی ومطالب ڈھونڈنا عبث ہے، یہاں تو کچھ ذوق وجدان کی رہنمائی ہی میں آگے بڑھنا مفید ثابت ہو سکے گا۔''(۳۶)

ابن تیمیہ کی شخصیت پر تبصرہ کرتے ہوئے حضرت گولڑوی نے یوں کہا:

''ان کے تبحر عالم اور خادم اسلام ہونے میں کلام نہیں مگر بعض اجماعی مسائل میں رعایت توحید کے زعم میں تشدد اختیار کر گئے ہیں اور حضرات اہل اللہ خصوصاً حضرت شیخ اکبر قدس سرّہٗ کے مسلک، توحید وجودی کو غلط طور پر پیش کر کے ایک بری مثال قائم کی ہے''(۳۷)

(۲) شیخ علاؤ الدولہ سمنانی:

شیخ علاؤ الدولہ سمنانی (م ۷۳۶ھ) سمنان کے بادشاہوں میں سے تھے۔بعدازاں دنیا ترک کی اور برسوں زہد وتقویٰ پر محنت میں صرف کیے۔آپ نے شیخ اکبر کے نظریہ وحدۃ الوجود پر تنقید کی۔اس سلسلے میں آپکی علامہ عبدالرزاق کا شانی سے خط وکتابت بھی ہوئی۔علامہ کاشانی، شیخ اکبر کے نظریہ کے حامی ومفسر ہیں۔ان دونوں کے خطوط کو علامہ عبد الرحمٰن جامی نے اپنی مشہور کتاب ''نفحات الانس'' میں درج کیا جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

عبدالرزاق کاشانیؒ کا خط:

''آپ نے شیخ علاؤ الدولہ کے القابات ذکر کیے اور سلام مسنون کے بعد عرض کیا کہ اس فقیر نے کبھی آپ کا نام تعظیم وتکریم کے بغیر نہیں لیا لیکن جب میں نے عُروہ، نامی کتاب

پڑھی۔ اس میں میں نے چند مقامات پہ بحث کو اپنے عقیدے کے مطابق نہ پایا۔ اس کے بعد راستے میں امیر اقبال نے کہا کہ شیخ علاؤالدولہ، ابن عربی کے توحید کے متعلق طریقے اور نظریئے کو پسند نہیں فرماتے۔ میں نے کہا کہ میں مشائخ کرام میں سے جس کسی کو ملا اُس سے یہی کچھ سُنا، وہ بھی یہی بات کہتے تھے اور جو کچھ مجھے ''عُروہ'' نامی کتاب میں ملا، اُسے ایسا تو نہیں پایا۔ انہوں نے اصرار کیا کہ اس بارے میں کچھ لکھوں۔ میں نے سوچا کہ شاید آپ کو پسند نہ آئے اور آپ کو ملال ہو۔ انہوں نے فقط اسی بات کو نقل کرتے ہوئے کہا کہ اس سے بھی تو سخت رنج و ملال پہنچتا ہے۔ اس پہ لعنت ملامت اور الزام تراشی تو کفر کے فتوے تک جاتی ہے۔ اس درویش کو یہ بات عجیب سی لگی، کیونکہ مجھے کبھی آپ سے ملنے کا اتفاق نہیں ہوا، اور فقط ایک خبر ہی پہ کفر کا فتویٰ صادر کر دینا مناسب نہیں۔ آپ یقین کریں کہ میں نے جو کچھ لکھا ہے نہ تو نفس کے اُکسانے پہ، کسی شر کی خاطر، اور نہ ہی کسی تجسس کی وجہ سے بلکہ یہ تو ازروئے تحقیق لکھا جا رہا ہے اور تمام علم والوں سے بڑھ کر ایک بڑا علم والا ہے۔ یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں کہ جو چیز کتاب وسنت کے مطابق نہ ہو، وہ درویشوں کے گروہ کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں رکھتی کیونکہ یہ لوگ تو اتباع رسول ﷺ کی راہ پر چلتے ہیں اور اس بات کی بناء ان دو قرآنی آیتوں پر ہے:

سَنُرِیۡهِمۡ اٰیٰتِنَا فِی الۡاٰفَاقِ وَفِیۡۤ اَنۡفُسِهِمۡ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمۡ اَنَّهُ الۡحَقُّ اَوَلَمۡ یَکۡفِ بِرَبِّکَ اَنَّهٗ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ شَهِیۡدٌO اَلَاۤ اِنَّهُمۡ فِیۡ مِرۡیَةٍ مِّنۡ لِّقَآءِ رَبِّهِمۡ اَلَاۤ اِنَّهٗ بِکُلِّ شَیۡءٍ مُّحِیۡطٌO (۳۸)

''ہم عنقریب ان کو اپنی قدرت کی نشانیاں ان کے گردونواح میں بھی دکھا دیں گے، اور خود ان کی ذات میں بھی یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جاوے گا کہ وہ قرآنی حق ہے تو کیا آپ کے رب کی یہ بات آپ کی حقیقت کی شہادت کے لئے کافی نہیں کہ وہ ہر چیز کا شاہد ہے یاد رکھو کہ وہ لوگ اپنے رب کے رُوبرو جانے کی طرف سے شک میں پڑے ہوئے ہیں، یاد رکھو کہ وہ ہر چیز کو اپنے علم کے احاطہ میں لیے ہوئے ہے۔''

لوگوں کے مراتب سہ گانہ ہیں۔

پہلا مرتبہ نفس، یہ گروہ اہل دنیا کا ہے جو اپنے حواس کی اتباع کرتے ہیں۔ یہ لوگ حجاب میں ہیں۔ خدا کے منکر ہوتے ہیں۔

دوسرا مرتبہ قلب ہے۔ اس مقام کے مالک اس مرتبہ سے بلند تر ہوتے ہیں۔ ان کی عقلیں مصفیّ اور شفاف ہوتی ہیں اور اس مقام تک پہنچ جاتی ہیں جہاں وہ آیات ربانی سے استدلال کر سکتی ہیں اور ان آیات قرآنی کی بدولت کائنات وجوہر و مافیہا پر جو اسی کے افعال واعمال تصرفات کے ظہور ہیں، وہ اسماء وصفات الٰہی کی معرفت حاصل کر لیتی ہیں، کیونکہ آثار صفات ذات کو افعال کہیں تو صفات واسماء ذات ان افعال کے مصادر ہیں۔ پس وہ باری تعالیٰ کے علم وقدرت وحکمت کو اپنی چشم بصیرت سے ہر قسم کی ہوا وہوس کے خلل وفساد سے پاک وصاف دیکھتی ہیں۔

تیسرا مرتبہ روح کا ہے۔ اس مقام کے مالک تجلی صفات کے مرتبہ سے گزر کر مشاہدہ ذات کے مرتبہ تک جا پہنچتے ہیں، وہ ذات واحد کا شاہد بن کر اخفاً راز کی منزلوں سے آگے گزر جاتا ہے اور اسمائے صفات الٰہی کے انوار تجلیات کے پردوں اور القاب و نام کی کثرتوں سے چھٹکارا پا جاتا ہے۔ ذات باری تعالیٰ کے حضور میں ان کا حال اس قرآنی آیت کے مصداق ہوتا ہے کہ کیا آپ کے رب کی یہ بات آپ کی حقیقت شہادت کے لئے کافی نہیں کہ وہ ہر چیز کا شاہد ہے۔ یہ گروہ مخلوق کو خالق کا آئینہ سمجھتے ہیں یا خالق کو مخلوق کا آئینہ اور اس سے بالاتر مقام ہے۔ احدیت ذات میں فنا ہونا۔

پس جو کوئی اس مرتبہ پر فائز ہوگا، حق تعالیٰ اسے تعینات کے مراتب سے علیحدہ کر کے تنہا کر دیتا ہے اور اسے عقل وادراک کی قید سے رہائی دے دیتا ہے، اور وہ پھر کشف وشہود ے اس کے ادراک و وقوف تک پہنچتا ہے۔آخر میں آپ نے کہا حق بات تو یہ ہے کہ عروہ میں اس بات کی تردید یا نفی میں جو بحث بھی کی گئی ہے، اس کے دلائل نہ تو مدلل وقاطع ہیں اور نہ ہی صحیح نہج پہ کی گئی ہے۔

علاؤ الدولہ سمنانی کا جواب:

عبدالرزاق کاشانی کا خط جب علاؤ الدولہ کو ملا تو انہوں نے اس کی پشت پر لکھ کر ارسال کیا۔ جیسے سورۂ انعام میں آیا ہے کہ ''آپ کہیے اللہ پھر ان کو ان کے مشغلہ میں بیہودگی کے ساتھ لگا رہنے دیجئے۔ دین الٰہی کے بزرگوں راہ حق و یقین پہ چلنے والے سالکوں نے متفقہ طور پر کہا ہے کہ معرفت ذات باری تعالیٰ سے وہی بہرہ مند ہوسکتا ہے جو رزق حلال کھائے اور صدق گفتار کو اوڑھنا بچھونا بنائے، اگر یہ دونوں باتیں مفقود ہوں تو پھر ان تمام لغویات وخرافات سے کیا حاصل؟ اس کے بعد آپ نے جو کچھ شیخ نور الدین عبدالرحمٰن اسفرائینی سے روایت کی ہے۔ سو عرض ہے کہ میں بتیس سال تک ان کی صحبت سے مشرف ہوا لیکن یہ بات کبھی ان کی زبان سے نہ سنی، بلکہ انہوں نے ہمیشہ ابن عربی کی تصنیفات کے مطالعہ سے منع فرمایا۔ اے عزیز! میں اپنے فارغ اور سرخوش اوقات میں حسب توفیق ''فتوحات مکیہ'' پہ حواشی لکھتا تھا۔ جب میں ان کی بتلائی ہوئی اس تسبیح پر پہنچا جس میں وہ کہتے ہیں ''پاک ہے وہ ذات جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ ان کا عین وہی ہے''۔ تو میں نے لکھا کہ ''خدا حق بات کہنے سے شرم نہیں کرتا۔ اسے شیخ اگر تو سنے کسی آدمی سے جو یہ کہے کہ شیخ کا فضلہ عین شیخ ہے۔ تو تو اس سے درگزر نہیں کرتا بلکہ اس پہ ناراض ہوتا ہے پھر کیسے جائز ہے ایک عقلمند آدمی کیلئے کہ وہ منسوب کرے اللہ کی طرف اس قسم کا ہذیان۔ توبہ کر اللہ کے ہاں توبہ نصوح تاکہ تو نجات پائے اس ہلاکت خیز دلدل سے اور خوف ناک اور سنگلاخ و ناہموار جگہ سے جس سے کہ دہریوں، نیچریوں اور یونانیوں کو بھی عار آتی ہے اور سلامتی ہو اس شخص پر جس نے ہدایت کی پیروی کی۔'' (۳۹)

تبصرہ:

دونوں کے خطوط کے معانی پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ عبدالرزاق کاشانی نے اولاً ان ذرائع اور وسائط پر گفتگو کی جن کے نتیجے میں عقل وشعور، قلب وروح ذات حق کی تجلیات کا ہر سو مشاہدہ کرتی ہے۔ پھر ذات حق میں فناء ہو کر استغراق کا مقام حاصل کرتی ہے۔ جبکہ علاؤ دولہ

سمنانی نے ان کے خط پر تنقید کی وجہ اس طرح کی سوچ گفتگو کو بے ہودہ اور فضول مشغلہ قرار دیا اور یہ کہا ہے کہ وہ خود شیخ اکبر کی کتابیں پڑھتے رہے اور فتوحات مکیہ پر حواشی بھی لکھنے شروع کیے۔ جب وہ اس عبارت ''پاک ہے وہ ذات جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ ان کا عین ہے'' پر اپنا تبصرہ کیا اور حواشی لکھنے بند کر دیے۔

شیخ اکبر کی اس عبارت کا مفہوم اس کی دوسری تصریحات کی روشنی میں کیا جا سکتا تھا۔ نیز لفظ عین کے معانی ہیں ''ما بہ القوام'' کا معنی بھی لیا جا سکتا تھا۔ اس کی جگہ شیخ علاؤ الدولہ نے بعینہ وہی ذات حق مراد لیا جس سے غلط فہمی پیدا ہوئی۔

ایک موقع پر حضرت گولڑوی نے اپنی مجلس میں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے اور کاشانی صاحب کو حق پر قرار دیا ہے۔ (۴۰)

(۳) مجدد الف ثانی

شیخ احمد سرہندی المعروف مجدد الف ثانیؒ (م ۱۰۳۴ھ) ہندوستان کے بہت مشہور و معروف عالم اور ولی اللہ ہیں۔ ان کے عہد میں شہنشاہ جلال الدین اکبر کا دینِ الٰہی جس کے پس منظر میں بھگتی تحریک کا جوش کارفرما تھا کے شارحین کے اثرات کے ذیل میں وحدۃ الوجود کی افراطی تعبیرات کو دین الٰہی کی حقانیت کے لئے استعمال کرنے لگے۔ اس کے اندر تنزیہہ ذاتِ حق اور شرعی احکام کی ضرورت و اہمیت کو نظر انداز کیا گیا۔ مجدد الف ثانی نے وحدۃا لوجود کی افراطی تعبیرات کو چیلنج کیا اور ان کے رد کے لئے زبانی اور تحریری خدمات سرانجام دیں۔ آپ نے اپنے مکتوبات میں اپنے نظریات کی کامل طریق سے شرح وبسط کی ہے۔ آپ نے وحدۃ الوجود کے مقابلے میں ''وحدۃ الشہود'' کا نظریہ پیش کیا۔ دونوں کا مطلب اور فرق درج ذیل ہے:

''شیخ محی الدین ابن عربی کے نزدیک عالم بتمامہ اسماء اور صفات سے مراد ہے (جو اسماء و صفات خانہ علم کے اندر متمیز ہوئے) جنہوں نے ظاہر وجود کے آئینے میں خارج کے اندر نمود وظہور حاصل کیا ہے اور حضرت مجدد کے نزدیک عالم عدمات سے مراد ہے کہ جن عدمات کے اندر اسماء و

صفات و متقابلہ واجبی نے انعکاس کیا ہے اور خارج میں ایجاد حق کے ساتھ وہ عدمات بمعہ انعکوس کے وجود ظلی کے ساتھ موجود ہوئے ہیں۔ پس اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ عالم خارج میں وجود ظلی کے ساتھ موجود ہے جیسے کہ حق سبحانہ خارج میں وجود اصلی کے ساتھ موجود ہے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ ان دونوں میں کیا فرق ہے ہم کہے گے شیخ اور ان کے تابعان نے وجود ظل کو متوہم سمجھا ہے اور وجود خارجی کی بو ان کے حق میں تجویز نہیں کرتے اور کثرت موہومہ یعنی موجودات ممکنہ کو وحدت موجودہ فی الخارج کا ظل کہتے ہے اور خارج میں ایک ہی واجب تعالیٰ کو موجود جانتے ہیں۔ حضرت مجدد علیہ الرحمہ چونکہ ظل کا وجود خارجی مانتے ہیں اور اس کو موجود فی الخارج کہتے ہیں لہذا ظل کو اصل پر حمل نہیں کرتے اور وجود اصلی کو ظل سے نفی کرتے ہیں۔ عالم کے لیے وجود ظلی ثابت کرنے پر حضرت امام ربانی اور یہ لوگ شریک ہیں اور متفق ہیں لیکن امام ممدوح وجود ظلی کو خارج میں موجود مانتے ہیں اور شیخ وغیرہ وجود ظلی کو صرف وہم و تخیل میں مانتے ہیں اور خارج میں سوائے احدیت مجردہ کے کسی چیز کو موجود نہیں مانتے۔ (۴۱)

۱۔ **وحدتِ وجود** یعنی ساری کائنات میں صرف ایک وجودِ حقیقی وجودِ باری تعالیٰ ہی موجود ہے اور باقی سارے وجود بصورت احوال اعراض اُسی وجود کے فیض سے قائم ہیں لہذا تمام مخلوقات میں وہی ایک وجودِ حقیقی کارفرما ہے۔ دراصل وجود کی وحدت ہے، کثرت نہیں ہے۔

۲۔ **وحدتِ شہود** یعنی تمام کائنات میں ایک ہی وجودِ حقیقی مشہود ہے۔ ایک ہی وجود عارف کو نظر آتا ہے جو کہ وجودِ باری تعالیٰ ہے لیکن وجود، کائنات کی ہر چیز کا الگ الگ ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے ہر چیز کو الگ الگ وجود عطا فرمایا ہے لہذا وجود تو بے شمار ہیں مگر چونکہ سب وجود اللہ تعالیٰ ہی کے عطا کردہ اور اسی ایک وجود کا عکس اور ظل ہیں۔ لہذا عارف کو سمجھ لینا چاہیئے کہ اگرچہ سب مخلوق کے وجود کثرت سے ہیں لیکن ان میں نظرِ بصیرت کو دکھائی دینے والا فیض اور وجود ایک ہی ہیں۔ توحید کی اس تعبیر کو وحدتِ شہود کہتے ہیں۔

مجدد الف ثانی نے نہ صرف وحدۃ الوجود کے مقابلے میں وحدۃ الشہود کا نظریہ پیش کیا

بلکہ وحدۃ الوجود کی فکر کی تشکیل میں کارفرما صوفیانہ شعور پر بھی تفصیلی گفتگو کی۔ لیکن ان سے یہ تسامح ہوا کہ انہوں نے وحدۃ الوجود کی افراطی تعبیر کو واقعی اور حقیقی وحدۃ الوجود قرار دیا اور اس کی ذمہ داری ابنِ عربی اور جامی جیسے اولیاء پر ڈالی کہ یہ لوگ تنزیہہ ذات کوملحوظ نہ رکھنے والے اور احکامِ شرعی کی حقیقت کونظر انداز کرنے والے ہیں۔ نیز سجدہ تعظیمی کے جواز کی سبیل مہیا کرنے والے ہیں۔ اسی بنا پر آپ نے ابن عربی کے متعلق مختلف آراء کا اظہار کیا ہے۔ کہیں ان پر طعن کی ہے کہیں انہیں مقبول بارگاہِ الٰہی کہا ہے آپ کی اس طرح کی خدمات پر مثبت ومنفی دونوں قسم کی بحثیں شروع ہوگئیں اور بعد والوں میں وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے درمیان فرق اور بالخصوص ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود آیا کہ کیا واقعی وحدۃ الوجود کا صوفیانہ نظریہ حلول کا درس دیتا اور تنزیہہ ذاتِ حق کو مجروح کرتا ہے؟

کچھ علماء اور صوفیاء مجدد صاحب کے نظریہ اور فکر کے دفاع میں کمر بستہ ہوئے اور اس نظریہ کو حق اور سچ ثابت کیا اور کچھ علماء وصوفیاء نے وحدۃ الوجود کی غلط تعبیر اور اسکی حقیقت کے فرق کوملحوظ رکھتے ہوئے ابن عربی اور جامی کا دفاع کیا اور وحدۃ الوجود کے حقیقی اور اصلی نظریہ کو واضح کیا۔ آخر کار یہ بحث شاہ ولی اللہ تک پہنچی اور آپ سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے دونوں نظریوں کو نزاع لفظی قرار دیا اور دونوں نظریات کو قریب تر کرنے کی کوشش کی۔ آپ نے مجدد الف ثانی کی خدمات کو سراہتے ہوئے کہا کہ ان کی تردید وحدۃ الوجود کی افراط پر مبنی تعبیر پر ہے اور ان کا یہ قول کہ ابن عربی نے یوں کہا ہے اُن کی ابن عربی کی کتب پر کامل نظر نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کے تبصرے کے بعد یہ صورت حال مزید پیچیدہ ہوگئی بعد والوں نے معاملے کو سلجھانے کی بجائے جذباتی رنگ دیا۔ غلام یحییٰ کی کتاب ''کلمۃ الحق'' اور شاہ رفیع الدین کی ''دمغ الباطل'' یہی جذباتی انداز لیے ہوئے ہیں۔ یہ بحث چلتی رہی یہاں تک کہ پیر مہر علی شاہ صاحب کا زمانہ آ گیا۔ آپ کو شاہ پور میں ایسی مجلس میں جانے کا موقع ملا جہاں اس مسئلہ سے متعلق دونوں کے درمیان نزاع ہوئی اور وہ جھگڑے کی صورت اختیار کر گئی۔ مزید آپ کے زمانے میں

ایک غالی وحدۃ الوجودی عبد الرحمٰن لکھنوی نے بتوں کو عین اللہ کہا اور اسکے ثبوت کے لئے کتاب ''کلمۃ الحق''، تحریر فرمائی تو حضرت گولڑوی نے وحدۃ الوجود کی اصل تعبیر کو واضح اور افراط کے قائل صوفیاء کا رد کیا۔ اس ذیل میں مجدد الف ثانی کا ذکر کرتے ہوئے آپ نے ان کے بارے میں یوں تبصرہ کیا:

''مجدد الف ثانیؒ بزرگ ولی اور مقبول اہل اللہ ہیں لیکن ان کے ''مکتوبات'' میں جو لکھا ہوا ہے کہ ہم شیخ اکبر کی توحید سے اوپر گذر گئے ہیں اور شیخ کی توحید ہمارے طے شدہ مقامات سے ہے، اس میں نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مجددؒ صاحب کو شیخ کی کتابوں کے بالاستیعاب مطالعہ کی فرصت نہیں ملی۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی مکتوب مدنی میں ایسا ہی فرمایا ہے کہ مجدد صاحب نے تفصیلاً کتب شیخ کا ملاحظہ نہیں فرمایا۔ ورنہ ایسا نہ فرماتے۔ ہمارے اور شاہ ولی اللہؒ کے قول کی یہ دلیل ہے کہ توحید وجودی دو قسم کی ہے۔ اوّل وہ جو سالک کو اثنائے سلوک، بہ سبب ذہول ما سوی اللہ کے پیش آتی ہے اور اس میں استغراق عدم فرقِ مراتب اور اختلافِ احکام بحسب درجہ امکان کا موجب ہوتا ہے۔ اس مقام توحید کو حضرت شیخؒ ''فتوحات'' میں سالک کے نقصان سے نشان دیتے ہیں۔ دوم توحید کاملین ہے کہ انتہائے منازل میں، ذہول کے باعث نہیں بلکہ مشاہدات یقینیہ سے حاصل ہوتی ہے۔ شیخؒ توحید کی اس دوسری قسم والوں سے ہیں۔'' (۴۲)

نیز یہ بھی کہا: جن لوگوں نے حضرت الشیخؒ پر زبان تشنیع یا تکفیر کھولی ہے یہ بباعث قلت علمی اور حضرت الشیخؒ کی تصانیف کو بالاستیعاب مطالعہ نہ کرنے کی وجہ سے ہے۔ ورنہ حضرت الشیخؒ کا مذاق اس سے بہت اعلیٰ ہے کہ حق سبحانہٗ تعالیٰ کی شان میں ان کے مشرب سے کوئی قدح یا نقص لازم آتا ہو۔ پس جیسا کہ حضرت مجدد صاحب تنزیہہ ذات کے قائل ہیں حضرت شیخ نے بھی'' فتوحات'' میں متعدد مقامات امر مذکورہ کی تشریح و تصریح فرمائی ہے کہ **الحق الجمع بین التنزیہ والتشبیہ** ۔حضرت شیخ کا مقولۂ مذکورہ اس آیہ کریمہ کا مصداق ہے: **لیس کمثلہٖ شیء انہٗ ھو السمیع البصیر.** یعنی تنزیہہ فی الذات اور تشبیہ فی الصفات۔'' (۴۳)

(۴) کیا وجود اور شہود نزاع لفظی ہیں:

حضرت گولڑوی نے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے نزاع لفظی ہونے پر تبصرہ کیا ہے اور اپنا واقعہ یوں بیان کیا ہے:

ایک دفعہ شہر قصور میں بھی ایسی ہی مجلس میں شامل ہونے کا اتفاق ہوا۔ جماعت نقشبندیہ کا جمّ غفیر کسی عرس کی تقریب پر جمع تھا۔ جب ان کو میری آمد کی خبر ہوئی، سب ملنے کے لئے آئے، اور ان میں سے ایک ذی علم شخص نے از خود تقریر شروع کر دی' جس کا خلاصہ یہ تھا کہ وجودیہ اور شہودیہ کے درمیاں دراصل کوئی اختلاف نہیں بلکہ محض نزاع لفظی ہے۔ یہ انہوں نے اپنی طرف سے نہیں کہا تھا بلکہ واقعی ایسی عبارتیں کتابوں میں موجود ہیں۔ جیسا کہ حضرت شاولی اللہ صاحبؒ وغیرہ نے ہر دو مشرب میں توافق بیان فرمایا لیکن چونکہ وہ از خود محرّک ہوئے تھے اس لئے میں نے بطور تحقیق، مخالفت کی طرز پر کہا کہ آپ کو ایسی گفتگو کرنا مناسب نہیں، کیونکہ اس سے اپنے شیخ کے حق میں سوء ادب لازم آتا ہے اور حضرت مجدد الف ثانیؒ آپ کے شیوخ میں سے ہیں۔ انہوں نے حیران ہو کر کہا کہ کس طرح سوء ادب لازم آتا ہے۔ میں نے جواب دیا کہ نزاع لفظی اس امر سے عبارت ہے کہ دو متخاصمین ذو معنی لفظ میں اختلاف کریں اور ہر ایک کی مراد دوسرا معنیٰ ہو جبکہ فریق ثانی کی مراد سے ہر ایک بے خبر ہو۔ ایسا قلت تدبّر اور کم فہمی سے ہوا کرتا ہے۔ نیز کہا جاتا ہے کہ نزاع لفظی اہل تحقیق کی شان سے بعید ہے وہ لاجواب ہو کر رہ گئے جو کافی دیر تک ''وحدت الوجود'' کے مسئلہ پر گفتگو ہوتی رہی آخر میں نہایت شاکر اور محظوظ ہو کر رخصت ہوئے۔'' (۴۴)

وجود اور شہود کے درمیان اختلافی امور

حضرت گولڑوی نے برسوں ان نظریات کو ملاحظہ کیا اور ان کے درمیان موجود فرق کو بیان کیا۔

ا۔ وحدۃ الوجود کی اصطلاح کی تعبیر میں فرق

اکابر وجودیہ اور شہودیہ کا پہلا اختلاف اعیانِ ثابتہ سے متعلق اور اسکے ذریعے

وحدۃ الوجود کی تعبیر کے ساتھ ہے۔ اکابر شہود یہ مثل حضرت مجددؒ و مرزا جان جاناںؒ اور مولوی ثناء اللہؒ پانی پتی نے اپنی کتابوں میں لکھا کہ حضرت شیخؒ اس لئے وحدۃ الوجود کے قائل ہوئے ہیں کہ ان کے نزدیک اعیان ثابتہ، صور علمیہ سے عبارت ہیں اور علم عین ذات ہے فی الواقع ایسا نہیں بلکہ یہ حضرت شیخؒ پر الزام مالا یلزم ہے کیونکہ بناء وحدت الوجود کی عند الشیخؒ امر مذکور پر مرتب نہیں بلکہ تنزل پر مرتب ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ علم کے تین معنی ہیں۔

(۱) ایک مصدری بمعنیٰ، دانستن اور یہ معنی عند الفریقین مراد نہیں ہے۔

(۲) دوم بمعنی **حاضر عند المدرک یا حصول صورت الشیء فی العقل۔**

(۳) سوم بمعنی منشاء انکشاف۔

حضرت شیخ نے اس تیسرے معنی کے ساتھ عین ذات کہا ہے، نہ کہ دوسرے معنی کے ساتھ جو کہ عبارت ہے صور علمیہ سے چنانچہ فرماتے ہیں۔ "**العلم لیس تصور العالم**" اور منشاء انکشاف عند الشیخؒ ذات حق وسبحانہٗ وتعالیٰ ہے اور بس، نہ کہ صور علمیہ، البتہ صورت علمی ممکن میں تو منشاء انکشاف ہوسکتی ہے واجب میں نہیں، ہاں اگر حضرت الشیخؒ صور علمیہ کے منشاء انکشاف کے قائل ہوتے تو ترتب امر مذکور کا قول ہی جائز ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں۔

۲۔ ذات حق کی حقیقت کا مشاہدہ

حضرت مجدد صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ شہود حق سبحانہٗ وتعالیٰ کما حقہٗ باوجود لیس کمثلہٖ شیء ممکن اور جائز ہے کیونکہ تکالیف شاقہ اٹھانے کا مقصد یہی ہے اور حضرت شیخؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک عبد، عبد ہے۔ حق سبحانہٗ تعالیٰ، بحیثیت متجلی لہٗ متجلی ہوتا ہے۔ یعنی دیکھنے والا بوقت رؤیت اپنی استعداد کے موافق اپنی صورت کو آئینہ حق میں مشاہدہ کرتا ہے نہ کہ ذات حق سبحانہٗ وتعالیٰ کو۔ ہاں دوسری صورت میں کہ رؤیۃ الحق بالحق ہو ممکن ہوسکتا ہے۔ نہ کہ رؤیت العبد بالحق۔

حضرت گولڑوی فرماتے ہیں کہ میرے خیال اور وجدان میں حق بجانب حضرت الشیخؒ معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ بخاری کی حدیث **تحول فی الصور** سے ظاہر ہے کہ قیامت میں حق سبحانہ

وتعالیٰ کا شہود، صورت معتقدۃ میں ہو گا اور متجلی لہٗ کے اعتقاد کو داخل ہو گا۔ دنیا میں بھی اسی طرح سے ہے چنانچہ موسیٰ علیہ السلام کو حسب حیثیت خود ناری صورت میں تجلی ہوئی۔ دوسروں کو اور صورت میں۔علیٰ ھذا القیاس۔اسی مذکور کا مؤید ہے سید الطائفہ حضرت جنیدؒ صاحب کا مقولہ ذیل کہ کسی سائل کے جواب میں کہ **ما المعرفۃ**؟ معرفت کیا ہے؟ آپ نے فرمایا۔" **لون الماء لون انائہ**" پانی کا رنگ پانی کے برتن کے جیسا ہوتا ہے یعنی حصول معرفت الٰہی بمقدار ظرف عارف ہے اور بس۔

۳۔ وحدۃ الوجود افضل ہے یا وحدۃ الشہود

مجدد صاحبؒ نے کہا ہے ہمارے شہود کا درجہ اہل وجود کے درجہ سے فائق ہے کیونکہ **لاموجود الا اللہ** بمنزلہ علم الیقین ہے اور **لا مشھود الا اللہ** بدرجہ حق الیقین ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ مبتدی کے لئے تو دونوں تعلیمیں برابر ہیں۔ کیونکہ وہ محض اپنے شیخ کی تقلید میں **لاموجود الا اللہ** یا **لا مشھود الا اللہ** کہتا ہے اور بس اور منتہی کے لئے **لا موجود الا اللہ** بھی بمرتبہ حق الیقین ہے نہ کہ علم الیقین کیونکہ وہ شہود سے کہتا ہے۔

۴۔ عالم کی حقیقت

عند الشیخؒ عالم **من کل الوجود** عین نہیں چنانچہ انہوں اس امر پر مواضع کثیرہ میں تشریح وتصریح فرمائی ہے۔ان کے نزدیک عالم کا تعلق حق سبحانہ وتعالیٰ کے ساتھ ایسا ہے جیسے آئینہ میں نظر آنے والی صورت کا تعلق ہے چنانچہ اس صورت کو نہ عین کہا جا سکتا ہے نہ غیر۔ یہاں بھی ایسا ہی سمجھنا چاہیئے۔پس بعض متأخرین کلام میں جو عینیت محضہ مفہوم ہوتی ہے جس کی ایک مثال مولانا جامیؒ کی رباعی ہے:

ہمسایہ وہمنشین وہمراہ ہمہ اوست   در دلق گدا وٗ اطلس شہ ہمہ اوست
درانجمن فرق ونہاں خانہ جمع   باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

(ہمسایہ اور ہمنشین اور ہمراہ وہی ہے۔گدڑی میں فقیر اور ریشم میں بادشاہ وہی ہے۔کثرت کی مجلس

اور وحدت وجمع کے خلوتِ خانہ میں خدا کی قسم وہی ہے اور کوئی نہیں)

وہ مجاز اور تسامح پر محمول ہوگی کیونکہ حفظ مراتب عند القوم نہایت ضروری امر ہے۔ چنانچہ کہا ہے:

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقی

یعنی وجود کے ہر مرتبہ کا حکم علیحدہ ہے اس لئے حفظ مراتب کا لحاظ نہ کرنا بے دینی ہے۔ (ملفوظات مہریہ:۳۱۔۳۳)

اہل توحید شہودی بھی ایسا ہی کہتے ہیں کہ موجود حقیقی بجز ذات حق جہاں میں نہیں ہے۔ حضرت مجددؒ ''مکتوبات'' میں اس طرح فرماتے ہیں کہ کائنات کی ہستی وہم وخیال ہے اور وہ اعتراض مذکور کو اس طرح رفع کرتے ہیں کہ حکمت الٰہی کے اقتضاء نے ہستی موہوم کو بروئے ترتب احکام بغرضِ انتفاع منتفعین ان کے حالات ودرجات کے مطابق بود و وجود کے رنگ میں نمایاں کیا ہے تا کہ کارخانہ عالمین حسب ارادہ ربی جس نظام سے وہ چاہئے ظہور پذیر ہو۔ (۴۵)

عالم کا وجود سے متعلق ہونا:

تمام اہل حق بلکہ اہل ملل سماویہ جو عالم کو حادث بالذات وبالزمان مانتے ہیں اس پر متفق ہیں کہ عالم اول معدوم محض تھا پھر حق تعالیٰ کی ایجاد سے موجود ہوا اس کے بعد کلام اس میں ہو کہ وجود کے ساتھ متصف ہونے کی کیفیت کیا ہے اس کیفیت میں چار قول ہیں۔ ایک علماء ظاہر کا، دوسرا بعض حکماء اسلام کا، تیسرا قائلین بوحدۃ الوجود کا، (جن کے مشہور رئیس شیخ اکبر ہیں)، چوتھا قائلین بوحدۃ الشہود کا جن کے امام حضرت مجدد صاحبؒ ہیں۔

اب ان چاروں کیفیتوں کی تقریر مختصر اور حتی الامکان سلیس بیان کی جاتی ہے۔ مگر تسہیل وتوضیح کے لئے اول ایک مثال کی چار کیفیتیں ملحوظ ہوں۔ جن سے سب اقوال پر کیفیات اتصاف بالوجود کے سمجھنے میں اعانت ہوگی وہ مثال آئینہ کی ہے اور اس کی چار کیفیتیں متعلق محاذاۃ شمس کے ہیں۔ بیان اس کا یہ ہے کہ آئینہ جب آفتاب کے مقابل رکھا جاتا ہے اس میں چار کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ وہ نور آفتاب سے منور ہو جاتا ہے اور یہ نور جس سے آئینہ متصف

ہوگیا نور آفتاب کا مغائر نہیں وہاں ایک ہی نور ہے جو آفتاب کا وصف بالذات ہے اور آئینہ کا وصف بالعرض اور یہی وجہ ہے کہ اگر آئینہ کو آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹا لیا جاوے تو وہ منور نہیں رہتا۔

۲۔ دوسری کیفیت یہ کہ وہ حرارت آفتاب سے مسخن ہوجاتا ہے اور یہ حرارت جس سے آئینہ متصف ہوگیا۔حرارت آفتاب سے مغائر ہے۔گومستفاد حرارت آفتاب ہی سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹا لیا جاوے تب بھی وہ آئینہ مسخن رہتا ہے۔

۳۔ تیسری کیفیت یہ کہ قرص آفتاب آئینہ کے اندر منعکس نظر آتا ہے اور دلیل سے محقق ہوچکا ہے کہ اس میں جو نظر آرہا ہے وہ نہ عین آفتاب ہے اور نہ اس کی شبح اور مثال ہے بلکہ محض وہم اور خیال ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر دیکھنے والا اپنی آنکھ بند کرلے تو پھر آئینہ کے اندر کچھ بھی نہیں رہتا اگر اس میں کوئی شبح ہوتی تو آنکھ بند کرنے سے معدوم کیوں ہوجاتی اور حقیقت اس کی یہ ہے کہ جب آئینہ پر شعاع بصری پڑتی ہے تو آئینہ سے ٹکرا کر آفتاب کی طرف لوٹتی ہے اور اس شعاع سے خود آفتاب نظر آتا ہے۔مگر وہم یوں ہوتا ہے کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز ہے اور واقع میں کچھ بھی نہیں جب حقیقت یہ ہے تو ظاہر ہے کہ جب آنکھ بند ہونے سے شعاع آئینہ پر نہ پڑے گی تو آفتاب کی طرف بھی وہ نہ لوٹے گی اور آئینہ میں آفتاب کے تخیل ہونے کا مدار یہی انعکاس شعاع کا تھا اس لئے اب اس میں آفتاب بھی متخیل نہ ہوگا۔

۴۔ چوتھی کیفیت یہ ہے کہ اس آئینہ کا سایہ اس کے مقابلہ میں زمین یا دیوار وغیرہ پر پڑتا ہے اور اس ظل کا وجود نہ تو نور و حرارت کے درجہ میں واقعیت رکھتا ہے اور نہ عکس مری فی المرأۃ کے درجہ میں غیر واقعی ہے بلکہ دونوں کے بین بین ہے۔نور و حرارت کے اعتبار سے تو ضعیف اور غیر مستقل اور عکس مرئی کے اعتبار سے قوی اور مستقل۔

پس کیفیت اولیٰ میں نور آئینہ کو عین نور شمس کہیں گے اور کیفیت ثانیہ میں حرارت آئینہ

کومغائرحرارشمس اورآئینہ کی صفت منضمہ کہیں گے اورکیفیت ثالث میں عکس مرئی کوخیال محض کہیں گے اوراس کی حقیقت معلوم ہونے کے بعدایک اعتبارسے اس کومعدوہ محض کہنا بھی صحیح ہوگااورایک اعتبارسے عین شمس کہنا بھی صحیح ہوگااورکیفیت رابعہ میں ظل کوآئینہ کی شج اورمثال کہیں گےاوریہ سب احکام ظاہر ہیں۔

ا۔علماءظاہرکانکتہ نظر:

علماء ظاہرکہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے معدومات کوان کے ازمنہ میں اپنی قدرت وارادہ سے وجودحادث کےساتھ متصف کردیااورمراداستقلال سےعدم افتقارالی الموجدحدوثاًاوبقاءًنہیں ہے کہ یہ توخواص واجب سے ہے بلکہ مرادیہ ہے کہ یہ وجود حادث نہ کسی موجود کا عین ہے نہ اس کاظل۔پس اس وجودسے وہ معدومات موجودات حقیقۃ ہوگئے۔ پس ان کے نزدیک ممکنات کااتصاف وجودکےساتھایساہےجیسامثال بالامیں آئینہ کااتصاف حرارت وسخونیت کےساتھ کہ اتصاف توحقیقی مگرآفتاب کامفتقر اورحرارت آفتاب کامغائر۔پس ان کےنزدیک وجودبھی کلی ہے اورموجودبھی کلی۔

۲۔حکماءاسلام کانکتہ نظر:

بعض حکماء اسلام یوں کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے ماہیات ممکنہ کوموجودکرناچاہاتوان کواپنے وجودکےساتھ جواس کی ذات کے ساتھ قائم ہے ایک خاص نسبت جس کی کنہ معلوم نہیں عطافرمادی اورکوئی جداگانہ وجود ان کونہیں دیاپس وہ ماہیات اس نسبت کے سبب متصف بالوجودہوگئیں۔پس ان کے نزدیک ممکنات کااتصاف وجودکے ساتھ ایساہے جیسامثال بالامیں آئینہ کا اتصاف نورکےساتھ کہ وہ نورجزئی حقیقی ہے۔جس کیساتھ آفتاب موصوف بالذات ہےاورآئینہ موصوف بالعرض۔پس نورجزئی حقیقی ہےاورمنورکلی اسی طرح یہ لوگ وجودکوجزئی حقیقی کہتے ہیں اورموجودکوکلی اورگواس نسبت کی کنہ معلوم نہیں۔

۳۔اہل کشف کا نکتہ نظر:

ان کے نزدیک وجود صرف حضرت حق سبحانہ کے لئے ثابت ہے اور ممکنات کو موجود کہتے ہیں۔نہ بایں معنی کہ وجود ان کی صفت ہے بلکہ بایں معنی کہ وجود سے ان کو ایک گونہ تلبس ہے جس کی کنہ تو معلوم نہیں لیکن اس کے بعض وجود واحکام معلوم ہوئے ہیں۔

اب آگے دو مذہب پر مختلف ہوگئے۔

۱۔شیخ اکبر کا مذہب۔

۲۔حضرت مجدد کا مذہب۔

شیخ اکبر کا نظریہ:

شیخ اکبر یوں کہتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ذات حق تھی جس میں دو مرتبے تھے ۔ایک ذات مع اپنے اسماء وصفات کے۔دوسرے ان اسماء وصفات میں سے علم کا ایک مرتبہ یعنی تمام کائنات وجوبیہ وامکانیہ کا علم تفصیلی جس کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور ہر چند کہ یہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم الٰہی کا۔ان ہی اسماء وصفات میں داخل ہے مگر اس میں دو حیثیتیں ہیں ایک اس کی صفت علم ہونے کی جس کے ساتھ ذات حق متصف ہے جو منشا ہے صدق قضیۂ ہو عالم کا دوسری حیثیت اس کی معلوم یعنی متعلق علم ہونے کی۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو عدم محض سے نکالنا چاہا تو اپنے ارادہ سے اس موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر باختلاف مراتب تجلی یعنی ظہور جو تنزلات کہلاتے ہیں۔متجلیٰ ومنعکس فرمایا۔تو اس سے ظاہر وجود میں ان اعیان ثابتہ کے عکوس اس طرح ظاہر ہوگئے کہ نہ ان عکوس کو وجود خارجی حاصل ہوا اور نہ ظاہر وجود میں انہوں نے حلول کیا۔

محض ایک طرح کا وجود تخیلی حاصل ہوگیا مگر سرسری نظر میں وہ وجود خارجی سمجھا جانے لگا۔پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کے ساتھ ایسا ہے جیسا آئینہ کی مثال بالا میں عکس قرص کا اتصاف وجود کیساتھ کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز واقعی اور موجود بوجود خارجی نہیں شعاع بصری کے ٹکرانے سے وہی اصل جسم نظر آتا ہے جو اس کا محاذی ہے اور آئینہ کے اندر وہ نہ بعینہ ہے نہ

بمثالہ اوراس بناء پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ عکس مرئی فی المرأۃ فی نفسہ وہم وخیال محض ہو۔اس کا کوئی مستقل وجودنہیں اورحقیقت اس کی وہی جسم محاذی ہے۔اسی طرح یہ حضرات کہتے ہیں کہ ظاہر وجود پر اعیان ثابتہ کو متجلی فرمانے سے اس میں جوعکس ونقوش محسوس ہونے لگے ان کا فی نفسہ کئی مستقل وجودنہیں۔خیالات محضہ ہیں کہ باوجود غیر موجود ہونے کے موجود معلوم ہونے لگے اورحقیقت ان کی وہی اعیان ثابتہ ہیں۔یہ تحقیق ہے وجودیہ کے اس قول کی کہ عالم بتمامہ عبارت ہے۔اسماء وصفات سے جنہوں نے مرتبہ علم میں تمائز پیدا کر لیا ہے اورآئینہ ظاہر وجود میں ایک قسم کا ظہور تخیلی پیدا کرلیا ہے

حضرت مجدد کا نظریہ:

حضرت مجدد کے نظریے کا خلاصہ یہ ہے سواس میں تو شیخ اکبر کے ساتھ وہ بھی متفق ہیں کہ وجود حقیقی کی عالم سے نفی کرتے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے صرف اثبات وجود غیر حقیقی للممکنات کی کیفیت میں ان سے مختلف ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات حق تھی مع اپنے جمیع اسماء وصفات کے اوران اسماء وصفات کے علاوہ مرتبہ عدم میں کچھ حقائق اعتباریہ تھے یعنی ان اسماء وصفات کے مقابل مفہومات جوذات حق میں معدوم ہیں جیسے علم کے مقابل جہل اور قدرت کے مقابلہ میں عجزوعلی ہذا پس یہ دو چیزیں ہوئیں، ایک کمالات کہ وہ وجودذات ہیں اور دوسرے نقائص کہ وہ عدمات ہیں۔جب حق تعالیٰ نے عالم کو ظاہر کرنا چاہا۔ان کمالات کو ان عدمات پر متجلی فرمایا ان عدمات میں ان کمالات کی صورت منعکس ہوگئی اوراس انعکاس سے ایسے حقائق ظاہر ہوگئے کہ ان کا مادہ تو یہ عدمات ہیں اوران کی صورت یہ عکوس ہیں اوریہی حقائق ماہیات ہیں۔ممکنات کے اور چونکہ یہ عدمات بوجہ نقائص ہونے کے عین نہیں ہیں اسماء وصفات کے جیسا عین ثابتہ ان کے عین تھے۔اور بوجہ ان میں انعکاس کمالات کے عدمات محضہ بھی نہیں رہے لہٰذا ان کا وجود نہ حقیقی ہے لانحصار الوجود الحقیقی فی الحق سبحانہ وتعالیٰ اور نہ خیالی محض ہیں کما کان فی مذہب الوجود۔ورنہ عینیت نقائص کی کمالات کے ساتھ لازم آئے گی۔

پس ان عدمات کا وجود جب نہ حقیقی ہے نہ خیالی تو دونوں کے بین بین ہے اس کو وجود ظلی

کہتے ہیں ۔ظل کی یہی شان ہوتی ہے کہ ذی ظل کے غائب ہونے سے تو غائب ہوجاتا ہے۔مگر شعاع بصری کے بند ہونے سے وہ معدوم نہیں ہوتا۔پس ان کے نزدیک یہ وجود ظلی مثال بالا میں اس آئینہ کے سایہ کے مشابہ ہے جو دھوپ میں ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقت اس کی عدم نور ہے اور یہ خاص شکل وصورت مربع یا مدور وغیرہ احاطہ نور سے پیدا ہوتی ہے۔کیونکہ اگر وہاں دھوپ نہ ہو تو یہ شکل خاص پیدا نہ ہو۔(۴۶)

وحدۃ الوجود پر اعتراضات:

وحدۃ الوجود پر درج ذیل اعتراضات کیے جاتے ہیں۔

ا۔حلول:

وحدۃ الوجود پر بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس سے ذات حق کا مخلوق سے حلول لازم آتا ہے۔جیسا کہ سابقہ معلومات سے ظاہر ہے کہ وجودیہ اس کے قائل نہیں۔ ذیل میں شیخ اکبر کا نکتہ نظر بیان کیا جاتا ہے۔

آپ حادث وقدیم عبد ومعبود کو ہرگز متحد نہیں سمجھتے تھے۔نہ حلول کے قائل تھے۔آپ کی عمر کی آخری دور کی کتاب فتوحات مکیہ باب ۳۶۹ میں ہے **"فالوجود الحادث والقدیم مربوط بعضہ ببعض ربط الاضافۃ والحکم لا ربط العین"** یعنی حادث مخلوق اور خالق قدیم کا آپس میں معنوی تعلق ہے عینی اور خارجی نہیں۔

باب ۳۵۱ میں ہے **"فالرب رب والعبد عبد فلا تغالط ولا تخالط"** رب تعالیٰ ہی رب ہے اور بندہ بندہ ہی ہے مغالطہ مت کھا اور خلط ملط نہ کر۔

امام عبدالوہاب شعرانی نے الیواقیت کے حاشیہ پر یہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ حضرت شیخ کی طرف حلول واتحاد منسوب کرنا افتراع ہے۔

"وما قال بالاتحاد الا اھل الالحادوما قال بالحلول الا اھل الجھل والفضول"

ہمہ اوست کی یہ تعبیر کہ حق تعالیٰ نے تمام چیزوں میں حلول فرمایا ہے یا تمام اشیاء ذات حق سے متحد ہیں بلا شبہ خلافِ شرع ہے اوراس سے صوفیائے کرام کا دامن صاف ہے۔اگر ہمہ اوست کی یہ تعبیر ہو کہ تمام اشیاء صفاتِ الٰہیہ کے مظاہر ہیں۔ جیسے آئینہ دیکھنے والے کی صورت کی

صفات آئینہ میں ظاہر ہوتی ہیں لیکن نہ تو وہ آئینہ میں حلول کئے ہوئے ہوتا ہے اور نہ اس سے متحد۔
اس تعبیر کو عارف رومیؒ نے اپنے ایک شعر میں یوں سمویا ہے:

؎ چوں توں در آئینہ خانہ می روی گرچہ یک باشی تو صدہا می شوی

یعنی جیسے آئینہ خانہ میں ایک ذات ہر آئینے میں نظر آتی ہے۔ سب اس کا عکس اور پرتو ہو تا ہے وہ خود بعینہٖ ہر گز نہیں ہوتا۔

چنانچہ حضرت گولڑوی ایک سوال کے جواب میں کہتے ہیں۔ ہمہ اوست میں او کا مرجع حق سبحانہٗ وتعالیٰ من حیث الذّات نہیں بلکہ من حیث الظہور ہے کما صرح بہ الشیخ الاکبر رضی اللہ عنہ مرادا فی الفتوحات مانتے ہیں کہ وہ **من حیث الظهور ظاهر و متجلی فی المظاهر**۔(۴۷)

کوئی چیز تنزل کے وقت اپنی حقیقت سے جدا اور خارج نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں کوئی قدح اور نقص عائد ہوسکتا ہے۔ چنانچہ جبریل کا دحیہ کلبی کی صورت میں تنزل اور آیۃ **فَتَمَثَّلَ لها بشراً سويّا** اس کی مؤید اور نیز آیۃ **قَالَ اِنّمَا اَنَا رَسُوْلُ رَبّکِ** اور آیۃ **یا مُوسیٰ اِنِّی اَنَا اللّٰهُ رَبُّ العٰلمِیْنَ**۔ اگر ایسا نہ ہو تو حمل غیر صحیح اور ناممکن ہوگا۔(۴۸)

ہم اس عقیدہ کے حق میں کہ عالم بہ نسبت حلول نہیں بلکہ من حیث المجموع صورت ذات مع الصّفات ہے، بارگاہ نبوت میں حضرت جبریلؑ کے متمثّل بدحیہ کلبی ہونے کے وقت اصح الرویتین کو شاہد لاتے ہیں۔ دیکھئے یہاں قوم کو دحیہ کلبی نظر آتے تھے اور آنحضرتﷺ فرماتے کہ یہ جبریلؑ ہیں۔ حالانکہ نہ تو یہاں جبریل دحیہ کلبی میں حلول کئے ہوئے تھے اور نہ یہ کہ جبرئیل بھی ہو اور دحیہ کلبی بھی بلکہ جبریل علیہ السلام اپنی حقیقت ملکیہ پر باقی رہتے ہوئے بھی عالم شہادت میں بصورت دحیہ کلبی متمثّل ہوئے۔ ظاہر ہے کہ اس رویت میں سے صحیح ترین رویت حضور علیہ السلام کی رویت ہے کہ **"ذاک جبریل"**(یہ جبریل ہیں)

امام عبدالغنی النابلسی نے اس نقطہ کو یوں واضح کیا:

حلول کی شرط یہ ہے کہ دو وجود ہوں۔ جس میں ایک دوسرے میں حلول کرے اور یہاں دو وجود نہیں ہیں بلکہ ایک وجود ہے اور کچھ تقادیر عدمیہ ہیں جو وجود واحد سے صادر ہوئی ہیں ان

تقادیر کا نام مخلوقات اور حوادث رکھا گیا ہے۔(۴۹)

ذات حق جس طور سے اپنی ذاتی تجلی کے اعتبار سے اعیان کے ظہور فی العلم کا مبداء ہیں اسی طرح تجلی اسمائی کے اعتبار سے ان کے احکام و آثار کی خارج میں پیدائش کا بھی مبداء ہے۔ مبداء اور ذوی مبداء کے بیچ ایک نسبت بلکہ معیت اور مقارنت موجود ہے لیکن یہ مقارنت اسی طرح کی نہیں ہے جو عرض اور عرض، عرض اور جوہر اور جوہر اور جوہر کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یہ مقارنت ہے جو مبداء کو ذی مبداء کے ساتھ ہوتی ہے جس میں حیز و مکان اور موضع و محل کی کوئی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ مجرد تاثیر اور تاثر کی نسبت ہے اور اس تاثیر سے مقصود حق تعالیٰ کا احاطہ قیومی ہے جو اشیاء و اعیان اور ان کے رنگا رنگ ظہور اور مختلف آثار و احکام کو محیط ہے۔(۵۰)

مشہور محدث و صوفی شیخ ابراہیم کورانی نے اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا جس کا نام ''تنبیہ العقول علی تنزیہ الصوفیۃ عن اعتقاد التجسیم والعینیہ والاتحاد والحلول'' رکھا ہے۔ اس رسالہ میں تجلی کے ساتھ ظہور کرنے میں اور حلول میں فرق واضح کیا ہے۔ کہ حلول عقیدہ مشرکین ہے اور ظہور بالتجلی من غیر التقید بالمادۃ والصورۃ والمکان، یہ عقیدہ اہل حق ہے۔(۵۱)

حلول و اتحاد کی نفی کے بارے میں اس تمام صراحت اور اس عبارت کے بعد بڑی حیرت کی بات ہے کہ ان کے بعد نقاد اور بدگوان پر حلول و اتحاد کی تہمت لگاتے ہیں۔ کبھی تو یوں لگتا ہے کہ ان لوگوں نے ابن عربی کی کتابوں کو مکمل غور و خوض سے پڑھا ہی نہیں اور شاید بعضوں نے تو ان کی تحریرات کی طرف رجوع کرنے کی زحمت تک گوارہ نہ کی اور فقط دوسروں سے سنی سنائی بات یا ان کے عقائد کے اظہار کو سند مان لیا۔

۲۔اتحاد:

اکثر آدمی حضرت الشیخؒ کی عبارت: اوجد الاشیاء وھو عینھا سے وہم میں پڑے ہیں اور اس عبارت سے خالق و مخلوق کا اتحاد سمجھ کر حضرت الشیخؒ پر ناحق زبانِ تکفیر و تشنیع دراز کرتے ہیں، حالانکہ حاشا وکلا از روئے تحقیق حضرت الشیخؒ کی ہرگز یہ مراد نہیں ہے، کیونکہ لفظِ عین کے

دو معنیٰ ہیں۔ایک یہ کہا کہا جا تا ہے کہ یہ چیز اپنی عین ہے یعنی بطریق حمل اوّلی چنانچہ الانسانُ انسان‘‘ اور دوسرا معنیٰ عین کا یہ ہے کہ ما به القوام یعنی وہ چیز جس کے ساتھ دوسری چیز کا قیام ہو۔ یہاں یہی معنیٰ مراد ہے۔نہ معنی اول پس وھو عینھا کا یہ معنیٰ ہے کہ اگر واجب کا تعلق مخلوقات سے قطع نظر کیا جائے تو مخلوق کا فی نفسہٖ کوئی وجود نہیں' کیونکہ مخلوق از قسم ممکن کے ہے اور ممکن کا وجود وعدم یکساں ہوتا ہے۔(۵۲)

اس کی وضاحت میں حضرت گولڑوی نے کہا کہ میں نے ایک کتاب میں دیکھا کہ ایک شخص مجددی کہتا ہے کہ میں ایک روز حضرت سلطان العاشقین محبوب الٰہیؒ صاحب کے مزار مقدس پر مراقب ہوا۔کیا دیکھتا ہوں کہ آں سلطانؒ برزخ یعنی عالم مثال میں ’’فتوحاتِ مکیہ‘‘ و فصوص الحکم‘‘ کا درس دے رہے ہیں۔میں نے حضرت الشیخؒ کی عبارت ذیل اوجد الاشیاء وھو عینھا (اس نے ایجاد فرمایا اشیاء کو اور وہ خود ان کا عین ہے) پیش کر کے عرض کیا کہ اس عبارت سے خالق ومخلوق کا اتحاد مفہوم ہوتا ہے۔حضرت موصوف نے جواب میں قدرے تامل فرمایا۔ ناگاہ حضرت الشیخؒ کی روح مبارک نے متجلی ہو کر افادتاً فرمایا۔کہ آپ جواب میں کیوں نہیں فرماتے کہ میں نے وھو عینھا (وہ خود ان کا عین ہے) کہا ہے نہ کہ ھی عینه(اشیاء اللہ تعالیٰ کا عین ہیں) تاکہ نقص لازم آتا۔(۵۳)

۳۔کیا عالم عین ذات حق ہے؟

پس تمام عالم کمال اسمائی کا ظہور ہے اس کو ایک جملے میں یوں ادا کر سکتے ہیں ’’حق ظاہر بصورت حقیقی اشیاء، اشیاء موجود بوجود حقیقی حق‘‘ مظہر کا ظہور مظاہر میں تین قسم پر ہوتا ہے۔

۱۔ ظہور مجرد کا مجرد میں جیسے حق تعالیٰ کی ذات واحد کا ظہور اسمائے کثیرہ الٰہیہ میں۔

۲۔ ظہور مجرد کا مادہ میں جیسے ظہور روح کا جسم کے اجزائے کثیرہ میں۔

۳۔ ظہور مادے کا مادہ میں جیسے ظہور شخص واحد کا مرایائے مختلف الوان میں۔

ان تینوں مثالوں میں مظہر میں تغیر اور تبدل، تجزی وتبعیض ،حلول واتحاد کا تصور بھی ہے۔

حق تعالیٰ عالم کا لا عین ولا غیر ہے:

ظاہر (حق) تمام اعتبارات سے مظہر (خلق) کا عین نہیں اور نہ ہی جمیع اعتبارات سے اس کا غیر ہے۔ وہ من وجہ عین خلق اور من وجہ غیر خلق ہے۔اس کی مختصر تشریح درج ذیل ہے۔

ا۔غیریت محضہ:

اگر عبد ومعبود میں غیریت ولغوی وحقیقی ذاتی قرار دیں اور عینیت کو وہمی ومجازی۔ جیسا کہ ایجادیہ اور بعض متکلمین کا مذہب ہے۔تو ماننا پڑے گا کہ عبد ومعبود میں وہی نسبت ہے جو تخت اور نجار میں۔ یا تصویر اور مصور میں پائی جاتی ہے۔ اور عبد اور رب میں معیت اور ارتباط کا انکار کرنا پڑے گا جو کہ کتاب وسنت کا انکار ہے۔ یہ شرعاً باطل اعتقاد اور شرک فی الوجود ہے جو قرب حق سے باز رکھتا ہے۔

۲۔عینیت محضہ:

یعنی عبد اور رب میں نسبت عینیت لغوی اور حقیقی ذاتی ہے۔یعنی ذات بندہ اور ذات رب دونوں ایک ہیں۔عینیت صرف وجود کی نہیں بلکہ ذات کو بھی عینیت ہے اور غیریت محض وہمی ومجازی ہے۔ یہ زنادقہ اور ملاحدہ کا مسلک ہے۔اس کی روح سے عبد ورب میں وہی نسبت ہے جو کہ زید اور اس کے اعضاء میں۔موم اور اس کے مختلف اشکال میں ہے۔ یا دریا اور اس کے گونا گوں امواج میں ہے۔ کچھ صوفی اور پکے مواحد اس قسم کی بہت سی مثالیں دیتے ہیں اور ان کو جملہ اعتبارات سے درست بھی سمجھتے ہیں۔

اس قسم کی غلطی کی وجہ یہ ہے کہ اس نظریہ کے بعض مقامات مبہم بیان کیے گئے ہیں اور کچھ کاملین نے حالت مستی میں ایسے اشعار وغیرہ کہہ دیے ہیں جن سے ناقص الفہم لوگ عبد اور رب کی عینیت حقیقی مراد لینے لگے۔ جیسے

همسایہ و همنشین وهمراه همہ اوست — در دلق گدا و اطلس شہ همہ اوست
در انجمن فرق ونہاں خانہ جمع — باللہ همہ اوست ثم باللہ همہ اوست

(ہمسایہ اور ہمنشین اور ہمراہ وہی ہے۔گدڑی میں فقیر اور ریشم میں بادشاہ وہی ہے۔کثرت کی مجلس اور وحدت وجمع کے خلوتِ خانہ میں خدا کی قسم وہی ہے اور کوئی نہیں)

لیکن درحقیقت ان تمام مقامات میں ذات سے مراد وجود حق ہے اور عینیت سے مراد یہ ہے کہ سب اشیاء میں ایک ہی وجود حق کا ظہور ہے نہ کہ تمام اشیاء خود ذات حق ہیں۔یعنی عالم خارجی یا اعیان خارجیہ جو کہ اعیان ثابتہ کے ظل ہیں اس کے دو اعتبار ہیں

۱۔من حیث الحقیقت والوجود:

یعنی از روئے وجود وحقیقت سب خدا کا عین ہیں۔اس لحاظ سے کہ حق تعالیٰ نے خود اپنی صفت نور کے ذریعے صورت مظاہر ممکنات میں ظہور فرمایا ہے۔

۲۔من حیث التعین والتشخص:

یعنی تمام مخلوق کو ان کی صور علمیہ الٰہیہ کے مطابق اپنی قدرت کاملہ سے مادی وجود خارجی اور مختلف اشکال میں پیدا فرمایا ہے اس اعتبار سے اشیاء کو ممکن وخلق کہتے ہیں۔اس لحاظ سے ہر شے غیر حق ہے۔(۵۴)

☆☆☆☆

حوالہ جات

۱۔ فیض احمد فیض، مولانا مہر منیر،۹۳، گولڑہ شریف اسلام آباد، دسمبر ۲۰۰۶ء

۲۔ قاضی جاوید، پنجاب کے صوفی دانشور، فکشن ہاؤس لاہور، ۲۰۰۵ء

۳۔ رازی، فخر الدین، المباحث المشرقیۃ، ۱: ۹۷، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ھ، ۱۹۹۰ء
جرجانی، سید محمد شریف، شرح المواقف، ۲/ ۷۷، منشورات الشریف الرضی، ایران
قم، ۱۳۷۰ھ؛ تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ۱: ۲۹۵، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ھ، ۱۹۸۹ء

۴۔ تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ۱: ۲۹۷

۵۔ خیرآبادی، فیض حق، الروض المجود، ۲۴، مفید الاسلام، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۳ھ

۶۔ شرح المقاصد، ۱: ۳۲۲

۷۔ النابلسی، عبدالغنی بن اسماعیل، کتاب الوجود، ۲۷-۲۸، دارالکتب العلمیہ بیروت، ۱۴۲۴ھ، ۲۰۰۳ء

۸۔ قاضی عبدالنبی، دستور العلماء، ۳: ۴۴۳، دارالکتب علمیہ، بیروت، ۱۴۲۱ھ

۹۔ محسن جہانگیری، ڈاکٹر، محی الدین ابن عربی، حیات و آثار، ۲۵۱، مترجم ادارہ ثقافت اسلامیہ
لاہور، اکتوبر ۱۹۹۹ء

۱۰۔ ملا صدر الدین شیرازی، تلخیص اسفار، ۱: ۱۰

۱۱۔ جامی، عبدالرحمٰن، الوائح مترجم ۳۱، تصوف فاؤنڈیشن لاہور ۱۴۲۰ھ
مہر علی شاہ، سید، تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، ۸۰، گولڑہ شریف اسلام آباد ۱۹۹۷ء

۱۲۔ ابن عربی، فتوحات مکیہ، ۳: ۵۳۵، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۷ء

۱۳۔ محی الدین ابن عربی، حیات و آثار، ۲۵۱

۱۴۔ کتاب الوجود، ۱۳۶

۱۵۔ الروض المجود، ۲۸

۱۶۔ مہر علی شاہ، ملفوظات مہریہ، ۱۹، گولڑہ شریف اسلام آباد، ۱۹۹۷ء

۱۷۔ ملفوظات مہریہ، ۲۳-۲۴

۱۸۔ میاں علی محمد خان، شرح وحدۃ الوجود وشہود، ۸، پاکپتن شریف منٹگمری
۱۹۔ مہر منیر، ۵۱۳
۲۰۔ نصیر الدین نصیر، سید، رارسم منزل ،۱: ۱۷۵-۱۷۶، گولڑہ شریف اسلام آباد، ۲۰۰۶ء
۲۱۔ نعمت علی چشتی ، قانون سیر الی اللہ، ۱۶، فیروز والہ، امامیہ کالونی شیخوپورہ ۲۰۰۹ء
۲۲۔ قانون سیر الی اللہ، ۱۶-۱۷
۲۳۔ تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، ۸۴-۸۶
۲۴۔ تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، ۹۸
۲۵۔ مہر یہ منیر، ۵۱۳
۲۶۔ تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، ۴
۲۷۔ تحقیق الحق، ۵
۲۸۔ مہر منیر، ۵۱۶-۵۱۷
۲۹۔ تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، ۹
۳۰۔ ایضاً، ۹۸
۳۱۔ ایضاً، ۱۰۳
۳۲۔ ابن عربی، فصوص الحکم، فص اسحاقی ، ۱۱۵، مترجم نذیر سنز لاہور
۳۳۔ ابن عربی ،فتوحات مکیہ، ۲: ۱۵۱
۳۴۔ قرآن اور تصوف، میر ولی الدین، ڈاکٹر، سٹی بک پوائنٹ کراچی
۳۵۔ مہر علی شاہ، پیر، ملفوظات مہریہ، گولڑہ شریف اسلام آباد، ۱۹۹۷ء
۳۶۔ ندوی، محمد حنیف، عقلیات ابن تیمیہ، ۳۲۷-۳۲۹، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۲۰۰۱ء
۳۷۔ مہر منیر، ۱۴۲
۳۸۔ حم السجدہ، ۴۱: ۵۳-۵۴
۳۹۔ مولانا جامی، نفحات الانس، ۴۸۸-۴۸۹ نفحات الانس، تہران، ۱۳۳۷ھ
۴۰۔ مہر علی شاہ، ملفوظات مہریہ، ۱۶
۴۱۔ میاں محمد علی خان، شرح وحدۃ الوجود وشہود، ۱۷-۲۱ پاکپتن شریف منٹگمری
۴۲۔ ملفوظات مہریہ، ۱۳۲

۴۳۔ ملفوظات مہریہ، ۱۷

۴۴۔ ایضاً، ۱۲-۱۳

۴۵۔ ایضاً، ۱۳۲

۴۶۔ اشرف علی تھانوی، مولانا، نوادرالنوادر، ۶۴۲-۴۵۰، ادارہ اسلامیات لاہور ۱۹۸۵ء

۴۷۔ نصیرالدین نصیر، راہ رسم منزل ہا، ۱۷۹

۴۸۔ ملفوظات مہریہ، ۲۵

۴۹۔ کتاب الوجود، ۱۰۰

۵۰۔ محی الدین ابن عربی، حیات وآثار، ۵۵۸

۵۱۔ شاہ رفیع الدین، دمغ الباطل، مقدمہ مولانا عبدالحمید سواتی، ۳۴، مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ ۱۹۷۶ء

۵۲۔ ملفوظات مہریہ، ۸-۹

۵۳۔ ملفوظات مہریہ، ۱۱

۵۴۔ نعمت علی چشتی، مولانا، قانون معرفت، ۴۴-۴۸، فیروزوالہ شیخوپورہ

Majallah-e-Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 31, Sr.No.80, 2010, pp 53 - 98

مجلّہ تحقیق
مجلۂ کلیۂ علوم شرقیہ
جلد ۳۱، جولائی۔ستمبر ۲۰۱۰ء، شمارہ ۸۰

اردو تنقید آغاز و ارتقاء

ڈاکٹر ضیاء الحسن ☆

Abstract:

Urdu Criticism started from Muqqadama-e - Sher - o - Shaeri which was published in 1993. It was the wisdom of Sir Syed Ahmad Khan which guided the initial Urdu critics toward the path of change in life and literature. Moulana Altaf Hussain Hali Moulana, Shibli Naumani, Moulana Muhammad Hussain Azad and Sir Syed Ahmad Khan himself are the four pillars of new palace of Urdu Criticism. They drew the rules of new criticism in Urdu Literature.

علی گڑھ تحریک سے قبل تنقید نگاری تذکرہ نگاری کی صورت میں ملتی ہے۔ اسے ہم تنقید تو نہیں البتہ تنقید کے اولین نقوش قرار دے سکتے ہیں۔ تنقید کے حوالے سے خود سرسید کے ہاں تو کوئی بہت زیادہ کام نظر نہیں آتا لیکن حالی، شبلی اور آزاد کے کام کو پیش کیا جا سکتا ہے۔

☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبۂ اُردو، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور۔

علی گڑھ تحریک کے اثرات صرف سرسید کے رفقا پر ہی نہیں ہوئے بلکہ بہت سے ایسے ادیب جو اس تحریک سے براہ راست منسلک نہیں تھے اس سے متاثر ہوئے۔ سید احمد دہلوی کی ''رسوم ہند'' سید علی بلگرامی کے تراجم' امداد امام اثر کی تنقید پر اس تحریک کے اثرات واضح طور پر محسوس ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس تحریک کی مخالفت میں بھی بہت کچھ لکھا گیا۔ مخالف نقطۂ نظر رکھنے والوں میں مولوی علی بخش شرر' سید امداد علی' سجاد حسین' مچھو بیگ ستم ظریف' سید محمد آزاد اور اکبر الہ آبادی کے نام نمایاں ہیں۔ ان میں سے کچھ حضرات نے سنجیدگی سے سرسید کے نظریات کی مخالفت کی اور بعض نے ظرافت کے رنگ میں اس تحریک کا مضحکہ اڑایا۔ علاوہ ازیں مذہبی حوالے سے بھی اس تحریک کی مخالفت میں علماء کا ایک پورا گروہ نظر آتا ہے جو سرسید کے مذہبی نظریات سے خصوصاً اختلاف رکھتا تھا۔

علی گڑھ تحریک کا بنیادی مقصد ادب کی اصلاح و ترقی نہیں تھا۔ سرسید اور ان کے رفقا نے ادب مسلمانوں کی اصلاح کے وسیلے کے طور پر اختیار کیا لیکن اس تحریک نے اردو ادب کے دامن کو وسیع کیا۔ اردو ادب میں نثر کے حوالے سے جو بھی ترقی ہوئی اس میں اس تحریک کا بنیادی حصہ ہے۔ شاعری کے حوالے سے بھی انقلابی تبدیلیاں آئیں اور شاعری کو قوم کی اصلاح کے لیے استعمال کیا گیا۔ اس حوالے سے حالی کی مسدس خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ شاعری کے موضوعات' اصناف اور اسلوب ہر سطح پر تبدیلیاں آئیں۔ نثر کے حوالے سے بھی نئی نئی اصناف اردو ادب میں شامل ہوئیں۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی لکھتے ہیں:

> ''یہ تبدیلی ایک نشاۃ الثانیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اگر اس تحریک تک کوئی تحریک پہنچتی ہے تو وہ یورپ کی نشاۃ الثانیہ (Renaissance) کی تحریک ہے۔ سرسید نے اس تحریک کے متعلق خیالات کو تحریر و تقریر دونوں کے ذریعے عام کرنے کی کوشش کی چنانچہ ادب بھی ان خیالات سے متاثر

ہوا-(۱)''

سرسید احمد خان سے دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے- پہلا دور ۱۸۵۷ء سے قبل اور دوسرا دور ۱۸۵۷ء کے بعد کی تنقید کا- اگرچہ سرسید احمد خان کا وہ کام جس کی بنیاد پر وہ بیسویں صدی کے سب سے بڑے مسلمان دانشور اور ادیب تسلیم کیے جاتے ہیں- ۱۸۵۷ء کے بعد کا ہے لیکن ان کے ابتدائی کام کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس میں آ ثار الصنادید جیسی وقیع کتاب بھی شامل ہے-

سرسید احمد خان نے ۱۸۴۷ء میں اپنے زمانے کے مختلف علوم وفنون کے ماہرین کا ایک جامع تذکرہ مرتب کیا- یہ ان مشاہیر کا تذکرہ ہے جو اپنے زمانے میں کسی نہ کسی حیثیت سے معاشرے میں اہم مقام رکھتے تھے- ان میں سے اکثر بزرگ ایسے ہیں جن کا ذکر صرف اسی تذکرے میں ملتا ہے اور اگر سرسید نے ان کا حال تحریر نہ کیا ہوتا تو آج ہم ان کے نام تک سے واقف نہ ہوتے- اس تذکرے کے حوالے سے محمد اسماعیل پانی پتی لکھتے ہیں:

> ''اس تذکرے کو مرتب اور مدون کرنے میں سرسید کو دوڑ دھوپ' تگ و دو اور سعی و کوشش کرنی پڑی ہوگی اور حالات و واقعات کی تلاش میں کس کس کی خوشامد نہ کرنی پڑی ہوگی' جب جا کر یہ بے نظیر تذکرہ مرتب ہوا ہوگا- اس میں سرسید نے دس قسم کے ایسے کملائے عصر کے سوانحی حالات جمع کیے تھے جو اپنے اپنے فن میں اپنے زمانے میں یکتائے عصر تھے اور جن کا مثل دہلی کی خاک سے پھر پیدا نہ ہو سکا- اس تذکرے میں کل ۱۱۹ لوگوں کا حال تھا-(۲)''

یہ تذکرہ انھوں نے ''شاہجہان آباد کے لوگوں کا بیان'' کے عنوان سے اپنی مشہور کتاب ''آ ثار الصنادید'' کے آخر میں لگایا تھا جس کا پہلا ایڈیشن ۱۸۴۷ء میں شائع ہوا- لیکن دوسرے

ایڈیشن مطبوعہ ۱۸۵۴ء میں اس تذکرے کو کتاب سے خارج کر دیا- محمد اسماعیل پانی پتی نے اسے مقالات سرسید جلد شانز دہم میں شامل کیا ہے- اس میں دہلی کے شعراء کا تذکرہ بھی شامل ہے جو ۱۲۳ صفحات پر مشتمل ہے جس میں انھوں نے سترہ شعرا کے حالات درج کیے ہیں-

سرسید احمد خان کو شعر و ادب کے بارے میں اپنے خیالات و نظریات کو باقاعدہ شکل میں ترتیب دینے کا موقع نہیں مل سکا- لیکن وہ پہلے ادیب ہیں جنھوں نے ادب کے مسائل پر سنجیدگی سے سوچا- اپنے زمانے کے ادب کی خامیوں اور خرابیوں کی طرف توجہ دلائی اور ان سے بچنے کی راہیں ہموار کیں- سرسید کے تنقیدی نظریات پر ان کے عہد کے گہرے اثرات نظر آتے ہیں- یہ عہد ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ہر لحاظ سے زوال کا ایک مشکل عہد تھا اور سرسید مسلمانوں کو اس مشکل سے نکالنے کے لیے ایک جہد مسلسل میں مصروف تھے- وہ ادب کو فلسفیانہ موشگافیوں اور حصول مسرت تک محدود نہیں دیکھ سکتے تھے بلکہ اسے ملک و ملت کی ترقی میں اہم کردار ادا کرتا ہوا دیکھنا چاہتے تھے- انھوں نے اردو کے شعری و نثری ادب پر تنقیدی نگاہ ڈالی تو اسے زندگی کے مسائل و معاملات سے بے پروا دیکھا- شاعری عشقیہ و صوفیانہ مسائل تک محدود تھی- زندگی کی تلخ اور ٹھوس حقیقتوں سے اسے کوئی واسطہ نہ تھا- مبالغہ آرائی کی وجہ سے شعر کی دنیا ایک چیستاں بن کر رہ گئی تھی- سرسید نے شاعری کی اس خامی کی طرف شاعروں اور نقادان ادب دونوں کی توجہ دلائی- ایک جگہ لکھتے ہیں:

> ''لیاقت شاعر کی یہ ہے کہ وہ نہایت بڑے استاد مصور کی مانند ہو کہ وہ اصل صورت اور رنگ اور خال و خط کو بھی قائم رکھتا ہے اور پھر بھی تصویر ایسی بناتا ہے کہ خوش نما معلوم ہو- ایشیا کے شاعروں میں ایک بڑا نقص یہی ہے کہ وہ اس بات کا خیال نہیں رکھتے بلکہ جس کی تعریف کرتے ہیں اس کے اوصاف ایسے جھوٹے اور ناممکن بیان کرتے ہیں جن کے سبب سے وہ تعریف تعریف

نہیں رہتی بلکہ فرضی خیالات ہو جاتے ہیں۔(۳)''

مندرجہ بالا اقتباس ان کے کسی تنقیدی مضمون سے نہیں لیا گیا بلکہ خوشامد کی مذمت میں لکھے گئے ان کے مضمون کا حصہ ہے لیکن اس سے ان کے نظریہء شعر کو سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ سر سید احمد خاں مبالغہ آرائی کو بہت برا جانتے تھے۔ اس کی مذمت میں انھوں نے مختلف مضامین میں مختلف پیرایوں میں اظہار خیال کیا ہے۔ سر سید احمد خاں عقل پرست انسان تھے۔ ان کے تمام علمی و ادبی کام سے عقل پرستی کا اظہار ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ انھوں نے مذہب کو بھی خالص عقل سے پرکھا۔ ان کی تفسیر القرآن پر ہونے والے تمام تر اعتراضات کا باعث ان کی عقلیت پسندی ہے۔ ڈاکٹر آغا افتخار حسین نے بجا طور پر سر سید احمد خان کو برصغیر میں عقلیت پسندی کا اولین رہنما قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''آخر کوئی سات سو سال تک عقلیت کی مخالفت کے بعد ہندوستان میں ایک بار پھر عقلیت پسندی کی تحریک نمودار ہوئی۔ اس تحریک کی ابتدا سر سید احمد خان نے کی۔(۴)''

اس عقلیت پسندی سے انھوں نے اردو ادب کا جائزہ لیا تو اسے زندگی سے بہت دور پایا۔ سر سید نے اپنی کوششوں سے اس جامد ادب میں زندگی کا تحرک پیدا کیا اور اسے انسانیت کی فلاح و اصلاح کے قابل بنایا۔ صنائع بدائع اور علم بیان شعر و ادب کے جمالیاتی حسن میں ضرور اضافہ کرتا ہے لیکن اس کی عام فہمی میں رکاوٹ بنتا ہے۔ اسی لیے سر سید براہ راست اظہار کے قائل تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ شعر میں تاثیر جذبہ و احساس اور خلوص سے پیدا کرنی چاہیے' نہ کہ مبالغہ سے۔ وہ چاہتے تھے کہ شاعری سے سوئی ہوئی قوم کو بیدار کرنے کا کام لیا جائے۔ انھوں نے نیچرل شاعری کی پرزور حمایت کی۔ نیچرل شاعری سے ان کی مراد ایسی شاعری ہے جو فطرت کے اصولوں کے مطابق ہو یعنی وہ فنی' ہیتی' اسلوبیاتی اور موضوعاتی سطوح پہ فطرت کے قریب ہو۔

سرسید تحریک بنیادی طور پر نثر کی تحریک ہے لیکن وہ شاعری کے خلاف نہیں تھے۔ ابتدا میں وہ خود بھی شاعری کرتے رہے لیکن ان کا میلان طبع شاعری کی طرف نہیں تھا۔ اس لیے بعد میں اسے ترک کر دیا۔ غزل سے انھیں ریزہ خیالی اور موضوعاتی یک رنگی کا شکوہ تھا۔ لکھتے ہیں:

ہماری زبان کے علم و ادب میں بڑا نقصان یہ تھا کہ نظم پوری نہ تھی۔ شاعروں نے اپنی ہمت عاشقانہ غزلوں اور واسوختوں اور مدحیہ قصیدوں اور قصہ و کہانی کی مثنویوں میں صرف کی۔(۵)''

اس لیے انھوں نے نظم کی حوصلہ افزائی کی۔ جب آزاد کی مثنوی ''خواب امن'' انھیں موصول ہوئی تو انھوں نے اس کی خوب تعریف کی۔ ساتھ ہی یہ مشورہ بھی دیا کہ وہ اپنے کلام کو اور بھی زیادہ فطرت کے قریب کریں کیونکہ شاعری جتنی زیادہ فطرت کے قریب ہوگی اتنی ہی پرتاثیر بھی ہوگی۔ اسی طرح انھوں نے حالی کی مثنویوں ''حب وطن'' اور ''مناظرہ رحم و انصاف'' کو اپنے ادب کا کارنامہ قرار دیا۔ ان کی سادگی الفاظ٬ صفائی بیان اور عمدگی خیال کو خوب سراہا۔ انھوں نے حالی کو بھی یہی مشورہ دیا کہ نیچرل شاعری کی اس روش کو مزید آگے بڑھائیں کیونکہ اردو شاعری کی اس کی بے حد ضرورت ہے۔

سرسید کی جدیدیت نے اس رمز کو پا لیا تھا کہ قافیہ و ردیف کی پابندی خیالات کو بھی پابند کر دیتی ہے۔ اسی لیے انھوں نے بے قافیہ نظم کی تخلیق پر زور دیا۔ لکھتے ہیں:

''ردیف و قافیہ کی پابندی گویا ذات شعر میں داخل تھی۔ رجز اور بے قافیہ شعر گوئی کا رواج نہیں تھا اور اب بھی شروع نہیں ہوا۔ ان باتوں کے نہ ہونے سے ہماری نظم صرف ناقص ہی نہ تھی بلکہ غیر مفید بھی تھی۔(۶)''

سرسید احمد خان کا سب سے بڑا تنقیدی کارنامہ اردو نثر کی اصلاح و ترقی ہے۔ اگرچہ سرسید سے پہلے غالب اور فورٹ ولیم کالج نے اردو نثر کے حوالے سے اہم خدمات انجام دی تھیں۔ لیکن

جس طرح سرسید اور ان کے رفقا نے اردو نثر کے اسلوب میں سادگی اور سلاست پیدا کی' اس کے بعد اردو نثر اپنے بام عروج پر پہنچ گئی اور اس مقام پر آ گئی جہاں اس کے ذریعے دنیا کے تمام علوم و فنون اپنا اظہار پانے لگے۔ اس حوالے سے خلیق احمد نظامی لکھتے ہیں:

''سید احمد نے اسلوب اور موضوعات کے اعتبار سے اردو ادب پر نمایاں اثرات ڈالے۔ دراصل انھوں نے اردو ادب کی تاریخ میں ایک نئی صبح کا آغاز کیا۔ انھوں نے اردو نثر کو مقفیٰ اور مسجع الفاظ سے پاک کیا اور سادہ الفاظ استعمال کرنے اور خیالات کو وضاحت سے بیان کرنے پر زور دیا اور اردو زبان کو علمی اور سنجیدہ خیالات کے اظہار کا ذریعہ بنایا اور اس طرح اردو ادب کے میدان کو وسیع کیا۔ انھوں نے اردو ادیبوں کو مشورہ دیا کہ وہ دوسری زبانوں کے ادب سے بھی استفادہ کریں۔(۷)''

سرسید احمد خاں قدیم اسلوب کی خرابیوں سے پوری طرح آ گاہ تھے۔ اپنے ایک مضمون میں انھوں نے قدیم اسلوب کے لفظوں کو جمع کرنے' ہم وزن اور قریب التلفظ کلموں کو ملانے' دور از کار خیالات اور مبالغہ آمیز باتوں کو لکھنے تک محدود قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس طرز تحریر میں تصنع کی وجہ سے نہ تو بات سمجھ آتی ہے اور نہ ہی اس کا اثر دلوں پر ہوتا ہے۔ ایک اور جگہ اس حوالے سے لکھتے ہیں:

''تک بندی سے جو اس زمانے میں مقفیٰ عبارت کہلاتی تھی۔ ہاتھ اٹھایا' جہاں تک ہو سکا عبارت پر توجہ دی۔ اس میں کوشش کی کہ جو کچھ لطف ہو وہ مضمون کی ادا میں ہو۔ جو اپنے دل میں ہو وہی دوسرے کے دل میں پڑے تا کہ دل سے نکلے اور دل میں بیٹھے۔(۸)''

ادب کے بارے میں سرسید احمد خان افادی نقطۂ نظر کے قائل تھے۔ وہ ادب کو محض تفریح'

آرائش یا حصول مسرت کا ذریعہ نہیں سمجھتے تھے بلکہ اسے کسی نہ کسی مقصد کے تابع دیکھنا چاہتے تھے- ان کے نزدیک سب سے بڑا مقصد معاشرے کی اصلاح اور تعلیم تھا- وہ ادب برائے ادب کے قائل نہیں تھے بلکہ ان کو ادب برائے زندگی پر ایمان تھا- ان کے نزدیک ادب محض ادیب کی تالیف قلب کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ قاری کی تربیت ذہنی کا بھی پابند تھا- اردو تنقید میں انھوں نے پہلی دفعہ قاری کی موجودگی کا احساس پیدا کیا اور ادیب کو شعوری طور پر پابند کیا کہ وہ معاشرے کے حوالے سے بھی ادب تخلیق کرے- ڈاکٹر انور سدید لکھتے ہیں:

> ''سرسید نے ادیب اور اس کی تخلیق کو ہی اہمیت نہیں دی بلکہ قاری کی اساسی حیثیت کو بھی تسلیم کیا ہے اور یوں مصنف، تخلیق اور قاری کی ایک ہم رشتہ تثلیث قائم کر دی ہے- واضح رہے کہ سرسید نے مضمون کو طرز ادا پر فوقیت دی ہے لیکن انشاء کے بنیادی تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا اور طرز ادا میں مناسب لطف پیدا کرنے اور قاری کو سحر اسلوب میں لینے کی تلقین کی ہے-(۹)''

اردو تنقید میں سرسید پہلے نقاد ہیں جنھوں نے انشاء پردازی پر مضمون کو فوقیت دی ہے- ان کے نزدیک بے معنی استعارات وتشبیہات اور فضول تک بندی سے ادب میں تخلیقی عناصر پیدا نہیں ہوتے بلکہ مصنف کا درد دل اور خلوص جذبات حسن وتاثیر کا باعث بنتے ہیں- خلوص جذبات اور دردمندی زندگی کی سچی اور فطری تصویرکاری سے پیدا ہوتی ہے- ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

> ''سرسید نے ادب کے جمالیاتی تصور سے منہ موڑ کر اسے زندگی کے مقاصد سے وابستہ کیا- انھوں نے ادب کو افادی عمل کی حیثیت سے دیکھا اور اس کو تکمیل حیات اور ترقی کے لیے ایک اہم کارندہ اور وسیلہ قرار دیا- اس لیے سرسید اردو کے غالباً سب سے پہلے ترقی پسند ادیب اور نقاد تھے کہ وہ ادب کو محض تفریح اور بے غرض مسرت کا ذریعہ نہیں سمجھتے تھے اور ان کے نزدیک

ادب محض جمالیاتی حظ کا سرچشمہ نہیں بلکہ اس سے قومی اور اجتماعی کام لیے جانے چاہئیں۔(۱۰)‘‘

سرسید نے محض سادگی اور سلاست پر ہی ضرور نہیں دیا بلکہ ان کے نزدیک ہر صنف کی اپنی زبان ہوتی ہے اور اسے اس مخصوص زبان میں ہی لکھنا چاہیے۔ افسانوی نثر کو مضمون نگاری کے اسلوب میں اور تنقید کو شاعرانہ نثر میں نہیں لکھا جا سکتا۔ اسی طرح تاریخ نگاری، سوانح نگاری اور سیرت نگاری کے لیے علمی انداز نثر اختیار کرنا چاہیے نہ کہ افسانوی اسلوب۔ اس طرح تاریخ و سوانح و سیرت نہ افسانہ رہیں گے اور نہ ہی تاریخ و سوانح۔ سرسید کی تحریروں میں ہمیں یہ تفریق عملی طور پر بھی نظر آتی ہے۔ ان کے علمی مضامین کی زبان اور ہے اور تمثیلی مضامین کا اسلوب دیگر۔ اپنے اس تنقیدی نظریے کا اطلاق انھوں نے اپنی تاریخ نگاری پر بھی کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ آثار الصنادیہ کے پہلے ایڈیشن کی زبان اور ہے اور دوسرے ایڈیشن کی زبان اور۔ وہ تاریخ نگاری میں شبلی کی المامون کے انداز بیاں کے قائل تھے۔ المامون کے دیباچہ میں لکھتے ہیں۔

’’اردو زبان نے بہت کچھ ترقی کی ہے مگر اس بات کا بہت کم خیال رکھا ہے کہ ہر فن کے لیے زبان کا طرز بیان جداگانہ ہو۔ تاریخ کی کتابوں میں ناول (قصہ) اور ناول میں تاریخانہ طرز کو کیسی ہی فصاحت اور بلاغت سے برتا گیا ہو دونوں کو برباد کرتا ہے۔(۱۱)‘‘

اردو ادب پر سرسید احمد خان کے اثرات بے حد نمایاں ہیں۔ ان کے رفقا نے ان کے خیالات سے خوب فیض حاصل کیا۔ آخر آخر آ کر ان کے بیشتر مخالفین بھی ان کی عظمت کے قائل ہو گئے۔ سرسید نے ادب کو عبارت آرائی اور خیال آرائی سے نکال کر ٹھوس مادی حقائق سے روشناس کرایا اور ادب کو صحیح معنوں میں تنقید حیات بنا دیا۔ ان کے تمام علمی و ادبی کام کی طرح ان کی تنقید پر بھی عقلیت پسندی، مادیت پسندی، حقیقت پسندی اور مقصدیت کی گہری چھاپ نظر آتی

ہے۔ ان کے ان نظریات کا پورے اردو ادب پر اثر پڑا اور یوں وہ ایک مختصر دور کے نتیجے میں انقلابی تبدیلیوں سے روشناس ہوا۔ انھوں نے اردو ادب کے جمود کو توڑ کر اس کو وسعت بخشی۔

> ''سرسید نے اپنی تصانیف کے ذریعے اپنے زمانے کے مصنفوں اور ادیبوں کو بہت سے خیالات دیے۔ ان کے ان فکری اور تنقیدی خیالات سے ان کا دور خاصا متاثر ہوا۔ ان سے ان کے رفقائے خاص ہی اثر پذیر نہیں ہوئے بلکہ وہ لوگ بھی متاثر ہوئے جو ان کے دائرے سے باہر بلکہ ان کے مخالف تھے۔ (۱۲)''

سرسید احمد خان کی تنقیدی بصیرت پر لکھتے ہوئے ڈاکٹر سید عبداللہ اور ان کے زیر اثر دیگر کئی نقادوں نے لکھا کہ سرسید نے خود تو باقاعدہ تنقید نہیں لکھی لیکن ان کے تنقیدی نظریات، ان کے رفقا خصوصاً حالی نے مربوط کیے اور باقاعدہ تنقید کی بنیاد رکھی۔ اس قسم کی باتوں سے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ حالی کی اپنی تنقیدی بصیرت تو نہیں تھی، البتہ انھوں نے سرسید کے نظریات کو مربوط کر دیا۔ اس نقطۂ نظر سے نہ تو سرسید کی عظمت میں اضافہ ہوا ہے اور نہ ہی حالی کی ادبی حیثیت پر کوئی فرق پڑا ہے۔ ادب کے بارے میں سرسید اور حالی کے بنیادی نظریات ایک تھے کیوں کہ ان کا مقصد حیات ایک تھا لیکن سرسید کو اپنے دیگر منصوبوں سے کبھی اتنی فرصت ہی نہیں ملی کہ وہ ان نظریات پر تنقید کی عمارت کھڑی کرتے۔ حالی کی تنقید پڑھ کر محسوس ہوتا ہے کہ اگر سرسید تنقید لکھتے تو یقیناً کچھ باتوں میں وہ حالی کے ہم خیال ہوتے۔ لیکن بہت سی باتوں میں ان کا انداز اختلافی ہوتا۔ خصوصاً شاعری کے تخلیقی عناصر کے حوالے سے جو مباحث مولانا حالی نے چھیڑے ہیں، وہ سرسید احمد خان کے دائرہ ضرورت سے باہر ہیں۔

مقدمہء شعر و شاعری سے قبل اردو میں تنقید بالکل ابتدائی شکل میں موجود تھی اور زیادہ تر عملی تنقید کے نمونے ملتے تھے۔ سب سے پہلے شاعری کے حوالے سے اصول و نظریات مولانا الطاف حسین حالی نے وضع کیے۔ حالی ذہنی طور پر سرسید تحریک سے وابستہ تھے جس کی بنیادی خصوصیات

عقلیت پسندی، حقیقت پسندی، فطرت پسندی تھیں اور جس کا بنیادی مقصد معاشرتی اصلاح تھا- اس لیے حالی نے شاعری کا تعلق معاشرے سے قائم کیا-

مولانا حالی کا ادب کے بارے میں نظریہ خالص مادی نظریہ ہے- وہ ادب سے مادی تقاضے کرتے ہیں- اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ ادب کے روحانی اور جمالیاتی وظیفوں سے ناواقف ہیں-شعر کی تفہیم اور وضاحت کے بارے میں انھوں نے مختلف مقامات پر جو کچھ لکھا ہے، اس بات کا ثبوت ہے کہ شاعری کی فہم کی تمام تخلیقی سطوح سے وہ آگاہ تھے لیکن ان کا عہد جن مسائل سے دو چار تھا، وہ اس بات کے متقاضی تھے کہ ادب اور شاعری بھی قومی ترقی میں اپنا کردار ادا کرے- مقدمہء شعر و شاعری اگرچہ اردو میں نظری تنقید کی پہلی اور نہایت اہم کتاب ہے لیکن حالی کا مقصد نقاد کے منصب پر فائز ہونا بھی نہیں تھا بلکہ وہ اپنے دور کی شاعری میں تبدیلیاں پیدا کرنا چاہتے تھے-

مولانا حالی افادی حوالے سے ہی سہی لیکن سوسائٹی کے لیے شاعری کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں- وہ افلاطون سے بالکل متفق نہیں کہ شاعروں کو ریاست سے باہر کر دینا چاہیے- حالی جو کام شاعری سے لینا چاہتے تھے وہ کام نثر سے بھی لیا جا سکتا تھا اور لیا گیا- حالی شاعری کو بھی ناگزیر سمجھتے تھے تو یقیناً اس کی جمالیاتی وجوہات بھی تھیں لیکن حالی نے ان جمالیاتی اقدار پر زور نہیں دیا کیونکہ وہ ان کے مقصد سے کوئی تعلق نہیں رکھتی تھیں- سرسید تحریک سے وابستگی سے قبل کی ان کی شاعری کا مطالعہ کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ ان کی شاعری تخلیقی اور جمالیاتی عناصر سے مالا مال تھی لیکن اپنی بعد کی شاعری میں انھوں نے مقصدیت کو مدنظر رکھا- یہ بھی نہیں کہ ان کے ادبی نقطۂ نظر کو بالکل ہی نہ سمجھا گیا ہو- بہت سے نقادوں نے ان کے تنقیدی نظریات کی تفہیم اسی حوالے سے کی ہے- ریاض احمد لکھتے ہیں:

''اس قسم کے تنقیدی اشارات سے یہ احساس ضرور ہوتا ہے کہ اگر ان لوگوں

کے سامنے عملی مقاصد نہ ہوتے، افراتفری کا زمانہ نہ ہوتا، ان کی تنقید ایک خاص ملی اور اخلاقی مقصد کے ماتحت ظہور پذیر نہ ہوتی تو وہ فن کا ایک نہایت سلجھا ہوا اور صحیح مفہوم پیش کرنے سے قاصر نہ رہتے۔(۱۳)''

مولانا حالی کے زمانے میں یہ تصور عام تھا کہ شاعری دور زوال میں ترقی کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اردو شاعری کے عروج کا زمانہ برصغیر میں مسلمانوں کے سیاسی زوال کا زمانہ تھا اس لیے سیاسی زوال کو تہذیبی زوال بھی سمجھ لیا گیا۔ حالانکہ یہ کوئی ضروری نہیں ہوتا کہ سیاسی زوال کے ساتھ ہی تہذیبی زوال بھی شروع ہو جائے۔ تہذیب سیاست سے بڑی حقیقت ہوتی ہے اس لیے ہر بڑی حقیقت کی طرح اس کا زوال بھی دیر سے شروع ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ میر وسودا کے عہد میں ہند اسلامی تہذیب اپنے عروج پر نظر آتی ہے۔ اس کا زوال کہیں بعد میں شروع ہوا۔ شاعری کا تعلق سیاست سے زیادہ تہذیب و معاشرت سے ہوتا ہے۔ جب تہذیب و معاشرت اعلیٰ مقام پر ہوتے ہیں تو شاعری بھی اعلیٰ درجے کی تخلیق ہوتی ہے۔

مولانا حالی شعر و ادب میں جمود کے قائل نہیں تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ شاعری ایک ضروری انسانی ضرورت ہے جس کی وجہ سے یہ کبھی ختم نہیں ہو سکتی۔ دوسرے یہ کہ شاعری جوں جوں آگے بڑھتی ہے، نئے نئے استعارات اور تشبیہات وضع ہوتی ہیں۔ نئے نئے خیالات شاعری میں جگہ بناتے ہیں۔ وہ ان نقادوں میں سے نہیں ہیں جو ادب میں آنے والے برے ادوار سے مایوس ہو کر ادب کی موت کا اعلان کر دیں بلکہ وہ اسی جمود میں سے تحرک پیدا کرنے کے لیے نظریات وضع کرتے ہیں اور ان نظریات پر خود بھی عمل کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی مائل کرتے ہیں۔ آل احمد سرور لکھتے ہیں:

''حالی شاعری اور آرٹ کو قوموں کی زندگی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ اس کے قائل نہیں کہ تہذیب کی ترقی سے شاعری میں زوال آ جاتا ہے۔فنون

لطیفہ تاثرات اور حسیات کی سونی بستی کو جگاتے ہیں- ان تاثرات کی بیداری سے زندگی میں وسعت اور فراخی آتی ہے- قومیں آرٹ ادب اور شاعری سے بے نیاز رہ کر اپنے لطیف حسیات کھونے لگیں گے- ادب چونکہ ایک زمانے میں سستے جذبات کی عکاسی پر قانع رہا- محض نقش نگینے بنانے اور جادو جگانے کے کام میں آتا رہا- تلخیوں کو بھلاتا اور رنگین پناہ گاہیں تیار کرتا رہا- اس لیے لوگ شعر کی ترقی کو زوال آمادہ تمدن کی پہچان سمجھنے لگے- حالی کے وقت سے تنقید شعر و ادب میں رہنمائی اور اصلاح کا کام شروع کرتی ہے- تنقید کو اس کا حقیقی منصب ملتا ہے اور وہ تجربات کی قدر و قیمت سے بحث کرنے لگتی ہے- جو لوگ محض زبان کے معیار سے یا محض دبستانوں کی رعایت سے یا شرفا کے نقطۂ نظر سے شاعروں کو پرکھتے تھے وہ تنقید کے حقیقی مفہوم سے ناواقف تھے-(۱۴)''

تہذیب کے شاعری پر اثرات کے ساتھ مولانا حالی شاعری کے انسانی طبائع پر اثرات کا جائزہ لیتے ہیں- اگرچہ اس موضوع پر بھی ان کے ذہن اور خیالات میں صفائی موجود ہیں اور وہ شعر کے انسان کے پاکیزہ جذبات پر اثر کے طریقہ کار سے بھی واقف نظر آتے ہیں لیکن مثال دیتے ہیں تو ایک محدود اخلاقیات کا تصور ابھرتا ہے- ایسے موقوع پر بہت سے جدید نقاد فوراً اپنے ہتھیار لے کر ان پر پل پڑتے ہیں- مولانا حالی کہتے ہیں کہ شعر براہ راست علم اخلاق کی تلقین نہیں کرتا کیونکہ اگر ایسا کیا جائے تو اس کی تاثیر بھی محدود ہوگی- شاعری براہ راست اخلاقیات کی تلقین کرنے کی بجائے انسان کو اندر سے مصفا اور منزا کرتی ہے جس کی وجہ سے اس کے اندر دل گدازی پیدا ہوتی ہے- یہی دل گدازی اس کے اندر اعلیٰ انسانی خصائص پیدا کرنے کا باعث بنتی ہے- یہ اعلیٰ انسانی خصائص کون کون سے ہیں- اس کا تعین کرنا ممکن نہیں کیونکہ یہ ہر قوم میں مختلف ہوتے

ہیں۔ ان کا تعلق انسان کے نظریہ حیات سے ہے۔ سو جس قوم کا نظریۂ حیات جیسا ہوگا اس کا اخلاقی نظام بھی ویسا ہی ہوگا۔ اس لیے شاعری سے انسان جس اعلیٰ انسانی کیفیت میں چلا جاتا ہے وہاں اس میں اعلیٰ انسانی اقدار اس کے قومی مزاج کے مطابق پیدا ہوں گی۔ حالی کہتے ہیں کہ روز مرہ کی دنیاوی زندگی انسان کو روحانی اور باطنی طور پر مردہ کر دیتی ہے۔ شاعری ایسے عالم میں انسان کو اس فضا سے نکالتی ہے اور اس کے اندر انسانی جذبات و احساسات پیدا کرتی ہے۔ یہی انسانی جذبات و احساسات ہی اس کے اندر اعلیٰ اخلاقی خصائص پیدا کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

> ''پس ہر قوم اپنے ذہن کی جودت اور ادراک کی بلندی کے موافق شعر سے اخلاق فاضلہ اکتساب کر سکتی ہے۔ قومی افتخار' قومی عزت' عہد و پیان کی پابندی' بے دھڑک اپنے تمام عزم پورے کرنے' استقلال کے ساتھ سختیوں کو برداشت کرنا اور ایسے فائدوں پر نگاہ نہ کرنی جو پاک ذریعوں سے حاصل نہ ہو سکیں اور اس قسم کی وہ تمام خصلتیں جن کے ہونے سے ساری قوم تمام عالم کی نگاہ میں چمک اٹھتی ہے اور جن کے نہ ہونے سے بڑی سے بڑی قومی سلطنت دنیا کی نظروں میں ذلیل رہتی ہے۔ اگر کسی قوم میں بالکل شعر ہی کی بدولت پیدا نہیں ہو جاتیں تو بلاشبہ ان کی بنیاد تو اس میں شعر ہی کی بدولت پڑتی ہے۔(۱۵)''

کلیم الدین احمد حالی کے اس اخلاقی نقطۂ نظر سے متفق نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مختلف قومیں مختلف زمانوں میں مختلف اخلاقی اقدار کی حامل ہوتی ہیں۔ اس لیے اخلاقیات کو محض قومی عزت' قومی افتخار' پاک ذریعوں سے حاصل ہونے والے فائدوں تک محدود کرنا سطحیت اور شعر نافہمی ہے۔ شعر کا وظیفہ یہ کبھی بھی نہیں رہا۔ حیرانی کی بات یہ ہے کہ وہ اس قسم کی باتیں جب لکھ رہے تھے تو ان کی نظر حالی کے ان فقروں پر بالکل نہیں گئی اور انھوں نے ان کی معنویت پر غور کرنے کی زحمت

بالکل نہیں کی۔

''۱۔ شعر اگرچہ براہ راست علم اخلاق کی طرح تلقین اور تربیت نہیں کرتا۔

۲۔ ہر قوم اپنے ذہن کی جودت اور ادراک کی بلندی کے موافق شعر سے اخلاق فاضلہ اکتساب کر سکتی ہے۔(۱۶)''

یہ بات درست ہے کہ مولانا حالی معلم اخلاق ہیں اور یہ بات بھی درست ہے کہ وہ جس اخلاقیات کی بات کرتے ہیں وہ بھی محدود ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ اخلاقیات کے بارے میں جانتے بھی نہیں ہیں۔ وہ اخلاقیات کی وسعت سے واقف ہیں لیکن ان کا زمانہ اخلاقیات کے جن حصوں کا متقاضی تھا۔

اخلاقیات کی بحث کے بعد مولانا حالی شاعری پر سوسائٹی اور سوسائٹی پر شاعری کے اثرات کا جائزہ لیتے ہیں۔ حالی شاعر کو بھی معاشرے کا فرد سمجھتے ہیں۔ جس طرح معاشرے میں پھیلے ہوئے نظریات، خیالات، رجحانات ہر فرد کی زندگی اور سوچ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اسی طرح شاعر بھی ان سے اثرات قبول کرتے ہیں۔ گویا افراد کی ذہن سازی جس طرح معاشرتی حالات کرتے ہیں، شاعر کی ذہن سازی میں بھی یہ حالات اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ اس طرح جب وہ شعر کہتا ہے تو اسی ذہن کی عکاسی کرتا ہے جو معاشرہ بناتا ہے۔ لکھتے ہیں:

''قاعدہ ہے کہ جس قدر سوسائٹی کے خیالات، اس کی رائیں، اس کی عادتیں، اس کی رغبتیں، اس کا میلان اور مذاق بدلتا ہے اسی قدر شعر کی حالت بدلتی رہتی ہے اور یہ تبدیلی بالکل بے معلوم ہوتی ہے کیونکہ سوسائٹی کی حالت کو دیکھ کر شاعر قصداً اپنا رنگ نہیں بدلتا بلکہ سوسائٹی کے ساتھ ساتھ وہ خود بخود بدلتا چلا جاتا ہے۔(۱۷)''

حالی اردو کے پہلے نقاد ہیں جنھوں نے شعوری طور پر ادب اور سماج کا تعلق قائم کیا۔ انھوں

نے شاعری پر معاشرے اور معاشرے پر شاعری کے اثرات کا تفصیلی جائزہ لیا ہے اور مثالیں پیش کی ہیں کہ یہ عمل کس طرح وقوع پذیر ہوتا ہے- ان کے یہ خیالات ان کے سماجی شعور کی نشاندہی کرتے ہیں- اگرچہ مقدمہ شعرو شاعری کا مطالعہ کرتے ہوئے محسوس ہوتا ہے کہ وہ جدید عمرانی افکار سے آگاہ نہیں تھے-لیکن اس کے باوجود انھوں نے ادب اور سماج کا رشتہ قائم کرنے میں جس شعور کا ثبوت دیا ہے وہ ان کی نظریاتی پختگی کی دلیل ہے- دیکھا جائے تو یہ اس وقت کے ادب اور معاشرے کی سب سے بڑی ضرورت تھی جسے مولانا حالی نے نہایت وضاحت کے ساتھ پیش کیا- ان کے خیالات میں کسی قسم کی پیچیدگی یا گنجلک پن موجود نہیں ہے- وہ جو بات بھی کرتے ہیں دلائل اور شواہد کے ساتھ کرتے ہیں-

اس بحث کے ضمن میں مولانا نے ایک اور بحث بھی چھیڑی ہے اور وہ یہ ہے کہ شخصی حکومتیں شاعری پر کیسے اثر انداز ہوتی ہیں اور قومی حکومتوں میں کس قسم کی شاعری وجود میں آتی ہے- وہ کہتے ہیں کہ شخصی حکومتوں میں شاعری خصوصاً قصیدہ گوئی دربار تک رسائی اور بادشاہ وقت کے تقرب کا ذریعہ بنتی ہے- پرانے وقتوں میں بادشاہ اور ان کی پیروی میں امراو وزراء اپنے ساتھ شاعروں کو منسلک رکھتے تھے- دیگر علوم وفنون کے ماہرین کی طرح شاعر بھی کسی دربار کی عظمت کی نشانی سمجھے جاتے تھے-کسی دربار سے زیادہ شاعروں کا منسلک ہونا باعث فخر تھا- اسی لیے بادشاہ جی کھول کر شاعروں کو نوازتے اور جواب میں توقع رکھتے کہ ان کے کمالات، ان کی شجاعت، سخاوت وانصاف وغیرہ کی مبالغہ آمیز تعریف کی جائے اور شاعر جس کے معاشی مفادات دربار سے وابستہ ہوتے تھے اس کام کے کرنے پر مجبور تھے-

حالی کا یہ نظریہ ایک بے حد ترقی پسند نظریہ تھا- بعد میں ترقی پسندوں نے اس سے بہت کام لیا- اگرچہ ان کا مآخذ حالی کے بجائے مارکس اور لینن کی فکر تھی- ان کا خیال بھی یہ تھا کہ مطلق العنان بادشاہ شاعر اور شاعری دونوں کا استحصال کرتے ہیں- ایسے ادوار میں شاعری کو آزادانہ

پنپنے کا موقع کم ملتا ہے جس کی وجہ سے جاگیرداری نظام میں اعلیٰ شاعری کے امکانات کم ہو جاتے ہیں- یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ اسی جاگیرداری نظام میں دنیا بھر میں اعلیٰ ادب بھی تخلیق ہوا- یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر ان شاعروں پر شخصی حکومتوں کا دباؤ نہ ہوتا تو عین ممکن ہے کہ قصدہ و ہجو کے بجائے وہ اور بھی عظیم شاعری تخلیق کر جاتے- پھر اردو کے حوالے سے دیکھا جائے تو میر' غالب' انیس اور اقبال درباروں سے اس طرح منسلک نہیں تھے جس طرح مثلاً سودا یا ذوق تھے- بہرحال یہ ماننا پڑتا ہے کہ حالی کا یہ نقطۂ نظر کہ شاعری کو شخصی حکومتوں میں پنپنے کا موقع نہیں ملتا' درست ہے- لکھتے ہیں:

> ''خود مختار بادشاہ جن کا ہاتھ روکنے والا کوئی نہیں ہوتا اور تمام بیت المال جن کا جیب خرچ ہوتا ہے' ان کی بے دریغ بخشش شعرا کی آزادی کے حق میں سم قاتل ہوتی ہے- وہ شاعر جس کو قوم کا سرتاج اور سرمایہءِ افتخار ہونا چاہیے ایک بندۂ ہوا و ہوس کے دروازے پر دریوزہ گروں کی طرح صدا لگاتا اور شیئاً للہ کہتا ہوا پہنچتا ہے-(۱۸)''

مولانا حالی نے ایسی شاعری کے جو سوسائٹی کے لیے فائدہ مند ہو اصول و ضوابط بھی طے کیے ہیں- وہ کہتے ہیں کہ شاعری کی اصلاح کے لیے ضروری ہے کہ اچھی شاعری کے قاعدے مقرر کیے جائیں اور معاشرے میں ان کی ترویج و اشاعت کو یقینی بنایا جائے- حالی مدلل انداز میں مختلف اقوال اور اشعار کی مثالوں سے ثابت کرتے ہیں کہ شاعری کے لیے وزن اور قافیہ غیر ضروری ہیں بلکہ بعض اوقات یہ دونوں تخیل کو محدود کر دیتے ہیں- ان کے علاوہ وہ صنائع بدائع کو بھی شاعری کے لیے نقصان دہ قرار دیتے ہیں- ان پابندیوں سے شعر میں حسن اور تاثیر پیدا ہونے کے بجائے شاعری کا رستہ بند ہوتا ہے- شاعر فطری شاعری کرنے کے بجائے انھی کا التزام کرنے کی طرف متوجہ رہتا ہے جس کی وجہ اس کے تخیل کو اپنا کا کام کرنے کا موقع نہیں ملتا ہے- البتہ وہ ان پر

پابندی بھی نہیں لگاتے۔ اگر تخیل کی کارفرمائی میں شعر میں کوئی صنعت خود بخود آ جاتی ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں بلکہ ایسے فطری انداز میں آئی ہوئی صنعت زیادہ حسن اور تاثیر کا باعث ہوتی ہے۔ شاعری کے لیے وہ تین شرطوں یعنی تخیل، مطالعہ کائنات اور تفحص الفاظ کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک تخیل ایسی قوت ہے جو شاعر کو زمان و مکان سے ماورا کر دیتی ہے اور وہ جو کہتا ہے ایسے سلیقہ سے کہتا ہے کہ وہ فطری معلوم ہوتا ہے۔

اس کے بعد حالی شعر کے لازمی خصائص بیان کرنے میں جن سے کوئی شعر اعلیٰ یا ادنیٰ قرار پاتا ہے۔ وہ ملٹن کے حوالے سے کہتے ہیں کہ شعر کی خوبی یہ ہے کہ سادہ ہو، جوش سے بھرا ہوا ہو اور اصلیت پر مبنی ہو۔ سید محمد نواب کریم لکھتے ہیں:

> ''اس سلسلے میں کلیم الدین اور ڈاکٹر احسن دونوں نے لفظ اصلیت پر اعتراض کیا ہے۔ دونوں کہتے ہیں کہ ملٹن نے جو الفاظ استعمال کیے تھے وہ تھے Passionate sensuous, simple جن کا ترجمہ علی الترتیب سادہ، احساسی اور پرجوش ہونا چاہیے۔ اول اور آخر کے ترجمہ میں تو حالی نے غلطی نہیں کی لیکن Sensuous کا ترجمہ اصلیت غلط ہے۔(۱۹)''

اس سلسلے میں ہمیں نواب صاحب سے یہ عرض کرنا ہے کہ Sensuousness حالی کا مسئلہ نہیں تھا اور نہ ملٹن کے خیالات کو بیان کرنا ان کا مقصد تھا۔ حالی کا مقصد تو اردو شاعری کے لیے اصول مرتب کرنا تھا تاکہ ایک ایسی شاعری وجود میں آ سکے جو نہ صرف یہ کہ سوسائٹی کے لیے مفید ہو بلکہ مسلمان قوم کا مورال بلند کر کے اسے اعلیٰ تہذیبی، سیاسی زندگی کی طرف جانے والے راستے پر گامزن ہونے کے لیے متحرک کرے۔ ظاہر ہے ایسی شاعری جس کی خوبی Sensuousness ہو اس مقصد کے لیے مددگار ثابت نہیں ہو سکتی تھی اس لیے حالی نے Sensuousness کے متبادل کے طور پر اصلیت کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر عبارت بریلوی لکھتے ہیں:

’’حالی نے جو نقطۂ نظر اختیار کیا اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ملٹن کے نظریات اگر ان تک نہ بھی پہنچتے تب بھی وہ انھیں خصوصیات کو شاعری کے لیے ضروری قرار دیتے- کیونکہ ان کی ذہنی نشوونما جس ماحول میں ہوئی‘ ماحول کے جو اثرات ان پر پڑے اور ان کے شعور کی بیداری نے حالات کا جو اثر قبول کیا ان کی وجہ سے ان کے لیے لازمی تھا کہ وہ انھیں خصوصیات کو شاعری کے لیے ضروری قرار دیتے-(۲۰)

مقدمہء شعروشاعری کا دوسرا حصہ چند اصناف شعر کے تجزیہ اور اصلاح سے مخصوص ہے- اس حوالے سے انھوں نے سب سے پہلے غزل کو منتخب کیا ہے کیونکہ یہ صنف مرغوب خاص و عام ہے- غزل کے حوالے سے بھی انھوں نے وہی خامیاں بیان کی ہیں جو انھوں نے نظری مباحث میں شاعری کی گنوائی ہیں- وہ کہتے ہیں کہ غزل چند موضوعات تک محدود ہوکر رہ گئی ہے جس کی وجہ سے اس میں تاثیر باقی نہیں رہی- پھر یہ موضوعات بھی سینکڑوں سالوں سے اردو فارسی شاعری میں بیان کیے جاتے رہے ہیں اور اب ان میں تازگی اور ندرت باقی نہیں رہی- غزل محض خیالی موضوعات کا مرکب بن کر رہ گئی ہے- اس میں سادگی اصلیت اور جوش نہ ہونے کے برابر ہیں- حالی نے اس پر بہت تفصیلی بحث کی ہے اور بے شمار مثالیں اپنے موقف کی تائید میں دی ہیں- تفصیل سے بچتے ہوئے اتنا ہی کہنا کافی ہے کہ وہ غزل میں بھی وہی خوبیاں دیکھنا چاہتے ہیں جو شاعری کے لیے انھوں نے بیان کی ہیں- یہاں ایک بات کی وضاحت ضروری ہے کہ انھوں نے جہاں غزل کی تعریف کی ہے اعلیٰ شاعروں کی مثالیں دی ہیں اور جہاں وہ اس سے نالاں ہیں وہ دوسرے اور تیسرے درجے کے شعرا کی شاعری ہے جو غزل کے موضوعات کو تقلیداً موزوں کرنے کا کام کرتے رہے ہیں-

حالی کے غزل کی صنف پر اثرات کا تذکرہ کرتے ہوئے مولوی عبدالحق لکھتے ہیں:

''وہ اس سے بے زار ہیں لیکن اسے خارج کر دینے کے حق میں نہیں- وہ اس میں وسعت اور اصلاح چاہتے ہیں اور اس اصلاح کا خاکہ بھی پیش کیا ہے- چنانچہ موجودہ غزل اسی سانچہ میں ڈھل گئی ہے- یہ حالی کا فیض ہے-(۲۱)''

غزل کے بعد انھوں نے قصیدہ اور مرثیہ پر اظہار خیال کیا ہے- وہ ان دونوں اصناف کو ادب کے لیے ضروری خیال کرتے ہیں-لیکن اردو زبان میں ان کے حوالے سے جو سرمایہ موجود ہے- وہ اس کے بالکل قائل نہیں ہیں- خاص طور پر اردو قصیدہ نگاری کو تو وہ لغو اور بے ہودہ خیال کرتے ہیں-قصیدہ ایسی صنف ہے جس میں قابل تعریف لوگوں کی تعریف کرنی چاہیے تا کہ وہ اپنی خوبیوں کو نہ صرف برقرار رکھیں بلکہ ان کو بڑھانے کی کوشش بھی کریں اور قابل مذمت لوگوں کی خرابیوں کو بیان کرنا چاہیے تا کہ وہ اپنی خرابیوں کے سلسلے میں محتاط ہو جائیں بلکہ دوسروں کو بھی کان ہو جائیں کہ ایسی خصوصیات شرمندگی کا باعث ہوتی ہیں- وہ کہتے ہیں کہ قصیدہ اردو شاعری میں اپنے اس وسیع مفہوم میں رائج نہیں رہا اور زیادہ تر بادشاہوں اور صاحبان اقتدار و اختیار کی جھوٹی مدح سرائی کے کام آتا رہا ہے یا دشمنوں کی غلط ہجو گوئی میں استعمال ہوا ہے جس کی وجہ سے اس صنف کی توقیر اردو شاعری سے نہیں ہوسکی- وہ مرثیہ کے قائل ہیں اور اردو مرثیہ خصوصاً میر انیس کی شاعری کے مداح ہیں لیکن وہ سمجھتے ہیں کہ اس صنف کو بھی محض واقعہء کربلا سے مخصوص نہیں کرنا چاہیے بلکہ اس صنف کے تقاضوں کے مطابق اسے وسعت دینی چاہیے ورنہ واقعہ کربلا سے متعلق مرثیہ کو میر انیس نے اس بلندی تک پہنچا دیا ہے کہ اب مزید نئے شاعروں کی اس صنف میں طبع آزمائی کا کوئی فائدہ نہ شاعری کو ہے اور نہ ہی ان شاعروں کو ہوگا- مرثیہ کے حوالے سے حالی کے خیالات کی تائید سید محمد نواب کریم ان الفاظ میں کرتے ہیں-

''حالی نے مرثیہ نگاری کے حوالے سے جو رائیں دی ہیں وہ نہایت مناسب ہیں- اگر مرثیہ کو بحیثیت صنف ترقی کرنا ہے تو اس کے دائرے کو وسیع کرنا

ہوگا۔(۲۲)‘‘

آخر میں حالی نے مثنوی کی صنف کا جائزہ لیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ صنف موجودہ دور کی عکاسی کے لیے بہترین ہے۔ کیونکہ ایک تو اس میں غزل قصیدہ یا مرثیہ کی طرح قافیہ کی پابندی نہیں ہے۔ بلکہ ہر بیت میں قافیہ بدل جاتا ہے جو مضمون کو آزادی سے بیان کرنے میں معاونت کرتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس میں ربط و تسلسل پایا جاتا ہے جو موجودہ حالات میں بے حد ضروری ہے۔ آج کے دور میں غزل کی ایمائیت اور اختصار کی نسبت نظم کی تفصیل اور ارتباط ضروری ہے۔ پھر وہ اردو فارسی مثنویوں کا جائزہ لے کر ان کی خوبیوں خامیوں پر روشنی ڈالتے ہیں۔مثنوی کی اصلاح کے لیے بھی ان کے وہی پیمانے ہیں جو انھوں نے اپنی نظری تنقید میں بیان کیے ہیں اور غزل قصیدہ اور مرثیہ پر لاگو کیے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

> ’’حالی نے غزل کی طرح مثنوی اور قصیدہ کی اہمیت سے بھی بحث کی ہے خصوصاً اردو مثنوی پر بڑا عمدہ تبصرہ کیا ہے۔ اس صنف کے لوازم اور اہم مثنویوں کی قدرو قیمت خوب اچھی طرح بیان کی ہے۔(۲۳)‘‘

حالی کے سر اردو تنقید نگاری میں اولیت کا سہرا ہی نہیں بندھتا بلکہ ان کی تنقید کی اہمیت آج بھی تسلیم کی جاتی ہے۔عموماً یہ ہوتا ہے کہ اولیت کا شرف کسی کے حصے میں آتا لیکن اس صنف میں اعلیٰ تخلیق بعد میں آنے والوں کے حصے میں آتی ہے۔ اردو تنقید میں بعض ایسے مباحث ہیں جو حالی نے آغاز کیے لیکن وہ آج بھی اپنی اہمیت کے اعتبار سے اتنے ہی زندہ ہیں جتنے کہ حالی کے دور میں۔

> ’’تقریضوں میں حالی صرف تعریف ہی نہیں کرتے بلکہ جو بات کھٹکتی ہے اس کو اشاروں اور کنایوں میں کسی نہ کسی پہلو سے ظاہر کر دیتے ہیں۔ اس طرح ان کی تقریظ روایتی انداز تقریظ سے مختلف ہو جاتی ہے۔ جہاں تک ان کے

تبصروں کا تعلق ہے۔ وہ موجودہ اصول تبصرہ نگاری سے پوری طرح مطابقت رکھتے ہیں۔(۲۴)''

مولانا حالی کی تنقید کے خلاف مختلف حوالوں سے بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن اختلاف رکھنے والے بھی ان کے کام کی سنجیدگی اور اہمیت کے قائل ہیں۔حق میں لکھنے والوں نے بھی کئی حوالوں سے ان کے نظریات پر گرفت کی ہے۔سب سے زیادہ اس پر اعتراض ہوا کہ مولانا نے مغربی ادب کے جو حوالے مقدمہ میں نقل کیے ہیں یا تو غلط ہیں یا سند کا درجہ نہیں رکھتے لیکن ایک بات کا سبھی نقادوں نے اعتراف کیا ہے کہ مولانا حالی ہی وہ پہلے نقاد ہیں جنھوں نے ادب اور زندگی اور ادب اور سماج کا رشتہ قائم کیا ہے۔ان کی تنقید کی بنیاد سماجیات پر قائم ہے۔یہ ان کے عہد کی ضرورت بھی تھی اور اردو تنقید کی بھی ضرورت تھی۔سر سید تحریک عموماً اور مولانا حالی کی تنقید خصوصاً اس حوالے سے قابل تعریف ہیں کہ انھوں نے نئی زندگی اور نئے ادب کے دروازے کو برصغیر کے عوام کے لیے وا کیا۔

مولانا شبلی نعمانی کا شمار بھی اپنے عہد کے اہم نقادوں میں ہوتا ہے۔اردو تنقید کے پہلے تین نقاد حالی، شبلی اور آزاد ہیں جنھوں نے تنقید کو چند اصطلاحوں سے نکال کر باقاعدہ نظریہ سازی کی۔شبلی بنیادی طور پر مشرقی مزاج کے حامل تھے اس لیے ان کی تنقید میں بھی مشرقیت نمایاں ہے۔ وہ شاعری کے فنی اور جمالیاتی پہلوؤں پر زیادہ زور دیتے ہیں۔شبلی کو اکثر نقادوں نے جمالیاتی اور تاثراتی دبستان تنقید سے منسلک کیا ہے۔کیونکہ وہ شعر کو افادی قدروں سے زیادہ حصول مسرت کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔نورالحسن نقوی لکھتے ہیں:

''حالی کے بعد شبلی ہمارے دوسرے بڑے نقاد ہیں جن کے تنقیدی خیالات نے اپنے زمانے کے ادبی ذوق کو بے حد متاثر کیا اور ان کے نظریات کی صدائے بازگشت کسی نہ کسی شکل میں آج بھی سنائی دیتی ہے۔ان کی تصانیف

کا مطالعہ کیجیے تو قدم قدم پر یہ احساس ہوتا ہے کہ ان کے بیشتر خیالات حالی کے خیالات کی ضد ہیں۔ حالی شعر و ادب سے افادیت کا مطالبہ کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک شاعری کا اصل کام اخلاق کو درست کرنا اور زندگی کو سنوارنا ہے۔شبلی کے نزدیک شاعری کا مقصد ہے پڑھنے یا سننے والے کو مسرت عطا کرنا۔ ان کی نظر اس حقیقت پر رہتی ہے کہ فن کار نے فن کے تقاضوں کو کس حد تک پورا کیا۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ شبلی جمالیاتی نقاد ہیں۔ ان کے نزدیک شعر و ادب میں حسن کاری ہی اصل شے ہے(۲۵)۔''

شبلی کی تنقید جمالیاتی اصولوں سے ترتیب پاتی ہے۔لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ ان کے ہاں سماجی حوالے موجود ہی نہ ہوں۔شبلی جیسی وسیع الجہت شخصیت سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ صرف ایک ہی حوالے سے تنقید لکھتے ہوں۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حالی کے ہاں اصلاحی عنصر نمایاں ہے اور شبلی کے ہاں جمالیاتی۔ ویسے بھی سرسید کی اصلاحی تحریک سے وابستہ ادیب کے لیے ممکن نہیں ہے کہ وہ مقصدیت اور اصلاحی نقطۂ نظر سے بالکل بے گانہ ہو۔ پھر شبلی کا تاریخی شعور بھی اس امر کا متقاضی ہے کہ وہ ادب پر ہونے والے معاشرتی و عمرانی اثرات کو نظر انداز نہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں ان کی تنقید میں مضبوط عمرانی حوالے مل جاتے ہیں۔ ڈاکٹر شارب ردولوی لکھتے ہیں:

''یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی تنقید صرف تاثراتی ہی ہے کیونکہ وہ ایک گہرا تاریخی و معاشرتی شعور بھی رکھتے تھے۔ ان کی شخصیت کے کئی پہلو نظر آتے ہیں۔ وہ ادب میں ایک طرف سیاسی ردوبدل کے اثرات دیکھتے ہیں تو دوسری طرف ذوقی اور جمالیاتی پہلوؤں کا خیال رکھتے ہیں۔(۲۶)''

شبلی کی تنقید میں شعر العجم جلد چہارم کو وہی مقام حاصل ہے جو حالی کی تنقید میں مقدمہ شعر و شاعری کو۔شعر کی ماہیت، تخیل، الفاظ اور ان کے استعمال، سادگی، اصلیت، شعر کی تاثیر، نظام حکومت

کا شاعری پر، شخصی حکومت کا شاعری پر، معاشرت کا شاعری پر اثر وغیرہ ایسے موضوعات ہیں جن کے بارے میں دونوں نقادوں نے اپنی کتابوں میں اپنے اپنے نقطۂ نظر سے اظہار خیال کیا ہے۔ کہیں ان کی آرا میں اتفاق اور کہیں اختلاف نظر پایا جاتا ہے۔ ایک نے کسی موضوع کو ضروری خیال کرتے ہوئے اس پر زیادہ تفصیل سے لکھا ہے تو کسی نے اور موضوع پر۔لیکن یہ بات ضرور ہے کہ دونوں کے ایک دوسرے کے تنقیدی نظریات پر کچھ نہ کچھ اثرات اور دونوں پر سرسید کے نظریۂ ادب کے اثرات واضح طور پر نظر آتے ہیں۔

شعر العجم جلد چہارم تین ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں شعر کی ماہیت پر بحث ہے۔ دوسرے حصے میں فارسی شاعری کے پس منظر میں شعر اور معاشرت کے مختلف اجزا کے اثرات پر بحث ہے اور تیسرے حصے میں فارسی شاعری پر تبصرہ ہے۔ اس کتاب کا دوسرا باب عمرانی تنقید کے حوالے سے ہمارے لیے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ پہلے اور تیسرے باب میں جزوی طور پر عمرانی حوالے موجود ہیں ورنہ ان ابواب پر جمالیاتی نقطۂ نظر کا غلبہ ہے اور جس کی وجہ سے شبلی کو جمالیاتی تنقید کے دبستان سے منسلک کیا جاتا ہے۔شبلی شاعری کو ذوقی اور وجدانی چیز قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک شعر کا نمایاں ترین وصف جذبات انسانی کو برانگیختہ کرنا ہے۔ حالی شعر کے اس وصف کو قوم کی اصلاح کے لیے استعمال کرنے کے حق میں ہیں جبکہ شبلی اسے داخلی کیفیت قرار دیتے ہیں۔ حالی کے نزدیک شاعری لوگوں کی اصلاح کا ذریعہ ہے یعنی وہ قاری کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں جبکہ شبلی کہتے ہیں کہ ''اصلی شاعری وہ ہے جس کو سامعین سے کوئی غرض نہ ہو۔ حالی شاعری کے لیے متخیلہ کو لازمی سمجھتے ہیں اور شبلی بھی۔لیکن شبلی محاکات کو بھی شعر کی لازمی شرط قرار دیتے ہیں۔ حالی صنائع بدائع کو شاعری کی راہ میں رکاوٹ سمجھتے ہیں جبکہ شبلی ضروری سمجھتے ہیں۔

شعر العجم جلد چہارم میں پہلی بحث جس میں عمرانی حوالہ ملتا ہے۔ سادگی ادا کی بحث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سادگی ادا سے مراد یہ ہے کہ جو مضمون شعر میں ادا کیا جائے۔ بے تکلف سمجھ میں آ

جائے- اس کے لیے وہ چند ضروری باتوں کی پابندی عاید کرتے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں-

''۱- جملوں کے اجزا کی وہ ترتیب رکھی جائے جو عموماً اصلی حالت میں ہوتی ہے-

۲- مضمون کے جس قدر اجزا ہیں ان کا کوئی جز و رہ نہ جائے-

۳- استعارے اور تشبیہیں دور از فہم نہ ہوں-

۴- تلمیحات ایسی نہیں ہونی چاہیں جو کسی کو معلوم نہ ہوں-

۵- سادگی ادا میں اس بات کو بہت دخل ہے کہ روزمرہ اور بول چال کا زیادہ خیال رکھا جائے- روزمرہ چونکہ عام زبانوں پر چڑھا ہوا ہوتا ہے- اس لیے ایک لفظ ادا ہونے کے ساتھ فوراً پورا جملہ ذہن میں آ جاتا ہے اور اس کے سہارے سے مشکل سے مشکل مضمون کے سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے-(۲۷)''

اس اقتباس سے ایک بات تو یہ ثابت ہوتی ہے کہ وہ قاری کی اہمیت کے قائل ہیں دوسرے یہ کہ وہ شعری زبان کو نثر کی ترکیب اور روزمرہ بول چال کی زبان کے قریب لانا چاہتے ہیں- روزمرہ بول چال کی زبان معاشرتی میلانات و رجحانات ونفسیات کی عکاسی کرتی ہے- یہی بات تیرہویں، چودھویں صدی عیسوی میں دانتے نے اپنے مضمون ''عام بول چال کی زبان کا ادبی استعمال'' میں کہی تھی- اگرچہ شبلی پر دانتے کے اثرات نہیں ہیں- کیونکہ وہ اپنے دور کے ادب کے مسائل کے حوالے سے اسے ضروری سمجھتے ہیں لیکن دانتے اور شبلی دونوں اپنی اپنی زبان کے ادب کے ابتدائی زمانے کے نقاد ہیں اور دونوں کو ادب میں ایسے ہی مسائل درپیش تھے- دونوں نے زبان کے معاملے میں اپنے اپنے ادوار کی عمرانی ضرورتوں کو محسوس کر لیا تھا-

اس کے بعد شبلی نے واقعیت یا اصلیت کی بحث چھیڑی ہے اور اسے شعر میں تاثیر پیدا کرنے کا ایک اہم ذریعہ قرار دیا ہے- مولانا حالی کا بھی یہی نقطۂ نظر تھا- وہ شعر میں واقعیت یا مبالغہ کے عناصر کو تمدنی اثرات کا ثمرہ قرار دیتے ہیں- لکھتے ہیں:

''یہاں ایک خاص نکتہ پیش نظر رکھنا چاہیے' شاعری اور انشا پردازی تمدن کے ساتھ ساتھ چلتی ہے یعنی جس قسم کا تمدن ہوتا ہے اسی قسم کی شاعری بھی ہوتی ہے۔ قوم کی ابتدائی ترقی کا جو زمانہ ہوتا ہے' اس وقت شاعرانہ خیالات سادہ ہوتے ہیں۔ جب قوم ترقی کرتی ہے اور تمام شریفانہ جذبات مشتعل ہو جاتے ہیں تو گو شاعری میں جوش اور زور پیدا ہو جاتا ہے لیکن اب بھی سچائی اور راستی کے مرکز سے نہیں ہٹتی کیونکہ یہ وہ زمانہ ہوتا ہے جب قوم ہمہ تن عمل ہوتی ہے۔ اس کے بعد جب عیش اور ناز و نعمت کی نوبت آتی ہے تو ہر ہر بات میں تکلف' ساخت اور آورد پیدا ہو جاتی ہے۔ یہی زمانہ ہے جب شاعری میں مبالغہ پیدا ہو جاتا ہے۔(۲۸)''

شبلی کہتے ہیں کہ جو لوگ مبالغہ کو لازمہء شعر قرار دیتے ہیں اور شاعری سے استدلال کرتے ہیں' یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ کس دور کی شاعری سے مثال دیتے ہیں۔ اگر شعرائے متاخرین کی شعری مثال دی گئی ہے تو یہ سمجھنا چاہیے کہ تمدن کے اثر سے نہ صرف شاعری پر برے اثرات مرتب ہوئے ہیں بلکہ لوگوں کے مذاق شعر پر بھی کہ وہ مبالغہ پسند کرنے لگے۔

شبلی کے بارے میں عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ صرف حصول مسرت کو ہی شعر کا مقصد سمجھتے تھے اور اصلاح احوال سے قطع نظر کرتے تھے۔ لیکن شبلی کی تنقید پڑھتے ہوئے کئی مقامات پر اس کی تردید ہو جاتی ہے۔ مثلاً اسی واقعیت کے بارے میں ہی لکھتے ہیں:

''شاعری سے اگر تفریح مقصود ہو تو مبالغہ کام آسکتا ہے لیکن وہ شاعری جو ایک طاقت ہے' جو قوموں کو زیر و زبر کر سکتی ہے' جو ملک میں ہلچل ڈال سکتی ہے جس سے عرب قبائل میں آگ لگا دیتے تھے' جس سے نوحہ کے وقت در و دیوار سے آنسو نکل پڑتے تھے' وہ واقعیت و اصلیت سے خالی ہو تو کچھ کام

نہیں کر سکتی-(۲۹)''

شبلی کا دور مسلمانوں کے صرف سیاسی زوال کا دور ہی نہیں ہے بلکہ اخلاقیات کے حوالے سے بھی مسلمان بے شمار برائیوں کا شکار ہو چکے تھے- منافقت، کم ہمتی، بزدلی، جھوٹ، فریب، کم علمی، غلامی، بے حسی، جمود، غرض ہر طرح کی انسانی خامی ان کے کردار میں پیدا ہو چکی تھی جس کی وجہ سے وہ زوال کی پست ترین سطح تک پہنچ چکے تھے- اس دور کے دوسرے مفکرین کی طرح شبلی بھی چاہتے تھے کہ مسلمان اپنے کردار کی خامیوں کی اصلاح کریں اور ایک غیرت مند قوم کی طرح اعلیٰ انسانی نصب العین کے حصول کی جدوجہد میں شریک ہوں- اس لیے اپنی تمام تر جمال پسندی کے باوجود وہ مصلح قوم بھی تھے اور شاعری کو اعلیٰ اخلاقی کمالات پیدا کرنے کا بہترین ذریعہ سمجھتے تھے- گویا وہ سوسائٹی پر شاعری کے اثرات کے قائل تھے اور کہتے تھے کہ جو کام اس سلسلے میں شاعری سے لیا جا سکتا ہے، وہ کسی اور ذریعے سے ممکن نہیں- لکھتے ہیں:

> ''شریفانہ اخلاق پیدا کرنے کا شاعری سے بہتر کوئی آلہ نہیں ہو سکتا- علم اخلاق ایک مستقل فن ہے اور فلسفہ کا جزو اعظم ہے- ہر زبان میں اس فن پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں لیکن اخلاقی تعلیم کے لیے ایک شعر ضخیم کتاب سے زیادہ کام دے سکتا ہے- شاعری ایک موثر چیز ہے اس لیے جو خیال اس کے ذریعے سے ادا کیا جاتا ہے دل میں اتر جاتا ہے اور جذبات کو برانگیختہ کرتا ہے- اس بنا پر اگر شاعری کے ذریعے سے اخلاقی مضامین بیان کیے جائیں اور شریفانہ جذبات مثلاً شجاعت، ہمت، غیرت، حمیت، آزادی کو اشعار کے ذریعہ سے ابھارا جائے تو کوئی اور طریقہ برابری نہیں ہو سکتا-(۳۰)''

اخلاق کے ضمن میں حالی بھی قومی افتخار اور قومی عزت کی بات کرتے ہیں اور شبلی اسے غیریت، حمیت اور آزادی کا نام دیتے ہیں- بات ایک ہی ہے- دونوں ہی اپنی قوم کی موجودہ

حالت سے مطمئن نہیں ہیں اور اسے تبدیل کرنا چاہتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے دیگر ذرائع بھی اختیار کیے۔ اس حوالے سے خود بھی شاعری کی اور اپنی تنقید کے ذریعے اپنے دور کے شاعروں کو بھی اس طرف متوجہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ شبلی شاعری کا ایک منصب شریفانہ اخلاق کی تعلیم بھی بتاتے ہیں۔

شبلی طرز معاشرت کے شعر و ادب پر اثرات کے بھی قائل تھے۔ ان کا عربی و فارسی شاعری کا مطالعہ بہت گہرا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ان کا ذہن منطقی اور تجزیاتی بھی تھا۔ جب انھوں نے یہ دیکھا کہ مختلف ادوار کی شاعری موضوعات اور اسلوب کی سطح پر مختلف ہے تو انھوں نے اس پر غور و فکر کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ مختلف ادوار میں تمدن میں جو تبدیلیاں آتی ہیں، وہ زندگی کے تمام شعبوں، عوام کی نفسیات اور طرز زیست کے ساتھ شاعری پر بھی اثر انداز ہوتی ہیں۔ اسی نتیجۂ فکر کا اظہار انھوں نے ''واقعیت'' کے ذیل میں بھی کیا ہے۔ آگے چل کر وہ ''شاعری کا تدریجی ارتقا'' کے عنوان سے بھی اسی موضوع پر لکھتے ہیں۔ اسی حوالے سے ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

> ''عرب کی اصلی شاعری اسلام سے بہت پہلے شروع ہو کر بنو امیہ کے زمانے تک ختم ہو چکی تھی۔ اس کے بعد عربی حکومت کا مرکز بغداد قرار پایا۔ یہاں عجم سے اس قدر اختلاط ہوا کہ عرب کا سارا تمدن بدل گیا اور اس کے ساتھ ہی ان کی شاعری بھی سرے سے بدل گئی۔ خیالات، طرز ادا، استعارات، تشبیہات، نوعیت، مضامین، قصائد اور غزل کا سرمایۂ خمیر سب کا سب بدل گیا۔(۳۱)''

شبلی شاعری پر ''نظام حکومت کا اثر'' کے حوالے سے کہتے ہیں کہ شخصی اور خود مختار حکومتوں کے فارسی شاعری پر بہت مثبت اثرات مرتب ہوئے اور ایسے ادوار میں شاعری نے خوب ترقی کی۔ اس کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ شاعری نہ صرف تقرب سلطانی کا ذریعہ تھی بلکہ انعام و کرام کے حصول کا ذریعہ بھی۔ ایرانی بادشاہ شاعروں کی بے حد قدر و منزلت کرتے تھے اور انھیں اپنے برابر تخت پر بٹھاتے

تھے۔شبلی نے بہت سی مثالوں سے بتایا ہے کہ کس طرح بادشاہ شاعروں کی قدر کرتے تھے۔ کتنے بیش قیمت انعامات سے نوازتے تھے۔اس کا اثر یہ ہوا کہ شاعری نے خوب ترقی کی۔ لکھتے ہیں:

> ''یہ فیاضیاں اصول سلطنت کے لحاظ سے جائز تھیں یا ناجائز' اس کا فیصلہ شاعری کی تاریخ سے تعلق نہیں رکھتا لیکن اس سے کون انکار کرسکتا ہے کہ اس نے شاعری کی ترقی اور وسعت میں آب حیات کا کام دیا۔ تمام ملک میں شاعری کا مذاق پھیل گیا۔ بڑے بڑے حکماء اور علماء علوم وفنون چھوڑ کر شاعر بن گئے۔ یہ فیاضیاں نہ ہوتیں تو اقلیم سخن کو خیام' انوری' نظامی' ناصر' خسرو' فیضی کہاں سے ہاتھ آتے۔لیکن شاعری کی ترقی میں فیاضی سے بڑھ کر جس چیز نے کام کیا وہ سلاطین اور امراء کی قابلیت اور نکتہ سنجی تھی۔(۳۲)''

مولانا حالی اور ترقی پسند نقادوں کا نقطۂ نظر اس کے برعکس ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شخصی اور خودمختار حکومتوں میں شاعری زوال کا شکار ہوتی ہے کیونکہ شاعر مطلق العنان بادشاہوں کے زیر اثر شعر کہتے ہیں اور انھیں وہ آزادی نصیب نہیں ہوتی جو اعلیٰ شاعری کی تخلیق کے لیے ضروری ہوتی ہے۔شبلی نے بھی اس بات کا اقرار کیا ہے کہ ان ادوار میں زیادہ تر قصیدہ اور مثنوی کو فروغ حاصل ہوا اور مثنوی کا موضوع بھی زیادہ تر انہی بادشاہوں کی جنگوں کی رزمیہ واقعات نگاری تک محدود تھا۔شبلی نے شاعروں کی بادشاہوں نے جو قدر و منزلت کی' اس کے بارے میں واقعات نقل کیے ہیں۔ جبکہ حالی نے وہ واقعات بیان کیے ہیں جن میں بادشاہوں نے شاعروں کو بے عزت کیا۔ بادشاہ نازک مزاج ہوتے تھے۔ جب چاہتے خوش ہو کر انعام و اکرام سے نواز دیتے اور جب چاہتے ذرا سی بات پر بگڑ کر عتاب کا نشانہ بنا دیتے۔

شبلی نے ادب و شعر پر تمدن اور معاشرت کے اثرات کے حوالے سے بہت تفصیلی بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں ان کے پیش نظر ایرانی شاعری زیادہ رہی ہے۔ انھوں نے مختلف ادوار کے تمدن

کا جائزہ لے کر یہ بتایا ہے کہ اس کا اثر زبان اور شاعری پر کس طرح پڑا- فوجی زندگی کے اثرات کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ایران میں جس زمانے میں شاعری شروع ہوئی' وہ فوجی معرکوں اور فتوحات کا زمانہ تھا- بچہ بچہ سپاہی تھا- ہر حکومت کو اپنی بقا کے لیے ہمہ وقت تیغ بکف رہنا پڑتا تھا- اس دور میں فارسی شاعری نے سمرقند' بخارا' غزنین' خوارزم میں ترقی پائی- یہاں کی آب و ہوا سپہ گری' بہادری اور جانبازی کا اثر رکھتی تھی- اس لیے اس دور کی شاعری میں قصیدہ و مثنوی کا رواج ہوا- شکار کے موضوع شاعری میں در آئے- اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شاعری کی زبان بالکل فوجی زبان بن گئی- مثلاً زدن کے اصلی معنی مارنے کے ہیں- اس سے بیسیوں اصطلاحی معنی پیدا ہو گئے- حرف زدن مثل زدن' مے زدن' فال زدن' نوا زدن' گام زدن' دم زدن اور گرہ زدن وغیرہ- چراغ بجھانا چراغ کشتن' پہاڑ کی چوٹی تیغ کوہ جیسی مثالیں اس فوجی تمدن کی یادگار میں جو کبھی ایران میں قائم تھا- بعد میں جب فوجی طاقت کم ہوگئی اور جنگ جو فطرت تمدن آشنا ہوئی اسی زبان میں حسن و عشق وتصوف کے استعارے وضع ہو گئے- لکھتے ہیں:

> ''ملکی حالت کے بدلنے نے ملک کی زبان بدل دی- ایک دقیق راز ہے کہ ملک کی جو مادی حالت ہوتی ہے زبان پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے- جس ملک میں زیادہ تر لڑائیاں رہتی ہوں' ہر وقت جنگ و جدل کا چرچا رہتا ہو' آنکھیں کھولنے کے ساتھ بچوں کی نظر تیغ و خنجر پر پڑتی ہو وہاں کی زبان بھی اسی قسم کی بن جاتی ہے...... متاخرین کی زبان چونکہ غزل کی زبان بن گئی اس لیے قصیدہ کی وہ شان نہ رہی- مثنوی پر بھی اثر پڑا...... تشبیہات و استعارات بدل گئے...... ساتویں صدی کے آغاز ہی میں اسلامی طاقت گویا برباد ہوگئی اور اس وجہ سے قوم کا شیرازہ بالکل بکھر گیا- اس نے یہ اثر پیدا کیا کہ ملک کی زبان پر فحش گوئی اور بدتہذیبی چھا گئی-(۳۳)''

مفتون احمد نے اپنی کتاب مولانا شبلی نعمانی' ایک مطالعہ کی تمہید میں شبلی کے عمرانی رجحانات کی نشاندہی کی ہے۔ لکھتے ہیں:

''دوسری چیز جو شبلی کے علاوہ سرسید کے تمام رفقا میں موجود ہے' عمرانی تغیر (Social change) کا احساس اور اظہار ہے جس میں ایک تہذیب کے ساتھ ساتھ دوسری نئی اور ترقی پذیر تہذیب ابھرتی ہے......اس عمرانی تغیر کی جھلک مولانا کے پورے ادب میں ملتی ہے۔(۳۴)''

شبلی نے معاشرت کے اختلاف کے شاعری پر اثرات کا جائزہ بھی لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں شہر اور دیہات کی طرز معاشرت میں جو فرق ہے اگر شاعری کا بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ فرق صاف صاف تلاش کیا جا سکتا ہے۔ دیہات کی فضا خالص اور تصنع سے پاک ہوتی ہے جبکہ شہر کی معاشرت اس کے برعکس ہوتی ہے اور یہ فرق شاعری میں بھی نظر آتا ہے۔

اسی طرح ایک ہی زبان کی شاعری مختلف ملکوں میں مختلف خصوصیات کی حامل ہوتی ہے۔ سمرقند' بلخ غزنیں' شیراز و اصفہان اور ہندوستان میں ہونے والی فارسی شاعری مختلف اسلوب و انداز کی حامل ہے۔ ان میں پائے جانے والے فرق کو صاف صاف بیان کیا جا سکتا ہے۔ غزنیں اور سمرقند وغیرہ کے شعراء پختہ گو اور سادہ گو ہیں۔ شیراز و اصفہان کے شعرا کا کلام نزاکت و لطافت کا حامل ہے۔ اسی طرح ایران سے آنے والے فارسی شعرا نے جب ہندوستان کی معاشرت میں رہ کر شعر کہے تو ان کی شاعری اور ایران کے فارسی شعرا کی شاعری میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ معاشرت کے اختلاف سے شاعری میں جو تبدیلی آتی ہے اس کے حوالے سے وہ عربی فارسی شاعری کا موازنہ بھی کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عربی شاعری کے فارسی شاعری پر بڑے گہرے اثرات ہیں لیکن تمدن و معاشرت کے فرق کی وجہ سے دونوں زبانوں کی شاعری ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے۔ مقالات شبلی جلد دوم میں ''عربی فارسی شاعری کا موازنہ'' کے عنوان سے انھوں

نے جو مضمون لکھا ہے' اس میں لکھتے ہیں:

''عرب کی شاعری اس بات میں بھی ایران سے ممتاز ہے کہ عرب کا شاعر معاشرت اور خانگی زندگی کی خصوصیات اس قدر بیان کرتا ہے کہ اس سے اس زمانہ کی رفتار و گفتار' نشست و برخاست' وضع قطع' رہنے سہنے کے طریقے' زندگی کی ضرورتیں' اسباب خانہ داری' ایک ایک چیز کا حال معلوم ہوسکتا ہے۔ بخلاف اس کے فارسی شاعری میں یہ بھی معلوم نہیں ہوسکتا کہ لوگ زمین پر رہتے تھے یا آسمان پر بسر کرتے تھے۔(۳۵)''

معاشرے کے شاعری پر اثرات کے حوالے سے شبلی نے جو بحثیں کی ہیں اور معاشرت کے جن پہلوؤں پر بات کی ہے اور تفصیل اور شواہد کے ساتھ جو استدلالی انداز انھوں نے اختیار کیا ہے' اس حوالے سے اس موضوع پر انھیں حالی پر بھی فوقیت حاصل ہوگئی ہے۔ حالانکہ حالی کی تنقید کی بنیاد ہی معاشرت پر استوار ہے۔عبدالشکور لکھتے ہیں:

''ہمیں اپنی توجہ زیادہ تر شعرالعجم جلد چہارم پر مرکوز رکھنا ہے جس میں تفصیل کے ساتھ یہ بتایا گیا ہے کہ ایران کی آب و ہوا اور تمدن اور دیگر اسباب نے شاعری پر کیا اثر کیا اور کیا کیا تغیرات پیدا کیے۔ اس کے ساتھ ہر دور کی خصوصیات کی تشریح اور شاعری کے تمام انوع پر مفصل تقریظ اور تنقید ہے۔(۳۶)''

شبلی شعر و ادب پر آب و ہوا کے اثرات کا تجزیہ بھی کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ طرز معاشرت اور شاعر کی اعلیٰ نسبی کے ساتھ ہر ملک کی آب و ہوا کے اثرات بھی اس ملک کی زبان اور شاعری دونوں پر پڑتے ہیں۔ پہاڑی علاقوں کی زبان پر پہاڑوں کی سختی کے اثرات' صحراؤں کے رہنے والوں کی زبان و شعر میں صحرائی اثرات ضرور ہوں گے۔شبلی ایران اور عرب کی آب و ہوا

کے تخالف کے اثرات ان ملکوں کی شاعری میں پائی جانے والی تفریقات کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''عرب جاہلیت کا کلام دیکھو تو پہاڑ' صحرا' جنگل' بیاباں' دشوار گزار رستے' مٹے ہوئے کھنڈر' ببولوں کے جھنڈ' پہاڑی جھاڑیاں' یہ چیزیں ان کی شاعری کا سرمایہ ہیں۔ لیکن یہی عرب جب بغداد پہنچے تو ان کا کلام چمنستان اور سنبلستان بن گیا۔ ایران ایک قدرتی چمن زار ہے۔ ملک پھولوں سے بھرا پڑا ہے۔ قدم قدم پر آب رواں' سبزہ زار اور آبشاریں ہیں۔ بہار آئی اور تختہ زمین تختہء زمردیں بن گیا۔ بادسحر کے جھونکے' خوشبوؤں کی لپٹ' سبزہ کی لہک' بلبلوں کی چہک' طاؤس کی جھنکار' آبشاروں کا شور وہ سماں ہے جو ایران کے سوا اور کہیں نظر نہیں آتا۔

اس حالت کا اثر یہ ہوا کہ ایران کی انشاء پردازی پر رنگینی چھا گئی۔کسی چیز کی خوبی یا کمال کو بیان کرنا چاہیں تو رنگ و بو کے ذریعہ کام لیں گے۔(۳۷)''

ان کے خیال میں شاعر جس معاشرے اور فضا میں شعر کہتا ہے جن مادی حالات میں بسر کرتا ہے۔ وہ اس کے تخلیقی کام پر ٹھوس اثرات مرتب کرتے ہیں۔ جن کی نشاندہی اس کے موضوعات اور استعارات و علامات سے کی جا سکتی ہے۔ یہ بڑی حیران کن حقیقت ہے کہ اردو تنقید نے اپنے ابتدائی زمانے میں ہی ایسے مباحث آغاز کیے جو دیگر کئی ترقی یافتہ زبانوں نے سینکڑوں سالوں کے سفر کے بعد محسوس کیے۔ اگرچہ حالی اور شبلی کا مغربی ادب کا مطالعہ بھی تھا لیکن وہ کچھ اتنا نہیں تھا کہ ہم ان نظریات کو مغربی تنقید کے اثرات کہہ سکیں۔ یہ مباحث زیادہ تر ان کے عہد کے مسائل اور صورت حال کی وجہ سے ان کی فکر کا حصہ بنے۔

شعر العجم جلد چہارم کے تیسرے باب میں انھوں نے فارسی شاعری پر انہی اصولوں کی روشنی

میں تبصرہ کیا جن کا ذکر ہم گزشتہ صفحات میں کر آئے ہیں- وہ اصناف سخن کا جائزہ لیں یا شعرا کا' اپنے تنقیدی پیمانوں سے لیتے ہیں- وہ شاعری کو اسلوب کے حوالے سے تخیل' محاکات اور شعری کمالات مثلاً صنائع بدائع' تشبیہ' استعارہ' الفاظ کا برمحل استعمال اور جدت ادا کے پیمانوں سے ناپتے ہیں اور اس کا موضوعاتی مطالعہ معاشرتی اثرات کے پس منظر میں کرتے ہیں- اس طرح حالی اور شبلی کی تنقید کا بنیادی فرق یہ ہے کہ حالی موضوع پر زیادہ اصرار کرتے ہیں جبکہ شبلی موضوع کے ساتھ اسلوب کی اہمیت کے بھی قائل ہیں- بلکہ اسلوب ان کے لیے زیادہ اہم ہے- اسی باب کے آخر میں انھوں نے ''شاہنامہ'' کا مطالعہ مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت کیا ہے- شاہنامہ کی تاریخی حیثیت' شاہنامہ ایک جامع انسائیکلو پیڈیا' شاہنامہ اور نظام حکومت' تہذیب و تمدن' فن جنگ' شاہنامہ اور کریکٹر' حکمت اور اخلاق' موعظمت اور اخلاق' آزادی رائے' عورتوں کی قدر و منزلت' شاہنامہ اور مذہب' شاہنامہ اور فن بلاغت' جذبات- یہ تمام عنوانات ان کے تنقیدی شعور کی مکمل عکاسی کرتے ہیں- ان سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے جو نظری پیمانے ادب کی تفہیم کے لیے مقرر کیے ہیں' شاہنامہ کا جائزہ بھی انہی کی روشنی میں لیا ہے- گویا ان کی نظری تنقید اور عملی تنقید میں یہاں کوئی فرق نہیں ہے-

بڑے آدمیوں سے اختلاف ان کی فکری عظمت کی دلیل ہوتی ہے-شبلی کے تنقیدی نظریات سے بھی کئی مقامات پر اختلاف کیا گیا تو کئی حوالوں سے انھیں سراہا بھی گیا- یہ کم ہی ہوتا ہے کہ کسی کے نظریات سے کلی طور پر اتفاق کر لیا جائے-شبلی کی تنقیدی فکر سے اختلافات رکھنے کے باوجود تمام نقادوں نے ان کی تنقیدی بصیرت اور اردو تنقید میں ان کے اضافوں کا اعتراف کیا ہے-شبلی نے جن تنقیدی مباحث کو موضوع بنایا- وہ ایسے ہیں کہ ہمیشہ ان پر بات ہوتی رہے گی اور زمانوں کی تبدیلی سے ان میں اضافے اور نئے نئے نکتے بھی پیدا ہوتے رہیں گے-لیکن شبلی کی اہمیت اپنی جگہ قائم رہے گی- محمد واصل عثمانی اپنی کتاب ''شبلی ادیبوں کی نظر میں'' میں ان کی تنقیدی

بصیرت کا اعتراف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''شبلی کے تنقیدی شعور کی پرورش و پرداخت اور نشوونما میں خارجی حالات کو دخل تھا- علاوہ ازیں ان کا وسیع مطالعہ' دقیقہ رس ذہن اور سلجھا ہوا فلسفیانہ دماغ انھیں بنیادی طور پر ایک قابل توجہ اور فخر معاصر نقاد بنانے کے لیے کافی ہے- وہ ابتدا ہی سے اپنا ایک زاویہء نگاہ رکھتے تھے- چیزوں کو سمجھنے اور سمجھانے کا طور طریقہ بھی ان کے پاس کافی تھا- لوگوں سے متاثر ہونے کے باوجود ان کی اندھا دھند تقلید کے وہ کبھی قائل نہیں رہے-(۳۸)''

مولانا محمد حسین آزاد کو اپنے دیگر دونوں ہم عصر نقادوں پر یہ تفوق حاصل ہے کہ انھوں نے اردو تنقید نگاری پر ان دونوں سے پہلے قلم اٹھایا- آب حیات ۱۸۸۸ء میں شائع ہوئی جبکہ مقدمہ شعروشاعری ۱۸۹۳ء اور شعرالعجم جلد چہارم جس میں تنقید پر نظری بحثیں کی ہیں-۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی- اولیت کا اعزاز پانے کے باوجود آزاد کا زیادہ تر کام لسانیات پر ہے- اردو تنقید پر اپنے ہم عصروں حالی وشبلی کی طرح انھوں نے کوئی باقاعدہ کتاب نہیں چھوڑی- اسی لیے ہم نے آزاد کا ذکر ان دونوں کے بعد کیا ہے- آزاد کو عام طور پر تذکرہ نگار سمجھا جاتا ہے اور بطور نقاد ان کا ذکر کم کیا جاتا ہے-

آزاد کی تنقید میں آب حیات کو بنیادی مقام حاصل ہے- اس کتاب میں ہمیں تذکرہ نگاری' تاریخ نگاری اور تنقید نگاری کا حسین امتزاج نظر آتا ہے- آزاد سمیت تمام ہی تذکرہ نگاروں نے شعراء کے حالات زندگی اور عہد کی مجموعی صورت حال کو تو بیان کیا ہے-لیکن ان کے فن پر ہونے والے اثرات کا جائزہ نہیں لیا لیکن اس کے باوجود انھوں نے بعد میں آنے والے نقادوں کے لیے مفید مواد ضرور فراہم کر دیا ہے- آزاد نے آب حیات میں شاعروں کی زندگی کے جو مرقع تخلیق کیے ہیں وہ زندہ اور چلتے پھرتے ہیں- اگرچہ بعض محققوں نے اس میں بہت سی خامیوں کا ذکر کیا ہے-لیکن اس کے باوجود آج بھی اس کی اہمیت میں کمی واقع نہیں ہوئی- ڈاکٹر محمد صادق نے اس

حوالے سے بہت قیمتی کام کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ آزاد پر یہ اعتراضات اس وقت ہوئے جب بہت سے تذکرے منظر عام پر نہیں آئے تھے۔ ان تذکروں کے سامنے آنے کے بعد آزاد کے کام کی وقعت اور واقعیت دونوں میں اضافہ ہوا ہے۔ آزاد کو دیگر تذکرہ نگاروں پر یہ فوقیت حاصل ہے کہ انھوں نے تذکروں سمیت ہر ممکنہ مواد سے کام لے کر شاعروں کے تفصیلی خاکے بنائے ہیں۔

آزاد کا یہ نقطۂ نظر معلوم تھا کہ زبان و ادب عہد بہ عہد بدلتے رہتے ہیں اور ان پر ان کے عہد کے تصورات نظریات، رجحانات اور انداز زیست کے گہرے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ مختلف طبائع کے حامل تخلیق کاروں کے اختلاف طبیعت کا اثر بھی گہرا ہوتا ہے جس کی وجہ سے مختلف شاعروں کی شاعری مختلف ہوتی ہے۔ یہ گہرا تنقیدی شعور آزاد نے لسانیات کے مطالعے سے حاصل کیا۔ انھوں نے دیکھا کہ ایک ہی زبان مختلف شہروں، ملکوں، آب و ہوا اور ادوار میں مختلف ہو جاتی ہے اور اس میں الفاظ کا مزاج بدل جاتا ہے۔ آزاد الفاظ کو بے جان شے نہیں سمجھتے تھے بلکہ ایک ذی روح اور جاندار چیز گردانتے تھے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر سجاد باقر رضوی لکھتے ہیں:

> ''آزاد نے لفظوں کی زندگی کو انسانی زندگی کے مماثل قرار دے کر اپنے بیان کو قاری کا بھرپور تجربہ بنا دیا ہے اور انسانی معاشرت میں لفظوں کے کردار کی اہمیت کو نہایت جامع انداز میں پیش کیا ہے۔ اس طرح پڑھنے والے کو محض چند اطلاعات نہیں ملتیں بلکہ اسے لفظوں کا تجربہ نصیب ہوتا ہے۔ جو زندگی کی طرح اہم ہے۔ یہی آزاد کا اسلوب خاص ہے جس کے باعث ان کی نثر میں زندگی رواں دواں نظر آتی ہے۔'' (۳۹)

آب حیات میں جدید طرز تحریر کا اردو زبان سے موازنہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اردو زبان کی سب سے بڑی خامی مبالغہ آرائی ہے۔ اردو ادیب واقعیت کی بجائے رنگین الفاظ اور نازک مضمونوں کی بھول بھلیوں میں جا نکلتے ہیں۔ جس سے ان کی تحریر میں تاثیر پیدا ہونے کے بجائے اسے لفظوں کا گورکھ دھندہ بنا دیتی ہے جس میں تقریر کا مدعا عنقا ہوتا ہے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اردو نے ماضی میں جو ترقی کر لی ہے وہ ماضی کے صاحبان علم وفن کی عصری بصیرت کے ذریعے ممکن ہوئی اور اگر اب اردو زبان و ادب کو آگے بڑھنا ہے تو اسے اپنے عہد کی ضرورتوں اور معاملات کا

ساتھ دینا ہوگا لکھتے ہیں:

''انگریزی تحریر کے عام اصول یہ ہیں کہ جس شے کا حال یا دل کا خیال لکھئے تو اس طرح ادا کیجیے کہ خود وہ حالت گزرنے سے یا اس کے مشاہدہ کرنے سے جو خوشی یا غم یا غصہ یا رحم یا خوف یا جوش دل پر طاری ہوتا یہ بیان وہی عالم اور وہی سماں دل پر چھا دیوے۔

بے شک ہماری طرز بیان اپنی چست بندشوں اور قافیوں کے مسلسل کھٹکوں سے کانوں کو اچھی طرح خبر کرتی ہے۔ اپنے رنگین الفاظ اور نازک مضمونوں سے خیال میں شوخی کا لطف پیدا کرتی ہے۔ ساتھ اس کے مبالغہ کلام اور عبارت کی دھوم دھوم سے زمین آسمان کو تہ و بالا کر دیتی ہے۔مگر اصل مقصود یعنی دلی اثر یا اظہار واقعیت ڈھونڈو تو ذرا نہیں چند مضمون ہیں کہ ہماری زبانوں پر رواں ہیں۔مگر حقیقت میں ہم ان میں بھی ناکام ہیں۔''(۴۰)

انشاء پردازی آزاد کا خاص میدان ہے۔ درج بالا اقتباس میں انھوں نے انشاء پردازی کے حوالے سے جن خیالات کا اظہار کیا ہے' ان کا بنیادی نظریہ ہے' ان خیالات کا اعادہ انھوں نے مختلف مضامین میں بار بار کیا ہے۔ نیرنگ خیال کے دیباچے کی اردو انشاء پردازی کی تنقید میں خاص اہمیت ہے۔لیکن دیکھا جائے تو وہاں بھی انھوں نے وہی خیالات دہرائے ہیں جن کا اظہار انھوں نے آب حیات میں کر دیا تھا۔

اپنے ایک اور مضمون ''زبان اور اردو'' مطبوعہ رسالہ انجمن قصور ماہ دسمبر ۱۸۷۵ء میں وہ اسی بات کو یوں آگے بڑھاتے ہیں۔

''اگر شائستہ قوموں کی انشاء پردازی سوال کرے کہ اردو کی انشاء کیوں اس حالت میں مبتلا رہی؟ تو حاضر جواب فوراً بول اٹھے گی کہ قوم کی انشاء پردازی بموجب اس کے خیالات کے ہوتی ہے اور خیالات اس کے بموجب حالات ملک اور تربیت ملکی کے ہوتے ہیں۔ جیسے ہندوستان کی تعلیم اور شائستگی تھی اور بادشاہوں اور امیروں کی قدر دانی تھی۔ ویسی ہی انشاء پردازی رہی اور خاتمہ

کلام اس فقرے پر ہوگا کہ کوئی پرندہ اپنے بازوؤں سے بڑھ کر پر نہیں مار سکتا۔ اس کے بازو فارسی، سنسکرت، بھاشا وغیرہ تھے پھر اردو بے چاری انگلینڈ یا روم یا یونان کے محلوں پر کیونکر جا بیٹھتی،''(۴۱)

دیکھا جائے تو نیرنگ خیال کا دیباچہ اور مقالات آزاد کے ادبی مضامین زیادہ تر یا تو من وعن آب حیات کے پہلے حصے سے لے لیے گئے ہیں یا انھیں خیالات سے ماخوذ ہیں۔ گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مولانا محمد حسین آزاد کے تنقیدی نظریات ۱۸۸۸ء آب حیات کی اشاعت تک ایک ہی رہے اور ان میں کوئی خاص تبدیلی نہیں آئی۔ آزاد مزاجاً حالی و سرسید کی نسبت شبلی کے زیادہ قریب تھے۔ مندرجہ بالا تینوں اقتباسات سے ہم جس نتیجے پر پہنچتے ہیں وہ یہ ہے کہ آزاد بے جا مبالغہ آرائی کے تو خلاف تھے لیکن بقدر نمک استعارات اور کلام کے دیگر محاسن کے قائل تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ ادیب کو عبارت آرائی میں گم ہونے کے بجائے اپنے موضوع پر بھی بھرپور توجہ دینی چاہیے۔ موضوعات کے حوالے سے وہ جدید خیالات اور عصری آگاہی کو اہمیت دیتے تھے۔ واقعیت اور اصلیت کے حوالے سے سرسید سے آزاد تک چاروں نقادوں کا نقطۂ نظر ایک ہے۔ آزاد نے آب حیات میں مختلف ادوار کی خصوصیات سے بھی بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ زبان و ادب مختلف ادوار میں کن کن تبدیلیوں سے گزرتے رہے ہیں۔ آزاد ادب اور شاعری پر بحث کے ساتھ ساتھ زبان میں ہونے والی تبدیلیوں کو بھی اہمیت دیتے ہیں۔ آب حیات پر ڈاکٹر طیبہ خاتون نے بڑی مناسب بحث کی ہے اور اس کی خوبیوں خامیوں کا خوب احاطہ کیا ہے۔

''نیرنگ خیال میں اردو نثر پر انھوں نے اظہار خیال کیا ہے اور آب حیات میں اردو شاعری پر لیکن ان کتابوں کے دیباچوں میں دونوں جگہ زبان سے بحث کی ہے۔ اس لحاظ سے کہ یہ اردو ادب کی پہلی تنقیدی تصانیف ہیں، اس میں تحقیقی غلطیوں کے باوجود انھیں آج بھی تنقید کے نقطۂ نظر سے اہم سمجھا جاتا ہے۔''(۴۲)

شبلی سے آزاد کی ایک اور مماثلت بھی ہے اور وہ یہ کہ شبلی نے بھی زبان اور ادب پر معاشرت‘ اختلاف معاشرت‘ تمدن‘ آب و ہوا اور لوگوں کی نفسیاتی کیفیات کے اثرات کا مطالعہ کیا اور یہی کام آزاد نے ”سخندان فارس“ میں کیا ہے- آزاد کو ویسے بھی لسانیات سے غیر معمولی دلچسپی تھی- جس کا اظہار سخندان فارس کے علاوہ آب حیات سے بھی ہوتا ہے- ”سخن دان فارس“ میں ان کا ساتواں لیکچر اس موضوع پر ہے کہ ہر ملک اور اس کے موسم کس طرح انشا پردازی پر اثر انداز ہوتے ہیں لکھتے ہیں:

> ”میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ ہر ایک انشا پردازی اپنے ملک کی سرزمین آب و ہوا اور پیداوار بلکہ اس کے جغرافیہ کو آئینہ کی طرح دکھاتی ہے- کیونکہ جو چیزیں انشاء پرداز کو آس پاس نظر آتی ہیں انہی کو وہ ادائے مطلب کے سامان میں خرچ کرتا ہے-“ (۴۳)

اپنی بات کی وضاحت میں وہ آگے لکھتے ہیں کہ انشا پرداز اپنے ماحول کا پابند ہوتا ہے- یہ پابندی کوئی باہر سے عائد نہیں کرتا بلکہ جس ماحول میں وہ زندگی گزارتا ہے‘ وہ اس پر اس قدر حاوی ہوتا ہے کہ اس کے استعارات و تشبیہات سے اپنا اظہار کرتا ہے- اس سلسلے میں وہ ایک مثال دیتے ہیں کہ چاند کو سنار دیکھے تو کندن کہے گا‘ پنیر والہ پنیر کا ٹکڑا اور نانبائی روٹی سے تشبیہ دے گا- اس کے بعد وہ عرب‘ ہندوستان‘ فرنگ اور فارس کی تہذیبوں کے اختلاف کو انشا پردازی کے حوالے سے واضح کرتے ہیں-

آزاد کہتے ہیں ایران ٹھنڈا ملک ہے اس لیے آگ ان کے لیے خصوصی اہمیت کی حامل ہے- وہ باعث آرام ہی نہیں ہے بلکہ بعض اوقات باعث زندگی بن جاتی ہے- اس لیے اس لفظ کو ان کی زبان میں بھی خاص اہمیت حاصل ہے- یہی وجہ ہے کہ اس ایک لفظ سے بیسیوں تراکیب مروج ہیں- مثلاً آتش بیان‘ آتش زبان‘ آتش سخن‘ آتش مزاج‘ آتش کار‘ آتش لباس‘ آتش سر‘ آتش پیکر وغیرہ اسی طرح سردی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''برخلاف اس کے سردی سے لوگوں کے کاروبار رک جاتے ہیں- فوائد میں نقصان آتے ہیں- پھرتے، چلتے، بیٹھتے، اٹھتے تکلیف اٹھاتے ہیں- یہی سبب ہے کہ جن الفاظ سے سردی ترکیب پاتی ہے معنوں میں بھی کمی، بے لطفی اور خرابی پیدا کرتی ہے- مثلاً وعدہ سرد، گریہء سرد، آہ سرد، ناز خنک، نوائے خنک، گفتار خنک، سرد شدن اختلاط (کمی محبت) سرد حرف، سرد زبان، سرد گوئے، سرد مہر، سرد نفس، خنک طبع، خنک ادا، خنک گفتار، خنک روے وغیرہ وغیرہ بہت الفاظ ہیں-'' (۴۴)

آزاد نے اس حوالے سے اور بھی بے شمار مثالیں دی ہیں- یہاں ہمارا مقصود آزاد کے نقطۂ نظر تک رسائی ہے- جس کے لیے یہی مثالیں بھی کافی ہیں- اس مقام پر آکر شبلی اور آزاد میں ایک اور مماثلت پیدا ہو جاتی ہے- آزاد کی طرح شبلی بھی آب و ہوا اور معاشرت کے زبان و ادب پر اثرات کے قائل ہیں- لطف یہ ہے کہ ان کا طریقہ بیان اور طریقہ استدلال بھی بالکل آزاد کے مماثل ہے- سخن دان فارس کے حوالے سے ڈاکٹر محمد صادق نے شبلی کے تبصرے پر دلچسپ تبصرہ کیا ہے-

''آزاد کو شروع ہی سے لسانیات میں غیر معمولی دلچسپی تھی اور وہ اس موضوع پر مغربی محققین کی معلومات سے بھی کسی حد تک واقف تھے- لیکن اردو میں وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے امعان نظر سے اس کا مطالعہ کیا اور فارسی ادب میں اس کی نشاندہی کی اور دوسروں کے لیے مشعل راہ بنے- سخن دان فارس کی پہلی اشاعت پر شبلی نے ٹھنڈی سانس بھری اور کہا ''شکر ہے آزاد نے میرے موضوع کو نہیں چھوا'' لیکن اہل نظر جانتے ہیں کہ شعر العجم کی چوتھی جلد بالکل انہی سطور پر لکھی گئی ہے اور وہی شعر العجم کی روح رواں ہے-'' (۴۵)

ڈاکٹر آغا سہیل آزاد کے لسانیات پر کام کے معترف ہیں- ان کا نقطۂ نظر ہے کہ اگرچہ جدید

دور میں علم لسانیات نے بہت ترقی کر لی ہے اور جدید نظریات کی روشنی میں آزاد کے کام کا جائزہ لیا جائے تو شاید بہت سی خامیاں تلاش کر لی جائیں- لیکن یہ کام کسی طرح سے بھی مستحسن نہیں ہوگا- آزاد کے کام کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے دور اور اس دور کی حدود کو بھی مدنظر رکھنا چاہیے- لکھتے ہیں:

> ''ان کی شہرہ آفاق کتاب سخندان فارس کی نسبت مجھے صرف اس قدر عرض کرنا ہے کہ اردو میں علم لسانیات یا زبانوں کے تقابلی مطالعہ پر یہ ایک پرمغز مقالہ ہے اور خوب اچھی طرح فارسی وسنسکرت دونوں زبانوں کا اس میں جائزہ لیا گیا ہے- موجودہ زمانے میں علم لسانیات کی ترقی یافتہ صورت کے پیش جو اعتراضات ماہرین لسانیات نے مذکورہ کتاب پر وارد کیے ہیں وہ اس لیے صحیح نہیں ہیں کہ
>
> Phonetical study, phonemical study, morphological study اور Sementical study کے طریقے نہ تو اس زمانے میں دریافت ہوئے تھے اور نہ ان کا دریافت ہونا ممکن تھا- لہٰذا سخن دان فارس جو کچھ ہے اور جیسی ہے آزاد کی علمیت کی گواہ ہے اور ان کے کمال کی وقیع مثال ہے-'' (۴۶)

تنقید کے حوالے سے آزاد کے اس لیکچر کو بنیادی حیثیت حاصل ہے جو انھوں نے ''نظم اور کلام موزوں کے باب میں خیالات'' کے عنوان سے انجمن پنجاب کے ایک جلسے میں دیا تھا- اس مضمون میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ ادب چونکہ کوئی جامد چیز ہے اور نہ زمانہ- وقت کے ساتھ ساتھ زندگی بدل جاتی ہے سو ادب کی اقدار میں بھی تبدیلی آنی چاہیے- اردو ادب چند موضوعات تک محدود ہو کر رہ گیا ہے اور ان موضوعات کا بھی بدلتی ہوئی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے- اب وقت آ گیا ہے کہ شعوری طور پر یہ کوشش کی جائے کہ ادب واقعیت اختیار کرے اور اپنے زمانے

کے اہم مسائل اور معاملات کو موضوع کے طور پر استعمال کرے تا کہ اس کی افادیت اپنے زمانے کے لیے بھی قائم ہو۔ یہ لیکچر انھوں نے ۱۸۶۷ء میں دیا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ نہ تو ابھی تہذیب الاخلاق جاری ہوا تھا جس نے ادب کی مقصدیت اور افادیت پر بہت زور دیا اور نہ ہی مقدمہ شعرو شاعری کا خیال حالی کے ذہن میں پیدا ہوا تھا۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو ادب کے ٹھوس مادی زندگی سے رشتے کی بات سب سے پہلے آزاد نے ہی کی تھی۔ انھوں نے اردو شاعری کی محدودیت اور دیگر نقائص کا ذکر کرتے ہوئے ادب کی عصری قدروں پر زور دیا۔ لکھتے ہیں:

''اے گلشن فصاحت کے باغبانو! فصاحت اسے نہیں کہتے کہ مبالغے اور بلند پروازی کے بازوؤں سے اڑے۔ قافیوں کے پروں سے فرفر کرتے گئے اور شوکت الفاظ کے زور سے آسمان پر چڑھتے گئے اور استعاروں کی تہہ میں ڈوب کر غائب ہو گئے۔ فصاحت کے معنی یہ ہیں کہ خوشی یا غم، کسی شے پر رغبت یا اس سے نفرت، کسی شے سے خوف یا خطر یا کسی پر قہر یا غضب غرض جو خیال ہمارے دل میں ہو اس کے بیان سے وہی اثر، وہی جذبہ، وہی جوش سننے والوں کے دلوں پر چھا جائے جو اصل کے مشاہدے سے ہوتا ہے۔ بے شک مبالغے کا زور تشبیہ اور استعارے کی کمک زبان میں لطف اور ایک طرح کی تاثیر زیادہ کرتا ہے۔ لیکن نمک اتنا ہی چاہیے کہ جتنا نمک نہ کہ تمام کھانا نمک، تشبیہ اور استعارے ہمارے مطلب میں ایسے ہونے چاہئیں جیسے کسی معرکہ یا دربار یا باغ کی تصویر پر آئنہ کہ اس کی کیفیت کو زیادہ نمایاں کرے نہ اتنے آئنے کہ تصویر کا اصلی حال ہی نہ دکھائی دے۔ تب اس موقوع پر ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ ہمیں چاہیے کہ اپنی ضرورت کے بموجب استعارہ اور تشبیہ اور اضافتوں کے اختصار فارسی سے لیں۔ سادگی اور اظہار اصلیت کو بھاشا سے سیکھیں۔ لیکن پھر بھی قناعت جائز نہیں کیونکہ اب رنگ زمانے کا کچھ اور

ہے۔ ذرا آنکھیں کھولیں گے تو دیکھیں گے کہ فصاحت و بلاغت کا کارخانہ کھلا ہے۔ جس میں یورپ کی زبانیں اپنی اپنی تصانیف کے گلدستے' ہار' طرے ہاتھوں میں لیے حاضر ہیں اور ہماری نظم خالی ہاتھ الگ کھڑی منہ دیکھ رہی ہے۔لیکن اب وہ بھی منتظر ہے کہ کوئی صاحب ہمت ہو جو میرا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھائے۔'' (۴۷)

مولانا محمد حسین آزاد کے ادب کے بارے میں نظریات ان کے مختلف مضامین اور کتابوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اگرچہ انھوں نے نئی تنقید کے حوالے سے کوئی مبسوط کتاب نہیں چھوڑی لیکن اس کے باوجود ان کے ادب کے بارے میں یہ بکھرے ہوئے خیالات بھی اپنی جگہ بے حد اہم ہیں۔ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ حالی وشبلی کے تنقیدی نظریات پر ان خیالات کا بھی اثر تھا۔

☆☆☆☆

حوالہ جات

۱- ڈاکٹر عبادت بریلوی، اردو تنقید کا ارتقا، انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی، ۱۹۹۴، ص: ۲۶۱

۲- سر سید احمد خان، مقالات سر سید حصہ شانز دہم، مرتبہ: مولانا اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب لاہور، نومبر ۱۹۶۵ء، ص: ۲۰۹

۳- سر سید احمد خان، منتخبات تہذیب الاخلاق، مرتبہ: ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، مکتبہ خیابان ادب لاہور، س: جنوری ۱۹۶۷ء، ص: ۹۲

۴- ڈاکٹر آغا افتخار حسین، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، ص: ۱۰۶

۵- سر سید احمد خان، مقالات سر سید حصہ دہم، مرتبہ: مولانا اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب لاہور، س: دسمبر ۱۹۶۲ء، ص: ۱۲۰

۶- ایضاً، ص: ۱۲۰

۷- خلیق احمد نظامی، سر سید احمد خان، پبلی کیشنز ڈویژن حکومت ہند دہلی، ۱۹۹۴ء، ص: ۱۰۸

۸- سر سید احمد خان، مقالات سر سید حصہ دہم، ص: ۱۱۴

۹- ڈاکٹر انور سدید، اردو ادب کی تحریکیں، ص: ۳۱۸

۱۰- ڈاکٹر سید عبداللہ، سر سید احمد خان اور ان کے نامور رفقا کی نثر کا فنی اور فکری جائزہ، سنگ میل لاہور، ۱۹۹۸ء، ص: ۱۳۸

۱۱- سر سید احمد خان، مقالات سر سید، مرتبہ: مولانا اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب لاہور، اکتوبر ۱۹۶۲ء، ص: ۳۱۲

۱۲- ڈاکٹر سید عبداللہ، سر سید اور ان کے نامور رفقا کی نثر کا فنی اور فکری جائزہ، ص: ۱۸۵

۱۳- ریاض احمد، تنقید سر سید کے دور میں، مشمولہ اردو تنقید نگاری، مرتبہ: سردار مسیح گل، اردو لٹریچر کمپنی لاہور، فروری ۱۹۶۶ء، ص: ۲۸۳

۱۴- سید آل احمد سرور، یادگار حالی، مشمولہ احوال و نقد حالی، ص: ۴۸۹

۱۵- مولانا الطاف حسین حالی، مقدمہ شعر و شاعری، ص: ۲۶، ۲۷

۱۶- ایضاً ٬ ص ۲۵٬ ۲۶

۱۷- ایضاً ٬ ص ۲۸

۱۸- مولانا الطاف حسین حالی٬ مقدمہ شعر و شاعری٬ ص: ۲۹

۱۹- سید محمد نواب کریم٬ حالی سے کلیم تک٬ ص: ۹۱

۲۰- ڈاکٹر عبادت بریلوی٬ اردو تنقید کا ارتقا٬ ص: ۱۲۳-۱۲۴

۲۱- مولوی عبدالحق٬ حالی کی تنقید٬ مشمولہ: احوال و نقد حالی٬ ص: ۳۱۲

۲۲- سید محمد نواب کریم٬ حالی سے کلیم تک٬ ص: ۱۰۳

۲۳- ڈاکٹر سید عبداللہ٬ سر سید احمد خان اور ان کے نامور رفقا کی اردو نثر کا فنی اور فکری جائزہ٬ ص: ۱۴۰

۲۴- ڈاکٹر عبادت بریلوی٬ اردو تنقید کا ارتقا٬ ص: ۱۵۵

۲۵- نور الحسن نقوی٬ فن تنقید اور اردو تنقید نگاری٬ ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ ۱۹۹۰ء٬ ص: ۱۲۱

۲۶- ڈاکٹر شارب ردولوی٬ جدید اردو تنقید اصول و نظریات٬ ص: ۲۹۵

۲۷- مولانا شبلی نعمانی٬ شعر العجم جلد چہارم٬ عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور٬ س: ن٬ ص: ۵۹-۶۱

۲۸- ایضاً ٬ ص: ۶۴

۲۹- ایضاً ٬ ص: ۶۵

۳۰- ایضاً ٬ ص: ۷۳

۳۱- مولانا شبلی نعمانی٬ شعر العجم جلد چہارم٬ ص: ۱۰۱

۳۲- ایضاً ٬ ص ۱۰۶

۳۳- ایضاً ٬ ص ۱۳۶-۱۳۸

۳۴- مفتون احمد٬ مولانا شبلی نعمانی ایک مطالعہ٬ مکتبہ اسلوب کراچی٬ ۱۹۸۶ء٬ ص: ۶

۳۵- مولانا شبلی نعمانی٬ مقالات شبلی جلد دوم٬ مرتبہ: مولانا سید سلیمان ندوی٬ نیشنل بک فاؤنڈیشن پاکستان اسلام آباد ۱۹۸۹٬ ص ۵۲-۵۳

۳۶- عبدالشکور٬ تنقیدی سرمایہ اردو میں٬ کتاب محل الہ آباد٬ ۱۹۴۶ء٬ ص: ۷۶

۳۷- مولانا شبلی نعمانی٬ شعر العجم جلد چہارم٬ ص: ۱۴۲-۱۴۳

۳۸- محمد واصل عثمانی، شبلی ادیبوں کی نظر میں، صبغہ اکیڈمی کراچی، نومبر ۱۹۶۸ء، ص: ۴۴

۳۹- ڈاکٹر سجاد باقر رضوی، معروضات، پولیمر پبلی کیشنز لاہور ۱۹۸۸ء، ص: ۸۸

۴۰- مولانا محمد حسین آزاد، نیرنگ خیال، مرتبہ: ڈاکٹر محمد صادق، مجلس ترقی ادب لاہور، مئی ۱۹۹۸ء، ص: ۵۰

۴۱- مولانا محمد حسین آزاد، مقالات محمد حسین آزاد جلد سوم، مرتبہ: آغا محمد باقر، مجلس ترقی ادب لاہور، اپریل ۱۹۸۷ء، ص: ۱۰۲

۴۲- ڈاکٹر طیبہ خاتون، اردو میں ادبی نثر کی تاریخ (۱۸۵۷ء تا ۱۹۱۴ء) ص: ۱۴۰-۱۴۱

۴۳- مولانا محمد حسین آزاد، سخن دان فارس، مجلس ترقی ادب لاہور، جون ۱۹۹۰، ص: ۲۹۵

۴۴- ایضاً، ص: ۳۱۹

۴۵- ایضاً، ص: ۱۷

۴۶- ڈاکٹر آغا سہیل، معارف سہیل، اقبال بک کارنر لاہور، ۱۹۷۵ء، ص: ۱۴۲-۱۴۳

۴۷- محمد حسین آزاد، نظم آزاد، مرتبہ: تبسم کاشمیری، مکتبہ عالیہ لاہور ۱۹۷۸، ص: ۴۵

Majallah-e-Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 31, Sr.No.80, 2010, pp 99 - 116

مجلّہ تحقیق
مجلۂ کلیۂ علوم شرقیہ
جلد ۳۱، جولائی۔ستمبر ۲۰۱۰ء، شمارہ ۸۰

انقرہ یونیورسٹی ترکی میں اُردو

ڈاکٹر محمد کامران☆

Abstract:

Ankara University-the Faculty of Languages, History and Geography builds on its 75-years-old tradition of scholarship to confirm its position as one of the oldest famous faculties in Turkey. The Faculty is committed to excellence in both research and teaching, and to the enhancement of the learning experience of each of its student. The Faculty will continue to disseminate its knowledge and expertise to the benefit of the City of Ankara, the country and the international community in the area of humanities.

The establishment of the Turkish Republic in 1923 was not only a change in regime, but also a major social transformation to a new system relying on modern values, science and institutions. The foundation of Ankara University was personally initiated by Mustafa Kemal Atatürk, the founder and first president of the Republic of Turkey, in order to establish and disseminate such principles on a national level.

In this respect, the Faculty of Languages, History and Geography -the first higher education institution of Ankara University to be founded as a faculty was established in 1935

☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہء اردو، اورینٹل کالج، پنجاب یونیورسٹی لاہور

Atatürk firmly believed that the newly established Republic's efforts to create a national consciousness and raise a new generation capable of thinking independently rested upon an extensive study of Turkish and foreign languages, literatures, The Department of Urdu, Ankara University, Turkey is meant for the study of Urdu language. This department also imparts education about the historical perspective, cultural heritage and important events that stretch over a period of about one thousand years in the sub-continent Indo-Pakistan, under the reign of the Turks from the Gaznavid to the Indo-Turkish dynasty, whose empire ended in 1857. In this particular department studies are carried out about the development of the Urdu Language, which derived its very name from the Turkish word "Ordu", the Urdu Literature, its various phases from the beginning to the present day and its renowned poets and writers as well.
The department, which came into being in 1957, has the services of a Pakistani professor working on Urdu and Pakistan studies chair, created in accordance with the cultural agreement between Turkey and Pakistan.

جمہوریہ ترکی، یورپ اور ایشیاء کے سنگم پر واقع ایک خوبصورت ملک ہے جو اپنے دامن میں تاریخ وتہذیب کے ان گنت نقوش سموئے ہوئے ہے۔ ترکی کو اسلامی دنیا میں ایک منفرد اور ممتاز مقام حاصل ہے۔ جمہوریہ ترکی کی جڑیں، وسطی ایشیا کی ریاستوں اور عثمانی سلطنت میں پیوست ہیں۔

ڈاکٹر سعادت سعید ترکی کے تاریخی پس منظر پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

’’عثمانی سلطنت کا مرکز اناتولی (ایشیائے کوچک) تھا اور قریباً چھ سو سال تک مراکش کے علاوہ کئی عرب ممالک، یونان، بالکان، ارمنستان اور گرجستان وغیرہ اس سلطنت میں شامل

رہے ہیں۔ اس سلطنت کے متروکہ تمدّن اور روایات کو چہار دانگ عالم میں پذیرائی ملی۔ ترکی زبان کے ڈانڈے مغلی، تنغوزی، چینی، ہنگری اور فن لینڈی السنہ سے ملے نظر آتے ہیں۔

اس کے آغاز کی سنہ ایک ایک ذولسانی مکتوب ہے جس کا تعلق شمالی منگولیا میں اور خون اور سلنگا دریائی وادیوں کے علاقے سے تھا۔ یہ آٹھویں صدی عیسوی میں لکھا گیا تھا۔ اس زمانے میں عباسی سلطنت وسطی ایشیا میں دریائے جیجوں تک پھیل چکی تھی۔ نویں صدی میں وسطی ایشیائی ترکوں نے صرف عباسی سلطنت کے کئی علاقوں کو فتح کرلیا۔ مصر کے طولونیوں اور ایران، افغانستان اور ہندوستان کے غزنویوں کا تعلق بھی انہی ترکوں سے تھا۔ دسویں صدی میں سلاجقۂ ایران نے مشرقِ وسطی کو بھی اپنی حدود میں شامل کرلیا۔ جنگ ملازگرد میں انہوں نے بازنطینیوں کو شکست دی اور یوں اناتولی بھی ان کی سلطنت کا حصہ بن گیا۔ انہی ترکوں کی ایک شاخ سلاجقہ روم کہلائی اور انہوں نے ایکونیم یا قونیہ کو اپنا دارالخلافہ بنالیا۔ اس کے بعد جنگوں کی ایک داستان ہے جن میں کبھی بازنطینی فتح حاصل کرلیتے تھے اور کبھی تُرک۔ عثمانی سلطنت کے قیام کے بعد ترکوں کے برصغیر کے مسلمانوں سے برادرانہ تعلقات میں توسیع ہوتی ہے۔

پندرھویں صدی میں سلطان فاتح کے ہاتھوں قسطنطنیہ (استنبول) کی فتح کے بعد ترک اور ہندوستانی صوفیوں اور عوام کے میل جول میں خاطر خواہ اضافہ ہوتا ہے۔ استنبول میں ہندلیر تکیہ(۱) کے نام سے ایک سرائے موجود ہے۔ جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس میں ہندوستانی علماء، صوفی اور عوام آکر ٹھہرا کرتے تھے۔ عثمانی سلطنت کے دوران ترکی میں ہندوستانی مسلمانوں کی بڑی آؤ بھگت کی جاتی تھی۔ سترہویں صدی سے شروع ہونے والا عثمانی سلطنت کا زوال بیسویں صدی میں مکمل ہوا اور مصطفیٰ کمال اتاترک نے ایک بامعنی جنگ آزادی کے بعد نئی ترک سلطنت کا سنگ بنیاد رکھا۔

ہندی مسلمانوں نے مصطفیٰ کمال اتاترک کی زیرِ قیادت ترک جمہوریہ کے قیام پر دل و جان سے خوشیاں منائیں۔(۲)

۱۹۲۳ء میں مصطفیٰ کمال اتاترک نے اپنے نوجوان فوجی ساتھیوں کی مدد سے جدید جمہوریہ ترکی کے پہلے صدر کی حیثیت سے عنانِ اقتدار سنبھالی۔

ترکی ایک جمہوری، سیکولر ملک ہے، جس پر مغربی اثرات نمایاں طور پر محسوس ہوتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ترکی کا اسلامی تشخّص بھی اقوامِ عالم پر مکمل طور پر عیاں ہے۔ ترکی نے مختلف عالمی اداروں کی رکنیت حاصل کر رکھی ہے۔ ان میں کونسل آف یورپ، NATO، OCED، OSCE اور G-20 Major Economies شامل ہیں۔ ترکی نے ۲۰۰۵ء میں یورپی یونین میں شمولیت کے لیے مذاکرات کا آغاز کیا۔ ترکی یورپین اکنامک کمیونٹی کا ۱۹۶۳ء سے ایسوسی ایٹ رکن ہے۔ ترکی نے مشرقِ وسطیٰ، سنٹرل ایشیا اور افریقی ممالک سے اکانومک کوآپریشن آرگنائزیشن اور اسلامی کانفرنس کی تنظیم کی رکنیت کے ذریعے ثقافتی، سیاسی، معاشی اور صنعتی روابط استوار کیے ہوئے ہیں۔ اپنی علاقائی اہمیت، مستحکم معیشت اور فوجی قوت کے باعث ترکی کو خطے کا اہم ملک سمجھا جاتا ہے۔(۳)

ترکی، براعظم ایشا اور یورپ کے مابین ایک پُل کا کام دیتا ہے۔ ترکی کا ایشیا میں شامل حصہ اناتولی کہلاتا ہے جو ترکی کا ۹۷ فیصد حصہ ہے جبکہ تین فیصد حصہ جو یورپ میں شامل ہے Thrace کہلاتا ہے۔ ترکی کی سرکاری زبان ترکچہ (Turkish) ہے۔ جبکہ کردش (Kurdish) اور ززکی (Zazki) کردُوں اور زساس (Zazas) میں بولی جاتی ہے۔ ترکی کی ستانوے فیصد آبادی مسلمان ہے۔(۴)

ترکی کا مجموعی رقبہ 302, 382 Km2 (116,750 Sq. mi) ہے۔ ترکی کا

سرحدی علاقہ 2,648 کلو میٹر پر مشتمل ہے جس میں آرمینیا کی سرحد 268 کلومیٹر، آذر بائیجان کی 9 کلومیٹر یونان206 کلومیٹر، ایران 499 کلومیٹر۔عراق 352 کلومیٹر اور شام 322 کلو میٹر ہے۔(۵)

اہلِ ترک کے برصغیر کے مسلمانوں سے مذہبی اور تہذیبی روابط کی شان دار تاریخ موجود ہے۔مغربی تہذیب کی کلغار نے بھی دونوں معاشروں کو یکساں طور پر متاثر کیا۔

> ''ترکی میں تنظیمات کا دور مغربی ثقافت اور اس کے فروغ کا دور ہے۔تقریباً اسی زمانے میں ہندوستانی مسلمان بھی مغربی علوم وفنون اور تہذیب و ثقافت سے پورے طور پر ہتھیار بند ہورہے تھے، ہندوستان میں سلطنتِ مغلیہ اور ترکی میں خلافتِ عثمانیہ کے حصے بخرے کرنے میں جن سامراجی ہتھکنڈوں کا استعمال کیا گیا تھا، ان کا لازمی نتیجہ دونوں عظیم سلطنتوں کے مکمل ملیامیٹ ہونے اور مسلمانوں کی اسپین میں ہونے والی نسل کشی کی مانند مکمل صفائے کی صورت میں نکل سکتا تھا، لیکن کمال اتاترک اور قائدِ اعظم کی بصیرتوں اور دُور اندیشیوں نے دشمنوں کے عزائم کو ایسا خاک میں ملایا کہ آج یورپ کو بیشتر معاملات میں ترکی کی اعانت حاصل کرنا پڑتی ہے اور ایسے ہی باوجود سقوطِ ڈھاکا اور بنگلہ دیش کے قیام کے پاکستانی دنیا کی پہلی اسلامی ریاست ہے جو ایٹمی اور دفاعی میدانوں میں تمام مسلمان ریاستوں پر سبقت لے گئی ہے اور ان کے حوصلوں میں اضافے کا باعث بنی ہے۔''(۶)

جس طرح ہندی مسلمانوں نے ترکی جمہوریہ کے قیام پر خوشیاں منائی تھیں، اسی طرح ۱۴/اگست ۱۹۴۷ کو مملکت خداداد پاکستان کے وجود میں آنے پر ترکوں نے بھی دل و جان سے خوشیاں منائیں اور جب پاکستان نے عالمِ اسلام کی پہلی ایٹمی قوت بننے کا اعزاز حاصل کیا تو ترکوں نے اسے عالمِ اسلام کی فتح قرار دیا۔

ترکی اور پاکستان، دوستی اخوت اور بھائی چارے کے لازوال رشتوں میں بندھے ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ وقت گزرنے کے ساتھ زیادہ مستحکم اور مضبوط ہو رہا ہے اور آج یہ رشتہ آبنائے باسفورس سے گہرا اور ہمالیہ کی چوٹیوں سے بلند دکھائی دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کئی پاکستانی سربراہان مملکت نے ترکی کو پاکستانیوں کا دوسرا وطن قرار دیا ہے اور عام تُرک، پاکستانیوں کو اپنا بھائی اور دوست قرار دیتے ہیں۔

ترک باشندے، پاکستان کے ساتھ ساتھ اردو کے ضمن میں بھی اپنے دل میں محبت کا ایک خاص گوشہ رکھتے ہیں۔ اردو سے ترکوں کی قربت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ اردو کا نام ایک ترکی لفظ Ordu سے ماخوذ ہے، جس کے لغوی معنی فوج یا لشکر کے ہیں۔ ہندوستان کے قدیم ترک بادشاہوں کے زمانے میں مقامی لشکریوں اور عوام کی بول چال میں بہت سے ترکی کے الفاظ مروّج ہو چکے تھے، آج بھی ترکی زبان کے بہت سے الفاظ بعینہٖ یا تلفظ کے معمولی فرق کے ساتھ اردو میں مروّج اور مستعمل ہیں۔

ترکی زبان و ادب نے بھی اردو ادب پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں، خاص طور پر سجاد حیدر یلدرم نے ترک ادب سے ماخوذ افسانے تحریر کرکے اردو اب کو ایک لطیف اور رومانوی طرزِ احساس سے روشناس کیا، بعدازاں ترکی ادب کی بہت سی تخلیقات، اردو کے قالب میں ڈھالی گئیں۔ اردو ادب کے حوالے سے نظم و نثر کا ایک قابلِ قدر ذخیرہ بھی ترکی زبان میں منتقل ہو چکا ہے۔

تقریباً ستاسی برس قبل ترکوں نے عربی رسم الخط کو خیرباد کہہ کر رومن رسم الخط اپنالیا۔ مگر انگریزی کی دریوزہ گری کو انھوں نے اپنے قومی وقار کے منافی گردانا، چنانچہ یورپ سے قربت کے باوجود ترکی میں انگریزی بولنے اور سمجھنے والے خال خال دکھائی دیتے ہیں اور اس

حوالے سے ان کی عصبیت یہاں تک پہنچی ہوئی ہے کہ انگریزی کا فہم رکھنے والے بھی انگریزی بولنے سے احتراز کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

ترک جامعات میں اردو زبان و ادب کے حوالے سے تدریس و تحقیق اور تراجم کی ایک قابلِ قدر روایت موجود ہے۔ اس وقت ترکی کی تین جامعات میں اردو کی تدریس ہورہی ہے۔ ان میں انقرہ، استنبول اور قونیہ کی سلجوق یونیورسٹیاں شامل ہیں۔

انقرہ، ترکی کا دارالحکومت اور دوسرا بڑا شہر ہے۔ انقرہ کی آبادی تقریباً پینتالیس لاکھ ہے۔ انقرہ شہر، انقرہ صوبے کا دارالحکومت بھی ہے۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں انقرہ مختلف ناموں سے پکارا جاتا رہا ہے۔ (۷)

۱۰۷۳ میں سلجوق ترکوں کی فتح کے بعد یوروپی زبانوں میں اسے انگورا (Angora) کہا جاتا رہا اور یہ سلسلہ ۱۹۳۰ تک جاری رہا جب سرکاری طور پر ٹرکش پوسٹل لا (Turkish Postal Law) ۱۹۳۰ کے تحت دوبارہ اس کا نام انقرہ رکھ دیا گیا۔ اناتولی کے مرکز میں واقع ہونے کے باعث انقرہ کو ایک اہم صنعتی اور تجارتی شہر کی حیثیت حاصل ہے۔ انقرہ کا شمار ترکی کے اہم سیاسی، ثقافتی اور علمی مراکز میں ہوتا ہے۔

انقرہ یونیورسٹی ترکی کے دارالحکومت میں واقع پبلک یونیورسٹی ہے۔ اسے جمہوریہ ترکی میں قائم ہونے والے اعلیٰ تعلیم کے اولین مرکز کی حیثیت حاصل ہے۔ انقرہ یونیورسٹی کی بنیاد بابائے ترکی مصطفیٰ کمال اتاترک نے ۱۹۲۳ء میں رکھی تھی۔ آج انقرہ یونیورسٹی کا شمار ترکی کی بہترین جامعات میں ہوتا ہے۔ انقرہ یونیورسٹی میں تقریباً چالیس ووکیشنل پروگرام، ایک سو چودہ انڈر گریجویٹ پروگرام اور ایک سو دس گریجویٹ پروگرام جاری ہیں۔

انقرہ یونیورسٹی میں پندرہ فیکلٹیاں قائم ہیں، انقرہ یونیورسٹی میں زبان، تاریخ اور

جغرافیہ کی فیکلٹی ۱۹۳۵ میں قائم ہوئی۔

اردو زبان و ادب کی تدریس کے حوالے سے ترکی کا سب سے بڑا اور قدیم شعبہ انقرہ یونیورسٹی میں قائم ہے۔

باقاعدہ طور پر انقرہ یونیورسٹی میں اردو کی تدریس کا آغاز ۱۹۵۶ء میں ہوا اور اسی سال اس شعبے میں حکومتِ پاکستان کی طرف سے اردو چیئر قائم کی گئی۔ اس چیئر پر استاد کا تقرر حکومتِ پاکستان اور حکومتِ ترکی کے مشترکہ تعاون اور رضامندی سے ہوتا ہے۔ سب سے پہلے اس چیئر پر پروفیسر داؤد رہبر کا تقرر ہوا۔ یہ وہی داؤد رہبر ہیں جو علامہ اقبال کے فرزندِ ارجمند ڈاکٹر جاوید اقبال اور نوبل پرائز یافتہ ڈاکٹر عبدالسلام کے ساتھ کیمبرج میں زیرِ تعلیم رہے اور تینوں نے مل کر کیمبرج میں پاکستان سوسائٹی بھی بنائی جس کے سرپرست معروف مصنف پروفیسر آربری تھے۔ پروفیسر داؤد نے تین سال اس چیئر پر کام کیا اور پھر کینڈا چلے گئے۔ ان کے جانے کے بعد کچھ عرصہ یہ شعبہ بند رہا لیکن ڈاکٹر طاہر فاروقی کے تقرر کے بعد شعبے نے پھر سے کام کرنا شروع کر دیا اور پھر آج تک اس میں کوئی رکاوٹ نہیں آئی ہے۔ (۸)

ڈاکٹر طاہر فاروقی کے بعد مذکورہ چیئر پر پاکستان سے ڈاکٹر حنیف فوق، ڈاکٹر عبادت بریلوی، ڈاکٹر اے بی اشرف، ڈاکٹر انوار احمد اور ڈاکٹر سعادت سعید فائز رہے۔ ان دنوں ڈاکٹر میاں مشتاق اس چیئر پر فائز ہیں۔ ڈاکٹر میاں مشتاق اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور کے شعبہ اردو میں استاد ہیں۔

انقرہ یونیورسٹی کے شعبہ اردو سے اب تک دس ہزار سے زائد طلبہ فارغ التحصیل ہو چکے ہیں۔ ہر سال، سالِ اول سے سالِ چہارم تک کم و بیش ۸۰ سے ۱۰۰ طلبہ شعبۂ اردو میں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ یہاں ایم۔اے اور پی ایچ ڈی کی سطح پر تدریس بھی محدود پیمانے پر

جاری و ساری ہے۔ عام طور پر تین سے چار طلبہ ایم اے اور پی ایچ ڈی میں داخلہ لیتے ہیں، ترکی میں عام طور پر گریجویشن کے بعد طلبہ ملازمت کو ترجیح دیتے ہیں اس لیے جو طلبہ اعلیٰ تعلیم کے متمنی ہوتے ہیں وہ تعلیم و تحقیق پر بھرپور توجہ دیتے ہیں۔

انقرہ یونیورسٹی میں اردو کے فروغ کے ضمن میں جہاں اردو چیئر پر فائز رہنے والے پاکستانی اساتذہ کی خدمات لائقِ تحسین ہیں وہاں ترک اسکالرز اور اساتذہ کی خدمات بھی آبِ زر سے لکھی جانے کے لائق ہیں۔ خاص طور پر ڈاکٹر شوکت بولو، جو شعبہ اردو کے سابق نگران تھے کی خدمات ناقابل فراموش ہیں۔ ڈاکٹر شوکت بولو۱۹۶۴ء میں اس شعبے سے وابستہ ہوئے اور۱۹۹۴ء میں اپنے فرائضِ منصبی سے سبکدوش ہوئے۔ ڈاکٹر اے بی اشرف اور ڈاکٹر گلسرین ہالی جی، ڈاکٹر شوکت بولو کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''وہ تُرک ہیں۔ انہیں دمشق اور بغداد میں بھی تعلیم حاصل کرنے کا موقع ملا۔ پنجاب یونیورسٹی لاہور میں پانچ سال تک زیرِ تعلیم رہے۔ ایم۔ اے اسلامیات اور ایم۔ اے عربی پنجاب یونیورسٹی سے کیا اور پھر ترکی واپس آ گئے۔ انقرہ یونیورسٹی سے ''اردو نثر کا زریں دور'' کے عنوان پر پی ایچ ڈی کی۔ ڈاکٹر صاحب تدریس کے علاوہ علم و ادب کی ترویج میں بھی پیش پیش رہے۔ انہوں نے علامہ اقبال کی حیات اور افکار پر دو سو صفحات پر مشتمل مقدمہ لکھا اور ''بالِ جبریل'' کا ترکی زبان میں منظوم ترجمہ کیا۔ علامہ شبلی نعمانی کی کتاب ''الکلام'' کا ترکی زبان میں حواشی کے ساتھ ترجمہ کیا۔ اسی طرح مولانا عبدالسلام ندوی کی کتاب ''اقبالِ کامل'' کا ترجمہ بھی ترکی زبان میں کیا۔ ڈاکٹر صاحب ''تاریخِ ادب اردو'' از رام بابو سکینہ ''داستان نثر اردو'' از حامد حسن قادری اور ''آج کا اردو ادب'' از ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی کا بھی ترکی

زبان میں ترجمہ کر چکے ہیں شیخ اکرام کی تین تصانیف ''آبِ کوثر''، ''موجِ کوثر'' اور ''رودِ کوثر'' کے علاوہ مولانا عبدالرحمٰن مصباح الدین کی کتاب ''ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کے تمدّنی جلوے'' کا بھی ترجمہ کر چکے ہیں...... وہ مولانا محمد علی جوہر پر افضل اقبال کی کتاب کا ترجمہ بھی مکمل کر چکے ہیں...... علمی و ادبی کتابوں کے علاوہ بہت سی سوانحی اور تاریخی کتابوں کا بھی ترجمہ کر چکے ہیں۔ ان کتابوں میں ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی، جمیل الدین عالی اور ایس کے بھٹناگر کی تصانیف شامل ہیں۔ دو سال پہلے ڈاکٹر موصوف، پروفیسر خلیل صدیقی کی کتاب ''زبان کیا ہے؟'' راقم [ڈاکٹر اے بی اشرف] اور ڈاکٹر انوار احمد کی مرتب کردہ کتاب ''منٹو کی بیس کہانیاں'' ڈاکٹر روبینہ ترین کی تصنیف ''ملتان کی ادبی و تہذیبی زندگی میں صوفیائے کرام کا حصہ (بعض ابواب) اور بانگِ درا کے ترجمہ بھی اپنی نگرانی میں طالب علموں سے کرا چکے ہیں۔

ان کی خدمات کے پیشِ نظر حکومت پاکستان کی طرف سے انہیں ''تمغۂ پاکستان'' دیا جا چکا ہے۔(۹)

ڈاکٹر شوکت بولو کے بعد انقرہ یونیورسٹی کے شعبہ اردو کی نگران ڈاکٹر سلمیٰ بینلی مقرر ہوئیں۔ انھوں نے ۱۹۹۴ء میں ''جدید اردو شاعری ۱۸۵۰ء-۱۹۰۰ء کے موضوع پر پی۔ ایچ۔ ڈی کی۔ ڈاکٹر صاحب نے گریجویشن اور ایم اے بھی انقرہ یونیورسٹی سے ہی کیا تھا۔ انھوں نے ایم اے کا مقالہ ''ضربِ کلیم اور اقبال'' کے عنوان سے لکھا تھا۔

ان کی پی ایچ ڈی کے کورس ورک کی تدریس ڈاکٹر اے بی اشرف اور ڈاکٹر شوکت بولو نے کی تھی۔ کورس کے اختتام پر انھوں نے'' ترکی اور اردو کی مماثلتیں'' کے عنوان کے تحت ایک سیمینار بھی تیار کیا، ان کے متعدد مقالات زیورِ طباعت سے آراستہ ہو چکے ہیں۔

اس وقت انقرہ یونیورسٹی میں اردو کے تین استاد اپنے فرائضِ منصبی ادا کر رہے ہیں ان میں صدرِ شعبہ اردو پروفیسر ڈاکٹر جلال سوئیدان، ایسوسی ایٹ پروفیسر آسمان بیلن اوزکن اور اسسٹنٹ پروفیسر گلسرین ہالی جی شامل ہیں۔

شعبہ اردو کے نگران ڈاکٹر جلال سوئیدان اردو اور پاکستان سے گہرا لگاؤ رکھتے ہیں۔ وہ پہلے ترک طالب علم ہیں جنہوں نے شعبہ اردو پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور سے اردو میں ڈپلوما اور ایڈونسڈ ڈپلوما مکمل کیا اور بعدازاں ایم۔اے اردو کا امتحان بھی یہیں سے پاس کیا۔ ایم اے اردو کے دوران میں وہ راقم الحروف کے جونیئر تھے۔ ایک طویل عرصہ لاہور میں بسر کرنے کی وجہ سے لاہور کی تہذیب و ثقافت، گلی کوچوں اور انواع و اقسام کے کھانوں کے دلدادہ ہیں۔ انہوں نے اپنا ایم۔اے کا مقالہ ''ترکی میں مطالعۂ اقبال'' پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی زیرِ نگرانی مکمل کیا تھا۔ اقبالیات، ڈاکٹر جلال سوئیدان کی دلچسپی کا خاص شعبہ ہے۔ انہوں نے ترک، ترکی اور اقبال کے موضوع پر متعدد مقالات تحریر کیے ہیں۔ ان کا پی ایچ ڈی کا مقالہ بھی اقبالیات سے متعلق ہے۔ پی ایچ ڈی کے کورس ورک کی تکمیل کے بعد انہوں نے سیمینار کے لیے ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی کی کتاب ''برصغیر پاک و ہند میں ملتِ اسلامیہ'' کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا۔

> ''اقبال اور محمد عاکف کی باہمی مماثلتوں پر بھی ان کا مقالہ چھپ چکا ہے۔ غالبیات کے سلسلے میں بھی ان کے مضامین اور تدریسی مقالے موجود ہیں۔ ترکی زبان میں ان کی اردو ادبیات کے بارے میں چار کتابیں ترکی کے اہم پبلشروں نے چھاپی ہیں۔ اقبال اور جذبۂ عشق، اردو ادب کے لیجنڈ ترک بنیاد شاعر مرزا اسد اللہ خان غالب، انتخابات ادبیات اردو، ان کی اہم تصنیفات ہیں۔ ان کی ایک کتاب جدید اردو افسانہ نگاروں کے

حوالے سے حال ہی میں طبع ہوئی ہے۔ اس میں کفن (پریم چند) کالی شلوار، سڑک کے کنارے (سعادت حسن منٹو) کچرابابا (کرشن چندر) اوورکوٹ، آنندی (غلام عباس) گھر کا راستہ (بلونت سنگھ) بین، الحمدللہ (احمد ندیم قاسمی) آخری آدمی (انتظار حسین) گرہن (راجندر سنگھ بیدی) توشے بلے (اشفاق احمد) آپا (ممتاز مفتی) لحاف (عصمت چغتائی) دنیا کا آخری بھوکا آدمی (محمد منشا یاد) دروازہ (خالدہ حسین) گھوڑوں کے شہر میں اکیلا آدمی (مظہر الاسلام) نجات (یونس جاوید) شامل ہیں علاوہ ازیں انھوں نے مجید امجد، احمد فراز، پروین شاکر کی شاعری، مستنصر حسین تارڑ، اشفاق احمد، عطاء الحق قاسمی اور اے بی اشرف کے سفر ناموں اور جوش ملیح آبادی، نیاز فتح پوری، پطرس بخاری، شوکت تھانوی، مشتاق احمد یوسفی، شفیق الرحمٰن اور ابنِ انشاء کی مزاحیہ تخلیقات کے ترکی تراجم پر مشتمل ایک انتخاب بھی مرتب کیا ہے۔ ڈاکٹر جلال سوئیدان کے اردو اور پاکستانی ثقافت پر ترکی زبان میں کئی مقالے مختلف ترکی تحقیقی وتنقیدی جرائد میں چھپ چکے ہیں...... چند ایک کے عنوانات ملاحظہ ہوں۔ راشد اور سباویراں، ایران میں تیل کے سوداگر بحوالہ ن۔ م راشد (ایران میں اجنبی) اردو ادب، فسادات اور ترقی پسند ادیب، شبلی کی تصانیف میں ترکوں کا ذکر اور فلسفۂ اقبال میں عورت کا مقام۔

''ڈاکٹر جلال سوئیدان صوفیانہ موسیقی اور قوالی، ناظم حکمت کے موضوعات پر لکھنے کے علاوہ اردو زبان میں مصلحات رشتہ داری اور ہندی مسلمانوں میں خاندانی تشکیل کے حوالے سے بھی ان کی تحریریں چھپ چکی ہیں''۔(۱۰)

ڈاکٹر آسمان بیلن اوزکن، شعبہ اردو، انقرہ یونیورسٹی میں ایسوسی ایٹ پروفیسر ہیں، انھوں نے تقریباً اڑھائی برس اورینٹل کالج میں گزارے اور یہاں سے اردو زبان میں ڈپلوما

حاصل کیا۔ انہوں نے ایم اے اردو کا امتحان انقرہ یونیورسٹی سے پاس کیا۔ ایم اے کے لیے انہوں نے ''محمد حسین آزاد۔ حیات و آثار کے عنوان سے مقالہ تحریر کیا۔ انہیں پروین شاکر کی شاعری اور فکرو فن سے خصوصی لگاؤ ہے۔ انہوں نے پروین شاکر کی کئی نظموں کے ترکی ترجمے بھی کیے ہیں۔ انہوں نے آغا حشر کے ڈرامے ''خوابِ ہستی'' کا ترکی میں ترجمہ کیا ہے۔ انہوں نے حسینہ معین کے ڈرامے ''تنہائیاں'' کو ترکی ٹی وی کے لیے ترکی زبان میں ڈھالا ہے۔ وہ ''بانگِ درا'' کے ایک حصے کو بھی ترکی زبان میں منتقل کرچکی ہیں۔

ان کی ترجمہ شدہ کتاب ''رامایان'' شائع ہوچکی ہے۔ یہ ہندی سے ترکی میں ترجمہ ہے۔۱۱

> ''ڈاکٹر آسمان بلین کے متعدد مضامین و مقالات اردو اور ترکی میں سطور، معاصر، ارضِ روم وغیرہ میں شائع ہو چکے ہیں۔ ان کے اہم مضامین میں ''ایک محقق اور نقاد کی آپ بیتی کا جائزہ''، ''اورحان کمال اور احمد ندیم قاسمی''، ''اردو نثر کا ارتقاء''، ''ناول نگار خواتین''، ''ایک فیمینسٹ شاعرہ، ''کشور ناہید''، ''پطرس بخاری اور مزاح''، ''ایک لیٹریکل شاعرہ''، ''دو خواتین، ایک ہی عشق''، ''پروین شاکر اور پولینڈ کی شاعرہ ماریا پاولیکوسکا''، ''پنجاب کی شعری آواز۔ احمد ندیم قاسمی''۔(۱۲)

ڈاکٹر گلسرین ہالی جی اوزکان، انقرہ یونیورسٹی کے شعبہ اردو میں ایسوسی ایٹ پروفیسر ہیں۔ وہ ایک ذہین استاد ہیں اور اردو زبان و ادب سے غیر معمولی شغف رکھتی ہیں۔ انہوں نے گریجویشن، ایم اے اور پی ایچ ڈی اسی شعبے سے کی۔ ایم اے میں ان کے مقالے کا عنوان تھا، ''تزکِ جہانگیری کے بنیادی موضوعات'' انہوں نے اس حوالے سے تُزک کے اردو تراجم کو پیشِ نظر رکھا۔

ان کے پی ایچ ڈی کے مقالے کا عنوان ہے ''جنوبی ایشیاء میں مغلوں کا ثقافتی اور

علمی ورثہ''، انہیں اردو ترکی لغت نویسی سے بھی دلچسپی ہے۔ انہوں نے ڈاکٹر اے بی اشرف کے ساتھ مل کر ترکی میں اردو کی پیش رفت اور عشق، امن اور انسان دوستی کا پیمبر یونس ایمرے کے عنوانات سے عمدہ مقالے لکھے ہیں۔ فیکلٹی کے مجلّہ ''لسانیاتِ مشرق'' میں ان کے چند مضامین شائع ہو چکے ہیں۔ فیض احمد فیض، سجاد حیدر یلدرم اور منصورہ احمد کے حوالے سے بھی ان کے مضامین شائع ہو چکے ہیں۔ انہوں نے سعادت حسن منٹو، فیض احمد فیض اور مرزا غالب پر لکھے جانے والے تحقیقی مقالوں کی نگرانی بھی کی ہے۔

شعبہ اردو انقرہ یونیورسٹی میں ڈاکٹر فرقان حمید جزوقتی استاد کی حیثیت سے خدمات انجام دے رہے ہیں۔ ڈاکٹر فرقان حمید کا تعلق پاکستان سے ہے۔ وہ انسٹی ٹیوٹ آف ماڈرن لینگویجز اسلام آباد میں ترک زبان کے استاد رہے ہیں۔ وہ پی ایچ ڈی کے لیے ترکی گئے اور ترکی زبان میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ انہوں نے ایک ترک لڑکی سے شادی کی اور پھر وہیں کے ہو رہے۔

وہ ریڈیو میں اردو پروگرام بھی کرتے ہیں اور ایک نجی پاکستانی ٹی وی چینل کے نمائندے کے طور پر بھی کام کرتے ہیں۔

انقرہ اردو چیئر پر متعین ہونے والے اساتذہ میں سے ڈاکٹر عبادت بریلوی نے اپنے قیامِ ترکی کی یادوں کو ''ترکی میں دو سال'' میں محفوظ کر دیا ہے۔ ڈاکٹر حنیف فوق کی خدمات اس حوالے سے قابلِ قدر ہیں کہ انہوں نے اردو اور پاکستانیات کے حوالے سے اہم تحقیقی کام کروائے ہیں، انہوں نے اردو گرامر، اردو لغت نویسی اور اردو کے جدید شعراء و ادبا کو ترک قارئین سے متعارف کروایا۔

اس کے علاوہ ڈاکٹر سعادت سعید نے بھی اردو چیئر پر متعین ہونے کے بعد ترک

یونیورسٹیوں میں طالبِ علموں کی سطح پر ہونے والے تحقیقی کام کے اشاریے مرتب کروائے:

''...... تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ انقرہ یونیورسٹی میں قریباً تین سو اور سلجوق یونیورسٹی میں سو کے قریب ترکی زبان میں ایسے مقالات لکھے گئے ہیں، جن کا بنیادی مقصد اردو اور اردو سے متعلقہ تہذیبی اور ثقافتی حوالوں کو اجاگر کرنا ہے۔(۱۳)

ڈاکٹر سعادت سعید کے دوشعری مجموعے ''بانسری چپ ہے'' اور ''فنون آشوب'' اور بیس کے قریب مقالات ان کے قیامِ ترکی کے دوران شائع ہوئے۔

ڈاکٹر سعادت سعید نے محمد عاکف فاؤنڈیشن، ترکی کے زیرِ اہتمام ''محمد اقبال اور محمد عاکف'' کے مشترک خیالات اور جلال بائیار یونیورسٹی منیسا کے زیرِ اہتمام منعقد ہونے والے سیمینار میں مولانا روم کے صوفیانہ افکار اور ''ترکی میں اردو: ایک مختصر جائزہ'' کے موضوع پر انجمن ترقی پسند مصنفین، برمنگھم (برطانیہ) کے عالمی اردو سیمینار منعقدہ فروری۲۰۰۴ میں اپنا مقالہ پیش کیا تھا۔

ڈاکٹر اے بی اشرف ۱۹۸۸ء میں اردو چیئر پر انقرہ یونیورسٹی سے وابستہ ہوئے۔ انہوں نے تدریس کے علاوہ تحقیق وتنقید کے شعبے میں گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔ ڈاکٹر خلیل طوق آر لکھتے ہیں:

''...... پاکستانی اساتذہ میں پروفیسر ڈاکٹر احمد بختیار اشرف صاحب کے نام خصوصیت کے ساتھ اگر یہاں ذکر نہ کروں تو یہ ناانصافی ہوگی، کیونکہ یونیورسٹی میں اردو کی تعلیم وتربیت اور بیش بہا علمی اور ادبی کاوشوں کے علاوہ، شوکت بولو صاحب کے سوا ترکی میں جتنی بھی پی ایچ ڈی اور ایم اے کی ڈگریاں شاگردوں کو ملیں، ان ساروں پر ڈاکٹر صاحب کی امداد ونگرانی مسلّم ہے۔'' (۱۴)

ڈاکٹر اے بی اشرف نے ترکی میں مکمل سکونت اختیار کر لی ہے۔ ڈاکٹر اے بی اشرف نے ترک افسانہ نگار نازلی ایرائی کے دو افسانوں ''امریکن باز''، ''اینٹی امریکا نو'' اور مشہور ترک مزاح نگار عزیز نیسن کے دو ترکی افسانوں ''چھت پر دیوانہ''، '' میں دخل نہیں دیتا'' کے ترجمے ادبِ لطیف کے مختلف شماروں میں شائع کروائے ہیں۔

ڈاکٹر اے بی اشرف کا مضمون ''عشق پیشہ'' انقلابی شاعر ناظم حکمت مطبوعہ ارتکاز، کراچی بھی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے غلام الثقلین نقوی، پروین شاکر، فرزانہ اصغر ندیم سید، نثار عزیز بٹ کے ناول ''نے چراغ نہ گلے'' اور ڈاکٹر سید معین الرحمٰن اور دیوانِ غالب کے حوالے سے مضامین مختلف رسالوں میں چھپواتے ہیں۔ اسی طرح ڈاکٹر انوار احمد جو اردو چیئر پر انقرہ یونیورسٹی میں متعین رہے ہیں انہوں نے ''ترکوں سے متعلق اسمٰعیل میرٹھی، شبلی نعمانی اور اقبال کی منظومات تاریخی تناظر میں، رومانوی ترک شاعرہ بنت عثمان، ترکی کا نظام تعلیم، منظر اور پیش منظر'' جیسے موضوعات پر اہم مقالات تحریر کیے ہیں۔

ترکی میں اردو کے حوالے سے ترکی اور اردو میں متعدد مقالے اور کتابیں زیورِ طباعت سے آراستہ ہو چکی ہیں۔ گزشتہ چند برسوں میں ڈاکٹر اے بی اشرف نے اپنے مضامین و مقالات کے ذریعے ترکی اور پاکستان کے مابین ایک علمی روابط استوار کرنے کے لیے گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔

ڈاکٹر اے بی اشرف نے اپنی زیادہ تر کتابیں اپنے قیامِ ترکی کے دوران لکھی ہیں۔ ان میں ''غالب اور اقبال''، ''کچھ نئے اور پرانے شاعر''، ''اردو ڈراما اور آغا حشر''، ''ذوقِ دشت نوردی'' (سفر نامہ) اور ''مسائلِ ادب۔ تنقید و تجزیہ'' شامل ہیں۔

ان کے تحریر کردہ مضامین اور ترکی کہانیوں کے اردو تراجم، ماہِ نو، فنون، اوراق، مجلّہ

اقبال، تخلیق، تجدید، ارتکاز اور اخبارِ اردو جیسے اہم رسائل و جرائد میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ انہوں نے ترکی ادب میں مختصر افسانے کی روایت پر بھی کام کیا ہے مگر ان کا سب سے اہم کام یہ ہے کہ انہوں نے ترک نوجوانوں کی ایک قابلِ قدر کھیپ تیار کی ہے جو اردو سے بے پناہ محبت رکھتی ہے اور اردو زبان و ادب کے مختلف پہلوؤں پر دادِ تحقیق و تنقید دے رہی ہے۔ انقرہ یونیورسٹی کے شعبہ اردو کی لائبریری میں اردو کتابوں کی تعداد چھ ہزار کے قریب ہے۔

انقرہ یونیورسٹی میں گریجویشن کی سطح پر اردو بول چال اور تحریری مشق کے علاوہ طلبہ کو اردو نظم و نثر سے آگہی دی جاتی ہے۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار اسی حوالے سے لکھتے ہیں:

> ''انقرہ یونیورسٹی میں اردو اختیاری مضمون ہے اور چہار سالہ یونیورسٹی کورس میں شامل ہے......درسی کتب کے طور پر پاکستانی بچوں کے لیے تیار شدہ اردو کی پہلی کتاب سے لے کر اردو کی چوتھی کتاب تک یونیورسٹی میں پڑھائی جاتی ہیں، کچھ گفتگو اور گرامر حسبِ ضرورت استاد سکھا دیتا ہے۔''(۱۵)

مجموعی طور پر انقرہ یونیورسٹی کے شعبہ اردو کی خدمات قابلِ قدر ہیں۔ پاکستان سے باہر کسی بھی ملک میں معیار اور مقدار کے اعتبار سے اردو زبان و ادب کے حوالے سے جتنا کام وہاں ہوا ہے وہ قابلِ قدر اور قابلِ رشک ہے۔ حکومت پاکستان نے انقرہ میں اردو چیئر قائم کر کے ترکی اور پاکستان کے مابین ثقافتی روابط کو استحکام عطا کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے، لیکن اگر ترکی ادیبوں، دانشوروں اور طلبہ و طالبات کی حوصلہ افزائی کی جائے تو صورتِ حال مزید بہتر ہوسکتی ہے۔

☆☆☆☆

حواشی

۱۔ ڈاکٹر خلیل طوق آر اس حوالے سے لکھتے ہیں:

''ان خانقاہوں میں سے ایک جو کہ استنبول کے آق سرائے نامی علاقے میں ہے اور اس کی عمارت آج بھی موجود ہے۔ یہ عمارت استنبول کی فتح کے بعد ہی اسحاق بخاری ہندی نام کے ایک نقشبندی شیخ کی خواہش پر سلطان محمد فاتح کے حکم سے قائم کی گئی اور اسی تاریخ سے لے کر ترکی جمہوریت کی تاسیس تک استنبول میں ہندوستانی مسلمانوں کا مرکز بنی رہی اور ٹیپو سلطان کے ایلچی امام سردار (متوفی ۱۷۸۷ء) اور مولانا عبیداللہ سندھی جیسے نامور اشخاص بھی اسی خانقاہ میں رہے۔''

[ڈاکٹر خلیل طوق آر۔ ''ترکی میں اردو کی سرگزشت (تاریخی پس منظر، آج اور آئندہ سے متعلق درپیش مسائل) مشمولہ مجلّہ عالمی اردو سیمینار ۲۰۰۰ء لندن (یورپین اردو رائٹرز سوسائٹی، لندن/ لیوٹن)، ص ۴۷۔

2. www.saadatsaeed.com/urdu/urdu-In-Turkey.htm.
3. http://en/wikipedia.org/wik/Turkey
4. Ibid
5. http://en/wikipedia.org/wiki/Geography-of-Turkey
6. www.saadatsaeed.com
7. http//en.wikipedia.org/wiki/Ankara

۸۔ ڈاکٹر اے بی اشرف، ''ترکی میں اردو مروجہ بیرونی ممالک میں اردو''، مرتبہ ڈاکٹر انعام الحق جاوید، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۹۶ء، ص ۶۱۔

۹۔ ڈاکٹر اے بی اشرف، ڈاکٹر گلسرین ہالی بی آبائی، ''ترکی میں اردو کی پیش رفت''، مشمولہ انقرہ اردو سیمینار، مرتبہ: پروفیسر ڈاکٹر انوار احمد، ملتان پاکستان ٹیچرز فورم ۱۹۸۸ء، ص ۱۴-۱۵۔

۱۰۔ ڈاکٹر سعادت، حوالہ مذکور۔ ۱۱۔ ایضاً۔ ۱۲۔ ایضاً۔

۱۳۔ ایضاً۔ ۱۴۔ ڈاکٹر خلیل طوق آر، حوالہ مذکور، ص ۴۸۔

۱۵۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، حوالہ مذکور، ص ۲۴۲۔

Majallah-e-Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 31, Sr.No.80, 2010, pp 117 - 146

مجلّہ تحقیق
مجلۂ کلیۂ علوم شرقیہ
جلد ۳۱، جولائی۔ستمبر ۲۰۱۰ء، شمارہ ۸۰

علم و ادب کے فروغ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا کردار

ڈاکٹر حامد اشرف ہمدانی ☆

Abstract:

Hazrat Umar(RA) was a dynamic personality. He was matchless regarding governing, understanding of the holy Qur'an, profundity of knowledge, scholarly soundness, bravery and all the more important in dispensing justice. Along with all theses qualities, he enjoyed a cherishing status in literary pursuits. The article highlights his status as a literary person. Besides reforms in education introduced by him and his services in preserving the holy Qur'an and the Hadith, his addresses, advice, poetic taste, scholarship in lineage and his words of wisdom have been discussed in details in the light of specimens incorporated in the article.

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ صفات کی جامعیت اور مزاج اسلامی کی شناسائی کے حوالہ سے صحابہ کرام میں ایک ممتاز حیثیت کے حامل صحابی رسول ﷺ ہیں۔ جو صفات کمال اور محاسن جلیلہ آپ کو ودیعت کئے گئے بہت کم کسی کے حصہ میں آئے آپ کا انداز حکمرانی ہو یا فہم قرآنی، وسعت علمی ہو یا رسوخ عملی، میدان کارزار ہو یا مسند انصاف، ہر شعبہ میں آپ کی ممتاز حیثیت اور مسلّم شان کسی تعارف کی محتاج نہیں۔

☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبۂ عربی، اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی، لاہور

عادل و منصف ایسے کہ فاروق آپ کا لقب قرار پایا، عالم ایسے کہ اس امت کے محدَث (جس کی زبان پر فرشتے بات کرتے ہیں) ہونے کے اعزاز سے بہرہ ور ہوئے (۱)۔

فاتح ایسے کہ رستم جیسا حکمران آپ کا نام سن کر کانپتا اور لرزتا نظر آتا ہے، حکمران ایسے کہ بڑے بڑے بادشاہ آپ کے شکست خوردہ نظر آتے ہیں، صاحب بصیرت ونظر ایسے کہ ان کی رائے کو اللہ نے قرآن بنا کر اتارا، سخی ایسے کہ غزوہ تبوک میں اپنا آدھا مال راہ خدا میں نچھاور کردیا، بارگاہ نبوت میں تقرب کا یہ عالم تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ''اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو وہ عمر ہوتے'' (۲)

غرض زندگی کے ہر شعبہ میں آپ کی سیّر واقوال، اعمال وافعال مشعل راہ اور نشان منزل کی حیثیت رکھتے ہیں۔

حضرت عمر کا علمی مقام:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ نے بیان فرمایا کہ میں سو رہا تھا، اسی حال میں میرے پاس دودھ کا بھرا ہوا پیالہ لایا گیا تو میں نے خوب سیر ہوکر پیا، یہاں تک کہ میں نے سیرابی کا اثر اپنے ناخنوں تک میں محسوس کیا، پھر میں نے وہ دودھ جو میرے پینے کے بعد بچ گیا تھا وہ عمر بن الخطاب کو دے دیا کہ وہ اس کو پی لیں، بعض صحابہ نے عرض کیا کہ آپ نے اس کی کیا تعبیر دی؟ آپ نے فرمایا کہ علم (۳)۔

علمائے عارفین نے کہا ہے کہ علم حق کی صورت مثالیہ دوسرے عالم میں دودھ کی ہے، جو شخص خواب میں دیکھے کہ اس کو دودھ پلایا جا رہا ہے اس کی تعبیر یہ ہے کہ اس کو علم حق نافع عطا ہوگا۔ دودھ اور علم حق میں یہ مناسبت ظاہر ہے کہ دودھ جسم انسانی کے لئے بہترین نافع غذا ہے، اسی طرح علم حق جو اللہ تعالی کی طرف سے عطا ہو روح کے لئے بہترین اور نافع ترین غذا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالی کی طرف سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمائے ہوئے علم حق میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خاص حصہ تھا اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے بعد

جس طرح دس سال انہوں نے خلافت اور نبوت کی نیابت کا کام انجام دیا اور جس طرح امت کی رہنمائی فرمائی وہ اس کی دلیل اور شہادت ہے کہ اللہ تعالی نے ان کو علم حق سے وافر حصہ عطا فرمایا تھا۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے ازالۃ الخفاء میں فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے علمی کمالات پر جو کچھ تحریر فرمایا ہے، وہ اہل علم کے لیے قابل دید ہے، اس کے مطالعہ سے اس بارے میں فاروق اعظم کے امتیاز اور انفرادیت کو پوری طرح سمجھا جا سکتا ہے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ علم وفضل کے ایک بحر ذخار تھے کہ حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں:

''حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا علم اتنا زیادہ تھا کہ اس کے سامنے تمام لوگوں کا علم اتنا کم لگتا جیسے وہ کسی سوراخ میں چھپا کر رکھا ہوا ہو'' (۴)

حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علم کو ترازو کے ایک پلڑے میں رکھا جائے اور تمام زمین والوں کے علم کو دوسرے پلڑے میں رکھا جائے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علم والا پلڑا جھک جائے گا'' (۵)

ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

''جس نے عمر سے بغض رکھا اس نے مجھ سے بغض رکھا اور جس نے عمر سے محبت کی اس نے مجھ سے محبت کی، اللہ تعالی نے اہل عرفہ پر عموماً اور عمر پر خصوصاً فخر ومباہات کیا، اللہ تعالی نے جو نبی بھی بھیجا اس کی امت میں ایک ''مُحدَّث'' ضرور پیدا کیا، میری امت میں اگر کوئی ''محدث'' ہوگا تو وہ عمر ہوں گے'' آپ سے پوچھا گیا ''یارسول اللہ! ''محدث'' کون ہوتا ہے؟'' آپ نے فرمایا ''جس کی زبان پر فرشتے بات کرتے ہیں'' (٦)

اسلام سے پہلے عرب میں لکھنے پڑھنے کا رواج عام نہ تھا، چنانچہ جب حضور صلی اللہ علیہ

وآلہ وسلم کی بعثت ہوئی تو قبیلہ قریش میں صرف سترہ آدمی ایسے تھے جو پڑھنا جانتے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی زمانہ میں لکھنا اور پڑھنا سیکھ لیا تھا۔

حضرت عمر کی تعلیمی اصلاحات:

حضرت عمر نے اپنے عہد خلافت میں تعلیم کو نہایت ترقی دی تھی، تمام ممالک مفتوحہ میں ابتدائی مکاتب قائم کئے تھے جن میں قرآن مجید، اخلاق و آداب اور امثال عرب کی تعلیم دی جاتی تھی ، بڑے بڑے علمائے صحابہ مختلف علاقوں میں حدیث وفقہ کی تعلیم کے لئے مامور کئے گئے، مدرسین اور معلمین کی تنخواہیں بھی مقرر کی گئیں۔خلیفہ کی حیثیت سے حضرت عمر کا اصل کام احکام دین کی تعلیم وتلقین اور آپ کا سب سے بڑا کارنامہ اشاعت اسلام تھا۔اشاعت اسلام کے یہ معنی نہیں کہ لوگوں کو تلوار کے زور پر مسلمان بنایا جائے۔حضرت عمر اس طریقے کے بالکل خلاف تھے اور جو شخص قرآن مجید کی اس آیت لا إکراہ فی الدین پر بلا تاویل عمل کرنا چاہتا ہے وہ ضرور اس کے خلاف ہوگا ،حضرت عمر نے خود ایک موقع پر یعنی جب ان کا غلام باوجود ہدایت وترغیب کے اسلام نہ لایا تو فرمایا کہ لا اکراہ فی الدین (۷)

اشاعت اسلام کے یہ معنی ہیں کہ تمام دنیا کو اسلام کی دعوت دی جائے اور لوگوں کو اسلام کے اصول اور مسائل سمجھا کر اسلام کی طرف راغب کیا جائے۔

حضرت عمر جس ملک پر فوجیں بھیجتے تھے تاکید کرتے تھے کہ پہلے ان لوگوں کو اسلام کی ترغیب دلائی جائے اور اسلام کے اصول وعقائد سمجھائے جائیں۔ چنانچہ فاتح ایران حضرت سعد ابن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو جو خط لکھا اس میں یہ الفاظ تھے

وقد كنت أمرتك أن تدعو من لقيته إلى الإسلام قبل القتال (۸)

قاضی ابو یوسف لکھتے ہیں إن عمر بن الخطاب كان إذا اجتمع إليه جيش من أهل الإيمان بعث عليهم رجلاً من أهل الفقه والعلم (۹)

حضرت عمر کا معمول تھا جب ان کے پاس کوئی فوج مہیا ہوتی تھی تو ان پر ایسا افسر مقرر

کرتے تھے جو صاحب علم اور صاحب فقہ ہوتا تھا۔ یہ ظاہر ہے کہ فوجی افسروں کے لئے علم وفقہ کی ضرورت اسی تبلیغ اسلام کی ضرورت سے تھی۔

اشاعت اسلام کی بڑی تدبیر یہ ہے کہ غیر قوموں کو اسلام کا جونمونہ دکھلایا جائے وہ ایسا ہو کہ خود بخود لوگوں کے دل اسلام کی طرف کھنچ آئیں۔ حضرت عمر کے عہد میں نہایت کثرت سے اسلام پھیلا اور اس کی بڑی وجہ یہی تھی کہ انہوں نے اپنی تربیت اور ارشاد سے تمام مسلمانوں کو اسلام کا اصلی نمونہ بنا دیا تھا۔ اسلامی فوجیں جس ملک میں جاتی تھیں لوگوں کو خواہ مخواہ ان کے دیکھنے کا شوق پیدا ہوتا تھا کیونکہ چند بادیہ نشینوں کا دنیا کی تسخیر کو اٹھنا حیرت اور استعجاب سے خالی نہ تھا۔ اس طرح جب لوگوں کو ان کے دیکھنے اور ان سے ملنے جلنے کا اتفاق ہوتا تھا تو ایک ایک مسلمان سچائی، سادگی، پاکیزگی، جوش اور اخلاص کی تصویر نظر آتا تھا۔ یہ چیزیں خود بخود لوگوں کے دل کو کھینچتی تھیں اور اسلام ان میں گھر کر جاتا تھا۔

اشاعت اسلام کے بعد اصول واعمال مذہب کی ترویج یعنی جن چیزوں پر اسلام کا مدار ہے ان کا محفوظ رکھنا اور انکی اشاعت وترویج انتہائی اہمیت کی حامل ہے اس سلسلے میں سب سے مقدم قرآن مجید کی حفاظت اور اس کی تعلیم وترویج تھی حضرت عمر نے اس کے متعلق جو کوششیں کی ان کی نسبت شاہ ولی اللہ نے نہایت صحیح لکھا کہ ''امروز ہر کہ قرآن میخواند از طوائف مسلمین، منت فاروق اعظم در گردن اوست'' (۱۰)

یہ مسلّم ہے کہ اسلام کا اصل اصول قرآن مجید ہے اور اس سے انکار بھی نہیں ہوسکتا کہ قرآن مجید کا جمع کرنا، ترتیب دینا، صحیح نسخہ لکھوا کر محفوظ رکھنا، تمام ممالک میں اس کی تعلیم کا رواج دینا، جو کچھ ہوا حضرت عمر کے اہتمام اور توجہ سے ہوا (۱۱)۔

اس وقت قرآن مجید کی حفاظت اور صحت کے لئے چند امور نہایت ضروری تھے اول یہ کہ نہایت وسعت کے ساتھ اس کی تعلیم شائع کی جائے اور سینکڑوں ہزاروں آدمی حافظ قرآن بنا دیئے جائیں تاکہ تحریف وتغیر کا احتمال نہ رہے۔ دوسرے یہ کہ اعراب اور الفاظ کی صحت نہایت اہتمام

کے ساتھ محفوظ رکھی جائے تیسرے یہ کہ قرآن مجید کی بہت سی نقلیں ہوکر ملک میں کثرت سے شائع ہو جائیں۔ حضرت عمر نے ان تینوں امور کو اس کمال کے ساتھ انجام دیا کہ اس سے بڑھ کر ممکن نہ تھا۔ اس ضمن میں حضرت عمر نے تمام ممالک مفتوحہ میں ہر جگہ قرآن مجید کا درس جاری کیا اور معلم و قاری مقرر کرکے ان کے تنخواہیں مقرر کیں۔ قراء صحابہ کو تعلیم قرآن کے لئے دور دراز مقامات پر بھیجا۔ قرآن مجید کے صحت اعراب وصحت تلفظ کے لئے بھی نہایت اہتمام کیا چنانچہ حضرت عمر نے اس کے لئے مختلف تدابیر اختیار کیں۔

سب سے اول یہ کہ ہر جگہ تاکیدی احکام بھیجے کہ قرآن مجید کے ساتھ صحت الفاظ وصحت اعراب کی بھی تعلیم دی جائے۔ ان کے خاص الفاظ حسب روایت ابن الأنباری یہ ہیں: تعلّموا إعراب القران کما تعلّمون حفظه اور مسند دارمی میں یہ الفاظ ہیں تعلّموا الفرائض واللحن والسنن کما تعلّمون القران ''جس طرح تم قرآن سیکھتے ہو اسی طرح علم میراث، عربی زبان اور سنتوں کو بھی سیکھو'' (۱۲)

دوسرے یہ کہ قرآن مجید کی تعلیم کے ساتھ ادب اور عربیت کی تعلیم بھی لازمی کردی تاکہ خود لوگ اعراب کی صحت وغلطی کی تمیز کرسکیں۔ چنانچہ ارشاد فرمایا:

تعلّموا العربية فإنها تثبت العقل و تزيد فی المروءة (۱۳)

تیسرے یہ حکم دیا کہ کوئی شخص جو لغت کا عالم نہ ہو قرآن نہ پڑھائے (۱۴)

قرآن مجید کے بعد حدیث کا درجہ آتا ہے حضرت عمر نے اگرچہ حدیث کی ترویج میں نہایت کوشش کی لیکن احتیاط کو ملحوظ رکھا اور یہ ان کی دقیقہ سنجی کی سب سے بڑی دلیل ہے وہ بجز مخصوص کے عام طور پر لوگوں کو روایت حدیث کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ حدیث کے بعد فقہ کا رتبہ ہے حضرت عمر نے مسائل فقہ کی ترویج واشاعت کے لئے ہر ممکن تدبیر اختیار کی (۱۵)۔

فقہ کی اہمیت کو اجاگر کرتے ہوئے فرمایا: تفقّهوا قبل أن تسودوا ''سردار بننے سے پہلے دینی سمجھ بوجھ حاصل کرو'' (۱۶)

علم کی حفاظت کے ذرائع میں سے کتابت وتدوین کی اہمیت کو یوں بیان فرمایا: قیّدوا العلم بالکتابة ''علم کولکھ کرمحفوظ کرو'' (۱۷)

خطابت عمر:

عرب میں روحانی تربیت کا آغاز اگرچہ اسلام سے ہوالیکن اسلام سے پہلے بھی اہل عرب میں بہت سے ایسے اوصاف پائے جاتے تھے جوتمغائے شرافت تھے اور جن پر ہر قوم، ہر زمانہ میں ناز کرسکتی ہے یہ اوصاف اگرچہ کم وبیش تمام قوم میں پائے جاتے تھے لیکن بعض بعض اشخاص زیادہ ممتاز ہوتے تھے اور یہی لوگ قوم سے ریاست وحکومت کا منصب حاصل کرتے تھے، ان اوصاف میں فصاحت وبلاغت ،قوت تقریر، شاعری، نسابی، سپہ گری، بہادری، آزادی مقدم چیزیں تھیں اور ریاست وسیادت میں انہی اوصاف کا لحاظ کیا جاتا تھا حضرت عمر کو قدرت نے ان سب میں سے کافی حصہ دیا تھا۔

تقریر کا ملکہ خداداد تھا اور عکاظ کے معرکوں نے اس کو اور زیادہ جلا دے دی تھی یہی قابلیت تھی جس کی وجہ سے قریش نے ان کو سفارت کا منصب دیا تھا جو ان لوگوں کے لئے مخصوص تھا جو سب سے زیادہ زبان آور ہوتے تھے ان کے برمحل فقروں اور جملوں میں انتہائی تاثیر اور بلاغت کی روح پائی جاتی تھی ۔ طاعون عمواس کے واقعہ میں حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے ان پر اعتراض کیا: أفراراً من قدر اللّٰہ یعنی اے عمر تقدیر الٰہی سے بھاگتے ہو تو کس قدر بلیغ لفظوں میں جواب دیا أفر من قضاء اللّٰہ إلی قضاء اللّٰہ یعنی ہاں تقدیر الٰہی سے بھاگتا ہوں مگر بھاگتا بھی تقدیر الٰہی کی طرف ہوں۔(۱۸)

حضرت عمر نے مختلف اوقات میں جو خطبے دیے ان سے آپ کے زورتقریر اور برجستگی کلام کا اندازہ ہوسکتا ہے مسند خلافت پر بیٹھنے کے ساتھ جو خطبہ دیا اس کے ابتدائی فقرے یہ تھے:

"اللهم إني غليظ فليّنّي، اللهم إني ضعيف فقوّني، ألا وإن

العرب جمل انف وقد أعطيت خطامه ألا وإني حامله على المحجة"

''اے خدا! میں سخت ہوں مجھ کو نرم کر، میں کمزور ہوں مجھ کو قوت دے (قوم سے خطاب کرکے) ہاں! عرب والے سرکش اونٹ ہیں جن کی مہار میرے ہاتھ میں دی گئی ہے لیکن میں ان کو راستہ پر چلا کر چھوڑوں گا''(۱۹)

خلافت کے دوسرے تیسرے دن جب انہوں نے عراق پر لشکر کشی کرنے کے لئے لوگوں کو جمع کیا تو لوگ ایران کے نام سے جی چراتے تھے خصوصاً اس وجہ سے کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ وہاں سے بلا لئے گئے تھے اس موقع پر حضرت عمر کے زور تقریر کا یہ اثر تھا کہ مثنی شیبانی رضی اللہ عنہ جیسے مشہور بہادر بے اختیار اٹھ کھڑے ہوئے اور پھر تمام مجمع میں آگ سی لگ گئی، دمشق کے سفر میں جابیہ میں ہر قوم اور ہر ملت کے آدمی جمع تھے۔ عیسائیوں کا لارڈ بشپ تک شریک تھا، اس کے ساتھ مختلف مذاہب اور مختلف اقوام کے آدمی شریک تھے اور مختلف مضامین اور مختلف مطالب کا ادا کرنا، مسلمانوں کو اخلاق کی تعلیم دینی تھی، غیر قوموں کو اسلام کی حقیقت اور اسلام کی جنگ وصلح کے اغراض بتانے تھے، فوج کے سامنے حضرت خالد کی معزولی کا عذر کرنا تھا، ان تمام مطالب کو اس خوبی سے ادا کیا کہ مدت تک ان کی تقریر کے جستہ جستہ فقرے لوگوں کی زبان پر رہے۔ فقہاء نے اس سے فقہی مسائل استنباط کئے، اہل ادب نے قواعد فصاحت وبلاغت کی مثالیں پیدا کیں۔ تصوف واخلاق کے مضامین لکھنے والوں نے اپنا کام کیا۔

جابیہ کے مقام پر دیئے گئے ایک خطبہ سے ایک اقتباس پیش خدمت ہے:

أيها الناس! اقرؤوا القرآن تُعرفوا به، واعملوا به تكونوا من أهله، إنه لن يبلغ ذو حق في حقه أن يُطاع في معصية الله، ألا إنه لن يبعد من رزق الله ولن يقرب من أجل أن يقول المرء حقاً وأن يذكّر بعظيم. ألا وإني ما وجدت

صلاح ما ولّاني الله إلا بثلاث: أداء الأمانة، والأخذ بالقوة، والحكم بما أنزل الله. ألا وإني ما وجدت صلاح هذا المال إلا بثلاث: أن يؤخذ من حق، ويعطى في حق، ويمنع من باطل. ألا وإنما أنا في مالكم هذا كوالي اليتيم إن استغنيت استعففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف تقرّم البهمة۔

''قرآن سیکھو اس سے تمہارا تعارف ہوگا اور قرآن پر عمل کرو اس سے تم قرآن والوں میں سے ہو جاؤ گے اور کسی حقدار کا درجہ اتنا بڑا نہیں ہوسکتا کہ اس کی بات مان کر اللہ کی نافرمانی کی جائے اور اس بات کا یقین رکھو کہ حق بات کہنے سے اور عظمت والی ذات (اللہ تعالی) کے بارے میں یاد دہانی کرانے سے نہ تو موت قریب آتی ہے اور نہ اللہ کا رزق دور ہوتا ہے۔ جان لو اللہ نے جو ذمہ داری مجھے سونپی ہے اس کی درستگی و صلاح مجھے تین چیزوں میں نظر آئی ہے؛ امانت کی ادائیگی، قوت ارادی اور اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کرنا۔ یاد رکھو! مال کی بہتری تین چیزوں سے ہی ممکن ہے؛ جائز طریقہ سے حاصل کیا جائے، حق کی راہ میں خرچ کیا جائے اور باطل سے روکا جائے۔ تمہارے اس مال میں میری حیثیت یتیم کے سرپرست کی سی ہے اگر مجھے ضرورت نہ ہو تو میں اسے استعمال میں نہ لاؤں گا اور اگر مجھے ضرورت پڑے تو میں بقدر ضرورت صرف اتنا استعمال کروں گا جتنا ایک چھوٹی بھیڑ بطور چارہ استعمال کرتی ہے''(۲۰)

آپ کے خطبات میں سے ایک اور جامع خطبہ بطور نمونہ و مثال درج کیا جا رہا ہے جس سے آپ کی قوت تقریر، سلاست بیاں اور فصاحت و بلاغت واضح طور پر عیاں ہے:

"أيها الناس! إنه أتى عليّ حين وأنا أحسب أن من قرأ القرآن إنما يريد به الله وما عنده، إلا وإنه قد خُيّل إليّ أن أقواماً يقرؤون القرآن يريدون به ما عند الناس، ألا فأريدوا الله بقراء تكم ، وأريدوه بأعمالكم، فإنما كنا نعرفكم إذ الوحي ينزل، وإذ النبي صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا، فقد رُفع الوحي،

وذهب النبي صلى الله عليه وسلم، فإنما أعرفكم بما أقول لكم، ألا فمن أظهر لنا خيراً ظننا به خيراً وأثنينا به عليه، ومن أظهر لنا شراً ظننا به شراً وأبغضناه عليه، اقدعوا هذه النفوس (أي كفوها وامنعوها) عن شهواتها، فإنها طُلَعة، وإنكم إلا تقدعوها تنزع بكم إلى شر غاية، الحق ثقيل مريئ، وأن الباطل خفيف وبيئ، وترك الخطيئة خير من معالجة التوبة، ورُب نظرة زرعت شهوة، وشهوة ساعة أورثت حزناً طويلاً"

''اے لوگو! ایک وقت ایسا تھا کہ مجھے اس بات کا یقین تھا کہ ہر قرآن پڑھنے والا صرف اللہ کے لئے اور اللہ کے ہاں کی نعمتوں کے لینے کے ارادے سے پڑھ رہا ہے لیکن اب آخر میں آ کر کچھ ایسا اندازہ ہو رہا ہے کہ کچھ لوگ جو کچھ انسانوں کے پاس ہے اسے لینے کے ارادے سے قرآن پڑھتے ہیں تم قرآن کے پڑھنے سے اور اپنے اعمال سے اللہ کی رضامندی کا ہی ارادہ کرو۔ پہلے ہمیں آپ لوگوں کے اندرونی حالات اس طرح معلوم ہو جاتے تھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان تشریف فرما تھے اور وحی نازل ہوا کرتی تھی اب وحی کا سلسلہ بند ہو چکا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جا چکے ہیں اس لیے اب میرے لیے آپ لوگوں کے حالات معلوم کرنے کا طریقہ وہ ہوگا جو میں اب بتانے لگا ہوں آپ میں سے جو ہمارے سامنے خیر کو ظاہر کرے گا ہم اس کے بارے میں اچھا گمان کریں گے اور اسی وجہ سے اس کی تعریف کریں گے اور جو ہمارے سامنے شر ظاہر کرے گا ہم اس کے بارے میں برا گمان رکھیں گے اور اسی وجہ سے اس سے بغض رکھیں گے، ان نفوس کو شہوات وخواہشات سے روکے رکھو کیونکہ یہ بکثرت خواہشات کی طرف مائل ہیں اگر تم انہیں قابو میں نہ رکھو گے تو یہ تمہیں بدترین انجام تک پہنچا دیں گے بے شک یہ حق ثقیل (گراں ودشوار) اور باطل خفیف (ہلکا اور آسان) ہے۔ توبہ کرنے سے گناہ کا چھوڑ دینا زیادہ آسان ہے اور کچھ نگاہیں شہوت کا بیج بو دیتی ہیں اور اک گھڑی کی شہوت بہت طویل غم اور پریشانی

کا باعث بنتی ہے۔(۲۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبات میں سے ایک اور خطبہ درج ذیل ہے جو فصاحت و بلاغت اور سلاست بیاں کا عمدہ نمونہ ہونے کے ساتھ ساتھ عامۃ الناس کے لئے انتہائی اہم مواعظ ونصائح پر مشتمل ہے:

"أيها الناس! إن بعض الطمع فقر، وإن بعض اليأس غنى، وإنكم تجمعون مالا تأكلون، وتأملون مالا تدركون وأنتم مؤجلون في دار غرور، كنتم على عهد رسول الله تؤخذون بالوحي فمن أسر شيئاً أخذ بسريرته، ومن أعلن شيئاً أخذ بعلانيته، فأظهروا لنا أحسن أخلاقكم، والله أعلم بالسرائر، فإنه من أظهر لنا قبيحاً وزعم أن سريرته حسنة لم نصدقه ومن أظهر لنا علانية حسنة ظننا به حسناً، واعلموا أن بعض الشح شعبة من النفاق، (فانفقوا خيراً لأنفسكم ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) أيها الناس! أطيبوا مثواكم وأصلحوا أموركم، واتقوا الله ربكم، ولا تلبسوا نساءكم القباطي فإنه إن لم يشفّ فإنه يصف. أيها الناس إني لوددت أن أنجو كفافاً لا لي ولا عليّ، وإن لأرجو إن عُمرت فيكم يسيراً أو كثيراً أن أعمل بالحق فيكم إن شاء الله، وأن لا يبقى أحد من المسلمين وإن كان فى بيته إلا أتاه حقه ونصيبه من مال الله، وإن لم يُعمل إليه نفسه، ولم يُنصب إليه بدنه، وأصلحوا أموالكم التي رزقكم الله، ولقليل في رفق خير من كثير في عُنف، والقتل حتف من الحتوف، يصيب البر والفاجر، والشهيد من احتسب نفسه"(۲۲)

"اے لوگو! لالچ کی بعض صورتیں فقر واحتیاج کا باعث ہیں اور (لوگوں کے پاس جو کچھ

ہے اس سے) ناامیدی کی بعض صورتیں مالداری اور تونگری کا باعث ہیں، تم وہ چیز جمع کرتے ہو جس کو کھا نہیں سکتے اور ان باتوں کی امید لگاتے ہو جنہیں پا نہیں سکتے، تم دھوکے والے گھر یعنی دنیا میں ہو اور تمہیں موت تک کی مہلت ملی ہوئی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تو تم لوگ وحی کے ذریعہ سے پکڑے جاتے تھے جو اپنے باطن میں کوئی چیز چھپاتا تھا اس کی اس چیز پر پکڑ ہوجاتی تھی (اس کے اندر کی اس چیز کا پتہ وحی سے چل جاتا تھا) اور جو کسی چیز کو ظاہر کرتا تھا اس کی اس چیز پر گرفت ہو جاتی تھی لہذا اب تم لوگ ہمارے سامنے اپنے اچھے اخلاق ظاہر کرو باقی رہے تمہارے اندرونی حالات اور باطن کی نیتیں تو انہیں اللہ خوب جانتا ہے اب جو ہمارے سامنے کسی بری چیز کو ظاہر کرے گا اور وہ یہ دعوی کرے گا کہ اس کی اندرونی حالت بہت اچھی ہے ہم اس کی تصدیق نہیں کریں گے اور جو ہمارے سامنے کسی اچھی چیز کو ظاہر کرے گا ہم اس کے بارے میں اچھا گمان رکھیں گے اور یہ بات جان لو کہ کنجوسی کی بعض صورتیں نفاق کا شعبہ ہیں لہذا تم خرچ کرو اللہ تعالی فرماتے ہیں: **فأنفقوا خیراً لأنفسکم ومن یوق شُحَّ نفسه فأولئک هم المفلحون**[سورۃ التغابن:۱۶]

''اور (بالخصوص مواقع حکم میں) خرچ (بھی) کیا کرو یہ تمہارے لئے بہتر ہوگا اور جو شخص نفسانی حرص سے محفوظ رہا ایسے ہی لوگ (آخرت میں) فلاح پانے والے ہیں''

اے لوگو! اپنے ٹھکانے پاک صاف رکھو اور اپنے تمام امور کو درست کرو اور اللہ سے ڈرو جو تمہارا رب ہے اور اپنی عورتوں کو قبطی (مصری) کپڑے نہ پہناؤ کیونکہ اگرچہ یہ باریک نہیں لیکن جسم کی ساخت کو نمایاں کرتے ہیں۔

اے لوگو! میری تمنا یہ ہے کہ برابر سرابر نجات پا جاؤں نہ مجھے انعام ملے اور نہ سزا، مجھے اس بات کی امید ہے کہ آئندہ مجھے تھوڑی یا زیادہ جتنی عمر ملے گی میں اس میں ان شاء اللہ حق پر عمل کروں گا اور ہر مسلمان کا اللہ کے مال میں جتنا حصہ ہے وہ حصہ خود اس کے پاس اس کے گھر پہنچے گا اور اسے اس حصہ کے لینے کے لئے نہ کچھ کرنا پڑے گا اور نہ کبھی تھکنا پڑے گا اور جو مال اللہ نے

تمہیں دے رکھا ہے اس کی اصلاح کرتے رہو اور سہولت کی تھوڑی کمائی اس زیادہ کمائی سے بہتر ہے جس کے لیے بڑی مشقت اٹھانی پڑے اور قتل ہو جانا موت کی ایک صورت ہے جو نیک اور بد ہر آدمی کو آتی ہے، ہر قتل ہونے والا اللہ کے ہاں شہید نہیں ہوتا بلکہ شہید وہ ہے جس کی نیت اجر وثواب لینے کی ہو''۔

رسائل عمر:

قوت تقریر کے ساتھ حضرت عمر کو تحریر میں بھی کمال حاصل تھا ان کے فرامین ، خطوط، دستور العمل اور معاہدات تاریخ اور ادب عربی کی مختلف کتابوں میں جا بجا منتشر پڑے ہیں ان میں سے ہر تحریر جس مضمون پر ہے اس باب میں بے نظیر ہے، بطور مثال حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قضاء کے بارے میں حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کو ارسال کردہ خط زیب قرطاس ہے:

''بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد الله، عمر، أمير المؤمنين إلى عبد الله بن قيس، سلام عليك، أما بعد! فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم إذا أدلي إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، آس بين الناس في مجلسك ووجهك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا يخاف ضعيف من جورك، البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً، ولا يمنعنك قضاء قضيته بالأمس فراجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن ترجع عنه إلى الحق فإن الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل۔

الفهم الفهم عند ما يتلجلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب الله ولا في سنة النبي صلى الله عليه وسلم ثم اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور

بنظائرها، ثم اعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى، واجعل للمدعى حقاً غائباً أو بينة أمداً ينتهي إليه، فإن أحضر بينته أخذت له بحقه وإلا استحللت عليه القضية، فإن ذلك أنفى للشك، وأجلى للعمى، وأنفع في العذر۔

المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد، أو مُجرّباً عليه شهادة زور، أو ظنيناً في ولاء أو قرابة، فإن الله قد تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات والأيمان۔

ثم وإياك والقلق والضجر والتأذي بالخصوم، والتنكر عند الخصومات، فإن الحق في مواطن الحق يعظم الله به الأجر، ويحسن به الذخر فإنه من يخلص نيته فيما بينه وبين الله تبارك وتعالى، ولو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين للناس بما يعلم الله منه خلاف ذلك هتك الله ستره وأبدى فعله فما ظنك بثواب عند الله عزوجل فى عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام"۔(۲۳)

حضرت عمر کا یہ خط علم قضاء میں انتہائی اہمیت کا حامل وثیقہ ہے اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قضاء کے اصول وارکان بیان فرمائے ہیں اور یہ خط حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فصاحت وبلاغت اور منفرد عبقریت کی دلیل ہے آپ نے انتہائی آسان اور عمدہ پیرائے میں اپنا مقصود بیان فرمایا اس خط میں خبر وانشاء اور امر ونہی کے اسالیب مجتمع ہیں، خط کا بسم اللہ سے آغاز روح وتعالیم اسلام سے تأثر کا مظہر ہے، اسلوب میں قوتِ ربط، حسن نظم وعبارت، سہولت وتسلسل نمایاں ہیں، الفاظ عام فہم اور انتہائی سادہ ہیں، یہ خط اسلوبِ بیاں کی لا تعداد خوبیوں پہ مشتمل ہونے کے ساتھ ساتھ قضاء کے متعلق بنیادی اصول وضوابط، صفاتِ قاضی وشہود (گواہان) اور

عامۃ المسلمین کونصیحت وارشاد پر محیط ہے۔اس فرمان میں قضاء کے متعلق جو قانونی احکام مذکور ہیں ان میں سے اہم ترین حسب ذیل ہیں:

۱۔ قاضی کو عدالت میں تمام لوگوں کے ساتھ یکساں برتاؤ کرنا چاہیئے۔

۲۔ بارِ ثبوت عموماً مدعی پر ہے۔

۳۔ مدعا علیہ اگر کسی قسم کا ثبوت یا شہادت نہیں رکھتا تو اس سے قسم لی جائے گی۔

۴۔ فریقین ہر حالت میں صلح کر سکتے ہیں لیکن جو امر خلافِ قانون ہے اس میں صلح نہیں ہو سکتی ہے۔

۵۔ قاضی خود اپنی مرضی سے مقدمہ کے فیصلہ کرنے کے بعد اس میں نظر ثانی کرسکتا ہے۔

۶۔ مقدمہ کی پیشی کی ایک تاریخ معین ہونی چاہیئے۔

۷۔ تاریخ معین پر اگر مدعا علیہ حاضر نہ ہوتو مقدمہ کا یک طرفہ فیصلہ کیا جائے گا۔

۸۔ ہر مسلمان قابل ادائے شہادت ہے لیکن جو شخص سزا یافتہ ہو یا جس کا جھوٹی گواہی دینا ثابت ہو وہ قابلِ شہادت نہیں۔

حضرت سعد بن ابی وقاص اور ان کے ہمراہ لشکرِ اسلام کو ایک خط میں یوں تحریر فرمایا:

أما بعد، فإني آمرك ومن معك من الأجناد بتقوى الله على كل حال، فإن تقوى الله أفضل العدة على العدو، وأقوى المكيدة في الحرب، وآمرك ومن معك أن تكونوا أشد احترا ساً من المعاصي منكم من عدوكم، فإن ذنوب الجيش أخوف عليهم من عدوهم، وإنما يُنصر المسلمون بمعصية عدوهم لله، ولولا ذلك لم تكن لنا بهم قوة، لأن عددنا ليس كعددهم، ولا عدتنا كعدتهم، فإن استوينا في المعصية كان لهم الفضل علينا في القوة، وإلا

نُنصر عليهم بفضلنا، لم نغلبهم بقوتنا، واعلموا أن عليكم في سيركم حفظة من الله يعلمون ما تفعلون، فاستحيوا منهم، ولا تعملوا بمعاصي الله وأنتم في سبيل الله، ولا تقولوا إن عدونا شر منا فلن يسلط علينا وإن أسأنا، فرُب قومٍ سُلّط عليهم شر منهم، كما سُلّط على بني إسرائيل لما عملوا بمساخط الله كفرة المجوس (فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً) واسألوا الله العون على أنفسكم، كما تسألونه النصر على عدوكم، أسأل الله ذلك لنا ولكم۔(۲۴)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس طویل خط میں (جس میں سے مختصر اقتباس پیش کیا گیا ہے) لشکر اسلام کو ہر حال میں تقوی اور خدا خوفی اپنانے کا حکم دیا اور تقوی کو دشمن کے مقابلے میں بہترین ہتھیار اور سب سے طاقت ور جنگی تدبیر قرار دیا اور اللہ کی نافرمانی کو مسلمانوں کے لیے ان کے دشمن سے بھی زیادہ خطرناک قرار دیا اور اللہ کی نصرت کا سبب صرف اور صرف اللہ کی اطاعت وفرمانبرداری کو قرار دیتے ہوئے مسلمانوں کو اللہ سے توفیق اطاعت اور دشمن پہ غلبہ پانے کی دعا کرنے کی نصیحت فرمائی۔

اس خط میں حضرت عمر نے صبر وتقوی کی اہمیت بیان فرمانے کے بعد متعدد اہم جنگی احکام، اسالیبِ حرب، دفاعی تدابیر اور دشمن کی سراغ رسانی و جاسوسی اور اہل صلح وعقد اور قیدیوں کے حقوق واحکام کے متعلق اہم اصول بیان فرمائے ہیں۔

اپنے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو ایک خط میں تقوی، توکل، شکر، اصلاح نیت اور خشیت الٰہیہ کی انتہائی مختصر مگر جامع تلقین یوں فرمائی:

أما بعد، اتق الله فإن من اتقى الله وقاه، ومن توكل عليه كفاه، ومن شكر له زاده، ومن أقرضه جزاه، فاجعل التقوى عماد قلبك، وجلاء بصرك،

فإنه لا عمل لمن لا نية له، ولا أجر لمن لا خشية له، ولا جديد لمن لا خلق له۔(۲۵)

وصایا عمر:

وصایا اُدب عربی کی ایک اہم صنف ہے حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کی طرف منسوب وصایا قوت فکر، عمدگی الفاظ، حسن اسلوب اور سہولت وسلاست سے تعبیر ہیں۔ حضرت عمر نے ارباب خلافت کے لئے ایک جامع لائحہ عمل تجویز فرماتے ہوئے جو اہم وصایا و نصائح ارشاد فرمائے ان میں سے ایک مختصر اقتباس نذر قارئین ہے:

أوصيك بتقوى الله لا شريك له، وأوصيك بالمهاجرين الأولين خيراً، تعرف لهم سابقتهم، وأوصيك بالأنصار خيراً، فاقبل من محسنهم، وتجاوز عن مسيئهم، وأوصيك بأهل الأمصار خيراً، فإنهم ردء الإسلام، وغيظ العدو؛ وجُباة الفيئ، لا تحمل فيئهم إلا عن فضل منهم، وأوصيك بأهل البادية خيراً، فإنهم أصل العرب، ومادة الإسلام، أن تأخذ من حواشي أموال أغنيائهم، فترد على فقرائهم، وأوصيك بأهل الذمة خيراً، أن تقاتل من ورائهم، ولا تكلفهم فوق طاقتهم، إذا أدوا ما عليهم للمؤمنين طوعاً، أو عن يد وهم صاغرون، وأوصيك بتقوى الله وشدة الحذر منه ومخافة مقته، أن يطلع منك على ريبة، وأوصيك أن تخشى الله في الناس، ولا تخشى الناس في الله، وأوصيك بالعدل في الرعية، والتفرغ لحوائجهم وثغورهم؛ ولا تؤثر غنيهم على فقيرهم، فإن ذلك بإذن الله سلامة لقلبك، وحطّ لوزرك، وخير في عاقبة أمرك.......(۲٦)

اس طویل وصیت میں حضرت عمر نے مہاجرین وانصار، شہر و دیہات کے باسیوں، اہل ذمہ کے حقوق و ذمہ داریوں کی اہمیت اجاگر کرنے کے بعد ارباب خلافت کو اللہ سے ڈرنے اور اس کی ناراضگی سے بچنے کی نصیحت فرمائی، رعایا میں عدل، ان کی ضرورتوں کی تکمیل، سرحدوں کی

حفاظت، امیر وفقیر میں عدم تفریق، حدود اللہ کے نفاذ، اھوائے نفس سے اجتناب اور ہر حالت میں حق اپنانے اور اسے ہمہ صورت مقدم رکھنے کی تلقین فرمائی۔

حضرت عمر نے بوقت شہادت اپنے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمر کو وصیت فرماتے ہوئے ارشادفرمایا:

يا بُني عليك بخصال الإيمان. قال: وما هن يا أبت؟ قال: الصوم في شدة أيام الصيف وقتل الأعداء بالسيف، والصبر على المصيبة، وإسباغ الوضوء في اليوم الشاتى، وتعجيل الصلاة في يوم الغيم، وترك ردغة الخبال، فقال: وما ردغة الخبال؟ قال: شرب الخمر.(۲۷)

اے میرے بیٹے! خصال ایمان کو لازم پکڑ و حضرت عبداللہ نے پوچھا ابا جان خصال ایمان کیا ہیں؟ فرمایا: سخت گرمی کے دنوں میں روزہ رکھنا، تلوار سے دشمنان اسلام کو قتل کرنا، مصیبت پہ صبر کرنا، سخت سردی کے دنوں میں مکمل اور اچھے طریقے سے وضو کرنا اور بادل چھائے ہونے کی صورت میں نماز کو جلد (بروقت) ادا کرنا اور ردغة الخبال کو ترک کرنا۔ حضرت عبداللہ بن عمر نے پوچھا ردغة الخبال سے کیا مراد ہے؟ فرمایا: شراب نوشی۔

حضرت عمر کا ذوق شعر:

شعر وشاعری کی نسبت اگرچہ ان کی شہرت عام طور پر کم ہے اس میں شبہ نہیں کہ شعر بہت کم کہتے تھے لیکن شعر وشاعری کا ایسا عمدہ ذوق رکھتے تھے کہ ان کی زندگی کے اس اہم ادبی پہلو کو کسی صورت نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ طبعی ذوق ہونے کی بنا پر سینکڑوں ہزاروں شعر یاد تھے، علماء ادب کا بیان ہے کہ ان کے حفظ اشعار کا یہ حال تھا کہ جب کسی معاملہ میں فیصلہ فرماتے تو ضرور کوئی شعر پڑھتے، آپ کو صرف وہی اشعار پسند تھے جن میں خود داری، آزادی، شرافت نفس، حمیّت اور عبرت کے مضامین ہوتے تھے، اسی بنا پر امرائے فوج اور عُمّال بلاد کو حکم بھیج دیا تھا کہ لوگوں کو اشعار

یاد کرنے کی تاکید کی جائے چنانچہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو یہ فرمان بھیجا:

مُر مَن قِبلك بتعلّم الشعر، فإنه يدلّ على معالي الأخلاق، وصواب الرأي، ومعرفة الأنساب(٢٨)

لوگوں کو اشعار یاد کرنے کا حکم دو کیونکہ وہ اخلاق کی بلند باتیں اور صحیح رائے اور معرفت انساب کی طرف راستہ دکھاتے ہیں۔ تمام اضلاع میں جو حکم بھیجا تھا اس کے الفاظ یہ تھے:

علّموا أولادكم العوم والفروسية وروّوهم ماسار من المثل وحسُن من الشعر(۲۹)

اپنی اولاد کو تیرنا اور شہ سواری سکھلاؤ اور ضرب الأمثال اور اچھے اشعار یاد کراؤ۔

اہل شام کو یہ حکم بھیجا:

علّموا أولادكم الكتابة والسباحة والرمي والفروسية، ومروهم فليثبوا على الخيل وثباً وروّوهم ماسار من المثل وحسُن من الشعر۔(٣٠)

اپنی اولاد کو کتابت، تیراکی، تیر اندازی اور گھڑ سواری کی تعلیم دو اور انہیں کود کر گھوڑے پر سوار ہونے کا حکم دو اور ضرب الأمثال اور اچھے اشعار یاد کراؤ۔

اس موقع پر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حضرت عمر نے شاعری کے بہت سے عیوب مٹا دیے اس وقت تمام عرب میں یہ طریقہ رائج تھا کہ شعراء شریف عورتوں کا نام اعلانیہ اشعار میں لاتے تھے اور ان سے اپنا عشق جتاتے تھے حضرت عمر نے اس رسم کو مٹا دیا اور اس کی سخت سزا مقرر کی، اسی طرح ہجوگوئی کو ایک جرم قرار دیا اور حطیئہ کو جو مشہور ہجوگو تھا اس جرم میں قید کیا بعد ازاں اس شرط پر چھوڑا کہ پھر کبھی کسی کی ہجو نہیں لکھے گا۔(۳۱)

حضرت عمر کا نقد شعر:

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو عرب کے اکثر مشہور شعراء کا کلام کثرت سے یاد تھا اور تمام شعراء کے کلام پر ان کی خاص خاص آراء تھیں، اہل ادب کو عموماً تسلیم ہے کہ ان کے زمانے میں ان سے بڑھ کر کوئی شخص شعر کا پرکھنے والا نہ تھا، ابن رشیق القیروانی کتاب العمدۃ میں لکھتے ہیں:

و كان من أنقد أهل زمانه للشعر و أنقد هم فيه معرفة۔(۳۲)

یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے زمانے میں سب بڑھ کر شعر کے شناسا تھے، جاحظ نے کتاب البیان والتبیین میں لکھا ہے:

كان عمر بن الخطاب أعلم الناس بالشعر(۳۳)

یعنی عمر بن خطاب اپنے زمانہ میں سب سے بڑھ کر شعر کے شناسا تھے۔

حضرت عمر کو اگرچہ تمام مشہور شعراء کے کلام پر عبور تھا لیکن سب شعراء میں سے انہوں نے تین شاعروں کا انتخاب کیا تھا امرؤ القیس، زہیر، نابغہ ان سب میں وہ زہیر کا کلام سب سے زیادہ پسند کرتے تھے اور اس کو أشعر الشعراء (عرب کا سب سے بڑا شاعر) قرار دیتے تھے اور اس کی وجہ یوں بیان فرمائی: لأنه كان لا يعاظل في الكلام، و كان يتجنّب وحشي الشعر، ولم يمدح أحداً إلا بما فيه (۳٤)

وہ (زہیر) نامانوس الفاظ کی تلاش میں نہیں رہتا، اس کے کلام میں پیچیدگی نہیں ہوتی اور اسی مضمون کو باندھتا ہے جس سے واقف ہے جب کسی کی مدح کرتا ہے تو انہی اوصاف کا ذکر کرتا ہے جو واقعی اس میں ہوتے ہیں۔

زہیر کا ممدوح، ہرم بن سنان عرب کا ایک رئیس تھا اتفاق یہ کہ زہیر اور ہرم دونوں کی اولاد نے حضرت عمر کا زمانہ پایا اور ان کے دربار میں حاضر ہوئے حضرت عمر نے ہرم کے فرزند سے کہا کہ اپنے باپ کی مدح میں زہیر کا کچھ کلام پڑھو، اس نے ارشاد کی تعمیل کی حضرت عمر نے فرمایا کہ تمہارے خاندان کی شان میں زہیر خوب کہتا تھا، اس نے کہا کہ ہم صلہ بھی خوب دیتے تھے،

حضرت عمر نے فرمایا لیکن تم نے جو دیا تھا وہ فنا ہوگیا اور اس کا دیا ہوا آج بھی باقی ہے۔(۳۵)

زہیر کے بیٹے سے کہا کہ ہرم نے تمہارے باپ کو جو خلعت دیئے تھے کیا ہوئے اس نے کہا بوسیدہ ہوگئے فرمایا لیکن تمہارے باپ نے ہرم کو جو خلعت عطا کیے تھے زمانہ اس کو بوسیدہ نہ کر سکا۔(۳۶)

زہیر کے بعد حضرت عمر نابغۃ کے معترف تھے ایک دفعہ قبیلہ غطفان کے چند لوگوں کے سامنے کچھ اشعار پڑھے اور پوچھا یہ اشعار کس کے ہیں؟ لوگوں نے کہا نابغۃ کے ہیں فرمایا کہ یہ شخص أشعر العرب ہے۔(۳۷)

بایں ہمہ حضرت عمر امرؤ القیس کی استادی اور ایجاد مضامین کے منکر نہ تھے ایک دفعہ جب ان سے شعراء کی نسبت ان کی رائے پوچھی گئی تو امرؤالقیس کی نسبت یہ الفاظ فرمائے:

امرؤ القيس سابقهم خسف لهم عين الشعر فافتقر عن معان عور أصحّ بصر۔(۳۸)

امرؤ القیس سب سے آگے ہے اسی نے شعر کے چشمے سے پانی نکالا، اسی نے اندھے مضامین کو بینا کردیا۔

حضرت عمر کے ذوق سخن کا یہ حال تھا کہ اچھا شعر سنتے تھے تو بار بار مزے لے لے کر پڑھتے تھے، ایک دفعہ زہیر کے اشعار سن رہے تھے یہ شعر آیا:

فإن الحق مقطعه ثلاث   يمين أو نِفار أو جِلاء

تو حسن تقسیم پر بہت محظوظ ہوئے اور دیر تک بار بار اس شعر کو دہراتے رہے۔(۳۹)

ایک اور دفعہ عبدۃ ابن الطبیب کا لامیہ قصیدہ سن رہے تھے اس شعر کو سن کر پھڑک اٹھے اور دوسرا مصرع بار بار پڑھتے رہے:

والمرء ساع لأمر ليس يدركه   والعيش شُحّ وإشفاق وتأميل(۴۰)

حضرت عمر اور علم الأنساب:

علم الأنساب یعنی قبائل کا نام ونسب یاد رکھنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خانہ زاد علم تھا یعنی کئی پشتوں سے چلا آتا تھا، ان کے باپ خطّاب مشہور نسّاب تھے۔ حضرت عمر اس فن کی معلومات کے متعلق اکثر ان کا حوالہ دیا کرتے تھے، خطاب کے باپ نفیل بھی اس فن میں شہرت رکھتے تھے۔(۴۱)

حضرت عمر کے حکیمانہ اقوال:

تاریخ وادب کی کتابوں میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکیمانہ اقوال جا بجا منتشر پڑے ہیں جو اخلاق وآداب، فرد ومعاشرہ، دنیا وآخرت، خیر وشر، طاعت ومعصیت، علم وعمل، اسلوب سیاست اور دیگر مختلف موضوعات پر ایک لائحہ عمل اور مکمل دستور حیات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ اقوال آپ کے فہم وفراست اور تجربہ وحکمت کا نچوڑ ہیں اور آپ کے مختصر مگر جامع کلمات کو عربی ادب میں ضرب الأمثال کی حیثیت حاصل ہے۔ ذیل میں مختلف موضوعات پر حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے کچھ اقوال بطور نمونہ پیش خدمت ہیں۔

علم وعمل کے حوالے سے ارشاد فرمایا:

تعلّموا العلم وعلّموه الناس، وتعلّموا الوقار والسكينة، وتواضعوا لمن تعلّمتم منه العلم وتواضعوا لمن علّمتموه العلم، ولا تكونوا من جبابرة العلماء فلا يقوم علمكم بجهلكم ـ(٤٢)

خود علم سیکھو اور لوگوں کو سکھاؤ اور علم کے لئے وقار، سکون واطمینان سیکھو، جس سے علم سیکھو اس کے سامنے بھی تواضع اختیار کرو اور جسے علم سکھاؤ اسکے سامنے بھی تواضع اختیار کرو اور متکبر عالم نہ بنو، اس طرح تمہارا علم تمہارے جہل (نادانی) کے سامنے نہیں ٹھر سکے گا بلکہ ختم ہو جائے گا۔

ایک مرتبہ ارشاد فرمایا: رحم الله امرءًا أمسك فضل القول وقدم فضل العمل(٤٣)

اللہ اس شخص پہ رحم فرمائے جو فضول گفتگو سے رکا رہے اور بہترین عمل آگے بھیجتا رہے۔

ایک جگہ ارشاد فرمایا:

القوة في العمل أن لا تؤخر عمل اليوم لغد، والأمانة أن لا تخالف سريرة علانية، فاتقوا الله فإنما التقوى بالتوقي، ومن يتق الله يقه، المتوكل الذى يلقي حبه في الأرض ويتوكل على الله۔

لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول: اللهم ارزقني وقد علمتم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة، وأن الله تعالى يرزق الناس بعضهم من بعض۔(٤٤)

عمل کی مضبوطی یہ ہے کہ آج کا کام کل پر نہ اٹھا رکھو، اور امانت یہ ہے کہ تمہارے ظاہر و باطن میں کوئی فرق نہ ہو، اللہ سے ڈرتے رہو، اور تقویٰ گناہوں سے بچنے کا نام ہے، اور جو اللہ سے ڈرتا ہے اللہ اسے ہر شر اور فتنہ سے بچا لیتے ہیں، توکل کرنے والا وہ شخص ہے جو زمین میں بیج ڈالے اور پھر اللہ پہ توکل کرے، کوئی طلب رزق سے غافل ہو کر نہ بیٹھا رہے اور یہ دعا کرے کہ اے اللہ مجھے رزق دے کیونکہ تم جانتے ہو کہ آسماں سونے چاندی کی بارش نہیں برساتا، بلکہ اللہ لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعے رزق عطا فرماتے ہیں۔

خلافت وحکومت کی اہلیت کے حوالے سے ارشاد فرمایا:

إن هذا الأمر لا يصلح له إلا اللين في غير ضعف والقوي في غير عنف(٤٥)

اس امر خلافت کے لئے وہی شخص اہل ہے جو نرم ہو لیکن کمزور نہ ہو اور قوی ہو لیکن ظالم نہ ہو۔

دنیوی ابتلاء وآزمائش کے حوالے سے ارشاد فرمایا:

ما ابتليت ببلاء إلا كان لله تعالى علي فيه أربع نِعم: إذ لم يكن في ديني ، وإذ لم يكن أعظم، وإذ لم أحرم الرضا به، وإذ أرجو الثواب عليه۔(٤٦)

دنیا کی ہر ابتلاء میں میرے اوپر اللہ کے چار انعام ہوتے ہیں ا۔آزمائش کا دین کے

معاملہ میں نہ ہونا ۲۔ اس سے بڑی آزمائش سے حفاظت ۳۔ اللہ کے فیصلے پہ راضی رہنا ۴۔ اللہ سے اجر وثواب کی امید۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہر کام میں غور وفکر کو عمل میں لاتے تھے اور ظاہری باتوں پر بھروسہ نہیں کرتے تھے، ان کا قول تھا:

لا یعجبنکم من الرجال طنطنة۔

یعنی کسی کی شہرت کا آوازہ سن کر دھوکے میں نہ آؤ۔

ایک اور جگہ ارشاد فرمایا:

لا تنظروا إلی صلوة امرئ ولا صیامه ولکن انظروا إلی عقله وصدقه۔

یعنی (صرف) آدمی کی نماز ورزہ پر نہ جاؤ بلکہ اس کی سچائی اور عقل کو دیکھو۔(۴۷)

ایک دفعہ ایک شخص نے ان کے سامنے کسی کی تعریف کی، فرمایا کہ تم سے کبھی معاملہ پڑا ہے؟ اس نے کہا نہیں، پوچھا کبھی سفر میں ساتھ ہوا ہے؟ اس نے کہا نہیں پوچھا کبھی اس کے پاس کوئی چیز امانت رکھی ہے؟ اس نے کہا نہیں، فرمایا کہ تو تم وہ بات کہتے ہو جو جانتے نہیں۔(۴۸)

آپ کے بعض مختصر اور جامع اقوال کو ادب عربی میں ضرب الأمثال کا درجہ حاصل ہے نمونہ کے طور پر بعض مقولے یہاں درج کیے جارہے ہیں:

۱۔ من کتم سره کان الخیار فی یده

جو شخص راز چھپاتا ہے وہ اپنا اختیار اپنے ہاتھ میں رکھتا ہے

۲۔ اتقوا من تبغضه قلوبکم

جس سے تم کو نفرت ہو اس سے ڈرتے رہو

۳۔ أعقل الناس أعذرهم للناس

سب سے زیادہ عقل مند وہ شخص ہے جو لوگوں کے افعال کی اچھی تاویل کر سکتا ہو

۴۔ لا تؤخر عمل يومك إلى غدك

آج کا کام کل پر اٹھا نہ رکھو

۵۔ أبت الدارهم إلا أن يخرج أعناقها

روپے سر اونچا کئے بغیر نہیں رہتے

۶۔ لا يُلهك الناس عن نفسك

لوگوں کی فکر میں تم اپنے نفس سے غافل نہ ہو جاؤ

۷۔ أقلل من الدنيا تعش حراً

دنیا تھوڑی سی لو تو آزادانہ بسر کر سکو گے

۸۔ ترك الخطيئة أسهل من معالجة التوبة

توبہ کی تکلیف سے گناہ کا چھوڑ دینا زیادہ آسان ہے

۹۔ لي على كل خائن أمينان المآء والطين

ہر بد دیانت پر میرے دو داروغے متعین ہیں آب و گل

۱۰۔ لو أن الصبر والشكر بعيران ما باليت على أيهما ركبت

اگر صبر و شکر دو سواریاں ہوتیں تو میں اس کی نہ پرواہ کرتا کہ دونوں میں سے کس پر سوار ہوں

۱۱۔ رحم الله امرءاً أهدى إليّ عيوبي

خدا اس شخص کا بھلا کرے جو میرے عیب میرے پاس تحفے میں بھیجتا ہے (یعنی مجھ پر میرے عیب ظاہر کرتا ہے)

۱۲۔ ما أدبر شيئ فأقبل

جو چیز پیچھے ہٹی پھر آگے نہیں بڑھتی

۱۳۔ من لم يعرف الشر يقع فيه

جوشخص برائی سے بالکل واقف نہیں وہ برائی میں مبتلا ہوگا

۱٤۔ ما سألني رجل إلا تبيّن لي في عقله

جب کوئی شخص مجھ سے سوال کرتا ہے تو مجھ کواس کی عقل کا اندازہ معلوم ہو جاتا ہے(۴۹)

حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے حکیمانہ اقوال میں اہل اسلام کے لئے زندگی کا لائحہ عمل اور ایسا دستور حیات موجود ہے جوامت کی تقدیر بدل سکتا ہے، کیونکہ یہ حِکم ومواعظ اس عظیم صحابی کا نتیجہ فکر ہے جن کے دل وزبان پہ اللہ نے حق جاری فرما دیا تھا۔

☆☆☆☆

حوالہ جات

۱۔ البخاری، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح، موسوعة الحديث الشر يف (الكتب الستة) الطبعة الثالثة، الرياض، دارالسلام، ۲۰۰۰ م، كتاب فضائل أصحاب النبي ، باب من فضائل عمر، **رقم الحديث ۳٦۸۹، ص ۳۰۰**

۲۔ الترمذی، محمد بن عيسى: الجامع المختصر، موسوعة الحديث الشر يف (الكتب الستة) أبواب المناقب باب قوله "لوكان نبي بعدي لكان عمر بن الخطاب، **رقم الحديث ۳٦۸٦، ص ۲۰۳**.

۳۔ البخاری، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح،كتاب فضائل أصحاب النبي، باب من فضائل عمر، **رقم الحديث ۳٦۸۱، ص ۲۹۹۔ ومسلم بن الحجاج: الصحيح**، موسوعة الحديث الشر يف (الكتب الستة) كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر، **رقم الحديث ٦۱۹۰، ص ۱۰۹۹**

۴۔ ابن سعد: الطبقات الکبری، دار صادر بیروت، ج ۴، ص ۱۵۳.

۵۔ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۴، ص ۱۵۲

٦۔ الکاندہلوی، محمد یوسف: حیاۃ الصحابۃ، کتب خانہ فیضی، لاہور، ج ۳، ص ۵۹۱ (بحوالہ المعجم الأوسط للطبرانی)

۷۔ المتقی، علاء الدین الہندی: کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، ج ۵، ص ۴۹

۸۔ شبلی نعمانی: الفاروق، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، ص ۲٦۱

۹۔ القاضی، أبو یوسف: کتاب الخراج، المکتبۃ السلفیۃ، مصر، ص ٦۷

۱۰۔ شبلی نعمانی: الفاروق، ص ۲٦۵

۱۱۔ برائے تفصیل: کنز العمال، ج ۱، ص ۲۷۹ والإتقان للسیوطی

۱۲۔ الدارمی: سنن الدارمی، دارالکتاب العربی، بیروت، کتاب الفرائض، باب فی تعلیم الفرائض، رقم الحدیث ۲٦۲۷۔ وکنز العمال ج ۱، ص ۲۸۸۔

۱۳۔ الحموی، یاقوت: معجم الأدباء، مصر، دار المأمون، ج ۱، ص ۱۹

۱۴۔ المتقی، علاء الدین: کنز العمال ج ۱، ص ۲۸۸

۱۵۔ برائے تفصیل، شبلی نعمانی: الفاروق ص ۲٦۹۔۲۷۳

۱٦۔ سنن دارمی، المقدمۃ، باب فی ذھاب العلم رقم الحدیث ۲۵۲

۱۷۔ سنن دارمی، المقدمۃ، باب من رخص فی کتابۃ العلم

۱۸۔ شبلی نعمانی: الفاروق ص ۱۴۸

۱۹۔ شبلی نعمانی: الفاروق ص ۳٦۲

۲۰۔ ابن قتیبہ: عیون الأخبار، دارالکتب المصریۃ، مصر، ج ۱، ص ۵۴

۲۱۔ ابن عبد ربہ: العقد الفرید، طبعۃ بولاق، مصر، ج ۲، ص ۱٦۰۔ والقلقشندي، أحمد بن علي: صبح الأعشى في صناعۃ الإنشاء، دارالکتب المصریۃ، مصر، ج ۱، ص ۲۴۱۔

۲۲۔ الطبری، محمد بن جریر: تاریخ الطبری، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ج ۵، ص ۲٦۔ و ابن عبد الحدید: شرح نہج البلاغۃ، مصر، ج ۳، ص ۱۲۵

۲۳۔ المبرد: الکامل، ج ۱، ص ۱۹۔۲۰

۲۴۔ حضرت عمر کے خط کا مکمل متن دیکھنے کے لئے ملاحظہ فرمائیں، النویری، أحمد بن عبدالوہاب: نہایۃ الأرب في فنون الأدب، دارالکتب المصریۃ، مصر، ج ٦، ص ۱٦۸

۲۵۔ الحصری، إبراہیم بن علي: زھر الآداب وثمر الألباب، القاھرۃ، ج ۱، ص ۳۳۷۔ والقالي، أبوعلي: الأمالي، دارالکتب المصریۃ، مصر، ج ۲، ص ۵۵۔ وابن قتیبۃ: عیون الأخبار، ج ۱، ص ۲۴۹

۲۶۔ الجاحظ، عثمان بن بحر: البیان والتبیین، مصر، ج ۲، ص ۳۵۔ وابن سعد: الطبقات الکبریٰ، ج ۱، ص ۲۴۵

۲۷۔ الطبری، الحب: الریاض النضرۃ في مناقب العشرۃ، مصر، ج ۲، ص ۵۷ وابن سعد: الطبقات الکبریٰ، ج ۱، ص ۴۳

۲۸۔ القیروانی، ابن رشیق: العمدۃ، طبعۃ مصطفیٰ محمد، مصر، ج ۱، ص ۱۵

۲۹۔ الجاحظ: البیان والتبیین، ج ۳، ص ۱۴۶۔ والمبرد: الکامل، ج ۱، ص ۱۵۵۔ وابن قتیبۃ: عیون الأخبار، ج ۲، ص ۱٦۸

۳۰۔ المبرد، محمد بن یزید: الکامل في اللغۃ والأدب، مصر، ۱۳۰۸ھ، ج ۱، ص ۱۵۵۔ وابن قتیبۃ: عیون الأخبار، ج ۲، ص ۱٦۸

۳۱۔ المبرد: الکامل، ج ۱، ص ۳۵۳۔ والجاحظ: البیان والتبیین، ج ۲، ص ۲۵۴۔

۳۲۔ باب تعرض الشعراء بحوالہ الفاروق از شبلی نعمانی، ص ۳٦٦

۳۳۔ الجاحظ: البیان والتبیین، ج ۱ ص، ۲۰۳

۳۴۔ أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، طبع الساسي، ج ۹، ص ۱۳۸۔ و الجمحی، ابن سلام: طبقات الشعراء، مطبعۃ السعادۃ، مصر، ص ۲۹

۳۵۔ أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج ۹، ص ۱۴٦۔

۳٦۔ المبرد: الکامل، ج ۱، ص ۲۲۲

۳۷۔ أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج ۹، ص ۱۵۵۔

۳۸۔ الزمخشری، محمود بن عمر: الفائق فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۱۷۱

۳۹۔ ابن قتیبۃ: عیون الأخبار، ج ۱، ص ٦۷۔ والجاحظ: البیان والتبیین، ج ۱، ص ۲۰۳

۴۰۔ الجاحظ: البیان والتبیین، ج ۱، ص ۲۰۴۔ وکتاب الحیوان، ج ۳، ص ۱۳

۴۱۔ الجاحظ: البیان والتبیین، ج ۱، ص ۱۱۷

۴۲۔ الکاندھلوی ، محمد یوسف : حیاۃ الصحابۃ، ج ۳، ص ۲۳۸ بحوالہ الجامع الکبیر مسند عمر حدیث نمبر ۵۰۶

۴۳۔ ابن قتیبۃ : عیون الأخبار، ج ۱، ص ۳۳۰

۴۴۔ الطبری: تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۲۵ وابن عبد ربہ: العقد الفرید ج ۱، ص ۳۱۱

۴۵۔ ابن قتیبۃ : عیون الأخبار، ج ۱، ص ۹

۴۶۔ الطنطاوي، علي و ناجی الطنطاوي: أخبار عمر و أخبار عبداللہ بن عمر، المکتب الإسلامی، بیروت، ص ۲۶۶۔۲۶۷ بحوالہ مختصر منہاج القاصدین، تحقیق زہیر الشاویش، مکتبۃ الإسلامی، دمشق، ص ۳۰۴

۴۷۔ شبلی نعمانی: الفاروق، ص ۳۷۵

۴۸۔ ابن قتیبۃ : عیون الأخبار، ج ۳، ص ۱۵۸

۴۹۔ شبلی نعمانی: الفاروق، ص ۳۷۲۔۳۷۳

Majallah-e-Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 31, Sr.No.80, 2010, pp 163 - 180

مجلّہ تحقیق
مجلۂ کلیۂ علوم شرقیہ
جلد۳۱، جولائی۔ستمبر۲۰۱۰ء، شمارہ ۸۰

فارسی شاعری میں طنز و مزاح کی روایت

ڈاکٹر محمد اقبال شاہد☆

Abstract:

The term "Satire" is used for a piece of writing either in Prose or in Poetry, which makes fun of particular people, events or things. It gives the meanings of ridicule and mockery to laugh at a person, an event or a thing but the same time awakes the inners towards the social customs and traditions and provides the chance to follow the social and moral values.

The history of Satire "Tanzo-Mazah" is as old as the Persian Literature. It started even in the period of old Persian Languages "Farsi Bastan" and Avistai".

In this article the study of the satire has been made from its beginning to contemporary period.

Keywords: Persian Literature, Satire, Ridicule, Mockery in Persian Poetry.

آنسو اور مسکراہٹ معاشرتی انسان کی سرشت میں گندھے ہوئے ہیں۔ تزکیہ نفس (کتھارسز) کے لیے المیہ (ٹریجڈی) اور طربیہ (کامیڈی) دونوں کی اپنی اپنی اہمیت ہے اور کامیڈی شاید زیادہ مشکل فن ہے کیونکہ کامیڈی یا طنز مزاح کا محل المیہ (ٹریجڈی) پر استوار ہے۔ یعنی دوسروں کی مسکراہٹ کے لئے اپنے ہی آنسوؤں کے سمندر کو عبور کرنا ہوتا ہے اور اس کے لیے زندگی کے تغیرات و انقلابات کے ساتھ گہرے معاشرتی شعور اور مشاہدے کی ضرورت ہے۔

☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبۂ فارسی، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور۔

فارسی ادب میں طنز و مزاح (۱) کی روایت بھی اتنی ہی پرانی ہے جتنی یہ زبان اور ثقافت، البتہ فارسی شاعری میں طنز و مزاح کا آغاز بھی عربی شاعری کی پیروی میں بابائے شعر فارسی رودکی سمرقندی (۔۳۲۹ھ/۹۴۱ء) سے ہوا۔ رودکی کے طنز و مزاح کا بنیادی وصف سادگی اور عدم تصنع ہے اور اس کی ھجو میں بھی متانت اور واقعیت پائی جاتی ہے۔(۲) تاہم حضرت اپنے گھوڑے کی ھجو گوئی سے بھی باز نہیں آئے:

بودا عورو کوسج و لنگ و پس من
نشسته بروچون کلاغو بر اعور
چرخ فلك هرگز پیدا نکرد
چون تو یکی سفلهٔ دون وژکور
خواجه ابوالقاسم از ننگِ تو
برنکند سر بقیامت زگور (۳)

ایک اور جگہ اپنے مخالف کو ایسے شیر سے تشبیہ دیتا ہے جس کی نسل شیطان سے ہو:

ضیغمی، نسل پذیرفته ز دیو
آهویی، نام نهاده یکران (۴)

سامانی دور کے ہی معاصرِ رودکی سمرقندی، ابوطیب محمد بن خاتم مُصعبی کو دنیا کی مذمت میں کہے جانے والے سب سے پہلے قطعے کا خالق سمجھا جاتا ہے:

جهانا! همانا فسوسی و بازی
که برکس نپائی و باکس نسازی (۵)

غزنوی دور کے ابوالحسن علی منجیک ترمذی (چوتھی صدی ھجری/ دسویں صدی عیسوی) کے اپنے قولِ فیصل کے مطابق آدم سے لیکر اس کے اپنے دور تک شاید ہی کوئی ایسا شخص ہوگا جس کی منجیک نے نام لے کر ھجو نہ کہی ہو:

از آدم اندرون زتبارك کسی نماند
کُو را هجا نکردست منجیك نام نام (۶)

فردوسی طوسی (۔۴۱۱ھ یا ۴۱۶ھ) نے جو دنیا کی سب سے بڑی رزمیہ مثنوی ''شاھنامہ'' کے خالق ہیں، شاہنامہ کے مختلف کرداروں کی زبانی طنز و مزاح و ھجو کے عمدہ اشعار تخلیق کئے ہیں۔ مثال کے طور پر ایرانی فوج کا سپہ سالار، لشکرِ اسلام کے نام خط میں کہتا ہے:

بمن باز گوی این که شاهِ تو کِیست
چه فردی و آئین و راهِ تو چیست؟
به نزد که جوی همی دستگاه
برهنه سپہبد، برهنه سپاه

جواب میں اسلامی لشکر کا لہجہ بھی اتنا ہی تُند و تیز ہے:

شما را به مردانگی نیست کار
همان چون زنان رنگ و بوی و نگار
هنرتان به دیباست پیراستن
دگر نقشِ بام و در آراستن (۷)

محمود غزنوی کی ھجو میں کہے جانے والے اشعار کی تائید اور تردید میں اگرچہ متعدد مضامین اور کتب لکھی جا چکی ہیں اور اس کا ذکر یہاں طولِ کلام کا باعث ہوگا(۸) تاہم درج ذیل اشعار میں فردوسی کی طنز کی شدت اور پُر کاری و ہنرمندی ملاحظہ ہو:

پرستار زاده نیاید بکار
دگر چند باشد پدر شہریار
وگر مادرِ شاه بانو بدی
مراسیم و زرتابه زانو بدی
ازان گفتم این بیت های بلند
که تاشاه گِیرد ازین کار پند
که شاعر چو رنجد بگوید هجا
بماند هجا تا قیامت بجا (۹)

غزنوی دور کے دوسرے بڑے شعرا، فرخی سیستانی (۔۴۲۹ھ) (۱۰)، عنصری (۔۴۳۱ھ) (۱۱)، غضایری اور منوچہری (۔۴۳۲ھ) (۱۲) کے ہاں طنز و ھجو بہت کم نظر آتی ہے۔ اسی دور کے مسعود سعد سلمان (۔۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء) کے کلام میں ھجو وطنز کا بالکل جدا اسلوب پایا جاتا ہے۔ اس کے حبسیہ قصائد میں طنزِ خفی پوری آب وتاب کے ساتھ موجود ہے:

ای فلک نیک دانمت آری
کس ندیدست چون تو غداری
جامه ای بافیم همی هر روز
از بلا پود و از عنا تاری
گر دری یابیم، زنی بندی
ورگُلی بینیم، نہی خاری
بنده مسعود سعد سلمان را
بیہده در سپرد مکاری
که نکرده ست آنقدر جُرمی
که بُرد بلبلی به منقاری (۱۳)

اسی طرح ''حصارنای'' میں کہتا ہے:

گردون چه خواهد از من بیچارۂ ضعیف
گیتی چه خواهد از منِ درماندۂ گدای
گرشیر شرزه نیستی ایِ فضل کم شِکر
ور مارِ گرزه نیستی ای عقل کم گزای
ای محنت ار نه کوه شدی ساعتی برو
وی دولت ار نه باد شدی لحظه ای بپای
مسعود سعد دشمنِ فضل است روزگار
این روزگارِ شیفته را فضل کم نمای (۱۴)

سلجوقی عہد شیطان کی آنت کی طرح دراز ہے اور اس میں طنز و مزاح کی روایت بھی اتنی ہی طویل ہے۔ ھجو اس عہد میں باقاعدہ موضوع اور صنفِ سخن کی طرح پائی جاتی ہے اور اکثر شعراً نے اس میں طبع آزمائی کی ہے۔ شاید ہی کوئی ایسا شاعر ہو جس نے اس دور کی اجتماعی اور معاشرتی حالت پر طنز نہ کی ہو۔

اسعدی گرگانی، ابوبکر اسماعیل ارزقی، ناصر خسرو، عثمان مختاری، عمر خیام، عمعق بخارایی، سنائی، حسن غزنوی، جمال الدین اصفہانی، ظہیر فاریابی، خاقانی اور نظامی گنجوی سبھی نے حسب استطاعت اپنے مخصوص انداز میں ھجویں کہیں اور طنز و مزاح لکھا ہے؛ لیکن اس دور کی مہستی گنجوی (دورۂ سنجر) نے عورت ہو کر جس بے باکی سے طنزیہ اور بعض اوقات فحش اشعار کہے ہیں، زنِ میدان ثابت ہوئی، مہستی گنجوی کی رباعی اور اشعار فنی اعتبار سے خیام سے کم درجہ نہیں ہیں اور وہ فصاحت و بلاغت کے باغ کی بے حد خوش نوا بلبل ہے؛ درج ذیل قطعہ میں مہستی کے الفاظ کا چناؤ، موسیقی اور بندش ملاحظہ ہو:

کاشکی انگشتوانش بودمی
تا در انگشتش همی فرسودمی
تا هر آنگاهی که تیر انداختی
خویشتن را کج بدو بنمودمی
تا به دندان راست کرده او مرا
بوسه ای چند از لبش بر بودمی (۱۵)

مہستی نے مختلف اھلِ حرفہ مثلاً کلاہ دوز، جولاھا، قصاب، خطیب اور موچی وغیرہ کے لئے رباعیات کہی ہیں۔ یہ رباعیات درحقیقت اس عہد کے معاشرتی مسائل اور نکتہ ھای ضعیف پر انگشت نمائی ہے۔ بہر حال قصاب کے بیٹے اور خطیب گنجہ کے لڑکے کے ساتھ عشقیہ داستانیں اور رباعیات لطف سے خالی نہیں ہیں:

آن کودکِ قصاب دکان میآراست
ایستاده بودند مردمان از چپ و راست

دستی بکفل زد و خوش و خوش می گفت
احسنت زهی دبنه فربه که مراست(۱۶)
☆☆☆

ای پور خطیب گنجه پندی بیذیر
برتختِ طرب نشین بکف ساغر گِیر
از طاعت و معصیت خدا مستغنی ست
داد دلِ خود تو از می و دلبر گِیر (۱۷)

☆☆☆

قصاب یکی دنبه برآورد ز پوست
دردست گرفت و گفت واه واه چه نکوست
با خود گفتم که عنایتِ حرصش بین
با این همه دنبه، دنبه می دارد دوست (۱۸)

ایلخانی اور تیموری دورِ قتل و غارت، بدامنی اور ویرانی کے ادوار اشمار کئے جاتے ہیں۔ ان ادوار میں ھجوگوئی کم ہوئی اور معاشرتی مسائل پر طنز و مزاح عروج تک پہنچ گیا۔ مولانا جلال الدین رومی، حافظ شیرازی اور سعدی شیرازی ایسے بڑے شعراؑ نے اپنے اپنے مخصوص اسلوب میں طنز و مزاح کے شاہکار تخلیق کیئے۔

جلال الدین مولوی رومی (۶۹۲ھ) کی مثنوی معنوی تمثیل نگاری کے شہ پاروں کا مرقع ہے؛ اور بلاشبہ رومی حکایات و واقعات سے حکیمانہ اور ظریفانہ نکات اخذ کرتے ہیں۔ درج ذیل حکایت میں لطافت ملاحظہ ہو:

کودکی در پیشِ تابوتِ پدر
زار مینالید و بر می کوفت سر
کای پدر آخر کجا ات می برند

تا تُرا در زیر خاکی بفشرند
می برندت خانه تنگ و زحیر
نی درو قالی و نه در وی حصیر
نی چراغی در شب و نه روز نان
نی درو بوی طعام و نه نشان
نی درِ معمور نی در بام راه
نی یکی همسایه کو باشد پناه
گفت جوحی با پدر ''ابله مشو''
گفت، ای بابا نشانی ها شنو (۱۹)

سعدی شیرازی (۶۹۰ ھ) کی گلستان، فارسی نثر کا ایسا نمونہ ہے جس کی پیروی ہوتی رہی اور ہمیشہ ہوتی رہے گی۔ گلستان میں سے طنز ومزاح کے چند نمونے ملاحظہ ہوں:

''نا خوش آوازی ببانگِ بلند قرآن همی خواند، صاحبدلی بر او بگذشت، گفت:تو را مشاهره چند است؟ گفت: هیچ، گفت: پس چرا زحمتِ خود همی دهی؟گفت: از بهر خدا می خوانم، گفت: از بهر خدا مخوان''۔(۲۰)

ایک شخص کی خوبصورت بیوی مرگئی اور بوڑھی ساس حقِ مہر کی وجہ سے گھر میں رہ گئی۔ اس کے دوست تعزیت کے لئے آئے ایک نے پوچھا: چگونه ای در مفارقتِ یار عزیز؟ اس نے جواب دیا: نادیدن زن برمن چنان دشوار نمی نماید که دیدنِ مادر زن۔(۲۱)

بوستان میں بھی طنز کے اعلیٰ نمونے موجود ہیں:

یکی پادشاه زاده در گنجه بود
که دور از تو نا خلف و سر پنجه بود
به مسجد در آمد سرایان و مست
می اندر سر و ساتگینی به دست (۲۲)

درج بالا اشعار میں گنجہ کے بادشاہ زادے کے رویے پر طنز کیا گیا ہے۔ ذیل کی حکایت جو ''طبیب اور کُرد'' کے بارے میں ہے لطف سے خالی نہیں۔ یاد رہے کہ ''کُرد'' بسیار خوری کی وجہ سے مشہور ہیں:

شبی کُردی از دردِ پهلو نخفت
طبیبی در آن ناحیت بود و گفت
از این دست کو برگ رز می خورد
عجب دارم از شب بپایان برد
که در سینه پیکانِ تیرِ تتار
به از نقلِ مأکولِ ناسازگار
گر افتد به یك لقمه در روده پیچ
همه عمرِ نادان برآید بهیچ
قضا را طبیب اندر آن شب بُمرد
چهل سال از این رفت و زنده ست کُرد (۲۳)

ایک شخص سعدی کا کلام سن کر متاثر ہوا لیکن تعریف میں بُخل سے کام لیا اور کہا کہ سعدی پند و نصیحت کے اشعار خوب کہتا ہے لیکن رزمیہ شعر کہنے سے قاصر ہے سعدی رنجیدہ ہو کر اس طرح گویا ہوا:

توانم که تیغ زبان برکشم
جهانی سخن را قلم در کشم
بیا تا درین شیوه چالش کنم
سرِ خصم را سنگ بالش کنم (۲۴)

حافظ شیرازی (۔۷۹۲ھ) نے ہجویات کم کہی ہیں۔ زہدِ خشک اور ریاکاری کے خلاف شدید اور لطیف طنز حافظ کی غزلیات میں جا بجا موجود ہے:

نقد صوفی نه همه صافیِ بیغش باشد
ای بسا خرقه مستوجبِ آتش باشد

صوفی ما کہ ز وردِ سحری مست شدی
شامگاہش نگران باش کہ سرخوش باشد (۲۵)

☆☆☆

واعظان کین جلوہ بر محراب و منبر می کنند
چون بہ خلوت می روندآن کار دیگر می کنند (۲۶)

حضرت عبید زاکانی (۔۱۷۷/۲/۷۷ھ) کا نام طنز و مزاح سے زیادہ ھزل گوئی کی وجہ سے پہنچانا جاتا ہے۔ اسی بناء پر اسے ھجو گو جہنمی کا لقب دیا گیا ہے۔ عبید ایک حساس اور صاحبِ شعور شاعر تھا، معاشرے میں موجود فسق و فجور سے ھم آھنگ نہ ہوسکا اور معاشرتی برائی اور بگاڑ کو اصلی صورت میں بیان کردیا جس کی وجہ سے زیادہ بدنام ہوگیا وگرنہ اس کی شاعری عظیم مقصدیت کی حامل ہے۔ مثنوی عشاق نامہ، موش و گربہ اور رسالہ اخلاق الاشراف اس کی طنزیہ وھزلیہ گوئی کے شاھکار ہیں۔(۲۷)

صفوی دور میں شاھانِ صفوی کی توجہ شعر گوئی سے زیادہ مذہب کی طرف ہوگئی۔ اسی دور میں ہندی فرمانرواؤں کی شاعرنوازی اور ادب دوستی کا چرچا ہوا، فارسی شعراء اور ادیب دربارِ ہند میں جمع ہوئے اور ہند فارسی زبان و ادب کا مرکزِ عظیم بن گیا۔ ایسی رغبت انگیز اور موافق فضا میں شاید ہی کوئی صاحبِ دل ایرانی اور شاعر ہو کہ جو بقول صائب ہند کے سفرِ خیال پرور کی آرزو نہ کرتا ہو:

ھچو عزمِ سفر ہند کی در ھر دل ہست
رقصِ سودای تو در ھیچ سری نیست کہ نیست

اس طرح سید جمال الدین عرفی شیرازی (۔۹۹۹ھ/۱۵۹۱ء)، نظیری نیشاپوری (۔۱۰۲۱۔۱۶۱۳ء)، ظہوری ترشیزی (۔۱۰۲۴ھ/۱۶۱۵ء)، طالب آملی (۔۱۰۲۶ھ/۱۶۱۷ء)، قدسی مشہدی (۔۱۰۵۶ھ/ ۱۶۴۷ء)، سلیم تہرانی (۔۱۰۵۷ھ/ ۱۶۴۷ء)، کلیم کاشانی (۔۱۰۶۱ھ/۱۶۵۱ء)، صائب تبریزی (۔۱۰۸۶ھ/۱۶۷۶ء) اور حزین لاھیجی (۔۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء) جیسے ایرانی شعراً نے مغلیہ دربار میں سخن سرائی کی۔ اس کے ساتھ ساتھ مقامی شعراً نے بھی فارسی زبان میں اشعار کہے اور کتب تخلیق کیں۔ فارسی نژاد شعراً چونکہ اپنی فارسی دانی پر نازاں تھے اور مقامی شعراً کو خاطر میں نہیں لاتے تھے اس صورت حال میں طنز نگاری، ہجو گوئی اور تنقید کا تخلیق ہونا ضروری تھا۔ اس کی سب سے

بڑی مثال حزین لاھیجی اور سراج الدین علی خان آرزو (۔۱۱۹۶ھ/ ۱۷۵۵ء) کے معرکے ہیں (۲۸) قاچاری دور ایران میں سیاسی، اقتصادی اور اجتماعی ابتری کا دور تھا۔ جس کی وجہ سے تحریک مشروطیت شروع ہوئی اور بالآخر ۱۳۲۴ھ/ ۱۹۰۶ء میں مظفر الدین شاہ کے دستخطوں سے منظور ہوئی۔ یہ تحریک دراصل ایرانی معاشرہ کی سیاسی و معاشرتی بیداری کی دستاویز ثابت ہوئی اور ایرانی یورپی ملکوں کی طرف متوجہ ہوئے، سیاسی، تعلیمی، صنعتی اور اقتصادی روابط بڑھے اور اس کے نتیجے میں جدید علوم، سفر نامہ نویسی، اخبارات اور تراجم نے رواج پیدا کیا۔ (۲۹)

میرزا محمد صادق امیری ''ادیب الممالک فراھانی'' (۔۱۳۳۵ھ) نے صحافی اور شاعر کے حیثیت سے شہرت پائی۔ اس کے ہاں وطینت کے موضوعات اور اصلاحِ معاشرہ کے لیے خوبصورت طنز موجود ہے۔ کہنہ پرست ادیبوں سے مخاطب ہو کر کہتا ہے:

ای ادبأ تا به کی معانی بی اصل
می بتراشید ابجد و کلمن را؟
ای شعرأ چند هشته در طبق فکر
لیموی پستانِ یار و سیب ذَقَّن را؟
ای عرفأ چند گسترید دین راه
دانۀ تسبیح و دامِ حیله و فن را؟ (۳۰)

ملک الشعرأ بہار (۔۱۳۳۰ھ) کے ہاں اخبار نویسی اور شاعری دونوں میں ملکی مسایل پر طنز کے عمدہ نمونے موجود ہیں۔ آرمان شاعر اور دماوندیہ نظموں کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

دادِ دل فیلسوف نالان را
زین اخترِ زشت خیره سر گیرم
پیشِ غم دهر و تیر بارانش
این عیشِ تباه را سپر گیرم
آن کودکِ اشکریز را نفسی
از خنده به پیش چشمِ تر گیرم

ای دیو سپید پای در بند
ای گبند گِتی ای دما وند (۳۱)

ایرج میرزا (۱۳۰۴ش)، شاعر طنز و انتقاد کے طور پر معروف ہیں اُن کے ہاں سیاسی اور معاشرتی طنز پوری آب و تاب کے ساتھ جلوہ گرہ ہے ''مرگِ ضعیف'' اور ''قلبِ مادر'' سے چند اشعار نقل کیۓ جاتے ہیں۔(۳۲)

قصه شنیدم که بوالعلا به همه عمر
لحم نخورد و ذوات لحم نیا زرد
در مرضِ موت باجازۂ دستور
خادم اوجوجه با به محضر او بُرد
خواجه چو آن طیر کشته دید برابر
اشك تحسّر ز هر دو دیده بیفشرد
گفت: چرا ماکیان نشدی شیر
تانتواند کَست به خون کشید و خورد
مرگ برای ضعیف امرِ طبیعی است
هر قوی اوّل ضعیف گشت و سپس مرد

☆☆☆

داد معشوقه به عاشق پیغام
که کند مارِ تو بامن جنگ
نشوم یکدل و یکرنگ ترا
تا نسازی دلِ او خون رنگ
حرمتِ مادری از یاد ببرد
خیره از باده و دیوانه زبنگ

رفت و مادر را افگند به خاک
سینه بدرید و دل آورد به چنگ

دید کز آن دلِ آغشته به خون
آید آهسته برون این آهنگ
آه دستِ پسرم یافت خراش
آه پای پسرم خورد به سنگ (۳۳)

علی اکبر دھخدا (۔۱۳۳۴ش) جو ایرانی سیاسی مطبوعات میں پہلا نام شمار کیے جاتے ہیں، دخو، خرمگس، سگ حسن دلہ، غلام گدا، دخوعلی اور روزنومہ چی.......... کے قلمی ناموں سے طنز آمیز مقالات ''چرند پرند'' کالم کے عنوان سے لکھتے رہے ہیں اور قدیم روایتی قالب میں جدید موضوعات کی شاعری بھی کی ہے:

ای مردم آزاده کجایید کجا یید
آزادگی افسرد بیایید بیایید
باچاره گری و خرد خویش به هر درد
بر مشرق رنجور دوایید و شفایید (۳۴)

ادیب نیشاپوری (۔۱۳۴۴ش)، سید اشرف الدین نسیم شمال (۔۱۳۱۳ش)، عارف قزوینی (۔۱۳۵۲ھ ق)، میرزادہ عشقی (۔۱۳۰۳ش) بھی اپنی طنزیہ انقلابی شاعری اور تنقید کی وجہ سے مشہور ہیں۔فرخی یزدی (۔۱۳۱۸ش) اپنی طنزیہ شاعری کی وجہ سے جیل میں بند ہوا، اس کے ہونٹ سی دیئے گئے اور آخرکار جیل میں قتل ہوگیا۔(۳۵) فریدون تولّلی (۔۱۲۹۸ش) کا درج ذیل قطعہ جس میں اس نے ایک شیخ صاحب کا ریل گاڑی میں دو خوبصورت لڑکیوں کے کپڑے (دوپٹے) اپنی شلوار میں چھپانے اور انسپکٹر کو از خود بتانے کا واقعہ نظم بند کیا ہے۔طنز لطیف کی عمدہ مثال ہے:

دوش دیدم که در ترن شیخی
هم سفر با دو دخترِ زیباست

آن دو دختر به شیخنا گفتند
در دل ما هزار شور بپاست
چند تا روسری که قاچاق است
در همین جامه دان به همرهِ ماست
گر شود جامع دانِ تفتیش
هر یك از ما درین سفر رسواست
بهر پنهان نمود نش اینك
هست ما را، بحضرتت درخواست
روسری را ازان دوتا بگرفت
گفت: امید ما به لطفِ خداست
توی شلوارِ خود نهاد و نشست
وحشت از بین دختران برخاست
بازرس گفت کردنِ تفتیش
از وجودی چنان شما بی جاست
جنس ممنوعه ای اگر دارید
خود بگویید بی کم و کاست
گفت آن شیخ ساده دل به جواب
که نگویم سخن به غیر از راست
من ندارم خویشتن جنسی
به خدائی که قادر و یکتاست
لیك اندر درونِ شلوارم
هست جنسی که مالِ خانمِ ماست (۳۶)

شاعرات میں سے فروغ فرخداد (۔۱۳۴۵ھ ش) سیمین بہبانی اور پروین اعتصامی (۔۱۳۲۰ش) کے ہاں معاشرتی طنز خصوصاً ''مرد معاشرہ'' پر طنزیہ اشعار ملتے ہیں۔ پروین اعتصامی نے اپنے ازدواج کی ناکامی پر جو قطعہ لکھا ہے بہت زیادہ تاثیر کا حامل ہے:

ای گل تُو ز جمیعت گلزار چه دیدی
جز سرزنش و بدسری خار چه دیدی
ای لعلِ دل افروز تو با این همه پرتو
جز مشتری سفله به بازار چه دیدی
رفتی به چمن لیك قفس گشت نصیب
غیر از قفس ای مرغِ گرفتار چه دیدی (۳۷)

موجودہ دور میں تہران یونیورسٹی کے اساتذہ ڈاکٹر مظاہر مصفا اور ڈاکٹر شفیعی کدکنی کے ہاں بہترین طنزیہ اشعار ملتے ہیں۔ شفیعی کدکنی کی ایک نظم ''سفر بخیر'' کا تاثر ملاحظہ ہو:

به کجا چنین شتابان
گوَن از نسیم پر سید
دلِ من گرفته زین جا
هوسِ سفر نداری
زغبارِ این بیابان
همه آرزویم امَا
چکنم که بسته پایم
به کجا چنین شتابان
به هر آن کجا که باشد، به جز این سراسرایم
سفرت بخیر امَا، تو و دوستی خدا
چو از این کویر وحشت به سلامتی گذشتی

به شگوفه ها، به باران

برسان سلامِ مارا (۳۸)

معاصر افسانہ نگاروں میں سے سید محمد علی جمالزادہ (۔۱۳۵۹ق) کے ہاں زبان و بیان کے لحاظ سے خوبصورت طنز موجود ہے:

"رمضان مادر مرده که از فارسی شیرین جناب شیخ یك کلمه سرش نشد، مثل آن بود که گمان کرده باشد که آقا شیخ با اجنه و از ما بہتران حرف می زند یا مشغولِ ذکر اور ادوعز ایم است۔"(۳۹)

صادق ہدایت (۱۲۸۰۔۱۳۳۰ھ) نے معاشرتی نظام اور اقدار کو طنز کا نشانہ بنایا ہے۔(۴۰):

آشیخ: خانم بخشید اگر این قضیه مولمه را به شما یاد آوری می کنم، ولی پنج تو مان از مخارج کم آمده، صورت حسابش حاضراست، مزدِ گورکن به زمین مانده"(۴۱)

اسی طرح بزرگ علوی، صادق چوبک، محمود دولت آبادی، سیمن دانشور، جلال آلِ احمد، منیر ورِوانی پور اور اسماعیل فصیح کے ناولوں اور افسانوں میں معاشرتی اور نفسیاتی طنز کے اعلیٰ نمونے نظر آتے ہیں۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ معاصر فارسی ادب میں طنز ہجو گوئی اور فحش نگاری کی راہ سے ہٹ گئی ہے اور اس میں متانت، سنجیدگی اور اصلاح کے پہلو نمایاں ہیں۔

☆☆☆

حواشی و حوالہ جات

۱۔ یزدانی، ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید، فارسی شاعری میں طنز و مزاح (از آغاز تا حافظ)، نگارشات لاهور ۱۹۸۹ء (اس مقالہ کے اولین حصہ میں کتاب مذکور کے بیشتر مضامین سے استفادہ کیا گیا ہے)

۲۔ سعید نفیسی، محیط زندگی و احوال و اشعارِ رودکی، تہران ۱۳۴۱ش صص ۵۰۲۔۵۱۷؛ یزدانی، ص:۴۲

۳۔ رودکی سمرقندی، دیوان کامل رودکی، بہ تصحیح و مقدمہ اسماعیل شاهرودی، انتشارات فخر رازی، تہران،۱۳۷۲ش،ص ۳۵

۴۔ ایضاً،ص ۴۹

۵۔ یزدانی، صص ۵۰۔۵۱

۶۔ ایضاً،ص ۵۷

۷۔ فردوسی، ابوالقاسم منصور بن حسن، شاهنامہ، ج ۴، کانپور ۱۳۲۷ق،ص ۲۲۲

۸۔ رجوع شود: شیرانی، حافظ محمود شیرانی، درشناخت فردوسی، مترجم دکتر شاهد چوهدری، تہران ۱۳۲۹، صص ۱۰۱۔۱۳۵

۹۔ فردوسی، ج۱، صص ۲۳۔۲۴؛ فردوسی، شاهنامہ بہ تصحیح ژول مل، تہران ۱۳۸۰ش، صص ۱۰۲۔۱۰۵

۱۰۔ دولت شاہ سمرقندی، تذکرہ الشعرا، بہ همت محمد رمضانی، تہران ۱۳۳۸ش، صص ۴۵۔۴۸

۱۱۔ ایضاً، صص ۳۶۔۳۸

۱۲۔ ایضاً، صص ۳۴۔۳۵

۱۳۔ مسعود سعد سلمان، دیوان، بامقدمہ رسید یاسمی، تہران ۱۳۷۴ش، ص ۴۰۲

۱۴۔ ایضاً،۴۰۴۔۴۰۵

۱۵۔ مہستی گنجوی (خجندی) اشعار منتخب، تاجکستان ۱۹۹۲ء، ص ۸۷

۱۶۔ ایضاً،ص ۱۹

۱۷۔ ایضاً،ص ۳۹

۱۸۔ ایضاً،ص ۱۳

۱۹۔ مولوی، جلال الدین بلخی، مثنوی معنوی، مقدمہ رینولد نیکلسون، تہران ۱۳۷۴ش، دفتر دوم،ص ۲۶۵

۲۰۔ سعدی شیرازی، گلستان، بہ تصحیح غلام حسین یوسفی، تہران ۱۳۷۴ش، ص ۱۳۲

۲۱۔ ایضاً،ص ۱۳۶

۲۲۔ سعدی شیرازی، بوستان، بہ تصحیح غلام حسین یوسفی، تہران ۱۳۷۲ش، ص ۱۲۰

۲۳۔ ایضاً،ص ۱۲۹

۲۴۔ ایضاً،ص ۱۳۶

۲۵۔ حافظ شیرازی، دیوان حافظ، بکوشش خلیل خطیب رہبر، تہران ۱۳۷۵ش، ص ۲۱۵

۲۶۔ ایضاً،ص ۲۷۰

۲۷۔ رجوع شود: عبید زاکانی، کلیات عبید زاکانی، بہ تصحیح و مقدمہ عباس اقبال آشتیانی، تہران ۱۳۳۴ش (مقدمہ)

۲۸۔ رجوع شود: آرزو، سراج الدین علی خان، تنبیہ الغافلین، بہ تصحیح سید محمد اکرم، لاہور ۱۴۰۱ق (مقدمہ)

۲۹۔ جعفر یاحقی، دکتر محمد، چون سبوی تشنہ، تہران ۱۳۷۵، صص ۱۳۔۱۴

۳۰۔ ایضاً،ص ۲۷

۳۱۔ آرین پور، یحییٰ، از صبا تا نیما، ج ۲، تہران ۱۳۷۵ش، صص ۱۲۲۔۱۲۷

۳۲۔ ایضاً، ص ۳۸۳

۳۳۔ ایرج میرزا، کلیات دیوان، تہران ۱۳۲۲ش

۳۴۔ آرین پور، صص ۷۷۔۱۰۵

۳۵۔ ایضاً، صفحات متعدد: شبلی، محمد صدیق خان، فارسی ادب کی مختصر ترین تاریخ، لاہور ۱۹۹۶، صص ۱۳۴۔۱۴۸

۳۶۔ یزدانی، صص ۶۷۰۔۶۷۱

۳۷۔ پروین اعتصامی، دیوان کامل پروین اعتصامی؛ مقدمہ ملک الشعرأ بہار، انتشارات پیری، تہران ۱۳۷۴ش، ص ۶۵۵

۳۸۔ جعفر یاحقی، صص ۱۴۴۔۱۴۵

۳۹۔ رھنما، دکتر تورج، داستان نویسان امروز ایران، تہران ۱۳۶۳ش، ص ۱۴

۴۰۔ بہارلو، محمد، مجموعہ آثار صادق ھدایت، تہران ۱۳۷۲ش پیشگفتار

۴۱۔ ایضاً، ص ۹۲

Majallah-e-Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 31, Sr.No.80, 2010, pp 181 - 190

مجلّہ تحقیق
مجلۂ کلیۂ علوم شرقیہ
جلد ۳۱، جولائی۔ستمبر ۲۰۱۰ء، شمارہ ۸۰

کشمیری تہذیب پر وسط ایشیائی و ایرانی تہذیبوں کے اثرات

ڈاکٹر سید علی رضا☆

Abstract:

Kashmir is famous for its richness of beauty, culture and traditions. It maintained close relations with different parts of Central Asia and Iran since ancient times. In 13th century, Kashmir became the magnetic attraction for the Muslim missionaries, Sufis, Saints and Ulemas (Muslim theologians) from Central Asia and Iran, who preached the message of Islam in the region. Mostly they comprised men from all walks of life to introduce Central Asian and Iranian skills and technologies as well. Hazrat Shah Nemat Ullah Kirmani, Hazrat Bulbul Shah and Hazrat Syed Ali Hamdani, the learned saints from Central Asia and Iran visited Kashmir in the 13th and 14th century for the purpose of preaching of Islam in Kashmir and brought with them several disciples, some of whom were said to be skilled craftsmen. These disciples also brought with them their own life style, language, dress pattern, food habits etc that got disseminated among the people of Kashmir. The influx was such that it was feared then that all these new cultural waves shall engulf the inhabitants, which subsequently did happen. As a result of such close relations, the culture of Kashmir show exuberant influences of Central Asia and Iran.

ریاست جموں و کشمیر برصغیر پاک و ہند کے سر کے تاج کی مانند دنیا کے نقشے پر موجود ہے۔ اگر اس خطہ کی تاریخ پر نظر دوڑائی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ یہ خطہ جنت نظیر ہزاروں سال کی

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ کشمیریات، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور۔

تاریخ میں اپنے اندر متمدّن تہذیب کو سموئے ہوئے ہے۔ ماضی میں اِس خطہ سرزمین کی سرحدیں اِس قدر وسیع رہیں کہ یہ خطہ کسی زمانے میں پاٹلی پتر، کلکتہ، گجرات تک پھیلا ہوا تھا اور دوسری طرف بخارا، خوارزم اور سارے ترکستان تک وسیع تھا۔ لیکن ان سارے تواریخی ادوار میں اِس خطہ ارضی میں آنا جانا، لین دین، تجارت اور تہذیبی تعلقات برصغیر پاک و ہند کی نسبت وسط ایشیائی ریاستوں وممالک سے زیادہ مربوط تھے(۱)۔

کشمیر کے وسط ایشیاء کے ممالک کے ساتھ زمانہ قدیم سے ہی اچھے تعلقات رہے جن میں خصوصاً سمرقند، بخارا، عاشق آباد، کاشغر، ختن اور کرغستان کے علاقوں میں خطہ کشمیر سے قافلوں کی آمدورفت ہوتی رہی ۔ یہی وجہ تھی کہ کشمیر کی تہذیب پر ان علاقوں کی ثقافت کے گہرے اثرات مرتب ہوتے رہے۔ کشمیر کے معاشرے اور سماج پر وسط ایشیا کی تہذیب وقتاً فوقتاً اپنے اثرات مرتب کرتی رہی۔ چونکہ کشمیر جغرافیائی طور پر بھی وسط ایشیا کے نزدیک واقع ہے جس کی وجہ سے کشمیری سماج نے بہت جلد اس کے اثرات کو قبول کیا(۲)۔ کشمیر میں ورودِ اسلام سے قبل بھی انہی ممالک سے متواتر اِس خطہ جنت نظیر کے مراسم رہے۔ زبان، ادب و ثقافت کے حوالے سے کافی اثرات ایک دوسرے پر مرتب کرتے رہے۔ چونکہ ورود اسلام سے قبل اِس خطہ زمین پر سنسکرت زبان بولی جاتی تھی جو ہندوؤں کی قدیم زبان تھی۔ اس دور میں بھی کشمیری ہندوؤں نے اپنی زبان کے ساتھ ساتھ اپنے ادب کو ان وسط ایشیائی ممالک میں لیجا کر وسعت بخشی اور نہ صرف وہاں کی تہذیب پر اثرات مرتب کرتے رہے۔ بلکہ اپنی ثقافت پر بھی وہاں کے اثرات کی چھاپ چڑھاتے رہے۔ پی این کے بامزئی لکھتے ہیں:

> Kashmiris carried their language and literature to different cities of Central Asia which later on also became important seats of learning Kashmiri settlements, as mentioned before, were established in Kucha, Khotan, Kashgar, Yarkand etc. and whatever influences travelled to these cities from the Valley at different times found a ready and warm reception at the hands of these settlers.(3)

اسلام کی اشاعت سے قبل سے ہی اِس خطہ ارض کو تجارتی اعتبار سے بھی اہم حیثیت حاصل رہی۔ خاص طور پر ہندوؤں اور بدھوؤں کے عہد میں یہ خطہ پوری دنیا میں اپنی منفرد حیثیت و مقام کا مالک بنا۔ ہندوستان اور وسط ایشیا سے بہت سے لوگ تجارت کی غرض سے یہاں آتے جاتے رہے، علاوہ ازیں دوسرے کارہائے زندگی میں بھی ایک دوسرے پر مکمل تعاون کر کے مثبت اثرات یہاں کے معاشرہ پر ثبت کرتے رہے۔ بامزئی دوبارہ لکھتے ہیں:

> Ancient Kashmir had far flung political and cultural contacts with distant corners of India, with Central Asia and Tibet and with China. Under Asoka and later Kaniska Kashmir became part of vast empires and being geographically situated at a central and strategic position in Asia, it became the meeting place of caravans from the plains of India and from distant cities in Central Asia.(4)

ہندو عہد میں خاص طور پر راجا للتادت نے نہ صرف کشمیر کی سرحدوں کو وسعت بخشی بلکہ وسط ایشیائی ممالک سے بہت سے لوگوں کو یہاں لاکر آباد بھی کیا تا کہ وہ اپنے ہنر کی بدولت یہاں کی عوام کو چمکا سکیں۔ اِس طرح بھی کشمیر میں وسط ایشیائی ثقافت کے اثرات کشمیری معاشرہ پر مرتب ہوئے۔ اس بارے میں یاسر محمد بابا لکھتے ہیں:

> Lalitaditya, who ruled from 724 to 760 A.D, was one among the great Hindu Ruler that Kashmir has produced. He was mighty warrior whose exploits ranged from Bengal in the east to Central Asia deserts in the north. From the conquered territories he brought riches and talent to enhance the beauty and glory of his native land.(5)

کشمیر صدیوں سے تجارتی اعتبار سے اہم مرکز رہا ہے جہاں دوسرے ممالک کے لوگ پڑاؤ کرتے تھے اور اپنے اپنے نظریات اور ثقافت کا پرچار بھی۔ یہی وجہ تھی کہ یہاں ماضی میں ہندو، بدھ و شومت وغیرہ کے پرچارکوں نے اپنی اپنی ثقافت و تہذیب کو پروان چڑھایا۔ ایف ایم حسنین

اس بارے میں لکھتے ہیں:

> Kashmir has been for centuries, the fountain head of art and culture in the East. Being at cross-roads of ancient caravan routes in Central Asia, Kashmir has been the meeting point of various cultures such as Semitic, the Greek, the Buddhist, the Shaivist and the Muslims. The distinctive feature of Kashmir is that all these cultures are not merely stages of past history, but are living co-existent forces.(6)

کشمیر میں ورودِ اسلام سے قبل ہی وسط ایشیا سے باہمی روابط و تعلقات قائم رہے جس کی بدولت اِس خطہ جنت نظیر پر وہاں کی تہذیب کے گہرے اثرات بھی مرتب ہوئے۔ جس طرح قبل از اسلام بدھ مت کا پرچار وسط ایشیا تک براستہ کشمیر ممکن ہوا اسی طرح تیرہویں صدی عیسوی میں اسلام کا پرچار بھی کشمیر میں وسط ایشیا کے مسلمانوں کی بدولت ہوا۔ اِن مسلمانان ترکستان کے بانی حضرت شاہ نعمت اللہ کرمانیؒ تھے جن کے ساتھ لگ بھگ ایک سو سے زائد ازبک، تاجک و ترکمانی مرید تھے۔ اگرچہ وہ خود تو کشمیر میں بہت تھوڑا عرصہ تک قیام پذیر رہے مگر ان کے مریدوں نے کشمیر کے پہاڑی علاقوں میں شب و روز دین اسلام کی تبلیغ کو جاری رکھا۔ انہی مریدوں میں ایک حضرت شرف الدین عبدالرحمٰن عرف بلبل شاہؒ بھی شامل تھے جنھوں نے سب سے پہلے کشمیر کے بادشاہ کو دین اسلام سے روشناس کرایا اور ایک نومسلم کشمیری معاشرہ کی بنیاد رکھوائی(۷)۔ چونکہ یہ دور ایک نوزائیدہ مسلم دور تھا اور پورا کشمیری معاشرہ اپنے رسوم و رواج کے حوالے سے غیر مسلم معاشرے سے رنگا ہوا تھا بادشاہ وقت کی تقلید میں ہزاروں ہندو دائرہ اسلام میں تو آ چکے تھے مگر ان میں اسلامی روح کا سچا جذبہ ناپید تھا اور ۹۹ فیصد مسلمان اسلام کی بنیادی تعلیمات سے اور اسکے فلسفہ حیات سے ناواقف تھے۔ لہٰذا اُنکی اِس کمی کو دور کرنے کیلئے خداوند کریم نے ایران کی سرزمین سے ایک عظیم مُصلح کی حیثیت سے ایک اور مبلغ دین جناب سید میر علی ہمدانیؒ کو اِس جنت ارض میں بھیجا جنھوں نے اپنے دورہ کشمیر کے دوران اسلامی عقائد و تعلیمات کے پرچار اور علم کے فقدان کو شدت سے محسوس کیا چنانچہ اسکے سدباب کیلئے اپنی تحریک کو منظم کیا(۸)۔ اس طرح ان بزرگان

دین کی بدولت خطہء کشمیر میں اسلام کی تبلیغ کے علاوہ ان اقتصادی و معاشی قدروں کا بھی پرچار ہوا جن میں وسط ایشیائی و ایرانی عظمتیں اور وقار برابر شامل تھا۔

ایران سے تعلق رکھنے والے عظیم مبلغ دین حضرت امیر کبیر سید علی ہمدانی ؒ کے ساتھ تقریباً سات سو کے قریب درویش کشمیر میں وارد ہوئے جن میں سے ایک بھی تارک الدنیا نہ تھا۔ یہ لوگ کھیتی باڑی اور محنت مزدوری و مشقت کے علاوہ صنعت وحرفت میں بھی دسترس رکھتے تھے۔ چنانچہ کشمیر میں صنعت وحرفت کو انہی لوگوں نے فروغ دیا۔ یہ لوگ خود ہاتھ کی کمائی سے اپنی روزی پیدا کرتے اور جو لوگ ان کے مرید اور ماننے والے تھے ان کو بھی ان فنون سے بہرہ ور کرتے جاتے تھے۔ اسی وجہ سے کشمیر میں زراعت کے بعد صنعت وحرفت نے معیشت کا دوسرا درجہ حاصل کیا[۹] اور ان فنون کے ساتھ تجارت کو بھی فروغ حاصل ہوا اور یوں کشمیریوں کیلئے نہ صرف ہندوستان بلکہ ایران، افغانستان اور دوسری اسلامی ریاستوں و ممالک کے دروازے کھُل گئے اور جب حکومتی اقتدار بھی مسلمانوں کے ہاتھ آیا تو ان باتوں کو اور بھی فروغ مِلا۔ اس طرح معاشرہ کے اِس شعبہ میں ہم رنگی و یکسانیت آئی کہ ایک طرف لوگوں میں ہمدردی اور یگانگت کا جذبہ پیدا ہوا اور دوسری طرف زراعت، صنعت وحرفت اور تجارت بھی ان کے ذرائع معیشت میں داخل ہو گئے[۱۰]۔ اس دور میں صنعت حرفت سے حقیقتاً کشمیری عوام کا ذریعہ روزگار زیادہ وابستہ رہا۔ لیکن حقیقت اپنی جگہ موجود ہے کہ کشمیر اپنی تمام تر مشہور عالم صنعت وحرفت کیلئے وسط ایشیا کے دوسرے ہمسایہ مما لِک کا ہمیشہ مرہون منت رہا[۱۱]۔ خطہ کشمیر میں اسلام کی شمع فروزاں ہونے کے بعد یہاں کے باشندوں نے اسلامی تہذیب وثقافت کے کثیر الجہتی پہلوؤں کو بھی اپنانا شروع کیا اور باقاعدہ انداز میں ایک متمدّن معاشرہ کی بنیاد رکھی۔ اِس دوران بہت سے کشمیری سکالرز نے نہ صرف کشمیر میں رہ کر ان بزرگانِ دین سے اسلامی علم وفنون سیکھے بلکہ وہ دیگر تعلیمات جن میں عربی زبان، گرائمر، فلسفہ، تاریخ، فارسی زبان و فارسی ادب کے حصول کیلئے ان ممالک کا رخ بھی کیا جہاں سے علماء اکرام یہاں تشریف لاکر کشمیری معاشرہ کو اسلامی رنگوں سے مزین کر رہے تھے۔ بامزئی لکھتے ہیں:

> Whereas, Islam was carried to Kashmir by Sufi and Sayyid missionaries from Central Asia. Many famous scholars from Kashmir went to that region to aquire

> mastery of Islamic Jurisprudence, Arabic Grammer, Rhetoric, Logic, Philosophy, History, Arabic and Persian Literature. The famous madrasas at Samarkand and Bukhara had on their rolls some of the outstanding scholars from Kashmir.(12)

ان مبلغین اسلام کی آمد سے کشمیر میں دین اسلام کی شمع روشن ہوئی اور ایک منظّم اسلامی معاشرہ کا احیاء عمل میں آیا جس میں چارسُو اسلامی رنگوں سے مزین قوس قزا نے نہ صرف یہاں کے باشندوں کی چال ڈھال و رہن سہن کو اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ کیا بلکہ ان روحانی اقدار کی بھی صحیح اسلامی انداز میں آبیاری کی۔ حضرت سید علی ہمدانیؒ نے اپنے مریدوں کے ہمراہ کشمیر تشریف لاکر یہاں کے باشندوں کو اسلامی طرز زندگی اپنانے کا شعور بھی بخشا۔ ان کے لباس کو غیر مسلموں کے لباس سے علیحدہ شناخت دی۔ آپؒ اور آپؒ کے مریدوں کے دیکھا دیکھی کشمیری لوگوں نے بھی سادات ایران کی طرح فرغل اور عمامے پہننا شروع کئے۔ آپؒ نے کشمیری معاشرے اور روزمرّہ کی زندگی کا گہرا جائزہ لینے کے بعد ان تمام بدعات، بدرسومات اور غیر شرعی کاموں کو روکنے کا حکم دیا جو ہندوؤں کے دیکھا دیکھی مسلمانوں نے بھی اپنا رکھے تھے۔ کشمیری بادشاہ تو مسلمان تھا مگر اسلام کا تعزیری نظام رائج نہ تھا۔ آپؒ نے اپنے علماء اکرام کی مدد سے اسلامی تعزیرات مرتب کروائیں اور ان کا نفاذ عمل میں لایا۔ اُس کے مطابق چور اور قاتلوں کو وہی سزائیں دی جانے لگیں جو اسلام کے مطابق تھیں۔ آپؒ نے کشمیری معاشرے کے تمام پہلوؤں کی تطہیر اپنی نگرانی میں کرائی اور تمام عدالتوں میں اپنے ساتھی علماء کو بطور قاضی مقرر کرایا۔ تاکہ مسلمانوں کے مقدمات کے فیصلے قرآن وسنت کی روشنی میں ہوں (۱۳)۔ اسلامی قوانین کے نفاذ کے ساتھ ساتھ حضرت شاہ ہمدانؒ نے کشمیر کے تاجروں وصنعت کاروں میں یہ جذبہ پیدا کیا کہ وہ گراں فروشی نہ کریں اور تجارت کو اسلامی اصولوں کے مطابق چلائیں۔ انہوں نے بڑے بڑے زمینداروں اور جاگیرداروں میں تحریک کی کہ وہ مساوات محمدیؐ پر عمل کرتے ہوئے تمام ارضیات اپنے اپنے کاشتکاروں میں تقسیم کردیں تاکہ کشمیر میں معاشی ناہمواری باقی نہ رہے۔ علاوہ ازیں آپؒ کی آمد سے یہاں اسلام کا نظام عشر زکوٰۃ نافذ ہوا جس سے غرباء ومساکین کی سرکاری طور پر

مدد کا سلسلہ شروع ہوا جو اِس سے پیشتر نہ تھا۔

ایرانی صوفیائے اکرام کی بدولت خطہ کشمیر میں ایرانی تہذیب کی جھلک نمایاں ہوئی۔ آپؒ کے ساتھ جو علماء اکرام تشریف لائے ان میں خطیب، مُفسر، محدث، فقہاء اور حافظ اکرام بھی شامل تھے علاوہ ازیں خطاط اور ماہرین تعلیم بھی ہمراہ تھے۔ آپؒ نے ہر فرد کی اہلیت اور رُتبے کے مطابق اسے خدمت تفویض کی۔ جِس قدر فقہاء حضرات تھے انہیں بڑی بڑی درسگاہوں میں متعین کیا تا کہ اِس خطہ ارض میں پڑھے لکھے مسلمان نوجوان تیار کئے جاسکیں۔ (۱۴) علم و ادب کی ترقی کیلئے مدرسہ سسٹم قائم کیا گیا جِس کی بنیاد گلستان و بوستان جیسے طرز تعلیم پر تھی۔ فارسی زبان کو رائج کیا گیا علاوہ ازیں درس قرآن کا عمل شروع کیا اور فلسفہ، طبّ، قانون وغیرہ کی تعلیم کو عام کیا گیا(۱۵)۔

ان صوفیائے اکرام کی کشمیر آمد سے جہاں یہاں کی بودوباش پر گہرے اثرات مرتب ہوئے وہاں خوردونوش کے طور طریقوں میں بھی کافی تبدیلیاں مرتب ہوئیں۔ قہوہ، نمکین چائے، لواسہ (ایک خاص قسم کا نان) باقر خانی، کلچے وغیرہ کو رواج دیا گیا(۱۶)۔ اور یوں رفتہ رفتہ کشمیری دسترخوان اپنے لوازمات کے اعتبار سے پوری دنیا میں منفرد مقام حاصل کرتا چلا گیا۔

ہندو چونکہ اپنے مذہبی رسوم کی وجہ سے وجہ سے زیادہ تر گھاس پات پر گزارہ کرتے تھے۔ لیکن اسلام اور ایرانی اثر میں کشمیر دنیا کا سب سے بڑا گوشت خور ملک بن گیا۔ یہاں کے ہندو اور مسلمان برابر گوشت کھانے لگے اور اسکی تیاری میں وہی طریقے استعمال کئے جاتے جو ایران اور وسط ایشیائی ممالِک میں رائج تھے۔ برتنوں کی ساخت اور اقسام بھی ایرانی طرز پر تھیں۔ یہی حال تعمیرات کا بھی رہا(۱۷)۔

ایرانی سادات بالخصوص حضرت امیر کبیر سید علی ہمدانی ؒ حقیقت میں یہاں کے نومسلم معاشرے کو تقویت دی اور اسکے ساتھ ساتھ عبادت خداوند کریم کی غرض سے دین اسلام کی رو سے اوراد و وظائف کے انمول تحفوں سے بھی نوازا، چونکہ یہ وہ دور تھا جب اسلام کی کرنیں فرزندان و دختران کشمیر کے وجود کو اپنی نورانیت سے روشن کر رہی تھیں اور ہندو معاشرے سے نومسلم معاشرے کے احیاء کی طرف سفر کا آغاز تھا لہٰذا زیادہ تر لوگ عقیدہ و عبادت کے اعتبار سے دین اسلام کے بنیادی اصولوں و طریقوں سے بے خبر تھے تو اس وقت آپؒ نے مسلمانوں کو عقیدہ کی پختگی کے

ساتھ ساتھ عباداتِ خداوند کریم بجالانے کے طور طریقوں سے بھی آگاہ کیا۔

آپؒ نے حقیقی معنوں میں کشمیری عوام کے ساتھ ساتھ سلاطین کشمیر کو اسلامی ضابطہ حیات سے آراستہ کیا۔ انہیں سلاطین کشمیر میں سلطان زین العابدین بڈ شاہ بھی گزرا جس کی انتھک کاوشوں سے کشمیر نہ صرف اسلامی قلعہ بنا بلکہ اس کے تعلقات دوسرے ممالک سے قائم ہوئے اور ملک میں ترقی وخوشحالی کے دروازے کھلنا شروع ہوئے۔ بڈ شاہ کے عہد کشمیر کی تاریخ میں ''عہد زریں'' کے نام سے جانا جاتا ہے بڈ شاہ بذات خود علم و ادب سے انتہائی شغف رکھتا تھا۔ اِس کے دور میں دوسرے ممالک سے علماء وفضلاء کی کثیر تعداد کشمیر میں وارد ہوئی جو اس سے پہلے کشمیر کی تاریخ میں نظر نہیں آتی[۱۸]۔ اس عظیم بادشاہ نے ترقی کے جو دروازے اہل کشمیر کے لئے کھولے وہ اِس سے پیشتر کبھی نہ کھُلے تھے۔ بہت سے کاریگروں کو ایران اور دوسرے ہمسایہ ممالک سے کشمیر لایا گیا جنہوں نے صنعت وحرفت کے شعبوں کو ترقی کی منزلوں سے ہمکنار کیا۔ علاوہ ازیں ایرانی موسیقی کو بھی متعارف کروایا گیا۔ مُلاّ جمیل خُراسانی اور مُلاّ عودی خُراسانی جیسے نامور موسیقاروں کی وساطت سے ایرانی موسیقی کی ترویج کی، تصوف، سماع اور موسیقی اختلافات کے باوجود ہم آہنگی رکھتے ہیں اسی ہم آہنگی کی بدولت صوفیاء اکرام نے غیر موافق گوش گزا صداؤں کی جگہ موافق موسیقی کو رواج دیا اسی علم دوست بادشاہ نے سمرقند سے خطّاطوں کو بھی کشمیر مدعو کیا اور ان کے فن کی سرپرستی فرمائی۔ کشمیریوں کے لکھے ہوئے مخطوطات آج بھی اِس بات کی دلیل ہیں کہ ان میں اور ایرانیوں کے نوشتہ مخطوطات میں کوئی مغائرت نہیں پائی جاتی، ابریشم سازی، باغبانی اور شجرکاری کا مطالعہ بھی وادی کشمیر اور سمرقند، بخارا نیز وسط ایشیا کے دیگر ممالک سے مماثلت کا عکاس ہے[۱۹]۔

غرضیکہ بڈ شاہ کے عہد زریں میں اس خطہ دل نشیں پر بیرونی تہذیبوں کے اثرات متواتر اِس نوزائیدہ مسلم تہذیب پر مرتب ہوتے رہے۔ ہر دور حقیقت میں کشمیری ثقافت کی ترقی کا دور ثابت ہوا۔ اس دور میں کشمیر کے تعلقات دیگر ممالک جن میں روم، مصر، سعودی عرب وغیرہ سے بھی استوار ہوئے۔ مغربی ہمالیائی سلسلہ ہائے کوہ، کوہستان قراقرم اور ہندوکش کے سر بفلک پہاڑی سلسلے کشمیر اور وسط ایشیا کی ریاستوں کے درمیان تجارتی روابط میں حائل نہ ہو سکے بلکہ وقت کے ساتھ ساتھ ان تعلقات میں مزید پختگی آتی چلی گئی اور تجارتی قافلوں کی آمدورفت کا سلسلہ ان

روابط کو مزید مضبوطی دیتے ہوئے ان خطوں کی عوام کے درمیان ثقافتی رشتوں کی عظمت و رفعت کا بھی سبب بنتے رہے۔ اس طرح وہاں کی معاشرت میں بھی تبدیلیاں مرتب ہونا شروع ہوئیں۔ غرض یہ کہ کشمیری معاشرہ کے ہر پہلو پر وسط ایشیائی وایرانی اثرات نمایاں ہوئے۔ جس کی وجہ سے یہ خطہ پوری دنیا کے سامنے 'ایران صغیر' بن کے اُبھرا(۲۰)۔ اور اس طرح کشمیری ثقافت پر اسلامی معاشرت کے اثرات کی گرفت مضبوط ہوتی چلی گئی۔ الغرض چودھویں، پندرہویں اور سولہویں صدی عیسوی کے دوران سلاطین کشمیر کے عہد میں کشمیر کے وسط ایشیا وایران کے ساتھ برابری کی سطح پر نہایت گہرے سیاسی، ثقافتی اور تجارتی روابط استوار ہوئے(۲۱) مگر سولہویں صدی عیسوی کے آخر میں جب کشمیر مغل سلطنت کا صوبہ قرار دیا گیا تو اپنی آزادی سے محروم ہوا اور پھر خطہ کشمیر کی کامیابیوں، کامرانیوں اور ترقیوں پر مبنی تاریخ کا باب بند ہوکر کرب وآزمائش کا دور شروع ہوا جس سے اِس خطہ کے خارجی تعلقات کو جو پہلے اچھی بنیادوں پر استوار تھے ان کو شدید دھچکا لگا۔ مغلوں کے بعد افغان اور سکھوں نے اِس خطہ زمین اور اِسکے باسیوں کو آن لیا۔ چونکہ یہ تینوں قومیں غیر کشمیری تھیں اِسلئے انہوں نے کشمیر اور کشمیریوں کو نظر انداز کر کے اپنی مہمات کو تکمیل دینے کو ترجیح دی۔ اسی طرح پڑوسی ممالک کے ساتھ تعلقات قائم کرنے کا اختیار کشمیریوں کے پاس نہ رہا جس کی وجہ سے خارجی تعلقات میں خاطر خواہ بہتری نہ آسکی(۲۲)۔

سکھوں کے بعد جموں کے ڈوگرے کشمیر پر اپنا اقتدار جمانے میں کامیاب ہوئے تو پھر اُنہوں نے مقامی ریاستی باشندے ہونے کی بناء پر ریاست کی سیاسی حیثیت مستحکم کرنے اور پڑوس کے تمام ممالک بالخصوص روسی ترکستان، چین و دیگر ریاستوں کے ساتھ تجارتی تعلقات کو فروغ دینے میں دلچسپی لی(۲۳) اور طویل عرصہ کے بعد از سر نو ہمسایہ ممالک سے تعلقات قائم و بحال کرنے میں بالآخر کامیاب ہوئے۔

☆☆☆☆

حوالہ جات

۱) نصرت نثار: مضمون وسطی ایشیاء اور کشمیر کے روابط شامل در مجلّہ سنگر مال، مدیر ڈاکٹر محمد یوسف بخاری، شعبہ کشمیریات، یونیورسٹی اورینٹل کالج، جلد ۶، ۱۹۹۹ء، ص ۳۹

۲) ایضاً۔ص ۳۹

3) Bamazai, P.N.K., Kashmir and Central Asia, Book Traders, Lahore. 1995, Page-147.

4) Bamazai, P.N.K. Cultural and Political History of Kashmir, Vol-I, Gulshan Books, Srinagar, 2007, Page-252.

5) Baba, Yasir Muhammad, My Land My People, Gulshan Books, Srinagar, 2007, Page-34.

6) Hassnain, F.M., Heritage of Kashmir, Gulshan Publishers, Srinagar, 2007, Page-43.

۷) بخاری، نصرت نثار: مضمون وسطی ایشیاء اور کشمیر کے روابط، سنگر مال مذکور، ص ۴۰

۸) آزاد، سید محمود، تذکرہ اولیائے کشمیر، نظامت اوقاف، آزاد کشمیر، مظفر آباد، ۱۹۹۳ء، ص ۱۵

۹) کشفی، غلام احمد، میر، کشمیر ہمارا ہے، دین محمدی پریس، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۵۷

۱۰) ایضاً، ص ۵۸

۱۱) میر، جی۔ایم، کوہستان قراقرم سے بحر قزوین تک، مکتبہ داستان، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۱۸

12) Bamazai, P.N.K., Kashmir and Central Asia, Book Traders, Lahore, 1995, Page-217

۱۳) آزاد، سید محمود، تذکرہ اولیائے کشمیر، ص ۲۴

۱۴) ایضاً، ص ۲۶

۱۵) بخاری، نصرت نثار: مضمون وسطی ایشیاء اور کشمیر کے روابط، سنگر مال مذکور، ص ۴۲

۱۶) ایضاً۔ص ۴۲

۱۷) کشفی، غلام احمد میر، کشمیر ہمارا ہے، دین محمدی پریس، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۵۹

۱۸) فوق، محمد الدین، شباب کشمیر، ویری ناگ پبلشرز، میر پور، آزاد کشمیر، ۱۹۸۷ء، ص ۲۴۹

۱۹) محمد ریاض، ڈاکٹر، ایران صغیر و ایران کبیر، آئینہ ادب، لاہور، س ن، ص ۲۶

۲۰) کشفی، غلام احمد، ہمارا کشمیر، دین محمدی پریس، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۶۰

۲۱) میر، جی۔ایم، کوہستان قراقرم سے بحر قزوین تک، مکتبہ داستان، میکلوڈ روڈ، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۱۷

۲۲) ایضاً۔ص ۱۷

۲۳) ایضاً ص ۱۸