فہرست مطالب

فارسی مقالہ

فعالیت سلسله صفی علیشاهی در دورۂ بازگشت ادبی ایران/ڈاکٹر اعجاز احمد ندیم......۵

اردو مقالات

عصری قومی ذرائع ابلاغ اور تعلیمات اسلام/ڈاکٹر شگفتہ بانو.......... ....۱۷

مہاراجہ رنجیت سنگھ کی توسیع پسندی کے خلاف جنوبی کشمیر کے مسلمانوں کی جدوجہد (19-1810ء)

/ڈاکٹر عبدالرحمٰن..................۴۹

بیعنامہ امرتسر ۱۸۴۶ء...... ایک جائزہ /ڈاکٹر زاہد عزیز..................................۸۱

کشمیری پنڈتوں کے تہوار /ڈاکٹر سید علی رضا..۹۵

انگریزی مقالہ

* **Urfi Shirazi, The Futurist Persian Poet of Indian Style 05**

Dr. Muhammad Nasir/ Huma Gul

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 32, Sr.No.85, 2011, pp 5 - 16

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد۳۲، اکتوبر۔دسمبر۲۰۱۱ء،شمارہ ۸۵

فعالیت سلسله صفی علیشاهی
در دورۀ بازگشت ادبی ایران

ڈاکٹر اعجاز احمد ندیم☆

Abstract:

It is sad to note that in Iran after safwees but before the beginning of constitutional monarchy the period is considered as very sensitive. The search carried out about this period in Persian language and literature and particularly on the religious mystic topics, is insufficient. In Irani mysticism the Silsila of Safi Ali Shah is considered as most prominent amongst other mystic Silsilas of that period. Haji Mirza Hasan Isfahani, alias, Safi Ali Shah is the founder to this Silsila which is of high value not only by meanings but also the material it contains. In this article the author has tried to bring it to limelight the characteristics of work of Safi Alishah before the readers to make them understand how this silsila has left imprints on Iranian social, political and literary history.

چکیده:

متأسفانه در سالهای بین سقوط صفویه تا استقرار مشروطیه که از حساس ترین دوره های تاریخ ایران به حساب می آید پروهشهای مستقلی از دست محققان واستادان زبان و ادب فارسی صورت نگرفته است بویژه در علوم دینی و عرفانی.

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، گورنمنٹ ڈگری کالج، پتوکی۔

در تصوف ایران سلسله صفی علیشاه یکی از معروف ترین سلسله های تصوف آن دوره است . مؤسس این سلسله حاجی میرزا حسن اصفهانی مقلب به صفی علیشاه است که نه فقط برمقامات معنوی بلکه به معلومات ظاهری نیز آراسته بود.

نگارنده دراین مقاله نگاهی به احوال و آثار صفی علیشاه انداخته و کوشیده است که این نکته برهمه طالبان تصوف وعرفان روشن گردر که چگونه این سلسله درتاریخ اجتماعی و سیاسی و ادبی آن دوره نقش مهمی را ایفا کرده است.

نگاهی به سلسله های تصوف در دوره بازگشت:

درتاریخ ادبیات ایران، دوره سیاسی ایران را که مشتمل برعهد افشاریه، زندیه و قاچاریه می باشد به نام"دورۀ بازگشت ادبی" یادکنیم.شکی نیست که اوضاع ادبی، تحت تأثیر اوضاع سیاسی و اجتماعی هر جامعه قرار می گیرد و چون در دورۀ پرآشوبِ افغانیه و همچنین در دورۀ سلسله افشاریه و زندیه به سبب جنگها و خونریزی هاوبدبختی ها و آشوبها، ادبیات فارسی درایران به صورت عادی پیشرفت نکرد(۱) البته دراین دوره اهل تصوف با تصوف گذشته تجدید عهد کرده بودند و علاوه برسلسله های دیگری مانند قادریه، نقشبندیه، جلالیه و خاکساریه، فعالترین ومعروفترین سلسله های صوفیانه دو سلسله، ذهبیه و نعمت اللهیه معروف بوده اند(۲)سلسله صفی علیشاه که یک شاخ عمده ای از مکتب تصوف به نام نعمة اللهیه است، از سلسله های معروف و فعال درتصوف در دورۀ بازگشت ادبی درایران به شمار می رود. مؤسس این سلسله صفی علیشاه می باشد(۳)

احوال صفی علیشاه:

شرح حال حضرت صفی علیشاه که بقلم خودشان،اول درتفسیر قرآن

چاپ سنگی و بعداً در رساله"وحید" سال سیزدهم شماره:۱۸۸ به چاپ رسیده است وهرچه معصوم علیشاه درباره وی درطرائق الحقائق .نگاشته است ، منابع اصل از شرح حال او به شمار می آید که بنا به آنها می شود گفت که صفی علیشاه که نامش حاجی میرزا حسن اصفهانی می باشد از عارفان و شاعران نامی قرن سیزدهم و چهارم هجری قمری است پدرش محمد باقر اصفهانی که در ضمن کارهای تجارت در سفرها همواره درپی عارفان صاحب دل بود(۴)از مشهور ترین خوشنویشان عهد خویش به شمار می رود(۵)صفی علیشاه درسال ۱۲۵۱هجری در اصفهان دیده به جهان گشود(۶)اجداد وی دراصفهان تجارت می کردند و به خانوادۀ "صابری" مشهور بوده اند،(۷)وی در کودکی همراه با پدرش به یزد رفت و تحصیلات خود را به پایان رسانید(۸) به سن بیست سالگی به شیراز رفت(۹) و به دست حاجی زین العابدین شیروانی ملقب به مستعلی شاه متخلص به تمکین که از نویسدگان و اقطاب و مشایخ بسیار نامی سلسله نعمة اللهیه درعهد قاچاریه است ،بیعت کرد و بعد از وفات او به خدمت حاجی زین العابدین مشهور به میرزا کوچک و مقلب رحمت علیشاه که نیز از اقطاب نامی سلسله نعمت اللهیه بود، رسید و صفی علیشاه لقب یافت. درطرائق الحقائق آمده است که:"دربیست سالگی جذبه شوق زیارت قطب و الاطباب جناب غفران مآب حاجی میرزا کوچک، ایشان را از صفهان کشیده و از آن جناب شرف قبول ارادت را یافت ودر خدمتش به کرمان رفته و روزگاری درصحبت آن مرحوم بسر بردند"(۱۰)

در هر دوره تاریخ ، زندگانی عارفان وعالمان و روشنفکران ایرانی در جامعه شبه قاره نقش مهمی را ایفا کرده و برای ترویج مذهب و تصوف و عرفان

دراین منطقه کوشش فراوان کرده اند همین علت بود که رحمت علیشاه اورا به بمبئی فرستاد(۱۱) وی درسال ۱۲۸۰هجری به حج بیت الله رفت و گرفتارمصیبتی شد که بعداً خدا متعال اورا از آن رهائی داد، معصوم علیشاه می نویسد که: "پس از رحلت آن حضرت (حاجی میرزا کوچک)درسنه هزار و دویست وهشتاداز راه هندوستان زیارت بیت الله الحرام را تصمیم عزیمت فرمود در بحر محیط از شکستن کشتی به مهالک افتاده ، عاقبت رهبر قضا و قدر به ساحل نجاتشان رسانیده"(۱۲) پس از فریضه حج باردیگر به هندوستان مراجعت کرد و مدتی دردکن به سر برد و در همانجا کتاب"زبدة الاسرار" دراسرار شهادت شروع به نظم آوردن کرد و درهمین هنگام از رحلت رحمت علیشاه اطلاع یافت وعازم شیراز گردید(۱۳)

بعد از رحلت رحمت علیشاه از مریدان وی، سعادت علیشاه و منور علیشاه دعوی جانشینی وی کردند. صفی علیشاه حرفهای منور علیشاه را قبول کرد و وی نیز صفی علیشاه را مأمور نمود که بار دیگر به هند رفته و از مریدان سلسلۀ نعمت اللهیه تجدید عهد بگیردصفی علیشاه به هند رسید و کتاب "زبدة الاسرار" را به تکمیل رسانید.

بعد از آن از هند برگشت و به اکثر نقاط ایران و عراق سیاحت کرد (۱۴) آخر درتهران مأموریت یافت و درحیاط شاهی اقامت اختیارکرد، لازم به تذکر است که صوفیان ایرانی برای تبلیغ و نگاه داشتن مذهب اسلام درایران زحمت بسیار می کشیدند و یکی از زحمت های ایشان بنا کردن خانقاه ها و آیین و رسوم مخصوص به آنها بود و این روشن دربین صوفیان، همیشه درایران رائج بوده است و برای ترویج اسلام و تصوف به جای خودش دارای اهمیت خاصی می باشد. لذا درسال ۱۲۹۴

هجری‌یکی از مریدانش محمد میرزا سیف الدوله نوه فتح علیشاه قاچار زمینی برای خانقاه به صفی علیشاه هدیه کرد و او در آنجا خانقاهی بنا کرد.

پایه گزاری سلسۀ صفی علیشاه:

اما مدتی نگذشت که اختلافاتی بین صفی علیشاه و منور علیشاه پیش آمد و دربارۀ این اختلافاتی در تاریخ عرفان و عارفان ایرانی آمده است: "این اختلافات هنگامی که حاج آقا محمد منور علیشاه با جمعی از مریدان خود به هند می رفت و برای زیارت مشهد مقدس به تهران آمده بود بالا رفت و منور علیشاه صفی علیشاه را از مقام ارشاد خلع کرد از این زمان صفی علیشاه که داعیه ارشاد داشت در اثر حسنِ خلق و رفتار ملایم و مردم داری و تسلط به مباحث عرفانی بطور مستقل به ارشاد مریدان مشغول شد و دیری نگذشت که کار ارشاد وی نضج گرفت و سلسلۀ صفی علیشاه را پایه گزاری نمود"(۱۵) و به دستگیری طالبان این فرقه مشغول شد. درطرائق الحقائق درج است که: " وی پس از رحلت رحمت علیشاه مدتی به ارادت منور علیشاه درآمد اما بعد داعیه استقلال یافت و خود را بلاواسطه به رحمت علیشاه منسوب داشت"(۱۶)

یک عارف صادق نمی تواند از مسائل مردم بر کنار باشد همین علت است که وی همراه با اندیشه و کردار خودش اخلاق مردم عمومی راه به سمت درست راهنمایی می کنند.می شود گفت که صوفی را در تصوف و عرفان اثری عمیق است صفی علیشاه نیز این کار مهمی را به طریق احسن به پایان رسانید وسرانجام درآن خانقاهی که بنا کرده بود، در حدود هشت سال به عبادت مشغول بود و وقتیکه درسال ۱۳۱۶هجری بمرض دل درد از دنیا رفته و مدفون گردید. از وی سه فرزند ،یک پسر به نام نورالدین شاه و دو دختر به نام شمس الضحی و

نورالهدی به یادگارماند(۱۷)درمقدمه بحرالحقایق مولوی ضیاالدین گیلانی می نویسد که وی "دارای نفس مطمئنه ناطقه بوده اند نفس ناطقه نفسی است که بواسطهٔ ریاضات فوق الطاقه نصیب میشود و انسان گوشی باطنی از خداوند دریافت می کند و بگوش خدائی می شنود و بچشم خدایی می بیند این مطالب از فهم عموم قاصر است تانشوی ندانی.

حضرت صفی سه روز تب خفیفی کردند هنگام وفات اول عدهٔ زیادی مریدان را که در خانقاه بودند بحضور طلبیده بعد زنها را چنین فرموندند خدا را فراموش نکنید دائماً مشغول ذکر باشید از همدیگر جدا نشوید متحد باشید خود شان قطیفه را بسر کشیده باکمال راحتی از دنیا رفتند مؤمن آنهم چنین مؤمن کامل صادق بمرض دل درد از دنیا نمی رود اما کراماتی که غیر از قوهٔ بیان و تفسیر داشته اند و از طرف جناب وفا علیشاه (یکی از مریدان وی) وسایرین بسیار نقل شده است: وقتی مریدی از طایفهٔ نسوان اهل گیلان نقل نمود بواسطهٔ کسالت عارضه صبح ماه رمضان مرغی پخته خورده به خانقاه مشرف خدمت پیر شده بودم آقاپرسیدند روزه هستی عرض کردم بلی چون دورغ گفتم فرمودند پس مرغ پخته را کجا گذاشتی خانم گفت سرتا پا غرق عرق گشتم که چرا به پیر خود دروغ گفتم ممکن نیست پیران کامل علم ضمیر نداشته باشند. علم ضمیر چندان غریب نیست بوسیلهٔ مجاهدات قلب بطوری صاف می شود که خوب و بد مانند در آینه آنجا منعکس می گردند این غیب گوئی نیست غیب را جز خدا کسی نمی داند غیب یعنی اراده های خداوند اما علم ضمیر غیر از غیب است وقتی انسان بزرگ شد مسلط به نفوس زیردست خود می شود مانند علم ما نیتیسم و اسپریتیسم که بواسطهٔ تصرف شخص رامی خوابا نند و مسائلی سئوال

می کنند وجوابهای صحیح می گیرند"(۱۸)صفی علیشاه از ادب و شعر به ویژه عزفان بهرهٔ تمام داشته و در زبان عربی نیز چنانکه از آثارش پیدا است تسلط داشته است(۱۹) از تألیف و آثار او است:

۱.زیدة الاسرار: مثنوی مفصلی است که در اسرار شهادت و تطبیق باسلوک الله سروده شده است.

۲.بحر الحقا یق: این مثنوی مفصلی است که بر شیوه گلشن راز سروده شده است صفی علیشاه در این مثنوی اصطلاحات عرفانی و دینی و سیر و سلوک را بنظم و شرح تفسیر فرموده است .

۳.میزان المعرفه: رساله ای عرفانی به نثر است

۴.عرفان الحق: رساله ای است به نثر که درآن گاهگاه شعر هائی هم مندرج است این رساله باوجود اختصار مشتمل بر تمام اصول تصوف و عرفان است .

۵.تفسیر قرآن: که به تفسیر صفی معروف و در مدت در سال تمامی قرآن مجید را علاوه بر ترجمهٔ صحیح تحت اللّفظی فارسی، تفسیری نظمی ادبی فلسفی عرفانی نوشته و این رباعی مادّهٔ تاریخ اتمام آن می باشد:

من خوبترین ترجمه قرآنم   من معجزهٔ نبی بهیں برهانم
تاریخ خود از زبان خودمی گویم   "تفسیر صفی هادی گمراهانم"(۲۰) (۱۳۰۷)

۶.دیوان صفی علیشاه: دیوان صفی علیشاه که مشتمل بر غزلیات و قصاید و ترجیحات و مسمطات و رباعیات می باشد بجای خود از بهترین و شود انگیز ترین آثار اور محسوب می شود و با مقدمه دکتر تقی تفضلی به کوشش منصور مشفق نیز به چاپ رسیده است.

پیروان سلسلۀ صفی علیشاه:

پس از درگذشت صفی علیشاه ، میرزا علیخان قا جار مقلب به ظهیرالدوله ک لقب طریقتی او ''صفا علیشاه''بود برمسند ارشاد تکیه زد. میرزا علیخان درسال ۱۲۸۱هجری درجمال آباد شمیران دیده به جهان گشود. پدرش محمد ناصر خان سالها وزارت دربارناصرالدین شاه قاچار را به عهده داشت و دو بار به حکومت شیراز رسید.میرزا علیخان درمأموریت دوم پدرش به شیراز ، نزد میرزا شفیعا شیرازی (ادیب وشاعر)درس خواند و صرف و نحو عربی و ادبیات فارسی را یادگرفت و بعد از وفات پدرش درسال۱۲۹۴ هجری از طرف ناصرالدین شاه به خدمت درباردرآمد و درسال ۱۲۹۲ هجری به وزارت تشریفات دربار منصوب گردید و لقب ''ظهیرالدوله'' به او داده شد. ظهیرالدوله ۱۲۹۷هجری با دختر ناصرالدین شاه ازداواج کرد. بپس درسال۱۳۰۳ هجری به خدمت صفی علیشاه رسید و به سلسله فقر پیوسته شد و زودی مراتب سلوک را با موفقیت طی نمود و به چله نشینی و ذکر و فکر پرداخت.صفی علیشاه اورا به خاطر اخلاق و فعالیت وی دراین طریق لقب ''صفا علیشاه '' داده و جانشین خود نمود و ارشاد و دستگیری طالبان را به عهد وی گذاشت ، دراین میان روزی به امر صفی علیشاه ، بالباش درویشی،کشکول بدست از منزل خود واقع در خیابان فردوسی فعلی، آهسته و قدم زنان و مدح علی (ع) گویان به سوی خانقاه صفی علیشاه روانه گردید وقتیکه درسر چهار راه استانبول اشعاری در مدح حضرت علی(ع) با صدای بلند خواند مردم خیلی تعجب کردند که وزیر تشریفات دربار و داماد ناصرالدین شاه با لباس درویشی در میان مردم به مداحی شاه ولایت می پردازد.به همین علت درکشکول او سکه های طلا و نقره می

ریختند . ظهیرالدوله هنگامی که باهمان هیئت به خدمت صفی علیشاه رسید، صفی علیشاه از حالت شوق که در او به وجود آمده بود بسیار خوشحال شد. بعد از آن ظهیرالدوله آنقدر به تزکیه نفس کوشید که در عالم معنویت و تصوف مقام ممتاز را بدست آورد و از طرف صفی علیشا ه به جانشینی او برگزیده شد و از اجازه دستگیری و ارشاد طالبان طریقه صفی علیشاه را یافت و پس از وفات صفی علیشاه بر مسند ارشاد این طریقه نشست و "انجمن اخوت"را که به دستور صفی علیشاه درسال۱۳۰۵هجری به صورت غیر رسمی و پنهانی تشکیل گردیده بود و جلسات این انجمن بکلی مهرمانه درحضور صفی علیشاه منعقد می شد، افتتاح کرد و خود به عنوان رئیس آن شروع به فعالیت نمود. گویند که تعداد مریدان وی درتهران و شهرستانهای دیگر به چند هزار نفر رسیده بود و این اندازه درسلاسل تصوف کشور ایران درقرن اخیر بی سابقه بود ظهیرالدوله به ترتیب حکومت شهر های شیراز و مشهد و گیلان و مازندران و کرمانشاه و تهران و همدان و در مدت اقامت درمشهد سرپرستی آستان قدس رضوی را به عهد داشته است.نظامنامه ای که از طرف یمین الدوله جهت انجمن اخوت تهیه شده بود، ظهیرالدوله آن را تصحیح نموده و به اجرا گذارشت درزمان وی هرسال جشن تولد حضور اکرمؐ و حضرت علی (ع) وعید غرید و جشن عید نوروز برپامی شد. درعهد اول سلطنت احمد شاه قاچار سه شب جشن مفصلی درانجمن اخوف برپا داشت و سیزده هزار تومان اعانه جمع شد این جشن را "جشن نصرت ملی"نام نهادند انجمن اخوت دربیداری ایرانیان در دورۂ قاچاریه و استقرار مشروطه در ایران نیز سهمی دارد.(۲۱) درمقدمه بحرالحقایق درج است که انجمن اخوت بعد از حضرت صفی علیشاه بیش از ۵۰۰۰۰ نفر را مشرف بعالم فقر کرده و

تلقین ذکر الله نموده است(۲۲)گویند که محمد علیشاه درسال۱۳۲۶ هجری خانه ظهیرالدوله و انجمن اخوت را غارت کرد و سه نفر درخانقاه صفی علیشاه کشته شدند. ظهیرالدوله سه سال آخر حیات خویش را مانند صفی علیشاه به عزلت گزرانیده و کسی را دراین مدت به درویشی نپزیرفت تا درسال۱۳۴۲ هجری چشم از جهان فروبست ودر باغ ای واقع در تجریش در نزدیک امام زاده قاسم شمیران مشهور و مدفن بسیار از اهل شعر و ادب و عرفان است، مدفون گردید. از آثار وی "سبحه صفا"که شامل حکایتهای کوچک منظوم به وزن مثنوی مولوی است"مرآت الصفی" و "رعنا و زیبا" داستان منظوم و "مجمع الاطوار" و "رساله روح الارواح" معروف اند وی درشعر "صفا" تخلص می کرد(۲۳)

برادر کوچک صفی علیشاه بنام محمد رضا متخلص به "حضور" نیز شعرمی گفت و صرف و نحوو فقه و منطق ومعانی و بیان وهیأت و نجوم و حکمت الیهه و زبان فرانسه نیز فراگرفته بود(۲۴)از پیروان این طریقه بود علاوه برآنها میرزا محمود خان نائینی، معصوم خان کرمانی، حاجی محمد ابراهیم نمازی، میزا عبدالکریم معروفعلی در شیراز نواب شمس در یزد سید حسینی درهند. نائب الصدر سمانی ، حاجی سیف الدوله برادر ناتنی عین الدوله درتهران،حاجی ملا محمدعباس علی کیوان قزوینی نیز هستند که برای ترویج و پیشرفت این سلسله کوششهای فراوان کرده اند.(۲۵)

☆☆☆☆

ماخذ و پانوشتها

۱. ندیم، دکتر اعجاز احمد، فارسی گویان ایرانی درشبه قاره ، آرش پبلشرز، چاپ اوّل، لاهور، ۲۰۱۰ میلادی ، ص ۳

۲. خاتمی ،دکتر احمد، تاریخ ادبیات ایران در دورهٔ بازگشت، مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا، تهران ،چاپ اوّل، ۱۳۷۳اش، جلد :۱، ص۷۷

۳. ندیم، ص ۱۷۴

۴. رفیع، عبدالرفیع حقیقت، تاریخ عرفان و عارفان ایرانی، انتشارات کومش، تهران،چاپ اوّل، ۱۳۷۰، ص ۴۱۸

۵. خاتمی،جلد:۱، ص۱۸۸

۶. شرح احوال مولانا حاج میرزا حسن اصفهانی صفی علیشاه، وحید، سال سیزدهم، شمارهٔ: ۱۸۸،ص:۱۰۵۶

۷. بیگی شیرازی ، سید احمد دیوان ، حدیقه الشعراء ، باتصحیح و تکمیل و تحشیه،
دکتر عبدالحسین نوائی، انتشارات زرین ، تهران ،۱۳۶۴اش، جلد:۲، ص:۱۰۳۲

۸. مشار، خان بابا، مؤلفین کتب چابی فارسی و عربی از آغاز تاکنون، جلد:۲،ص:۵۱۷

۹. محجوب ،محمد جعفر، طرائق الحقائق، محمد معصوم شیرازی، معصوم علیشاه به کوشش، انتشارات سنائی، تهران،۱۳۴۵ ش،جلد :۲،ص:۴۴۲

۱۰. محبوب ،محمد جعفر، طرائق الحقائق، معصوم علیشاه، محمد معصوم شیرازی،کتابخانه سنائی، تهران، جلد:۳،ص: ۴۴۴

۱۱. رفیع،ص: ۴۱۷

۱۲. محجوب ، جلد:۳، ص:۴۴۴

۱۳. وحید ،سال سیزدهم ،ص :۱۰۵۸

۱۴. رفیع،ص: ۴۱۷

۱۵. همانجا، ص: ۲۴۵
۱۶. محجوب ، جلد: ۳، ص: ۴۴۳
۱۷. وحید ،سال سیزدهم ،ص : ۱۰۵۹
۱۸. گیلانی، مولوی ضیاء الدین، بحرالحقایق تالیف حاج میرزا حسن اصفهانی صفی علیشاهکتابخانه سنائی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۳ ش،ص پنج . شش
۱۹. رفیع ، ص: ۱۹۷
۲۰. مدرس ، محمد علی تبریزی، ریحانه الادب، انتشارات خیام ، چاپ چهارم، تهران ، ۱۳۷۴ ش، جلد: ۳. ۴، ص ۴۶۶
۲۱. رفیع ، ص: ۲۵. ۲۷۷
۲۲. گیلانی، ص:هشت
۲۳. رفیع ، ص: ۲۷۷
۲۴. بیگی، جلد: ۱، ص: ۴۷۳
۲۵. رفیع ، ص: ۲۷۷

❁......❁......❁

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 32, Sr.No. 85, 2011, pp 17 - 48

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد۳۲، اکتوبر۔دسمبر۲۰۱۱ء، شمارہ ۸۵

عصری قومی ذرائع ابلاغ اور تعلیمات اسلام
(ایک تجزیاتی مطالعہ)

ڈاکٹر شگفتہ بانو☆

Abstract:

Media, whether it is print media or electronic media, has changed the world into global village. No doubt we depend entirely on media for knowledge, information, entertainment, for burning issues of the world, etc. It plays the role of informer and it is also used as a weapon. So it can be called a constructer and destructor at the same time. So there should be some ethical values and limits for media's freedom. As we know there are some rules and regulations for media on International level. But they are not complete and balanced. Whereas Islam, like other all aspects of human life, presents a sound, well balanced, and justified code of laws for media. We find detailed instructions in Qur'an and Hadith about the responsibilities of media. There is sufficient matter to know what media should do and what should not do. In the present article we have tried to present Islamic concept of media, keeping in view the current role of media in the world generally and in Pakistan specially.

دور حاضر ذرائع ابلاغ کی حکمرانی کا دور ہے۔ جغرافیائی حدوں سے آزاد ذرائع ابلاغ نے زندگی کا ہر شعبہ متاثر کیا ہے۔ انھی کی فراہم کردہ معلومات واطلاعات کی بنا پر ہم اپنے گردوپیش

☆ پرنسپل، گورنمنٹ ڈگری کالج برائے خواتین، سلامت پورہ، لاہور

کے حالات و معاملات کے بارے میں رائے قائم کرتے ہیں،اقوام عالم کی ثقافتی، مذہبی، سیاسی، تہذیبی اور معاشرتی ترقی مؤثر ابلاغ ہی کی مرہون منت ہے صرف یہی نہیں اب تو قومیں جنگیں بھی اسلحہ کی بجائے ذرائع ابلاغ ہی سے لڑتی ہیں یہ لڑائی مد مقابل کی فکر، عمل اور قوتِ ارادی کو تباہ و برباد کر کے رکھ دیتی ہے، قوم نظریاتی طور پر پارہ پارہ ہو جاتی ہے اور روایتی جنگ سے قبل ہی سب کچھ ہار دیتی ہے۔

ابلاغ کا مفہوم:

ابلاغ کا مادہ ''بَلَغَ'' ہے۔قرآن حکیم میں اس سے آنے والے لفظ سے کم و بیش مراد دوسرے تک بات پہنچانا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: یَاأَیُّھَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَیْکَ مِن رَّبِّکَ (المائدہ۵:۶۷) ترجمہ: اے رسول ﷺ جو ارشادات خدا کی طرف سے تم پر نازل ہوئے سب لوگوں کو پہنچا دو۔اسی طرح سورہ یٰسین (۳۶:۱۷) اور سورہ الشوریٰ (۴۲:۴۸) میں بھی یہ لفظ اسی معنی و مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ حدیث مبارکہ میں بھی پیغام پہنچانے کے لیے آیا ہے: اَ لَا لِیُبَلِّغِ اُلشَّاھِدُ الْغَائِبَ فَلَعَلَّ بَعْضَ من یّبَلّغُه اَنْ یَکُوْنُ اُوْعیٰ لَهُ مِنْ بَعْدِ مَنْ سَمِعَه (۱) ترجمہ: جو لوگ یہاں حاضر ہیں وہ ان لوگوں تک پہنچا دیں جو یہاں موجود نہیں کیونکہ کبھی یوں ہوتا ہے کہ پہنچانے والے سے وہ شخص زیادہ یاد رکھتا ہے جس کو پہنچائی جائے۔مشہور لغت لسان العرب کے مطابق ابلاغ سے مراد پہنچانا ہے اسی سے لفظ تبلیغ ہے۔ والابلاغ الایصال و کذلک التبلیغ (۲) ابن حماد جوہری بھی تقریباً یہی مفہوم بیان کرتے ہیں (۳) اردو لغت میں ابلاغ کے معنی ہیں: (الف) بات، پیغام، خیالات، عقائد یا علوم وغیرہ دوسروں تک بھیجنے کا علم۔ (ب) تقریر، تحریر یا علامات و اشارات کے ذریعہ تبلیغ کرنا (۴) اصطلاح میں یہ اس علم یا ہنر کا نام ہے جس کے ذریعہ کوئی شخص کوئی اطلاع، خیال رویہ یا جذبہ کسی دوسرے شخص کو منتقل کرتا ہے (۵) دوسرے تک اپنے خیالات پہنچانے، ان پر اپنا مطلب واضح کرنے اور بات چیت کرنے کے عمل کو ابلاغ کہتے ہیں(۶)۔انگریزی میں ابلاغ کے لیے Communication کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، یہ لاطینی زبان کے لفظ Communicare سے لیا گیا ہے جس کا مطلب ہے To Share اور To Make Common ہے یعنی جب ہم کسی کے ساتھ Commoness کی کوشش

کرتے ہیں، کسی خیال، رویہ یا اطلاع کے ضمن میں کسی دوسرے کی شرکت چاہتے ہیں تو یہ Communication کہلاتا ہے۔(۷)

"The imparting, conveying or exchange of ideas, knowledge, informaiton."(۸)

اس عمل کے تین بنیادی اجزاء ہیں جن کے بغیر یہ مکمل نہیں ہوتا وہ ہیں پیغام، جس ذریعہ سے پیغام دیا جائے اور جس کو یہ وصول کروایا جائے:

"Communication in its most general sense is a chain of events in which the significant link is message. The chain connects a source that originates and a destination that interpret the message.(۹)

مختصراً ابلاغ سے مراد کوئی خیال، علم، جذبہ، رویہ کسی بھی طریقہ سے دوسرے تک پہنچانا ہے۔

"We communicate also by a gesture, a look or a picture, by written and printed language and in many ways .... Man's hand brain, eyes, ears and mouth are the chief organic means of communication.(۱۰)

جب یہ پیغام رسانی چند افراد کے درمیان ہو تو صرف ''ابلاغ (Communication) کہلائے گا لیکن اگر پیغام وصول کرنے والے بہت سے لوگ ہوں یا عوام الناس ہوں تو اس عمل کو ''ابلاغ عامہ'' (Mass Communication) کا نام دیا جاتا ہے (۱۱) اور جو ذرائع و وسائل اس ابلاغ کے لیے اختیار کئے جائیں گے وہ ذرائع ابلاغ (Mass Media) شمار ہوں گے۔

انسان نے تہذیب کے مختلف ادوار میں ابلاغ کے لیے مختلف ذرائع استعمال کئے یہ سلسلہ اشاروں، غاروں کی دیواروں، پتھروں اور مٹی کی تختیوں پر بنے خاکوں اور تصویروں، مورتیوں (بُدھا کی ساری زندگی کی کہانی مورتیوں کی صورت میں عجائب گھروں کی زینت ہے) سے شروع ہو کر حروف اور الفاظ تک پہنچا اور پریس کی ایجاد نے ایک انقلاب برپا کر دیا تو ریڈیو، ٹی وی اور ٹیلی فون سیٹلائیٹ، کمپیوٹر، انٹرنیٹ، موبائل فون اور دیگر الیکٹرونک آلات نے اسے بام عروج پر پہنچا دیا ہے اور یہ عمل روز بروز تیز تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔

ابلاغی نظریات:

ماہرین ابلاغیات کے مطابق اس وقت دنیا میں ابلاغ عامہ سے متعلق چار نظریات پائے جاتے ہیں۔ ذرائع ابلاغ چونکہ معاشرہ کے سماجی، مذہبی، اقتصادی اور تہذیبی نظریات کے عکاس و ترجمان ہوتے ہیں اس لیے ہر معاشرہ نے اپنی ضرورت کے مطابق ان میں سے کسی ایک نظریہ ابلاغ کو اختیار کر لیا۔ ان میں شامل ہے آمرانہ ابلاغ کا نظریہ (Authoritarian Theory) اس کی ابتداء 1450ء میں ہوئی۔ اس کے تحت ابلاغ عامہ کا کام نہ صرف حکومت کی پالیسیوں کی حمایت کرنا تھا بلکہ یہاں کسی کو بھی حکومتی پالیسی کے بارے میں سوال کرنے کا کوئی حق نہیں۔ ذرائع ابلاغ حکومت اور حکومتی نظام کے وفادار ہوتے ہیں۔ مشرق وسطیٰ اور دیگر کئی ممالک میں جہاں آمریت اور بادشاہتیں قائم ہیں وہاں کسی نہ کسی صورت میں اب بھی اس نظریہ ابلاغ پر عمل ہوتا ہے۔ آزاد پسندی کا نظریہ (Libertarian Theory) یہ سترھویں صدی میں پیش کیا گیا اس نظریہ کے مطابق تمام ذرائع ابلاغ نگرانی سے آزاد ہیں۔ تمام افراد کو نشر و اشاعت کا حق حاصل ہے، کوئی بھی فرد، تنظیم یا ادارہ ذرائع ابلاغ کی ملکیت کا استحقاق رکھتا ہے۔ امریکہ اور برطانیہ اس کے نمائندہ ملک ہیں۔ سماجی ذمہ داری کا نظریہ (Social Responsibility Theory) اس نظریہ کی رو سے آزادی بنیادی حق ہے لیکن یہ آزادی ذمہ داری سے مشروط ہوگی۔ یہ ذمہ داری زیادہ اخلاقی نوعیت کی ہوگی لیکن اس کے ساتھ ساتھ کوئی ایسا ادارہ بھی ہونا چاہیے کہ جو پریس کی نگرانی کرے آیا وہ اپنی ذمہ داریاں پوری کر رہا ہے یا نہیں۔ یہ نظریہ یقیناً بہت اچھا اور اسلام سے قریب تر بھی ہے لیکن وہ معاشرہ جہاں امتیاز خیر و شر نہ ہو لوگ بے مہار جانوروں کی طرح خواہشات و لذات کے پیچھے دوڑ رہے ہوں تو ایسا معاشرہ کس طرح نگرانی کے فرائض سرانجام دے سکتا ہے۔ تیسری دنیا کے غریب اور ترقی پذیر ممالک میں عموماً یہی نظریہ رائج ہے جہاں ذرائع ابلاغ نہ تو مکمل آزاد ہیں اور نہ ہی کیمونسٹ نظام کی طرح براہِ راست حکومت کے کنٹرول میں۔ یہ حکومت اور نجی دونوں کی ملکیت میں ہیں، پریس کو کنٹرول کرنے کے لیے سنسر اور دیگر قوانین موجود ہیں۔ اس نظریہ کے نمائندہ ملکوں میں شامل ہے پاکستان، ایران، انڈونیشیا وغیرہ۔ روسی نظریہ ابلاغ (Soviet Theory) یہ اشتراکی نظریہ مارکس کے نظریات کی پیداوار ہے۔ اس میں ذرائع ابلاغ حکومت کے زیر اثر بلکہ زیر ملکیت ہوتے ہیں اور ان کی سختی سے نگرانی کی جاتی ہے۔ یہاں آزادی

تحریر وتقریر کا مطلب صرف ایسا عمل ہے جو اشترا کی نظام کے استحکام کے لیے ہو اور ریاست کے حق میں ہو۔ اس نظریہ کو سودیت یونین اور دیگر متعلقہ ریاستوں نے اختیار کیا۔ (۱۲)

اسلامی نظریہ ابلاغ:

اسلام کا اپنا ایک مخصوص اور منفرد ''ابلاغی نظریہ'' ہے جو مذکورہ بالا تمام نظریات سے قدیم، جامع اور متوازن ہے۔ اسلام میں ابلاغ کی اولین صورت تخلیق آدمؑ کے وقت رب کائنات اور فرشتوں کے درمیان ہونے والی بات چیت ہے۔ وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّیْ جَاعِلٌ فِیْ الأَرْضِ خَلِیْفَةً (البقرہ۲:۳۰) ترجمہ: اور جب تمہارے پروردگار نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں زمین میں اپنا نائب بنانے والا ہوں۔ حضرت آدمؑ کے بعد ابلاغ کے وارث اللہ کے حکم سے انبیاء و رسل سچی، مصدق اور موثق خبروں کے حامل اور مبلغ ٹھہرے اور پھر نبی آخر الزمان ﷺ کی یہ ذمہ داری قرار پائی کہ وہ لوگوں تک اسلام کا پیغام پہنچائیں۔ آپ ﷺ نے دستیاب وسائل کو استعمال میں لاتے ہوئے ایک انقلاب برپا کر دیا جو یقیناً ایک معجزہ ہونے کے ساتھ ساتھ آپ ﷺ کے ''موثر ابلاغ'' کا بھی نتیجہ تھا۔ (۱۳) دعوت وتبلیغ اسلامی نظریہ کا امتیاز رہا ہے اسلام کے ظہور کے بعد قلیل مدت میں اس نظریہ کا تمام دنیا میں پھیل جانا اس بات کی دلیل ہے کہ مسلمان مؤثر ابلاغ کے طریقوں سے واقف تھے۔

اسلام ایک نہایت سچا اور فطری نظریہ ابلاغ کا حامل ہے یہ اظہار خیال پر کوئی قدغن نہیں لگاتا تعمیری تنقید کا خیر مقدم کرتا ہے اسلامی تاریخ ایسی روشن مثالوں سے بھری پڑی ہے۔ عہد نبوی ﷺ آزادئ رائے کا سنہرا اور بے نظیر دور تھا۔ آپ ﷺ نے حریت فکر و خیال اور آزادی و اجتہاد کی ہمیشہ حوصلہ افزائی فرمائی اور مبنی برحق رائے پر عمل درآمد میں کبھی پس و پیش نہیں کیا۔ جنگ اُحد میں آپ ﷺ نے اکثریت کی رائے پر مدینہ سے باہر نکل کر لڑائی کی حالانکہ آپ ﷺ ذاتی طور پر مدینہ کے اندر رہ کر جنگ کے حق میں تھے(۱۴)۔ جنگ خندق کے دوران آپ ﷺ نے بنو غطفان کو اتحادی فوجوں سے کاٹنے کے لیے انہیں مدینہ کی کھجوروں کی فصل کا ایک چوتھائی دینے کی پیش کش کی تو دو انصاری صحابہؓ نے دریافت کیا یارسول اللہ ﷺ یہ اللہ کا حکم ہے یا آپ ﷺ کی رائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا یہ میری رائے ہے انہوں کہا ہمیں اپنی رائے کے اظہار کی آزادی ہے

خدا کی قسم ہم نے انہیں کفر و شرک کے دوران بھی ایک کھجور نہیں دی اور اب جبکہ ہم آپ ﷺ کی بدولت ایمان کی دولت سے مالا مال ہو چکے ہیں تو انہیں ایک تہائی کھجور کیسے دے سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے ان کی رائے سے اتفاق کیا اور اپنی رائے واپس لے لی (۱۵)۔ خلفاء راشدین شوریٰ کے پابند تھے ان پر کھلے بندوں تنقید کی جاتی۔ حضرت عمرؓ نے حق مہر کی مقدار اپنے تئیں ۴۰۰ درہم مقرر کرنا چاہی تو ایک عورت نے برسرِ منبر ٹوک دیا کہ اے عمرؓ تمہیں کس نے یہ اختیار دیا ہے جبکہ قرآن کہتا ہے کہ اگر سونے کا ڈھیر بھی انہیں دے چکو تو واپس نہ لو۔ آپؓ سمجھ گئے کہ اس عورت کی رائے زیادہ صائب اور قرآنی روح کے مطابق ہے چنانچہ آپؓ نے اپنا حکم واپس لے لیا۔(۱۶)

خیال رہے کہ اسلام کی عطا کردہ یہ آزادی شُترِ بے مہار نہیں بلکہ اسلام ہر فرد، جماعت اور ادارے کو چند پابندیوں کے ساتھ یہ آزادی استعمال کرنے کا حق دیتا ہے اور یہ پابندیاں نہ ہوں انسانی معاشرہ درہم برہم ہو جائے، ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ معاشرہ میں امن و امان قائم رہے اخلاقی اقدار کو ٹھیس نہ پہنچے آزادی کا مطلب لا قانونیت نہیں ہوتا آزادی اپنے جلو میں کچھ حقوق لاتی ہے اور یہ ہمیشہ ذمہ داریوں سے عبارت ہوتی ہے(۱۷)۔ معاشرہ مکمل آزادی ابلاغ کا چہرہ مغرب میں دیکھ چکا ہے اس آزادی کا نتیجہ فسق و فجور کی اشاعت، عریانی و فحاشی کا چرچا، جھوٹے پروپیگنڈے کی بھرمار، لادینی نظریات کی اشاعت، اور آزادی کے نام پر دوسروں کے مذہبی جذبات مجروح کرنا وغیرہ ہیں۔ اسی نام نہاد آزادی اور روشن خیالی کا نتیجہ ملعون سلمان رشدی کی Satanic Verses بنگلا دیشی خاتون تسلیمہ نسرین کا ناول ''لجا'' اور ڈنمارک میں شائع ہونے والے کارٹون ہیں یقیناً یہ سب آزادیٔ فکر کے نام پر شیطانی کام ہیں۔ بقول علامہ اقبال:

فکر خداداد سے روشن ہے زمانہ
آزادی افکار ہے ابلیس کی ایجاد

ماضی بھی گواہ ہے کہ اگر فکر و عمل کی آزادی اعلیٰ مقاصد کے تابع نہ ہو تو مردِ حر، فرعون، نمرود اور شداد بن جاتا ہے یا پھر چنگیز خان اور ہلاکو خان بننے کی کوشش کرتا ہے(۱۸)۔ اسلام ذرائع ابلاغ کی آزادی کو مذکورہ بالا مغربی طور طریقوں کی مانند بے لگام نہیں چھوڑتا بلکہ اسلامی ریاست ابلاغ عامہ کے ذرائع و وسائل کو اعلیٰ مقاصد کے تابع رکھتی ہے۔

اسلامی نظریہ ابلاغ مقصدیت کے تابع:

ابلاغ خواہ کسی بھی شکل میں ہو وہ ایک مقصد اور پیغام رکھتا ہے اور چند متعین مقاصد کے لیے سرگرم عمل رہتا ہے اسلام کا نظریہ ابلاغ بھی خاص مقاصد کا حامل ہے جنہیں اپنے مخصوص دائرہ کار میں رہتے ہوئے پورا کرنا اسلامی ریاست کا فرض اولین ہے۔ اس کے متعینہ مقاصد میں شامل ہے۔ پیغام الٰہی کو عام کرنا، پاکیزہ معاشرہ کا قیام، بامقصد اور صاف ستھری تفریح مہیا کرنا، معاشرتی و تہذیبی اقدار کی حفاظت، اخلاقی اقدار کے تابع ہونا۔ ان متعین مقاصد کو مدّ نظر رکھتے ہوئے پاکستان کے تناظر میں جائزہ لیتے ہیں کہ ان پر عمل درآمد کی کیا صورت حال ہے؟

پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے۔ ایک اسلامی ریاست ہونے کے ناطے ضروری ہے کہ ہمارے ابلاغ عامہ اسلامی اصولوں کے مطابق انہی مقاصد اور اقدار کے تحت ہوں جنہیں اسلام ہمارے لیے مقرر کرتا ہے لیکن افسوس ہمارے ذرائع ابلاغ ہیں تو بڑی حد تک آزاد لیکن ہماری دینی اور قومی اہداف و مقاصد غیر متعین ہیں۔ قومی امنگوں اور آرزوؤں کی روشنی میں کوئی جامع میڈیا پالیسی متعین کرنے کی کبھی کوشش ہی نہیں کی گئی، ایک مقالہ نگار کے مطابق ''ملک میں قومی مقاصد کے حصول کے لیے سرگرمی سے جدوجہد کرنے کا جذبہ کہیں مستحکم نظر نہیں آتا نہ تمام ذرائع ابلاغ عامہ کو قومی مقاصد کے حصول کے لیے ایک خاص اور مقررہ نہج پر لگانے کی سعی کی گئی ہے اس صورت حال میں ہمارے تمام ذرائع ابلاغ میں انارکی کی صورت نظر آتی ہے۔ ایک پروگرام یا مضمون سامعین کو ایک سمت میں لے جاتا ہے تو کوئی دوسرا پروگرام دوسری سمت میں۔''(۱۹) جناب فہمی النجار عرب ذرائع ابلاغ کے حوالہ سے لکھتے ہیں جو کہ ہوبہو ہمارے ہی ذرائع ابلاغ کی تصویرکشی ہے کہ ذرائع ابلاغ بالکل بے مقصد اور قطعاً غیر مربوط ہیں اُن کے پیش نظر نہ کوئی خاص نظریہ ہے اور نہ کوئی لائحہ عمل......اس بے مقصدیت نے انہیں شب تاریک میں لکڑیاں چننے کا عمل بنا کر رکھ دیا ہے۔(۲۰)

مختصراً ہمارے قومی اہداف و مقاصد (جو کہ دینی اور مذہبی بھی ہیں) اب تک غیر متعین ہیں جو اسلام سے بھی دور ہیں اور قومی منزل سے بھی، ہمارے نظریات اغیار کے ہیں اور تعبیرات بھی پرائی۔ ''پاکستان ایک نظریاتی ملک ہے اس کا اساسی نظریہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کو ایک منفرد سانچے میں ڈھالنے کا متقاضی ہے لہٰذا اس نظریہ سے وفاداری اور وابستگی یہ تقاضہ کرتی ہے کہ ابلاغ

عامہ کے ذرائع اس مقصد کی تکمیل کے لیے کام کریں جو ہمارے نظریہ حیات کی بنیاد ہے۔ ابلاغ کی صورت کوئی بھی ہو اس کا محور وہی بنیادی مقصد ہو(۲۱)۔ ابلاغ کی اہمیت کا اندازہ پاکستان بنانے والوں کو اس کے قیام سے قبل ہی ہو گیا تھا کیونکہ پریس کی زیادہ تر قوت ہندوؤں کے ہاتھ میں تھی مسلمان اپنے خیالات و جذبات کے لیے وہاں کوئی جگہ نہ پاتے تھے اس کمی کو پورا کرنے کے لیے ۱۹۴۱ء میں قائداعظم نے ہفت روزہ ''ڈان'' کی بنیاد رکھی۔ ڈان نے مسلم مؤقف کی تشہیر، پاکستان کے تصور اور مسلمانوں کے اندر قومیت کا احساس بیدار کر کے انہیں ایک تاریخی جدوجہد کے لیے تیار کرنے میں اہم کردار ادا کیا(۲۲) قیام پاکستان کے بعد استحکام پاکستان کی باری آئی تو ہمارے ملکی ابلاغ عامہ کے ذرائع وہ کردار ادا نہ کر سکے جو کہ ایک مسلم ریاست کا تقاضہ تھا۔ ہمارے ذرائع ابلاغ کے مقاصد اور اہداف کی بنیاد ملک عزیز کی نظریاتی و جغرافیائی حدوں کی حفاظت ہوئی چاہیے تھی جو کہ استحکام پاکستان کی ضمانت ہے۔حق یہ ہے کہ ملکی مفاد، سالمیت اور دین کے مسلّمات کے خلاف کسی بھی خبر یا علم کی تشہیر نہ کی جائے۔مغربی ذرائع ابلاغ کے لیے حب الوطنی، قومی یک جہتی و سلامتی، مفادعامہ، عدل و انصاف، مذہب، قوم ایسے مقدس ہیں کہ وہ ان کے خلاف کوئی بات منظر عام پر لانا پسند نہیں کرتے مثلاً ''حب الوطنی امریکی ذرائع ابلاغ کا جزو ایمان ہے وہ حب الوطنی کے فروغ اور اس کے دفاع میں اہم کردار ادا کرتے ہیں اگر کسی شخص پر غداری کا الزام عائد ہو جائے تو پوری کوشش کی جاتی ہے کہ اس کی حمایت میں ایک لفظ تک شائع نہ ہو، اس شخص کو ایک لیڈر یا انفرادیت پسند انسان ثابت نہ کریں اور ہر حال میں اسے زیر بحث متنازعہ آدمی کی حیثیت سے پیش کریں(۲۳) اور ہمارا یہ عالم ہے کہ ہم فکری انتشار کا شکار ہیں۔ متعصّبانہ افکار، قومی پرچم کی بے حرمتی، قومی زبان کو تسلیم کرنے سے انکار، جذبہ حب الوطنی کی عملی نفی سب کچھ میڈیا پر کھلے عام نشر کیا جاتا ہے۔حالانکہ قومی ذرائع ابلاغ کو یہ چاہیے کہ قومی یک جہتی، ملکی سلامتی و استحکام، معاشرتی ہم آہنگی کی اور حب الوطنی کے فروغ کے لیے کم از کم وہ لائحہ عمل تو اپنائے جو آزاد جمہوری ملکوں کا ہے جیسے امریکہ جو انسانی حقوق کا علمبردار ہے، شہری آزادیوں کا پُرزور حامی، انفرادی آزادی، فکر و اظہار اس کا طرۂ امتیاز ہے۔ ذرائع ابلاغ سے وابستہ تمام افراد کے مابین یہ غیر تحریری سمجھوتہ ہے کہ وہ ایسے واقعات و خیالات شائع نہیں کریں گے جو لوگوں کے مسلمہ عقائد و تصورات اور اہم ملکی و قومی ضرورتوں کے منافی ہوں(۲۴) ضروری ہے کہ افرادِ قوم کا

ملک کے اساسی نظریہ پر غیر متزلزل یقین ہو، سب دل سے تسلیم کریں کہ ہم سب کی بقا پاکستان سے وابستہ ہے اور پاکستان کی بقا اس کے اساسی نظریہ کے استحکام اور فروغ میں مضمر ہے۔قومی یک جہتی کا مطلب یہ نہیں کہ ملکی اور قومی معاملات کے بارے میں اختلاف رائے موجود ہی نہ ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ قومی مسلمات کے بارے میں مکمل اتفاق رائے موجود ہو۔(۲۵)

اسلامی نظریہ ابلاغ کا ایک اہم مقصد پاکیزہ اور صالح معاشرہ کا قیام ہے۔ اسلامی معاشرہ میں ابلاغ عامہ کے ذرائع اس امر کے پابند ہیں کہ صالح معاشرہ کے قیام کے لیے ریاست کی معاونت کریں اور غلط کاموں پر اس کا احتساب و گرفت بھی۔ اسلامی ریاست میں ذرائع ابلاغ کا اصل کام یہ ہے کہ اللہ کی سرزمین میں اس کے عطا کردہ اختیارات و وسائل سے اس قدر اصول عقیدہ، روایت اور طرزِ عمل کو فروغ دیں جسے خدا نے خیر اور سچائی قرار دیا ہے اور ہر برائی کو مٹانے پر تُل جائیں جسے وہ جھوٹے اور شر قرار دیتا ہے لہٰذا مسلم پریس کے تعاون اور اختلاف کی بنیاد یہی ہے''(۲۶)۔ پاکیزہ معاشرہ کے قیام کے لیے ضروری ہے کہ ذرائع ابلاغ خیر کو پھیلائیں اور برائی کو روکیں شرعی اصطلاح میں اسی کا نام ''امر بالمعروف اور نہی عن المنکر'' ہے۔ اس عظیم الشان فریضہ کی بجا آوری تمام انبیاؑء کی بعثت کے بنیادی مقاصد میں شامل رہی ہے اور اسلام کے ابلاغیات کی بنیادی پالیسی بھی اس حکم کے تابع رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کے تنزل کے اسباب میں سے ایک یہ بھی بیان کیا ہے کہ وہ برائی سے منع نہیں کرتے تھے۔ (المائدہ۵:۷۹) مسلمانوں کو ''امة الخیر'' کا لقب اسی فریضہ کی بنا پر عطا کیا گیا ہے کہ وہ اچھائی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ہیں۔ ''كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ'' (آل عمران۳:۱۱۰) ترجمہ: تم بہترین امت ہو نیک کام کرنے کو کہتے ہو اور برے کاموں سے منع کرتے ہو۔ اسلامی زندگی میں اس فرض کی اہمیت اس قدر ہے کہ اگر اس سے غفلت برتی جائے لوگ نہ اس کا علم حاصل کریں اور نہ اسے عملی حقیقت دیں تو نبوت کے مقاصد ہی فوت ہو جائیں، دین کی بنیادیں کمزور پڑ جائیں معاشرہ کی رگوں میں سستی، گمراہی، جہالت اور بگاڑ پھیل جائے، ملک کا قانون لاقانونیت اور انارکی کے سامنے بے بس ہو جائے اور اللہ کے بندے ہلاکت میں مبتلا ہو جائیں۔(۲۷) اسلام نے ذرائع ابلاغ کے حوالہ سے یہ طے کر دیا ہے کہ صرف خیر و معروف کو پھیلایا جائے۔ شر اور تعصب کی نشر و اشاعت سے گریز کیا جائے۔

اسلام کے نظریہ ابلاغ کا ایک نمایاں پہلو اس کی تہذیبی، ثقافتی اور معاشرتی اقدار بھی ہیں۔ پاکستان کے قیام کی ایک وجہ مسلمانوں کی اپنی مخصوص تہذیب و ثقافت کی حفاظت بھی تھی۔ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی لکھتے ہیں: اگر ہمارے دلوں میں اپنی ثقافت کے لیے جذبہ موجزن نہ ہوتا تو ہم ہندوستان کی تہذیب میں جذب ہونے کے لیے تیار ہوتے اور اپنی انفرادیت قائم کرنے کے لیے ان تمام مصائب کا مقابلہ نہ کرتے جو ہمیں حصول پاکستان کی راہ میں پیش آئیں(۲۸) لیکن صورت حال یہ ہے کہ زمانہ کی دوڑ میں ہم بیرونی ثقافتی یلغار کا شکار ہو چکے ہیں۔ یہ فکری محکومیت اور ذہنی مرعوبیت کا مظہر ہے، بلاشبہ کسی قوم کی محض سیاسی غلامی اس قدر تباہ کن نہیں ہوتی جتنی کہ ذہنی غلامی، یہ قوم کو تباہ کرتی رہتی ہے جب تک قوم اس کے شکنجہ میں رہتی ہے چاہے سیاسی طور پر وہ قوم آزاد ہی کیوں نہ ہو(۲۹) مغربی و ہندوستانی ثقافت ہمارے عقائد، طوراطوار، لباس، زبان، تہذیب وتمدن پر اثرانداز ہو رہی ہے اور ہمارے ذرائع ابلاغ خود ہی اس کی ترسیل کا ذریعہ بن چکے ہیں۔اسی کے لیے اقبال نے کہا ہے:

روشِ مغربی ہے مدّ نظر
وضع مشرق کو جانتے ہیں گناہ

پاکستانی قوم کے مقابلہ میں دیگر سب قومیں اپنے افکارونظریات کا پرچار کرتی ہیں۔فحاشی وعریانی مغربی تہذیب کا خاصہ ہے تو ہندوستانی ہر ڈرامہ کارٹون اور فلم میں اپنے مذہب، تاریخ، ثقافت کو پوجاپاٹ مہابھارت کے اشعار وکردار کو اجاگر کرتے ہیں لیکن پاکستانی تہذیب کی عکاسی کرتے ہوئے کہیں غزوۂ بدر کے جانثاروں کا تذکرہ نہیں ملتا۔صحابہ کرامؓ کا کردار، جانثاری و وفاداری کہیں نظر نہیں آتی۔ ہمارے قومی ہیروز کا کوئی حوالہ موجود نہیں ہوتا۔اسی لیے نبی اکرمﷺ نے دوسروں کی اندھی تقلید سے منع فرمایا ہے کہ ہر بات کی پیروی نہ کرو اگر لوگ کسی بات کو اچھا سمجھیں تو تم بھی اچھا کہو برا کہیں تو تم بھی بُرا کہو بلکہ اپنے نفوس میں خیر کو جاگزیں کرلو اگر لوگ اچھا کہیں تو تم کہو اچھا کیا اور اگر نہیں تو تم کہو ظلم کیا۔(۳۰)

ابلاغ عامہ کے بنیادی فرائض اور اسلامی اخلاقی اقدار:

اسلامی تصور ابلاغ میں اخلاقی قدروں اور اصول و مبادی کو ہر چیز پر فوقیت حاصل ہے

دیگر تمام امور ان کے تابع ہیں۔ مادی اور سائنسی ترقی کے باعث ذرائع ابلاغ کے نام اور صورت تبدیل ہوتی رہتی ہے لیکن ابدی و آفاقی بنیادی انسانی اصول اور اخلاقی اقدار کبھی نہیں بدلی ہیں:

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری ہے قصہ قدیم و جدید اقبالؔ

ان اسلامی ابلاغی اخلاقیات کا تقابلی جائزہ ابلاغ عامہ کے بنیادی فرائض کے تحت لیتے ہیں۔ ابلاغ عامہ کے تین بنیادی فرائض ہیں: خبریں اور معلومات فراہم کرنا، تفریح مہیا کرنا اور شعور و آگہی دینا

"There are three basic functions of mass media, they are providing news, informatins, entertainment and education."(۳۱)

ا۔خبر و اطلاع دینا:

ابلاغ عامہ کے ذرائع کا بنیادی فریضہ عوام الناس کو دنیا کے واقعات کی تازہ ترین اور صحیح خبریں پہنچانا ہے۔خبروں کی ترسیل کے حوالہ سے اسلام نے تفصیلی اخلاقی احکامات دیئے ہیں اس میں شامل ہے:

i- خبر صداقت پر مبنی ہو: اسلام میں ابلاغ کی بنیاد صرف اور صرف سچ ہے اور سچ بھی اس یقین اور اعتماد والا جس کو جھٹلانا ممکن نہیں۔ ارشار باری تعالیٰ ہے: وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَاالْقُرْبَى (الانعام۶:۱۵۲) ترجمہ: اور جب کوئی بات کہو تو انصاف سے کہو گو وہ رشتہ دار ہی کیوں نہ ہو۔ علامہ جصاص فرماتے ہیں کہ اس میں شامل ہے کہ جب کوئی ایک بات کی خبر دے اور دوسرے تک پہنچائے تو اس کا یہ عمل صداقت اور انصاف پر مبنی ہو۔(۳۲) صدق صفات ربانی میں سب سے بڑی صفت ہے اور رسول چونکہ خدا ہی سے علم پاتے ہیں اس لیے وہ بھی سچے ہوتے ہیں۔ انبیاء کرام کے حکم، دعوے، دلائل اور عمل سچائی پر مبنی ہوتے ہیں اور نعوذ باللہ ایسا نہ ہو تو ان کی نبوت کی عمارت قائم ہی نہ رہ سکے نبی آخری الزمان حضرت محمد ﷺ نے بھی ابلاغ کے لیے اپنی صداقت و امانت کو دلیل بنا کر فرمایا تھا کہ اگر میں تم سے کہوں کہ اس پہاڑ کے پیچھے سے ایک لشکر آ رہا ہے تو کیا تم میرا یقین کر لو گے؟ تو انہوں نے بیک زبان ہو کر کہا ہاں! کیونکہ ہم نے آپ ﷺ

کو کبھی جھوٹ بولتے نہیں سنا۔ آپ ﷺ نے جب نبوت کا دعویٰ کیا تو کفار نے آپ ﷺ کو مجنوں، ساحر، شاعر غرض بہت کچھ کہا لیکن کاذب اور دروغ گو نہ کہہ سکے (۳۳)۔ اسلام کے تصور ابلاغ میں خبروں کا مبنی بر سچ ہونا اس لیے بھی ضروری ہے کہ اس کا تعلق براہ راست حقوق العباد سے ہے۔ کسی گروہ یا فرد کے بارے میں غلط اور جھوٹی خبر کی اشاعت ان کی بدنامی کا باعث ہوسکتی ہے۔ زندگی اور کیریر داؤ پر لگ سکتا ہے اس لیے اسلام صحت خبر کے معاملہ کو بہت اہمیت دیتا ہے صرف سچائی پر مبنی خبریں اور معلومات دوسروں تک پہنچانی چاہییں یہ اسلامی ذرائع ابلاغ کا بنیادی اخلاقی فریضہ ہے۔ ابلاغ کے حوالہ سے سچائی صرف یہی نہیں کہ سچ بولا جائے بلکہ اس کا عموم ہر سچائی تک وسیع ہے ضروری ہے کہ ہر سچی بات پیش کی جائے، ہر سچی بات قبول کی جائے اور ہر سچ کا ساتھ دیا جائے۔ حق وصداقت کو چھپانا گناہ ہے جب بھی کسی قوم کے علماء، راہنما، دانشور اور اہل قلم جزوی یا کلی طور پر حق چھپانے لگتے ہیں تو لوگ گمراہ ہو کر غلط راہوں پر چل پڑتے ہیں نظریات واعتقادات میں اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں نتیجتاً نہ اتحاد و اتفاق رہتا ہے اور نہ ہم آہنگی و یک جہتی، عدل و انصاف کی قدر و قیمت جاتی رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حق کو چھپانا قوموں کی ضلالت، محرومی و نامرادی کا باعث قرار دیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **إِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَـئِكَ يَلعَنُهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ** (البقرہ۲:۱۵۹) ترجمہ: جو لوگ ہمارے حکموں اور ہدایتوں کو جو ہم نے نازل کی ہیں چھپاتے ہیں باوجود کہ ہم نے ان لوگوں کے لیے اپنی کتاب میں کھول کھول کر بیان کر دیا ہے ایسوں پر خدا اور تمام لعنت کرنے والے لعنت کرتے ہیں۔

اسلام ذرائع ابلاغ کو ایسا سچ پیش کرنے کی ہدایت کرتا ہے جو خالص ہو جس میں جھوٹ کی آمیزش نہ ہو۔ قرآن حکیم میں یہودیوں کی اس فطرت بد کا تذکرہ ہے کہ ان کی یہ عادت تھی کہ وہ حق کو باطل کا رنگ دے کر پیش کرتے تھے اور سچ کو چھپاتے تھے حالانکہ وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ وہ کیا کر رہے ہیں، ان کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ معاشرہ کے اندر فکری انتشار ہو مسلمانوں کے دلوں میں مشکوک وشبہات کا ایک طوفان کھڑا ہو جائے (۳۴) ان کی مذمت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَلاَ تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ** (البقرہ۲:۴۲) ترجمہ: حق کو باطل کے ساتھ نہ ملاؤ اور سچی بات کو جان بوجھ کر نہ چھپاؤ۔ اس آیت کریمہ کی تفسیر کرتے

ہوئے مولانا مفتی محمد شفیع فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حق بات کو غلط باتوں کے ساتھ گڈمڈ کر کے اس طرح پیش کرنا جس سے مخاطب مغالطہ میں پڑ جائے جائز نہیں اس طرح کسی خوف یا طمع کی وجہ سے حق بات چھپانا بھی حرام ہے۔(۳۵)

اس اصول کی روشنی میں ضروری ہے انٹرویوز کو توڑ مروڑ کر پیش نہ کیا جائے۔ شخصی بیانات کی قطع و برید ایسے نہ کی جائے کہ ان کے معنی میں زمین و آسمان کا بُعد پیدا ہو جائے بلکہ تمام اطلاعات سچ اور واضح انداز میں پیش کی جائیں آپ ﷺ نے فرمایا سب سے بڑی خیانت یہ ہے کہ تو اپنے بھائی کو ایک بات سنائے وہ تجھے اس بات میں سچا سمجھے اور تو اس میں جھوٹا ہو(۳۶) خبروں کی صداقت کا ہی تقاضہ ہے کہ کسی بے گناہ پر بہتان نہ باندھا جائے، بہتان سے مراد ہے جس میں جو برائی نہیں اس کی نسبت اُس کی طرف کرنا، جان بوجھ کر کسی کو مجرم ٹھہرانا، اس کی طرف کوئی ناکردہ گناہ یا برائی منسوب کرنا یہ بھی ایک طرح کا جھوٹ ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی ممانعت فرمائی ہے: وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (بنی اسرائیل ۱۷:۳۶) ترجمہ: جس چیز کا تجھے علم نہیں اس کے پیچھے نہ پڑ۔

بلاشبہ سب سے بڑی اختراء یہ ہے کہ ایک شخص اپنی آنکھوں سے وہ چیز دکھائے جوانہوں نے نہیں دیکھی(۳۷)۔ بہتان طرازی تو کسی کافر پر بھی جائز نہیں تو ایک مسلمان پر یہ کیسے کی جاسکتی ہے۔ مفتی محمد شفیع لکھتے ہیں کہ جو واقعہ کسی شخص کی مذمت اور معائب پر مشتمل ہو اسے اس وقت تک شائع نہ کیا جائے جب تک حجت شرعیہ سے اس کا ثبوت نہ مل جائے کیونکہ جھوٹا الزام لگانا یا افتراء باندھنا کسی کافر پر بھی جائز نہیں۔(۳۸)

ii) خبر کی تحقیق کرنا فرض ہے: اسلامی بلاغ کا ایک سرمدی اصول یہ ہے کہ کوئی خبر بغیر تحقیق آگے نہ پہنچائی جائے بلکہ غور وفکر اور جستجو کرے، درست نتیجہ پر پہنچا جائے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (الحجرات ۴۹:۶) ترجمہ: مومنو! اگر بدکردار تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو خوب تحقیق کر لیا کرو (مبادا) کسی قوم کو نادانی سے نقصان پہنچا دو اور پھر تم کو اپنے کئے پر نادم ہونا پڑے۔ ابوبکر جصاص کے مطابق اس آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ فاسق کی خبر کی تحقیق کرنا واجب ہے جب تک حقیقت حال پوری طرح واضح نہ ہو جائے اس پر عمل کرنا ممنوع ہے(۳۹)۔

اس آیت مبارکہ کا شانِ نزول اگرچہ ایک خاص واقعہ ہے لیکن اپنے حکم کے اعتبار سے یہ عام ہے اس میں بتایا گیا ہے کہ جدید سوسائٹی میں خبروں کے بارے میں کیا پالیسی ہوگی؟ خبر سُن کر ایک آدمی کا ردِعمل کیا ہونا چاہیے؟ خبر قائد کے پاس جانی چاہیے؟ ہر خبر کی تحقیق و تفتیش ہونی چاہیے(۴۰)۔ بلاتحقیق بات آگے پہنچانے کی مذمت نبی اکرمﷺ نے بھی فرمائی ہے۔ حدیث مبارکہ ہے ''آدمی کو گناہ کے لیے کافی ہے کہ جو سنے اس کو کہہ دے''(۴۱) بلاتحقیق بات پھیلانے کا دوسرا نام ''افواہ طرازی'' بھی ہے۔ افواہوں اور دروغ گوئی کے فروغ سے معاشرہ کمزور اور کھوکھلا ہو جاتا ہے اس لیے اسلام افواہیں پھیلانے اور ان پر بلاتحقیق یقین کرنے سے منع فرماتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''اور جب اُن کے پاس امن یا خوف کی کوئی خبر پہنچتی ہے تو اسے مشہور کر دیتے ہیں اور اگر اس کو اپنے پیغمبر یا سرداروں کے پاس پہنچاتے تو تحقیق کرنے والے اس کی تحقیق کر لیتے اور اگر تم پر خدا کا فضل اور مہربانی نہ ہوتی تو چند اشخاص کے سوا سب شیطان کے پیرو ہو جاتے۔'' (سورہ النساء(۴)، آیت ۸۳) مفسرین کرام اس آیت مبارکہ کی مختلف توجیہات بیان کرتے ہیں لیکن درحقیقت قرآن کی یہ ابدی تعلیم منہ درمنہ بات پھیلانے کی مذت کرتی ہے اور لوگوں کو یہ سکھایا گیا ہے کہ یہ لوگ امن وخوف کی خبریں رسول اللہﷺ کے گوش گزار کرتے یا عدم موجودگی رسولﷺ میں اسے ذمہ داران صحابہؓ تک پہنچاتے تاکہ وہ ان کی حقیقت کی تحقیق کر لیتے اور متضاد خبروں کے درمیان سے حقیقت کو اخذ کر لیتے (۴۲)۔ اس آیت حکیمانہ سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ اسلامی ریاست کے تحت ذرائع ابلاغ کا یہ فرض بنتا ہے کہ ٹھیک ٹھیک صورت حال سے عوام کو مطلع کیا جائے۔ معاملات کی صحیح اور سچی تصویر پیش کی جائے نہ کہ اُن کو الجھا کر سیاست اور تجارت کی جائے۔ بنیادی طور پر معاملات کی درست تصویرکشی کرنا سربراہ حکومت کا کام نبی اکرمﷺ حکمران ہونے کے ناطے ہر چھوٹے بڑے واقعہ کا خود نوٹس لیا کرتے تھے۔ روایت ہے کہ اہل مدینہ کو دشمن کا خوف محسوس ہوا تو آپﷺ ابوطلحہ کے گھوڑے پر سوار ہوئے واپس آئے اور فرمایا میں نے خوف کی کوئی بات نہیں دیکھی اور اس گھوڑے کو تو ہم نے دریا پایا(۴۳) جب کوئی قضیہ پیش آتا یا کوئی افواہ ہوتی الصلوۃ الجامعۃ کا اعلان ہوتا آپﷺ منبر پر تشریف لے جاتے اور حمد وثنا کے بعد اس قضیہ یا خبر کے متعلق پوری وضاحت فرماتے۔ آپﷺ نے افواہ پھیلانے کو شیطانی فعل قرار دیا ہے۔ اسلام نہ صرف خبر کی تحقیق کرنے کا حکم دیتا ہے بلکہ اس نے قرآن میں

ان وسائل وتحقیق کا ذکر بھی فرمایا دیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ أُولـئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً (بنی اسرائیل ۱۷: ۳۶) ترجمہ: جس چیز کا تجھے علم نہیں اس کے پیچھے نہ پڑ کان اور آنکھ اور دل ان سب سے ضرور باز پُرس ہوگی۔ یہ تحقیق کا ایسا سائنسی اصول ہے جسے دنیا نے تو اب دریافت کیا ہے لیکن اسلام نے پندرہ سو سال قبل ہی آگاہ کر دیا تھا کہ بات یا علم تب ہی ثابت شدہ ہوگا جبکہ زبان سے گواہی دی جائے، آنکھوں سے دیکھا جائے، کانوں سے سنا جائے، محض قیافہ وگمان کی بنا پر کوئی حکم یا نتیجہ جاری نہ کیا جائے۔ علامہ قتادہ فرماتے ہیں جو بات تم نے نہ سنی ہو اس کے بارے میں یہ نہ کہو کہ میں نے سنی ہے جو چیز تم نے نہ دیکھی ہو اس کے متعلق یہ نہ کہو کہ میں نے دیکھی ہے اور جس چیز کا تمہیں علم نہ ہو اس کے لیے یہ نہ کہو کہ مجھے علم ہے(۴۴)۔ مفتی محمد شفیع لکھتے ہیں کہ جس شخص نے بے تحقیق کسی پر الزام لگایا اور بلا تحقیق کسی بات پر عمل کیا تو انسان کے یہ اعضاء خود شہادت دیں گے جو حشر کے میدان میں بے تحقیق الزام لگانے والے اور بے تحقیق باتوں پر عمل کرنے والے کے لیے بڑی رسوائی کا سبب بنے گا۔(۴۵)

صداقت اور تحقیق کے حوالہ سے خبر اور معلومات پہنچانے کا یہ عالم ہے کہ ذریعہ ابلاغ خواہ کوئی چینل یا اخبار ہو سب سے پہلے خبر دینے کی دوڑ میں شریک ہیں Breaking News نشر کرنے میں مد مقابل کو مات دینا چاہتے ہیں اس مقابلہ اور مسابقت میں خبر کی سچائی اور تحقیق پس منظر میں چلی جاتی ہے۔ بغیر تحقیق کے خبروں کا فروغ انتشار، بے چینی، بداعتمادی اور بلاوجہ خوف و ہراس کا باعث بنتا ہے اور معاشرہ میں فتنہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کی تازہ ترین مثال امریکن ویب سائٹ ''وکی لیکس'' کے انکشافات ہیں جس نے ہمارے ملکی ماحول کے ساتھ ساتھ بین الاقوامی سطح پر بھی تعلقات میں بگاڑ پیدا کیا۔ ابلاغ عامہ کے ذرائع میں جھوٹ کی ایک صورت پروپیگنڈہ بھی ہے۔ کسی شخص کو بامِ شہرت پر پہنچانا ہو یا قعرِ مذلت میں دھکیلنا ہو، کسی جماعت یا تحریک کو قبولیت کی سند عطا کرنی ہو یا لوگوں کو اس سے متنفر کرنا، حکومت کی پالیسی کو کامیاب کرنا ہو یا ناکام، مختلف اقوام میں نفرت کے جذبات پیدا کرنا یا دوستی یہ اس کا ادنیٰ کرشمہ ہے۔ اس پروپیگنڈے کی ایک اہم صورت ذرائع ابلاغ پر پیش کی جانے والی Advertisments بھی ہیں۔ مالی فوائد کے حصول کے لیے اشیاء کو خوبصورت بنا کر تمام خوبیوں کی ملمع کاری کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے، مہنگی

مصنوعات کے اشتہارات لوگوں میں حرص و ہوس اور احساس محرومی پیدا کرتے ہیں۔ جناب فہمی النجار کے مطابق عملی دنیا میں تمام ذرائع ابلاغ دراصل ابلاغ ہی کے نہیں بلکہ پروپیگنڈے کے ذرائع بن چکے ہیں۔ جھوٹ کی نشر واشاعت ان کا کام ہے، دھوکا دہی، فریب کاری اور عیاری ان کا طریقہ کار ہے۔(۴۶)

iii) خبر کے حصول کے لیے ذاتی حالات کی ٹوہ لگانا: اسلام دوسروں کے ذاتی معائب کی تحقیق و تفتیش جس کا نام تجسس اور ٹوہ لگانا ہے، سختی سے ممانعت کرتا ہے۔ کسی مسلمان کو یہ حق نہیں کہ وہ بغیر کسی شرعی عذر کے کسی دوسرے کی حالت و کیفیت کی جستجو کرے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَجَسَّسُوا (الحجرات ۴۹:۱۲) اس آیت کریمہ میں بتایا گیا ہے کہ لوگوں کے راز نہ ٹٹولو، ایک دوسرے کے عیب تلاش نہ کرو، دوسروں کے حالات اور معاملات کی ٹوہ نہ لگاتے پھرو، یہ حرکت خواہ بدگمانی کی بنا پر کی جائے یا بدنیتی سے، کسی کو نقصان پہنچانے کی خاطر کی جائے یا محض اپنا استعجاب دور کرنے کے لیے کی جائے، ہر حال میں شرعاً ممنوع ہے(۴۷)۔ نبی اکرم ﷺ نے ایک مرتبہ اپنے خطبہ میں تجسس کرنے والوں کے متعلق فرمایا کہ اے لوگو! جو زبان سے ایمان لے آئے ہو مگر ابھی تمہارے دلوں میں ایمان نہیں اترا مسلمانوں کے پوشیدہ حالات کی کھوج نہ لگایا کرو کیونکہ جو شخص مسلمانوں کے عیوب ڈھونڈنے کے درپے ہوگا اللہ تعالیٰ اس کے عیوب کے درپے ہو جائے گا اور اللہ جس کے درپے ہو جائے اُسے اُس کے گھر میں رُسوا کر کے چھوڑتا ہے(۴۸)۔ تجسس کی ممانعت کا یہ حکم صرف افراد کے لیے ہی نہیں بلکہ اسلامی حکومت کے لیے بھی ہے کہ شریعت نے نھی عن المنکر کا جو فریضہ حکومت کے سپرد کیا ہے اس کا یہ تقاضہ نہیں کہ وہ جاسوسی کا ایک نظام قائم کر کے لوگوں کی چھپی ہوئی برائیاں ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالے اور ان پر سزا دے بلکہ اسے صرف ان خرابیوں کے خلاف طاقت استعمال کرنی چاہیے جو ظاہر ہو جائیں رہی مخفی خرابیاں تو ان کی اصلاح کا راستہ جاسوسی نہیں بلکہ تعلیم، وعظ و تلقین، عوام کی اجتماعی تربیت اور ایک پاکیزہ معاشرتی ماحول پیدا کرنے کی کوشش ہے اس کے متعلق نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: حکمران جب لوگوں کے اندر شبہات کے اسباب تلاش کرنے لگیں تو وہ ان کو بگاڑ کے رکھ دیتا ہے(۴۹)۔ اسلام نجی زندگی کا احترام کرتا ہے اور اس میں اس وقت تک کسی کو مداخلت کی اجازت نہیں دیتا جب تک کہ اس کا تعلق مفاد عامہ سے نہ ہو چنانچہ اگر کسی شخص یا گروہ کے رویہ میں بگاڑ کی علامت نظر آئے،

جو معاشرہ کے لیے کوئی خطرہ ہو تو پھر ان مخصوص حالات میں تجسس اور ٹوہ کی اجازت دیتا ہے۔ روایت ہے کہ حضرت عبداللہ مسعودؓ کے پاس ایک شخص لایا گیا لوگوں نے کہا اس کی داڑھی سے شراب ٹپکتی تھی آپؓ نے فرمایا ہم منع کیے گئے ہیں ٹوہ لگانے سے لیکن اگر کوئی بات کھل جائے تو ہم مؤاخذہ کریں گے(۵۰)۔ اسلام نہ صرف خود کو تجسس سے باز رہنے کا حکم دیتا ہے بلکہ دوسروں کو بھی روکنے کا حکم دیتا ہے، فرمایا: لا تَجسَّسُوا و لا تُجَسِّسُوا (۵۱) رجمہ: نہ آپ ٹوہ لگاؤ اور نہ دوسرے کو لگانے دو۔ حالات کی ٹوہ لگانے کی ممانعت میں یہ حکمت پوشیدہ ہے کہ نجی اور خانگی معاملات کو اچھالنا ایک بڑی بداخلاقی ہے اور وجہ فساد بھی اس طریقہ اصلاح سے فتنہ وفساد کا دروازہ کھل جاتا ہے کوئی فرد اپنے گھر میں بھی محفوظ نہیں رہتا دوسری بات جو کہ ممانعت کی اصل حقیقت ہے وہ یہ کہ جو شخص گھر میں چھپ کر کوئی کام کرتا ہے اس کا اثر صرف اس کی اپنی ذات تک محدود رہتا ہے جماعت تک نہیں پہنچتا اس لیے جماعت کو اس میں دخل دینے کی ضرورت نہیں۔ ان احکام کی روشنی میں افراد کی نجی زندگی میں مداخلت نہیں کرنی چاہیے۔ صرف وہی امور پیش کرنے چاہیں جو پبلک لائف سے متعلق ہوں۔ حکومتی حوالہ سے بھی جاسوسی کا جال پھیلانے، شہریوں کے پیچھے مخبر لگانے، لوگوں کے دفاتر اور گھروں میں جاسوسی آلات نصب کرنے، ٹیلی فون ٹیپ کرنے، خطوط سنسر کرنے اور خلوت گاہوں کی تصاویر اتروانے والے افعال کی اسلامی تعلیمات میں کہیں کوئی گنجائش نہیں سوائے اس صورت میں کہ اگر ملک وقوم کے مفاد و سالمیت کا کوئی معاملہ ہو تو پھر جاسوسی کی جاسکتی ہے۔

iv) جرائم کی خبروں کی تشہیر نہ کی جائے: دنیا کا ہر مذہب اور اخلاقی نظام برائی کو روکنے اور چھپانے کا حکم دیتا ہے خواہ یہ انفرادی ہو یا اجتماعی۔ آپ ﷺ نے فرمایا میری امت کے تمام گناہ بخش دیئے جائیں گے سوائے ان لوگوں کو جو گناہوں کو فاش کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ آدمی رات کو گناہ کا کام کرے پھر صبح ہو، پروردگار نے اس کا گناہ پوشیدہ رکھا ہو اور وہ دوسروں سے کہے اے فلاں میں نے رات کو ایسا ایسا گناہ کیا رات کو تو پروردگار نے اس کو چھپا لیا اور رات بھر چھپاتا رہا اور صبح کو اس نے پردہ کھول دیا(۵۲)۔ سیرت طیبہ کے حوالہ سے صحیح بخاری میں بھی ایک وقعہ تفصیلاً بیان ہوا ہے کہ نبی اکرم ﷺ پر ایک یہودی لبید بن اعصم نے جادو کیا آپ ﷺ جب اس کے اثرات سے آزاد ہوئے تو حضرت عائشہؓ نے عرض کیا یارسول اللہ ﷺ آپ ﷺ نے اسے مشتہر

کیوں نہیں کیا، آپ ﷺ نے فرمایا اللہ نے مجھے شفا دی اور میں ناپسند کرتا ہوں کہ لوگوں کے سامنے کسی کے شر کو مشتہر کروں (۵۳)۔ اسلام ذرائع ابلاغ کو اس امر کی اجازت نہیں دیتا کہ اخلاقی و جنسی جرائم کی خبروں کو نمایاں اور ممتاز کر کے تفصیلاً شائع کیا جائے۔ خواتین و بچوں کے سکینڈل اچھالے جائیں۔ سنسنی پھیلائی جائے۔ جرائم کی خبروں کی اشاعت کے بہت سے منفی پہلو ہیں مثلاً مجرمانہ ذہنیت رکھنے والے جرم کے نئے نئے طریقے سیکھ لیتے ہیں، عدالتوں سے بے گناہی کا فیصلہ ہونے سے قبل ہی مجرموں کی ایسی مشہوری ہوتی ہے کہ بے گناہ ہونے کے باوجود وہ دوبارہ معاشرتی بحالی کے قابل نہیں رہتے ہیں، ان کی مثال خواتین کے اغواء اور ان پر مجرمانہ حملوں کی اشاعت و تشہیر بھی ہے، جرائم کی خبریں عام ہونے سے عوام میں عدم تحفظ کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ مجرموں کی شہرت ناپختہ ذہنوں کے لیے ایک ہیرو کی سی ہوتی ہے، ڈکیتی اور سمگلنگ راتوں رات امیر بننے کی ترغیب دیتی ہے۔ جرائم کی خبروں کو نمایاں کرنے کے اگرچہ کچھ مثبت پہلو بھی ہیں جیسے کہ حکومتی اور قانون نافذ کرنے والے اداروں کی کارکردگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ مجرموں کو کیفر کردار تک پہچانے کے لیے متعلقہ قانونی ادارے کارروائی پر مجبور ہوتے ہیں، ہمارے ہاں بھی یہ چلن عام ہے کہ جب تک کسی مظلوم کی فریاد ابلاغ عامہ میں جگہ نہیں پاتی تو وہ انصاف سے محروم رہتا ہے اور جیسے ہی میڈیا اس کو ہائی لائٹ کرتا ہے حکومت کوئی ایکشن لینے پر مجبور ہو جاتی ہے، مجرموں کی سزا عبرت کا سامان بنتی ہے اور عوام بھی وارداتوں کے نت نئے طریقوں سے واقف ہوتے ہوئے اپنا تحفظ بہتر طور پر کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ (۵۴)

بہرحال اگر ان خبروں کی اشاعت ناگزیر ہو تو ان کو تعمیری و اصلاحی انداز میں پیش کیا جائے جرم کو کارنامہ اور مجرم کو بہادر یا ہیرو بنا کر پیش نہ کیا جائے۔ جنسی جرائم کی جزئیات پیش نہ کی جائیں، خواتین اور بچوں کے بارے میں خصوصاً احتیاط کی جائے کہ ان کے نام، تصاویر اور متعلقین کے نام شائع نہ کئے جائیں، ٹی وی چینلز پر لڑکی کی آبروریزی کی خبر چلتی ہے تو ساتھ پورے خاندان کی فلم کھائی جاتی ہے جس کا نتیجہ ہے کہ وہ لوگ معاشرہ میں منہ چھپاتے پھرتے ہیں، سخت اذیت پہنچانے والی واردات، جسمانی عذاب، دھماکوں میں ہلاک شدگان اور زخمیوں کی تصاویر بار بار دھرانا، وحشیانہ قتل (مثلاً معمر قذافی کی لاش کی بے حرمتی) کی اشاعت سے پرہیز کرنا چاہیے۔ مجرم کو ضرور بے نقاب کرنا چاہیے لیکن اس انداز میں کہ ملک وقوم کی عزت خراب نہ ہو معاشرہ میں

اور اقوام عالم میں اپنا تماشہ نہ بنے۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی پاکستان کے حوالہ سے یہ سفارش کی کہ عدالتوں میں فیصلہ شدہ یا زیر سماعت مقدمات، اغواء، زنا، لواطت سے متعلق شواہد و واقعات و تفصیلات کو اخبارات و رسائل اور دیگر ذرائع ابلاغ کے ذریعہ شائع کرنے کی ممانعت ہونی چاہیے۔(۵۵)

۲۔تفریح مہیا کرنا:

دورِ حاضر میں ابلاغ عامہ کے ذرائع کا اہم ترین مقصود تفریح ہے۔ تفریحی پروگراموں کی نسبت دیگر تمام پروگراموں سے زیادہ ہوتی ہے۔ تفریح کا اسلامی تصور باعتبار مفہوم۔ وسائل اور مقاصد دیگر تمام تصورات تفریح سے مختلف ہے۔ افراط وتفریط کے اس دور میں ایک طرف مغربی تہذیب نے پوری زندگی کو کھیل کود بنا دیا ہے تو دوسری طرف بعض شدت پسندوں نے اس تصور کو فروغ دیا ہے کہ اسلام صرف اور صرف خوف وخشیت اور عبادت کا نام ہے جس میں اور تفریح کا کوئی گزر نہیں جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلام ایسے بامقصد کھیل اور تفریح کی اجازت دیتا ہے جو انسان میں مختلف قسم کی مہارتیں پیدا کرے، اس سے سستی اور ملال کو دور کرے اس قسم کی تفریح نہ صرف اسلام میں جائز ہے بلکہ ایک حد تک مستحسن اور مطلوب بھی ہے۔ تفریح ایک طبعی امر اور نفس انسانی کا ایک ضروری تقاضہ ہے کیونکہ تعب وتکان کے بعد ذہن اور جسم و جان کو راحت کی ضرورت ہوتی ہے۔ تفریح سے عقل اور جسم از سرِ نو نشاط وتازگی حاصل کر لیتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ کی اس روایت میں اسی حقیقت کی نشاندہی کی گئی ہے کہ ’’قلوب کو وقتاً فوقتاً راحت پہنچایا کرو(۵۶) قلب تھک جاتے ہیں تو ان کی بصیرت کند ہو جاتی ہے۔ اسلام میں تفریح کی اجازت ان امور سے مشروط ہے کہ اس کے پیش نظر ایک مقصد ہو، کسی کی دلآزادی نہ کی جائے، فحش نہ ہو، حلال وحرام کے دائرہ میں رہتے ہوئے اپنے افراد کے لیے تفریح مہیا کرنی چاہیے تا کہ ان کی صلاحیتوں کو کُند اور ضائع ہونے سے بچایا جا سکے۔ اسلام کے تصور ابلاغ کے تحت ضروری ہے کہ:

i۔تفریح بامقصد ہو: انسان اشرف المخلوقات ہے اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں اسے ایک مقصد حیات دے کر بھیجا ہے اس کی منزل یہ نہیں ہے کہ وہ کھیل تماشوں میں کھو جائے اور اپنی منزل کھوٹی کر لے۔ اسلام کا تصور تفریح محض رقت گزاری نہیں بلکہ اسلام نے تفریح کے لیے عملی، تربیتی، عسکری اور جسمانی صحت و ورزش کے مقاصد مدنظر رکھے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا ہر وہ امر جو اللہ

کی یاد سے خالی ہو وہ غفلت ہے یا بھول ماسوا چار باتوں کے: تیراندازی کے ہدف کے درمیان دوڑنا، گھوڑے کی تربیت کرنا، گھر والوں کے ساتھ خوش وقتی کرنا اور تیراکی سیکھنا(۵۷)۔حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ آپﷺ نے گھوڑ دوڑ کا مقابلہ کرایا مقام حفیا سے مقام ثنیۃ الوداع تک(۵۸)۔ رسول اللہﷺ نے خود ابورکانہ کے ساتھ کشتی کی اور آپﷺ نے اسے پچھاڑ دیا(۵۹)۔حلال جانوروں کا شکار ایک جانب تفریح ہے تو دوسری جانب تیزی سے پلٹنے اور جھپٹنے کی تربیت ہے، شاہسواری اور نشانہ کی مہارت پیدا ہوتی ہے اور صحت برقرار رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ دوڑ کے حوالے سے حضرت عائشہؓ کا بیان ہے کہ میں نے رسول اللہﷺ کے ساتھ دوڑ کا مقابلہ کیا اور آپﷺ سے آگے نکل گئی پھر جب میں ذرا فربہ ہوگئی تو پھر آپﷺ کے ساتھ دوڑ لگائی تو آپﷺ آگے نکل گئے اور فرمایا یہ اُس کا بدلہ ہے(۶۰)۔آپﷺ تیراندازی سیکھنے کی ترغیب دلاتے تھے اس لیے فرمایا تیراندازی سیکھو(۶۱) اور اسے بہترین مشغلہ قرار دیا۔حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ اپنے بیٹوں کو تیراکی اور تیراندازی سکھاؤ اور بیٹیوں کو سوت کاتنے کی تعلیم دو(۶۲)۔ یہ سب تفریح کے انداز اپنے اندر حکمتیں، مقاصد اور فوائد لئے ہوئے ہیں مثلاً اعصاب کی پختگی، جسم کی پھرتی، نظر کی تیزی، ہمت و جرات، مہارت اور بلند حوصلگی جیسی صفات پیدا ہوتی ہیں۔اس کے مقابل ہمارا تصورِ تفریح بے مقصدیت کا شکار ہے۔اس کو قرآن نے ''لھوالحدیث'' کا نام دیا ہے۔ارشادِ باری تعالیٰ ہے: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِیْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيْلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولَئِکَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ (لقمان۳۱:۶) ترجمہ: اور لوگوں میں سے بعض ایسا ہے جو بے ہودہ حکایتیں خریدتا ہے تاکہ بے سمجھے (لوگوں کو) خدا کے راستے سے گمراہ کرے اور اس سے استہزاء کرے، یہی وہ لوگ ہیں جن کو ذلیل کرنے والا عذاب ہوگا۔اس آیت کریمہ کا ایک خاص پس منظر ہے کہ جب نبی اکرمﷺ کی دعوت کفار مکہ کی ساری رکاوٹوں کی کوششوں کے باوجود پھیلتی چلی جا رہی تھی تو نضر بن حارث نے یہ حل نکالا کہ وہ عراق سے کچھ قصہ کہانیاں اور گانے والی لونڈیاں لایا اور قصہ گوئی کی محفلیں برپا کرنا شروع کر دیں تاکہ لوگوں کی توجہ قرآن اور اسلام سے ہٹ جائے اور وہ ان کہانیوں میں کھو جائیں(۶۳) اس اصطلاح میں ''حدیث'' کے معنی تو باتوں اور قصہ کہانیوں کے ہیں اور ''لھو'' کے معنی غفلت میں پڑے ہونے کے ہیں۔ علامہ راغب لہو کا معنی لکھتے ہیں کہ: ترجمہ: جس چیز میں مشغولیت کی وجہ سے انسان اپنے مقصود سے غافل ہو جائے وہ لھو ہے(۶۴)۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں ہر نکمی بات اور فضول فعل کو

کہتے ہیں جس میں گانا بجانا، راگ رنگ وغیرہ سب بے کار باتیں شامل ہیں(٦٥)۔ سید قطب شہید کے مطابق اس سے مراد وہ تفریحی اور دلچسپ کلام ہے جس سے محض وقت گزارنا مطلوب ہو کوئی اچھا اور مفید نتیجہ نہ نکلتا ہو نہ اس میں کوئی تعمیری بات ہو(٦٦)۔ جو چیزیں انسان کو غفلت میں ڈالتی ہیں وہ لھو کہلاتی ہیں بعض اوقات ایسے کاموں کو بھی لھو کہا جاتا ہے جن کا کوئی فائدہ اور مقصد نہ ہو محض وقت گزاری کا مشغلہ یا دل بہلانے کا سامان ہو(٦٧)۔ بہرحال انسان کو بُری اور بے ہودہ باتوں میں مشغول کرنا تاکہ وہ ہر اچھی چیز سے غافل ہو جائے زمانہ کی پرانی روش ہے اور اب یہ کام ذرائع ابلاغ نے سنبھال لیا ہے تفریحی پروگراموں کی بھرمار اور معیار نہایت پست ہوتا ہے۔ مقصدیت غائب ہے، تفریح برائے تفریح ہے برائے نصیحت نہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہماری زندگی سراسر لہولعب بنتی جارہی ہے جو کہ اسلام کے تصور تفریح کے بالکل منافی ہے۔

ii) تفریح فحش نہ ہو: اسلام تفریح پسند کرتا ہے لیکن تفریح کے نام پر فحاشی پھیلانے کی اجازت ہرگز نہیں دیتا، فواحش پھیلانا دین نے حرام قرار دیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (النور۲۴:۱۹)

ترجمہ: جو لوگ اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ مومنوں میں بے حیائی پھیلے ان کو دنیا و آخرت میں دکھ دینے والا عذاب ہوگا۔

علامہ جصاص لکھتے ہیں کہ بے شرمی کے کام خواہ وہ کھلے ہوں یا چھپے ہوئے، گناہ اور حق کے خلاف زیادتی فواحش ہے(٦٨)۔ امام غزالی کے نزدیک قبیح امور کو صریح الفاظ میں ذکر کرنا فحش گوئی ہے(٦٩)۔ مزید یہ کہ ہر ایسے برے فعل یا قول کو فحشاء کہا جاتا ہے جس کی برائی کھلی اور واضح ہو اور ہر شخص اس کو برا سمجھے(٧٠)۔ مختصراً فحش کا اطلاق ان تمام بے ہودہ اور شرمناک افعال پر ہوتا ہے جو اپنی ذات میں نہایت قبیح ہوں علی الاعلان برے کام کرنا اور برائیوں کو پھیلانا بھی اس میں شامل ہے۔ اللہ تعالیٰ فحاشی پھیلانے والے کے لیے دنیا و آخرت میں دردناک عذاب کی خبر دیتے ہیں۔ حدیث مبارکہ بھی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا! اے عائشہؓ اللہ تعالیٰ فحش کام کرنے والے اور بے تکلف فحاشی پھیلانے والے کو...... ناپسند کرتا ہے(٧١)۔ اشاعت فحش کی ممانعت میں یہ حکمت پوشیدہ ہے کہ اگر معاشرہ میں برائی سرِ عام ہونے لگے تو اس کے خلاف مزاحمت کمزور پڑنے لگ جاتی ہے۔ علامہ شبلی لکھتے ہیں کہ برائیوں کی اگر روک تھام نہ کی جائے تو ان برائیوں کی برائی

نہایت ہلکی ہو کر رہ جاتی ہے، لوگ اس کو ایک معمولی بات سمجھنے لگ جاتے ہیں اور آہستہ آہستہ یہ زہر اتنا پھیل جاتا ہے کہ ان برائیوں کا بُرا لگنا بھی مشکوک لگنے لگتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پوری قوم کا اخلاقی مزاج فاسد ہو جاتا ہے۔(۷۲)

افسوس ہمارے ذرائع ابلاغ میں فحاشی کے خلاف احساس عنقا ہوتا جا رہا ہے۔گذشتہ چند سالوں میں یہ نوبت کہاں سے کہاں پہنچ گئی ہے اندازہ کرنے کے لیے ۲۰ سال پہلے کے میڈیا کا آج کے میڈیا سے موازنہ کر کے دیکھیے؟ اندازہ ہوگا کہ عریانی و فحاشی نے کسی رفتار سے ہمارے ماحول میں سرایت کیا ہے۔ابلاغ عامہ کے ذرائع تجارتی منافع کی دوڑ میں تفریح کے نام پر عفت و اخلاق کو پامال کرتے ہیں۔عریانی و فحاشی کے فروغ میں ہر کوئی دوسرے سے بازی لے جانے کی کوشش میں ہے، بے ہودہ فلمیں، نیم عریاں لباس اور اخلاق باختہ مکالمے نشریات کا حصہ ہیں۔علم کے نام پر بچے کی پیدائش تک کے تمام مراحل عام ناظرین کو دکھائے جاتے ہیں، بوائے فرینڈ اور گرل فرینڈ کی اصطلاحیں استعمال کی جاتی ہیں حالانکہ اسلامی نظریہ ابلاغ کے تحت تو یہ تمام ذرائع و وسائل شرم و حیا کے پاسبان ہوتے ہیں وہ ایسے مناظر پیش نہیں کرتے جنہیں دیکھ کر گھر کے افراد ایک دوسرے سے نظریں چرانے لگیں۔فحاشی پھیلانے میں غیر ملکی چینلز اور مواد کا بھی ایک بڑا کردار ہے۔فحاشی ان کی تہذیب کا حصہ تو ہوسکتا ہے ہماری کا نہیں۔بے راہ روی پر اکسانے اور مسلمہ شرافت کے اصولوں کے منافی اور بچوں میں غیر صحت مند تفریح کو پروان چڑھانے والے پروگرام مسلسل چلتے ہیں، کیبل اپریٹرات گئے عریاں اور فحش فلمیں چلا دیتے ہیں حالانکہ یہ سب کچھ تو میڈیا کے اپنے اصول وضوابط کے بھی خلاف ہے۔۱۹۹۰ء میں جب حکومت نے پرائیویٹ سیکٹر کو ریڈیو اور ٹی وی سٹیشن کے لیے لائسنس کا اجراء کیا تو یہ شرط رکھی گئی تھی کہ بے راہ روی پر اکسانے اور شرافت کے مسلمہ اصولوں کے منافی مواد شائع نہیں کیا جائے گا۔۲۰۰۲ء میں ابلاغ عامہ کی نگرانی کے لیے PEMRA کا ادارہ وجود میں آیا اس نے بھی غیر ملکی چینلز کے لیے اسی اصول کو دہرایا لیکن حقیقت کیا ہے؟ آیا کبھی کسی ملکی یا غیر ملکی چینل غیر اخلاقی مواد کی اشاعت کی وجہ سے پابندی لگی ہے؟ یقیناً اس کا جواب نہیں میں ہے۔فحاشی کا رجحان ہمارے معاشرے کو دیمک کی طرح چاٹ رہا ہے۔قوم و ملت میں بگاڑ پیدا ہو رہا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ عذاب الٰہی کو دعوت بھی ہے۔

iii) تفریح دل آزاری کا باعث نہ ہو: اسلام میں تفریح کے نام پر کسی کی تضحیک کرنے، عزتِ نفس کو مجروح کرنے کی ممانعت ہے۔ اس طعن و تضحیک کی کوئی بھی صورت ہوسکتی ہے مثلاً دوسرے کا مذاق اڑانا، یہ محض زبان سے بھی ہوسکتا ہے اور کسی کی نقل اتار کر بھی، کسی کی بات، لباس، کام یا صورت پر ہنسنا، کسی عیب یا نقص کی طرف لوگوں کی توجہ دلانا، چوٹیں کرنا، پھبتیاں کسنا، الزام دھرنا، عیب چینی کرنا، کسی کو برے ناموں سے پکارنا، غرض ہر وہ کام جس سے کسی دوسرے کی مذمت اور تذلیل کا پہلو نکلتا ہو اسلام اس سے منع فرماتا ہے(۷۳)۔ قرآن حکیم کی سورہ الحجرات میں اللہ تعالیٰ نے اس بارے میں تفصیل احکام عطا فرمائے ہیں: ترجمہ: مومنو! کوئی قوم کسی قوم کا تمسخر نہ کرے ممکن ہے وہ لوگ اُن سے بہتر ہوں اور نہ عورتوں سے ممکن ہے وہ ان سے اچھی ہوں اور نہ عیب لگاؤ اور نہ ایک دوسرے کے برے نام رکھو ایمان لانے کے بعد برا نام رکھنا گناہ ہے اور جو توبہ نہ کریں وہ ظالم ہیں۔(الحجرات ۴۹:۱۱)

اسلام میں ہر انسان کی عزت و آبرو محترم ہے اس میں تو مسلم اور غیر مسلم کی بھی کوئی تفریق نہیں ہے۔ آپ ﷺ نے خطبہ حجۃ الوداع میں اس بنیادی انسانی حق کا اعلان فرما دیا تھا کہ ہر انسانی جان، مال اور آبرو اس شہر، مہینہ اور دن کی طرح محترم ہے(۷۴)۔ ناحق کسی کی پگڑی اچھالنے کی مذمت کی گئی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا سب زیادتیوں سے زیادہ یہ ہے کہ کسی مسلمان کی ناحق عزت لی جائے(۷۵) اور اگر بات حق بھی ہو تو پھر بھی اس کو اس طرح تحقیر و تضحیک کے حوالہ سے پیش کرنا کہ دوسرے کی دل آزاری ہو اسلام میں ناپسندیدہ فعل ہے۔ آپ ﷺ اس امر کا خاص خیال رکھتے تھے۔ آپ ﷺ کی عادت مبارکہ تھی کہ جب کوئی بری خبر کسی حوالہ سے پہنچتی تو کبھی اس کا نام لے کر براہ راست اظہار نہ کرتے بلکہ ہمیشہ فرماتے کیا ہے بعض لوگوں کو کیا ہو گیا کہ ایسا ایسا کہتے ہیں(۷۶)۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے آپؐ کے سامنے ایک شخص کی نقل اتاری تو آپؐ نے فرمایا اللہ کی قسم مجھے یہ پسند نہیں کہ میں کسی انسان کی نقل اتاروں(۷۷) موجودہ عالم یہ ہے کہ تفریح کے نام پر دوسروں کا دلخراش استہزاء، تمسخر لطائف، کو فکاہات کے مہذب عنوان سے پیش کیا جاتا ہے اہم شخصیات کی ڈمی چینلز پر پیش کر کے دوسروں کو ہنسنے کا موقع دیا جاتا ہے حالانکہ اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا خواہ یہ حق پر مبنی ہی کیوں نہ ہو کہ کسی کا اس طرح مذاق اڑایا جائے جس میں تحقیر کا پہلو ہو۔ الغرض بے سروپا حرکات تفریح کے نام پر کی جاتی ہیں۔

۳۔شعور و آگہی دینا:

میڈیا کا تیسرا اہم فرض قوم کو شعور و آگہی دینا ہے اس آگہی میں شامل ہے: اپنے حقوق و فرائض کا شعور، ظلم کے خلاف احتجاج کا حق، جہالت کا خاتمہ، ملکی و بین الاقوامی حالات کی سمجھ بوجھ وغیرہ۔

> "Educating the masses about their rights moral, social and religious obligations is another important function of mass media which needs no emphasis."(۷۸)

بلاشبہ میڈیا نے یہ سفر بڑی سرعت سے طے کیا ہے ماضی کی نسبت لوگوں کا شعور بہت زیادہ بیدار ہے یہ ابلاغ عامہ کا اصلاحی کردار ہے اور اصلاح کے لیے ضروری ہے کہ فرد اور معاشرہ کی فکر اور طرزِ عمل میں تبدیلی آئے اور تبدیلی لانے کے سلسلہ میں اولین ضرورت صحیح و غلط اور درست و نادرست میں تمیز کا شعور پیدا کرنا ہے(۷۹) اور میڈیا بڑی حد تک اس میں کامیاب ہو رہا ہے۔ عوام کو اپنے حقوق کا ادراک ماضی کی نسبت کہیں زیادہ ہے بہت سے ایسے نکات، آئینی شقیں، قانون وغیرہ میڈیا کے ذریعہ عوام کے سامنے آ رہے ہیں جو آگاہ کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے حصول کے لیے بھی مددگار ہوتا ہے۔ فرائض کا شعور بھی اُجاگر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے مثلاً اگر کوئی وبا پھیلتی ہے تو ہر فرد کو اس سے بچاؤ کے لیے کس طرح اپنی اور حکومت کی مدد کرنی چاہیے اس کی بہترین مثال پولیو کے خلاف مہم ہے، ڈینگی وائرس کا خاتمہ کے لیے عوام کو جھنجھوڑنا ہے۔ علمی اعتبار سے بھی نہایت معلوماتی، سائنسی پروگرام، دنیا میں ہونے والی ترقی، نت نئی ایجادات سے عوام کو مسلسل آگاہ کیا جاتا ہے جس سے تجسس بڑھتا ہے کچھ سیکھنے اور نیا کرنے کی رغبت پیدا ہوتی ہے، Internet کا مثبت استعمال علم و دانش کی ایک وسیع دنیا آپ کے سامنے لا رکھتا ہے، کوئز، علمی مضامین، سوال و جواب، گفتگو، مختلف یونیورسٹیوں جیسے علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کورسز پر سب تعلیم کو عام کرنے کی کوششیں ہیں۔ سیاسی معاملات پر بھی ابلاغ عامہ کے فراہم کردہ شعور و آگہی کے باعث اکثریت کے دماغ روشن ہوئے اب کسی تحریک یا خیال کی حمایت میں انہیں آسانی سے ہموار نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ استدلال سے قائل نہ کیا جائے ٹاک شوز میں ہر پارٹی اپنے مؤقف کی دلیل کے طور پر اپنی Achivements کا ذکر کرتی ہے۔ قومی سلامتی کے امور پر بحث ہوتی ہے ان تمام امور کا خلاصہ یہ ہے کہ عوام میں معاشرتی طور پر شعور و آگہی پیدا کرنے میں میڈیا

بنیادی کردار ادا کررہا ہے۔ انصاف کی بحالی، مظلوم کی مدد، جاہلانہ رسوم کے خلاف آواز اٹھانا (ونی، کاروکاری، بچی کی بوڑھے سے شادی وغیرہ)،جعلی پیروں عاملوں کو بے نقاب کرنا، ملکی کرپشن سے پردہ اٹھانا، بڑے بڑے مالی سکینڈل منظر عام پر لانا، میڈیا نہ صرف ان کے خلاف آواز اٹھاتا ہے بلکہ قومی زندگی میں بعض ایسے مواقع بھی آئے باطل کے مقابلہ میں ڈٹ بھی گئے چیف جسٹس آف پاکستان کی بحالی کی تحریک اس کی ایک بڑی مثال ہے۔میڈیا کی آزادی کی وجہ سے عام انسان کے لیے ظلم کے خلاف احتجاج اور اپنا حق وصول کرنا کسی قدر ممکن ہوگیا ہے۔ لہٰذا ایک جاگیردارنی بے گناہ استاد کے منہ پر تھپڑ مارنے کی وجہ سے عدالت سے دوسال کے لیے نااہل قرار پاتی ہے۔

ذرائع ابلاغ کے اس بنیادی فریضہ کا اگر اسلام کی روشنی میں تجزیہ کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام تو دین ہی شعور و آگہی کا ہے۔قرآن میں جابجا، **یتفکرون، یتدبرون اور افلا تعقلون** کے الفاظ یہ عکاسی کرتے ہیں کہ اسلام غوروفکر اور سوچ بچار کا حکم دیتا ہے تقاضہ کرتا ہے کہ آیات الٰہی پر غوروفکر کر کے ایمان لاؤ اندھے، بہرے اور گونگے بن کر نہیں، سوچ سمجھ کر عقل سے فیصلہ کرو اور اسی کا نام شعور وسمجھ ہے۔معاشرتی زندگی میں اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے جان قربان کرنے والا شہید کہلاتا ہے اور ظلم کے سامنے ڈٹ جانا جہاد ہے۔ جبروزیادتی کے مقابلہ کرنا، پوری جرأت، بے باکی اور بے خوفی سے حق کے لیے اٹھ کھڑے ہونا انتہائی قابل تحسین ہے۔ آپ ﷺ سے سوال کیا گیا اسے اللہ کے رسول ﷺ کون سا جہاد افضل ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا ظالم حکمران کے سامنے کلمہ حق کہنا (۸۰) اسلامی نظریہ ابلاغ یہ لازم ٹھہراتا ہے کہ لالچ، دباؤ، خوف یا مصلحت کی وجہ سے حق کو نہ چھپایا جائے بلکہ تمام دباؤ اور مصلحتوں سے بے نیاز ہوکر برائیوں کے خلاف آواز اٹھائی جائے، ظالم سے ہرگز نہ دبیں۔ حضرت سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ایک دفعہ لمبا خطبہ دیا فرمایا ہشیار رہنا کسی کی ہیبت تمہیں اس حق بات کے کہنے سے باز نہ رکھے جو تم کو معلوم ہو یہ سن کر ابوسعید روئے اور فرمایا افسوس ہم نے ایسی باتیں دیکھیں اور ہیبت ہیں آگئے (۸۱) نبی اکرم ﷺ نے حق گوئی کی راہ میں رکاوٹ بننے والے خدشات کو دور کرتے ہوئے نہایت شاندار بات بیان فرمائی ہے کہ ''جو شخص کسی ایسی جگہ موجود ہو جہاں حق کہنے کی ضرورت پیش آئے تو وہ اس سے گریز نہ کرے اس لیے کہ موت اپنے مقررہ وقت سے پہلے نہیں آئے گی اور جو رزق اس کی قسمت میں ہے وہ اس سے محروم نہ ہوگا۔ (۸۲)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ذرائع ابلاغ کی روشنی میں عوام حالات حاضرہ کے معیاری، معلوماتی تجزیاتی تبصروں سے مستفید ہوتے ہیں جن میں اظہار خیال کی بہت زیادہ آزادی نظر آتی ہے لیکن یہ حقیقت بھی اپنی جگہ سچ ہے کہ اطلاعات اور اطلاعات کے تجزیوں کی بھرمار نے عام آدمی کا ذہن ماؤف کر کے رکھ دیا ہے۔ یہ فیصلہ دشوار ہے کہ کس کے تجزیہ کو درست اور کس کے تجزیہ کو غلط سمجھے، مواد کی کثرت نے ایک عام آدمی کی قوت تمیز اور قوت فیصلہ کو متاثر کیا ہے، جناب احسن اختر ناز لکھتے ہیں الفاظ کے ایسے تانے بانے بنے جاتے ہیں کہ عام قاری تجزیہ نگار کی ذاتی رائے کو ہی حقیقت سمجھتا ہے یا پھر ان بھول بھلیوں میں کھو جاتا ہے اخبارات اس کی رائے کو تشکیل دینے کی بجائے اس کی سنسنی، ابہام اور گومگو میں اضافہ کا باعث بنتے ہیں، مذاکروں اور فورم کی روایت سے بھی جہاں مختلف پہلوؤں سے آگاہی ہوتی ہے وہاں انتشارِ فکر اور کسی ایک نظریہ کا غلبہ زیادہ محسوس ہوتا ہے(۸۳)۔ اس حوالہ سے ایک اور محل نظر امر ان ٹاک شوز میں میزبانوں کا خصوصاً اور مہمانوں کا عموماً اندازِ گفتار ہے اس میں گفتگو سے زیادہ جدال کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ فریق کو بات مکمل نہیں کرنے دی جاتی، باربار مداخلت کی جاتی ہے۔ اسلام اس بدتہذیبی کی قطعاً اجازت نہیں دیتا بلکہ حکم دیتا ہے کہ بات نرمی اور شائستگی سے کی جائے۔ کلام سختی پر مبنی نہ ہو اور انداز دلخراش نہ ہو(۸۴)۔ حضرت موسیٰؑ اور ہارونؑ کو جب فرعون کے پاس دعوت حق کے لیے بھیجا گیا تو رب تعالیٰ نے انہیں ہدایت کی تھی کہ: ترجمہ: اوران سے نرمی سے بات کرو۔ (طہ۲۰:۴۴) جب ان جلیل القدر انبیاء کو فرعون جیسے گمراہ انسان کے ساتھ سخت کلامی کی اجازت نہیں دی گئی تو پھر ہم ان نبیوں سے بڑھ کر مصلح نہیں اور مخاطب فرعون سے زیادہ گمراہ نہیں تو ہمیں اپنے مخالفین کے سامنے سخت کلامی کی اجازت کیسے ہوسکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ لوگوں سے خوش کلامی کا حکم دیتے ہیں فرمایا: وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً (البقرہ۲:۸۳) ترجمہ: اور لوگوں سے اچھی باتیں کہنا۔

آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ کو یہ حقیقت سمجھاتے ہوئے فرمایا: اے عائشہ اللہ تعالیٰ نرمی اور خوش خلقی کو پسند کرتا ہے، خود بھی نرم ہے اور نرمی پر دیتا ہے(۸۵)۔ اسلام ترغیب دیتا ہے کہ مخالف کی بات حوصلہ اور توجہ سے سنی جائے اور بدتہذیبی کا مظاہرہ نہ کیا جائے، قطع کلامی سے بچا جائے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: بندے کا ایمان اس وقت تک کامل نہیں ہوتا جب تک وہ بات کاٹنا چھوڑ نہ دے(۸۶) دوسرے کی عزت نفس اور حفظِ مراتب کا خیال رکھا جائے۔ حجت بازی سے گریز کیا جائے اور سخت مخالفت کے باوجود بھی اخلاق کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا جائے۔

خلاصہ کلام:

دورِ حاضر ابلاغیات کے غلبہ کا دور ہے ابلاغ عامہ کے ذرائع ۲۴ گھنٹے خبریں، تفریح اور شعور مہیا کرنے کا فریضہ ادا کرتے ہیں دنیا میں پائے جانے والے نظریاتِ ابلاغیات کے مقابلہ میں بہترین نظریہ ''اسلامی نظریہ ابلاغ'' ہے جو نہایت متوازن، مقصدیت کا حامل، نیکی کو پھیلانے اور شر کو مٹانے والا اور اپنی معاشرتی وتہذیبی اقدار کا معاون ومحافظ ہے اس کے فوائد وثمرات سے مستفید ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس کو عملاً اپنایا جائے جبکہ ہمارے قومی ذرائع ابلاغ مقصدیت کے فقدان کا شکار ہیں اپنی ثقافت واقدار کی ترویج کی بجائے دوسروں کی نقالی پر فخر کیا جاتا ہے ضروری ہے کہ ان کا قبلہ درست کیا جائے تاکہ معاشرہ درست سمت سفر کرے لیکن شعور و آگہی کے حوالہ سے ان کا کردار نہایت مثبت ہے۔ عوام الناس ماضی کی نسبت کہیں زیادہ ملیّ، علمی، سیاسی اور معاشرتی شعور کے حامل ہیں اور یہ یقیناً میڈیا کی دین ہے۔ اسلامی ابلاغیات کی اہم خوبی اس کے اخلاقی اصول وضوابط ہیں جن کی اسلام پابندی کا حکم دیتا ہے مثلاً خبر سچائی پر مبنی ہو، خبریں بنانے کے لیے ذاتی حالات کو نہ کریدا جائے، جرائم کی خبریں ڈھکے چھپے انداز میں آگے پہنچائی جائے، تفریح بامقصد، صاف ستھری ہو اور دوسروں کی تحقیر و دلآزاری کا باعث نہ بنے مزید یہ کہ جہالت کا خاتمہ ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جغرافیائی ونظریاتی تشخص کی حفاظت کی جائے۔

☆☆☆☆

حوالہ جات

(۱) البخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل (م٢٥٦ھ)، الجامع الصحیح، باب ۵۴۵ حجة الوداع، حدیث نمبر ۱۵۳۰، الیمامه دمشق بیروت ۱۹۹۰.

(۲) ابن منظور الافریقی (م۱۱۷ء)، لسان العرب، بذیل ماده بلَغَ، دارصادر بیروت، ۱۹۵۵.

(۳) ابن حماد جوهری، الصحاح، بذیل ماده بَلَغَ، دارالعلم للملایین بیروت، ۱۰۸۵.

(۴) اردو لغت، ترقی بورڈ کراچی بذیل مادہ ابلاغ۔

(۵) نفیس الدین سعدی، ابلاغ عامہ اور دورِ جدید، ص:۱۳، ڈیسنٹ پریس کراچی بار اوّل مارچ ۱۹۸۶۔

(۶) مہدی حسن، جدید ابلاغ عام، ص:۸۸، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد ۱۹۹۰۔

(۷) A New Book of Knowledge, 3:429, Grolier Incorporated Danbury, Conn.

(۸) The Oxford English Dictionary, 111:578 Clarendon Press Oxford 1989.

(۹) The Encyclopedia Americana, 7:423, Grolier Incorporated U.S.A. 1987.

(۱۰) A New Book of Knowledge, 3:429.

(۱۱) نفیس الدین سعدی، ابلاغ عامہ اور دورِ جدید، ص:۱۳

(۱۲) The Encyclopedia Brittanica "Communication",Marcropaedia, Encylopaedia Brit-Inc,U.S.A,15th 2005.

(۱۳) مہدی حسن، جدید ابلاغ عام، ص:۲۲۵۔

(۱۴) صفی الرحمٰن مبارکپوری، الرحیق المختوم، ص:۳۴۳، المکتبة السلفیة لاھور

(۱۵) صفی الرحمٰن مبارکپوری، الرحیق المختوم، ص۴۲۱۔

(۱۶) محمد رواس قلعہ جی، ڈاکٹر، فقہ عمر، مترجم ساجد الرحمٰن صدیقی، ص:۶۶۱، ادارہ معارف اسلامی،

منصورہ لاہور، جنوری ۱۹۹۰ء۔
(۱۷) عبدالسلام خورشید، فن صحافت، ص:۲۴۷، مکتبہ کارواں لاہور۔
(۱۸) مسکین حجازی، پاکستان میں ابلاغیات ترقی وسائل، ص:۱۲۳، سنگ میل پبلیکیشنز لاہور ۱۹۹۰ء۔
(۱۹) مقالہ نثار احمد زبیری، پاکستان ذرائع ابلاغ عامہ پر ایک نظر، مجلّہ ابلاغیات، طاہر مسعود، ص:۱۹۱، ادارہ ابلاغیات جامعہ کراچی ۱۹۸۶ اشاعت اول۔
(۲۰) النجار، فہمی قطب الدین، مسلم گھرانے پر ذرائع ابلاغ کے اثرات، (م) ڈاکٹر ساجد الرحمٰن صدیقی، ص:۳۷، ادارہ معارف اسلامی لاھور، طبع اول فروی ۱۹۹۲ء۔
(۲۱) مسکین حجازی، پاکستان میں ابلاغیات ترقی وسائل، ص:۸۱۔
(۲۲) مقالہ تسنیم قریشی، قائداعظم اور پریس، مجلّہ ابلاغیات، طاہر مسعود، ص:۲۹۔
(۲۳) مسکین حجازی، پاکستان میں ابلاغیات ترقی ومسائل ص:۱۰۴۔
(۲۴) مسکین حجازی، پاکستان میں ابلاغیات ترقی ومسائل ص:۱۰۳۔
(۲۵) مسکین حجازی، پاکستان میں ابلاغیات ترقی ومسائل ص:۱۰۰۔
(۲۶) احسن اختر ناز، صحافتی ذمہ داریاں، ص ۲۷۔
(۲۷) امام غزالی، ابو حامد محمد، احیاء العلوم الدین، مترجم مولانا ندیم الواجدی، ۲:۴۸۶، دارالاشاعت کراچی۔
(۲۸) علامہ راغب الطباخ، تاریخ افکار و علوم اسلامی، مترجم مولانا افتخار احمد بلخی، مقدمہ، ص:۲، اسلامک پبلیکشنز لمیٹڈ لاہور مارچ ۲۰۰۶ء۔
(۲۹) علامہ راغب الطباخ، تاریخ افکار وعلوم اسلامی مترجم مولانا افتخار احمد بلخی، مقدمہ، ص:۱۔
(۳۰) الترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ (م ۲۷۹ھ). صحیح سنن الترمذی، کتاب البر والصلة، حدیث نمبر ۲۰۰۷، القتبة اسلامیه بیروت ۱۹۸۸
(۳۱) M. A. Mughal, Violance and the Media, http://themnews.com.
(۳۲) الجصاص (م ۳۷۰ھ)، احکام القران، ۳:۲۵، سهیل اکیڈمی لاهور.
(۳۳) شبلی نعمانی/سلیمان ندوی، سیرت النبی، ۲:۲۰۷، الفیصل ناشران لاہور ۱۹۹۱ء۔
(۳۴) قطب شهید سید، فی ظلال القران، ۱:۷۸، احیاء التراث العربی بیروت لبنان، الطبعة السابعة ۱۹۷۱.

(۳۵) مفتی محمد شفیع، معارف القران، ۱۴۹:۱، ادارۃ المعارف کراچی۔

(۳۶) ابو دائود (م ۲۷۵ھ) سنن ابی داؤد، کتاب الادب یاب فی المعاریض، حدیث نمبر ۴۹۷۱، دارالفکر بیروت.

(۳۷) قطب شهید سید، فی ظلال القرآن، ۱۵: ۳۵.

(۳۸) صحافت اور اس کی شرعی حدود، ص:۳۶، ادارہ اسلامیات لاھور، اگست ۲۰۰۳۔

(۳۹) الجصاص، احکام القران، ۳:۳۹۸.

(۴۰) قطب شهید سید، فی ظلال القران، ۱۳، ۵۲۶.

(۴۱) ابو داؤد، سنن ابی دائود، کتاب الادب، باب التشدید فی الکذب، حدیث نمبر ۴۹۹۲.

(۴۲) قطب شهید سید، فی ظلال القران ۱۳: ۵۲۷.

(۴۳) ابو داؤد، سنن ابی دائود کتاب الادب باب فیما یُرْ وی من الرّخصة فی ذلک، حدیث نمبر ۴۹۸۸.

(۴۴) الجصاص، احکام القران، ۳:۴۰۲.

(۴۵) مفتی محمد شفیع، معارف القران، ۵:۴۷۱۔

(۴۶) النجار فہمی قطب الدین، مسلم گھرانے پر ذرائع ابلاغ کے اثرات، ص:۲۶۔

(۴۷) مودودی، ابوالاعلیٰ سید، تفہیم القران، ۵:۸۸، ترجمان القران لاھور۔

(۴۸) ابو داؤد، سنن ابی دائود، کتاب الادب، باب فی الغیبة حدیث نمبر ۴۸۸۰.

(۴۹) ابو داؤد، سنن ابی دائود، کتاب الادب، باب فی التجسس حدیث نمبر ۴۸۸۹.

(۵۰) ابو داؤد، سنن ابی دائود، کتاب الادب، باب فی التجسس، حدیث نمبر ۴۸۹۰.

(۵۱) ابو داؤد، سنن ابی دائود، کتاب الادب، باب فی الظن حدیث نمبر ۴۹۱۷.

(۵۲) مسلم بن حجاج القشیری، الجامع الصحیح، کتاب الزهد، باب النهی عن هتک الانسانی ستر نفسه.

(۵۳) البخاری، الجامع الصحیح، باب نمبر ۶۱۲ قول الله تعالیٰ ان الله یامر بالعدل والاحسان، حدیث ۱۰۰۰.

(۵۴) مسکین علی حجازی ڈاکٹر، جرائم کی خبریں اور اخبار کی اخلاقی ذمہ داریاں (خلاصہ مقالہ)، مجلّہ ابلاغیات، طاہر مسعود۔

(۵۵) ذرائع ابلاغ عامہ، رپورٹ اسلامی نظریاتی کونسل ۱۹۸۲، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد۔

(۵۶) مفتی محمد شفیع، احکام القران، ۳:۱۹۵، ادارۃ القران و العلوم الاسلامیہ پاکستان کراچی طبعة اول ۱۹۸۷ء.

(۵۷) المتقی الھندی، علی بن حسام الدین، کنزالعمال فی السنن، والاقوال، ۱۵:۲۱۱، دارالکتب العلمية بیروت ۱۹۹۸.

(۵۸) البخاری، الجامع الصحیح، باب نمر ۱۰۱ السَّبْقِ بین الْخَيْلِ حدیث نمبر ۱۳۲.

(۵۹) المنذری، زکی الدین امام حافظ، (م٦٥٦ھ) الترغیب الترھیب، کتاب الجھاد، احیاء التراث العربی بیروت۱۹۸۸.

(٦۰) ابو دائود، سنن ابی دائود، کتاب الجھاد، باب فی السبق حدیث ۲۵۷۸.

(٦۱) البخاری، الجامع الصحیح، باب نمبر ۱۲۲ التحریص علی الرّمٰی حدیث نمبر ۱٦۰.

(٦۲) بحوالہ النجارفہمی قطب الدین، مسلم گھرانے پر ذرائع ابلاغ کے اثرات، ص:۴۲۔

(٦۳) صفی الرحمٰن مبارکپوری، الرحیق المختوم، ص۱۲۱۔

(٦۴) علامہ راغب اصفہانی، م۵۰۲ھ، المفردات، ص:۴۵۰، مطبوعہ ایران.

(٦۵) القرطبی، الانصاری محمد بن احمد بن ابی بکر، الجامع الاحکام القران، ۱۳:۸۰، بیروت ۱۹۸۸.

(٦٦) قطب شھید سید، فی ظلال القران، ۲۱:٦٦.

(٦۷) مفتی محمد شفیع، معارف القران، ۷:۲۰۔

(٦۸) الجصاص، احکام القران، ۳:۳۳.

(٦۹) امام غزالی، احیاء العلوم الدین، ۳:۱۹٦۔

(۷۰) مفتی محمد شفیع، معارف القران، ۵:۳۸۰۔

(۷۱) ابو داؤد، کتاب الادب، فی حسن المعشرة، حدیث نمبر ۴۷۹۲.

(۷۲) شبلی نعمانی/سید سلیمان ندوی، سیرت النبی ﷺ، ٦:۵۰۔

(۷۳) مودودی ابوالاعلی (م ۱۹۷۹ء)، تفہیم القران، ۵:۸۵۔

(۷۴) صفی الرحمٰن مبارکپوری، المختوم، ص:۶۱۶۔

(۷۵) ابوداؤد، سنن ابی دائود، کتاب الادب، باب فی الغیبة حدیث نمبر ۴۸۷۹.

(۷۶) ابوداؤد، سنن ابی دائود، کتاب الادب فی حسن العشرة، حدیث نمبر ۴۷۸۸.

(۷۷) ابوداؤد، سنن ابی دائود، کتاب الادب، باب فی غبیة حدیث نمبر ۴۸۷۵.

(۷۸) M. A. Mughal, Violance and the Media, http://themnews.com.

(۷۹) مسکین حجازی، پاکستان میں ابلاغیات ترقی ومسائل، ص:۸۲۔

(۸۰) النسائی، عبدالرحمن احمد بن شعیب (م ۳۰۳ھ)، صحیح سنن النسائی، السیعة، فصل من تکلم بالحق عند امام جابر، المکتب الاسلامی بیروت ۱۹۸۸.

(۸۱) شبلی نعمانی/ سیرت النبی، سیرت النبی ﷺ، ۶:۲۸۲۔

(۸۲) امام غزالی، احیاء العلوم الدین، ۲:۴۹۲۔

(۸۳) حسن اختر ناز، صحافتی ذمہ داریاں، ص:۴۱۔

(۸۴) صحافت اوراس کی شرعی حدود، ص:۲۱۔

(۸۵) مسلم بن حجاج الجامع الصحیح، کتاب البر والصلة، باب فضل الرفق۔

(۸۶) امام غزالی، احیاء العلوم الدین، ۳:۱۸۷۔

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 32, Sr.No.85, 2011, pp 49 - 80

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد۳۲، اکتوبر۔دسمبر۲۰۱۱ء، شمارہ ۸۵

مہاراجہ رنجیت سنگھ کی توسیع پسندی کے خلاف جنوبی کشمیر کے مسلمانوں کی جدوجہد (1810-19ء)

ڈاکٹر عبدالرحمٰن☆

Abstract:

The state of Jammu and Kashmir had an area of 84471 Sq. miles. Towards south the state borders with Punjab province now included in Pakistan. The shortest route which linked Srinagar, the capital of state, with sub-continent passed through these areas well known as Bhimber and Rajoure.

Maharaja Ranjeet Singh when, after establishing his rule in Punjab, started his expansion expedition towards the Kashmir, in 1810, the muslims of southern Kashmir, divided in petty hill states, rose in revolt under the banner of their local chiefs and rulers well known as Rajas. Maharaja Ranjeet Singh tried his best to subjugate and occupy the Kashmir but all his efforts went in vain due to gallant resistance of the muslims of southern Kashmir. When the Afghan dynasty of Kabul fell into anarchy and the Governer Kashmir, appointed by Afghan King, restricted himself only to valley of Kashmir, the Muslims of southern Kashmir angrily gave up their hands from resistance and this paved the way for subjugation of Kashmir by Maharaja Ranjeet Singh in 1819.

This article reveals the courage, bravery and valour which the muslims of these areas showed in their struggle against Maharaja Ranjeet Singh's expansion towards Kashmir.

۱۷۰۷ء میں مغلیہ حکمران اورنگزیب عالمگیر کی وفات کے ساتھ ہی اس کے بیٹوں کے درمیان تخت نشینی کے لئے شروع کی گئی کشمکش اور لڑائیوں نے مغلیہ سلطنت کی بنیادوں کو غیر مستحکم

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ تاریخ، پرنسپل گورنمنٹ انٹر کالج پنجیڑی ضلع بھمبر

کر دیا اور دارالحکومت دہلی امراء اور وزراء کی باہمی آویزش، ذاتی اغراض و مفادات اور مذہبی فرقہ بندیوں کی نفرتوں کی وجہ سے سازشوں کی آماجگاہ بن گیا تھا۔اس سیاسی ابتری اور باہمی کشمکش سے مرکز گریز قوتوں کی حوصلہ افزائی ہوئی اور ہندوستان کے مختلف حصوں میں انہوں نے ابھرنا شروع کر دیا تھا۔جنوبی ہندوستان میں مرہٹہ قوم نے اور پنجاب میں سکھ مذہبی فرقہ نے لوٹ و مار، قتل و غارت اور مقامی حکومتوں کے خلاف محاذ آرائی اور معاندانہ سرگرمیوں کو اپنا مطمع نظر بنا لیا تھا۔سکھوں کی لوٹ و مار اور غارت گری کی دہشت اس قدر پھیل گئی تھی کہ لفظ سکھ اور ڈاکو ہم معنی بن گیا تھا۔(۱)

سکھ مذہب کے بانی بابا گرونانک (1538-1469ء) کی تعلیمات کی بنیاد بت پرستی کے بجائے واحدانیت اور خالصتاً الوہیت پر مبنی تھی۔آپ نے اپنی طویل زندگی میں امن، بھائی چارے اور اخوت کو عام کیا اور مذہبی و سماجی ناہمواریوں اور اختلافات کو کم کرنے اور مفاہمت کو پروان چڑھانے کی تلقین کی تھی۔(۲) تاہم آپ کے مذہبی جانشینوں (گروں) نے کچھ ہی عرصہ بعد انتہا پسندی کا راستہ اختیار کر کے مذہبی تعصب اور نارواداری کو اپنا مطمع نظر بنا لیا تھا۔چنانچہ مغلیہ حکمرانوں سے ان کا ٹکراؤ ناگزیر ثابت ہوا۔جہانگیر بادشاہ کے بیٹے شاہزادہ خسرو نے جب باپ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تو گرو ارجن دیو نے شاہزادہ کے ساتھ ملاقات کے بعد اس سے ہمدردی کا اظہار کیا۔جہانگیر بادشاہ کو جب اس کا علم ہوا تو اس نے گرو ارجن دیو کے خلاف کارروائی کا حکم دیا جس پر اسے قتل کر دیا گیا۔گرو ارجن دیو کا قتل سکھ مسلمان دشمنی کا نقطہ آغاز ثابت ہوا اور اس باہمی منافرت میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا گیا۔بقول پروفیسر سیتا رام کوہلی "یہ کہنا ناموزوں نہ ہوگا کہ یہ ان مظالم کے سلسلہ کی ابتداء تھی جن کی وجہ سے اس مذہبی اور اصلاحی فرقہ کو مجبوراً جنگی فرقہ بننا پڑا۔" (۳)

مغلیہ سلطنت بیرونی حملوں اور خطرات سے محفوظ رہتی تو ممکن تھا کہ داخلی انتشار اور ابتری پر قابو پانے میں مغل حکمران کامیاب ہو جاتے تاہم ۱۷۳۹ء میں ایران کے بادشاہ نادر شاہ کے

ہندوستان پر حملہ اور دہلی کی تباہی و بربادی نے مغلیہ سلطنت کا شیرازہ بکھیر دیا تھا۔ ۱۸۴۷ء سے افغانستان کے بادشاہ احمد شاہ درانی کے ہندوستان پر حملوں سے معاشی و معاشرتی اور سماجی و سیاسی لحاظ سے جس طرح یہاں بے چینی اور ابتری پھیلی تھی اس نے مغلیہ حکمرانی کی زوال پذیری کو مزید تیز تر کر دیا۔ پنجاب کے شہر و دیہات کی اینٹ سے اینٹ بجا دی گئی۔ افغان حملوں کے خوف و دہشت نے بستیوں کو ویران و سنسان بنا دیا تھا۔ عام لوگوں نے عزت و ناموس اور جان و مال کی حفاظت کے لئے پنجاب کے میدانوں سے بھاگنے میں عافیت خیال کی اور ہجرت کر کے جنگلوں اور پہاڑوں میں جا کر آباد ہونا شروع کر دیا تھا۔ احمد شاہ درانی کی حملہ آور فوجوں کی پیشقدمی کے انداز اور اس سے ہونے والی تباہی و بربادی کے واقعات کی منظر کشی کرتے ہوئے سکھ تاریخ کا مصنف ہری رام گپتا تحریر کرتا ہے۔

> They spread about 50kms on each side of the road. Thus over this large area no trace of life was left. The inhabitants had either fled away or were murdered in cold blood. Their animals were seized either for transport or slaughtered for meat. Their property was looted or burnt. The timber of houses, wooden doors and window shutters and trees all served as fuel for cooking meals.(4)

چنانچہ اس پس منظر میں سکھوں نے پنجاب کے ناگفتہ بہ سیاسی، معاشی اور معاشرتی حالات سے بھرپور فائدہ اٹھایا اور لوٹ و مار کی انفرادی کوششوں کو منظّم انداز میں آگے بڑھانے کے لئے مختلف گروہوں اور ٹولیوں کی شکل میں اپنے آپ کو منظّم و متحد کر لیا تھا۔ ان کی اس گروہ بندی کو جتھہ بندی کا نام دیا جاتا ہے۔ (۵) ان جتھوں کا باقاعدہ لیڈر یا سردار ہوتا جو جتھہ دار کہلاتا تھا۔ جتھہ داروں نے لوٹ و مار کے لئے پنجاب میں اپنی حدود متعین کر کے مختلف علاقے آپس میں تقسیم کر لئے تھے۔ اس طرح کے بڑے جتھے کے زیر قبضہ علاقہ کو مثل کے نام سے بھی منسوب کیا جاتا تھا۔ (۶) اس طرح کی بارہ سکھ مثلیں جلد ہی پنجاب کے طول و عرض میں قائم ہو گئی

تھیں۔ مہا راجہ رنجیت سنگھ کا تعلق گوجرانوالہ کے قریب واقع موضع سکر چک کے نام سے منسوب سکر چکیہ مثل سے تھا جس کی بنیاد اس کے دادا چڑت سنگھ نے رکھی تھی۔ مہا راجہ رنجیت سنگھ کے والد سردار مہان سنگھ کے زمانہ میں اس مثل کی جنگی طاقت تقریباً پچیس سو سوار پر مشتمل تھی۔(۷)

مہا راجہ رنجیت سنگھ ۱۳ نومبر ۱۷۸۰ء کو پیدا ہوا تھا۔ ۱۷۹۰ء میں اپنے والد سردار مہان سنگھ کے انتقال پر سکر چکیہ مثل کا اسے سردار تسلیم کر لیا گیا۔ رنجیت سنگھ نے نوعمری میں ہی اپنی مثل کی حدود کو وسعت دینے کے لیے مہم جوئی کا راستہ اختیار کیا بالآخر ۱۷۹۹ء میں سرادر لہنہ سنگھ، سردار گوجر سنگھ اور سردار سو بھا سنگھ کو شکست دے کر لاہور پر قبضہ کرنے میں بھی کامیاب ہو گیا تھا۔ لاہور پر قائم اس مشترکہ حکومت کو عام طور پر حکومت ثلاثہ بھی کہا جاتا ہے۔(۸) افغانستان کے بادشاہ زمان شاہ نے لاہور کی فتح کا سنا تو وہ اپنے داخلی سیاسی انتشار کی وجہ سے خاموش ہو گیا اور مہاراجہ رنجیت سنگھ کو خلعت عطاء کر کے لاہور پر اس کے قبضہ کو باقاعدہ سند کا درجہ عطاء کر دیا تھا۔(۹)

پنجاب کے مرکزی مقام لاہور پر قبضہ کے بعد مہا راجہ رنجیت سنگھ کی جنگی قوت اور عسکری صلاحیت کی شہرت عام ہوگئی۔ اس نے اب اپنے توسیع پسندانہ عزائم کو بروئے کار لاتے ہوئے ارد گرد کے علاقوں کے سرداروں اور حکمرانوں کو مطیع کرنا شروع کر دیا اور اپریل ۱۸۰۱ء میں لاہور میں منعقدہ ایک عظیم الشان جلسہ میں مہا راجہ کا لقب بھی اختیار کر لیا تھا۔(۱۰)

مہا راجہ رنجیت سنگھ اب توسیع پسندی کے عزائم کی تکمیل میں کامیابی اور کامرانی کی بلندیوں کو چھونے لگا تھا۔ اس نے پنجاب کے مختلف اطراف کے مسلمان نوابوں اور سکھ مثلوں کے سرداروں کے خلاف کاروائیاں شروع کر دیں اور لاہور دربار کی حدود میں روز بروز توسیع ہونے لگی تھی۔ مہاراجہ کسی سردار یا مثلدار کو مطیع کرتا تو اس کے مقبوضات کو سلطنت میں شامل کر کے سردار کو معقول جاگیر عطاء کر دیتا اور اسے اپنے دربار میں کسی اعلیٰ منصب پر سرفراز کر کے اس کی سپاہ کو اپنی فوج میں شامل کر لیتا تھا۔(۱۱) اس طرح مہا راجہ رنجیت سنگھ کی جنگی قوت میں روز افزوں

اضافہ ہوتا گیا۔ مہاراجہ نے اس قدر تیزی اور کامیابی سے فتوحات حاصل کی تھیں کہ دریائے ستلج کے مشرق میں واقع سکھ مثلوں کے سرداروں نے مہاراجہ رنجیت سنگھ کے توسیع پسندانہ عزائم سے اپنی مثلوں کو محفوظ رکھنے کے لئے بالآخر ایسٹ انڈیا کمپنی کی انگریز حکومت سے امداد حاصل کرنے میں ہی اپنی عافیت خیال کی تھی۔ (۱۲)

چنانچہ اب مہاراجہ رنجیت سنگھ اور انگریزوں کے باہمی تعلقات کے تعین اور دریائے ستلج کے مشرق میں واقع سکھ ریاستوں کے مستقبل کے متعلق دونوں فریقین میں معائدہ ناگزیر ہو گیا۔ معائدہ طے کرنے کے لیے کئی ماہ تک فریقین میں کشیدگی کے ماحول میں مذاکرات کا سلسلہ چلتا رہا۔ بالآخر ۲۵ اپریل ۱۸۰۹ء کو فریقین کے درمیان امرتسر کے مقام پر دوستی کا معائدہ طے پا گیا۔ ۱۸۰۹ء کے معائدہ امرتسر سے اگرچہ مہاراجہ رنجیت سنگھ کی مشرقی سرحد دریائے سلتج تک معدود ہو گئی تھی (۱۳) تاہم ہندوستان میں ابھرتی ہوئی مستقبل کی بڑی طاقت، انگریزوں سے اس کی دوستی نے اسے توسیع پسندی کے وسیع مواقع مہیا کر دیئے اور اس نے پنجاب کے مسلمان نوابوں اور سرداروں کے علاقوں سمیت کشمیر کی فتح کو اپنا مطمع نظر بنا لیا تھا۔

صوبہ کشمیر ۱۷۵۲ء میں زوال پذیر مغلیہ سلطنت کی عملداری کے بعد حکومت کابل کے زیر تسلط آ گیا تھا۔ کشمیر سے ملحق پہاڑی خطہ کی چھوٹی و بڑی ریاستوں کے حکمران مسلمان تھے۔ لہذا انہوں نے کسی مزاحمت کے بغیر اپنے ہم مذہب کابل کے حکمرانوں کی اطاعت اختیار کر لی تھی۔ احمد شاہ ابدالی کی وفات کے بعد کابل کی حکومت بھی زیادہ عرصہ مستحکم نہ رہ سکی اور سیاسی انارکی وطوائف الملو کی کا شکار ہو گئی تھی۔ ۱۸۰۰ء میں کابل کے حکمران شاہ زمان (1793-1800ء) کے سوتیلے بھائی محمود شاہ نے بغاوت کی اور زمان شاہ کو تخت سے محروم کر کے اس کی آنکھوں میں سلائیاں پھیر کر اندھا کر دیا تھا۔ (۱۴) تین سال کی جدوجہد کے بعد زمان شاہ کے حقیقی بھائی شجاع الملک نے شاہ محمود کو شکست دے کر گرفتار کر لیا اور خود کابل کے تاج وتخت کا مالک بن گیا۔ شاہ محمود کچھ عرصہ بعد ہی قید سے فرار ہو گیا اور دوبارہ ۱۸۰۹ء میں شاہ شجاع کو

شکست فاش دے کر کابل کا تخت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا۔(۱۵)

تخت کابل پر قبضہ کے حصول کی اس کشمکش سے پیدا ہونے والی سیاسی انارکی کا فائدہ اٹھاتے ہوئے شاہ شجاع کے وزیر شیر محمد خان کے بیٹوں کشمیر کے صوبیدار عطاء محمد خان اور اٹک کے والی جہانداد خان نے شاہ محمود کی اطاعت اختیار کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ چنانچہ افغانستان کی یہ سیاسی ابتری مہاراجہ رنجیت سنگھ کی کشمیر کے علاقوں پر توسیع پسندی کی مہم جوئی کے لئے اہم سبب ثابت ہوئی۔ ۱۸۰۸ء میں ہی کشمیر پر مہم جوئی کی منصوبہ بندی کے طور پر اس نے اپنے خفیہ جاسوس کشمیر کی سیاسی صورت حال کا جائزہ لینے اور پنجاب سے کشمیر جانے والی شاہراہ کے متعلق معلومات بہم پہنچانے کے لئے مامور کر دیئے تھے۔(۱۶) پنجاب سے کشمیر جانے والی مختصر ترین اور اہم شاہراہ کشمیر کے جنوب میں واقع پہاڑی خطہ کی ریاستوں راجوری اور بھمبر سے گزرتی تھی۔ مغلیہ حکمرانوں نے ۱۵۸۶ء میں فتح کشمیر کے بعد سے سیاحت کشمیر کے لئے اس شاہراہ کو بکثرت استعمال کیا تھا جس کی وجہ سے اسے مغلیہ شاہراہ یا مغل روٹ کہا جاتا تھا۔(۱۷) کشمیر کو ہندوستان سے ملانے والی اس قریب ترین شاہراہ پر واقع بھمبر اور راجوری نام کی پہاڑی ریاستوں پر بالترتیب چب اور جرال راجپوت قبائل کی حکمرانی تھی۔

ریاست بھمبر کا حکمران چب راجپوت قبیلہ نسلی لحاظ سے پنجاب کی کوہستانی ریاست کانگڑہ کے حکمران کٹوچ خاندان سے تعلق رکھتا ہے۔ ریاست کانگڑہ کے حکمران راجہ اومیگھ چند کے دور حکمرانی (1390-1405ء) میں اس کا بیٹا نرائن چند کسی وجہ سے ناراض ہو کر بھمبر میں آ کر آباد ہو گیا تھا۔ نرائن چند کے بیٹے چب چند نے اپنی خاندانی وجاہت کو بروئے کار لاتے ہوئے مختصر ترین عرصہ میں اس علاقہ میں اپنی راج گدی قائم کر لی تھی۔ جو اس کے نام سے موسوم چبھال یا چبھال کہلانے لگی تھی۔ راجہ چب چند سے منسوب اس علاقہ یا راج گدی کا اولین طور پر ذکر ۱۳۹۹ء میں امیر تیمور کے دہلی پر حملہ سے واپسی کے سفر کے واقعات میں موضع چبھال کے نام سے کیا گیا ہے۔(۱۸) سلاطین کشمیر (۱۹) کے دور میں پندرہویں صدی عیسوی میں رونما ہونے

والے واقعات خصوصاً جانشینی کی کشمکش ، اندرونی بغاوتوں اور پنجاب کے حکمرانوں کی سلاطین کشمیر سے آویزش کی وجہ سے کی گئی مہم جوئی کے واقعات کے ذکر میں علاقہ بھمبر کا ذکر چب اور چبھال نام کی مناسبت سے بکثرت آیا ہے۔ (۲۰) سلطان حیدر شاہ کے دور حکمرانی (1470-72ء) میں کشمیر کی باجگزار پہاڑی ریاستوں کے حکمرانوں نے سرکشی اختیار کی تو شہزادہ حسن کی سرکردگی میں جنوبی کشمیر کی طرف کی گئی لشکرکشی کے واقعات میں مصنف جون راج جموں،گکھڑ، چب اور سوہلن نام کے راجگان کا ذکر کرتا ہے جنھوں نے مزاحمت کے بغیر ہی اطاعت اختیار کر لی تھی اور جب شہزادہ کی خدمت میں وہ حاضر ہوئے تو اس طرح کے سفید لباس میں ملبوس تھے جیسے بطخیں شفاف جھیل میں ہوں۔(۲۱)

ریاست بھمبر اپنے قیام کے ساتھ ہی عسکری اور سیاسی لحاظ سے مضبوط بنیادوں پر قائم اور مستحکم ہوگئی تھی۔ پندرہویں صدی کے آخری عرصہ میں جب کشمیر میں مذہبی فرقہ بندی کی وجہ سے شیعہ وسنی فسادات پھوٹ پڑے اور عیش وعشرت کے دلدادہ حکمرانوں کی سیاسی اور حکومتی گرفت کمزور ہوگئی تو امراء و وزراء نے حصول اقتدار کے لیے پایہ تخت کو سازشوں کے گڑھ میں تبدیل کر دیا تھا۔ اس سیاسی ابتری اور طوائف الملوکی کے دوران سادات کے گروہ نے پنجاب کے صوبیدار تاتارخان لودھی کو کشمیر پر حملہ کی دعوت دی۔تاتارخان لودھی لاؤلشکر کے ہمراہ حملہ آور ہوا تو بھمبر کے حکمران راجہ دھرم چند (۲۲) نے اسے شکست فاش دی اور اسے جانی و مالی نقصان کے بعد پسپا ہونا پڑا تھا۔سولہویں صدی کی ابتداء تک بھمبر کے حکمرانوں نے ریاست کی حدود کو وسیع تر کر کے عسکری اور جنگی لحاظ سے اس قدر اہمیت حاصل کر لی تھی کہ ریاست ہندوستان کے شمال میں واقع پانچ بڑی ریاستوں میں اس کا شمار ہونے لگا تھا۔(۲۳)

سولہویں صدی عیسویں کے آغاز میں بھمبر کے حکمران راجہ دھرم چند کو اسلام قبول کرنے کا شرف حاصل ہوا۔آپ کا اسلامی نام شاداب خان (۲۴) رکھا گیا البتہ آپ لوگوں میں بابا شادی شہید کے نام سے مقبول ہوئے۔آپ کے فرزند اور جانشین راجہ بھوم خان نے راج گدی کے لئے

موجودہ شہر بھمبر کی جگہ کا انتخاب کیا اور وہاں نئی بستی آباد کر کے اسے اپنے نام پر بھوم بر رکھا جو امتداد ء زمانہ کے ساتھ بگڑ کر بھمبر مشہور ہو گیا ہے۔ (۲۵) ۱۵۸۶ء میں مغل حکمران اکبر بادشاہ کی فتح کشمیر کے بعد مغلیہ دور حکمرانی میں راج گدی بھمبر پر چب راجپوت قبیلہ کی حکمرانی حسب سابق برقرار رہی تھی۔ مغلیہ سلطنت کے دور زوال میں سیاسی ابتری پھیلی تو ریاست بھمبر کے جنوب مغربی حصہ میں کھڑی کریالی کے علاقہ پر چب راجپوت قبیلہ ہی سے تعلق رکھنے والی شخصیت راجہ سرخرو خان نے علیحدہ راج گدی قائم کر لی تھی۔ (۲۶)

وادی کشمیر کے جنوب میں واقع دوسری ریاست راجوری کے نام سے منسوب تھی اور اس کے حکمران خاندان کا تعلق جرال راجپوت قبیلہ سے تھا۔ جرال کا لفظ راجہ جے راؤ سے منسوب ہے جو مشرقی پنجاب کی ریاست کلانور کا حکمران تھا۔ راجہ جے راؤ کی چوتھی پشت میں راجہ صاحب سہنہ نے سلطان شہاب الدین غوری کے ہندوستان پر حملوں کے دوران اسلام قبول کیا تھا۔ (۲۷) آپ کے فرزند اور جانشین نورالدین عرف نیل سہنہ نے پنجاب کے ابتر سیاسی حالات اور مغرب سے ہونے والے مسلمان سلاطین کے حملوں کی تباہی سے محفوظ رہنے کے لئے کلانور سے ترک سکونت کر کے راجوری میں اپنی راج گدی قائم کر لی تھی۔ (۲۸) مغلیہ بادشاہ جلال الدین محمد اکبر کی فتح کشمیر کے بعد جرال قبیلہ ترقی اور کامیابی کی شاہراہ پر گامزن ہو گیا۔ اکبر بادشاہ نے راجوری کے راجہ مست ولی خان کی طرف سے فتح کشمیر (۱۵۸۶ء) کے موقع پر مغلیہ فوج کو امداد مہیا کرنے کے صلہ میں اسے مرزا کا خطاب عنایت کیا تھا تاہم راجہ کی عرضداشت پر مرزا کا خطاب عام جرال قبیلہ کو عطاء ہوا جبکہ پہاڑی خطہ کے دستور کے مطابق راجہ مست ولی خان کا لقب حسب سابق راجہ ہی بحال رہا تھا۔ (۲۹)

۱۶۴۴ء میں شاہجہان بادشاہ سیاحت کشمیر کے دوران راجوری پہنچا تو شہزادہ اورنگزیب عالمگیر بھی شاہی لشکر کے ہمراہ تھا۔ بادشاہ نے راجوری کے راجہ تاج الدین خان سے اس کی بیٹی کا رشتہ شاہزادہ کے لئے طلب کیا۔ چنانچہ راجہ کے اقرار پر راج بائی بانو کا نکاح اورنگزیب عالمگیر سے

کر دیا گیا۔ (۳۰) مغلیہ حکمرانوں سے اس قربت و رشتہ داری سے اس خاندان کے سیاسی اثر و رسوخ اور جاہ وحشمت میں مزید اضافہ ہوااور کئی ایک شخصیات کو جاگیروں اور شاہی اعزازات سے نوازہ گیا تھا۔(۳۱)

۱۸۱۰ء میں مہاراجہ رنجیت سنگھ کی کشمیر پر مہم جوئی کے وقت ریاست راجوری پر اسی قبیلہ کے راجہ اغر خان کی حکمرانی تھی جبکہ چب قبیلہ کی ریاست بھمبر دوحصوں میں منقسم تھی ۔بھمبر جو علاقہ چبھال بھی کہلا تا تھااس کا حکمران راجہ سلطان خان تھا جبکہ کھڑی کریالی کی راج گدی پر راجہ عمر خان کی حکمرانی تھی ۔

کشمیر پرمہم جوئی سے قبل مہاراجہ رنجیت سنگھ وادی کشمیر کے جنوب میں واقع ان ریاستوں کو فتح کرنا اوران کے حکمرانوں کومطیع کرنا ضروری خیال کرتا تھا۔اس مقصد کے لئے ۱۸۱۰ء میں لشکرکشی کا آغاز کیا گیا۔ اولین طور پر کھڑی کریالی کی ریاست پرحملہ کیا گیا ۔جنوبی کشمیر میں واقع ان تینوں ریاستوں کے حکمران مسلمان ہونے کے ناطے نہ صرف دینی وملی رشتہ سے منسلک تھے بلکہ بھمبراور کھڑی کریالی کے حکمران نسلی لحاظ سے ایک ہی قبیلہ سے تعلق بھی رکھتے تھے ۔جنوبی کشمیر کے یہ تینوں حکمران مہاراجہ رنجیت سنگھ کی توسیع پسندی کے خلاف متحدہ محاذ قائم کر لیتے تو یقیناً اپنی داخلی خودمختاری کومحفوظ بنانے کے علاوہ کشمیر پر تسلط جمانے کے مہاراجہ کے عزائم کو بھی ناکام بنا سکتے تھے ۔تاہم وہ کسی بھی قسم کا متحدہ محاذ قائم نہ کر سکے اور انفرادی طور پرمہاراجہ کی سکھ فوجوں کے خلاف برسر پیکار رہے تھے ۔

کھڑی کریالی کے حکمران راجہ عمر خان نے فتح وکامرانی کے جذبہ سے سرشار سکھ فوج کے حملوں کا مردانہ وار مقابلہ کیا تاہم پسپائی اختیار کر کے یکے بعد دیگرے اسے سکھ چین پور اور جوئیاں کے قلعوں سے دستبردار ہونا پڑا تھا۔ بالآخر وہ پسپا ہوکرقلعہ منگلا میں چلا گیا۔سکھ فوجوں نے قلعہ کا محاصرکرلیااور کئی ماہ کے محاصرہ کے بعد فریقین میں صلح کے لئے گفت وشنید کا آغاز ہوا۔ ابھی معائدہ طے نہ پایا تھا کہ راجہ عمر خان کا انتقال ہوگیااور مہاراجہ رنجیت سنگھ نصف ریاست اس

کے فرزند راجہ اکبر علی خان کو تفویض کرنے پر رضا مند ہوگیا تاہم ابھی چھ ماہ ہی گزرے تھے کہ راجہ اکبر علی خان بھی وفات پا گیا۔ لہذا بقیہ نصف ریاست کو بھی سکھ ریاست میں شامل کر لیا گیا۔ راجہ کے بھائی امیر خان کو چار ہزار کی جاگیر دی گئی اور اس کے رشتہ داروں راجہ شیر جنگ خان اور عظیم اللہ خان کو بالترتیب تین تین ہزار کی جاگیر عطاء کر دی گئی۔ (۳۲) اس طرح عملی طور پر ۱۸۱۰ء میں ہی ریاست کھڑی کریالی کا خاتمہ ہوگیا۔ ریاست کھڑی کریالی کے انہدام کے ساتھ ہی مہا راجہ رنجیت سنگھ نے بھمبر کے حکمران راجہ سلطان خان کے خلاف مہمات کا آغاز کر دیا تھا۔

راجہ سلطان خان انتہائی بہادر، دوراندیش اور اولوالعزم حکمران تھا۔ اس نے پنجاب میں سکھ قوم کی بڑھتی ہوئی جنگی کاروائیوں اور مہا راجہ رنجیت سنگھ کے توسیع پسندانہ عزائم کا خطرہ بھانپ کر بھمبر کے قلعوں کی مضبوطی اور جنگی قوت کو بہتر بنانے کے لئے متعدد اقدامات کئے تھے۔ قبل ازیں مقامی روایت کے مطابق دشمن کے حملہ کے وقت مقامی جاگیردار اور منڈیوں کے سربراہ، جو رائے کہلاتے تھے، (۳۲) پیادہ اور سوار فوج کے دستے مہیا کرتے جو راجہ کے ماتحت فوجی سپاہ کے ہمراہ دشمن کا مقابلہ کرتے تھے۔ راجہ سلطان خان نے اس روائیتی طریقہ کے برعکس فوج میں اضافہ کا فیصلہ کیا جس سے اردگرد کی ریاستوں کے جوان بھی بھمبر کی فوج میں شامل ہونے لگے تھے۔ چنانچہ ریاست جموں کے حکمران خاندان کے کئی ایک جوان بھی راجہ بھمبر کی فوج میں آکر بھرتی ہوگئے تھے۔ ان میں گلاب سنگھ بھی شامل تھا۔ (۳۳) جسے بعد ازاں انگریزوں نے مہا راجہ کا خطاب عطاء کیا اور ۱۶ مارچ ۱۸۴۶ء کے معائدہ امرتسر کے تحت وہ ریاست جموں وکشمیر کا حکمران بن گیا تھا۔

مہا راجہ رنجیت سنگھ نے ۱۸۱۰ء میں حاکم گجرات فقیر عزیز الدین کو حکم دیا کہ بھمبر اور راجوری وغیرہ علاقوں کو مطیع کرنے کے لئے کاروائی شروع کرے۔ فقیر عزیز الدین مہا راجہ کے حکم پر ایک پلٹن فوج اور توپ خانہ کے ہمراہ پیشقدمی کر کے بھمبر پہنچا اور راجہ سلطان خان کو پیشکش کی کہ مہا راجہ کو باج دینا قبول کرلے اور اطاعت اختیار کرتے ہوئے اس کی ملازمت اختیار کرلے تو اس کا علاقہ ضبط نہ کیا جائے گا۔ راجہ سلطان خان نے مہا راجہ کی ملازمت اختیار کرنے کو حقیر جا

نتے ہوئے انکار کر دیا تاہم اظہار اطاعت کے طور پر اپنے بیٹے فیض طلب خان کو مہاراجہ کی خدمت میں روانہ کیا اور باج دینا بھی قبول کر لیا۔ (۳۴) فقیر عزیز الدین نے اقرار کیا کہ راجہ سلطان خان اطاعت کے طور پر مہاراجہ کی خدمت میں حاضر ہو جائے تو اس کی عزت و آبرو میں فرق نہ آئے گا اور اس کا علاقہ حسب سابق اس کے تصرف میں رہنے دیا جائے گا۔ راجہ سلطان خان اس وعدہ پر فقیر کے ہمراہ مہاراجہ کی خدمت میں حاضری کے لئے روانہ ہوا مگر راستہ میں اسے حراست میں لے لیا گیا۔ تاہم ملاقات کے بعد راجہ سلطان خان کے صدق اور اخلاص کا مہاراجہ کو یقین ہو گیا تو اسے رہا کر دیا گیا۔ (۳۵) راجہ سلطان خان کی سرگرمیوں کی نگرانی اور وہاں سے باج کی وصولی کے لئے محکم چند کو بطور دیوان بھمبر میں مامور کیا گیا تھا۔ راجہ سلطان خان نے کچھ عرصہ کے لئے محاذ آرائی سے اجتناب کیا اور اظہار اطاعت کے طور پر مہاراجہ کی خدمت میں نقد رقوم اور ہنڈی کی شکل میں نذرانہ بھیجتا رہا۔ (۳۶) دیوان محکم چند نے جب راجہ سلطان خان کے خلاف معاندانہ کارروائیوں اور سازشوں کا آغاز کیا تو آپ کے جذبہ حریت نے ریاست کی عسکری استعداد میں اضافہ کرنے پر آپ کو مجبور کر دیا۔ آپ نے بھمبر کی حدود میں واقع قلعہ جات کو مضبوط کر کے ان میں موجود فوج کی تعداد میں اضافہ کرنا شروع کر دیا۔ راج گدی بھمبر کی پشت پر واقع پہاڑ کے قلعہ باغسر کو گرمائی راج گدی کے طور پر آباد کر کے وہاں پر بھی فوج متعین کر دی گئی تھی۔ (۳۷)

دیوان محکم چند کو راجہ سلطان خان کی اس تیاری کا علم ہوا تو وہ بارہ ہزار فوج کے ہمراہ بھمبر پر حملہ آور ہو گیا۔ راجہ سلطان خان نے براہ راست مقابلہ سے اجتناب کیا اور بھمبر کی بالائی وادی نوشہرہ کی طرف چلا گیا۔ دیوان مذکور وادی نوشہرہ تک گیا تاہم شدید بارش اور برف باری کی وجہ سے اس نے راجہ سلطان خان کے سسرال میں سے ایک شخص اختیار خان کو بھمبر کی راج گدی تفویض کر کے پسپائی اختیار کی اور واپس پنجاب کی طرف چلا گیا۔ دیوان کی مراجعت پر راجہ سلطان خان پہاڑوں سے اتر کر دوبارہ بھمبر چلا آیا۔ راجہ اختیار خان آپ کے خلاف ساز باز میں مصروف رہتا تھا لہٰذا کچھ عرصہ بعد ہی اسے راجہ سلطان خان کے ایماء پر قتل کر دیا گیا۔ اختیار خان

کے اہل خانہ کی شکایت پر مہا راجہ رنجیت سنگھ نے بھمبر پر لشکر کشی کا حکم دیا تاہم حاکم گجرات فقیر نورالدین کی وساطت سے راجہ سلطان خان نے مہاراجہ کی اطاعت کا اقرار کر لیا چنانچہ سولہ ہزار روپیہ نذرانہ اور ریاست کی کل آمدنی کا نصف مہاراجہ کو پیش کرنے کی شرائط پر صلح کا معائدہ طے پا گیا۔(۳۹)

دیوان محکم چند کے بجائے اب فقیر نورالدین حاکم گجرات کو بھمبر کی دیوانی پر مامور کیا گیا تھا۔فقیر نورالدین اور راجہ سلطان خان کے درمیان کسی قسم کی محاذ آرائی یا اختلاف پیدا نہ ہوا۔ راجہ سلطان خان نے کشیدگی سے پاک اس ماحول سے فائدہ اٹھا کر اپنی عسکری اور جنگی صلاحیتوں کو بہتر بنانے کی طرف توجہ دی۔ راجوری کے راجہ اغر خان کے ساتھ آپ کے تعلقات پہلے ہی دوستانہ اور خیر سگالی پر مبنی تھے۔آپ نے ناظم کشمیر عطاء محمد خان سے بھی رابطہ کیا اور بارہ ہزار روپیہ بطور امداد طلب کیا۔(۴۰) تاکہ قلعہ جات کو مضبوط بنا کر فوج کی تعداد میں اضافہ کیا جا سکے۔بد اندیش ناظم کشمیر نے اس کی استدعا کو درخور اعتناء نہ جانا اور راجہ سلطان خان محدود وسائل میں مہا راجہ رنجیت سنگھ کی توسیع پسندی کے خلاف سدراہ بنا رہا۔

۱۸۱۲ء میں بھمبر کا علاقہ شہزادہ کنور کھڑک سنگھ کو بطور جاگیر تفویض کیا گیا تھا۔اس نے لالہ کشن سہائے کو بھمبر کا دیوان مقرر کیا۔ وہ چار پلٹن نصف فوج تعدادی پانچ سو سوار و پیادہ کے ہمراہ بھمبر پہنچا اور راجہ سلطان خان کے زیر قبضہ قلعہ جات کا بزور طاقت قبضہ حاصل کرنا شروع کر دیا۔ راجہ سلطان خان نے کچھ عرصہ تک اس کے معاندانہ رویہ کو برداشت کیا۔آخر کار فریقین میں لڑائی کا سلسلہ شروع ہو گیا اور لالہ کشن سہائے کو وادی نوشہرہ کے مقام پیر بڈھیسر کی لڑائی میں شکست سے دو چار ہونا پڑا۔(۴۱) عوام وخواص نے سکھ فوج پر مختلف مقامات پر شدید حملے کیے۔ لالہ کشن سہائے حوصلہ ہار گیا وراس نے راجہ سلطان خان سے سلسلہ جنبانی شروع کر کے پنجاب کی طرف واپسی کا محفوظ راستہ دینے کا مطالبہ کر دیا۔ راجہ سلطان خان نے اسے کمان گوشہ کے راستہ سے واپسی کی تجویز دی اور خود مختصر راستہ اختیار کر کے مقامی زمینداروں کے ہمراہ تنگ

پہاڑی درہ پر پوزیشن سنبھال کر بیٹھ گیا۔ چنانچہ سکھ فوج جب اس تنگ درہ سے گزرنے لگی تو چاروں اطراف سے ان پر اس شدت سے حملہ کیا گیا کہ سکھ فوج بدحواس ہوکر بھاگ اٹھی۔ کثیر تعداد فوج پہاڑ سے نیچے گر کر تباہ ہوگئی اور لالہ کشن سہائے بھاگتا ہوا گرفتار ہو گیا۔ (۴۲)

سکھ فوج کی تباہی و بربادی کی خبر سکھ دربار لاہور میں پہنچی تو مہاراجہ رنجیت سنگھ اس خبر پر آگ بگولہ ہو گیا۔ دیوان کشن سہائے کو اگرچہ راجہ سلطان خان نے رہا کر دیا تھا پھر بھی مہاراجہ کی آتش انتقام سرد نہ ہوئی اور اس نے شہزادہ کھڑک سنگھ کی قیادت میں چار پلٹن پیادہ فوج پانچ سو سوار دستے ہمراہ توپ خانہ بھمبر پر حملہ کے لئے روانہ کیا۔ دیوان محکم چند شہزادہ کے اتالیق اور نائب کی حیثیت سے فوجی دستوں کی کمان کر رہا تھا۔ دیوان کے بھمبر پہنچنے پر دونوں فریقین میں جھڑپوں کا آغاز ہو گیا۔ ابتدائی دو ایام کی جھڑپوں میں سکھ توپ خانہ مسلسل گولہ باری کرتا رہا تاہم تیسرے دن فیصلہ کن لڑائی میں سکھ فوج کو شکست فاش ہوئی اور وہ گجرات کی طرف پسپا ہوگئی۔ مصنف کنہیا لال ہندی تیسرے روز کی لڑائی کے واقعات میں تحریر کرتا ہے۔

> تیسرے روز سلطان خان سوار ہوکر سکھی فوج پر آپڑا اور بنادیق سے جنگ شروع ہوئی۔ اتفاقاً اس وقت سکھی فوج میدان میں اور سلطان خان اونچے مقام پر تھا۔ اس نے بے شمار سکھ قتل کر ڈالے اور بڑھتا ہوا چلا آیا۔ سکھ پسپا ہوتے چلے گئے جب نہایت دشمن کا زور ہو گیا تو سکھ شکست فاش کھا کر بھاگے اور پانچ میل تک دم نہ لیا۔ (۴۳)

دیوان محکم چند گجرات سے مزید کمک اور تازہ دم فوجی دستوں کے ہمراہ دوبارہ بھمبر پر حملہ آور ہو گیا۔ کئی روز تک فریقین میں جھڑپیں ہوتی رہیں بالآخر صلح کے لئے گفت وشنید کی گئی۔ دیوان کی طرف سے مذاکرات کے لئے سردھا رام کو مامور کیا گیا تھا۔ سردھا رام نے راجہ سلطان خان کو ترغیب وتحریص سمیت سکھ فوج کی جنگی قوت اور عسکری صلاحیت سے خوفزدہ کرنے کی کوشش کی اور صلح پر آمادہ کرنا چاہا۔ راجہ سلطان خان نے صلح کے لئے شرط پیش کی کہ اسے تحریری طور پر عہد

دیا جائے کہ اس کے عزت واحترام میں فرق آئے گا اور نہ ہی اس کا علاقہ ضبط کیا جائے گا۔ دیوان محکم چند نے راجہ کے مطالبہ پر عہد نامہ تحریر کر کے بھیج دیا جس پر اعتماد کر کے راجہ سلطان خان اظہار اطاعت کے لئے مہاراجہ کی خدمت میں حاضر ہو گیا۔

مہاراجہ رنجیت سنگھ نے بظاہر راجہ سلطان خان کا ادب واحترام کیا اس کے مرتبہ کے مطابق اسے کرسی پیش کی گئی اور انعام واکرام سے نوازہ گیا۔ تاہم چند دن بعد اچانک اسے گرفتار کر کے قید کر لیا گیا۔(۴۴) راجہ سلطان خان کی گرفتاری کی خبر بھمبر پہنچی تو وہاں تعینات سکھ فوج پر کئی ایک مقامات سے حملوں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ بدامنی اور جنگ وجدل کا یہ سلسلہ کئی ماہ تک جاری رہا۔ اسی عرصہ میں ناظم کشمیر عطاء محمد خان نے کابل کے حکمران شاہ محمود کی اطاعت سے انحراف کر رکھا تھا۔ شاہ محمود کے وزیر فتح خان نے مہاراجہ رنجیت سنگھ سے ملاقات کر کے سکھ فوج کی مدد سے کشمیر پر حملہ کا منصوبہ تیار کیا۔(۴۵) کشمیر پر حملہ کے لئے بھمبر اور راجوری کی شاہراہ کا انتخاب کیا گیا تھا۔ کشمیر پر حملہ آور فوج کو محفوظ راستہ اور سامان رسد مہیا کرنے کے لئے بھمبر میں امن وامان بحال کرنا ضروری تھا۔ لہٰذا راجہ سلطان خان کو اچانک قید سے رہا کر دیا گیا۔

جنوری ۱۸۱۳ء میں جب وزیر فتح خان سکھ فوجی دستوں کی مدد سے کشمیر پر حملہ آور ہوا تو ابتداء میں بھمبر، راجوری اور اکھنور کے راجاؤں نے حملہ آور فوج کے ساتھ تعاون سے لیت ولعل سے کام لیا تاہم وزیر فتح خان نے کابل کے بادشاہ محمود شاہ کی طرف سے کشمیر پر حملہ کا اختیار نامہ دکھایا۔(۴۶) جس پر انہوں نے اعتبار کر کے کشمیر کی اس مہم میں ساتھ دیا اور وزیر فتح خان کشمیر پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ گورنر عطاء محمد خان شکست کھا کر سرینگر سے بھاگ گیا اور وزیر فتح خان کے بھائی محمد عظیم کو گورنر کشمیر تعینات کر دیا گیا۔ کابل کی سیاسی ابتری اور طوائف الملوکی، ناظم کشمیر کی پہاڑی خطہ کے راجاؤں کو درپیش حالات سے مکمل لاتعلقی، مہاراجہ رنجیت سنگھ کی فتوحات اور سکھ ریاست کی حدود میں روز بروز توسیع راجہ سلطان خان کی حوصلہ شکنی کا باعث بن رہی تھی چنانچہ اس نے مہاراجہ رنجیت سنگھ سے محاذ آرائی سے اجتناب کر کے کچھ عرصہ تک سکھ فوجوں

کے ہمراہ جنگی خدمات سرانجام دینا شروع کر دی تھیں۔

قلعہ اٹک پر قبضہ کے لئے سکھ فوج اور کابل کی افغان فوجوں کے درمیان معرکہ آرائیاں جاری تھیں۔ راجہ سلطان خان سکھ فوج کی مدد کے لئے کئی موقع پر اٹک کی فتح کے لئے لڑی جانے والی لڑائیوں میں شامل ہوا۔ (۴۷) تاہم وہ ذہنی طور پر مہاراجہ کے ساتھ تعاون کی پالیسی سے مطمئن نہ تھا اور کسی کے حکم کو خاطر میں نہ لاتا تھا حتیٰ کہ مہاراجہ کی ناراضگی کی پرواہ کئے بغیر ہی وہ محاذ جنگ سے واپس بھی چلا آتا تھا۔ (۴۸) مہاراجہ رنجیت سنگھ راجہ سلطان خان کی جوانمردی اور جرات و بہادری سے بخوبی آگاہ تھا۔ لہٰذا اس نے راجہ سلطان خان کو اپنا مطیع اور مددگار بنانے کے لئے نوازشات سمیت اسے قید و بند کرنے کے حربوں کو بھی بروئے کار لانے سے دریغ نہ کیا تھا۔

۲۷ اکتوبر ۱۸۱۴ء کو دربار لاہور میں منعقدہ تقریب میں راجہ سلطان خان پر خوب نوازشات کی گئی تھیں۔ آپ کو دربار آمد پر کرسی پر بٹھایا گیا۔ کئی سو روپے کا سروارنہ (سر کا نذرانہ) کیا گیا۔ چاندی کے ہودہ والا ہاتھی اور سنہری لگام والا گھوڑا عنایت کیا گیا۔ لاہور میں رہائش کے لیے ڈیوڑھی (حویلی) اور خطیر رقم بطور الاؤنس منظور کر کے باقاعدہ درباری کا رتبہ عطاء کیا گیا۔ (۴۹) راجہ سلطان خان کا ذاتی محافظ دستہ ہمیشہ اس کے ہمراہ رہتا تھا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کی نوازشات سے جب آپ کو اطمینان ہو گیا اور کسی قسم کا خطرہ نہ رہا تو آپ نے ذاتی محافظ دستہ کا بڑا حصہ واپس بھمبر روانہ کر دیا۔ راجہ سلطان خان کے اس اطمینان اور بے فکری کے بعد اچانک اس کو گرفتار کر کے قید میں ڈال دیا گیا۔ (۵۰)

بھمبر میں ایک بار پھر عوام و خواص نے سکھ فوج پر حملے شروع کر دیے اور مسلح بغاوت کا آغاز ہو گیا۔ راجہ سلطان خان کا بھائی راجہ شاہد خان باغی دستوں کی قیادت کر رہا تھا۔ وہ کئی ایک مقامات پر سکھ دستوں پر حملہ آور ہوا اور معرکہ آرائی کے بعد پہاڑی خطہ میں روپوش ہو جاتا تھا۔ (۵۱) اس صورت حال کے پیش نظر مہاراجہ کے بااعتماد درباریوں نے کئی ایک مرتبہ راجہ سلطان خان کی رہائی کی سفارش بھی کی لیکن مہاراجہ کو راجہ سلطان خان کی وفاداری پر یقین نہ آتا

تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ رہائی کے بعد وہ پھر راجوری کے راجہ اغر خان کی طرح میرے خلاف سرگرمیوں میں ملوث ہو جائے گا۔ (۵۲) چنانچہ راجہ سلطان خان اپنے خاندان کے بعض افراد سمیت ۱۸۱۹ء تک دربار لاہور کی قید میں رہا تھا۔

راجہ سلطان خان کی طرف سے بھرپور مزاحمت اور عدم تعاون کی وجہ سے مہاراجہ رنجیت سنگھ ۱۸۱۲ء تک بھمبر کے علاقوں سے آگے پیشقدمی نہ کر سکا تھا۔ ۱۸۱۲ء کے وسط میں پہلی مرتبہ بھمبر میں تعینات سکھ فوج کے کمانڈر بھائی رام سنگھ نے راجوری پر حملہ کیا۔ راجوری کی سرحدیں علاقہ پونچھ اور کشمیر سے ملحق تھیں نیز ناظم کشمیر اور راجہ پونچھ سے بوقت ضرورت راجہ اغر خان کو فوجی مدد میسر رہتی تھی۔ چنانچہ بھائی رام سنگھ کی فوج کے مقابلہ پر راجہ اغر خان کی حمایت میں کشمیر اور پونچھ کی افواج بھی میسر آ گئیں اور رام سنگھ کا حملہ پسپا کر دیا گیا۔ (۵۳)

مہاراجہ رنجیت سنگھ کشمیر پر قبضہ کا شدید خواہش مند تھا۔ پنجاب سے کشمیر پر حملہ آور ہونے کے لئے بھمبر اور راجوری کے علاقوں کی فتح اور وہاں کے راجاؤں اور زمینداروں کو مطیع کئے بغیر یہ خواب شرمندہ تعبیر نہ ہوسکتا تھا۔ چنانچہ اس نے راجوری کے راجہ اغر خان کو پیغام بھیجا اور واضح کیا کہ ہم آپ سے دوستانہ تعلقات چاہتے ہیں آپ کی ریاست سے ہمیں کوئی غرض نہ ہے۔ راجہ اغر خان نے مصلحت کے تحت اسی جذبہ سے جواب تحریر کیا اور واضح کیا کہ مہاراجہ کا اتحادی اور فرمانبردار رہنے میں اسے کوئی اعتراض نہ ہے۔ (۵۴)

مہاراجہ رنجیت سنگھ نے بھمبر اور راجوری پر تسلط جمانے کے لئے کئی طرح کے ہتھکنڈے استعمال کیے تھے۔ اس نے ترغیب وتحریص سمیت طاقت کے بل بوتے پر ان علاقوں کے راجاؤں کو خوفزدہ کر کے مطیع کرنے کے لئے فوجی کاروائی جاری رکھی۔ ستمبر ۱۸۱۲ء میں ان علاقوں پر کنور کھڑک سنگھ کی قیادت میں لشکر کشی کی گئی کئی ایک مقامات پر شدید جھڑپوں اور معرکہ آرائی کے بعد اس نے راجوری پہنچ کر قلعہ کا محاصرہ کر لیا۔ قلعہ میں محصور فوج پر توپ خانہ سے شدید گولہ باری کی گئی اور بالآخر محصورین کی طرف سے اطاعت اختیار کرنے پر علاقہ کا کنٹرول حاصل کر لیا

گیا۔(۵۵) راجہ اغر خان نے اطاعت اختیار کرنے میں عافیت خیال کرتے ہوئے باج ادا کرنا قبول کرلیا تھا۔

۱۸۱۳ء کے آخر میں مہاراجہ رنجیت سنگھ نے کشمیر کی فتح کے لئے مہم جوئی کا ارادہ کیا۔اس مقصد کے لئے وادی کشمیر کے دروں کی حفاظت پر ما مور جاگیرداروں اور اردگرد کے علاقوں کے راجاؤں کے نام حملہ کی تیاری کرنے کے پیغامات اور مکتوب ارسال کر دیے گئے ۔(۵۶) ۲۲ جنوری ۱۸۱۴ء کو راجوری اور اکھنور کے راجاؤں کے نام خطوط تحریر کیے گئے اور انہیں دیوان محکم چند اور اس کے ہمراہ دیگر سرداروں سے مشورہ کر کے کشمیر کی مہم کے لئے تعاون کی تاکید کی گئی تھی ۔(۵۷) بھمبر کے راجہ سلطان خان کو اس مہم جوئی سے باہر رکھا گیا اور اسے لاہور میں آکر مہاراجہ سے ملاقات کرنے کا کہا گیا تھا۔امکان غالب یہی ہے کہ اسے لاہور بلا کر کشمیر کی اس مہم کے دوران زیر حراست رکھا گیا تھا۔ (۵۸)

مئی ۱۸۱۴ء میں کنور کھڑک سنگھ کی کمان میں سکھ فوجوں نے کشمیر کی فتح کے لیے پیشقدمی شروع کر کے راجوری اور گرد ونواح کے علاقوں میں اپنے کیمپ قائم کر لئے تھے ۔کنور کھڑک سنگھ اس مہم کو جلد از جلد پایہ تکمیل تک پہنچانے کا مشتاق تھا اور اس نے کئی موقع پر مہاراجہ رنجیت سنگھ کی خدمت میں حاضر ہو کر استدعا کی تھی کہ اسے مکمل یقین ہے کہ وہ کشمیر کو فتح کر لے گا لہذا اسے کشمیر پر حملہ کی اجازت مرحمت کی جائے ۔(۵۹)

مہاراجہ رنجیت سنگھ ۵ جون کو بھمبر پہنچا اور ۹ جون کو اس نے نوشہرہ میں جا کر قیام کیا۔ وہاں سکھ سرداروں اور کمانڈروں سے اہم ملاقات کے بعد راجوری کے راجہ اغر خان اور پونچھ کے راجہ روح اللہ خان کے نام خطوط تحریر کیے گئے اور انہیں فی الفور مہاراجہ کی خدمت مین حاضر ہونے کی تاکید کرتے ہوئے خبردار کیا گیا تھا کہ اگر انہوں نے لیت ولعل سے کام لیا تو کشمیر کی فتح سے قبل ان سے سختی سے نپٹا جائے گا۔(۶۰)

راجہ اغر خان نے راجوری کی جنوبی سرحد پر ناریاں کے مقام پر مہاراجہ رنجیت سنگھ سے

ملاقات کی اور اسے اپنی وفا داری اور حمایت کی مکمل یقین دہانی کروائی ۔ راجہ اغر خان کے نذرانہ پیش کرنے پر مہا راجہ نے بھی اسے خلعت اور قیمتی تحائف سے نوازہ تھا۔ مہاراجہ اس یقین دہانی کے بعد راجوری میں آ کر قیام پذیر ہوااور راجہ اغر خان کے مشورہ پر راجوری سے فوج کو تین حصوں میں تقسیم کر کے کشمیر کی طرف پیشقدمی شروع کی گئی ۔ مہا راجہ رنجیت سنگھ بغاوت پر آمادہ پونچھ کے راجہ روح اللہ کی سرکوبی کرنے اور فتح پونچھ کے بعد شو پیاں میں دوسرے سکھ فوجی دستوں سے ملنے کا خیال لئے روانہ ہو گیا۔ (۶۱)

کشمیر کی طرف پیشقدمی پر مامور سکھ فوج دو حصوں میں منقسم پیر پنجال کے پہاڑ کو عبور کر کے مختلف اطراف سے وادی میں داخل ہو گئی تاہم گورنر کشمیر محمد عظیم خان کی افغان فوج سے انہیں زبردست مزاحمت کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ مہا راجہ رنجیت سنگھ پونچھ میں راجہ روح اللہ کے باغی دستوں کے ساتھ معرکہ آرائی میں الجھا رہا۔ دریں اثناء گورنر کشمیر نے راجہ اغر خان سے قاصدوں کے ذریعہ رابطہ کر کے اسے اپنی حمایت پر آمادہ کر لیا تھا۔ (۶۲)

مہاراجہ رنجیت سنگھ تو شہ میدان میں راجہ روح اللہ اور گورنر کشمیر کی فوجوں میں گھیرا ہوا تھا کہ اسے سکھ کمانڈر رام دیال کی طرف سے اطلاع ملی کہ مدد کے لیے مزید کمک روانہ کی جائے ۔ مہا راجہ نے کسی قسم کے خطرہ کی پرواہ نہ کرتے ہوئے بھائی رام سنگھ کی قیادت میں پانچ ہزار گھوڑ سوار اور پیادہ فوج رام دیال کی مدد کے لئے روانہ کر دی۔ (۶۳) شدید بارش اور ژالہ باری شروع ہوگئی ، گرم آب و ہوا کی عادی سکھ فوج سردی سے ٹھٹھرنے لگی ، رسل و رسائل کا نظام درہم برہم ہو گیااور سامان خورد نوش کی شدید قلت پیدا ہو گئی ۔ ان حالات میں راجہ اغر خان اور راجہ روح اللہ خان نے سکھ فوج پر شدید ترین حملے کئے ۔ عام کپڑوں میں ملبوس راجہ اغر خان کے سپاہیوں نے مقامی زمینداروں کے ہمراہ درآمد شدہ اناج کو لوٹنا شروع کر دیا۔ یوں سکھ فوج بدحالی اور فاقوں کا شکار ہو گئی ۔ (۶۴)

مہا راجہ رنجیت سنگھ کا رام دیال کے زیر کمان لڑنے والے سکھ دستوں سے رابطہ منقطع ہو

چکا تھا۔ ان حالات میں راجہ اغر خان نے مہاراجہ اور اس کی سکھ فوج پر دباؤ ڈالنے کے لئے، کشمیر میں رام دیال کی کمان میں، محصور سکھ فوج کی شکست کی جھوٹی خبر پھیلا دی تھی ۔ یہ حکمت عملی کارگر ثابت ہوئی اور اس خبر پر سکھ فوج حوصلہ ہار گئی اور اس نے پسپائی کا راستہ اختیار کر لیا۔ (٦٥)

سکھ فوج کے کمانڈر کی طرف سے گورنر کشمیر محمد عظیم خان کو صلح کی اطلاع پہنچائی گئی تو اس نے سکھ فوج کا محاصرہ ختم کر دیا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ پونچھ سے براستہ منڈی، سہڑہ پنجاب کی طرف روانہ ہو گیا اور رام دیال اور بھائی رام سنگھ کی زیر کمان فوج نے راجوری کی طرف واپسی کا سفر اختیار کر لیا تھا۔ راجہ روح اللہ اور پونچھ کے زمینداروں نے راستہ میں مہاراجہ رنجیت سنگھ کی زیر کمان فوج کو کئی مقامات پر گھیر کر حملے کیے اور شدید جانی و مالی نقصان پہنچایا۔ سکھ فوج کی اس پسپائی میں بعض نامور کمانڈر اور سردار لڑتے ہوئے مارے گئے ۔ ان میں سپہ سالار بہادر میت سنگھ پدھانیہ، گور بخش سنگھ دھاری اور دیسہ سنگھ مان بھی شامل تھے۔ (٦٦)

مہاراجہ رنجیت سنگھ علاقہ کوٹلی میں داخل ہوا تو منگرال راجپوت قبیلہ کے مقامی جاگیرداروں اور راجاؤں نے سکھ فوج پر حملے کر کے اسے شدید نقصان پہنچایا۔ آخر فقیر عزیز الدین نے میر پور کی جاگیر چلا یار کے دیوان کرم اللہ خان کی والدہ رانی سردار قلی سے مدد کے لئے رابطہ قائم کیا رانی سردار قلی علاقہ کی با اثر خاتون تھی اور ان کے میکے کوٹلی منگرالاں میں تھے۔ لہٰذا ان کی مداخلت پر سکھ فوج کو محفوظ راستہ فراہم ہو گیا۔ (٦٧) اس طرح ١١ اگست ١٨١٤ء کو براستہ بھمبر مہاراجہ لاہور پہنچنے میں کامیاب ہو گیا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کو کشمیر کی اس مہم میں اس قدر تباہی و بربادی کا سامنا کرنا پڑا تھا کہ وہ اس مہم کو یاد کر کے کانپ جایا کرتا تھا۔ (٦٨)

مہاراجہ رنجیت سنگھ اس شکست کا ذمہ دار راجہ اغر خان کو خیال کرتا تھا۔ چنانچہ اسے سبق سکھانے اور اس کے ملک کو پامال کرنے کے لئے اکتوبر ١٨١٥ء میں راجوری پر لشکر کشی کی گئی ۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ حملہ آور فوج کو رہنمائی فراہم کرنے اور کمک دینے کے لئے بھمبر میں مقیم رہا۔ دیوان رام دیال، ہری سنگھ نلوہ اور دل سنگھ کی قیادت میں سکھ فوج نے راجوری پر حملہ آور ہو کر شہر کا

محاصرہ کرلیا۔ کئی روز تک فریقین میں جھڑپیں جاری رہیں تاہم سکھ فوج کو خاطر خواہ کامیابی نصیب نہ ہوئی۔ چنانچہ لاہور سے بھاری توپیں منگوا کر قلعہ پر گولہ باری کی گئی۔ راجہ اغر خان مقابلہ کی تاب نہ لاکر شہر سے فرار ہوکر علاقہ کوٹلی کی طرف چلا گیا۔ فوج اور اہل شہر کو راجہ کے فرار کی خبر ملی تو انہوں نے بھی شہر کو خالی کر دیا۔ فاتح سکھ فوج نے شہر کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور شہر کو آگ لگا دی گئی۔ (۶۹) تاہم سکھ فوج کی واپسی کے بعد راجہ اغر خان دوبارہ راجوری چلا آیا اور از سر نو شہر کی تعمیر کر کے حکمرانی کرتا رہا۔

کشمیر فتح کرنے کی مہاراجہ رنجیت سنگھ کی دیرینہ خواہش تھی۔ اس مقصد کے لیے جنوبی کشمیر کے مسلمان راجاؤں کو ابھی تک ہمنوا بنانے میں وہ ناکام رہا تھا۔ بالآخر اگست ۱۸۱۸ء میں اس کی یہ خواہش اس وقت برآئی جب کابل کے حکمران شاہ محمود کے وزیر فتح خان کی آنکھیں نکال کر اسے قید کر دیا گیا۔ ناظم کشمیر محمد عظیم خان اپنے بھائی کے ساتھ ہونے والے اس ظالمانہ سلوک کا بدلہ لینے کے لئے کثیر تعداد فوج کے ہمراہ کابل روانہ ہو گیا اور چھوٹے بھائی جبار خان کو گورنر کشمیر کی ذمہ داری تفویض کر گیا۔ (۷۰) کشمیر کے عوام و خواص افغان حکمرانوں کے ظالمانہ رویہ اور سخت گیری سے تنگ آچکے تھے۔ محمد عظیم خان نے لگان کی وصولی کی ذمہ داری پنڈت فرقہ کی تین شخصیات بیر بل در، مرزا پنڈت اور سکھ رام کو تفویض کر رکھی تھی۔ اول الذکر بیر بل در کے ذمہ ایک لاکھ روپیہ لگان واجب الادا تھا۔ جب گورنر کشمیر نے بقایا لگان کی وصولی کے لئے اس پر سختی کی تو وہ شدید سردی کے موسم میں وادی کشمیر سے فرار ہوکر لاہور دربار میں مہاراجہ رنجیت سنگھ کی خدمت میں حاضر ہو گیا۔ پنڈت بیر بل در نے مہاراجہ کو کشمیر پر حملہ کی ترغیب دی اور کشمیری عوام کی مدد و حمایت کی یقین دہانی کرواتے ہوئے اپنے بیٹے راج کاک کو فتح کی ضمانت کے طور پر مہاراجہ کے سپرد کر دیا تھا۔ (۷۱)

حکومت کابل سیاسی انتشار اور طوائف الملوکی کا شکار تھی۔ کشمیر کی داخلی سیاسی صورت حال ابتر تھی اور کشمیر سے ملحقہ پہاڑی خطہ کے راجاؤں اور جاگیرداروں سے دوستانہ مراسم استوار

کرنے والا ناظم کشمیر محمد عظیم خان ایک بڑے افغان لشکر کے ہمراہ کابل روانہ ہو چکا تھا۔ وادی کشمیر کا با اثر ہندو پنڈت بیربل در کشمیر کی فتح کی یقین دہانی کے طور پر مہاراجہ کو ہر لحہ کشمیر پر لشکر کشی کی دعوت دے رہا تھا۔ گویا کشمیر کی فتح کے لئے ماحول سازگار بن چکا تھا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کا حوصلہ بڑھا اور اس نے کشمیر پر حملہ کی تیاری کا آغاز کر دیا۔

راجوری اور بھمبر کے راجاؤں کو اعتماد میں لینا ضروری تھا لہذا اس کے لئے مختلف ہتھکنڈے استعمال کیے گئے ۔ راجوری کے راجہ اغر خان اور اس کے بھائی رحیم اللہ خان کے درمیان اختلاف سے فائدہ اٹھا کر مختلف شخصیات کے ذریعہ رحیم اللہ خان سے مہاراجہ کا رابطہ قائم ہو چکا تھا لہذا اسے اطاعت اختیار کرنے اور فتح کشمیر میں مدد دینے کے صلہ میں ریاست راجوری کا راجہ بنانے کی پیش کش کی گئی تھی ۔ (۷۲) بھمبر کا راجہ سلطان خان ۱۸۱۵ء سے مسلسل لاہور میں نظر بند اور قید چلا آ رہا تھا۔ کابل کے داخلی سیاسی انتشار اور ناظم کشمیر کے عدم تعاون پر مبنی رویہ سے وہ سخت نالاں تھا۔ (۷۳) چنانچہ مہاراجہ رنجیت سنگھ نے امراء و وزراء کے مشورہ پر فتح کشمیر کی لشکر کشی کے لئے راجہ سلطان خان کی رضامندی حاصل کرنے اور اسے رہا کرنے کے لئے گفت وشنید شروع کر دی تھی ۔ آپ کو قلعہ چونڈہ میں رانی سدا کور کی نگرانی میں قید رکھا گیا تھا۔ رانی سدا کور نے رہائی کی پیشکش کے ساتھ آپ کو ریاست کے ایک بڑے حصے پر بحال کرنے کے بدلے فتح کشمیر میں مدد پر آمادہ کر لیا۔ آپ نے اسوقت کے دستور کے مطابق حلفاً اپنی وفاداری کا مہاراجہ کو عہد دیا۔ آپ کو خلعت فاخرہ عطا کرتے ہوئے ایک ہزار روپیہ نقد خرچہ اور پانچ سو بیلداروں کے ساتھ بھمبر روانہ کیا گیا تاکہ شاہراہ کشمیر کی درستگی اور فوج کی مدد کا کام کیا جا سکے ۔ (۷۴) راجوری پر ابھی تک راجہ اغر خان کی حکمرانی تھی لہذا معتبر شخصیات کے ذریعہ اس سے رابطہ کر کے اس کی وفاداری بھی حاصل کی گئی اور راجہ نے رسم کوہستان کے مطابق سفید کاغذ پر زعفران کا پنجہ لگا کر تحریر بھیج دی کہ آئندہ کبھی نافرمانی نہ کرے گا۔ (۷۵)

۲۶ فروری ۱۸۱۹ء کو مہاراجہ رنجیت سنگھ کشمیر پر لشکر کشی کے ارادہ سے لاہور سے روانہ ہوا۔ مصر دیوان چند کو ہراول دستہ کا انچارج بنایا گیا تھا جبکہ کنور کھڑک سنگھ فوج پیادہ وسوار اور توپ خانہ

کے ہمراہ اس کے پیچھے براستہ جموں روانہ کیا گیا۔ مہا راجہ خود ریزرو فوج کے ساتھ بھمبر میں قیام پذیر ہو گیا۔ راجہ سلطان خان مصر دیوان چند کے ہمراہ رہنمائی اور فوج کو سامان رسد کی فراہمی پر مامور تھا۔ سکھ فوج نے راجوری کے علاقہ میں پہنچ کر مقامی لوگوں سے دست اندازی کی تو راجہ اغر خان مصر دیوان چند سے اختلاف کر کے اس سے علیحدہ ہو گیا۔ مہا راجہ کے حکم پر اس کو گرفتار کرنے کی کوشش کی گئی تو وہ روپوش ہو گیا۔ اس کے بھائی رحیم اللہ خان کا پہلے ہی مہا راجہ سے رابطہ تھا۔ اس نے مہا راجہ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی اطاعت و فرمانبرداری کی یقین دہانی کروائی تو مہا راجہ نے اسے راجگی کا خطاب بخش کر راجوری روانہ کر دیا۔ (۷۶)

راجہ سلطان خان سکھ فوج کی بھرپور معاونت کر رہا تھا۔ پونچھ کے حکمران راجہ امیر محمد خان اور جاگیردار زبردست خان نے راجہ سلطان خان کی کوشش سے سکھ فوج کی مزاحمت ترک کر دی تھی۔ (۷۷) مصر دیوان چند کسی بڑی رکاوٹ کے بغیر پیر پنجال کے پہاڑ کو عبور کر کے ۵ جولائی کوشوپیاں کے مقام پر پہنچ گیا۔ ناظم کشمیر جبار خان افغان فوج کے ہمراہ مقابلہ پر آیا اور شدید ترین لڑائی کے بعد شکست سے دوچار مظفر آباد کے راستہ کابل روانہ ہو گیا۔ ۱۵ جولائی ۱۸۱۹ء کو سکھ فوج سرینگر میں فاتحانہ طور پر داخل ہو گئی۔ (۷۸) کشمیر پر سکھ دور حکمرانی کا آغاز ہو گیا جو ۱۸۴۶ء تک قائم رہا حتیٰ کہ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ۱۶ مارچ ۱۸۴۶ء کے معائدہ امرتسر کی رو سے جموں و کشمیر کے علاقے جموں کے مہا راجہ گلاب سنگھ کے ہاتھ پچھتر لاکھ روپیہ رائج الوقت (نانک شاہی) میں فروخت کر دیئے۔ (۷۹) یوں ہندوستان کے شمال مغرب میں جموں و کشمیر کے نام سے نئی ریاست وجود میں آ گئی جس پر جموں کے ڈوگرہ خاندان کی ایک سو سال (1846-47) تک حکمران قائم رہی تھی۔ متنوع طبعی خصوصیات کی حامل ریاست جموں و کشمیر کا انتہائی خوبصورت ترین حصہ وادی کشمیر پر مشتمل ہے۔ وادی کشمیر کے مسحور کن فطرتی حسن کا جادو ہی ہے کہ اکثر و بیشتر مصنفین اور یورپی باشندے ریاست جموں و کشمیر کے لئے صرف کشمیر کا نام ہی استعمال کرتے ہیں۔ (۸۰)

چاروں اطراف سے بلند و بالا پہاڑی سلسلوں میں گھری وادی کشمیر کو خارجی حملہ آوروں کی جارحیت سے محفوظ رکھنے کے لئے پہاڑی سلسلوں میں آباد مختلف اقوام و قبائل نے ہمیشہ سیسہ

پلائی دیوار کا کام دیا ہے۔ البتہ ماضی میں وادی کشمیر کے مقامی حکمرانوں کی عاقبت نا اندیشی اور کوتاہ بینی سے جب کبھی ریاست داخلی انتشار اور سیاسی انارکی کا شکار ہوئی اور پہاڑی خطہ کے قبائل و اقوام نے کسی وجہ سے خارجی حملہ آوروں کو محفوظ راستہ فراہم کر دیا تو وادی کشمیر چشم زدن میں بیرونی جارحیت کا شکار ہو گئی تھی۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کو سکھ ریاست کے قیام اور اس کی حدود میں توسیع کے لئے پنجاب اور اس کے ملحقہ علاقوں کی ریاستوں کو سرنگوں کرنے میں شاید ہی کسی کے خلاف اتنی طویل جدوجہد کرنا پڑی تھی کہ جس قدر کشمیر پر تسلط جمانے کے لئے کرنا پڑی تھی۔ کشمیر کی فتح کی خواہش کی تکمیل کے لئے اسے دس سال (19-1808) برسرپیکار رہنا پڑا تھا۔ کشمیر پر اس توسیع پسندی کے خلاف جنوبی کشمیر کے مسلمانوں نے سدراہ کا فریضہ سرانجام دیا تھا۔

کابل پر اگر پائیدار و مستحکم حکومت قائم رہتی اور گورنر کشمیر کو شاہ کابل کی مکمل حمایت و پشت پناہی حاصل ہوتی تو جنوبی کشمیر کے مسلمان مہاراجہ رنجیت سنگھ کی کشمیر پر توسیع پسندی کے خلاف کسی مصلحت کا شکار ہوئے بغیر سیسہ پلائی دیوار ثابت ہوتے۔ دہلی اور کابل کے مسلمان حکمرانوں کی روز بروز گرتی ساکھ اور سیاسی انتشار سے بددل اور ناامید پنجاب کے مسلمان نوابوں اور سرداروں کی طرح راجوری اور بھمبر کے مسلمان راجاؤں نے طویل جدوجہد اور مزاحمت کے بعد اگرچہ مصلحت کے تحت سکھ ریاست کی اطاعت اختیار کر لی تھی تاہم دلی طور پر وہ اس اطاعت شعاری پر مطمئن نہ تھے۔ ان کی اس کیفیت کو الیگزینڈر برنیر یوں بیان کرتا ہے۔

> There is no frontier of the Punjab that bears the yoke of the Seiks(sikhs) so unwillingly as the hill states that form its northern boundary. They were formerly ruled by a tribe of Rajpoots. ....who retained the Hindu title of Raja.. Most of these have been displaced: those of Rajour and Bhimber (two of the principal states) are now confined in chains at Lahore.(81)

بھمبر اور راجوری کے مسلمان راجاؤں نے طویل عرصہ تک قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں اور جان و مال کی قربانیاں پیش کر کے مہاراجہ رنجیت سنگھ کی کشمیر پر توسیع پسندی کے خلاف

جدو جہد جاری رکھی تھی۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ بھر پور لشکر کشی اور مہم جوئی سے ان علاقوں کے عوام و خواص کی اپنی حمایت پر آمادہ نہ کر سکا تو اس نے سازش کا جال پھیلا کر راجوری کے راجہ اغر خان کے بھائی رحیم اللہ خان سے ساز باز کی اور اسے راجوری کی راجگی کی پیشکش کے ذریعہ فتح کشمیر کی مہم جوئی پر آمادہ کرلیا تھا۔ راجہ اغر خان نے اس کے باوجود ہمت نہ ہاری۔ جذبہ حریت اور خودداری کے اس پیکر عظیم نے مہاراجہ رنجیت سنگھ کے آگے سرنگوں ہونے سے انکار کردیا۔ اس نے کئی ماہ تک سکھ تسلط کے خلاف علم بغاوت بلند رکھا اور گوریلہ کارروائیوں سے مسلمان عوام و خواص کو آزادی و خود مختاری کی راہ پر گامزن رکھا تھا۔ بالآخر مہاراجہ رنجیت سنگھ کے حکم پر جموں کے راجہ گلاب سنگھ نے کئی ماہ تک راجہ اغر خان کا تعاقب کیا اور مئی ۱۸۲۰ء میں آپ کو گرفتار کر کے لاہور روانہ کر دیا گیا۔ جہاں طویل قید کے دوران آپ کا انتقال ہو گیا تھا۔ (۸۲)

راجہ سلطان خان نے طویل عرصہ کی قید و بند، دہلی و کابل کی حکومتوں کی زوال پذیری اور حکمرانوں کی عاقبت نا اندیشی سے مایوس ہو کر وقتی مصلحت کے تحت مہاراجہ رنجیت سنگھ کی اطاعت اختیار کر کے فتح کشمیر کی مہم جوئی میں معاون و مددگار کا کردار ادا کیا تھا تاہم سکھ ریاست کی توسیع پسندی کو آپ نے کبھی بھی دل سے قبول نہ کیا تھا یہی وجہ ہے کہ مہاراجہ رنجیت سنگھ حسب سابق آپ کو اپنا دشمن و حریف خیال کرتا رہا تھا۔ بالآخر وہ اس مقصد میں کامیاب ہو گیا اور اس کی ترغیب پر جموں کے راجہ گلاب سنگھ نے راجہ سلطان خان کو شکار کے بہانے جموں آنے کی دعوت دے کر وہاں گرفتار کر کے آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر کر کے اندھا کیا اور آپ کو قلعہ باہو میں قید تنہائی میں ڈال دیا تھا۔ اسی قید کے دوران آپ کا انتقال ہو گیا تھا۔ (۸۳)

جنوبی کشمیر کے ان عظیم سپوتوں کے حالات زندگی اور مہاراجہ رنجیت سنگھ کی توسیع پسندی کے خلاف ان کی قیادت میں جنوبی کشمیر کے مسلمانوں کی جدوجہد تاریخ کشمیر کے واقعات میں سنہری باب کا اضافہ ہے۔ اس سے حریت فکر، جذبہ آزادی، خودداری، وطن پرستی اور دینی و ملی حمیت و غیرت کا لازوال درس ملتا ہے۔

☆☆☆☆

حوالہ جات

حواشی و حوالہ جات

۱۔ نریندر کرشن سنہا، *رنجیت سنگھ*، مترجم:۔ کیلاش چند چودھری ،(لاہور، تخلیقات، 1992ء)،168۔

۲۔ سید محمد لطیف، *تاریخ پنجاب*، مترجم:۔افتخار محبوب، (لاہور،تخلیقات، 1994ء)، 487۔

۳۔ سیتارام کوہلی، *مہاراجہ رنجیت سنگھ*، (الہ آباد، ہندوستان اکیڈمی، 1933ء)، 12۔

4. Hari Ram Gupta, *History of the Sikhs, vol-IV*,(New Dehli,Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.,1982),515.

۵۔ سیتارام کوہلی، *مہاراجہ رنجیت سنگھ*، 22

۶۔ ایضاً، 40 Hari Ram Gupta, *History of the Sikhs*, vol-II,155.

۷۔ سیتارام کوہلی، *مہاراجہ رنجیت سنگھ*، 43

۸۔ ایضاً۔، 71-70۔، سید محمد لطیف، *تاریخ پنجاب*، 75-673

9. Hari Ram Gupta, *History of the Sikhs*, vol-v,30.

۱۰۔ سیتارام کوہلی، *مہاراجہ رنجیت سنگھ*، 77

۱۱۔ ایضاً۔، 92

۱۲۔ سید محمد لطیف، *تاریخ پنجاب*، 727

۱۳۔ منشی عبدالکریم، *واقعات درانی*، ترجمہ: میر وارث علی سیفی ، (لاہور ، پنجابی ادبی اکیڈمی ، 1963)، 187

14. Alexander Burnes,*Travels into Bokhara and A voyage on The Indus vol.II,*(Karachi, oxford university press,1975),299.

۱۵۔ نریندر کرشن سنہا، رنجیت سنگھ، مترجم: کیلاش چند چودھری، 59

16. Hari Ram Gupta, *History of the Sikhs, vol-v,* (New Dehli,Munshiram Manoharlal Publishers pvt. Ltd. 1991),121.

۱۷۔ خوش دیو مینی، مغل روڈ، تاریخی پس منظر، ماہنامہ شیرازہ، (سرینگر، مارچ 1989، جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف کلچر اینڈ لینگویجز)،9

۱۸۔ شرف الدین علی یزدی، ظفر نامہ، جلد دوم، تصیح واہتمام: محمد عباسی، (تہران، مئوسسہ مطبوعاتی امیر کبیر، ۱۳۳۶ھ)، 131

۱۹۔ کشمیر پر ہندوراجاؤں کی حکمرانی رہی تھی۔ بدھ مت کے پیرو کار ریچن شاہ نے ۱۳۲۰ء میں اسلام قبول کیا تو اس کا اسلامی نام صدر الدین رکھا گیا۔ صدر الدین نے زوال پذیر ہندو شاہیہ کوختم کر کے کشمیر میں اسلامی حکومت کی بنیاد ڈالی۔ اس کے جانشینوں نے اپنے لئے سلطان کا لقب اختیار کیا۔ سلاطین کشمیر کی حکمرانی ۱۵۸۶ء میں مغلیہ بادشاہ جلال الدین محمد اکبر کی فتح کشمیر تک قائم رہی تھی۔ اس کے بعد کشمیر کو مغلیہ سلطنت کا صوبہ قرار دیا گیا اور وہاں گور نر تعینات کیا جاتا تھا۔

20- Jogesh Chander Dutt, (trans.), *The Kings of Kashmir, Ragatarangini of Jonaraja, Shirvara, Prajya bhatta and Shuka*, (Delhi, Gian Publishing house,1986),114,198,327.

21. Ibid., 198.

۲۲۔ تاریخ فرشتہ میں بھمبر کے حکمران کا نام راجہ دہش یا ہنس لکھا ہے۔ ریاست بھمبر کے راجاؤں کے شجرہ نسب میں کسی راجہ دہش یا ہنس کا ذکر نہیں ملتا۔ البتہ راجہ دھرم چند کا ذکر ملتا ہے۔ جنہیں قبول اسلام کی سعادت نصیب ہوئی تھی۔ آپ کا اسلامی نام راجہ شاداب خان تھا البتہ آپ عام طور پر بابا شادی شہید کے نام سے منسوب ہیں اور بھمبر کے مشہور روحانی شخصیت شمار ہو تے ہیں۔ آپ کا مزار بھمبر شہر کے شمال میں پہاڑی پر واقع ہے۔ تاتار خان لودھی کے کشمیر پر

حملہ اور راجہ دہش کی طرف سے مزاحمت کے حوالہ کے لئے تاریخ فرشتہ میں تفصیل ملاحظہ ہو۔
(John Briggs, (trans.), *Histroy of the rise of the Mohommedan power in India till 1621 A.D.,translated from the original persian of Mahomed Kasim Ferishta,* vol.IV, (Lahore, Sang-e-Meel publications, 1974),483.)

23. Ibid., 483.

۲۴۔ راجہ شاداب خان المعروف بابا شادی شہید کے قبول اسلام اور شہادت کے واقعات سمیت بھمبر میں اشاعت اسلام کے لیے آپ کی کوششوں کی تفصیل کے لئے راجہ عبدالرحمٰن کا مضمون "باب الکشمیر بھمبر میں اشاعت اسلام" ملاحظہ کریں۔ (راجہ عبدالرحمٰن، باب الکشمیر بھمبر میں اشاعت اسلام، دو ماہی مجلّہ تہذیب، (مظفر آباد، کشمیر اکیڈمی، ستمبر۔اکتوبر 2001)،9۔)

۲۵۔ *مہجر سنگھ چب، تاریخ راجگان بھمبر وقوم چبہال*، (جموں، پرتاب پریس، 1926)،36۔، پراسپکٹس گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج بھمبر آزاد کشمیر، تعارف بھمبر، 01۔

۲۶۔ *محمد اعظم بیگ، تواریخ گجرات*، (لاہور، وکٹوریہ پریس، 1868ء)، 599۔

۲۷۔ ظفر اللہ خان، *راجگان راجور*، (لاہور، پبلشرز ندارد، 1909ء)، 140۔

۲۸۔ خوش دیو مینی، *مکمل تاریخ راجوری*، (جموں، مبارک پرنٹنگ پریس، 1998)، 147-48۔

29. J. Hutchison and J.Ph. Vogel, *History of the Punjab Hill States*, Vol-II, (Lahore, Govt. Printing, 1933),685.

30. Ibid.,686. 31. Ibid.,687-88. 32. Ibid., 728.

33. Carmichael Symth, *A History of the Reigning family of Lahore, with some account of the Jammu Rajahs,* (Lahore,Government of the west Pakistan,1961),264.

۳۴۔ سوہن لعل سوری، *عمدۃ التواریخ دفتر دوم، روزنامچہ مہاراجہ رنجیت سنگھ*، (لاہور، گینش پرکاش، 1888ء)101۔

۳۵۔ کنھیا لال ہندی ،تاریخ پنجاب ، مرتبہ کلب علی خان فائق، (لا ہور ، مجلس ترقی ادب، 1989)،213۔

۳۶۔ سوھن لعل سوری،عمدۃ التواریخ دفتر دوم،115,103۔

۳۷۔ مہجر سنگھ چب،تاریخ راجگان بھمبر وقوم چبھال،69۔

۳۸۔ ایضاً ،ص۔72۔، مفتی علی الدین ،عبرت نامہ، جلد اول ، (لا ہور، پنجابی ادبی اکا دمی ، 1961ء)،425۔

۳۹۔ ایضاً۔،425۔

40. G.T Vigne, *Travels in Kashmir, Ladakh Iskardu the Countries adjoining the mountain course of Indus and Himalaya, North of Punjab*, vol.II, (Karachi,Indus Publications,1987),239.

۴۱۔ مفتی علی الدین ،عبرت نامہ، جلد اول،428-29

۴۲۔ ایضاً۔،429۔

۴۳۔ کنہیالال ہندی، تاریخ پنجاب ، مرتبہ کلب علی خان فائق، 218۔

۴۴۔ ایضاً۔،219۔

45. Hari Ram Gupta, *History of the Sikhs,* Vol.V,(New Dehli, Munshiram Manoharlal Publishers, 1982),122.

46. H.L.O.Garrett, *Events at the Court of Maharaja Ranjit Singh1810-17*, (Lahore, Punjab Government Records, 1935),56.

47. Ibid., 128,132. 48. Ibid., 132.

49. Hari Ram Gupta, *Histry of the Sikhs*, Vol-V,61, Shahamat Ali,The Sikhs and Afghans, Immediately

before and after the death of Ranjeet Singh,(London, John Murray, 1847),97., H.L.O.Garrett, *Events at the count of Mahraja Ranjeet Singh 1810-17,197.*

50. Ibid., 97.

51. H.L.O.Garrett, *Events at the court of Maharaja Ranjeet Singh*1810-17,225,271-72.

52. Ibid., 222,233

53. Shahmat Ali, *Sikhs and Afghans*, 97-98.

۵۴۔ خوش دیو مینی، مکمل تاریخ راجوری، 296۔

55. H.L.O Grarrett, Events at the Court of Maharaja Ranjeet Singh 1810-17,49.

56. Ibid., 118. 57. Ibid., 149.

۵۸۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کے دربار کے روزنامچہ کے اندراجات اور دیگر ہمعصر تحریروں اور تواریخ میں فروری سے ستمبر 1814ء کے درمیانی عرصہ کے واقعات میں راجہ سلطان خان کا کہیں بھی ذکر نہیں ہے۔ راجہ سلطان خان 1815ء کے بعد 1819ء کی ابتداء تک قید میں رہا تھا۔ اس سے قبل کے عرصہ میں کئی بار اسے لاہور میں زیر حراست یا نظر بند رکھا گیا تھا۔ چنانچہ قید و حراست کا یہ عرصہ چھ سے سات سال بیان کیا جاتا ہے۔ لہٰذا امکان اغلب ہے کہ اس خدشہ کے پیش نظر کہ وہ 1814ء کی مہم کشمیر کے دوران راجوری کے راجہ اغر خان کے تعاون سے بغاوت نہ کردے یا یہ کہ راجہ راجوری کو راجہ سلطان خان کی حراست سے خوفزدہ کر کے تعاون پر آمادہ کرنا مقصود ہوگا۔ چنانچہ ان معروضی حالات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ راجہ سلطان خان کو اس عرصہ میں لاہور میں زیر حراست رکھا گیا ہوگا۔

(H.L.O Garrett, Events at the Court of Mahraja Ranjeet Singh 1810-17,149.,

Shahamet Ali, Sikhs and Afghans, 97., Anonymous Author, History of the Panjab of the Sikhs and the rise ,

Progress and present condition of the Sikhs, vol-II, (London, wm.H.Allen & Co. 1848),310.)

59. H.L.O Garrett, *Events at the Court of Mahraja Ranjeet Singh* 1810-17,167,169.

60. Ibid., 175.

61. Hari Ram Gupta, *Histry of the Sikhs*, vol-V,125.

62. J. Hutchison and J.Ph. Vogel, *History of the Punjab Hill States*, Vol-II,691.

۶۳۔ سید محمد لطیف، تاریخ پنجاب، 765۔

64. J. Hutchison and J.Ph. Vogel, *History of the Punjab Hill States,* Vol-II,691. Anonymous Author, *History of the Panjab of the Sikhs and the rise* , *Progress and present condition of the Sikhs*, vol-II,25.

۶۵۔ کنھیا لال ہندی، تاریخ پنجاب، مرتبہ۔کلب علی خان فائق، 239۔

۶۶۔ سید محمد لطیف، تاریخ پنجاب، 766۔

۶۷۔ دیوان کرپارام، گلاب نامہ، (سرینگر، بمطبع تحفہ کشمیر، 1932 بکرمی)، 115۔

68. Hari Ram Gupta, *Histry of the Sikhs,* vol-V,127.

69. Ibid., 128., J. Hutchison and J.Ph. Vogel, *History of the Punjab Hill States,*Vol-II,691,

کنھیا لال ہندی، تاریخ پنجاب، مرتبہ۔کلب علی خان فائق، 239۔

70. Anonymous Author, *History of the Panjab of the Sikhs*, 440.

71. G,M. Sufi, *Kashir*, Vol-I,(Lahore, universty of Punjab 1949,),334.

72. H.L.O Garrett, *Events at the Court of Maharaja Ranjeet Singh* 1810-17,257., J. Hutchison and J.Ph. Vogel, *History of the Punjab Hill States*,Vol-II,691-92

۷۳۔ مفتی علی الدین، *عبرت نامہ*، 452۔

۷۴۔ سوھن لعل سوری، *عمدۃ التواریخ دفتر دوم*، 255۔

۷۵۔ کنھیا لال ہندی، *تاریخ پنجاب*، 267۔

۷۶۔ ایضاً، 268۔

۷۷۔ سوھن لعل سوری، *عمدۃ التواریخ دفتر دوم*، 255۔

78. Hari Ram Gupta, *History of the Sikhs*, vol-V,129-30., Anonymous Author, *History of the Panjab of the Sikhs*, 52-53.

۷۹۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کے انتقال کے بعد پنجاب کی سکھ ریاست بہت جلد سیاسی انتشار اور انارکی کا شکار ہوگئی تھی۔ درباری امراء کی سازش سے سکھ فوج دسمبر ۱۸۴۵ء میں دریائے ستلج عبور کر کے برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی کے زیر تسلط علاقوں پر حملہ آور ہوگئی۔ اس جنگ میں سکھ فوج کو شکست ہوئی اور فروری ۱۸۴۶ء کو انگریز فوج لاہور پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہوگئی۔ سکھ دربار لاہور سے صلح کے معائدہ میں جنگ کا تاوان ڈالا گیا تھا۔ تاوان کی عدم ادائیگی پر دربار لاہور نے سکھ ریاست میں شامل جموں وکشمیر کے علاقہ جات تاوان کے طور پر کمپنی کو تفویض کر دیئے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ۱۶ مارچ ۱۸۴۶ء کو امرتسر میں جموں کے مہاراجہ گلاب سنگھ کے ساتھ طے پانے والے معائدہ کے ذریعہ یہ علاقہ جات ۷۵ لاکھ نانک شاہی میں ہمیشہ کے لئے اسے اور اس کی اولاد نرینہ کو بطور ریاست تفویض کر دیے تھے۔
(عہد نامہ امرتسر فیما بین سرکار انگلیشیہ و مہاراجہ گلاب سنگھ، مرقومہ ۱۶ مارچ ۱۸۴۶ء، لاہور، پنجاب آرکائیوز)، آئٹم نمبر ۹)

80. Frederic Drew, *The Jammu and Kashmir territories*,(Karachi,Indus Publications,1980),2.

81. Alexander Burnes, *Travels into Bukhara and a Voyahe on the Indus*, Vol-II, (Karachi, oxford university press 1975),294.

82. Anonymous Author, *History of the Panjab of the Sikhs and the rise , Progress and present condition of the Sikhs*, vol-II,55.

83. Shahamat Ali, *Sikhs and Afghans*, 101.,G.T Vigne, *Travels in Kashmir, Ladakh Iskardu, Vol-I,239.*,

نرسنگداس نرگس،تاریخ جدید ڈوگرہ دیس،(جموں، چاند پبلشرز، 1967)،128۔

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 32, Sr.No.85, 2011, pp 81 - 94

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد۳۲، اکتوبر۔دسمبر۲۰۱۱ء، شمارہ ۸۵

بیعنامہ امرتسر ۱۸۴۶ء — ایک جائزہ

ڈاکٹر زاہد عزیز☆

Abstract:

The Amritsar treaty has done over three hundred miles from Kashmir at Amritsar between the Maharaja of Jammu, Gulab Singh and the British on 16th March, 1846. The People of Kashmir and their leaders completely ignored from this transfer. Kashmiries were sold like sheep and cattle to an alien adventurer and the whole transaction was made behind their back. The treaty consisting of ten articles makes no mention whatsoever of the rights, interests and future of the Kashmiries.

ریاست جموں و کشمیر جسے برصغیر کا تاج اور ایشیا کا دل کہا جاتا ہے۔ یہ پانچ ممالک روس، چین، پاکستان، ہندوستان اور افغانستان کے نقطۂ اتصال پر واقع ہے۔ اس جنت نظیر پر ہندو و بدھ ادوار کے علاوہ مسلم دور میں شاہ میری، چک، مغل، افغان سلاطین اور سکھ راجاؤں نے بالترتیب حکومت کی۔ بعدازاں ۱۸۴۶ء میں بیعنامہ امرتسر کے تحت ۷۵ لاکھ نانک شاہی سکوں کے عوض ایسٹ انڈیا کمپنی نے اسے جموں کے مہاراجہ گلاب سنگھ کے ہاتھوں فروخت کر دیا۔ ڈوگروں نے تقریباً ایک صدی کشمیر پر حکومت کی۔

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ کشمیریات، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور۔

بیعنامہ امرتسر کا اہم ترین فریق گلاب سنگھ دھرب دیو کے خاندان سے تعلق رکھتا تھا اور اس خاندان نے اٹھارویں صدی میں جموں پر حکومت کی۔ گلاب سنگھ نے اپنی بہادری، ہمت و جوانمردی کی بدولت پنجاب کے حکمران رنجیت سنگھ کے دربار تک رسائی حاصل کی اور ۱۸۰۹ء میں رنجیت سنگھ کی فوج میں باضابطہ شمولیت اختیار کی (۱)۔ اس نے سکھ دربار کے لیے لگاتار کامیابیاں حاصل کر کے اپنی بہادری اور جوانمردی سے رنجیت سنگھ کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ جس نے انعام کے طور پر ۱۸۲۰ء میں گلاب سنگھ کے آباواجداد کا علاقہ جموں اسے بطور جاگیر عطا کر دیا (۲)۔ ۱۸۳۹ء میں مہاراجہ رنجیت سنگھ کی وفات سکھ حکومت کے لیے ایک ناقابل تلافی نقصان ثابت ہوئی۔ اس کے عالم ناپائدار سے رخصت ہونے کے بعد مہاراجہ کے نااہل جانشین اس کی سلطنت کو صحیح طریقے سے نہ سنبھال سکے۔ نتیجتاً سکھ دربار سازشوں اور شورشوں کی آماجگاہ بن گیا۔ سلطنت کے چاروں اطراف میں بدانتظامی کے خدشات مُڈلانے لگے۔ جس سے سارا نظام درہم برہم ہو گیا۔ حکومتی معاملات کو احسن طریقے سے چلانے کے لیے ۱۸۴۰ء میں رانی چندکور کی نگرانی میں ایک مشاورتی کونسل کا قیام عمل میں لایا گیا (۳)۔ انتشار اور بدنظمی کی شروعات اس کونسل کے قیام کے بعد شروع ہوئیں اور ۱۸۴۳ء تک افراتفری اور قتل و غارت کا سلسلہ چلتا رہا۔ جب رنجیت سنگھ کا نو سالہ بیٹا دلیپ سنگھ پنجاب کا حکمران بنا۔ اس وقت مملکت کے تمام اختیارات اس کی والدہ رانی جنداں کے پاس تھے۔ اس دوران خالصہ فوج افراتفری کا شکار تھی۔ نظم وضبط نام کی کوئی چیز نہ تھی۔ خالصہ فوج کو راہ راست پر لانے کے لیے رانی جنداں نے ایک تدبیر سوچی جس کے نتیجے میں انگریز پنجاب پر قابض ہوئے۔ اُس نے خالصہ فوج کو یہ مشورہ دیا کہ اپنے اقتدار کو بچانے کے لیے انگریزوں کے خلاف صف آرا ہو جائیں (۴)۔ اس مشاورت کے بعد خالصہ فوج نے بغیر سوچے سمجھے انگریزوں پر حملہ کر دیا اور ۱۸۰۹ء میں برطانوی سرکار اور رنجیت سنگھ کے مابین ہونے والے معاہدے کی دھجیاں بکھیر کر رکھ دیں (۵)۔ خالصہ فوج اس سے پہلے بھی پرانے معاہدوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے انگریزوں کے علاقوں پر حملہ کر چکی تھی۔ نتیجتاً سکھوں اور انگریزوں کے درمیان مد کی

۱۸؍دسمبر ۱۸۴۵ء بدووال ۲۱؍جنوری ۱۸۴۶ء، علی وال ۲۸؍جنوری ۱۸۴۶ء اور سبھراؤں ۱۰؍فروری ۱۸۴۶ء کے خونریز معرکے ہوئے جن میں انگریزوں کو فتح ہوئی۔ ان معرکوں میں سخت ناکامی کے بعد خالصہ حکومت کے حالات جب بہت زیادہ دگرگوں ہو گئے تو رانی جنداں نے جموں کے مہاراجہ گلاب سنگھ سے درخواست کی کہ وہ آ کر وزارت عظمیٰ کے عہدہ پر فائز ہو اور انگریزوں اور سکھوں کے درمیان بطور ثالث اپنی کاوشیں ادا کرے۔

گلاب سنگھ نے رانی جنداں کی خواہش کے مطابق وزارت عظمیٰ کا عہدہ سنبھالا اور کچھ ارکان حکومت کے ساتھ انگریز افواج کے کیمپ کا دورہ کیا۔ انگریزوں نے خالصہ فوج کی طرف سے معاہدوں کی خلاف ورزی کرنے اور جانی و مالی نقصان کے ازالہ کے لیے چند شرائط پیش کیں۔ جنھیں ایک باقاعدہ معاہدے کی شکل دی گئی۔ اس معاہدے کی ایک شق یہ تھی کہ لاہور دربار دو کروڑ روپے نقد اور دوآبہ کا علاقہ تاوان کے طور پر انگریز سرکار کو دے گا۔ گلاب سنگھ کی سیاسی بصیرت کی وجہ سے بحث و تمحیص کے بعد ڈیڑھ کروڑ نقد اور دوآبہ کا علاقہ دینے کا اقرار ہوا۔ جس میں سے پچاس لاکھ روپیہ فی الفور ادا کیا جانا تھا اور باقی ایک کروڑ روپے تین قسطوں میں دینے کا طے پایا تھا(۶) ان پیسوں کی ادائیگی کے بعد دوآبہ کا علاقہ لاہور دربار کو واپس کر دیا جانا تھا۔ گلاب سنگھ انگریزوں کے ساتھ مذاکرات میں کامیاب رہا اور انگریز فوج لاہور میں فاتح کی حیثیت سے داخل ہوئی لیکن ان مذاکرات کی کامیابی سے لعل سنگھ خوش نہ تھا۔ اس لیے اُس نے کونسل سے درخواست کی کہ گلاب سنگھ کو وزارتِ عظمیٰ سے ہٹا کر یہ عہدہ اسے سونپا جائے۔ رانی جنداں نے گلاب سنگھ کو وزارت عظمیٰ کے عہدے سے معزول کر کے لعل سنگھ کو وزیر اعظم مقرر کر دیا۔ جس نے انگریزوں کے ساتھ مذاکرات کر کے ایک کروڑ روپے تاوان اور دوآبہ کے ساتھ بیاس و ستلج مع کانگڑہ، کوہستان، کشمیر و ہزارہ اور چمبہ کے علاقے انگریزوں کو دینے کا اقرار کیا جس کا مقصد صرف گلاب سنگھ کو اس کے اپنے علاقوں سے محروم کرنا تھا(۷)۔ بالآخر انگریز فوج لاہور دربار پر قابض ہو گئی۔

اس ضمن میں صلح و امن کو برقرار رکھنے کے لیے لاہور دربار اور برطانوی سرکار کے درمیان ۹/مارچ ۱۸۴۶ء کو ایک معاہدہ لاہور کے مقام پر ہوا۔ جس کی کل سولہ دفعات تھیں۔ جس میں برطانیہ کی طرف سے فریڈرک کیوری اور بریوٹ میجر ہنری منٹگمری لارنس اور لاہور دربار کی طرف سے بھائی رام سنگھ، راجہ لعل سنگھ، سردار تیج سنگھ، سردار چتر سنگھ اٹاری والا، سردار نجود سنگھ مجیٹھیہ، دیوان دینا ناتھ اور فقیر نورالدین شامل ہوئے (۸)۔ اسی معاہدے کی دفعہ نمبر۳ کے تحت مہاراجہ دلیپ سنگھ نے اپنے تمام چالیس علاقے اور حقوق ایسٹ انڈیا کمپنی کو ہمیشہ کے لیے واگزار کیے۔ معاہدہ لاہور کے تحت ۹/مارچ ۱۸۴۶ء سے لے کر ۱۶/مارچ ۱۸۴۶ء تک کشمیر انگریزوں کی عملداری میں رہا۔ لیکن اسی معاہدے کی شق نمبر۱۲ کو عملی جامہ پہناتے ہوئے کشمیر اور ملحقہ علاقوں کو بیعنامہ امرتسر کے تحت انگریزوں نے گلاب سنگھ کو فروخت کر دیا۔ معاہدہ لاہور کے سات دن بعد یعنی ۱۶/مارچ ۱۸۴۶ء کو سرینگر سے تین سو میل امرتسر کے مقام پر انگریز سرکار اور مہاراجہ گلاب سنگھ کے درمیان ایک معاہدہ ہوا جسے بیعنامہ امرتسر کا نام دیا گیا۔ اس معاہدے کی دس دفعات تھیں۔ اس معاہدے کی رو سے انگریز سرکار نے ۷۵ لاکھ نانک شاہی سکوں کے عوض کشمیر و ہزارہ کے علاقے گلاب سنگھ کو تفویض کیے۔

انگریز سرکار اور مہاراجہ گلاب سنگھ کے درمیان امرتسر کے مقام پر ۱۷/ربیع الاوّل ۱۲۶۲ھجری کو ہونے والا معاہدہ فارسی زبان میں لکھا گیا تھا۔ کیونکہ اُن دنوں فارسی سرکاری زبان تھی اور تمام معاہدے فارسی زبان ہی میں لکھے جاتے تھے اور ساتھ ان کا انگریزی ترجمہ کیا جاتا تھا۔ میں ذیل میں بیعنامہ امرتسر کی دس دفعات پیش کرتا ہوں:

۱۔ برطانوی حکومت وہ تمام پہاڑی معہ نواحات جو دریائے سندھ کے مشرق اور دریائے راوی کے مغرب میں واقع ہیں، بشمول چمبہ ماسوائے لاہور کے، جو اس علاقے کا حصہ ہے۔ جو لاہور دربار نے معاہدہ ۰۹/مارچ ۱۸۴۶ء کی شق نمبر۴ کے تحت حکومت برطانیہ کے سپرد کیے ہیں، مہاراجہ گلاب سنگھ اور ان کی اولاد نرینہ کے مستقل اور کلی اختیار میں

دیتی ہے۔

۲۔ جو علاقہ مہاراجہ گلاب سنگھ کو اس عہدنامے کی دفعہ اوّل کے تحت منتقل کیا جا رہا ہے۔ اس کی مشرقی حدود کا تعین وہ کمشنر کریں گے جنھیں برطانوی حکومت اور مہاراجہ گلاب سنگھ مقرر کریں گے۔ ان حدود کی نشاندہی ایک علیحدہ اقرارنامے کے تحت کی جائے گی۔

۳۔ مذکورہ بالا دفعات کے تحت جو علاقہ مہاراجہ گلاب سنگھ اور اس کے وارثوں کو منتقل کیا جا رہا ہے۔ اس کے عوض مہاراجہ گلاب سنگھ برطانوی حکومت کو ۷۵ لاکھ نانک شاہی سکے ادا کریں گے۔ جس میں سے ۵۰ لاکھ تو اس معاہدے کے موقع پر دیے جائیں گے اور بقیہ ۲۵ لاکھ اسی سال یعنی ۱۸۴۶ء کی یکم اکتوبر کو یا اس سے پہلے ادا کیے جائیں گے۔

۴۔ مہاراجہ گلاب سنگھ برطانوی حکومت کی رضامندی کے بغیر اپنے ملک کی حدود میں تبدیلی نہیں کریں گے۔

۵۔ اگر مہاراجہ گلاب سنگھ اور حکومت لاہور یا کسی اور ہمسایہ سلطنت کے مابین جھگڑا یا مسئلہ پیدا ہو جائے تو مہاراجہ اس تنازعہ کو ثالثی کے لیے برطانوی حکومت کے سپرد کریں گے اور اس کے فیصلے کی پابندی کریں گے۔

۶۔ مہاراجہ گلاب سنگھ خود اور اپنے وارثوں کی طرف سے عہد کرتے ہیں کہ اگر برطانوی فوج ان کے ملک کے پڑوسی علاقوں میں مصروف کار ہوگی تو وہ اپنی ساری فوجی قوت کے ساتھ برطانوی فوج کے ساتھ شامل ہوں گے۔

۷۔ مہاراجہ گلاب سنگھ عہد کرتے ہیں کہ وہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی اجازت کے بغیر کسی برطانوی، یورپی یا امریکی باشندے کو اپنے ماتحت ملازم نہیں رکھیں گے۔

۸۔ مہاراجہ گلاب سنگھ عہد کرتے ہیں کہ جہاں تک ان کے حق میں منتقل ہونے والے علاقوں کا تعلق ہے، وہ برطانوی حکومت اور لاہور دربار کے مابین طے پانے والے معاہدے ۱۱/مارچ ۱۸۴۶ء کی دفعات ۵، ۶، ۷ کا احترام کریں گے۔

۹۔ برطانوی حکومت عہد کرتی ہے کہ وہ مہاراجہ گلاب سنگھ کے ملک کو بیرونی دشمنوں سے محفوظ رکھنے کے لیے مہاراجہ کی مدد کریں گے۔

۱۰۔ مہاراجہ گلاب سنگھ برطانوی حکومت کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کرتے ہیں اور احترام کے پیش نظر برطانوی حکومت کو ہر سال ایک گھوڑا، اچھی نسل کی ۱۲ پشمی بکریاں (۶ نر ۶ مادہ) اور تین جوڑے کشمیری شالوں کے پیش کریں گے۔

(دستخط) ایف کیوری　　　　(دستخط) ایچ ہارڈنگ

(دستخط) ایچ ایم لارنس　　　　(دستخط) گلاب سنگھ

عزت مآب گورنر جنرل ہند کے احکامات سے طے پایا۔

(دستخط) ایف کیوری (سیکرٹری برائے گورنر جنرل ہند) (۹)

بیعنامہ امرتسر کی شق نمبر۳ کے تحت مہاراجہ گلاب سنگھ نے انگریز سرکار کو ۷۵ لاکھ روپے ادا کرنے تھے جن میں سے ۵۰ لاکھ معاہدے کے وقت اور بقیہ ۲۵ لاکھ ۱۸۴۶ء کے ماہ اکتوبر یا اس سے پہلے ادا کرنے تھے۔ اس نے ۵۰ لاکھ معاہدے کے وقت ادا کر دیے لیکن بقیہ رقم چھ ماہ کے بجائے چار سال کے عرصہ میں ادا کی۔ اس ضمن میں یوسف صراف لکھتے ہیں:

> The first installment of rupees fifty lacs, fell due on 30th March, 1846 and the remainder rupees twenty five lacs was to be paid before 1st October, 1846 but what actually happened is that the stipulated amount was paid in at least 42 installments! The last installment was paid on the 14th March 1850, exactly four years after the signing of the infamous treaty. (10).

انگریزوں نے کشمیر کی قیمت ۷۵ لاکھ نانک شاہی طے کی تھی۔ جس میں سے ۵۰ لاکھ گلاب سنگھ نے

معاہدے کے طے ہونے پر ادا کر دیے تھے لیکن ۲۵ لاکھ چھ ماہ کے دوران ادا کرنے تھے۔ اب ایک اہم حقیقت کا انکشاف کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ گلاب سنگھ نے ۲۵ لاکھ کے بجائے ۱۰ لاکھ روپے چار سال کے عرصہ میں ۴۲ اقساط میں ادا کیے جبکہ ۱۵ لاکھ روپے کا مطالبہ انگریز سرکار سے کیا جو کہ انھوں نے گلاب سنگھ کے چھوٹے بھائی سچیت سنگھ کے خزانے سے لیے تھے اور اس کا یہ موقف تھا کہ ۱۵ لاکھ روپے کو اسی ۷۵ لاکھ کی رقم میں ضم کیا جائے۔ ہندوستان کے گورنر جنرل لارڈ ہارڈنگ نے اُس کا یہ موقف تسلیم کیا اور اس طرح سے گلاب سنگھ نے کل ساٹھ لاکھ نانک شاہی ادا کیے اور ۲۰/مارچ ۱۸۵۰ء کو ۷۵ لاکھ نانک شاہی کی رسید ایسٹ انڈیا کمپنی سے حاصل کی۔ اس اہم حقیقت کے بارے میں پانیکر لکھتا ہے:

> Of the 75 Lakhs the British Govt. was already in possession of 15 Lakhs, being the treasure of Suchet Singh buried in Ferozepur which on the death of that chief the British Govt. had refused to handover to the Lahore Durbar on the ground of there being another claimant in the person of Gulab Singh. This Sum of 15 Lakhs was accepted in part of payment of the indemnity charged to Gulab Singh (11).

اس طرح سے گلاب سنگھ نے ایک قلیل رقم ایسٹ انڈیا کمپنی کو ادا کر کے کشمیر اور ملحقہ علاقوں کے مالکانہ حقوق حاصل کیے۔ اب ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ انگریزوں نے کشمیر کیوں بیچا۔ اُنھوں نے اس اہم ترین ریاست کو اپنے پاس کیوں نہ رکھا۔ اُس کی کچھ وجوہات تھیں۔ جن کی وجہ سے ایسٹ انڈیا کمپنی کو کشمیر کا علاقہ فروخت کرنا پڑا۔ حالانکہ بعد میں اس پر وہ بہت زیادہ پچھتائے بھی تھے۔ سب سے پہلے اس خط کا تذکرہ کرنا نہایت ضروری ہے جو لارڈ ہنری ہارڈنگ گورنر جنرل آف انڈیا نے لارڈ ایلن سابق گورنر آف انڈیا کو ۱۴/مارچ ۱۸۴۶ء یعنی بیعنامہ امرتسر

کے دو دن پہلے لکھا۔ اس خط میں گورنر جنرل ہارڈنگ نے جن خدشات کا اظہار کیا ہے۔ اس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ کشمیر کو فروخت کرنے کی کیا وجوہات تھیں۔ اس کی سب سے پہلی وجہ یہ تھی کہ گورنر جنرل ہارڈنگ نے ان علاقوں پر قبضہ کرنا مناسب نہ سمجھا کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اس طرح سے برطانوی سرحد زیادہ لمبی ہو جائے گی اور اس کی حفاظت کے لیے زیادہ فوج مامور کرنا پڑے گی جس سے متصادم مفادات پیدا ہوں گے (۱۲)۔ اس خطے کو بیچنے کی دوسری وجہ یہ تھی کہ انگریز سکھ جنگوں میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا اچھا خاصہ مالی نقصان ہو چکا تھا اور انھیں پیسوں کی اشد ضرورت تھی۔ جس کے لیے انھوں نے سکھوں سے مصارف جنگ کے تاوان کے طور پر ایک کروڑ روپے طلب کیے تھے چونکہ سکھوں کا خزانہ خالی تھا اس لیے انھوں نے معاہدہ لاہور کے تحت کشمیر اور ہزارہ کے علاقے انگریزوں کی عملداری میں دے دیے۔ جنھیں بعد میں انگریزوں نے اپنی مطلوبہ رقم پوری کرنے کے لیے گلاب سنگھ کو اونے پونے داموں بیچ دیا(۱۳)۔ اس خطے کو فروخت کرنے کی تیسری اہم وجہ یہ تھی کہ انگریز سکھوں کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خائف ہو چکا تھا اور سکھ کئی مرتبہ انگریز فوج پر شب خون مار چکے تھے۔ گورنر جنرل ہارڈنگ نے اپنے ایک قریبی ساتھی کو خط لکھ کر اس علاقے کو فروخت کرنے کی وجہ یہ بتائی کہ سکھوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کو کمزور کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ جو علاقے سکھ حکومت کا حصہ تھے انھیں فروخت کر دیا جائے (۱۴)۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ کشمیر فروخت کرنے کے بعد انگریزوں کو اپنی غلطی کا احساس ہوا کہ وہ اس وقت ایک انتہائی دور دراز ملک جس کی اہمیت کا اندازہ وہ اُس وقت نہیں لگا سکا۔ اُسے اپنے قبضے میں رکھتا جسے اُس نے محض اس لیے بیچ دیا کہ وہاں پر انھیں بہت زیادہ خدمات دینا پڑتیں کیونکہ افغانوں اور سکھوں نے کشمیر کو یکسر تباہ و برباد کر دیا تھا۔ لیکن انگریزوں کو چند پیسے مل گئے اور اس کے ساتھ گلاب سنگھ نے ان کی برتری کو بھی تسلیم کر لیا اور انھیں ہر مشکل میں مدد دینے کا وعدہ بھی کر لیا۔ مزید برآں انھیں کشمیر حکومت کی طرف سے سالانہ خراج بھی ملنے لگا۔ محض ان معمولی باتوں کی وجہ سے انگریز ایک انتہائی اہم خطے سے خود اپنے ہی ہاتھوں محروم ہو گیا(۱۵)۔ اس پہلو کی

وضاحت بھی بہت ضروری ہے کہ کیا گلاب سنگھ کے علاوہ بھی ان علاقوں کا کوئی خریدار تھا۔ صرف انگریزوں کا انتخاب گلاب سنگھ ہی کیوں تھا تو یقیناً رانی جنداں کو جب اس معاہدے کا علم ہوا جس کے تحت کشمیر اور ملحقہ علاقے گلاب سنگھ کو دیے جانے تھے تو وہ بہت زیادہ سٹپٹائی اور اُس نے اِس پروگرام کو روکنے کی بہت زیادہ کوشش کی۔ اس نے ہنری لارنس اور کرے بارنٹ کے پاس راجہ دینا ناتھ اور فقیر نورالدین کو بھیجا کہ اگر یہ علاقے گلاب سنگھ کو دیے گئے تو وہ لندن میں جا کر احتجاج کرے گی۔ لیکن انگریز صاحبان نے یہ جواب دیا کہ آپ لندن ضرور تشریف لائیں۔ یہ آپ کا اپنا گھر ہے۔ لیکن گلاب سنگھ کے ساتھ جو اقرار ہوا ہے اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہو سکتی ہے(۱۶)۔ رانی جنداں کے اس احتجاج سے ان علاقوں میں اس کی دلچسپی کو خارج اَز امکان قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ مگر یہ گلاب سنگھ اور انگریزوں کی دوستی کا معاملہ تھا اور پھر گلاب سنگھ نے ماضی میں انگریزوں پر اچھے خاصے احسانات کیے ہوئے تھے۔ اس لیے انگریزوں نے اپنی دوستی نبھاتے ہوئے اور رانی جنداں کی ناراضگی کی پرواہ نہ کرتے ہوئے یہ معاہدہ کیا اور کشمیر، ہزارہ، پکھلی اور کہوٹہ کے علاقے گلاب سنگھ کو عطا کیے۔

بیعنامہ امرتسر کے طے پانے کے بعد گلاب سنگھ کو کشمیر اور ملحقہ علاقوں کے مہاراجہ ہونے کا خطاب تو مل گیا لیکن باقاعدہ طور پر ریاست کا نظم ونسق اپنے ہاتھوں میں لینے کے لیے اسے کافی جدوجہد کرنا پڑی۔ یعنی مارچ ۱۸۴۶ء میں بیعنامہ امرتسر طے پایا اور نومبر ۱۸۴۶ء میں اسے انگریزوں کی مدد سے ان علاقوں کا قبضہ ملا۔ ارجن ناتھ سپرو لکھتے ہیں:

> It was September and Kashmir was yet unoccupied(17)

گلاب سنگھ کو معاہدہ امرتسر کے تحت کشمیر، ہزارہ، پکھلی اور کہوٹہ کے علاقے تفویض کیے گئے تھے اور جب نومبر ۱۸۴۶ء میں ان علاقوں پر اس نے باقاعدہ طور پر قبضہ کر لیا تو ہزارہ، پکھلی اور کہوٹہ کے مقامی نوابوں نے شورش برپا کر دی تھی۔ اس شورش کو فرو کرنے کے لیے کئی کاوشیں بھی

کی گئیں لیکن بارآور ثابت نہ ہوسکیں۔ تو اس ضمن میں مہاراجہ گلاب سنگھ کو یہ تجویز دی گئی کہ ہزارہ، پکھلی اور کہوٹہ کے علاقوں کا تبادلہ پنجاب کے علاقوں مناور اور کھڑی سے کر دیا جائے۔ اسے یہ تجویز پسند آئی اور اس طرح ۵/مئی ۱۸۴۷ء کو گلاب سنگھ اور مہاراجہ دلیپ سنگھ کے درمیان علاقوں کے تبادلے کا معاہدہ عمل میں لایا گیا۔ اس معاہدے کے تحت کہوٹہ، ہزارہ اور پکھلی کے علاقے پنجاب حکومت کو دے کر ان کے متبادل کھڑی اور مناور کے علاقے گلاب سنگھ کی عملداری میں دیے گئے (۱۸)۔ اس طرح سے گلاب سنگھ ایک بہت بڑی ذہنی الجھن سے آزاد ہوا۔ گلاب سنگھ ہی کشمیر کا پہلا ڈوگرہ حکمران تھا۔ جس نے کشمیر میں ڈوگرہ خاندان کی بنیاد ڈالی اور اس خاندان نے کشمیر پر پورے ایک سو سال حکومت کی۔

جہاں تک اس معاہدے کی اہمیت و افادیت کا تعلق ہے تو یہ ہندوستان کی ریاستوں میں ہونے والے معاہدات میں سے ایک منفرد معاہدہ تھا۔ اس معاہدے نے ریاست جموں و کشمیر کو ایک جداگانہ سیاسی حیثیت کا حامل بنایا اور گلاب سنگھ کو ایک آزاد فرمانروا بنا دیا (۱۹)۔ انگریزوں کا یہ وطیرہ رہا ہے کہ وہ جب بھی کسی فرمانروا سے معاہدہ کرتے تو وہ اپنا انگریز نمائندہ ضرور اس سلطنت میں نامزد کرتے تھے۔ جیسا کہ انھوں نے معاہدہ لاہور کے بعد سکھ حکومت کے ساتھ کیا۔ لیکن یہ واحد ایسا معاہدہ تھا جس کے تحت انگریز اپنا نمائندہ ریاست میں نامزد نہیں کر سکتے تھے۔ اس ضمن میں پانیکر رقمطراز ہیں:

> No control was exercised by the British Govt. in the administration and no resident was appointed.(20).

مغلوں نے کشمیر پر ۱۵۸۶ء میں قبضہ کر کے اسے ایک صوبے کا درجہ دے دیا تھا۔ افغان اور سکھ دورِ حکومت میں بھی کشمیر کی حیثیت ایک صوبے ہی کی رہی۔ لیکن اسی معاہدے کا یہ شاخسانہ تھا کہ کشمیر دنیا کے نقشے پر ایک ریاست کی حیثیت سے نمودار ہوا۔ اس معاہدے کے نتیجے میں جس

ریاست جموں وکشمیر کا قیام عمل میں لایا گیا تھا۔ یہ رقبہ کے اعتبار سے بڑی ریاست تھی۔ جسے آئینی اعتبار سے تمام ریاستوں پر فوقیت حاصل تھی۔ یہی نہیں بلکہ یہ واحد ریاست تھی جس میں ایک آئین ساز اسمبلی موجود تھی۔ جس کے ۱۹۴۷ء سے قبل تین مرتبہ الیکشن ہو چکے تھے۔ اس اعتبار سے اس معاہدے کی اہمیت و افادیت اپنی جگہ مسلمہ ہے اور اس حقیقت سے انکار بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اس معاہدے کو ہندوستان کے تمام معاہدوں میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔

اگر اس معاہدے کے دوسرے پہلو کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ معاہدہ اپنے آپ کو ایک مہذب اور ترقی یافتہ کہنے والی قوم نے پایہ تکمیل تک پہنچایا اور ایک پوری قوم کو معہ اس کی جائیداد کے بغیر ان کی مرضی کے ایک شخص کے ہاتھوں فروخت کر دیا اور پھر ان کشمیریوں کا سودا سرینگر سے تین سو میل دور امرتسر کے مقام پر طے کیا۔ اس ننگ انسانیت معاہدے کے متعلق کشمیری عوام اور اُن کے راہنماؤں کو یکسر نظر انداز کیا گیا اور پوری قوم کو بھیڑ بکریوں کی طرح فروخت کر دیا گیا۔ مزید برآں معاہدہ امرتسر کی دس دفعات کا اگر بغور جائزہ لیا جائے تو یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ ان دفعات میں کسی بھی جگہ کشمیریوں کے حقوق، مفادات اور مستقبل کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔ یہ معاہدہ خالصتاً ایسٹ انڈیا کمپنی کے اپنے مفادات کے لیے تھا اور اس سے ان کی اپنی دلچسپیاں وابستہ تھیں۔ علامہ اقبالؒ جو خود بھی کشمیری النسل تھے۔ انھوں نے بھی اس معاہدے کو ایک جمہوری پسند قوم ''انگریز'' کا غلط کارنامہ قرار دیا ہے۔ جس کا اظہار وہ لیگ آف نیشنز میں کچھ اس انداز سے کرتے ہیں:

بادِ صبا اگر بہ جنیوا گزر کنی
حرف زما بہ مجلس اقوام بازگوے

دہقان و کشت و جوئے خیابان فروختند
قومے فروختند وچہ ارزان فروختند (۲۱)

المختصر اس معاہدے کے دونوں پہلوؤں کا جائزہ لینے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس معاہدے کی بدولت جہاں کشمیر میں شخصی راج کا آغاز ہوا تو دوسری طرف کشمیر تاحیات ایسٹ انڈیا کمپنی کا حصہ بننے سے بچ گیا۔ دوسری بات یہ کہ جس طرح مغلوں، افغانوں اور سکھوں نے کشمیر کی ریاستی حیثیت کو مسخ کر کے اسے صوبہ کا درجہ دیا تھا تو اس معاہدے کی بدولت مہاراجہ گلاب سنگھ نے اسے ایک آزاد ریاست کا درجہ دیا۔ گویا یہ معاہدہ کشمیر کی سالمیت اور بقا کے لیے بہتر تھا لیکن ڈوگرہ خاندان کے شخصی راج نے ریاست پر منفی اثرات مرتب کیے۔

☆☆☆☆

حوالہ جات

(۱) پانیکر، کے۔ایم، گلاب سنگھ، لندن، ۱۹۳۰ء، صفحہ ۱۲

(۲) ڈریو، فریڈرک، دی ناردرن بیریئر آف انڈیا، لندن، ۱۸۷۷ء۔ صفحہ ۴۲

(۳) پاتک، جوتی شر، ڈوگروں کا ثقافتی ورثہ، دہلی، ۱۹۸۰ء۔ صفحہ ۲۰

(۴) حشمت اللہ خان، مولوی، مختصر تاریخ جموں وکشمیر، دہلی، ۱۹۳۹ء۔ صفحہ ۵۲

(۵) حمید یزدانی، خواجہ، ڈاکٹر، کشمیر کی فروخت، لاہور، ۱۹۹۰ء، صفحہ ۳۰

(۶) حشمت اللہ خان، مولوی، مختصر تاریخ جموں وکشمیر، دہلی، ۱۹۳۹ء، صفحہ ۵۶

(۷) انسائیکلوپیڈیا آف کشمیر، جلد نمبر ۰۳، دہلی، ۱۹۹۵ء، صفحہ ۲۳۰

(۸) حمید یزدانی، خواجہ، ڈاکٹر، کشمیر کی فروخت، لاہور، ۱۹۹۰ء، صفحہ ۳۰

(۹) صراف، محمد یوسف، کشمیریوں کی جدوجہد آزادی، حصہ اول، لاہور، ۱۹۷۷ء، صفحہ ۱۹۰

(10) Saraf, Muhammad Yousaf, *Kashmiries Fight for Freedom*, Vol-I, Lahore, 1977, P.202.

(11) Pannikar, K.M., *Gulab Singh, Founder of Kashmir*, London, 1930, P.117.

(۱۲) مینن، وی پی، ترجمہ (رئیس احمد جعفری)، کشمیر اور جوناگڑھ کی کہانی، راولپنڈی، ۱۹۶۰ء، صفحہ ۲۰۷

(۱۳) میر، جی، ایم، کشور کشمیر کی پانچ ہزار سالہ تاریخ، میرپور، ۲۰۰۴ء، صفحہ ۲۰۵

(۱۴) پانیکر، کے۔ایم، گلاب سنگھ، لندن، ۱۹۳۰ء، صفحہ ۱۰۷

(۱۵) نائٹ، ای، ایف، مترجم (ظفر حیات پال)، جہاں تین سلطنتیں ملتی ہیں، گلگت، ۲۰۰۸ء، صفحہ ۴۸

(۱۶) حشمت اللہ خان، مولوی، مختصر تاریخ جموں وکشمیر، دہلی، ۱۹۳۹ء۔ صفحہ ۸۲

(17) Sapru, Arjan Nath, *The Building of Jammu and Kashmir*, Lahore, 1931, P.60.

(۱۸) حشمت اللہ خان، مولوی، مختصر تاریخ جموں وکشمیر، دہلی، ۱۹۳۹ء۔ صفحہ ۵۹

(۱۹) مینن، وی پی، ترجمہ (رئیس احمد جعفری)، کشمیر اور جونا گڑھ کی کہانی، راولپنڈی، ۱۹۶۰ء، صفحہ ۲۰۹

(20) Pannikar, K.M., *Gulab Singh, Founder of Kashmir*, London, 1930, P.126.

(۲۱) علامہ اقبال، ڈاکٹر، جاوید نامہ، لاہور، ۱۹۸۲ء، صفحہ ۱۸۹

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 32, Sr.No.85, 2011, pp 95 - 106

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد۳۲،اکتوبر۔دسمبر۲۰۱۱ء،شمارہ ۸۵

کشمیری پنڈتوں کے تہوار

ڈاکٹر سید علی رضا☆

Abstract:

Jammu and Kashmir is the home of different races and sects like Muslims and Hindu Pandits pursuing two different faiths in perfect mutual affection, respect and trust. Kashmiri Pandits have been a profoundly religious people; religion has played a pivotal role in shaping their customs, rituals, rites and festivals. Pandit`s religious festivals have a deep spiritual and religions significance in them. In all the important social and religions festivals of Kashmiri Pandits their Muslims neighbours take a keen and personal interest to participate enthusiastically.

سرزمین کشمیر قدرت کے حُسن تخلیق کا ایک عمدہ شاہکار رہے ہے جس کی جھلک دیکھنے کے لیے ہر دور میں سیاح دنیا کے کونے کونے سے اِس خطۂ لالہ وگل میں کھنچے چلے آتے اور اپنے ذوقِ دید کی تسکین کا سبب پیدا کرتے رہے۔ یہ خطہ فردوس بریں مختلف قوموں کی آماجگاہ رہا ہے جن میں مسلمان اور ہندو دو بڑی قومیں اپنی ثقافت کا پرچار کرتی رہی ہیں۔ ہندو قوم گو کہ مسلمانوں کی نسبت اقلیت میں ہے مگر اس کے باوجود وہاں کی ثقافت کی نیرنگیاں برہمنان کشمیر کی ثقافتی وتہذیبی رنگوں کے بغیر ادھوری نظر آتی ہیں۔

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ کشمیریات، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور۔

یہ برہمنان کشمیر دراصل آریا نسل سے ہیں جو عام طور پر وہاں پنڈت کے نام سے جانے جاتے ہیں اور جہاں تک خطہ کشمیر کی باقاعدہ مہذب معاشرت کی بات ہے تو وہ انھی برہمنان کشمیر کی آمد سے شروع ہوتی ہوئی نظر آتی ہے۔ بعد میں مسلمانوں نے اس خطہ کو تسخیر کیا اور یہاں اپنی ثقافت کا پرچار کیا مگر آج بھی کشمیری پنڈت اس خطہ جنت نظیر میں اپنی ثقافت کا مخصوص انداز میں پرچار کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جو یقیناً وہاں کے ماحول کو انتہائی دلکش و رنگین بنانے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

کشمیری پنڈت اپنے خاص ثقافتی انداز میں اپنے تہوار مناتے ہیں جو اپنے اندر وہاں کے ماحول کو سموئے ہوئے اپنی اوڑھ متوجہ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ایم-کے، کاہ لکھتے ہیں:

> Festival break the monotony of everyday work and provide the members of community with an opportunity to feel cheerful, happy and relaxed. Hindu festivals have a deep spiritual import and religious significance and have also a hygenic element in them.(1)

کشمیری پنڈتوں سے منسوب تہوار کی تاریخیں ستاروں کی گردش کے پیش نظر مختلف تاریخوں پر بروج کی حالت کو سامنے رکھتے ہوئے مقرر کی گئی ہیں اور اِس بات کا بھی خیال موجود ہے کہ یہ تہوار شمسی ماہ کے ضمن میں آتے ہیں یا قمری ماہ کے۔ ہر مہینہ دو دو پندھواڑوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ سوم ناتھ پنڈت لکھتے ہیں:

> پریتھ کانہہ ریتھ چُھ دون دون پچھن ہُند ۔ گٹہء پچھ تہء زونہء پچھ (۲)۔
>
> ترجمہ: ہر مہینہ دو دو پندھواڑوں پر مشتمل ہوتا ہے (یعنی) اماوس کی راتیں اور چاندنی راتیں۔

اس لیے انھی دنوں کی مناسبت سے کچھ تہوار اماوس کی راتوں اور کچھ چاند راتوں میں منعقد کئے جاتے ہیں۔ کشمیر میں پنڈت لوگ جو اہم تہوار مناتے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

۱) نوریہہ:

یہ شمسی سال کا پہلا دن ہوتا ہے۔ اِس روز کشمیری پنڈت پوجا پاٹ کا عمل کرتے ہیں اور اپنے بھگوان سے نئے سال کی برکتوں کیلئے پراتھنا یعنی دعا کرتے ہیں (۳)۔ اس دن کشمیری پنڈت صبح

اُٹھ کر نہاتے دھوتے ہیں اور نئے کپڑے پہنتے ہیں۔ جوان اور بچے تفریح پر نکل جاتے ہیں جبکہ بزرگ حضرات پوجا پاٹ میں مصروف ہو جاتے ہیں (۴)۔ اِس دن کی مناسبت سے ایس۔ کے شرما اور اُوشا شرما لکھتے ہیں:

Naw-warih or the New Year's day falls on the first day of the bright fortnight of Chet (March-April) and the custom of unhusked rice, etc. being seen in the morning as on sont is observed.(5)

کشمیر میں اِس دن کی ایک خاص رسم ہے وہ یہ کہ رات کو ہی تھال چاول، اخروٹ، نمک و دودھ سے بھرا ایک کمرے میں آئینے، پھول، سکّوں اور جنتریوں کے ساتھ رکھ دیا جاتا ہیں۔ صبح جو سب سے پہلے جاگتا ہے، وہ اِس کمرے میں جا کر اِن چیزوں کو دیکھ کر وہاں سے سکّہ اُٹھاتا ہے اور باقی گھر والوں کو وہ اشیاء دکھاتا ہے۔ تھال میں جو چاول ہوتے ہیں ان کی اگلے روز 'تہری' (پیلے رنگ کا چاولوں کا پکوان) بناتے ہیں تھال میں جو اخروٹ ہوتے ہیں وہ اُس دن مُنہ دھونے سے قبل تمام اہل خانہ دریا میں پھینک دیتے ہیں۔

۲۔ بیساکھی:

ہر سال ۱۳ اپریل کو یہ تہوار منایا جاتا ہے۔ اِس دن کو بہار کی آمد کے طور پر منایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ پنڈتوں کے عقیدہ کے مطابق بیساکھ کی پہلی تاریخ کو جب سورج برج حمل میں داخل ہوتا ہے تو اِس موقع پر کشمیر میں ایشہ بر کے مقدس استھاپن پر کشمیری پنڈت لوگ اشنان کرتے ہیں تاکہ بھگوان سے پراتھنا کر سکیں کہ وہ نئے سال کے بُرے اثرات سے بچ سکیں۔ کشمیر میں اس دن تفریح کے لئے مغل باغات کھُلے چھوڑے جاتے ہیں تاکہ لوگ سیر و تفریح کر سکیں (۶)۔ اِس طرح ہندو مسلم اِس بہار کے تہوار میں بھرپور شرکت کرتے ہوئے نئے سال کی پرمسرت ابتداء کرتے ہیں۔ ایس ایم اقبال بھی اِس تہوار کے بارے میں لکھتے ہیں:

Baisakhi is also celebrated by the Kashmiri Pandits of Srinagar. A fair is held at Ishabar where people generally take a purificatory bath and then visit the nearby Nishat Bagh for a picnic.(7)

۳۔ سونتھ:

کشمیری مین سونتھ 'بسنت' کو کہتے ہیں۔ کشمیر میں سونتھ کا تہوار نہایت ہی تزک و احتشام سے

مختلف طریقوں اور پیرائے سے نہایت سج دھج کے ساتھ منایا جاتا ہے۔ اِس دن سب لوگ نئے کپڑے پہنتے ہیں اور سیر وتفریح پر جاتے ہیں(۸)۔ یہ تہوار عام طور پر ۱۵ مارچ کو منایا جاتا ہے۔ کھلے میدانوں میں عموماً میلے وغیرہ لگائے جاتے ہیں اور لڑکے لڑکیاں سیر وتفریح سے دل بہلاتے ہیں۔ ایس ایم اقبال لِکھتے ہیں:

> Generally, a fair is held in some open ground of the village or city where the youngsters play games and the women enjoy the new blossoms and the warm sunshine.(9)

۴۔ جیشٹھ اشٹمی:

یہ کشمیری پنڈتوں کا بہت ہی اہم تہوار ہے جو جیٹھ کی چاندنی رات کی آٹھویں تاریخ کو منایا جاتا ہے۔ اس روز تولہ مولہ میں واقع راگنیا دیوی کے استھاپن پر میلہ لگتا ہے جہاں کشمیری پنڈت اپنی دیوی کے درشن سے فیض یاب ہوتے ہیں(۱۰)۔ جیشٹھ اشٹمی کے بارے میں ایس کے شرما اور اُوشا شرما لِکھتے ہیں:

> Jeth Ashtami or the 8th day of the bright fortnight of Jeth (May-June) is sacred on account of the birthday of the Goddess Ragnia. On this day a fair is held at the sacred spring situated at the village of Tulamula. Thousands of people flock thither and spend the night praying and singing around the spring.(11)

۵۔ شِو راتری:

بھگوان شِو جی اور پاروتی دیوی کے مِلن کی رات پھاگن کے مہینے کے اندھیری پاکھ کی تیرہویں اور چودھویں تاریخ کی درمیانی رات منائی جاتی ہے۔ اس دن ہندو لوگ برت رکھتے ہیں اور اپنے بھگوان شِو کی پوجا کرتے ہیں۔ شِو راتری کی صبح مسلمان بھائی ہندو بھائیوں کو مبارکباد پیش کرنے جاتے ہیں۔(۱۲) اِس طرح یہ قومی تہوار بھی کشمیر میں مذہبی رواداری و اخوت کی علامت کے طور پر زندہ ہے۔ ایس کے شرما اور اُوشا شرما اِس بارے میں لِکھتے ہیں:

> On the 13th day the head of the family keeps a fast and performs the puja of Shiva during the night. The 14th day

is feast day. The elders are given presents of sugar on fruit by the younger ones; and cooked rice and meat are sent to the daughters. On the 15th day or first day of the suceeding fortnight, walnuts consecrated at the puja are distributed among relations and friends.[13]

پرانے زمانے کے کشمیری شِو راتری بڑے صدق دل سے ادا کرتے تھے کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کرتے تھے اور چھوٹی سی غلطی کو اپنی بدنصیبی سمجھتے تھے[۱۴]۔ اگر ان قدیم باشندوں کا کوئی گروہ اس رسم کو انجام دینے میں اب بھی مِل جائے تو سینکڑوں تکلّفات اِس رسم میں شامل کر دیتے ہیں۔ بہرکیف یہ پنڈتوں کا انتہائی مشہور تہوار ہے۔

۶۔ ہرنوامہ:

یہ تہوار کشمیری پنڈت اپنی دیوی شارِکا کے جنم دن پر جون جولائی میں چاند کی نویں رات کو مناتے ہیں۔ کشمیر میں اس دیوی کا استھاپن سری نگر میں ہری پربت میں واقع ہے جہاں یہ تہوار منایا جاتا ہے۔ اس دن علی الصبح ہندو لوگ اس مقدس استھاپن پر جا کر اپنی دیوی کے نام کی پوجا پاٹ کا عمل کر کے پراتھنا کرتے ہیں۔ ایس ایم اقبال اِس بارے میں لکھتے ہیں:

Har Nawami or the 9th day of bright fortnight of Har (June-July) is the birthday of the Goddess Sharika, whose shrine is situated on the Hari Parvat hill in Srinagar. From early morning people in their thousands go round the sacred hill and also attend a big havan performed in honour of the Goddess there.[15]

۷۔ جنم اشٹمی:

یہ تہوار اگست ستمبر کی اندھیری پاکھ کی آٹھویں رات کو کرشن بھگوان کی پیدائش کے طور پر منایا جاتا ہے۔ اس روز عموماً پنڈت لوگ برت رکھتے ہیں اور ساتھ پوجا پاٹ کا عمل پورا کرتے ہیں اور وہ تمام رسوم بھی ادا کی جاتی ہیں جو بچے کے جنم لیتے وقت ادا کی جاتی ہیں[۱۶]۔ اس روز کشمیری پنڈت اپنی بیٹیوں کے گھر تحفے وتحائف بھیجتے ہیں۔ اس کے متعلق ایس۔ کے شرما اور اُوشا شرما لکھتے ہیں:

The Birthday of Lord Krishna is celebrated on the 8th day of the dark fortnight of Bhadon (Aug-Sept) when every Kashmiri Pandit keeps a fast which is broken at moonrise. Presents of various fruits and cash are sent to daughters on this day.[17]

اِس روز صبح اُٹھ پہلے ہندو حضرات نہا کر پوجا پاٹ کا عمل شروع کرتے ہیں اور سارا دن فاقہ کشی کے بعد رات کو کرشن لیلائیں پڑھتے ہیں اور کرشن بھگوان کو لوریاں دیتے ہیں اور چاند کے نکلتے وقت پوجا کرکے کُچھ کھا پی لیتے ہیں[۱۸]۔ شہروں میں اس روز بھگوان کرشن کے جلوس بھی نکالے جاتے ہیں۔

۸۔ پُن دیُن:

یہ تہوار کشمیری پنڈت حضرات بھادوں کے مہینے میں مناتے ہیں چونکہ ان کے عقیدہ کے مطابق دولت کی دیوی لکشمی ہے اس لیے اِس تہوار پر پنڈت لوگ لکشمی دیوی کے نام کی روٹی بناتے ہیں۔ عموماً گھر کے تمام افراد کے حصے کی روٹی بنائی جاتی ہے۔ بعض کی نمکین اور بعض کی میٹھی گویا یہ سب روٹ لکشمی دیوی کی نذر ہو جاتی ہیں[۱۹]۔ اس دن ایک کچا دھاگہ عورتیں کانوں میں ڈال لیتی ہیں جس سے مُراد حلقہ غلامی ہے اور روٹوں پر کچھ پیسے رکھتی ہیں۔ پانی کی مٹّی کے اردگرد (جو روٹ کے ساتھ بھر کر رکھی ہوتی ہے) مولی کا دھاگہ جِسے نارون کہتے ہیں باندھ دیتی ہیں اور اِس پر سِندُور کا ٹیکا لگا کر سب اِس کے سامنے ہاتھ جوڑتی ہیں[۲۰]۔ پن دین کے تہوار کے متعلق ایس۔ ایم۔ اقبال لکھتے ہیں:

Pun is a ceremony held in honour of the Goddes Lakhshami, Bread is prepared in each household on any auspicious day during the bright fortnight of Bhadon and, after performing the necessary religious rites, is distributed among relatives and neighbours.[21]

روٹ بنا کر مذہبی رسوم ادا کرکے پھر یہ روٹ رشتہ داروں اور محلّہ داروں میں تقسیم کر دی جاتی ہیں۔ اِس روز خاندان کی سب سے اُدھیڑ عمر عورت سب کو بٹھا کر دیوی لکشمی کی کہانیاں بھی سناتی ہے۔

۹۔ دیوالی:

یہ تہوار چراغاں کا تہوار ہے جو کارتک کی چودھویں تاریخ کو منایا جاتا ہے۔ اِس تہوار کو دیوی

لکشمی اور دیوتا وشنو کے مِلن کا پوتر دن بھی سمجھا جاتا ہے۔ اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ اس روز دیوتا کرشنا نے آرتی بھگوتی کے زیورات کی بازیابی انجام کو پہنچائی اور ایک بڑے راکشس کو مار کر اسکی قید سے ہزاروں لوگوں کو چھڑوایا (۲۲)۔ اس رات ہندو لوگ مٹی کے کھلونے جمع کرتے ہیں جن میں کِشن جی مہاراج اور لکشمی جی ضروری ہوتے ہیں۔ ان کھلونوں کے سامنے شیرینی اور پتاشہ وغیرہ رکھے جاتے ہیں اور پوجا کا عمل پورا کیا جاتا ہے۔ کھلونوں کے سامنے ایک تھالی میں کُچھ روپے اور ایک طلائی مہر اگر کسی کے گھر میں ہو تو وہ رکھتے ہیں پھر اِس پر ٹیکا لگا کر اِس کی پوجا کی جاتی ہے۔ سارا گھر چراغوں اور بلبوں سے روشن کیا جاتا ہے اور ساری رات ایک عورت جاگ کر گھر میں پوجا کا چراغ روشن رکھتی ہے (۲۳)۔ دیوالی کے تہوار کے متعلق ایم۔ کے، کاہ لِکھتے ہیں:

> Diwali, the festival of lights falls on the 14th day of the dark half of the Kartika month. All the corners, windows, balconeys and eddies of the house are illuminated with lights. It is also believed that Lord Rama returned to Ayodhya on this day and Lord Krishna killed the demon Narakasura; hence, this day Symbolizes the truimph of good over evil.(24)

دیوالی کے تہوار پر رات کو چراغاں کے ساتھ ساتھ پٹاخے اور آتشبازیاں بھی چھوڑی جاتی ہیں جو دلکش نظارہ پیش کرتی ہیں۔

۱۰۔ دسہرہ:

یہ تہوار اسوج کے مہینے کی دسویں چاند رات کو بھگوان رام کی لنکا میں راون پر فتح کی خوشی میں منایا جاتا ہے۔ عموماً بھگوان رام کی فتح کے دسویں دن کی یاد میں اِسے دسہرہ کے نام سے منایا جاتا ہے۔ اس روز ہندو لوگ راون، کُمبھ کرن وغیرہ کے بڑے بڑے پتلوں کو جم غفیر میں لا کر آگ دیتے ہیں اور فرضی لنکا بنا کر مہا دیو ہنومان کی دم پر آگ لگا کر اس لنکا کو بھی آگ لگانے کا عمل دہراتے ہیں۔ اِس طرح رامائن کی داستان کو عملی نمونہ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اور اس دوران رام لیلائیں بھی کھیلی جاتی ہیں (۲۵)۔ ایس کے شرما اور اُوشا شرما اِس تہوار کے بارے میں لِکھتے ہیں:

> Dusserah or Vijay Dashmi on the 10th day of the bright fortnight of Assuj is celebrated as the day of victory of

Rama over Ravana. Effigies of Ravana, KumbKaran and Meghnad are burned at sunset on this day.(26)

۱۱۔ ہولی:

رنگوں اور مسرتوں کا یہ تہوار پھاگن کے مہینہ کی چاندنی پاکھ کی دسویں تاریخ کے بعد منایا جاتا ہے۔ ہولی سنسکرت کے لفظ، ''ہولسکا'' کا بگاڑ ہے جس کے معنی ادھ پکے اناج کے ہیں جبکہ تہوار اصلاً بہار یہ تہوار کے طور پر منایا جاتا تھا۔ جب فصلوں سے فصلی بیماریوں کا قلع قمع کرنے کیلئے مذہبی رسوم ادا کی جاتی تھیں۔ جن میں ادھ پکے گیہوں اور جو کے ڈنٹھل کھا لینے اور گوبر جلانے کی رسمیں آج بھی ادا کی جاتی ہیں۔ اِس تہوار کے پس منظر میں کئی روایات مشہور ہیں جن میں ایک ہندو راجا ہرنا کشپ، اِس کے بیٹے پر ہلاد کے جلتی ہوئی آگ سے بچ نکلنے اور اِس کی بہن ہولکا کے زندہ جل مرنے کے گرد گھومتی ہے۔ دوسری یہ کہ ایک ہولکا نامی بھوتنی ہر روز انسانی بچوں کو نگل جاتی تھی تو لوگ دیورادوں کے راجا سے مُلتجی ہوئے جس کے نتیجے میں ایک روز ایک بچے کو بھوتنی کی ضیافت کے طور پر استعمال کرنے کا فیصلہ ہوا۔ وہ بچہ ایک بڑھیا کا تھا جو پریشانی کے عالم میں گھومنے لگی۔ اس دوران اسکی ملاقات ایک سادھو سے ہوئی تو اس نے کہا کہ بھوتنی کو بدزبانی سے مارا جاسکتا ہے تو پھر بڑھیا نے بچوں کو اکٹھا کیا۔ جب ہولکا نمودار ہوئی تو بچوں نے اس پر گالیوں کی بوچھاڑ کر دی یہاں تک کہ ہولکا دم توڑ بیٹھی تو پھر بچوں نے اِس کی نعش کو جلاتے ہوئے خوشیاں منائیں کیونکہ اُنہیں ایک چڑیل سے نجات مِلی تھی۔ یہ تہوار اسی کو تازہ کرنے کیلئے منایا جاتا ہے (۲۷)۔ یہ تہوار ہندوؤں کی تہذیب کی کثرت میں وحدت کی علامت ہے۔ کشمیری پنڈتوں میں شادی کے بعد پہلی ہولی کو بڑی دھوم دھام سے منایا جاتا ہے۔ دولہا اور دلہن دونوں کے خاندان اِس تہوار کیلئے تیاریاں کرتے ہیں اور ایک دوسرے پر رنگ ملتے ہیں (۲۸)۔ کشمیری پنڈت قوم میں یہ ہولی کا تہوار انتہائی تمیز کے ساتھ منایا جاتا ہے اور اس طرح کی بدتمیزیاں نہیں کی جاتیں جو شراب نوش قوموں میں رائج ہیں کیونکہ کشمیری قوم کی محفل میں شراب منع ہے (۲۹) اور کسی موقع پر شراب جائز نہیں۔

۱۲۔ کھیچڑ ماوس:

یہ بھی قدیم تہوار ہے جس میں ہندو لوگ گھروں کی صفائی کرتے ہیں اور شام کو مونگ کی دال کی کھچڑی بناتے ہیں جو پوجا پاٹ کے بعد گھر کے لوگوں کو آفات وبلیّات سے بچانے کی غرض سے جانوروں کو کھلاتے ہیں اور خود بھی کھاتے ہیں (۳۰)۔ اِس کے ساتھ کچی مولیاں اور اچار کا استعمال

بھی کیا جاتا ہے۔ کھیژ ماوس کے تہوار کے بارے میں ایم۔ کے کاہ لکھتے ہیں:

> The Amawasya of the same fortnight is the auspicious day of 'Khetsi Mavas', when rice mixed with moong beans and other cereals is cooked in the evening to please the 'yaksha(Yachh) so that he casts no evil on the members of the family. The cereal rice (Yechha sot) is placed at so a pot out side the house, believed to be the Yaksha's place.(31)

غرض یہ کہ درج بالا تہوار کشمیری پنڈت لوگوں کے اہم تہوار مانے جاتے ہیں جو وہ بڑی گرمجوشی سے مناتے ہیں۔ نہ صرف ہندو قوم آپس میں ان تہواروں پر خوشی مناتے ہیں بلکہ کشمیری مسلمان بھی ان پنڈت بھائیوں کو مبارک بادیں دیتے نظر آتے ہیں جو اِس فردوس بریں میں ایک بے نظیر مثال بن کر یہاں کی ثقافت کو چار چاند لگاتی ہے۔

☆☆☆☆

حوالہ جات

1) Kaw, M.K., *Kashmir & Its People*, A.P.H. Publishing Corporation, New Dehli, 2004, Page-246.

۲) پنڈت، سوم ناتھ، کأشرین بٹن ہندی رسم تہٕ ریواج، کأشر ڈپارٹمنٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، ۱۹۸۳ء، ص۱۷۸۔

۳) ٹینگ، محمد یوسف، رسالہ ہمارا ادب، (مضمون: میلے اور تہوار، رسول پونپر)، جموں وکشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لینگویجز، سری نگر، ۱۹۷۹ء، ص۲۱۵۔

۴) بخاری، محمد یوسف ڈاکٹر، کشمیری نامہ، شعبہ کشمیریات، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص۲۵۔

5) Sharma, S.K., Sharma Usha, Society, *Economy and Culture of Kashmir*, Deep & Deep Publications, New Dehli, 1999, Page-250.

۶) ٹینگ، محمد یوسف، رسالہ ہمارا ادب، (مضمون: میلے اور تہوار از رسول پونپر)، جموں وکشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لینگویجز، سری نگر، ۱۹۷۹ء، ص۲۱۹۔

7) Iqbal, S.M., *The Culture of Kashmir*, Wahid Publications, Karachi, 1991, Page-39.

۸) بخاری، محمد یوسف، ڈاکٹر، کشمیری نامہ، شعبہ کشمیریات، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص۳۱۔

9) Iqbal, S.M., *The Culture of Kashmir*, Wahid Publications, Karachi, 1991, Page-39.

۱۰) ٹینگ، محمد یوسف، رسالہ ہمارا ادب، (مضمون: میلے اور تہوار از رسول پونپر)، جموں وکشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لینگویجز، سری نگر، ۱۹۷۹ء، ص۲۱۶۔

11) Sharma, S.K., Sharma, Usha, Society, *Economy and Culture of*

Kashmir, Deep & Deep Publications, New Dehli, 1999, Page-250.

۱۲) ٹینگ، محمد یوسف، رسالہ ہمارا ادب، (مضمون: میلے اور تہوار از رسول پونپر)، جموں و کشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لینگویجز، سری نگر، ۱۹۷۹ء، ص ۲۱۸۔

13) Sharma, S.K., Sharma, Usha, Society, *Economy and Culture of Kashmir*, Deep & Deep Publications, New Dehli, 1999. Page-249.

۱۴) کاشمیری، شونرائن رینہ، پنڈت، کشمیری پنڈت، قیصری پریس، جالندھر، س ن، ص ۱۳۵۔

15)Iqbal, S.M., *The Culture of Kashmir*, Wahid Publications, Karachi, 1991, Page-39.

۱۶) ٹینگ، محمد یوسف، رسالہ ہمارا ادب، (مضمون: میلے اور تہوار از رسول پونپر)، جموں و کشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لینگویجز، سری نگر، ۱۹۷۹ء، ص ۲۱۶۔

17) Sharma, S.K., Sharma, Usha, Society, *Economy and Culture of Kashmir*, Deep & Deep Publications, New Dehli, 1999, Page-250.

۱۸) بخاری، محمد یوسف، ڈاکٹر، کشمیری نامہ، شعبہ کشمیریات، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۲۷۔

۱۹) ایضاً

۲۰) کاشمیری، شِونرائن رینہ، پنڈت، کشمیری پنڈت، قیصری پریس، جالندھر، س ن، ص ۱۳۱۔

21) Iqbal, S.M., *The Culture of Kashmir*, Wahid Publications, Karachi, 1991, Page-40.

۲۲) ٹینگ، محمد یوسف، رسالہ ہمارا ادب، (مضمون: میلے و تہوار از رسول پونپر)، جموں و کشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لینگویجز، سری نگر، ۱۹۷۹ء، ص ۲۲۰۔

۲۳) بخاری، محمد یوسف، ڈاکٹر، کشمیری نامہ، شعبہ کشمیریات، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۳۵۔

24) Kaw, M.K., *Kashmir & Its People*, A.P.H. Publishing Corporation, New Dehli, 2004, Page-248.

۲۵) ٹینگ، محمد یوسف، رسالہ ہمارا ادب، (مضمون: میلے اور تہوار از رسول پونپر)، جموں و کشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لینگویجز، سری نگر، ۱۹۷۹ء، ص۲۱۹۔

26) Sharma, S.K., Sharma, Usha, Society, *Economy and Culture of Kashmir*, Deep & Deep Publications, New Dehli, 1999, Page-250,251.

۲۷) ٹینگ، محمد یوسف، رسالہ ہمارا ادب، (مضمون: میلے اور تہوار از رسول پونپر)، جموں و کشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لینگویجز، سری نگر، ۱۹۷۹ء، ص۲۱۸، ۲۱۹۔

۲۸) بخاری، محمد یوسف، ڈاکٹر، کشمیری نامہ، شعبہ کشمیریات، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور، ص۳۴۔

۲۹) کاشمیری، شونرائن رینہ، پنڈت، کشمیری پنڈت، قیصری پریس، جالندھر، س ن، ص۱۳۶۔

۳۰) بخاری، ڈاکٹر، کشمیری نامہ، شعبہ کشمیریات، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص۲۹۔

31) Kaw, M.K., *Kashmir & Its People*, A.P.H. Publishing Corporation, New Dehli, 2004, Page-2

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 32, Sr.No.85, 2011, pp 05 – 17

مجلہ تحقیق
مجلہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد32 أكتوبر ــ دیسمبر 2011، شمارہ 85

Urfi Shirazi
The Futurist Persian Poet of Indian Style

*Dr. Muhammad Nasir
** Huma Gul

Abstract:

Muhammad Ibn Badr-al-Din Urfi Shirazi was one of the most famous and celebrated poets of 16th century A.D. He was born in Shiraz, the capital of Fars, and then migrated to India due to some personal and professional reasons. Earlier he joined the court of *Hakeem Abu Al Fatah Gilani* and after his death, attached with *Abdul Rahim Khan-e-Khanan* and also wrote some Odes in honor of *Jalal-ud-Din Muhammad Akbar*, the Great Mughal Emperor, and the Crown Prince *Saleem*. He did not live long and died at a tender age of 36 but well known for his lyrical Odes and melodious Ghazals. Here in this article, a brief sketch of his life, personality and character along with critical analysis of his rhythmic poetry has been described.

Key words: 16th Century Persian poetry, Indian Style, Sub-continent, *Urf Shirazi,* Lyrical Poetry

Emotions and sentiments get together to form the essence of true poetry. The innovation of experience creates diversity but most of the poets can not recognize the salient features of their own experience or expertise and mostly they go on repeating the already elaborated words and previously delivered terms for the whole of their lives. But in some rare cases, some genuine literary artists absorb their understanding and passion to their souls and extend their individuality by expressing their deep sentiments and true emotions in a poetic way and then unveil some unexplored dimensions and truly add a lot to psychological growth of the future generations.

* *Associate Professor, Dept. of Persian, University of the Punjab, Lahore.*
** *Lecturer, Government College for Women, Baghban Pura, Lahore.*

Such a poet with extreme sentiments and emotions is *Urfi Shirazi* whose vibrant voice has genuineness and self-reliance together with positive manifestation of his internal way of thinking.

Muhammad Ibn Badr-al-Din (963 AH -999 AH), known by his pen-name ***Urfi,*** or ***Orfi*** or ***Urfi Shirazi*** (عرفی شیرازی), was a 16th-century Persian poet. The great city of *Shiraz* must be proud of having produced such great poets e.g. *Sa'di*, (1184- 1283 or 1291 A.D) *Hafez* (1325/1326 – 1389/1390 A.D) and *Urfi*. How proudly *Urfi* says: [1]

- **نازش سعدی بہ مشت خاک شیراز از چہ بود**
  گر نبود آگہ کہ گردد مولد و ماوای من

Iran was under *Safavids* rule (1501- 1722 A.D) when *Urfi* was born and started saying lyrical poems at a tender age. *Safavids* did patronize art and knowledge but paid little attention towards poetry in general and lyrical poetry in particular. They had nominal interest in *Ghazal* and *Odes* but were great lovers of *Elegies*, especially verses sung in commemoration of *Hazrat Imam Hussein* and his companions. On the other hand, great *Mughals* were ruling Indian Sub-continent and the sun of their glory was shining at its peak. The court of the Emperor *Jalal-ud-Din Mohammad Akbar,* (b.1542- d. 1605 A.D) (Reign: 1556- 1605 A.D) better known as the *Great Mughal* or *Akbar the Great*, was the most eye-catching place for the poets, writers and artists. The *Mughal* King himself and his ministers and courtiers were spending their wealth on poets' bigheartedly. In such state of affairs poets like *Urfi* had no other picking but to migrate to *India* and join the court of the emperor himself or his companions. *Urfi* did the very same.

Urfi, in contrast to many other Iranian poets, belonged to a very respectable family and perhaps due to the same reason he was intensely arrogant of himself and his family background. As mentioned in many *Tazkaras*, he was a good-looking boy but at the gentle age of 20 years only, fell sick to smallpox and lost his facial beauty and grew ugly. Even in his hometown he was not liked by many and was at war of words with some poets, e.g. *Wahshi Yazdi*. (1531- 1583A.D) So, the bigheaded *Urfi* got unsettled and lost his confidence as well and then decided to leave the city of *Shiraz* for good and traveled to *India*. Actually the cool behavior of his

contemporary poets and the sparkling expectations led him to *India*, the centre of Persian literature during that age.

Urfi adopted the sea route and arrived at *Ahmad Nagar* in 993 A.H/ 1585 A.D. and then came to *Fateh Pur Sekeri*. *Faizi Fayyazi* (1547- 1595 A.D), the *Court Poet* of *Akbar the Great*, was the first poet whom he joined in *India* and *Faizi* admired his poetic skills to a great deal. In one of his letters he goes on admitting that among his true friends, sincere fellows and loving companions is *Urfi Shirazi*.

Later *Urfi* joined the court of *Hakeem Abu Al Fatah Gilani*, one of the nine close companions of *Akbar the Great*. *Urfi* produced some great Odes and laudatory poems in respect of *Gilani*. Unless *Gilani* was alive, *Urfi* never joined any other's court despite many prolific offers. But after *Gilani's* death in 997 A.H, he preferred to join the court of *Abdul Rahim Khan-e-Khanan* (1556- 1627 A.D) the close friend of *Akbar*, and a great patron of art and literature himself. Later *Akbar* asked him to join his own court. But soon after that he fell ill and died in *Lahore* in 999 A.H., in some suspicious circumstances. Due to his arrogant behavior and ill manners, he was not accepted by many and according to some specious sources he was poisoned to death. The date of his death was carried out by many of his friends and foes, e.g. [2]

استاد البشر (۹۹۹ھ)
هادی کلام عرفی شیرازی (۹۹۹ھ)
گفت عرفی جوانہ مرگ شدی (۹۹۹ھ)
دشمن خدا (۹۹۹ھ)

Urfi was buried in *Lahore* but according to some *Tazkara* writers, *Mir Sabir Esfahani*, the close friend of *E'temad-ud-Daula Tehrani* (Father of the Queen *Noor Jahan*), sent his remains to *Najaf-e-Ashraf*, where he was buried again and his own prediction was truly fulfilled. He had already said: [3]

بہ کاوش مژہ از گور تا نجف بروم ▪
اگر بہ هند هلاکم کنی و گر بہ تتار

Urfi started saying verses in his early childhood but very little are known about his early poetry, in *Tazkaras* of that age. The reason mentioned by many is that during his travel to *India*, his entire luggage including his poetic diary was stolen. In this way he lost his early poetry in a sad incident but there are evidences that

he used to challenge *Mullah Ghairati* (ملا غیرتی) and his other contemporary poets in *Shiraz*. Before having come to *India* he used to follow the poetry of *Baba Faghani Shirazi* (d. 922 or 925 A.H.) and some other famous poets of *Shiraz*. *Urfi's* stay in *India* was the golden era of his poetry. He created some magnificent verses, produced some memorable images and added immensely to the literary treasure of Persian language and got some incredible fame.

Urfi's contemporaries take him as a proud, arrogant, overconfident and bigheaded person. His remarks about some legendary poets, in his own poetry, corroborate their blames. Most of his contemporary poets dislike him due to the similar reasons.

Abu Al-Fazl (ابوالفضل) accepts his mastery over Persian language and poetry but criticizes his behavior. He writes: *"Consistency, affability, expediency is found in his poetry, but unluckily became proud and self-centered, started taunting the elders and ridiculing the predecessors, so the flower of his ability could not bloom."* [4]

Abdul Nabi Fakhr-e-Zamani (فخر زمانی) tells us that "*Urfi had no fault other than disgraceful manners."* [5]

Badayuni (بدایونی) writes: "*Urfi was a young poet with some exceptional qualities of head and heart, but was too proud to handle, so could not live long*." [6]

Despite all controversies related to his behavior and poetry, he got immense acknowledgment both in *India* and abroad which truly replicates his brilliance and splendor. The historians of that age have quoted some incredible and unbelievable stories about his poetry's reception and recognition. *Bdayuni* claims that "*Urfi and Hussein Sanai* (حسین ثنایی) *are two wonderful poets. There seems to be no road or street where you don't find some booksellers, holding the booklets of their poetry. Iraqis and Indian buy them as a benediction."*[7]

Abdul Baqi Nehavandi (عبد الباقی نهاوندی) comments: "*Urfi is the king of the state of literature and he got incomparable fame, recognition and prominence. His popularity is beyond imagination. Even some lovers of literature and followers of poetry keep his poetry with them day and night as an amulet or a charm."*[8]

Reza Zadeh Shafaq (رضا زاده شفق) writes: *It could be said safely that the most prominent of the Indian Persian poets are Amir Khosrow, Urfi Shirazi* and *Faizi Dakkani*." [9]

E. G. Browne is of the opinion that *Urfi is probably, on the whole, the most famous and popular poet of his century*." [10]

Urfi compiled his *Diwan* himself in 996 A.H. Later, after *Urfi's* untimely death, *Khan-e-Khanan* got that re-compiled under his personal supervision.

Earlier than *Urfi*, no other poet could dare to eulogize himself in an *Ode*. There was no one other than *Urfi* who added verses of his own praise in a laudatory poem of the *Great Mughal*, *Jalal-ud-Din Mohammad Akbar*. He had extreme love and passion for the Crown Prince, *Saleem* but could not resist going on flattering himself in an Ode, composed for the prince. Even though while saying verses in honor of the *Holy Prophet (PBUH),* takes the privilege to admire his family background indirectly.

Urfi is a poet of emotions, sentiments, lyricism, mysticism, radicalism, courage, self-pride, self-confidence, self-esteem, self-respect, delicacy, excellence, clearness and innovation. As already mentioned, he belonged to a respectable family and was an arrogant person himself. That is why he praised only a few people. He never intended to join anyone else unless *Abu Al-Fatah Gilani* was alive. And even after his demise, praised only *Akbar the Great*, Crown Prince *Saleem* and *Khan-e-Khanan.* Says proudly:[11]

یک منعم و یک نعمت و یک منت و یک شکر ▪
صد شکر کہ تقدیر چنین رانده قلم را

He had extreme hatred for begging and always preferred to repay a favor with ingratitude rather than beseeching: [12]

کفران نعمت گلہ مندان بی ادب ▪
در کیش من ز شکر گدایانہ خوشتر است

Urfi's arrogant and overbearing nature guides him to a stage where he refuses to accept the granted Heaven: [13]

گرفتم آن کہ بهشتم دهند بی طاعت ▪
قبول کردن و رفتن نہ شرط انصاف است

Dignity and extremity are his favorite subjects and he never compromises on his principles. He always avoids the temperance

and moderation. Incredibly he prefers an illiterate person over a lesser educated man. He never accepts a place inferior to Plato: [14]

- منہ برون قدم از جہل یا فلاطون شو
  کہ گر میانہ گزینی سرآب تشنہ لبی است

The fire of hell is unable to melt the wax of *Urfi*'s heart. Just look at his the strength of his will. How powerfully he utters:[15]

- دایم دلم ز نعمت نا یافت فربہ است
  این موم را ز آتش دوزخ گداز نیست

He is disappointed and hopeless with the circumstances going around him and does not expect tranquility even after having left this mortal world. Death seems an illusion and he cries out with utmost regret that death and peace of mind are two entirely different things: [16]

- امید عافیت از مردن است و می ترسم
  کہ مرگ دیگر و آسودگی دگر باشد

Urfi gave a new dialect and vernacular to Persian poetry, loud and courageous. In fact he introduced an innovative style of exposing the sentiments and colonized the new world of thoughts and themes. Although he is taken as a poet of Odes and Laudatory Poems but to the surprise of many his lyrical poetry is of immense importance. Naturally he is a Ghazal poet and he himself acknowledges this fact and says: [17]

- قصیده نظم هوس پیشگان بود عرفی
  تو از قبیلہ ی عشقی وظیفہ ات غزل است

Lyricism and melody are the features of his Odes and Amorous Poems. He goes on claiming and proving himself as a lyric writer rather than an ordinary panegyric poet. The Ode written in honor of the Crown Prince *Saleem* is a true example of his mastery over Persian language. How fluently he says: [18]

- نگفت و من بشنودم هر آنچہ گفتن داشت
  کہ در بیان نگهش کرد بر زبان تقدیم
- لبش چو نوبت خویش از نگاه باز گرفت
  فتاد سامعہ در موج کوثر و تسنیم

Mysticism and Pantheism were the order of the day during the reign of *Akbar*. The murky shades of such ideology are evident in the verses of more or less each and every significant poet of that

particular age and *Urfi* is no exception in this regard as well, but the delicacy of ideas and sublime words glorify his image: [19]

■ حرم جویان دری را می پرستند
فقیهان دفتری را می پرستند
■ بر افگن پرده تا معلوم گردد
کہ یاران دیگری را می پرستند

He is fed-up with hypocrisy and dissimulation and seems to be at war of words against such seditious devotees. He has strong hatred for those who pose themselves as truthful but their inner-self is imposture: [20]

■ عاشق هم از اسلام خراب است و هم از کفر
پروانہ چراغ حرم و دیر نداند

He knows about secrets of the self and persuades that Idol in the Head is far more ruinous than Idol in the sleeves: [21]

■ کافر تر است زاهد از برهمن و لیکن
او را بت است در سر در آستین ندارد

Whenever he sneaks a look into the mirror of his character, his self-conceit and egoistic nature compels him to divert his attention towards his own insincerity and double standards, he gets ashamed and puts down his own faith in regret: [22]

■ رفتم بہ بت شکستن و هنگام باز گشت
با برهمن گذاشتم از ننگ دین خویش

Being a pantheist, he follows the path but he is well aware of the facts and knows well the undiscovered panoramas. To him "The Never Ending Fairy Tale" is no more a secret: [23]

■ تمام بود بہ یک حرف گرم و ما غافل
حکایتی کہ همہ نا تمام می گفتند

But when he goes on praising the Ultimate Splendor, the Almighty Allah, finds himself at short of words and accepts quite meekly that to praise Him is merely unfeasible. Those who are trying to tell something are just interpreting the unseen dreams. Then he reveals the ultimate secret in a simple manner and unfolds the undisclosed reality: [24]

■ آنان کہ وصف حسن تو تقریر می کنند
خواب ندیده را همہ تعبیر می کنند

Being a pantheist he preaches the ideology, lays stress on ethics and persuades on morality. Interestingly more or less every poet of that age has shown deep interest in moral values and so has

Urfi. Here he comes with a brilliant idea based on true philosophy of life: [25]

- چنان با نیک و بد عرفی بسر بر کز پس مردن
  مسلمانت بہ زمزم شوید و هندو بسوزاند

He persuades to be self conceit rather than blaming others. Some high moral values are found in his impressive poetry:[26]

- خواهی کہ عیب های تو روشن شود تو را
  یک دم منافقانہ نشین در کمین خویش

Just imagine of his morality, life style, attitude and truthfulness, how pompously claims that he has by no means done injustice to anybody: [27]

- زخم ها برداشتیم و فتح ها کردیم لیک
  هرگز از خون کسی رنگین نشد دامان ما

Like many other poets of that age he denies the significance of logic and philosophy and prefers love and emotions: [28]

- برو ای عقل و منہ منطق و حکمت پیشم
  کہ مرا نسخہ ی غمهای فلان در پیش است

He places love at a very high place and sings lovely songs of its glory and magnificence. How beautifully he elaborates: [29]

- عشق می خوانم و می گریم زار
  طفل نادانم و اول سبق است

He comes up with new diction and fresh composition. Actually he synthesizes the emotions and sentiments: [30]

- بہ ملک هستی ما رو نهاده سلطانی
  کہ ما بہ صلح دهیم او بہ جنگ می گیرد

Despite all the difficulties he faced in his short age, he never gives up against the odds. He knows how to handle the hurdles and gives the message of hope and looks forward to optimism. Courage, bravery, patience, endurance and tolerance take him to new horizons. His inquisitive nature does not accept anybody's supremacy. He is ambitious and strives for his own excellence: [31]

- فریاد کہ غم های تو در سینہ ی تنگم
  اندک نبود لایق و بسیار نگنجد

Obscurity, pain, misfortune and calamity can not discourage him. He defies the adversities vigorously. No other poet has come up with such forceful ideas: [32]

▪ نوا را تلخ تر می زن چو ذوق نغمہ کم یابی
حدی را تیز تر می خوان چو محمل را گران بینی

Urfi is a true representative of Indian style Persian poetry. All the significant features of Indian style e.g. new similes, fresh metaphors, spanking composition, breath taking imagery, continuity of ideas, moral values, mysticism, pantheism, self-praise and dignity are found in his verses. Just read out these two examples: [33]

▪ عرفی بہ غیر شعلہ ی داغ جگر نبود
شمعی کہ ما بہ گوشہ ی کاشانہ سوختیم

▪ آن دل کہ پریشان شود از نالہ ی بلبل
در دامنش آویز کہ بہ او خبری هست

For sure, he is one of the all time greats of Indian style Persian poets. He showed his magnificence in developing new themes, innovative ideas, fresh similes, spanking new metaphors, original thoughts and inventive imagery.

- *Abdul Baqi Nehavandi* talks about his novelty and originality and comments: "*Urfi* introduced a spanking new style of Persian poetry and won the people's trust. Literary critics and poets of repute have praised & liked his innovation and they follow the standards set by him." [34]
- *Abdul Nabi* is of the opinion that "*Urfi* is the founder of a new style, with grace, melody, eloquence and clearness."[35]
- *Khafi Khan Nizam ul Mulki* writes: "The most eminent feature of his poetry is flawlessness and fluency. He has combined smoothness of style, expressiveness and constancy." [36]
- *Amin Ahmad Razi* points out: *Urfi*, the sweet poet, is known for his charming poetry and pleasant prose. [37]
- *Mohammad Afzal Sarkhosh* says that *Urfi* was incomparable in saying Odes and Ghazal. [38]
- *Amir Sher Ali Khan Lodhi* writes: He was well known for his scholarship, wisdom, witticism, abruptness and presence of mind. [39]

- *Reza Qoli Khan Hedayat* describes: The buzz of his poetry had taken over the world. The solid meanings, fresh composition, sweet style, delicacy and fragility form the essence of his poetry. [40]
- *Yameen Khan Lahori* says: "The poet, who introduced imaginative poetry in Indian style, was *Urfi*." [41]
- *E. G. Browne,* the famous Orientalist says: "His forceful diction, new and original combination of words, fine metaphors and comparisons and continuity of topics are unique." [42]
- *Hussein Farivar* says: "Odes of *Urfi* could easily be placed among the best works of Indian style Persian poetry. Besides this, his lyrical poetry is exemplary and some sweet verses are seen every now and then." [43]
- *Saeed Nafisi* is of the view that "*Urfi* was one the greatest poets ever and among the pioneers of Indian style Persian poetry." [44]
- *Zabihullah Safa* writes: "*Urfi* could be named as the pillar of the Indian style's sky-scrapper." [45]
- *Zahra Khanleri* says: "*Urfi* is among the pioneers of Indian style Persian poetry. There are so many who followed and imitated him in Odes & Lyrics." [46]
- *Jan Rypka* praises his fluency of language, fresh similes and innovative metaphors: "*Urfi* does not strive after play on words but he is a master of language. He embellishes his verses with new stylistic features and fresh metaphors and motifs; moreover he pays great attention to coherence and harmony." [47]
- *Prof. Rahman* is of the view: Very few of *Urfi*'s contemporaries equal him in celebrity… He introduced thousands of novel combinations of words… The force of expression is much more evident… Novelty of expression is a great a characteristic of *Urfi*. [48]

So it can easily be claimed that *Urfi* came forward with new style and fresh ideas and became immortal in the history of Persian literature due to his memorable verses.

▪ References:

1) *Urfi*, Kolliyat, p. 125
2) *Badayuni*, p. 375/ Volume II
3) Ibid p. 39
4) *Abu- Al Fazl*, p. 245, Volume 1
5) *Fakhr-e-Zamani,* p. 145
6) *Badayuni*, p. 375/ Volume II
7) Ibid. p.
8) *Nehavandi, Abdul Baqi*, p. 296-297/ Volume III
9) *Shafaq, Reza Zadeh*, p. 370
10) *Browne. E. G.*, p. 216
11) *Urfi*, p. 7
12) Ibid, p. 232
13) Ibid, p. 228
14) Ibid, p. 227
15) Ibid, p. 222
16) Ibid, p. 298
17) Ibid, p. 453
18) Ibid, p. 99
19) Ibid, p. 257
20) Ibid, p. 304
21) Ibid, p. 307
22) Ibid, p. 327
23) Ibid, p. 288
24) Ibid, p. 313
25) Ibid, p. 256
26) Ibid, p. 328
27) Ibid, p. 206
28) Ibid, p. 246
29) Ibid, p. 216
30) Ibid, p. 269
31) Ibid, p. 311
32) Ibid, p. 154
33) Ibid, p. 344 & 216
34) *Nehavandi,* p. 296-297, Volume 3
35) *Abdul Nabi,* p. 175
36) *Khafi Khan, Nizam ul Mulki,* p. 241
37) *Razi, Amin Ahmad*, p.282
38) *Sarkhosh, Mohammad Afzal*, p.73

39) *Lodhi, Amir Sher Ali Khan*, p. 81
40) *Hedayat, Reza Qoli Khan*, p. 24
41) *Yameen Khan,* p. 209
42) *Browne*, p. 161
43) *Farivar,* p. 324
44) *Nafisi*, p. 417/1
45) *Safa*, p. 800
46) *Khanleri,* p. 265
47) *Rypka*, p. 433
48) *Rahman*, p. 245)

▪ Bibliography:

- Abdul Nabi Fakhr-e-Zamani (1926), Mai Khana (تذکرهٔ میخانہ), Edited by Maulavi Mohammad Shafee, Atar Chand Kapoor Publishers, Lahore.
- *Abu Al Fazl* (1823) Aaeen-e-Akbari (آیین اکبری), Calcutta, India.
- Badayuni, Abd Al Qadir Bin Maluk Shah (1865) The Montakhab Al-Tawarikh (منتخب التوریخ), Voulme II, Edited by Captain W. N. Less, LLD & Munshi Ahmad Ali, College Press, Calcutta, India.
- *Hedayat, Reza Qoli Khan* (1284-1295/ 1905- 1916) Majmaul Fosaha (مجمع الفصحاء), Tehran, Iran.
- *Browne, E.G.* (1928) A Literary History of Persia, Cambridge University Press, United Kingdom.
- *Farivar, Hossein* (1342/ 1963) Tarikh-e-Adabiyat-e-Iran wa Tarikh-e-Shoara (تاریخ ادبیات ایران و تاریخ شعراء), Ettela'at Publishers, Tehran, Iran.
- *Ketabdar, Sadeghi* (1327/ 1948) Tazkarah-e- Majma Al Khawas (تذکره مجمع الخواص), Translated by Abdul Rasul Khayyampur, Akhtar-e-Shomal Publishers, Tabriz, Iran.
- *Khafi Khan Nizam Al Mulki (Mohammad Hashim Khan)* (1869), Montakhab Al Lubab (منتخب اللباب), Edited by Maulavi Kabir Ud Din Ahmad, Asiatic Society Bengal, College Press, Calcutta, India.
- *Khanleri, Zahra* (1341/ 1962) Rahnomay-e-Adabiyat-e-Farsi (), Ketab Khana-e-Ibn-e-Sina, 1st Edition, Tehran, Iran.
- *Lodhi, Amir Sher Ali Khan* (1945) Meratul Khayal (), Bomby, India.
- *Nafisi, Saeed* (1344/ 1965) Tarikh-e-Nazm-o-Nasr Dar Iran wa Dar Zaban-e-Farsi (تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی), Ketab Foroushi-e-Foroughi, Tehran, Iran.

- *Nehavandi, Abdul Baqi* (1924) Maaser-e-Rahimi (مآثر رحیمی), Edited by Mohammad Hedayat Hassan, Asiatic Society Begal, Calcutta, India.
- *Rahman. M.L* (1984) Persian Literature in India During the Time of Jehangir And ShahJahan, Lahore, Pakistan.
- *Razi, Amin Ahmad* (1939) Haft Eqlim (هفت اقلیم), Kolkatta, India.
- *Rypka, Jan* (1370/ 1991) History of Iranian Literature, Tr. Kaikhosrow Keshavarzi, Edited by Bahman Hamidi, Gotembourgh & Javidan Kherad Publishers, Tehran, Iran.
- *Safa, Zabihullah* (1373/ 1994) Tarikh-e-Adabiyat Dar Iran (تاریخ ادبیات در ایران), 8th Edition, Ferdows Publishers, Tehran, Iran.
- *Sarkhosh, Mohammad Afzal* (1942), kalematush Shoara (کلمات الشعراء), Lahore, Pakistan.
- *Shafaq, Reza Zadeh* (1342/ 1963) Tarikh-e-Adabiyat-e-Iran (تایخ ادبیات ایران), Amir Kabir Publishers, Tehran, Iran.
- *Urfi Shirazi* (1369/ 1990) Kolliyat-e-*Urfi* Shirazi (کلیات مولانا عرفی شیرازی), Edited by Jawaheri Wajdi, Sanai Publications, Tehran, Iran.
- *Yameen Khan Lahori* (1971) Tarikh-e-Sher-o-Sokhanwaran-e-Farsi Dar Lahore (تایخ شعرو سخنواران فارسی در لاهور), Lahore, Pakistan.