فہرست مطالب

اردو مقالات

اردو میں غزل مخالف تنقید ـــــ ایک جائزہ / ڈاکٹر ضیاء الحسن ۵

چراغ حسن حسرت اور صحرائے صحافت کا سفر / مرغوب حسین طاہر ۲۳

عہدِ ہجویری میں زوالِ علم و عرفان اور اس پر سیّد ہجویریؒ کی تنقید / ڈاکٹر شعیب احمد، ڈاکٹر احسان احمد ۳۵

اُردو میں ''اختصاریہ'' نویسی کی روایت / زاہد اختر شاہین، ڈاکٹر نجیب الدین جمال ۴۵

فارسی مقالات

مثنوی شیرین و فرهاد سرودۀ دونی چند را یزاده / دکتر محمد ناصر، دکتر محمد صابر ۵۵

روابط فرهنگی ایران و شبه قاره قبل از اسلام / دکتر اعجاز احمد ندیم ۶۳

عربی مقالہ

''الصخرة الأخيرة'' و ''وا اسلاماه'' / الدكتور عبد القدير ۷۵

پنجابی مقالہ

چرخے دی ورتوں پنجابی شعری ونگاں وچ / ڈاکٹر عاصمہ قادری ۹۷

انگریزی مقالہ

Brief Description of Pre-Islamic Period of Kashmir History

Dr. Shakeel Ahmed 03

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 34, Sr.No.90, 2013 pp 05 - 22

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد ۳۴، جنوری۔ مارچ ۲۰۱۳ء، شمارہ ۹۰

اردو میں غزل مخالف تنقید —— ایک جائزہ

ڈاکٹر ضیاءالحسن☆

Abstract:

Ghazal is considered the most significant form of Urdu and Persian classical poetry. In Urdu Ghalib, Meer, and Dard took this form of poetry to its absolute height. But in modern times there are some literary critics who have focused on negating Ghazal. In this article the research scholar has evaluated and analyzed the Ghazal opponent movement in Urdu literature, which begins with the lecturer delivered by Muhammad Hussain Azad in 1867. This article deals with the tradition of Ghazal opponent movement in the larger context.

Key words: Urdu poetry, Ghazal, Ghazal opponent movement.

آغاز محمد حسین آزاد کے اس لیکچر سے ہوا جو انھوں نے انجمن پنجاب کے جلسے میں "نظم اور کلام موزوں کے باب میں خیالات" کے عنوان سے ۱۸۶۷ء میں دیا۔ قبل ازیں غزل کی تنقید تذکرہ نگاری تک محدود تھی۔ غزل کلاسیکی شاعری کی سب سے مستحکم صنف سخن تھی اور اپنے عہد کی سیاست، معاش، معاشرت، ثقافت اور تہذیب کو بیان کرنے پر مکمل طور پر قادر تھی۔ اس دور میں غزل نے تصوف اور عشق سے اپنا علامتی و استعاراتی نظام وضع کیا۔ برصغیر پر برطانوی اقتدار کے بعد ہند اسلامی تہذیب جو خالص ہندوستانی تہذیب کا درجہ اختیار کر چکی تھی، برطانوی تہذیب سے اثر پذیر ہونا شروع ہوئی۔

☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ اردو، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانیوں نے برطانوی اقتدار کو ذہنی طور پر قبول کر لیا جس سے ہند برطانوی تہذیب کو تیزی سے پنپنے کا موقع ملا۔ اب ایک طرف تو غزل کا کلاسیکی علامتی و استعاراتی نظام کثرت استعمال سے اپنی معنویت گنوا چکا تھا اور دوسری طرف وہ بدلتی ہوئی زندگی کو بیان کرنے سے قاصر تھا۔ اس صورت حال میں آزاد نے اپنا مشہور لیکچر دیا جس نے جدید نظم گوئی کی راہ ہموار کی۔ اس مضمون میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ ادب چوں کہ کوئی جامد چیز ہے اور نہ زمانہ ٹھہرا رہتا ہے، وقت کے ساتھ زندگی بدلتی رہتی ہے، اس لیے ادبی اقدار کو بھی تبدیل ہوتے رہنا چاہیے۔ اردو شاعری چند موضوعات و اسالیب تک محدود ہو کر رہ گئی ہے جن کا بدلتی ہوئی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اب وقت آ گیا ہے کہ شعوری طور پر کوشش کی جائے کہ ادب واقعیت اختیار کرے اور اپنے زمانے کے اہم مسائل و معاملات کو موضوع بنائے تا کہ اس کی افادیت اپنے زمانے کے لیے قائم ہو سکے۔ آزاد نے اس زمانے میں یہ لیکچر دیا، جب تہذیب الاخلاق جاری ہوا تھا اور نہ حالی کے ذہن میں مقدمہ شعر و شاعری کا خیال پیدا ہوا تھا۔ یوں آزاد پہلے نقاد میں جنھوں نے بدلتی ہوئی زندگی کے تقاضوں کا ادراک کیا اور ادب کو اس سے ہم آہنگ کرنے کا سوچا۔

> ''اے گلشنِ فصاحت کے باغبانو! فصاحت اسے نہیں کہتے کہ مبالغے اور بلند پروازی کے بازوؤں سے اڑے، قافیوں کے پروں سے فرفر کرتے گئے اور شوکت الفاظ کے زور سے آسمان پر چڑھتے گئے اور استعاروں کی تہہ میں ڈوب کر غائب ہو گئے۔ فصاحت کے معنی یہ ہیں کہ خوشی یا غم، کسی شے سے رغبت یا اس سے نفرت، کسی شے سے خوف یا خطر یا کسی پر قہر یا غضب، غرض جو خیال ہمارے دل میں ہو، اس کے بیان سے وہی اثر ہو، وہی جذبہ، وہی جوش سننے والوں کے دلوں پر چھا جائے جو اصل مشاہدے سے ہوتا ہے''۔ (۱)

درج بالا اقتباس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ آزاد استعارے کو برا جانتے تھے اور نہ یہ کہ وہ اردو یا مشرقی شاعری کو کم تر سمجھتے تھے۔ آزاد تو خود استعارے کے بغیر لقمہ نہیں توڑتے تھے۔ یقیناً نئی شاعری کی تحریک کے پس منظر میں نوآبادیاتی فکر بھی کارفرما ہو گی لیکن اصل مسئلہ یہ تھا کہ اردو شاعری

کا کلاسیکی علامتی و استعاراتی نظام اپنی معنویت گم کر چکا تھا اور نئی زندگی کے تخلیقی اظہار پر قدرت نہیں رکھتا تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ شاعروں کی اکثریت اسی پرانے استعاراتی و علامتی نظام میں غزل گوئی میں مصروف تھی۔ اگرچہ داغ اور ان کے ہم عصر شاعروں کی شاعری کے نئے تجزیات سامنے آ چکے ہیں اور ہندوستان کے تہذیبی، سیاسی اور معاشرتی پس منظر میں ان کی نئی معنویت دریافت کی جا چکی ہے لیکن اس کے باوجود آج ہم اس بات کو زیادہ گہرائی سے سمجھ سکتے ہیں کہ اس شاعری کی تاثیر کہاں گم ہوئی۔ یہ بات درست ہے کہ آزاد نے ان مسائل کو اتنی وضاحت سے بیان نہیں کیا لیکن اس کا جو حل تجویز کیا، اس سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ اردو شاعری کی لفظیات اور استعارات و علامات میں توسیع و اضافے کے آرزومند تھے۔

> ''ہمیں چاہیے کہ اپنی ضرورت کے بموجب استعارہ اور تشبیہہ اور اضافتوں کے اختصار فارسی سے لیں، سادگی اور اظہارِ اصلیت کو بھاشا سے سیکھیں لیکن پھر بھی قناعت جائز نہیں کیوں کہ اب رنگ زمانے کا اور ہے۔ ذرا آنکھیں کھولیں گے تو دیکھیں گے کہ فصاحت و بلاغت کا کارخانہ کھلا ہے جس میں یورپ کی زبانیں اپنی اپنی تصانیف کے گلدستے، ہار طرے ہاتھوں میں لیے حاضر ہیں اور ہماری نظم خالی ہاتھ الگ کھڑی منہ دیکھ رہی ہے۔''(۲)

آزاد کلاسیکی اردو غزل کے بجائے موضوعاتی نظم کو اردو میں رائج کرنا چاہتے تھے لیکن وہ اردو شاعری میں موضوعاتی واسلوبیاتی تبدیلیوں کی راہ بھی ہموار کر رہے تھے۔ اگرچہ الطاف حسین حالی بھی نئی شعری ہیئتوں کی بات کرتے ہیں لیکن مقدمۂ شعر و شاعری میں انھوں نے غزل کے حوالے سے ۱۸۹۳ء میں جو تنقیدی نکتہ نظر دیا، غزل کی تنقید اس سے بہت کم باہر جا سکی ہے، خاص طور پر صنف غزل پر اعتراض کرنے والے نقاد، اس صنف کے خلاف حالی سے زیادہ دلائل نہیں لا سکے۔ حالی نے غزل پر جو اعتراضات کیے، انھیں کے الفاظ میں درج ذیل ہیں۔

۱۔ ''غزل میں......کوئی خاص مضمون مسلسل بیان نہیں کیا جاتا بلکہ جدا جدا خیالات

الگ الگ کی بیتوں میں ادا کیے جاتے ہیں۔‘‘

۲۔ ’’غزل کی حالت فی زمانہ نہایت ابتر ہے۔ وہ محض ایک بے سود اور دوراز کار صنف معلوم ہوتی ہے......الفاظ میں صنعت اور خیالات میں رکاکت وسخافت یوماً فی یوماً بڑھتی جاتی ہے۔‘‘

۳۔ ’’غزل میں اعلیٰ درجہ کا شعر ایک یا دو سے زیادہ نہیں نکل سکتا۔ باقی بھرتی ہوتی ہے۔‘‘

۴۔ ’’اگلے شعرا شترگربگی کی کچھ پرواہ نہ کرتے تھے۔‘‘

۵۔ ’’ہمارے لٹریچر میں ضائع لفظی کی لے بڑھتے بڑھتے آخر کار محض الفاظ پرستی باقی رہ گئی اور معنے کا خیال بالکل جاتا رہا۔‘‘

۶۔ ’’ردیف اور قافیہ کی گھاٹی خود دشوار گزار ہے تو اس کو اور زیادہ کٹھن اور ناقابلِ گزر بنانا انھیں لوگوں کا کام ہوسکتا ہے جو معنے سے کچھ سروکار نہیں رکھتے اور شاعری کا مآل محض قافیہ پیمائی سمجھتے ہیں۔‘‘

۷۔ ’’لکھنو میں متاخرین نے سادگی اور صفائی کا غزل میں بہت کم خیال رکھا ہے۔‘‘(۳)

حالی نے غزل کی خامیوں پر کم بات کی اور ان کی اصلاح پر زیادہ توجہ دی۔ ان کا خیال تھا کہ اردو ادب کی جملہ اصناف میں غزل کو یہ فوقیت حاصل ہے کہ وہ ہندوستان کے باشندوں کے مزاج میں زیادہ دخیل ہے۔ اگرچہ وہ ایسی صنف سخن کو وقت کی ضرورت سمجھتے تھے جو تسلسل اور ربط کے ساتھ خیالات بیان کرسکتی ہو لیکن غزل کو بھی ناگزیر سمجھتے تھے، اس لیے ان خامیوں کو دور کرنا چاہتے تھے جنھوں نے غزل کو محدود کردیا تھا۔ غزل کی ریزہ خیالی اس کے مزاج کا لازمہ تھی، اس لیے وہ اسے تو قبول کرتے ہیں لیکن دیگر خامیوں کو دور کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ انھوں نے غزل کی اصلاح کے لیے چار مشورے دیئے جن میں سے تین کا تعلق موضوع اور ایک کا تعلق اسلوب کے ساتھ ہے۔

> ’’یہ صحیح نہیں ہے کہ جو خیالات اگلوں نے زمانہ کے اقتضا سے یا جذبات کے جوش میں ظاہر کیے ہیں، ہم بھی وہی راگ گاتے رہیں اور انھیں کے خیالات کا اعادہ کرتے رہیں۔ نہیں بلکہ ہم کو چاہیے کہ اپنی غزل کو خود اپنے خیالات اور

اپنے جذبات کا آرگن بنائیں۔''(۴)

موضوع کو وسعت دینے کے ساتھ انھوں نے زبان کو وسعت دینے کی بات بھی کی۔ ان کا خیال تھا کہ زبان کو آہستہ آہستہ نیچرل طریقے سے تبدیل کرنا چاہیے کیوں کہ یکلخت نامانوس الفاظ انسانی طبائع قبول نہیں کرتے۔

''یہ ممکن ہے کہ کسی قوم کے خیالات میں دفعتاً ایک نمایاں ترقی اور وسعت پیدا ہو جائے مگر زبان میں دفعتاً وسعت پیدا نہیں ہو سکتی بلکہ نامعلوم طور پر بیان کے اسلوب آہستہ آہستہ اضافہ کیے جاتے ہیں۔ سلسلۂ سخن میں نئے اسلوب جہاں تک ممکن ہو کم اختیار کیے جائیں اور غیر مانوس الفاظ کم برتے جائیں مگر نامعلوم طور پر رفتہ رفتہ اُن کو بڑھاتے رہیں۔''(۵)

حالی نئی لسانی تشکیل کی بات ہی نہیں کرتے بلکہ اس کے لیے اصول بھی مہیا کرتے ہیں۔ یہاں وہ انسانی نفسیات سے گہری آگاہی کا اظہار کرتے ہیں۔ یہاں مجھے ڈاکٹر سجاد باقر رضوی کی بات یاد آرہی ہے جو انھوں نے راشد کی شاعری کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھی تھی کہ راشد مانوس اور نامانوس لفظوں کے امتزاج سے اپنی شعری فضا تشکیل دیتے ہیں جس کی وجہ سے ان کے قاری میں خوشگوار حیرت پیدا ہوتی ہے۔ مسرت نہ بالکل نامانوسیت میں ہے اور مانوسیت میں۔ شاعر مانوس اور نامانوس کو ملا کر ایک نئی ترکیب ایجاد کرتا ہے۔ یہی تخلیقی عمل ہے۔ ساٹھ کی دہائی میں اردو ادب میں افتخار جالب کی لسانی تشکیلات نے جو توڑ پھوڑ کی اور جس شدت سے اسے رد کیا گیا، اس کے بعد حالی کی رائے اور بھی صائب معلوم ہوتی ہے۔

حالی کے بعد جس نقاد کی غزل پر آرا نے اردو دان طبقے کو چونکایا، وہ کلیم الدین احمد ہیں۔ ان کا فقرہ، ''غزل نیم وحشی صنف سخن ہے''، آج بھی ادبی منظر نامے میں گونجتا محسوس ہوتا ہے۔ اگرچہ ڈاکٹر انور سدید کی تحقیق کے مطابق یہ بھی ان کا اپنا نہیں ہے بلکہ جارج سنتیانا سے مستعار ہے لیکن غزل کے شاعر اور قاری پر یہ وار کلیم الدین احمد نے ہی کیا ہے۔ انھیں اردو غزل پر جو اعتراضات ہیں، انہی کی

زبانی سنیے:

۱۔ ''اردو شاعری کے ایک بڑے حصے میں خیال بندی اور قافیہ پیمائی کے سوا کچھ نہیں۔''

۲۔ ''اردو شاعری نے فارسی کے سائے میں پرورش پائی...... فارسی بحور اور قواعد عروض کی تقلید تو لازمی تھی، تعجب یہ ہے کہ ان بحور اور قواعد میں کبھی کسی کو تغیر یا اضافہ کا خیال بھی نہ ہوا۔ اسی افتادِ طبع کا نتیجہ تھا کہ مختلف بندشیں اور سارے مضامین بھی فارسی سے اخذ کر لیے گئے۔''

۳۔ ''غزل میں بعض خیالات محذوف ہیں۔ اشعار کی ترتیب بے ترتیب ہے۔ دماغ کو ایک شعر سے دوسرے شعر تک گزرنے میں رکاوٹ محسوس ہوتی ہے۔ یہاں ایک مکمل تجربہ نہیں البتہ مختلف تجربوں کے ٹکڑے ہیں۔''

۴۔ ''غزل کے شعروں میں اور یہ شعر کسی رنگ کے کیوں نہ ہوں، کوئی ربط نہیں ہوتا۔''

۵۔ ''غزل سے قطع نظر اگر ہر شعر کو ایک مکمل نظم تصور کیا جائے تو شعر پر بھی نیم وحشی صنف سخن ہونے کا الزام عائد ہوگا۔ شعر مفرد کے مختصر پیمانے میں کسی پیچیدہ جذباتی یا تخیلی تجربے کے سمانے کی گنجائش نہیں۔''

۶۔ ''اکثر اعلیٰ و ادنیٰ شعر ایک جگہ اکٹھا ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے طبیعت منغّض ہو جاتی ہے۔''(۶)

اگر غور کیا جائے تو کلیم الدین احمد نے غزل پر جتنے بھی اعتراضات کیے ہیں، ان سے پہلے حالی مقدمۂ شعر و شاعری میں زیادہ بہتر لب و لہجے اور استدلال کے ساتھ کر چکے تھے۔ صرف وہی نہیں بلکہ نظم طباطبائی ہوں یا عظمت اللہ خاں، سب نے انھی اعتراضات کا اعادہ کیا ہے۔ ہر معترض کا اسلوب اپنا اپنا ہے لیکن کوئی بھی حالی سے زیادہ گہرائی میں جا کر غزل کے نقائص بیان نہیں کر سکا۔ حالی کا کمال یہ ہے کہ وہ غزل کے محاسن بھی بیان کرتے ہیں اور اس کی اردو ادب میں ناگزیریت سے بھی آگاہ ہیں۔ حالی نے قصیدہ، مرثیہ کو رد کیا اور اردو مثنوی سے مطمئن نہ ہونے کے باوجود اس کے امکانات و اصلاح پر لکھا۔ کلیم الدین احمد **اردو شاعری پر ایک نظر** میں اس حوالے سے بھی ان

کے ہم خیال نظر آتے ہیں۔ عظمت اللہ خاں مسدس اور مثنوی کو بھی رد کرتے ہیں۔ ان کے مضمون ''اردو شاعری'' کا اصل موضوع غزل کا استرداد ہے جس کا نقطۂ عروج ان کا یہ فقرہ ہے جو کلیم الدین احمد کے جملے جتنا ہی معروف ہے:

> ''اب وقت آ گیا ہے کہ خیال کے گلے سے قافیہ کے پھندے کو نکالا جائے اور اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ غزل کی گردن بے تکلف اور بے تکان مار دی جائے''۔ (۷)

غزل پر ایک نیا اعتراض آل احمد سرور نے کیا۔ ان کا خیال تھا کہ اردو کے تخلیق کاروں کے مزاج پر غزل کو تصرف حاصل ہے اور دیگر اصناف ادب پر بھی اس کے گہرے اثرات ہیں۔ ہم اشاروں میں سوچنے کے عادی ہو گئے ہیں جس کی وجہ سے طویل بیانیہ ہمارے ہاں کم ہے۔ ہم Cleche میں سوچنے اور بات کرنے کے عادی ہو گئے ہیں جس کی وجہ سے بے معنویت کا شکار ہیں۔

> ''مجھے اس کا احساس ہے، غزل کی وجہ سے ذہنی پراگندگی کو ترقی ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہمارے یہاں بڑی نظمیں اور ناولیں کم ہیں، غزلیں اور افسانے زیادہ ہیں۔ مجھے اس کا بھی اعتراف ہے کہ غزل کی بیشتر علامات اب اتنی پامال ہو چکی ہیں کہ ان میں تازگی باقی نہیں رہی۔ پھر یہ بھی ہے کہ غزل کی وجہ سے آدمی ساری عمر اشاروں میں باتیں کرتا ہے اور شارٹ ہینڈ بولتا ہے، اسے تفصیل، وضاحت، تعمیر کے حسن سے بالکل مس نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے نظم کے شاعر تک نظم کے نام سے غزلیں لکھتے ہیں۔ وہ نظم کے پلاٹ، ترکیب اور منتہائے خیال کو جانتے ہی نہیں''۔ (۸)

لیجیے، سرور صاحب نے ہمیں اپنی خامیوں اور عیبوں کا جواز فراہم کرنے کا گُر سکھا دیا ہے۔ اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ ۱۹۵۸ء میں ایوب خاں نے مارشل اس لیے لگایا کیوں کہ غزل نے ہمیں

انفعالی رویے دیئے، ۱۹۷۱ء میں مشرقی پاکستان اس لیے الگ ہوا کیوں کہ غزل کا ہر شعر الگ اکائی ہوتا ہے اور انفرادی طور پر پنپنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ضیاء الحق نے اسلام کے نام پر گیارہ سال گزار دیئے کیوں کہ اقبال نے غزل میں عربی روایات کا احیاء کرنے کی کوشش کی۔ہم گزشتہ ساٹھ سال سے قرضوں پراس لیے گزارا کر رہے ہیں کیوں کہ غزل نے بھی فارسی سے عروض وعلامات قرض لی ہیں۔ یہ تو خیر جملہء معترضہ ہوا۔سرور کا بنیادی نظریہ قابل توجہ ہے کہ مجموعی ادبی فضا، ہر صنف ادب پر اثر انداز ہو رہی ہوتی ہے لیکن سرور صاحب کے عہد تک طویل نظم یا ناول کی کمی کی وجہ غزل یقیناً نہیں ہے کیوں کہ جس زمانے میں سرور صاحب یہ مضمون لکھ رہے تھے، اُس وقت تک چالیس ہزار سے زائد صفحات پر مشتمل داستان امیر حمزہ لکھی جا چکی تھی، سرشار فسانۂ آزاد لکھ چکے تھے جنھیں مختصر نویسی قرار نہیں دیا جاسکتا۔اسی طرح نظم میں بھی سینکڑوں ہزاروں اشعار پر مشتمل طویل مثنویاں بھی لکھی جا چکی تھیں۔سرور صاحب کا عہد نظم اور ناول کا ابتدائی دور تھا۔ابتدائی دور میں معیار ومقدار دونوں ہی کم ہوتے ہیں۔آج نہ اردو میں طویل نظم کی کمی ہے، نہ اعلیٰ درجے کے ناولوں کی۔وقت کے ساتھ ان اصناف میں ہونے والے ارتقائی عمل نے معیار و تعداد دونوں میں اضافہ کیا ہے حالانکہ غزل آج بھی سرور صاحب کے عہد سے بھی زیادہ تعداد میں لکھی جا رہی ہے۔

ترقی پسندوں کو غزل رجعت پسند صنف نظر آئی جس میں نہ انقلاب کی گھن گرج ہے، نہ مزدور کے مسائل، بس تصوف کا راگ ہے جو انفعالی ذہن پیدا کر رہا تھا۔غزل جاگیرداری دور کی یادگار تھی جو بادشاہوں اور امراء کے ذہنی تعیش کا ذریعہ تھی۔وہ تو اللہ بھلا کرے سجاد ظہیر کا جنھوں نے ابتدا ہی سے یہ خناس تندمزاج نوجوان ترقی پسندوں کے ذہن سے نکالا اور غزل کو ان کے بے پایاں عتاب سے بچالیا۔

> ''لچر گوئی کو صرف غزل کے ساتھ منسوب کرنا، اس کے ساتھ بڑی ناانصافی ہو گی۔نظم گو شاعر جن میں ترقی پسند شاعر بھی شامل ہیں، اس میدان میں بلاشبہ غزل گویوں کے شانہ بشانہ دوڑ رہے ہیں''۔(۹)

سجاد ظہیر اور کچھ دیگر ترقی پسند نقادوں کی کاوشوں سے غزل پر ہونے والا یہ اعتراض تو رفع ہوا اور تقریباً تمام ہی ترقی پسند شاعروں نے خوب دھوم دھام سے غزل میں طبع آزمائی کی لیکن مذکورہ بالا تمام اعتراضات کی گونج آج بھی سنائی دیتی رہتی ہے۔ آج بھی کسی نہ کسی کو ہوک اٹھتی ہے اور وہ غزل کے پیچھے دوڑ پڑتا ہے۔ بجائے اس کے کہ نظم گو اعلیٰ درجے کی نظمیں لکھیں، ناول و افسانہ نگار اعلیٰ درجہ کا فکشن تخلیق کریں، اپنی نااہلی اور تخلیقی بنجر پن کا غصہ غزل بیچاری پر اتارتے رہتے ہیں۔ میں معذرت خواہ ہوں کہ غزل کے لیے بے چاری کا لفظ استعمال کیا کیوں کہ غزل تو آج بھی پورے کروفر اور جلال و جمال کے ساتھ اردو ادب کی مجلس میں رونق افروز ہے۔ آج بھی غزل گو شاعروں کی تعداد دیگر تمام اصناف ادب سے فزوں ہے۔ معیار کی افراط و تفریط کی شرح بھی ان سے کچھ زیادہ فرق نہیں ہے۔ جتنے فی صد بے ہودہ اور لغو نظم گو اردو رسائل و جرائد کی زینت بنتے ہیں، غزل گو شعراء کا تناسب بھی تقریباً وہی ہے لیکن غزل پر عتاب کا جو سلسلہ ۱۸۵۷ء کے بعد شروع ہوا، آج تک جاری ہے۔ آخر اس کی کیا وجوہات ہیں؟ یہ نہیں کہ غزل پر ہونے والے تمام اعتراضات ناقابل اعتنا ہیں اور بدنیتی پر مبنی ہیں۔ نہیں ــــــ ایسا بالکل نہیں ہے۔ ان میں سے کچھ اعتراضات بغرضِ اصلاح کیے گئے، کچھ قبل از وقت تھے اور کچھ کو سمجھنے میں ناقدین سے تسامح ہوا۔ بہر حال ان اعتراضات سے غزل کو نقصان کچھ بھی نہیں ہوا بلکہ بے پناہ فوائد حاصل ہوئے۔ غزل کی وہ تہذیب جو ۱۸۵۷ء میں برباد ہوئی، اسے نئی بنیادوں پر قائم کرنے کے لیے پیش رفت ہوئی۔ غزل پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں، ان کو نکات کی شکل میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ غزل قافیہ پیمائی ہے، تُک بندی ہے۔

۲۔ غزل کی زبان، استعارات و علامات اپنے عہد کو بیان کرنے سے قاصر ہیں (جس زمانے میں یہ اعتراضات کیے گئے یعنی انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں)

۳۔ زبان و بیان میں سادگی و صفائی نہیں ہے۔

۴۔ غزل فارسی شاعری کے اثر میں قید ہے۔

۵۔ اس میں ریزہ خیالی ہے۔ اشعار میں ربط نہیں ہوتا۔ ایک ہی غزل میں مختلف و متضاد موضوعات بیان ہوتے ہیں۔ دو مصرعوں میں بڑا موضوع نہیں سمیٹا جاسکتا۔

پہلے تین اعتراضات کا تعلق موضوع اور اسلوب سے ہے۔ پہلے ان کا جائزہ لیتے ہیں، ان اعتراضات کا زمانی دائرہ ۱۸۶۷ء سے ۱۹۲۴ء تک پھیلا ہوا ہے۔ اگر اس دور کی غزل کا جائزہ لیا جائے تو یہ تمام اعتراضات بجا معلوم ہوتے ہیں۔ داغ و امیر مینائی ہوں، عناصر اربعہ (جگر، اصغر، حسرت، فانی) یا لکھنوی شاعر (عزیز لکھنوی، صفی لکھنوی، ثاقب لکھنوی وغیرہ) تمام شاعر کلاسیکی اردو غزل کی زبان اور علامتی و استعاراتی نظام میں شعر کہہ رہے تھے۔ ان کی شاعری میں نہ کوئی نیا پن نظر آتا ہے، نہ گہرائی، نہ اسلوبیاتی تنوع ہے نہ موضوعاتی۔ یہ تقریباً تمام ہی مشاعرہ باز شعرا ہیں اور اپنے کنوئیں کے قیدی۔ اس سارے دور میں حالی، اکبر، یگانہ اور فراق کل چار شاعر ایسے نظر آتے ہیں جنھوں نے غزل کی نئی تہذیب کی راہ ہموار کرنے میں کاوش کی۔ باقی شعراء بدلتی ہوئی زندگی کو اپنی شاعری میں سمونے سے قاصر نظر آتے ہیں۔ حسرت کی غزل میں کہیں کہیں سیاسی مسائل نظر آتے ہیں لیکن مجموعی طور پر یہ غزل بھی مشق سخن ہی ہے۔ حالی نے غزل کی اصلاح کے لیے جو تجاویز مقدمہ شعر و شاعری میں پیش کیں، اُن پر عمل بھی کر کے دکھایا۔ اس کو شاعری کے بجائے ماڈل قرار دینا زیادہ درست ہوگا لیکن ان کی اس کاوش کے دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ اکبر الٰہ آبادی نے طنز و مزاح کا اسلوب اختیار کیا تو صرف غزل کا لب و لہجہ ہی تبدیل نہیں ہوا بلکہ اس کی لفظیات اور موضوعات بھی بدل گئے۔ اکبر بڑے شاعر نہ سہی (ہر شاعر بڑا شاعر ہوتا بھی نہیں ہے) لیکن حالی و اکبر کی کوششوں کو اقبال جیسا شاعر میسر آیا۔ اگرچہ فراق اور یگانہ طویل غزلیں لکھنے والے شاعر ہیں اور ان کی شاعری میں قافیہ پیمائی کا عیب نظر آتا ہے لیکن انھوں نے اپنے دور کی یبوست زدہ فضا میں اپنی اپنی کھڑکی کھول کر اسلوب کے نئے امکانات دریافت کیے۔ دونوں متضاد لب و لہجے کے شاعر ہیں اور مستقبل کی اردو غزل کی دو جہتوں کی نشاندہی کرنے والے ہیں۔ یہ چاروں عظیم شاعر نہیں ہیں لیکن بہت اچھے اور دیر تک زندہ رہنے والے شاعر ضرور ہیں۔ ان تمام شاعروں کی کاوشوں کا نقطۂ عروج اقبال کی

شاعری ہے۔ اقبال تک آتے آتے اردو غزل نے بالآخر وہ اسلوب دریافت کرلیا جو نئی تہذیب ـــــــ ہندوستانی تہذیب کے ساتھ برطانوی تہذیب کے اختلاط سے بننے والی نئی ہند برطانوی تہذیب ـــــــ کو بیان کرنے کی قدرت رکھتا تھا۔ اس نئی تہذیب کی سیاست، معاشی نظام، ثقافتی مظاہر اور معاشرتی اقدار گزشتہ تہذیب (ہند اسلامی تہذیب جو صدیوں کے تعامل سے ہندوستانی تہذیب کا درجہ اختیار کر چکی تھی) سے منفرد تھیں۔ غزل نے ہندوستان میں آکر یہ دوسرا دور دیکھا۔ اس کی ابتدائی جھلکیاں غالب کے آخری دور کی شاعری میں نظر آتی ہیں۔ اقبال نے اپنے ہم عصروں سے زیادہ غالب سے اپنے دور کے اسلوب کی تشکیل میں رہنمائی حاصل کی لیکن متذکرہ بالا چار شعراء کی شعوری و غیر شعوری کاوشیں بھی اقبال کے اسلوب کے پس منظر میں صاف نظر آجاتی ہیں۔ اقبال نے اگرچہ کل ۱۱۰ غزلیں کہیں لیکن اقبال کی شاعری کا گہرا مطالعہ کرنے والا قاری آسانی سے سراغ لگا لیتا ہے کہ اس کی شاعری میں معمولی تبدیلیوں کے ساتھ سب سے زیادہ استعمال ہونے والے ہیئت غزل ہے۔ اقبال تک غزل کے ارتقاء میں یقیناً نظم گوئی کے اثرات بھی نظر آتے ہیں اور خود اقبال کی غزل پر ان کی اپنی نظم گوئی کے اثرات بہت واضح ہیں لیکن یہ اثرات اتنے ہی ہیں جتنے ایک صنف دوسری صنف پر مرتب کرسکتی ہے۔ اقبال کے بعد اردو غزل اس مخصوص لسانی فضا اور علامتی و استعاراتی پیرایے سے باہر نکل آئی ہے جس کی وجہ سے وہ چند مخصوص موضوعات میں مقید ہو کر رہ گئی تھی۔ اب غزل کے تیسرے چوتھے پانچویں یا سوویں درجے کے شاعر کی شاعری دیکھ کر ان اعتراضات کی تکرار یقیناً کسی صاحب فہم کو زیب نہیں دیتی۔ صنف غزل کسی بھی تیسرے یا سوویں درجے کے شاعر کے قول و فعل کی ذمہ دار نہیں ہے۔ دیگر تمام اصناف ادب کی طرح اسے بھی اپنے وہی تخلیق کار عزیز ہیں جو اس کے لیے جگر خون کرتے ہیں، مصیبت اٹھاتے ہیں، راتوں کو جاگتے ہیں، علم حاصل کرتے ہیں، اکتساب کرتے اور ریاض کرتے ہیں۔ ہر ایرے غیرے کے جرائم کا ذمہ دار اس پاک دامن کو قرار دینا غیر ادبی ہی نہیں، غیر علمی ہی نہیں، غیر انسانی فعل بھی ہے جو پچھلے چار سو سال سے تسلسل کے ساتھ اردو ادب کی آبرو کی واحد محافظ ہے۔ بیشتر قدیم اصناف قصۂ پارینہ ہو

چکیں اور جدید اصناف ادب تو سوسوا سوسال کا قصہ ہیں۔

غزل پر یہ اعتراض کہ وہ فارسی غزل کے زیر تسلط رہی ہے، غزل کی پوری ساخت سے عدم واقفیت کو ظاہر کرتا ہے۔ دیگر اعتراضات کی طرح، اس اعتراض کا اعادہ بھی بار بار کیا گیا ہے۔ یہ اعتراض بعض شعراء کے فارسی آمیز اسلوب اور مجموعی طور پر غزل کے سرسری مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ غزل کی روایت کی تشکیل کا نصف سے زائد دور مقامی اثرات اور مقامی اصناف خصوصاً گیت اور دوہے کی روایت کے زیر اثر نظر آتا ہے۔ غزل کی ہیئت فارسی ادب کے اثر سے اردو میں رائج ضرور ہوئی اور ایرانی غزل کے لسانی و استعاراتی اثرات بھی اس پر مرتب ہوئے لیکن ہندوستان کی مقامی زبانوں اور ادب کے اثرات بھی اس پر مساوی طاقت سے مرتب ہوئے۔ گیت کے اثرات ابتدائی اردو غزل پر نمایاں ہیں۔ آہستہ آہستہ گیت کا مزاج غزل میں ضم ہوتا چلا گیا اور یوں اردو غزل فارسی غزل اور ہندی گیت کے امتزاج سے متشکل ہوئی۔ آج بظاہر غزل پر گیت کے اثر نمایاں نہیں ہیں بلکہ اس کی ساخت میں مستور ہیں لیکن اگر اردو غزل فارسی غزل سے منفرد ہے تو اس کی ایک اہم وجہ گیت کی غزل کی ساخت میں شمولیت بھی ہے۔ گیت کی روایت غزل کی روایت پر آہنگ اور مزاج دونوں صورتوں میں اثر انداز ہوئی۔ اگرچہ اردو غزل کا عروضی نظام بھی فارسی غزل سے اردو میں آیا لیکن اردو غزل نے اس عروضی نظام کو من وعن قبول نہیں کیا بلکہ مقامی شعری آہنگ کو اس میں شامل کر کے ایک بالکل نیا آہنگ حاصل کیا۔ بعض ہندی بحور کی اردو غزل میں شمولیت اس کے علاوہ ہے۔ اس نئے آہنگ کو عین ممکن ہے کوئی ماہر عروض زیادہ بہتر عروضی دلائل سے ثابت کر سکتا ہو۔ مجھ ایسا کم فہم صرف اس تبدیل شدہ آہنگ کو محسوس کر سکتا ہے جو دونوں زبانوں میں واضح طور پر مختلف محسوس ہوتا ہے۔ ایک ہی بحر کی اردو اور فارسی غزلوں کو اکٹھا پڑھ کر اس انفرادیت کا اندازہ باآسانی لگایا جا سکتا ہے۔ موجودہ دور تک آتے آتے تو اردو عروض میں اس قدر اضافے ہو چکے ہیں کہ اب اسے محض فارسی عروض کہنا حقیقت کے خلاف نظر آتا ہے۔ گیت نے اردو غزل کے مزاج کو بھی فارسی غزل کے مزاج سے مختلف کیا ہے۔ گیت ہندوستان میں حسن وعشق کے بیان اور ہجر کے حوالے سے درد، ملال،

تاسف، احساس زیاں، تکلیف، پریشانی، مصیبت، عذاب، اضطراب اور درد سے منسلک ایسی بے شمار کیفیتوں کے اظہار کی زبان رہی ہے۔ گیت کے توسط سے یہ کیفیات غزل کے مزاج کا لازمہ قرار پائی ہیں۔ تغزل کو عام طور پر موضوع یا لفظیات سے منسلک کیا جاتا ہے لیکن فی الاصل اردو غزل کا تغزل ان کیفیات کے مرہون منت ہے۔ موضوع کچھ بھی کیوں نہ ہو، الفاظ چاہے کوئی بھی ہوں، اگر ان کیفیات میں سے کسی کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے تو ایسے شعر کو تغزل سے عاری قرار نہیں دیا جاتا چاہے وہ نظم کا شعر ہی کیوں نہ ہو۔ صرف ایک مثال سے میں اپنی بات کی وضاحت کروں گا۔

آگ بجھی ہوئی ادھر ، ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

نہ یہ شعر غزل کا ہے، نہ موضوع اور نہ لفظیات لیکن ملال کی کیفیت نے اسے تغزل کی مثال بنا دیا ہے۔ اردو غزل تو غزل، نظم کے بے شمار شعر، مصرعے اور لائنیں اسی تغزل کا اظہار بن جاتی ہیں۔ گیت کی ہندی آمیز فضا، عورت کا عاشق ہونا اور دیگر کچھ خصائص ظاہری ہیں اور آسانی سے شناخت ہو جاتے ہیں لیکن گیت کی روح یعنی اس کی موسیقی اور درد جس طرح غزل کا حصہ بنے ہیں، وہ فارسی غزل سے بالکل مختلف ہے۔ یہ نہیں کہ فارسی غزل دردمندی سے تہی ہے لیکن وہ اس غزل کا لازمی حصہ نہیں ہے۔ اردو غزل میں بات تصوف کی ہو، اخلاقیات کی ہو، فلسفہ ونفسیات کی ہو یا معاشرتی و انقلابی موضوعات کی، یہی ایک خصوصیت شعر کو غزل کا شعر بناتی ہے اور غزل کا اسلوب وضع کرنے میں بنیادی محرّک کا کام دیتی ہے۔ یہ تو اردو غزل کا ہندوستان کی سرزمین سے باطنی ربط ہے۔ ظاہری طور پر بھی لفظیات، ضرب الامثال، محاورات، تشبیہات، استعارات اور علامات کی سطح پر بھی اردو غزل نے مقامی ذخیروں سے بے پناہ فیض حاصل کیا ہے۔ یہ موضوع الگ مضمون ہی نہیں مضامین کے مجموعے بلکہ مجموعوں کا متقاضی ہے۔ یہ نہیں کہ ایسا کام نہیں ہوا۔ **اردو شاعری کا مزاج، اردو غزل اور ہندوستانی ذہن و تہذیب اور قدیم دکنی شاعری میں مشترکہ کلچر** ایسی ہی کتابیں ہیں جن میں اردو شاعری اور خصوصاً غزل کے خالص ہندوستانی عناصر کی نشاندہی کی گئی

ہے۔ ان کتابوں کا انداز مدلل اور مثالیں ٹھوس اور کلاسیکی اردو شاعری سے اخذ کی گئی ہیں۔ ان کا مطالعہ کرنے کے بعد قاری آسانی سے پتہ چلا لیتا ہے کہ اردو غزل ابتدا ہی سے کسی درجہ مضبوطی کے ساتھ مقامی تہذیب کے ساتھ منسلک ہو گئی تھی۔

اردو غزل پر آخری اعتراض کا تعلق غزل کی ہیئت کے ساتھ ہے۔

غزل پر یہ اعتراض کہ دو مختصر مصرعوں میں حیات و کائنات کے بڑے مسائل و معاملات کو بیان نہیں کیا جا سکتا، امر واقعہ کے خلاف ہے۔ اردو غزل میں ایسے اشعار کم از کم سینکڑوں کی تعداد میں ہیں، جن میں حیات و کائنات کے عظیم ترین موضوعات کو بیان کیا گیا ہے۔ یہ اعتراض سب سے زیادہ تندی کے ساتھ کلیم الدین احمد نے کیا اور ستم ظریفی کہ اس کا جواب بھی خود دیا اور ماننے سے انکار کر دیا۔ یہ ایک نسبتاً طویل اقتباس ہے لیکن اس پہلو کی وضاحت کے لیے ناگزیر ہے۔ انھوں نے یہ بحث ایک شعر کی تشریح کرتے ہوئے مثال کے طور پر درج کی ہے۔

ادب لاکھ تھا پھر بھی ان کی طرف
نظر میری اکثر بہکتی رہی

''اس شعر کا مطلب سمجھنے کے لیے دنیائے تغزل سے واقفیت ضروری ہے۔ اردو غزلیں اور جو خیالات ان میں ملتے ہیں، وہ ہمارے شعور میں اس شعر یا کسی شعر کی عقبی زمین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ عقبی زمین موجود ہے تو پھر شعر کا مفہوم نہایت آسانی سے سمجھ میں آ جائے گا۔ شاعر کسی پر عاشق تھا۔ وہ معشوق کا ادب کرتا تھا۔ ایک روز کسی جگہ کسی محفل میں وہ معشوق کے دیدار سے شاد کام ہوا۔ اسے پاسِ ادب تو بہت تھا لیکن عشق کے ہاتھوں مجبور! وہ بار بار اسے دیکھا کیا۔ اس سے بے ادبی مقصود نہ تھی۔ نظر کا بہکنا عشق کے زور اور حسن یار کی کشش کا نتیجہ تھا۔ اس تشریح سے یہ مطلب نہیں کہ کسی شعر کا مفہوم سمجھنے میں دیر ہوتی ہے یا اس کے لیے غیر معمولی ادراک یا بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے۔

نہیں؛ عقبی زمین ہمارے شعور میں موجود رہتی ہے اس لیے مطلب فوراً ذہن نشین ہو جاتا ہے لیکن پھر بھی پوری تسکین نہیں ہوتی۔ اس شعر میں گو ایک غیر متعلق واقعہ کی ترجمانی کی گئی ہے۔ شعر کی صورت ناقص اور تکمیل کی محتاج ہے، صورت کے ساتھ ساتھ نفسِ واقعہ یا تجربہ بھی تکمیل کا محتاج ہے۔ اسے دوسرے تجربوں کے ساتھ ترکیب دے کر کسی حسین، قیمتی اور پیچیدہ نقش کی تخلیق نہیں کی گئی۔ اس شعر سے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اس شاعر کی جذباتی دنیا میں کیا اہمیت ہے اور اس نئے تجربے نے موجودہ تجربوں کی ترکیب و ترتیب میں کیا تغیر و تبدل کیا۔ یہاں صرف ایک اضطراری کیفیت کا بیان ہے جس کی غرض و غایت سے شاعر کو کوئی بحث نہیں۔ اس لیے شعرِ مفرد بھی نیم وحشی صنف شاعری ہے۔''

غزل، ایسے مضامین کو جنھیں نظم کا شاعر طویل نظم میں یا نثر نگار پورے مضمون میں بیان کرتا ہے، دو مصرعوں میں بیان کرنے پر قادر ہے۔ کلیم الدین احمد بھی سمجھتے ہیں کہ ایسا اس علامتی واستعاراتی نظام کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے جس سے غزل کا قاری بخوبی آگاہ ہوتا ہے اور جس کی وجہ سے وہ شعر پڑھ کر ہی اس کی موضوعاتی وسعتوں کو محسوس کرنا شروع کر دیتا ہے۔ پھر یہ کہ علامتی پیرایہ ہونے کی وجہ سے غزل کا مفہوم وقت اور حالات کے بدل جانے سے بدل جاتا ہے۔ یہ غزل کی خاص صفت ہے۔ اس کی وجہ سے غزل کی شاعری سے صرف غزل کی تہذیب سے آشنا ذہن ہی لطف اندوز ہو سکتا ہے۔ شاعری کا ترجمہ ویسے ہی ناممکن خیال کیا جاتا ہے، غزل کا اور بھی ناممکن کہ اس کی موضوعاتی وسعت ترجمہ سے غارت ہو سکتی ہے۔ کلیم الدین احمد نے اس کا ایک اور نقصان بھی بتایا ہے۔

غزل مغربی ادب میں پھل پھول نہ سکی۔ اس کی خاص وجہ وہی بے ربطی اور پراگندگی ہے جسے غزل کا طرہ امتیاز سمجھا جاتا ہے۔ (۱۱)

ترجمہ نہ ہو سکنے کے باعث غزل کے شاعر کے بین الاقوامی شاعر بننے کے امکانات معدوم ہو

جاتے ہیں، اس حوالے سے رشید احمد صدیقی نے کیا خوبصورت کہی ہے:

> ''غزل کے بارے میں ایک دلچسپ بات یہ بیان کی جاتی ہے کہ غزل کا شاعر عالمی شاعر نہیں بن سکتا۔ سوال یہ ہے کہ غزل گو یا کسی شاعر کے لیے عالمی شاعر ہونا لازمی کیوں ہو؟ غیر منقسم ہندوستان کافی بڑا ملک تھا۔ اب بھی اس کا رقبہ کچھ کم نہیں لیکن ٹیگور کے علاوہ کتنے اور شاعر عالمی قرار پائے۔ عالمی شاعر ہونا یقیناً فخر کی بات ہے لیکن اتنا بھی نہیں، اگر کوئی شاعر عالمی نہ ہو تو اس کی شاعری ناقابلِ التفات قرار پائے...... غالب، انیس، اکبر، حالی، اقبال وغیرہ عالمی شاعر ہوئے بغیر اردو کے باکمال اور یگانہ روزگار شاعر ہیں''۔ (۱۲)

غزل کی ''ریزہ خیالی اور پراگندگی'' بھی غزل کے بنیادی مزاج کا حصہ ہیں۔ غزل اپنی بنیاد میں ایک ایسی صنف ادب ہے جو مخلوط تہذیب سے متشکل ہوئی، اس لیے موضوعاتی اختلاط واختلاف اس کی باطنی قوت ہے۔ ایران میں یہ اس دور میں پیدا ہوئی جب عرب تہذیب ایرانی تہذیب سے مل کر نئی ایرانی تہذیب تخلیق کر رہی تھی۔ غزل کی ابتداً تشبیب کے طرز پر یک موضوعاتی یا یک کیفیاتی رہی لیکن جوں جوں نئی ایرانی تہذیب مستحکم ہوتی گئی، غزل کی ''ریزہ خیالی اور پراگندگی'' بڑھتی گئی۔ جس طرح قدیم ایرانی تہذیب اور خالص عرب تہذیب اپنی الگ شناخت بھی رکھتی ہیں اور نئی ایرانی تہذیب میں شامل ہو کر ایک نئی ساخت میں ضم بھی ہو گئی ہیں، اسی طرح غزل کا شعر اپنی علیحدہ پہچان بھی رکھتا ہے جس کا غزل سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور غزل کی کلّی ساخت کا حصہ بھی ہوتا ہے۔ غزل کو یہی صورت حال ہندوستان میں بھی پیش آئی۔ یہاں بھی اسلامی تہذیب، جو پہلے ہی نئی ایرانی تہذیب کی صورت میں عرب ایرانی تہذیب کا اختلاط تھی، ہندوستان کی مقامی تہذیب سے مل کر ہند اسلامی تہذیب کی صورت میں جلوہ گر ہوئی۔ جس طرح ایرانی تہذیب میں عرب تہذیب شامل تھی، اسی طرح ہندوستانی تہذیب بھی کئی تہذیبوں کے ہزاروں سالہ ملاپ کا نتیجہ تھی اور اپنے اندر متعدد تہذیبوں کی خوشبو لیے ہوئے تھی۔ اس پیچیدہ ترکیب میں ہر تہذیب اپنی طاقت کے ساتھ الگ وجود

رکھتے ہوئے نئی تہذیب کا حصہ بنی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ غزل کے مزاج میں آغاز سے وسیع المشربی اور انجذاب کی قوتیں شامل ہو گئیں۔ غزل اپنی موضوعاتی اور اسلوبیاتی ساخت میں ہی وسیع المشرب نہیں ہے بلکہ اپنی ہیئت میں بھی یہی آزادگی اور فراخی لیے ہوئے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مقامی اور ایرانی ادب کی بے شمار اصناف میں سے صرف غزل کو ہی ہند اسلامی تہذیب کی نمائندہ صنف ہونے کا اعزاز حاصل ہوا۔

غزل کے خلاف گزشتہ کچھ عرصے میں جتنے بھی اعتراض وارد کیے گئے ہیں، وہ یا تو انہی اعتراضات کی تکرار ہیں یا محض فیشن کہ غزل کے خلاف بات کرنا ہمارے ادبی فیشن کا لازمہ ہو گیا ہے۔ پہلے نظم والے اس کے خلاف لکھتے تھے، اب ماشاءاللہ فکشن والے بھی ان کے حصے دار ہو گئے ہیں۔

غزل خود پر ہونے والے اعتراضات کو غور سے سنتی ہے۔ لغو اعتراضات کو نظر انداز کر دیتی ہے لیکن ہمدردانہ مشوروں کا احترام کرتی ہے اور اپنے اندر ضروری تبدیلیاں پیدا کر لیتی ہے۔ غزل کی یہ روش اس کے زندہ وجود کی ضامن ہے۔ غزل کے شاعروں نے ہر دور میں اس صنف کو اپنے عہد کے تقاضوں سے ہم آہنگ کیا ہے۔ اس کا سفر آگے کی طرف جاری ہے۔ متعدد شاعر خلوص دل سے اپنی کاوشوں میں مصروف رہتے ہیں، پھر ایک بڑا شاعر آ کر ان تمام کاوشوں کو کام میں لاتے ہوئے غزل کا وہ اسلوب دریافت کر لیتا ہے، جو اسے ہر اظہار پر قدرت عطا کر دیتا ہے۔ موجود عہد میں غزل ہند برطانوی تہذیب سے پاک امریکی تہذیب کے تشکیلی مراحل سے گزر رہی ہے۔ ابھی نہ ہمارے عہد کی تہذیبی صورت مستحکم ہے اور نہ غزل نے اپنا نیا علامتی و استعاراتی نظام دریافت کیا ہے جو نئے تہذیبی، معاشرتی، سیاسی و معاشی مسائل و معاملات کو سمیٹ سکتا ہو۔ ابھی اردو غزل، اردو شاعری، اردو ادب اور پاکستانی معاشرے کے سامنے بہت سے سوال بکھرے پڑے ہیں۔ ابھی ہمیں اپنے بنیادی سوال کو منتخب کرنا ہے۔ اگر ہم نے اپنا بنیادی مسئلہ دریافت کر لیا تو یقیناً ہماری غزل، ہماری شاعری، ہمارا ادب اور ہماری زندگی اپنی منزل کا تعین کرنے کے قابل بھی ہو سکے گی۔

حوالہ جات

۱۔ محمد حسین آزاد، نظم آزاد، مرتبہ: تبسم کاشمیری، مکتبہ عالیہ لاہور، ص: ۴۵

۲۔ ایضاً، ص: ۴۵

۳۔ الطاف حسین حالی، مقدمہ شعر و شاعری، شیخ مبارک علی تاجران کتب لاہور، ۱۹۲۹ء، ص: ۱۵۶، ۱۵۶، ۹۸۔۱۹۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۱۹۹۔

۴۔ ایضاً، ص: ۱۷۴

۵۔ ایضاً، ص ۲۰۴، ۲۰۲

۶۔ کلیم الدین احمد، اردو شاعری پر ایک نظر، بک ایمپوریم پٹنہ بھارت، ۱۹۸۵ء، ص: ۴۴، ۵۶، ۵۵، ۶۳، ۶۴، ۷۴، ۱۴۲

۷۔ عظمت اللہ خاں، سریلی بانسری، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۵۹ء، ص: ۴۶

۸۔ بحوالہ اردو شاعری پر ایک نظر، ص: ۱۲۲

۹۔ سجاد ظہیر، مضامین سجاد، اتر پردیش اردو اکادمی لکھنو، ۱۹۷۹ء، ص: ۱۶

۱۰۔ کلیم الدین احمد، اردو شاعری پر ایک نظر، ص: ۷۷۔۷۶

۱۱۔ ایضاً، ص: ۶۹

۱۲۔ بحوالہ اردو شاعری پر ایک نظر، ص: ۱۲۴

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 34, Sr.No.90, 2013 pp 23 - 34

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد۳۴،جنوری۔مارچ ۲۰۱۳ء،شمارہ ۹۰

چراغ حسن حسرت اور صحرائے صحافت کا سفر

مرغوب حسین طاہر☆

Abstract:

Chiragh Hassan Hasrat is one of the most prominent literary figures of sub continent. He rendered some very important services to Urdu journalism as well. In this article family background of Hasrat, the obstacles he faced specially during this earlier age, his professional carrier with emphasis on journalistic on career has been discussed in detail. Some traces of personal life have also been mentioned. Some of his writing have also being included.

Key Words: Chiragh Hassan Hasrat, Family background, Professional career, Journalism.

کشمیر کے ایک قصبہ میں پرائمری سکول کا استاد تین میل دور اپنے گاؤں سے اسکول آتا تو آٹے کی ایک بوری بھی لاد کر لے آتا، تدریس سے فارغ ہو کر آٹا بیچتا، تنخواہ اور آٹے کی آمدنی سے اپنا، اپنے بہن بھائیوں اور اپنی والدہ کا خرچ پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس استاد کا نام چراغ حسن اور تخلص حسرت تھا۔

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اُردو، اورینٹل کالج، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

حسرت کا تعلق ایک نومسلم گھرنے سے تھا۔ ان کے دادا کی پونچھ میں جاگیر تھی لیکن اسلام قبول کر لینے کی وجہ سے ڈوگرہ قانون کے مطابق اس جاگیر کا کوئی حصہ حسرت کے والد بدرالدین کو نہ مل سکا اور انھوں نے اسلام کی دولت پر قناعت کی اور فقر کو بھی فخر جانا۔

والد کے معاشی حالات ایسے نہ تھے کہ حسرت کسی مدرسے میں باقاعدہ تعلیم حاصل کرتے لیکن فیضانِ نظر اور مکتب کی کرامت کا امتزاج والد کی تربیت میں حسرت کو حاصل ہوا۔ حسرت کے والد اردو اور فارسی زبان کے شاعر بھی تھے اس لیے فارسی زبان و ادب اور شعرگوئی کا چسکا شروع ہی سے پڑ گیا لیکن آلام و مصائب مشاہیر کی تربیت آسمانی کا ایک لازمی جزو محسوس ہوتے ہیں۔ عام طور پر مصلحین، مبلغین اور بیشتر ادیب و شعراء اوائل عمری ہی سے آزمائشوں کا شکار رہے ہیں۔ قدرت جنھیں ایسے کاموں کے لیے منتخب کرتی ہے، ان کی زندگی ابتداء ہی سے ایسی امتحان گاہ بن جاتی ہے جہاں قدم قدم پر آزمائش کے مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے، صعوبتوں سے نبردآزما ہونا پڑتا ہے اور اس آگ کے دریا کو تیر کے پار کرنا پڑتا ہے۔

حسرت بھی نو دس برس کے ہوں گے کہ والد کا انتقال ہوگیا۔ تربیت کی ذمہ داری ان کے نانا حسن علی نے سنبھالی جو پیشہ کے لحاظ سے وکیل تھے لیکن فارسی زبان میں شعر کہتے اور ادب کا سلجھا ہوا ذوق رکھتے تھے۔ حسرت ان کی شخصیت سے بہت متاثر تھے لیکن حسرت کی عمر بارہ تیرہ برس ہوئی تو اس مربّی کا پیمانۂ عمر بھی لبریز ہوگیا اور غیر رسمی تعلیم کا یہ سلسلہ بھی ختم ہوگیا۔

والدہ، دو بہنیں، دو بھائی اور خود حسرت — اس خاندان کی کفالت کی ذمہ داری حسرت کے کاندھوں پر پڑی تو تلاشِ رزق کے مرحلوں سے شناسائی کا آغاز ہوا۔

پونچھ جیل میں کلرک کی ایک اسامی پر تقرری ہوئی لیکن یہ ملازمت زیادہ دیر برقرار نہ رہی اور کشمیر ہی کے ایک گاؤں میں گھر سے تین میل کے فاصلے پر اسکول میں مدرّسی کی ملازمت ملی لیکن یہ بھی زیادہ عرصہ نہ چل سکی۔ اب حسرت نے شملہ کا سفر کیا اور وہاں ایک اسکول میں اردو اور فارسی کے استاد مقرر ہوگئے۔ یہاں پر باقاعدہ تحصیل علم کا شوق بھی پورا ہوا اور انھوں نے منشی فاضل، ادیب

فاضل، میٹرک اور ایف۔اے کے امتحان پاس کیے مگر گریجویشن کا امتحان شدید خواہش کے باوجود نہ دے سکے۔ تلاش رزق کے سفر میں ایسی خواہشات کی قربانی قدم قدم پر دینا پڑتی ہے۔

۱۹۲۵ء میں شملہ کی ملازمت چھوٹی تو حسرت نے مدرّسی کے پیشہ کو خیر باد کہہ دیا (۱) اور اب ایک نئی کائنات اور نئی دنیا کے سفر کا آغاز ہوا۔ یہ دنیا صحافت کی دنیا تھی۔ حسرت کلکتہ آئے اور ''عصر جدید'' میں پہلے نائب مدیر اور پھر مدیر کے فرائض ادا کیے لیکن اس کی ادارت چھوڑ کر ایک ماہنامہ ''آفتاب'' شراکت میں جاری کیا۔ (۲) پہلا آفتاب طلوع ہوا تو تمام مضامین حسرت کے اپنے تحریر کردہ تھے۔ بعد میں مشاہیر کا قلمی تعاون بھی حاصل رہا لیکن عسرت وافلاس کی وجہ سے یہ آفتاب بہت جلد غروب ہو گیا تو حسرت نے ''نئی دنیا'' کا رخ کیا اور اخبار میں انھوں نے دو کالم لکھنا شروع کیے۔ ''کلکتہ کی باتیں'' وہ کوچہ گرد اور ''نئی دنیا''، ''کولمبس'' کے قلمی نام سے لکھتے۔ (۳)

ان کالموں سے چراغ حسن حسرت کی شہرت دور دور تک پھیل گئی اور ابوالکلام آزاد، مولانا ظفر علی خان اور مولانا محمد علی جوہر جیسی یکتائے زمانہ اور نابغۂ روزگار شخصیات آپ کی مداح ہو گئیں۔

مولانا ابوالکلام نے دوسری مرتبہ ''الہلال'' نکالا تو ایک روزنامے کا اجراء بھی کیا۔ اس کا نام ''پیغام'' تھا۔ ابوالکلام نے اس کی ادارت کے لیے حسرت کو منتخب کیا۔ یہ اخبار مہینہ بھر چل سکا لیکن حسرت اس کے ساتھ مہینہ بھر بھی نہیں چل سکے لیکن یہاں ابوالکلام کی شخصیت کے سحر میں ایسے گرفتار ہوئے کہ تمام عمر ان کی عظمت کا اعتراف کرتے رہے۔

کچھ عرصہ کے لیے ''جمہور'' سے تعلق قائم ہوا لیکن وہ بھی زیادہ عرصہ نہ چل سکا۔ اس اثنا میں زمیندار کا کالم ''افکار وحوادث'' بھی عبدالمجید سالک کے ساتھ ہی انقلاب کی نذر ہو گیا۔ ظفر علی خاں نے حسرت کو لاہور بلایا اور ۱۹۲۸ء میں انھیں زمیندار میں فکاہیات کا کالم ملا۔ یہاں ظفر علی خاں جیسی شخصیت کی صحبت میں کام کرنے کا موقع ملا لیکن یہ بھی منزل نہ تھی، پڑاؤ تھا چنانچہ ختم ہوا۔

چراغ حسن حسرت نے ایک تجربہ کیا اور ''انصاف'' کے نام سے ایک ایسا پرچہ جاری کیا جس میں مدیر سے چپراسی تک سب اخبار کی ملکیت میں شریک تھے۔ نتیجہ وہی تھا جو ایسے تجربات کا ہو

سکتا تھا۔

اب چراغ حسن حسرت کو سید امتیاز علی تاج والے ادارے ''دارالاشاعت'' میں ملازمت مل گئی۔ یہاں انھوں نے بچوں کا ''پھول'' اور خواتین کا ''تہذیب نسواں'' ایڈٹ کیا۔ یہ ملازمت سکون اور خوش حالی کا پیغام لائی اور تقریباً چھے سال کا عرصہ یہاں گزرا لیکن روزانہ صحافت کے کوہِ ندا سے بلاوے کی صدا کو نظرانداز کرنا حسرت کے بس میں نہ رہا تو وہ اس محفل سے رخصت لے کر روزنامہ ''احسان'' کی طرف آ گئے اور فکاہیہ کالم ''مطائبات' سندباد جہازی کے قلمی نام سے لکھنا شروع کیا اور یہ نام ان کے اصلی نام سے بھی زیادہ قارئین میں مقبول ہوا۔

۱۹۳۴ء سے ۱۹۳۷ء کا عرصہ ''احسان'' میں گزرا۔ اس دوران میں حسرت نے ایک علمی وادبی مگر نہایت شگفتہ انداز کا ہفتہ روزہ ''شیرازہ'' کے نام سے جاری کیا۔ اس میں حسرت نے اداریے، کالم، نظمیں اور مضامین سبھی کچھ لکھا مگر پھر اس ہفتہ روزہ کا شیرازہ بکھر گیا (۴) اور حسرت نے ''احسان'' کا بار بھی سر سے اتار کر چند رفقاء کے اشتراک سے ''شہباز'' کا اجراء کیا اور اس کی اڑان میں رفعت پیدا کرنے کے لیے اس میں کالم لکھنے لگے۔ احرار نے تحریک کشمیر کا آغاز کیا اور سول نافرمانی کی تحریک شروع کی تو حسرت نے مجلس احرار کے اخبار ''احرار'' میں اپنی فکری اور تخلیقی صلاحیتوں کے جوہر دکھائے۔

تحریک ختم ہوئی تو رسالہ احرار سے حسرت ایک مرتبہ پھر زمیندار میں آ گئے اور کالم نویسی کا سلسلہ جہاں سے چھوڑا تھا، وہیں سے دوبارہ شروع کر دیا مگر اپنی وضع کو نہ چھوڑا اور ایک مرتبہ پھر استعفیٰ دے کر اخبار کو چھوڑ دیا اور کچھ عرصے کے لیے ''نیشنل کانگرس'' کے مدیر رہے۔

اب زندگی کی ایک اور جہت کا آغاز ہوتا ہے، ایک نئے سفر کا در وا ہوتا ہے اور حسرت ۱۹۳۹ء میں دلی کے ریڈیو اسٹیشن میں ملازم ہو جاتے ہیں اور ایسا ذخیرہ الفاظ مرتب کرتے ہیں جو سنسکرت اور فارسی کے اثرات سے آزاد ہو۔ یہ ملازمت ۱۹۴۱ء تک جاری رہتی ہے۔ اس کے بعد حکومت پنجاب کے زیرِ انتظام شائع ہونے والے ''پنچایت'' کے مدیر بنتے ہیں۔ دوسری عالم گیر جنگ

کے دوران میں وہ فوج کے شعبۂ تعلقات عامہ سے وابستہ رہے جہاں ہیڈ کوارٹر سے شائع ہونے والے عسکری اخبارات کی ادارت اور نگرانی کا فریضہ ان کے سپرد تھا۔ اسی فوجی ملازمت کے دوران میں دو سال کے لیے سنگاپور بھی گئے جہاں سید ضمیر جعفری ان کے ماتحت تھے۔ سید ضمیر جعفری نے ''سنگاپور کا میجر حسرت'' کے عنوان سے حسرت کا جو خاکہ تحریر کیا ہے۔ اس میں اسی قیام سنگاپور کی بعض یادوں کو تازہ کیا ہے۔

سنگاپور سے واپس آ کر ۱۹۴۶ء میں فوج کی ملازمت سے بھی استعفیٰ دے دیا۔ (۶)

اب چراغ حسن حسرت قیام کا ارادہ کرتے ہیں۔ انھیں کشمیر اور خاص طور پر پونچھ کے دریاؤں اور قدرتی مناظر سے عشق تھا، چنانچہ وہیں ایک قطعہ اراضی خرید کر مکان بنواتے ہیں۔ ۱۹۷۶ء میں اپنی نادر و نایاب کتب کا ذخیرہ بھی وہیں منتقل کر دیتے ہیں تاکہ فراغت کے لمحوں میں سکون کے ساتھ کوئی علمی کام کر سکیں لیکن ملک تقسیم ہو جاتا ہے۔ حسرت کی حالت بقولِ شاعر وہی تھی:

کہ پھر کانوں میں آغازِ سفر کی گھنٹیاں گونجیں
ابھی تو آئے تھے ، دہلیز پر سامان رکھا تھا

حسرت سب کچھ چھوڑ چھاڑ لاہور آ گئے۔ میاں افتخار الدین نے ۴/ مارچ ۱۹۴۸ء کو ''امروز'' کا اجرا کیا تو ادارت حسرت کے ذمہ ہوئی۔ اخبار کی تزئین و آرائش میں جدت پسندی کا ثبوت دیا اور اسی اخبار میں ''حرف و حکایت'' کے عنوان سے کالم نویسی بھی جاری رہی لیکن ایک نائب مدیر کی برطرفی پر اپنے رفقا کے ساتھ امروز سے بھی علیحدگی اختیار کر لی۔ (۷)

حسرت کراچی چلے گئے۔ کچھ عرصہ ریڈیو میں پروگرام کی ایڈیٹنگ کی لیکن بعد میں ایک امریکن پبلشنگ کمپنی میں درسی کتابوں کے ترجمے کا کام کرنے لگے۔ یہ ملازمت مالی منفعت کے اعتبار سے بہت سودمند تھی لیکن ڈائریکٹر سے نہ بنی اور حسبِ عادت استعفیٰ دیا اور لاہور چلے آئے۔ (۸) یہاں روزنامہ نوائے وقت سے منسلک ہوئے لیکن امراضِ قلب حملہ آور ہوئے اور موت سے ۲۴ گھنٹے پہلے بھی حرف و حکایت لکھ کر ۲۶/ جون ۱۹۵۵ء میں داعی اجل کو لبیک کہا اور ایک نئے سفر کا آغاز ہوا۔

بقول میر:

موت اک ماندگی کا وقفہ ہے
یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

شخصیت پر نام کا اثر بہت گہرا ہوتا ہے۔آپ نے غور کیا ہوگا کہ چراغ حسن حسرت کے قلمی نام کوچہ گرد، کولمبس اور سند باد جہازی سفر کے استعارے ہیں۔ یہ سفر حسرت کے خارج اور باطن میں مرحلہ وار جاری رہا۔ خارجی سفر کی داستان تو آپ کے سامنے آ گئی اور قلمی ناموں کی کرشمہ سازی آپ نے دیکھ لی مگر حسرت کا اصلی نام چراغ حسن تھا اور چراغ روشنی کی علامت ہے۔میتھیو آرنلڈ نے ادب کے حوالہ سے روشنی اور حلاوت کی جو بحث کی ہے(۹) اسے ذہن میں رکھیے تو حسرت کے باطنی سفر کے مرحلے بھی اجاگر ہوتے چلے جاتے ہیں۔انھوں نے قومی اور ملی موضوعات اور عوامی مسائل پر قلم اٹھایا۔اس طرح قوم کی فکری اور تہذیبی تربیت کرتے ہوئے ایک چراغ ہدایت کی صورت میں قلوب واذہان کو منور کیا اور ساتھ ساتھ اسلوب میں شگفتگی اور مزاح کی جس روایت کو اپنایا، وہ معاشرہ میں حلاوت اور شیرینی بانٹنے کا ذریعہ بنی۔شگفتگی کا عنصر کسی معاشرہ کے لیے خیر کی علامت ہوتا ہے اور شگفتہ تحریریں کسی قوم کی تہذیب ومعاشرت کی عکاس ہوتی ہیں۔ زوال آمادہ اقوام کی تاریخیں گواہ ہیں کہ ان کی تہذیب، معاشرہ اور ادب سے شگفتگی کا عنصر ختم ہو کر اس کی جگہ ابتذال، پھکڑ پن اور ہزل گوئی کے رویے ابھر آتے ہیں۔حسرت کے ہاں شگفتگی تحریر کا اصل جوہر ہوتی ہے۔مزاح کے مختلف حربے اس اسلوب خاص کے پیرایہ میں تخلیقاتِ حسرت کا روپ دھارتے ہیں۔''مطائبات'' میں ایک حکیم صاحب کے نام لکھا گیا خط ملاحظہ فرمایئے:

''حکیم صاحب قبلہ!

آپ کے دواخانہ کے روغن گیسودراز کی ایک شیشی ملی، اس کرم فرمائی کا شکریہ قبول فرمایئے۔
بس اس فکر میں ہوں کہ ذرا فرصت ملے تو آپ کی اس ایجاد پر بڑے زناٹے کا ریویو لکھوں۔
سچ تو یہ ہے کہ آپ کا یہ تیل بال اگانے میں لاجواب ہے۔تیل کا ہے کو ہے کرامات کہیے۔

آج میں نے تھوڑا سا تیل برش پر لگا کر دیکھا، کوئی پندرہ منٹ میں بال بڑھ کر گھوڑے کی دم جتنے ہو گئے اور سہ پہر تک ان کم بخت بالوں کی قوت نمو اتنی بڑھ گئی کہ زور کر کے برش کی دوسری طرف نکل گے۔ اچھنبے کی بات ہے کہ نہیں۔ آپ خاطر جمع رکھیے، مجھے فرصت ملی تو روغن گیسو دراز کی تعریف میں ایسا موافزا قصیدہ لکھوں گا کہ گنجا پڑھے تو سر پر خود بخود بال اگ آئیں'' (۱۰)

شگفتگی کا عنصر ہی ان کی تحریروں کی شناخت ہے جو ان کی بیشتر تحریوں میں چھایا ہوا نظر آتا ہے۔ حسرت نے جو مضمون لکھے ہیں، ان کی بھی اصل خوبی اسی خصوصیت کی مرہونِ منت ہے'' کیلے کا چھلکا اور دوسرے مضامین'' حسرت کے ایسے مضامین کا مجموعہ ہے جو بیشتر دوسری زبانوں مثلاً انگریزی، امریکی اور فارسی تحریروں کو اردو کے قالب میں ڈھالنے سے سامنے آیا ہے۔ دوسری زبانوں سے ماخوذ اور ترجمہ شدہ یہ تحریریں اپنے اسلوب کے حوالہ سے حسرت کی تخلیقی صلاحیتوں کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ وہ ترجمہ کرتے ہوئے بھی اسلوب کی روانی، ہمواری اور شگفتگی کو اس طرح برقرار رکھتے ہیں کہ ترجمہ تخلیق کے قریب آ جاتا ہے۔ ایک مضمون'' لکڑی کی ٹانگ'' امریکی تحریر سے ماخوذ ہے۔ اس کا ایک اقتباس دیکھیے۔ سیاق وسباق یہ ہے کہ ایک لنگڑا اپنی لکڑی کی ٹانگ ایک بنیے لالہ بنواری لال کی دکان پر فروخت کرنا چاہتا ہے۔ لالہ جی اپنی دونوں صحت مند ٹانگوں کے ہوتے ہوئے اس ٹانگ کو خریدنے پر تیار نہیں لیکن سیلز مین کی دلیلیں اور حسرت کا اسلوب دیکھیے :

''ارے یار تم بھی کیا آدمی ہو، میری بات ابھی تک نہیں سمجھے۔ گوشت اور پوست کی اصلی ٹانگوں کا کیا ہے۔ لاکھوں کروڑوں ماری ماری پھرتی ہیں، کوئی ٹکے کو نہیں پوچھتا۔ ان سے تو لوگ اکتا گئے ہیں۔ جب دیکھو وہی دو ٹانگیں۔ تم عام لوگوں جیسے تھوڑے ہو۔ اگر مجھ میں تم اتنی خوبیاں ہوتیں تو میں ایک ٹانگ کٹوا کے لکڑی کی ٹانگ لگوا لیتا لیکن اگر تم ٹانگ کٹوانے پر روپیہ خرچنا نہیں چاہتے تو پاجامہ میں تھوڑی قطع برید کر کے یہ خوشنما ٹانگ یونہی لگا لو۔ کن کھجورا کیا ہے، زمین پر رینگنے والا ایک حقیر کیڑا، جانتے ہو کتنی ٹانگیں ہوتی ہیں اس کی، سو

سے کم کیا ہوں گی اور اگر انسان کی جسے ساری خدائی اشرف المخلوقات کہتی ہے، تین ٹانگیں ہوں تو کون سی آفت آجائے گی۔‘‘(۱۱)

چراغ حسن حسرت کو مذہب، تاریخ، فلسفہ، ادب اور شاعری جیسے موضوعات سے لگاؤ بھی تھا اور ان پر عبور بھی۔ مختلف تہذیبوں کے خدوخال اور ارتقائی مرحلوں پر بھی ان کی نظر تھی اور کسی قوم کے ارتقائی مرحلوں میں سماجی عوامل کی اہمیت بھی ان کی نظر میں مسلّم تھی۔ ان کا مطالعہ ہمہ جہت تھا۔ انھوں نے اقبال، ظفر علی خان اور ابوالکلام جیسے مشاہیر کی صحبت سے اکتسابِ فیض کیا تھا۔ اسلامیہ کالج کے سامنے عرب ہوٹل ہوا کرتا تھا۔ اس میں اور حسرت کے دفتر میں جو محفلیں جما کرتی تھیں، ان کے واقفِ حال گواہی دیتے ہیں کہ ان محفلوں میں حسرت کی گفتگو داستانوی، دیومالائی، تاریخی، ادبی اور مذہبی شخصیات اور کرداروں کے ذکر اور واقعات سے مرصع ہوتی اور ان کے ہمہ جہت اور وسیع مطالعہ کی غمازی کرتی۔ یہی عالمانہ وقار ان کی تحریروں میں بھی نظر آتا تھا۔ ان کی بعض تحریروں میں تلازمات اور مناسبات کا استعمال اس انداز میں ہوتا کہ جس علم، ہنر یا فن کا ذکر کرتے، اس کی اصطلاحوں اور باریکیوں کو یوں بیان کرتے کہ اس فن پر ان کی کامل دسترس کا یقین ہو جاتا۔ پتنگ بازی، طب اور جغرافیہ کی اصطلاحوں کا سہارا لے کر انھوں نے روزمرّہ کے عام اور سیاسی موضوعات کو آفاقی انداز میں پیش کیا ہے۔

حسرت کی ان تحریروں میں طنز و مزاح کے جوہر بھی موجود رہے ہیں۔ اسی حوالہ سے ڈاکٹر وزیر آغا اپنے مقالہ ’’اردو ادب میں طنز و مزاح‘‘ میں رقم طراز ہیں:

> ’’چراغ حسن حسرت کی طنز بے محابا ہے اور ان کے ترکش کے تیر سیاسی زندگی کی ہر ناہمواری کو اپنا نشانہ بنا لیتے ہیں۔ سیاسی زندگی کے علاوہ انھوں نے معاشرے کے بعض پہلوؤں اور عام زندگی کی کیفیت پر جو مضامین لکھے ہیں، وہ ادبی لحاظ سے بھی اہمیت رکھتے ہیں اور ان میں طنز و مزاح کا خوشگوار امتزاج موجود ہے۔‘‘ (۱۲)

ان کے کالم کا ایک اقتباس دیکھیے اور طنز کی باریکیوں کا لطف اٹھائیے:

''یہ بھی یاد رہے کہ جو لوگ قانون ساز مجالس کے ممبر بنتے ہیں، سکتری اور وزارت کے عہدوں تک جا پہنچتے ہیں، وہ فارسی نہیں پڑھتے، شعر نہیں سمجھتے اور ان میں بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جو کچھ نہیں پڑھتے اور کچھ نہیں سمجھتے۔ پڑھیں اور سمجھیں تو تقریریں کیوں کر کرسکیں، سوالات کے جواب کیسے دے سکیں۔ دنیا میں بعض کاروبار ایسے بھی ہیں جنھیں خوش اسلوبی کے ساتھ چلانے کے لیے ان سے بے خبر ہونا ضروری ہے۔ ایک واقعہ یاد آ گیا کہ کسی اونچے گھرانے کے نوجوان نے ملازمت کی درخواست دی جس میں لکھا تھا کہ میں فلاں جاگیردار کا بیٹا ہوں، فلاں نواب صاحب میرے ماموں ہیں اور فلاں جج صاحب میرے چچا ہوتے ہیں۔ میرے پردادا ضلع کے حاکم تھے اور ان کے دادکو شاہی عہد میں پنج ہزاری منصب حاصل ہوا تھا۔ جس افسر کے پاس یہ درخواست پیش کی گئی، اس نے یہ کہہ کر درخواست واپس کر دی کہ ہمیں نسل کشی کے لیے نہیں بلکہ کلرکی کے لیے پڑھے لکھے نوجوانوں کی ضرورت ہے۔ سنا ہے کہ صاحبزادے کچھ عرصہ کے بعد اپنے صوبے کی اسمبلی کے ممبر ہو گئے۔''(۱۳)

چراغ حسن حسرت صرف مزاح نگار ہی نہیں تھے بلکہ ایک ذمہ دار صحافی بھی تھے اور مزاح نگار صحافی کی ذمہ داری خالص مزاح نگار سے اور سنجیدہ صحافی سے زیادہ ہوتی ہے کیونکہ مزاح نگار کے قارئین کا حلقہ منتخب اور محدود ہوتا ہے اور صحافی حقائق اور واقعہ نگاری کا پابند لیکن مزاح نگار صحافی کی اخبار بینوں کے عام حلقہ تک رسائی ہوتی ہے اور مزاح کے سہارے وہ واقعہ اور حقیقت سے آگے نکل کر تخیل کے دامن کو تھام لینے پر قادر ہوتا ہے۔ وہ لفظوں کے معانی کو تفہیم کی نئی وسعتوں سے شناسا کر دینے کا فن جانتا ہو تو اس کی تحریر میں پہلوداری اور تہ داری کی خصوصیات خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں اور اس لحاظ سے چراغ حسن حسرت کی تحریریں ایک چراغ ہدایت کی حیثیت رکھتی ہیں۔

حسرت کو اپنی صحافتی ذمہ داریوں کا احساس رہتا ہے۔ قومی اور ملّی مفاد اور مسائل ان کا اصل موضوع بنتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کی نظر حقائق پر بھی رہتی ہے لیکن وہ خواب بھی دیکھتے ہیں۔ تلخ حقائق سامنے آئیں یا خوابوں کی تعبیروں کے درمیان شخصیات رکاوٹ بنتی محسوس ہوں تو پھر حسرت کے انداز تحریر میں طنز کی وہ کاٹ پیدا ہوتی ہے جس کے وار سے بچنا محال ہوتا ہے۔ حسرت ذاتی تعلقات اور مفادات کو بالائے طاق رکھ کر مستانہ وار لکھتا ہے اور لکھتا چلا جاتا ہے۔ پھر ہدف دولتانے ہوں یا ممدوٹ، نون ہوں یا کوئی سر، وزیر ہوں یا امیر سب کے سب صحافی کے قلم کے سامنے جواب دہ نظر آتے ہیں—ایک ایسے قلم کے سامنے جو بکاؤ مال نہیں ہے، جو قوم کی، ملت کی اور عوام کی وکالت کرتا ہے۔ اسی لیے وہ صحافت کے تقدس کے قائل تھے۔ اسی دور میں انھیں اندازہ ہو گیا تھا کہ صحافت سے قوم کی ذہنی نشوونما کا فریضہ ادا کرنے والے کم ہوتے جا رہے ہیں اور تاجر پیشہ ذہنیت رکھنے والے ادھر آ رہے ہیں۔ چنانچہ شورش کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''اگر آپ کو فرصت ملے تو ''اس بازار میں'' کے نام سے بازارِ صحافت اور سیاست کے متعلق بھی ایک کتاب لکھ ڈالیے۔ اُس بازار میں جسم بکتے ہیں، اِس بازار میں روح کا نیلام ہوتا ہے، ایمان کا سودا چکایا جاتا ہے۔ پھر اس بازار میں نوگزے بھی ہیں، چوہدری بھی، نائکائیں بھی ہیں اور نوچیاں بھی، سپروائی بھی۔ یہاں بازارِ شیخوپوریاں بھی ہے۔ اس سے تو صحافت کی گلی نکلی ہے۔'' (۱۴)

آج اخبارات کی اور ہر اخبار میں کالموں کی بھرمار نظر آتی ہے۔ ہر بوالہوس حسن پرستی شعار کرلے تو آبروے شیوۂ اہلِ نظر بھی معرضِ خطر میں پڑ جاتی ہے۔ کالم نگاری ذاتی مخاصمتوں کی وجہ سے ایک دوسرے کے گریبان کی دھجیاں اڑانے اور پگڑیاں اچھالنے کا نام نہیں ہے اور نہ ہی کالم نگاری کو قصیدہ گوئی کی جدید نثری صنف کے طور پر استعمال کرنا قابلِ تعریف ہوسکتا ہے۔ چراغ حسن حسرت کے فکاہی کالم آج بھی نئے کالم نگاروں کے لیے ایک تربیتی ادارہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ڈاکٹر وزیر آغا کہتے ہیں:

''اردو اخبارات میں فکاہی کالم کا فروغ زیادہ تر مولانا عبدالمجید سالک اور مولانا چراغ حسن حسرت کی سعی کا رہینِ منت ہے اور یہ حقیقت ہے کہ اس سلسلہ میں ان دونوں لکھنے والوں نے جو معیار قائم کیا ہے، وہ آج بھی فکاہی کالم نویسوں کے لیے مثالی حیثیت رکھتا ہے۔'' (۱۵)

چراغ حسن حسرت کی تحریروں کی ایک اہم خوبی زبان و بیان کی رنگینیاں ہیں۔ حسرت کے لسانی شعور پر ایک الگ مضمون کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ جو زبان حسرت نے استعمال کی ہے، اس کے پیچھے عمر بھر کی ریاضت موجود ہے۔ عبدالمجید سالک نے مضامینِ حسرت کے دیباچہ میں لکھا ہے:

''زبان کی تحصیل میں حسرت نے خاص محنت کی، خصوصاً طلسم ہوش ربا، بوستان خیال اور فسانہ آزاد کو تحصیلِ زبان کے نقطۂ نظر سے از اوّل تا آخر پڑھا۔'' (۱۶)

یہی وجہ ہے کہ وہ مختلف علوم وفنون کو پس منظر بنا کر جب عارضی، وقتی اور لمحاتی موضوعات پر بھی قلم اٹھاتے ہیں تو انھیں وقیع اور معتبر بنا دیتے ہیں اور زبان و بیان کے معجزوں سے تحریر میں دائمی زندگی کی حرارت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس بات کا رونا کہاں تک روییئے کہ قوم ان مشاہیر کو فراموش کرتی چلی جا رہی ہے جنھوں نے اس کی تہذیبی اور فکری شناخت کے خدوخال کا تعین کیا تھا اور اس راہ میں خونِ جگر صرف کیا تھا۔ حسرت بھی انھیں میں سے ہیں لیکن ابھی تک حسرت کے فن اور فکر پر ڈھنگ کا تحقیقی اور تنقیدی کام نہیں ہوا ہے اور یہ امر اہل فکر و دانش اور اہل تحقیق کے لیے لمحۂ فکریہ ہے۔

(یہ مضمون ۲۳ رجون ۲۰۰۰ء کو اکادمی ادبیاتِ پاکستان لاہور میں یومِ حسرت کے موقع پر پڑھا گیا۔)

☆☆☆☆

حوالہ جات

(۱) ظہیر بابر۔ چراغ حسن حسرت روزنامہ آفاق۔۶؍جولائی ۱۹۵۵ء

(۲) عبدالسلام خورشید، ڈاکٹر۔ چراغ حسن حسرت۔ روزنامہ مشرق، ۲۵؍جون ۱۹۶۴ء

(۳) روزنامہ نوائے وقت۔ ۲۹؍جون ۱۹۵۵ء

(۴) عبدالسلام خورشید، ڈاکٹر۔ چراغ حسن حسرت۔ روزنامہ مشرق، ۲۵؍جون ۱۹۶۴ء

(۵) ایضاً

(۶) ضمیر جعفری۔ اڑتے ہوئے خاکے۔ لاھور: کتاب خانہ، ص ۲۵۶

(۷) عبدالمجید سالک۔ یارانِ کہن۔ لاہور: مکتبہ چٹان، ص ۲۲۰

(۸) ظہیر بابر۔ چراغ حسن حسرت۔ روزنامہ آفاق، ۴؍جولائی ۱۹۵۵ء

(۹) سجاد باقر رضوی، ڈاکٹر۔ مغرب کے تنقیدی اصول۔ اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، طبع دوّم، ۱۹۹۴ء۔ ص ۲۶۷

(۱۰) چراغ حسن حسرت، مطائبات، ص: ۱۵۸

(۱۱) چقاغ حسن حسرت، کیلے کا چھلکا اور دوسرے مضامین، ص ۶۰-۶۱

(۱۲) وزیر آغا، ڈاکٹر۔ اردو ادب میں طنز و مزاح، لاہور: مکتبۂ عالیہ، طبع پنجم، ۱۹۸۷ء، ص: ۳۴۰

(۱۳) ایضاً ، ص: ۳۴۱

(۱۴) چراغ حسن حسرت،

(۱۵) وزیر آغا، ڈاکٹر۔ اردو ادب میں طنز و مزاح، ص: ۳۴-۴۱

(۱۶) عبدالمجید سالک، دیباچہ مشمولہ مضامین حسرت،

☆......☆......☆

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 34, Sr.No.90, 2013 pp 35 - 44

مجلّہ تحقیق
مجلۂ کلیۂ علوم شرقیہ
جلد۳۴،جنوری۔مارچ ۲۰۱۳ء،شمارہ ۹۰

عہدِ ہجویری میں زوالِ علم وعرفان اوراس پر سیّد ہجویریؒ کی تنقید

ڈاکٹر شعیب احمد☆

ڈاکٹر احسان احمد☆☆

Abstract:

Sayyed Ali Hujveri commonly known as Data Ganj Bakhsh is one of the most important saints who traveled from modern day Afghanistan to Lahore in 5th century A.H. He actually lit the torch of Islam in the darkness of sub continent. He is author of Kashful Mahjub, the very first book written in Persian on Islamic mysticism any where in the world. This book is still considered the best writing on such topic. In this article the very first chapter of the book which discusses Ilm (Knowledge) has been analyzed.

Key Words: Sayyed Ali Hujveri, Kashful Mahjub, Chapter on Ilm (Knowledge)

تاریخِ تصوف کے ابتدائی دور میں کئی ایسے بابصیرت مصلحین ہوگذرے ہیں جنھیں بہت بروقت اور شدّت سے یہ احساس ہوگیا تھا کہ بدقسمتی سے اِس حلقۂ علم وعرفان میں نظری اور عملی سطحوں پر انحطاط پذیری کا آغاز ہوگیا ہے۔ بہت سے دنیا پرست لوگ اپنے حقیر مفادات کے حصول کے لیے صوفیانِ باصفا کی صفوں میں شامل ہوگئے ہیں اوران کے نا قابلِ قبول اندازِ فکر اور ناپسندیدہ طرزِ عمل نے تصوّف کے اُصول وفُروع میں نقب لگادی ہے اوراس کے بعض معمولات کو، ان کی

☆ اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ فارسی، اورینٹل کالج، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

☆☆ اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ فارسی، سرگودھا یونیورسٹی، سرگودھا

روح سے کاٹ کر، محض رسمیات کے غیر مطلوب دائرے میں مقیّد کر دیا ہے۔ اس صورتِ حال کے دو فوری نتائج مرتّب ہوئے جو بجا طور پر اخلاص و درد رکھنے والے صاحبانِ دل ونظر کے لیے تشویش و اضطراب کا باعث ہوئے۔ ایک تو یہ کہ سچّے صوفیہ کی اصل تعلیمات اور ان کے اُسلوبِ زندگی کے بنیادی خدّ وخال دھندلانے لگے، صحیح اور غلط افکار ونظریات آپس میں گڈ مڈ ہوتے گئے اور عوام وخواص کے لیے ان میں امتیاز مشکل تر ہوتا گیا۔ دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ دین دار اور سنجیدہ لوگ اُن نام نہاد صوفیوں کی غیر مستند باتیں اور غیر محتاط طور طریقے دیکھ کر یہ سمجھنے لگے کہ شاید مکتبِ تصوّف بنیادی طور پر یہی کچھ ہے اور اکابر صوفیہ کا فکر وعمل بھی ایسا ہی تھا۔ یوں وہ تصوّف اور صوفیۂ کرام سے بدظن ہونے لگے۔

یہ افسوس ناک صورتِ حال اہلِ تصوّف کے لیے خطرِ عظیم تھی۔ چنانچہ دین وعرفان کا درد محسوس کرنے والے صوفی حضرات نے اصلاحِ احوال کے لیے وسیع پیمانے پر تحریری وتقریری جدّ وجہد کا مصلحانہ سلسلہ شروع کیا۔ بلکہ تصوّف کے موضوع پر مبسوط کتب کی تالیف کا آغاز ہی اسی تحریک پر ہوا۔ ابونصر سرّاج طُوسی (م.۳۷۸ھ) کی کتاب **اللمع فی التصوّف**، ابوبکر کلاباذی (م.۳۸۰ھ) کی **التّعرف**، امام قشیری (م.۴۶۵ھ) کا رسالۂ **قشیریہ** اور حضرتِ سیّد علی بن عثمان ہجویری (م.۴۶۵ھ) کی **کشف المحجوب** اس سلسلے میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ حضرت سیّد عبدالقادر جیلانی (م.۱۱۶۶ء) جیسے اَجلّ علماء و مشائخ کی تصانیف اور مَواعظ اور فارسی کے عظیم صوفی شاعروں حکیم سنائی غزنوی (م.۱۱۳۰ء) اور شیخ فرید الدّین عطّار نیشاپوری (م.۱۲۲۰ء) کی رجحان ساز تخلیقات بھی اسی تحریکِ اصلاح وتجدید ہی کے ذیل میں آتی ہیں۔

سیّدِ ہُجویرؒ اس طبقۂ مصلحین کے بانیوں میں سے ہیں۔ آپ کی شہرۂ آفاق کتاب **کشف المحجوب** تصوّف کے بنیادی نظریّات اور آداب ورسوم کا مستند دائرۂ معارف ہونے کے ساتھ ساتھ، آپ کے مجتہدانہ اندازِ فکر اور مصلحانہ اسلوبِ تجزیہ وتنقید کی بہترین دستاویز بھی ہے۔ سیّدِ ہجویرؒ نے **کشف المحجوب** میں کئی مقامات پر اپنے کچھ مشاہدات بیان فرمائے ہیں اور اپنے عہد میں علم وعرفان میں رونما ہونے والے انحطاط اور اخلاقی قدروں میں روز افزوں زوال کے بارے میں کچھ عمومی تبصرے بھی سپردِ قلم کیے ہیں۔ ان ارشادات سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ آپ عصری احوال واوضاع کا کامل ادراک رکھتے تھے، معاشرے کے مختلف طبقات میں در آنے والی تہ در تہ خرابیوں اور ان کے

گونا گوں اسباب وعلل سے کماحقہٗ آگاہ تھے، ان کے نتیجے میں پیدا ہونے والی فکری وعملی پراگندگی پر اخلاص اور دل سوزی سے رنجیدہ خاطر تھے، ہمہ جہت اصلاحی تدابیر پر غور وفکر فرماتے تھے اور تہِ دل سے یہ خواہش رکھتے تھے کہ اصلاحِ احوال کی دیرپا صورت نکلے۔ آپ نے نام نہاد علماء، صوفیہ اور مبلّغینِ اخلاق کی بے عملی، ریاکاری، دنیا پرستی، جاہ طلبی اور ہٹ دھرمی پر شدید تنقید کی ہے۔ سیّدِ ہُجویر کی یہ تنقید خُصُومت پر مبنی نہیں، سراسر اصلاحی اور تعمیری ہے، اس کا لب ولہجہ بھی معاندانہ نہیں، ہم درد انہ اور مشفقانہ ہے۔ آپ نے ان خرابیوں کی نشان دہی بھی کی، ان پر دلی رنج والم کا اظہار بھی کیا، ان کے مضمرات ونتائج کا ذکر بھی کیا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان کے سدِّ باب کے لیے قابلِ عمل تجاویز بھی دیں۔ **کشف المحجوب** میں ایسے مقامات کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ سیّد ہجویر نہ صرف یہ کہ اپنے عہد اور معاشرے سے کٹے ہوئے نہیں تھے بلکہ انھیں گہری قوّتِ مشاہدہ اور تنقیدی وتجزیاتی بصیرت سے بھی بہرۂ وافر عطا ہوا تھا جس کا انھوں نے شایانِ شان استعمال بھی کیا۔ علامّہ اقبال نے آپ کے انھی اوصاف کے پیشِ نظر آپ کی اجتہادی اور تعمیری خدمات کو اِن الفاظ میں خراجِ عقیدت پیش کیا ہے:

عہدِ فاروق از جمالش تازہ شد　　　حق ز حرفِ او بلند آوازہ شد

پاسبانِ عزّتِ امّ الکتاب　　　از نگاہش خانۂ باطل خراب

اِس مبحث میں سیّدِ ہجویر کے اُن تاریخی ارشادات کو کلیدی اہمیت حاصل ہے جو آپ نے مقدّمۂ **کشف المحجوب** میں رقم کیے ہیں۔ فرماتے ہیں:

> ''جان لیجیے کہ آج کل کے زمانے میں علمِ تصوّف کی حقیقت باقی نہیں رہی، خاص طور پر اِس علاقے میں، جہاں سب لوگ نفسانی خواہشات میں مشغول ہیں اور خدا کی رضا کے راستے سے منہ موڑے ہوئے ہیں۔ وقت کے علماء اور زمانے کے دعوے داروں نے اس طریقت کی وہ صورت اپنا رکھی ہے جو اس کی اصل کے خلاف ہے .... ہر خاص وعام نے طریقت کی محض عبارت پر ہی قناعت کر لی ہے اور دل وجان سے اس کے حجاب کیخریدار بن گئے ہیں، معاملہ تحقیق سے نکل کر تقلید میں آن پڑا ہے، تحقیق نے ان لوگوں سے اپنا چہرہ چھپا لیا ہے۔

عوام تقلید ہی کو کافی سمجھنے لگے ہیں اور کہتے ہیں کہ ''ہم حق کو پہچانتے ہیں'' اور خواص اسی پر خوش ہوگئے ہیں کہ ان کے دل میں حق کی آرزو، نفس میں اس کا احساس اور سینے میں اگلے جہان کی رغبت ہے۔ وہ ناسمجھی سے کہتے ہیں کہ ''یہ دیدارِ الٰہی کا شوق اور محبت کا سوز ہے'' تصوّف کے دعوے دار تمام حقائق سے بے بہرہ رہ گئے، مریدوں نے مجاہدہ چھوڑ دیا اور اپنے ناقص گمان کو مشاہدہ کہنے لگے۔

مَیں نے اس سے پہلے بھی تصوّف کے موضوع پر کئی کتابیں لکھیں جو سب ضائع ہوگئیں۔ تصوّف کے جھوٹے دعوے داروں نے لوگوں کو پھانسنے کے لیے اُن میں سے بعض باتیں جال کی طرح پھیلالیں اور باقی کو دھو کر ضائع کر دیا...دوسرے گروہ نے انھیں ضائع تو نہ کیا مگر پڑھا بھی نہیں اور ایک اور گروہ نے انھیں پڑھا لیکن ان کے معانی نہ جانے۔ اس گروہ نے ان کی عبارتوں کو کافی جانا تاکہ اُنھیں لکھیں، یاد کریں اور کہیں کہ ''ہم معرفت و تصوّف کا علم بیان کرتے ہیں''۔ یہ لوگ خالص انکار کی حالت میں ہیں...

اس سے پہلے بھی علمِ تصوّف کے جاہلوں نے مشائخ کی کتابوں کے ساتھ ایسا ہی سلوک کیا۔ جب اللہ کے رازوں کے وہ خزانے ان کے ہاتھ لگے تو انھوں نے ان کا مطلب نہ سمجھا۔ ان لوگوں نے وہ کتابیں ٹوپیاں سینے والے اَن پڑھوں اور بے لحاظ جلد سازوں کے حوالے کر دیں یہاں تک کہ انھوں نے اُن سے ٹوپیوں کے استر اور ابونواس کے دیوان اور جاحظ کی خرافات کی جلدیں بناڈالیں'' (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۱۱،۱۲)

سیّد ہجویر نے مندرجہ بالا اقتباس میں کس درجہ دل سوزی سے بعض نام نہاد صوفی گروہوں کے ناقص طرزِ عمل اور اس کے اسباب کا بیان فرمایا۔ اس سے یہ اندازہ بھی ہوتا ہے کہ عوام کی اکثریت نے سیّد ہجویر کی گراں قدر تصانیف اور متقدمینِ تصوّف کے آثار کے ساتھ کیا معاملہ کیا! ان محقّق صوفیہ کی تحقیقی کتابیں تقلیدِ محض کے دائروں میں گھومتے رہنے والوں کے ہاں بھلا کیا قدر و قیمت حاصل کر سکتی تھیں؟

اس کے فوراً بعد سیّدِ ہجویر بڑی حکیمانہ جامعیّت سے اپنے عہد کے طبقۂ علما وعرفا میں راہ پا جانے والی کچھ اخلاقی خرابیوں کا یوں ذکر کرتے ہیں:

''خداے بزرگ و برتر نے ہمیں ایسے زمانے میں پیدا کیا ہے جس کے لوگوں نے خواہشاتِ نفسانی کو شریعت کا نام دے رکھا ہے۔ یہ لوگ جاہ ومنصب اور تکبّر کی طلب کو عزّت وعلم سمجھتے ہیں، ریا کاری کو خوفِ الٰہی اور بغض وعداوت کو دل میں چھپا رکھنے کو بُردباری کہتے ہیں۔ دنگا فساد ان کے نزدیک مناظرہ ہے، باہمی جھگڑا اور بے وقوفی ان کے ہاں غیرت ہے۔ یہ لوگ منافقت کو زہد، فضول خواہشوں کو ارادت، طبیعت کی بیہودہ ابال کو معرفت، دل کے خیالات اور نفسانی وسوسوں کو محبتِ الٰہی، لادینی کو فقر، انکارِ حق کو برگزیدگی، بے دینی کو فنا، ترکِ شریعت کو طریقت اور اہلِ زمانہ کے فساد کو روحانی معاملہ قرار دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ صحیح اہلِ معرفت لوگ ان میں بالکل الگ تھلگ ہو کر رہ گئے ہیں اور ان لوگوں کی اکثریت نمایاں ہوگئی ہے'' (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۱۲)

عہدِ ہجویری میں طبقۂ صوفیہ کے عمومی اخلاقی انحطاط کا یہ منظر نامہ ہماری دینی وروحانی تاریخ کی ایک تلخ حقیقت ہے اور اربابِ دانش وبینش کے لیے لمحۂ فکریّہ بھی۔ سیّدِ ہجویر کو جس الم ناک صورتِ حال کا سامنا کرنا پڑا اور آپ نے اس ضمن میں جو تکلیف دہ مشاہدے کیے، بدقسمتی سے ان کا آغاز آپ سے ڈیڑھ دو سو برس پہلے سے ہی ہو چکا تھا۔ چنانچہ حضرت ابونصر سَرّاج طوسی نے **اللمع** میں اس صورتِ حال کا یوں ذکر کیا ہے:

''یاد رکھو آج کل بہت سے لوگ اس گروہ کے علوم میں دخل انداز ہو گئے ہیں اور ایسے لوگوں کی بھی کثرت ہو گئی ہے جو اپنی صورت اہلِ تصوّف کی سی بنا لیتے ہیں اور (اپنی گفتگو کے دوران) اسی علم کی طرف اشارہ کرتے ہیں (اور ان میں وہ لوگ بھی ہیں) جنھوں نے اہلِ تصوّف اور تصوّف کے مسائل سے متعلّق سوالات کے جوابات بھی دیے ہیں۔ ان میں سے ہر شخص نے ایک آدھ کتاب بھی اپنی طرف منسوب کر رکھی ہے جسے انھوں نے خوب صورت

انداز میں پیش کیا ہے۔ کچھ باتیں گھڑلی ہیں اور کچھ جوابات بھی بنا رکھے ہیں'' (طوسی،۱۹۸۶ء،۳۵)۔

سیّد ہجویر کے ایک ممتاز اور محترم ہم عصر حضرت ابوالقاسم قشیری بھی، جنھیں **کشف المحجوب** میں ''استاد امام'' اور ''زین الاسلام'' جیسے محترم القاب سے یاد کیا گیا ہے (ہجویری،۲۰۰۴ء،۲۵۳) اور جن کا رسالۂ قشیریہ **کشف المحجوب** کے اہم مصادر میں سے ہے، **رسالۂ قشیریہ** کے مقدمے میں، کتاب کا سببِ تألیف بیان کرتے ہوئے بالکل ایسے ہی افسوس ناک امور کی مفصّل نشان دہی کرتے ہیں:

''صوفیہ کی جماعت کے محقّقین تو بیشتر ختم ہو چکے ہیں اور اب صرف اُن کا نشان ہی باقی رہ گیا ہے ....طریقت میں خلا پیدا ہو گیا ہے، نہیں بلکہ درحقیقت طریقت مٹ چکی ہے۔جن شیوخ سے لوگ ہدایت پاتے تھے، گذر چکے ہیں اور اب وہ نوجوان بھی کم پائے جاتے ہیں جو اُن شیوخ کے اخلاق وسیرت کی پیروی کرتے تھے۔ پرہیزگاری جاتی رہی اور اس کی چادر لپیٹ لی گئی اور لالچ بڑھ گیا اور اس کی طنابیں مضبوط ہو گئیں۔لوگوں کے دلوں سے شریعت کا احترام اٹھ گیا چنانچہ انھوں نے دین سے لاپروائی برتنے کو نہایت مضبوط ذریعہ بنالیا۔حلال وحرام میں تمیز کرنا چھوڑ دیا اور شریعت کی بے حرمتی کرنے اور بے حیائی کو اپنا شعار بنالیا۔ لوگ عبادات کے ادا کرنے کو حقارت سے دیکھتے ہیں۔صوم وصلواۃ کی نعوذ باللہ اہانت کرتے ہیں۔غفلت کے میدان میں گھوڑے دوڑاتے ہیں اور اپنی خواہشات کی تابع داری میں لگے ہوئے ہیں۔منع کیے ہوئے امور کے کرنے میں ان لوگوں کو کوئی ہچکچاہٹ نہیں ہوتی۔ بازاری لوگوں، عورتوں اور شاہی ملازمین سے مال لے کر استعمال میں لاتے ہیں'' (قشیری، ۱۹۸۴ء،۱۰۶)۔

سیّدِ ہجویر **کشف المحجوب** کے **باب التصوّف** میں واشگاف الفاظ میں فرماتے ہیں:

''موجودہ زمانے میں خدائے بزرگ و برتر نے اکثر لوگوں کو تصوّف اور اہل تصوّف سے

نا آشنا رکھا ہوا ہے اور اس مسلک کے لطیف معاملات ان کے دلوں سے چھپائے ہوئے ہیں'' (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۴۴)۔

پھر بعض نام نہاد صوفیوں کی کج روی کا ذکر کرتے ہیں جو عوام کو تصوّف سے بدظن کرنے کا باعث بنتی ہے:

''جب عوام نے اہلِ زمانہ کو دیکھا اور رسمی صوفیوں پر نظر ڈالی اور آگاہ ہوئے کہ وہ ناچتے گاتے ہیں، بادشاہوں کے درباروں میں جاتے ہیں اور لقمے اور خرقے کے لیے آپس میں لڑتے جھگڑتے ہیں تو عوام مکمل طور پر بدظن ہو گئے اور کہنے لگے کہ یہ مسلک تو یہی کچھ ہے اور گذشتہ صوفیہ بھی یہی کچھ کرتے تھے'' (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۵۸، ۵۹)۔

اس مقام پر سیّدِ ہجویر فرماتے ہیں کہ یہ آلام اور آزمائشوں کا زمانہ ہے اور معاشرے کے تمام طبقات ایسے ہی انحطاط کا شکار ہیں۔ صاحبانِ اقتدار حرص وہوس کی وجہ سے ظلم وستم کر رہے ہیں، لالچ نے علما کو فسق و فجور اور ریاکاری نے زاہدوں کو نفاق میں مبتلا کر رکھا ہے۔ ایسے میں نفسانی خواہشات نے صوفیوں کو بھی رقص وسرود میں گرفتار کیا ہوا ہے۔ لیکن یہ ذہن میں رہے کہ صوفی اگر درست راستے سے بھٹک بھی جائیں تو اصولِ طریقت میں کوئی خرابی واقع نہیں ہوتی (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۵۹)۔ انصاف کا تقاضا بھی یہی ہے کہ نام نہاد صوفیوں کے طرزِ عمل سے بدظن ہو کر خود تصوّف سے بدگمانی نہ رکھی جائے۔

بعض نام نہاد عالموں اور صوفیوں کی غلط روی اور عمومی بے حسی کا ذکر کرتے ہوئے، سیّد ہجویر یہ اشارات ضبطِ تحریر میں لائے ہیں:

- آج کل نشانۂ ملامت بننے کے لیے یہی کافی ہے کہ دو رکعت نماز ذرا لمبی کر کے پڑھی جائے یا دین پر مکمل عمل کیا جائے۔ سب لوگ ایسے شخص کو منافق اور ریاکار کہنے لگیں گے (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۸۹)۔
- آج کل سب علماء زہد وتقویٰ اور احتیاط سے دور ہیں کیوں کہ وہ نفسانی خواہشوں کے اسیر

ہیں، راہ حق سے بھاگے ہوئے ہیں، انھوں نے امیروں کے گھروں کو اپنا قبلہ اور ظالموں کے ڈیروں کو بیت المعمور بنا رکھا ہے، وہ جابروں کے غالیچوں کو قاب قوسین کے برابر گردانتے ہیں (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۱۴۴)۔

- نفس کے پیروکاروں نے حرص و ہوس کو دین اور خواہشاتِ نفس پر چلنے کو اتّباعِ شریعت کا نام دے رکھا ہے۔ جو شخص ان کے مطلب کا ہو، وہ خواہ بدعتی ہی کیوں نہ ہو، ان کے نزدیک دین دار ہوتا ہے اور جو آدمی ان کی مرضی کا نہ ہو، وہ خواہ متّقی ہی کیوں نہ ہو، ان کے نزدیک بے دین ہوتا ہے (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۲۰۸)۔
- دنیا پرست صوفیوں کا ایک عذرِ لنگ یوں بیان فرماتے ہیں: ہمارے زمانے میں ایک گروہ ریاضت کا بوجھ اٹھانے کی طاقت نہیں رکھتا۔ یہ لوگ ریاضت کے بغیر ہی عزّت وعظمت حاصل کرنا چاہتے ہیں اور سب اہلِ طریقت کو اپنے جیسا سمجھتے ہیں۔ یہ لوگ جب پرانے بزرگوں کی باتیں سنتے ہیں، ان کی عظمت دیکھتے ہیں اور ان کے احوال پڑھتے ہیں اور اپنے آپ کو دیکھتے ہیں تو خود کو اُن سے کوسوں دور پاتے ہیں لیکن انھیں یہ کہنے کا حوصلہ نہیں ہوتا کہ ہم ویسے نہیں ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں ایسے لوگ نہیں رہے (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۲۴۵)۔
- سیّد ہجویر کے زمانے میں خود غزنی میں بھی کچھ نام نہاد صوفی جمع ہوگئے تھے اور انھوں نے تصوّف کی شکل مسخ کر رکھی تھی۔ آپ نے دعا فرمائی ہے کہ اللہ کرے غزنی ان لوگوں سے پاک ہو جائے اور سچے صوفیوں کی قدم گاہ بن جائے (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۲۶۵)۔
- آپ ایک مقام پر بڑے کرب سے ذکر فرماتے ہیں کہ آج کل کے رسمی صوفیوں کی صحبت سے کچھ ہاتھ نہیں آسکتا۔ یہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر گناہ اور ریا میں ان کا ساتھ نہ دیا جائے تو دشمن بن جاتے ہیں (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۲۷۷)۔
- ایک جگہ آپ نے اپنے کچھ ایسے ہم عصر رسمی صوفیوں کا ذکر کیا ہے جو الہام کے حوالے سے

مبالغے سے کام لیتے ہیں اور خود کو نیک لوگوں سے منسوب کرتے ہیں۔ آپ ایسے سب لوگوں کو گم راہ قرار دیتے ہیں (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۳۹۷)۔

- فرماتے ہیں کہ آج کل صوفیہ کے حلقوں میں ایک فتنہ رونما ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ ملحدوں کے ایک گروہ نے صوفیہ کی مقبولیت اور قدر و منزلت دیکھ کر ان کا بھیس بدل لیا ہے اور ان کا کہنا ہے کہ معرفت حاصل ہو جائے تو طاعت اور پابندیِ شریعت کی ضرورت نہیں رہتی (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۴۲۲)۔ آپ نے ان کے باطل فکر و عمل کا زوردار ردّ کیا ہے۔ امام قشیری نے بھی اس صورتِ حال پر بحث کی ہے (قشیری، ۱۹۸۴ء، ۱۰۶)۔
- سیّد ہجویر بعض ایسے نام نہاد صوفیوں سے ملے تھے جن کے نزدیک رقص ہی روحِ تصوّف تھا (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۶۰۵)۔ آپ نے ان کے خیالِ باطل اور سطحی رویّے کی تردید کی ہے۔
- نوخیزوں کو حصولِ لذّت کے لیے دیکھنا اور ان سے باتیں کرنا مذموم ہے۔ سیّد ہجویر فرماتے ہیں کہ اسے جائز قرار دینے والا کافر ہے۔ یہ طرزِ عمل باطل اور جہالت ہے اور حلولی اندازِ فکر ہے۔ فرماتے ہیں کہ مَیں نے کچھ لوگوں کو دیکھا جو اس روش کو بزرگانِ دین سے منسوب کرتے تھے گویا ان پر تہمت لگاتے تھے۔ ان لوگوں نے اسے اپنا مسلک بنا رکھا تھا۔ آپ فرماتے ہیں کہ تمام مشائخ نے اس عمل کو آفت و فتنہ قرار دیا ہے (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۶۰۶)۔ رسالۂ قشیریہ میں بھی اس موضوع پر عمدہ بحث کی گئی ہے (قشیری، ۱۹۸۴ء، ۱۰۷)۔
- سماع کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ مبتدی صوفیوں کو سماع کی اجازت نہ دی جائے تاکہ ان کی طبیعت پراگندہ نہ ہو۔ اس لیے کہ سماع میں بڑے خطرے ہیں۔ سب سے بڑی آفت یہ ہے کہ عورتیں چھتوں یا اونچی جگہوں سے درویشوں کو حالتِ سماع میں دیکھتی ہیں جس کی وجہ سے سامعین کو حجابات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اور نوخیز لڑکوں کو بھی محفلِ سماع میں شامل نہیں ہونا چاہیے۔ خاص طور پر اس صورتِ حال میں جب جاہل صوفیوں نے ان سب حرکتوں کو مسلک بنا رکھا ہے اور تصوّف کی سچّائی بیچ میں سے اٹھا دی گئی

ہے (ہجویری، ۲۰۰۴ء، ۶۱۰)۔ بعد میں حضرت امام غزالی (م.۱۱۱۱ء) نے بھی تقریباً انھی الفاظ میں اس صورتِ حال کی نشان دہی کی اور اسے گناہِ کبیرہ اور نزولِ لعنت کا سبب قرار دیا (پور جوادی، ۱۳۸۲ش، ۱۸۰)۔

سیّد ہجویری نے بھی اپنے پیش رو اکابرِ عرفان کی طرح ان تمام خرابیوں کے خلاف زبانی، قلمی اور عملی جدوجہد کی اور **کشف المحجوب** جیسی دستاویزِ طریقت میں صراحت سے یہ سب باتیں لکھ دیں تا کہ قیامت تک لوگ اس سے فائدہ اٹھاتے رہیں۔

ایک اہم بات ہم سب کے سوچنے کی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہزار بارہ سو سال پہلے اگر اہلِ تصوّف کو ان دشواریوں کا سامنا تھا تو آج یہ صورتِ حال امکانی طور پر کتنی بگڑ گئی ہوگی اور طالبانِ طریقت کو کس درجہ زیادہ احتیاط کی ضرورت ہوگی!

☆☆☆☆

کتابیات:

پور جوادی، نصر اللہ، ۱۳۸۲ش، **دو مجدّد**، مرکز نشر دانشگاہی، تہران

طوسی، ابونصر سرّاج، ۱۹۸۶ء، **کتاب اللّمع فی التّصوّف**، ترجمہ: ڈاکٹر پیر محمد حسن، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

قشیری، امام ابوالقاسم، ۱۹۸۴ء، **رسالۂ قشیریہ**، ترجمہ، مقدمہ و تعلیقات: ڈاکٹر پیر محمد حسن، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

ہجویری، علی بن عثمان، ۲۰۰۴ء، **کشف المحجوب**، مقدمہ، تصحیح و تعلیقات: دکتر محمود عابدی، سروش، تہران

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 34, Sr.No.90, 2013 pp 45 - 54

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد۳۴،جنوری۔مارچ ۲۰۱۳ء،شمارہ۹۰

اُردو میں ''اختصاریہ'' نویسی کی روایت

زاہد اختر شاہین☆

ڈاکٹر نجیب الدین جمال☆☆

Abstract

It is very hard to find the tradition of writing 'short saying' in Urdu, however it is very strong in English literature. But in sixtees it was introduced in Urdu by Zawar Hussain. Afterwards it was promoted by Yazoo (Ghulam Yazdani Malik). It became or popular genre in Urdu through the writings of Wasif Ali Wasif. This article throws light on the history of "Ikhtisaria Naveesi" (Aphorism) in Urdu.

''بہترین کلام وہی ہے جس میں الفاظ کم اور معنیٰ زیادہ ہوں۔''(۱)

ایسا کلام ہمارے ہاں آیاتِ ربّانی اور احادیثِ مبارکہ کی صورت میں موجود ہے جو نہ صرف علم و حکمت کا منبع ہے بلکہ فصاحت و بلاغت کا اکمل ترین نمونہ بھی ہے۔علاوہ ازیں اہلِ بیتؑ،صحابہ کرامؓ،آئمہ عظامؒ،صوفیاء کرامؒ اور مشائخ عظامؒ کے ملفوظات کا ایک وسیع ذخیرہ بھی دستیاب ہے۔مختلف شعبہ ہائے زندگی سے تعلق رکھنے والی غیر معمولی شخصیات،فلاسفہ،مفکرین اور قومی وملّی رہنماؤں کے اقوالِ زرّیں بھی بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں لیکن باقاعدہ صنفِ ادب کی حیثیت سے اُردو میں ''اختصاریہ'' کا کہیں سراغ نہیں ملتا۔البتہ انگریزی ادب میں

☆ اسکالر پی ایچ ڈی (اُردو)،شعبۂ اُردو واقبالیات،اسلامیہ یونیورسٹی،بہاول پور

☆☆ شعبۂ اُردو واقبالیات،اسلامیہ یونیورسٹی،بہاول پور

''اختصاریہ'' نویسی کی روایت خاصی مستحکم ہے۔ دیگر زبانوں کے علاوہ عربی اور فارسی ادب کا دامن بھی اس سے مالا مال ہے۔ ''اختصاریہ'' کو انگریزی میں ''ایفورزم'' کہا جاتا ہے اور یہ فلسفیانہ اصول کے مختصر اور جامع بیان کو کہتے ہیں جو عقل و دانش سے معمور عمومی سچائی کے مشاہدے کا تیکھے اور چست انداز میں اظہار کردے۔ (۲) انگریزی ادب میں اس کے لیے "Quotation" کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے جب کہ اُردو میں ملفوظات اور اقوالِ زرّیں کے علاوہ سنہری باتیں، جواہر پارے، نثر پارے، نثریے، بلیغیات، مختصرات، خیالیے، ایجازیے اور اختصاریے وغیرہ کے الفاظ مستعمل ہیں۔ تاہم معروف ڈراما نگار، شاعر اور کالم نگار امجد اسلام امجد کا تجویز کردہ نام ''اختصاریئے'' نے قبولیتِ عامہ حاصل کی ہے۔ (۳)

اُردو میں ''اختصاریہ'' نویسی کی ابتدا لبنان کے مشہور عرب عیسائی فلسفی، مفکر، مصوّر، ادیب اور شاعر جبران خلیل جبران کے تراجم سے ہوئی۔ بشیر ہندی نے سب سے پہلے جبران کے اختصاریوں کو اُردو زبان میں منتقل کیا۔ بعدازاں حبیب اشعر نے اس کام کو بھرپور انداز میں آگے بڑھایا۔ (۴) حبیب اشعر کے ترجمہ شدہ اختصاریے نہ صرف معیار اور اسلوب کے اعتبار سے وقیع ہیں بلکہ اُردو زبان و ادب کے قارئین میں بھرپور تعارفِ جبران کا سبب بھی ہیں۔

جبران کی زندگی مجمع البحرین تھی جس میں مشرق و مغرب کے فلسفہ و حکمت کے دھارے ملتے ہیں۔ (۵) نوعمر ہونے کی حیثیت سے وہ حسن کا پرستار تھا اور بزرگ ہونے کے ناتے حکمت و حقیقت کا عاشق تھا۔ (۶) جبران نے اپنے تقریباً ہر مضمون میں اس بات کی کوشش کی ہے کہ انسان کو خود اعتمادی کا درس دے اور اسے تصور کی دنیا میں ایسے بلند مقام پر پہنچا دے جہاں وہ اپنے آپ کو ہر چیز سے بلند تر سمجھے۔ اُس نے زیادہ تر مذہبی اجارہ داری، سرمایہ پرستی اور قدامت پرستی کے خلاف لکھا ہے، ظالم کی کھل کر مذمت اور مظلوم کا حق دلانے کی پوری کوشش کی ہے۔ (۷) دیگر حقائق کے علاوہ صنفِ نازک کی خصوصی حمایت، سماج کے گندے رسم و رواج کی عیوب کشائی اور معاشرے کی اصلاح کا جذبہ جبران خلیل جبران کے اختصاریوں میں نمایاں ہے۔ جبران کے چند اختصاریے بطورِ نمونہ پیش کیے جاتے ہیں:

> ''محنت...... محبت کے راز ہائے دروں کا گنجِ شائگاں ہے۔ محبت ایک حسین و نفیس پیکر ہے جس میں محنت بحیثیت روح کے ہے۔ اگر تم محبت کے ساتھ محنت نہیں کرسکتے تو بہتر ہے کہ مجبوری کی بھی محنت نہ کرو۔'' (۸)

''کوئی شخص تمہیں ایسا علم تعلیم نہیں کر سکتا جو پہلے ہی تمہارے ادراک کی اُفق، نیم خوابیدہ حالت میں موجود نہ ہو۔''(۹)

''اے لوگو! حسن زندگی ہے...... جب زندگی اس کے خوشنما اور مقدس چہرے سے نقاب اُٹھائے ......لیکن تم ہی تو زندگی اور نقاب ہو۔''(۱۰)

''عورت ایک رُباب کی مانند اس مرد کے ہاتھ میں ہے جو تاروں کو صحیح چھیڑنا تو در کنار، مضراب بھی پکڑنا نہیں جانتا اور پھر تعجب یہ ہے کہ ان تاروں کو چھیڑنے سے جو آواز بھی نکلتی ہے اسے ٹھیک اور صحیح آواز سمجھتا ہے۔''(۱۱)

''عہدِ ماضی میں غلام بادشاہوں کی خدمت پر فخر کیا کرتے تھے لیکن آج وہ مسکینوں کی خدمت کا دعویٰ کرتے ہیں۔''(۱۲)

بشیر ہندی اور حبیب اشعر کے ترجمہ شدہ جبران خلیل جبران کے ''اختصاریوں'' کے بعد راقم الحروف کے نزدیک اُردو میں اختصاریوں کی پہلی طبع زاد تصنیف ''افکار'' ہے جسے معروف پاکستانی فلسفی، مفکر، مصور، ادیب اور شاعر زوار حسین نے تخلیق کیا ہے (۱۳) جو مختصر اور مجمل افکار پر مشتمل ہونے کے باوجود اپنی تفصیل آپ ہے۔ عمیق مطالعہ، فلسفیانہ تجزیۂ حیات، وجدانی کیف اور شجریاتی اسلوب زوار حسین کی تحریروں کا خاصا ہے۔ مثال کے طور پر:

''انسانی تہذیبوں کی بوقلمونی ایک ایسے شجرِ قدیم سے عبارت ہے جو تغیراتِ عالم کے عین مقابل اپنی مجموعی قوت اور شرافت کی بنا پر سدا بہار رہتا ہے۔''(۱۴)

''حسن کے دو ہی نمایاں پہلو ہیں مظاہرِ فطرت کا حسن اور انسانی تخلیقات کا حسن مگر یہ دونوں پہلو انسان کی ذات سے وابستہ اور اسی کے ''حسنِ ذات'' کا پرتو ہیں۔''(۱۵)

''زمین کی کھدائی سے تاریخ کے زنگ آلود آثار ہی دریافت ہو سکتے ہیں! لیکن شعور کی کھدائی انسانی فطرت کے عمیق اسرار کو منکشف کر دیتی ہے۔''(۱۶)

''صحیح طریقۂ تعلیم وہ ہے جو ایک انسان کو کم سے کم عرصے میں زندگی کا جامع، بالغ اور کارساز شعور عطا کر سکے۔''(۱۷)

''انصاف ایک ایسی شاہراہِ عام ہے جو ''رحم'' کی انتہائی مخصوص بارگاہ تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔''(۱۸)

زوار حسین کی اختصاریوں پہ مبنی تصنیف ''افکار'' کے بعد منظرِ عام پر آنے والی دوسری کتاب ''ربِّ ذوالجلال'' ہے جس نے ''اختصاریہ'' نگاری کے فن کو آگے بڑھانے میں اہم کردار ادا کیا۔ ''ربِّ ذوالجلال'' غلام یزدانی ملک کے نثر پاروں کا مجموعہ ہے، ان کا قلمی نام یزدو تھا۔''ربِّ ذوالجلال'' اپنے نثر پاروں کی ہیئت کے اعتبار سے، اسلوبِ بائبل اور اسلوبِ جبراآن کے بہت قریب ہے۔لیکن مضمون و معنی کے اعتبار سے اس کی اپنی انفرادیت مسلمہ ہے وہ ایک طرف جہاں اپنے ادب پاروں میں اخلاق کی عمومی قدروں کی نمائندگی کرتا ہے اور جمالیاتی فراغ بخشتا ہے وہاں دوسری طرف وہ عمومی عمرانی مسائل کو بھی موضوعِ فن بناتا ہے اور یوں اپنے فنی کینوس کو وسعت دے کر آفاق گیر بنا دیتا ہے......ان کے نثر پارے یونانی مجسّموں کی طرح مستحکم اور مستقل ہیں۔اس سے پاکیزگی اور تقدس کا احساس ہوتا ہے اور قاری ایک برتر جمالیاتی دنیا میں کھو جاتا ہے۔(۱۹) ان کے چند نثر پارے ملاحظہ کیجیے:

ایک مرتبہ: میں ایک کسبی کے ہاں ٹھہرا تو اس نے عود، عنبر کی خوشبوؤں کو سلگایا۔اس کے ساتھیوں نے الغوزے چھیڑے اور دف بجائے پھر رات گئے جب سب لوگ منتشر ہو گئے۔تو میں نے اس سے اظہارِ محبت کیا۔ جسے سن کر وہ متبسّم ہوئی۔عجب اندازِ خود سپردگی سے انگڑائی لی......اپنی مرمریں بانہیں میری گردن میں حمائل کر دیں اور کہنے لگی۔تم نے سنہری سکّوں کے عوض میرا جسم ہی تو خریدا ہے۔(۲۰)

''سرمایہ دار کی تجوری اور غریب کا پیٹ دونوں کبھی نہیں بھرتے۔''(۲۱)

''وہ سربلند، متکبر اور پُر شباب کنواریاں جن کی مرمریں باہیں کبھی بھی، کسی گھبرو کے گلے کی زینت نہیں بن سکیں۔بے حد قابلِ رحم ہوتی ہیں کیونکہ ایسی حسیناؤں کو میں اکثر راتوں کے اندھیروں میں محبت کے دیوتا کے حضور گڑگڑاتے اور یہ کہتے ہوئے سنتا ہوں کہ خداوند، محبت کے خدا !! جوانوں کے دل بھرپور محبت کے لئے ہماری طرف پھیر دے۔''(۲۲)

''میں نے اکثر فیلسوفوں اور مفکروں کو دیکھا ہے کہ وہ اپنی تمام تر صلاحیتیں اپنے اقوال کو سچ ثابت کرنے پر صرف کر دیتے ہیں۔خواہ وہ دن کو رات ہی کہہ چکے ہوں۔''(۲۳)

''نوجوانو!

دیویوں کے تراشیدہ مجسّموں سے مشابہ خوبصورت کنواریوں کے سڈول جسم

اس لیے نہیں ہوتے کہ انہیں بے دردی کے ساتھ پامال کر دیا جائے۔'' (۲۴)

''رَبِّ ذوالجلال'' کے بعد ''رشحات'' منصۂ شہود پر آئی تو ''اختصاریہ'' نے ایک قدم اور آگے بڑھایا۔ اعزاز مسرور کی اس کتاب میں انسان کو اُمید کے علاوہ مذہب ،اخلاقیات اور سماجیات کا درس دیا گیا ہے۔اعزاز مسرور نے اپنے اختصاریوں میں "Paradox" کی مدد سے بھی بھرپور معنویت پیدا کی ہے۔ان کے چند اختصاریے ملاحظہ کیجیے:

''تمنا کی تکمیل نہ ہو تو تکمیل کی تمنا کرو۔'' (۲۵)

''آس کو سدا آس پاس رکھو۔'' (۲۶)

''عدمِ تشدد کے پردے میں تشدّد کرنا گاندھی کی پیروی کرنا ہے۔'' (۲۷)

''اخلاقیات کے اصول ایسے بیج ہیں جو بوئے کہیں جاتے ہیں اور پھوٹتے کہیں اور ہیں۔'' (۲۸)

''بہترین محبت وہ ہے جس میں بندگی بھی شامل ہو اور اس کے لائق صرف خدا ہے۔'' (۲۹)

بشیر ہندی اور حبیب اشعر کے ترجمہ شدہ جبران خلیل جبران کے اختصاریوں، زوار حسین، یزؔو (غلام یزدانی ملک) اور اعزاز مسرور کے طبع زاد نثر پاروں نے جس سفر کا آغاز کیا تھا۔ واصف علی واصف کی ''کرن کرن سورج'' اس کا نقطۂ عروج ثابت ہوئی۔خاص و عام میں یکساں مقبولیت حاصل کرنے والی اس کتاب نے صنفِ ''اختصاریہ'' کو وہ اعتبار بخشا کہ الفاظ میں تذکرہ مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن ہے۔''کرن کرن سورج'' واصف علی واصف کے طبع زاد اختصاریوں کا پہلا مجموعہ ہے جو اپنی فکر اور اسلوب کے اعتبار سے ممتاز حیثیت کا حامل ہے۔صوفیانہ فکر سے مزّین اقوالِ واصف کی تاثیر کا دائرہ جس تیزی سے پھیل رہا ہے، وہ قابلِ رشک ہے۔عشق اللہ اور حبیب اللہ ﷺ، اسلام، پاکستان، محبت ، انسان اور کائنات کے علاوہ مذہب و اخلاقیات واصف علی واصفؔ کے اختصاریوں کی جان ہیں۔عہدِ حاضر میں میرؔ، غالبؔ اور اقبالؔ کے اشعار کی طرح اقوالِ واصف بھی زبان زدِ عام ہیں۔بطورِ دلیل چند اقوالِ واصفؔ ملاحظہ کیجیے:

''جو انسان اپنی وفا کا ذکر کرتا ہے وہ اصل میں دوسرے کی بے وفائی کا ذکر کر رہا ہوتا ہے......وفا تو ہوتی ہی بے وفا سے ہے۔'' (۳۰)

''دور سے آنے والی آواز بھی اندھیرے میں روشنی کا کام دیتی ہے۔'' (۳۱)

''خوش نصیب انسان وہ ہے جو اپنے نصیب پر خوش رہے۔'' (۳۲)

''ہم لوگ فرعون کی زندگی چاہتے ہیں اور موسیٰؑ کی عاقبت۔'' (۳۳)

''جب نبی کی وراثت موروثی نہیں تو اولیاء کی وراثت کس طرح موروثی ہو گئی؟ گدی نشینی کا تصور، غور طلب ہے۔'' (۳۴)

''جو لیڈر نا اہل ہو وہ اپنے رفقاء کا گلہ کرتا ہے۔ سورج کہلانے کا شوق ہو تو روشنی پیدا کرو۔'' (۳۵)

''خاوند کو غلام بنانے والی بیوی آخر غلام ہی کی تو بیوی کہلاتی ہے! دانا بیوی خاوند کو دیوتا بناتی ہے اور خود دیوی کہلاتی ہے۔'' (۳۶)

''اختصاریہ'' کو بامِ عروج عطا کرنے والے واصف علی واصف کے بعد ایک اور معتبر نام خالد حنیف کا ہے جس نے اس صنفِ ادب کو اپنے خونِ جگر سے سینچا اور اسے فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ ان کی تصانیف ''میں۔ تو اور وہ''، ''اختصاریئے''، اور ''سیپ سیپ سمندر'' کے نام سے منظرِ عام پر آ چکی ہیں جن میں اخلاقیات و نفسیات کے علاوہ دین، مرد و عورت اور محبت کو خاص طور پر موضوع بنایا گیا ہے۔ علاوہ ازیں خالد حنیف نے محاورات کی توڑ پھوڑ سے اپنے تخلیق کردہ اختصاریوں میں نئے معانی پیدا کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ مثال کے طور پر:

''یہ صحیح ہے کہ کنوئیں کا مینڈک دریا کے مینڈک کی نسبت زیادہ محفوظ ہوتا ہے لیکن زندگی کا صحیح لطف کون اٹھاتا ہے؟'' (۳۷)

''سن اے عورت! اگر پھول کی خودنمائی اپنائے گی تو بھنورا ہی پائے گی اور اگر پروانہ چاہتی ہے تو پہلے خود ''شمع'' بن۔'' (۳۸)

''بلّی کی آنکھیں ہمیشہ اندھیرے میں چمکتی ہیں۔'' (۳۹)

''ایک باپ کی کامیابی کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ بچّے اس کے آنے سے خوش ہوتے ہیں یا جانے سے۔'' (۴۰)

''قوتِ برداشت بڑھانے کا ایک اور طریقہ: امیر زادوں کو ٹیوشن پڑھانا۔'' (۴۱)

اب ذکر ایک ایسے ''اختصاریہ'' نگار کا جو نہ صرف واصف علی واصف کے مرید ہیں بلکہ انہیں اگر واصف علی واصفؔ کا قلمی جانشین قرار دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ واصفی فکر و اسلوب سے مزّین، نادر جملے تخلیق کرنے والے ڈاکٹر اظہر وحید کی ''پہلی کرن'' اور ''دلِ ہر قطرہ'' نے اختصاریہ نگاری

کے فروغ میں جو کردار ادا کیا ہے وہ نا قابلِ فراموش ہے ۔ دل کو چھو لینے والے، گیرائی اور گہرائی کے حامل جملے نہ صرف انسانی روح کو سیراب کرتے ہیں بلکہ دعوتِ فکر و عمل کا سبب بھی بنتے ہیں ۔ ڈاکٹر اظہر وحید کے اختصاریوں کی ایک جھلک دیکھیے :

''کائنات......اسمِ محمد ﷺ کی تشریح ہے اور......موجودات......محوِ نعت !!'' (۴۲)

''الفاظ کی نشست و برخاست......مہذب معاشرے میں ایسے ہی ہے جیسے افراد کی نشست و برخاست !!......محض کسی ایک لفظ کی نشست، بے ترتیب ہونے سے کئی نشستیں برخاست ہو جاتی ہیں ۔'' (۴۳)

''یہ کائنات ایک حادثہ نہیں ہے......حادثے میں اس قدر حُسن نہیں ہو سکتا...... کیونکہ حُسن، حُسنِ ترتیب کا نام ہے اور حادثہ......؟ کسی ترتیب کے بکھر جانے کا نام !! (۴۴)

''خدا جس کو زمین پر عاجز کرنا چاہتا ہے......اس سے عاجزی چھین لیتا ہے ۔'' (۴۵)

''مجبوری......کمزوری کا ایک مہذّب نام ہے ۔'' (۴۶)

اُردو ''اختصاریہ'' جس کی ابتداء جبران خلیل جبران کے تراجم سے ہوئی، اب ایک مقبول صنفِ ادب بن چکا ہے اور اس کے فروغ میں بہت سے لکھاری اپنا اپنا کردار ادا کر رہے ہیں ۔ آئے دن اختصاریوں پر مشتمل کتب کی تصنیف و تالیف اور اشاعت اختصاریہ نویسی کی مقبولیت کی روشن دلیل ہے ۔ ان کتب میں ''علم ابھی تشریح طلب ہے'' (از: محمد صادق)، ''بات سے بات'' (از: محمد مختار شاہ)، ''حرف ریزے'' اور ''لرزشِ حرف'' (از: فرقان احمد قریشی)، ''نکتہ داریاں'' (از: ڈاکٹر منصور احمد باجوہ)، ''دائرے، نقطے، حرف'' (از: سیّد فہیم الدین) کے علاوہ ''انوارِالصفاء'' (مرتبہ: محمد خصلت حسین صابری چشتی)، ''اقوالِ زرّیں کا خوبصورت انسائیکلو پیڈیا'' (مرتبہ: ڈاکٹر حمیرا بتول میؤ/ ڈاکٹر مصباح چودھری)، ''مسلم مفکرین کی سنہری باتیں'' (مرتبہ: پروفیسر عرفان احمد) اور ''اقوالِ اقبالؒ'' (مرتبہ: سعیدا ے شیخ) نمایاں ہیں ۔

☆☆☆☆

حوالہ جات

۱۔ واصف علی واصف، ''کرن کرن سورج''، کاشف پبلی کیشنز، لاہور، جون ۱۹۸۴ء، ص ۹۹

۲۔ مخدوم محمد حسین، ڈاکٹر، ''واصف باصفا''، کاشف پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۵۰

۳۔ خالد حنیف، ''اظہارِ تشکر''، مشمولہ ماہنامہ ''سپوتنک'' لاہور، جلد ۱۷، شمارہ نمبر ۱، جنوری ۲۰۰۶ء، ص ۵۶

۴۔ (i) راقم الحروف کا آغا امیر حسین سے مصاحبہ، بمقام ''کلاسیک''، ۴۲۔ دی مال، لاہور، بتاریخ ۲۶/ جولائی ۲۰۰۸ء

(ii) جبران: مشہور عرب عیسائی فلسفی، مفکر، مصور، ادیب اور شاعر جبران خلیل جبران ۶/ جنوری ۱۸۸۳ء کو لبنان کے مضافات میں واقع ایک مقام ''بشاری/ بشریٰ'' میں پیدا ہوا۔ ۱۲ سال کی عمر میں امریکہ چلا گیا۔ بوسٹن سکول سے تعلیم حاصل کی۔ کچھ عرصہ بعد لبنان واپس آیا اور بیروت کے مدرستہ الحکمت میں داخلہ لے لیا۔ عربی زبان و ادب کی تحصیل کے بعد ۱۹۰۳ء میں امریکہ واپس چلا گیا اور ۵ سال بوسٹن میں گزارے۔ فنونِ لطیفہ سے غیر معمولی محبت تھی۔ پیرس (فرانس) میں بھی قیام پذیر رہا۔ عربی، انگریزی اور فرانسیسی زبانوں کا ماہر تھا۔ اس نے عربی اور انگریزی زبانوں میں بہت سی تصانیف یادگار چھوڑی ہیں جن کے تراجم دنیا کی متعدد زبانوں میں ہو چکے ہیں۔ ''دی پروفٹ'' کو جبران کی بہترین تصنیف کہا جاتا ہے۔ جس کا عربی ترجمہ ''النبیؐ'' کے نام سے ہو چکا ہے۔ ۱۰/ اپریل ۱۹۳۱ء کو نیویارک میں جبران کا انتقال ہوا اور اسے اپنے آبائی علاقے ''بشاری'' میں دفن کیا گیا۔

۵۔ طاہر عدنان، ''تذکرہ۔ جبران خلیل جبران''، مشمولہ ''روحِ جبران''، مرتبہ: طاہر عدنان، العصر پبلی کیشنز، لاہور، اگست ۲۰۰۷ء، ص ۱۷

۶۔ اشفاق احمد ندوی، ڈاکٹر، ''جبران خلیل جبران۔ فن اور شخصیت''، ریاض اکیڈمی، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۲۱

۷۔ ایضاً، ص ۱۲۲

۸۔ طاہر عدنان، ''روحِ جبران''، العصر پبلی کیشنز، لاہور، اگست ۲۰۰۷ء، ص ۲۴

۹۔ ایضاً، ص۲۵ ۱۰۔ ایضاً، ص۲۶

۱۱۔ ایضاً، ص۲۲۵ ۱۲۔ ایضاً، ص۲۲۵

۱۳۔ (i) خاکسار حسین، مکتوب بنام راقم الحروف، از ملتان، ۱۵ فروری ۲۰۰۹ء میں تحریر کرتے ہیں۔ ''زوار حسین میرے حقیقی بڑے بھائی تھے...... ان کی کتاب ''افکار'' کے بارے میں بڑے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ یہ ان کی پہلی کاوش تھی اور غالباً ۱۹۶۶ء یا ۱۹۶۷ء میں چھاپی گئی۔''

(ii) زوار حسین: معروف پاکستانی فلسفی، مفکر، مصور، ادیب اور شاعر زوار حسین ستمبر ۱۹۳۰ء کو ملتان میں پیدا ہوئے۔ میوسکول آف آرٹ، لاہور میں برطانوی نژاد پاکستانی مصورہ مسز اینا مولکا احمد کے شوہر شیخ احمد سے مصوری کی بنیادی تعلیم حاصل کی۔ ملتان میں سب سے پہلا موسیقی اور مصوری کی تعلیم وتربیت کا ادارہ ''اکیڈمی آف فائن آرٹ'' قائم کیا۔ بہت سے اعزازات کے حامل زوار حسین ''افکار'' کے علاوہ ''سلیقۂ زیست''، ''آہنگِ تخلیق''، حروف''، ''اکیلی ہوا''، ''اطرافِ خیال'' اور ''سیکولر نظامِ افکار'' کے خالق بھی ہیں۔ ۲/ دسمبر ۲۰۰۳ ان کی تاریخِ وفات ہے۔

۱۴۔ زوار حسین، ''افکار''، ادارہ ''طرحِ نو''، ملتان، سن ندارد، ص۵

۱۵۔ ایضاً، ص۶ ۱۶۔ ایضاً، ص۷

۱۷۔ ایضاً، ص۱۲ ۱۸۔ ایضاً، ص۱۴

۱۹۔ (i) ظہیر کاشمیری، پیش لفظ، مشمولہ ''ربّ ذوالجلال''، یزّو (غلام یزدانی ملک)، بک ٹریڈرز، لاہور، دوم، فروری ۱۹۷۹ء، ص ا۔ ب

(ii) ''ربِّ ذوالجلال'' کا پہلا ایڈیشن آغا امیر حسین نے اپنے ادارہ ''کلاسیک''، ۴۲۔ دی مال، لاہور، سے جنوری ۱۹۷۱ء میں گیارہ سو کی تعداد میں شائع کیا تھا۔

۲۰۔ یزّو، (غلام یزدانی ملک)، ''ربّ ذوالجلال''، بک ٹریڈرز، لاہور، دوم، فروری ۱۹۷۹ء، ص ۱۵۸

۲۱۔ ایضاً، ص۱۴۴ ۲۲۔ ایضاً، ص۹۱

۲۳۔ ایضاً، ص۹۰ ۲۴۔ ایضاً، ص۴۷

۲۵۔ اعزاز مسرور، ''رشحات''، لاہور، اوّل دسمبر ۱۹۸۱ء، ص۴

۲۶۔ ایضاً، ص۶ ۲۷۔ ایضاً، ص۷

۲۸۔ ایضاً، ص۱۷ ۲۹۔ ایضاً، ص۳۰

۳۰۔ (i) واصف علی واصف، ''کرن کرن سورج'' کاشف پبلی کیشنز، لاہور، جون۱۹۸۴ء، ص۵۰

(ii) معروف ادبی شخصیت اور مترجم پروفیسر سجاد حیدر پرویز نے ''کرن کرن سورج'' کا سرائیکی زبان میں ترجمہ ''کڑاواں

کڑاواں سجھ'' کے نام سے کیا جو ۷/اپریل ۲۰۰۰ء میں شائع ہوا۔

۳۱۔ واصف علی واصف، ''کرن کرن سورج''، کاشف پبلی کیشنز، لاہور، جون۱۹۸۴ء، ص۵۲

۳۲۔ ایضاً، ص۵۷ ۳۳۔ ایضاً، ص۹۶

۳۴۔ واصف علی واصف، ''کرن کرن سورج''، ص۱۰۰

۳۵۔ ایضاً، ص۱۱۸ ۳۶۔ ایضاً، ص۱۳۸

۳۷۔ (i) خالد حنیف، ''میں ۔تُو اور وہ''، عثمان پبلی کیشنز، لاہور، نومبر۱۹۸۴ء، ص۶۶

(ii) معروف شاعر اور مترجم سہیل اختر نے ''میں ۔تُو اور وہ'' کا انگریزی ترجمہ ''Whispers in stilly nights'' کے نام سے کیا جو اکتوبر۱۹۹۴ء میں شائع ہوا۔

۳۸۔ خالد حنیف، ''میں ۔تُو اور وہ''، عثمان پبلی کیشنز، لاہور، نومبر۱۹۸۴ء، ص۵۱

۳۹۔ ایضاً، ص۱۰ ۴۰۔ ایضاً، ص۹ ۴۱۔ ایضاً، ص۳۳

۴۲۔ اظہر وحید، ڈاکٹر، ''دلِ ہر قطرہ''، واصف میڈیکل سنٹر، لاہور، اگست ۲۰۰۶ء، ص۱۲

۴۳۔ ایضاً، ص۳۹

۴۴۔ اظہر وحید، ڈاکٹر، ''پہلی کرن''، القمر انٹر پرائزرز، لاہور، جلد سوم، اگست ۱۹۸۷ء، ص۱۱

۴۵۔ ایضاً، ص۳۵ ۴۶۔ ایضاً، ص۱۱۵

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 34, Sr.No.90, 2013 pp 55 - 62

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد ۳۴، جنوری۔مارچ ۲۰۱۳ء، شمارہ ۹۰

مثنوی شیرین و فرهاد سرودهٔ دونی چند رایزاده

دکتر محمد ناصر / دکتر محمد صابر ☆

Abstract:

Shirin & Farhad is a famous Persian love story narrated by so many poets, but the best known is written by Nazami Ganjavi. Many of the Sub-continents's Persian poets have also shown their interest in the same fairy tale. Dunichand Raizadeh, a Hindu Persian poet of Sub-continent, has told this tale yet again, very briefly but artistically. In present article, this unpublished Mathvavi has been edited and introduced.

Key words: Shirin & Farhad, Love story, Persian literature, Sub-continent Dunichend Raizadeh

دونی چند رایزاده معروف به نام باالی، تاریخ نویس و شاعر زبان فارسی شبه قاره، در سدهٔ دوازدهم قمری می زیسته است۔ اسم پدرش میگهراج رایزاده بود۔ دونی چند در زمان کودکی اش، در سن هفت سالگی، پدرش را از دست داد۔ همان از دوران طفلگی به جهانگردی، علوم حرب و علم موسیقی علاقه داشت، و افزون بر آن در علم طب نیز دستی داشت و به معالجهٔ مریضان و کسالتمندان نیز می پرداخت۔ اما در اواخر زندگانی اش این شغل را ترک گفت و به خدمت سلطان دلاور خان گکهر (حك: ۱۱۱۷۔ ۱۱۳۹ق) در آمد و به عنوان متصدی اش خدماتی انجام داد۔ (Duni Chand, P.6-7)

☆ اعضای هیات علمی گروه فارسی دانشگاه پنجاب، لاهور، پاکستان

می نویسند که به سبب سختگیری مدار المهام به زندان افتاد و چندی بعد رهایی یافت و عازم بغداد شد، و دوازده سال در آن دیار بسر برد، و سپس به سر زمین پوتوهار، میهن خویش، باز آمد۔ در آن هنگام از شهرستانهای متعدد ایالت پنجاب از جمله مولتان، گجرات و سیالکوت دیداری کرد و در دوران همین سفر طولانی به ایالت جمون هم رسید (اسماعیل پور، ص ۲۰۹۵) و در دربار راجهٔ جمون وقتی که سخن از دلیری و شجاعت فرمان روایان آن دیار می رفت، دونی چند رایزاده به ستایش خانوادهٔ گهکر ان پرداخت، چون خودش را پرورده و نمکخوار ایشان می پنداشت۔ در باریان راجهٔ جمون در اثبات ادعای او، از وی شعر حماسه ای تقاضا نمودند، و دونی چند رایزاده در ظرف چند روز به زبان پوتو هاری نسب نامهٔ منظوم خانوادهٔ گکهران را سرود و توسط میر گل میراسی به دربار راجهٔ جمون فرستاد نسب نامهٔ یاد شده به دست سلطان مبارز خان نیز رسید ومورد استقبال گرم وی قرار گرفت، و به تقاضای وی دونی چند به نوشتن کیگوهر نامه پرداخت، و در سال ۱۱۳۷ق آن را به پایان رساند۔ (سید عبدالله، ص ٩٦؛ ظهورالدین احمد، صص٤٣٣۔٤٣٧، جلد سوم)

پس از در گذشت دونی چند رایزاده، فرزندش برجناته رایزاده و سپس نوه اش رتن چند رایزاده بر مطالب کیگوهر نامه افزودند، و چندی بعد نویسنده ای دیگر به نام عزت رای نیز بر متن کتاب افزود۔ (همو، همانجا)

شاد روان دکتر محمد باقر، استاد و ریاست گروه فارسی در دانشکدهٔ خاور شناسی، دانشگاه پنجاب، لاهور، پاکستان، کیگوهر نامه را در سال ١٩٦٥م توسط اکادمی ادبی پنجابی از لاهور منتشر کرد و در ضمن تدوین و تصحیح، چهار نسخهٔ خطی زیر را مورد نگاه قرار داد:

الف) نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ اندیا آفس در لندن، انگلستان (کتابخانه بریتیش فعلی، در لندن)

ب) نسخهٔ خطی موجود در موزهٔ بریتانیا در لندن، انگلستان (کتابخانهٔ بریتیش فعلی در لندن)

ج) نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ شخصی محمد گلزار خان

د) نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ شخصی غازی الدین حیدر

علاوه بر چهار نسخهٔ مزبور، در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه پنجاب، لاهور، پنج نسخهٔ دیگر به شمارهٔ ایچ ٥٢، ایچ ٥٣، ایچ ٥٤، ایچ ٥٥ و ایچ ١١٢، نیز در مجموعهٔ آذر

نگهداری می شود۔ (منزوی، الف، صص ۱۵۱۲ـ۱۵۱۳، جلد هشتم؛ همو، ب، صص ٤٨٧، ٤٨٩ جلد دهم؛ نوشاهی، ص ٤١٦)که هیچ کدام از آنها مورد استفادهٔ دکتر محمد باقر قرار نگرفت۔ در میان نسخه یاد شده، دو نسخه به شماره ایچ ٥٥ و ایچ ١١٢ نسبت به نسخه های دیگر مفصلتر هستند و افزون بر تاریخ منثور خانواده گکهران مثنوی های بسیار جالب را نیز دارند شایسته است ذکر شود که در سه نسخهٔ دیگر هیچ مثنوی نیامده است۔ مثنویها به این ترتیب است:

(۱) در تعریف قلم (۲) در صفت کاغذ (۳) در شکوه و شکایت فلك (٤) حکایت یوسف زلیخا (٥) قصهٔ لیلی و مجنون (٦) قصهٔ شیرین وفرهاد (۷) قصهٔ وامق و عذرا (۸)قصهٔ رسالو و کوکلا (۹) قصهٔ سسی و پنوں (۱۰) قصهٔ هیر و ماهی (۱۱) قصهٔ مرزا و صاحبه (۱۲) قصهٔ بون و جلالی (۱۳) قصهٔ سوهنی و مهینوال (١٤) قصهٔ مادهو و کام کندلا (١٥) قصهٔ سورته و بیجا (١٦) قصهٔ رود و جلالی (۱۷) قصهٔ مصری و ماهی (۱۸) قصهٔ باغ این جهان۔ (منزوی، الف، ١٥١٣؛ ظهور الدین احمد، ٤٣٨، جلد سوم)

جالب است که در کیگوهر نامه، چاپ دکتر محمد باقر، ذکری از هیچ مثنوی نیامده است۔ مثنوی شیرین و فرهاد، در دو نسخهٔ خطی در مجموعهٔ آذر، به شمارهٔ ایچ ٥٥ (نسخهٔ بدل) و ایچ ١١٢ (نسخهٔ اساس) آمده است۔ تفاوت در میان دو نسخه یاد شده بسیار کم به چشم می خورد۔ نسخهٔ خطی به شمارهٔ ایچ ٥٥ مشتمل بر ۷۹ برگ و نسخهٔ خطی به شماره ایچ ١١٢ دار ای ۸۰ برگ است که در واقع در یك جلد اما در میان دو کتاب قرار گرفته است، از برگ شمارهٔ ٦٩ آغاز می شود و به برگ شمارهٔ ١٤٨ به پایان می رسد۔ نسخهٔ اول الذکر در سال ١٨٨٨ بکرمی نگارش یافته است و سال کتابت نسخهٔ موخرالذکر درج نیست۔

پیشینهٔ داستان:

نظامی گنجوی (٥٣٥ تا ٦٠٧ ـ ٦١٢ ق) داستان سرایی بزرگِ ایرانی مثنوی به نام خسرو و شیرین سروده است و در آن منظومه فرهاد و خسرو هر دو عاشقِ شیرین هستند و خسرو پسرِ هرمز و نوهٔ انو شیروان، پادشاه ساسانی، با فرهاد عهد می بندد که اگر فرهاد کوه

را با تبر بکند، حق داشتن شیرین را داشته باشد۔ فرهاد شروع به کندن کوه می کند و وقتی این خبر به خسرو می رسد، او به فرهاد از طریقی این اطلاع دروغین می رساند که شیرین درگذشته است۔ فرهاد خودش را به ضرب تبر می کشد و در پا یان شیرین از غمِ مرگِ فرهاد جانش را به حق می سپارد۔

خلاصۀ مثنوی دونی چند:

شاعر در آغازِ منظومه از زیبایی شیرین سخن می زند۔ سپس بدان می پردازد که چگونه خسرو در دام عشقِ شیرین اسیر می شود البته فرهاد نیز که دلباختۀ شیرین است، مبتلای عشقِ وی است۔ شیرین به فرهاد می گوید که در عشقِ وی کوه را بکند، مردانه صفت کمر بندد و عشقِ راستین خود را نشان بدهد۔ اما فرهاد در آن تلاش کندنِ کوه جانش را می بازد۔

داستانِ خسرو و شیرین در شبه قاره همواره موردِ توجه سخنورانِ این دیار قرار گرفته است که بدین ترتیب اند:

۱۔ شیرین و خسرو، به نام فرهاد و شیرین یا شیرین و فرهاد ازجمال الدین عرفی شیرازی (د۔۹۹۹ ق) در ٤٤٠ بیت۔

۲۔ شیرین و خسرو از محسن رازی (د۔ ۱۰۲۰ ق)

۳۔ شیرین و خسرو از میرزا صغیر بیگ (د۔۱۰۲۱ ق)

٤۔ خسرو و شیرین یا فرهاد و شیرین از میرزا قوام الدین آصف خان متخلص به جعفر (د۔۱۰۲۱ق)

٥۔ شیرین و خسرو از میر محمد حسن (دوران اکبر شاه)

٦۔ شیرین و خسرو از شکیبی صفا هانی (دوران جهانگیر شاه)

۷۔ شیرین و خسرو از محمد شریف کاشی (د۔۱۰۲٤ ق)

۸۔ خسرو و شیرین از خواجه شاپور رازی متخلص به فریبی(د۔ ۱۰۳۱ ق)

۹۔ شیرین و خسرو از محمد طاهر وصلی رازی (د۔ ۱۰۳۱ ق)

۱۰۔ شیرین و خسرو از میرزا محمد متخلص به روح الامین (دوران جهانگیر شاه)

۱۱- خسرو و شیرین از ابراهیم ادهم (دورانِ شاه جهان)

۱۲- شیرین و خسرو از خضری خوانساری (دورانِ اورنگزیب عالمگیر)

۱۳- شیرین و خسرو منسوب به ملا فوق الدین (دورانِ اورنگزیب عالمگیر)

۱۴- شیرین و خسرو از مترا داس

۱۵- خسرو و شیرین به نام ثمرة الفواد و نتیجة الوداد از محمد قاسم ظرافت لاهوری (قرن دوازدهم هجری قمری)

قصهٔ درد زاد خسته نهاد شیرین و فرهاد که به فولاد سنگ و تیشه جان برباد داد

۱	شیرین سخن از بیانِ شیرین	کوهست همه تن چو جانِ شیرین
۲	از بسکه به شهد و شیرخندد	از گفتنِ نام لب ببندد
۳	با شیر زبان خود بشویم	تا نام چو شیر او بگویم
٤	بر کاغذ گر نویسم از شوق	چفشیده قلم شود به صد ذوق
٥	ای خامه به مغز بخت و خامی	کن از سر شوق تیز گامی
٦	درمانده مشو چو مگس در شهد	از روز نخست یاد کن عهد
۷	شیرین تر ساز خود زبان را	زان پس ده چاشنی جهان را
۸	آن ماه جبین به نور افروخت	از نور رخش تنورِ دل سوخت
۹	چون مادرِ دهر شیر دادش	در شیر جهان اسیر دادش
۱۰	خسرو چو شنید حُسنِ او را	چون دام بلایی مو به مو را
۱۱	دیوانه صفت زنجیر پا کرد	بر لشکر و مال پشت پا کرد
۱۲	در بازیِ عشق خان و مان باخت	آن را چه کُند چون نقد جان باخت
۱۳	بی تاب و خراب بود فرهاد	چون مرغِ اسیر دستِ صیاد
۱٤	در ورطهٔ بلا کناره می جُست	بی چاره مریض چاره می جُست

۱۵	شیرین کردش عجب علاجی	زین داد به عاشقان رواجی
۱٦	گفتش که رود به جُست و جویی	در کوهِ فلان برای جویی
۱۷	شب روز به سنگ سخت سازد	از سنگ دلی دو لخت سازر
۱۸	مردانه صفت میان ببندد	یك حوض برای شیر کندد
۱۹	زان جویی کند به دست و رویی	از عمرِ عزیر شست و شویی
۲۰	آن چابك دست هنر پیشه	کندید چو ریشه خود به تیشه
۲۱	افتاد به پای خود به چاهی	از بیخ به کوه همچو کاهی
۲۲	چون عشق ز دل دیوانه کردش	آن کو قدیم خانه کردش

فنی خصایص و صنایع بدایع:

بیت ۱: شیرین سخن، بیان شیرین، جان شیرین: حس آمیزی

بیت ۱: تکرارِ کلمۂ شیرین

بیت ۱: تکرارِ حرف شین و نون

بیت ۱: تن، جان: صنعت تضاد

بیت ۱: تن چو جان: تشبیه

بیت ۲: به شهد و شیر خندیدن: کنایه

بیت ۲: از گفتن نام لب ببندد: کنایه

بیت ۳: با شیر زبان شستن: کنایه

بیت ۳: نام چو شیر: تشبیه

بیت ٤: قلم: تشخیص

بیت ۵: ای خامه: تشخیص

بیت ٦: چون مگس در شهد در ماندن: کنایه

بیت ٦: شهد، عهد: جناس ناقص

بیت ٦: روزِ نخست: تلمیح از روزِ الست

بیت ٧: شیرین ساختن زبان: حس آمیزی و کنایه

بیت ٨ : ماه جبین: تشبیه بلیغ

بیت ٨: تنورِ دل: تشبیه بلیغ

بیت ٩: مادرِ دهر: استعاره مکنیه (تشخیص)

بیت ٩: جهان : مجاز مرسل برای اهلِ جهان

بیت ١٠: دامِ بلا: تشبیه بلیغ

بیت ١٠: مو، او : جناس ناقص

بیت ١١: بر لشکر و مال پشتِ پا کردن: کنایه

بیت ١٢: نقدِ جان: تشبیه بلیغ

بیت ١٢: نقدِ جان باختن: کنایه

بیت١٢: بازی عشق: تشبیه بلیغ

بیت ١٢: خان ، مان، جان، آن، جناس

بیت ١٣: فرهاد چون مرغِ اسیر دست صیاد: تشبیه

بیت ١٤: چاره، بی چاره: جناس

بیت١٦: جویی، جویی: جناس تام

بیت ١٧: شب، روز: صنعتِ تضاد

بیت ١٧: سنگ دلی: کنایه

بیت ١٨: میان بستن: کنایه

بیت ١٩: از عمرِ عزیز دست شستن: کنایه

بیت ١٩: رویی ، شویی: جناس

بیت ١٩: دست، شست: جناس

بیت ٢٠: پیشه، ریشه، تیشه: جناس

بیت ٢١: چاه، کاه: جناس

بیت ۲۱: کوه، کاه: جناس

بیت ۲۱: کوه همچو کاه: تشبیه

بیت ۲۲: عشق : تشخیص

کتابشناسی:

- اسمعیل پور، محمد (۱۳۷۵ش) کیگوهر نامه؛ دانش نامهٔ ادب فارسی در شبه قاره، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران۔
- جهانتاب (۱۳۸۵ش)محض اعجاز، شامل دانش نامهٔ ادب فارسی در شبه قاره، به کوشش حسن انوشه، وزارت فرهنگ وارشاد، تهران۔
- صدیقی، طاهره (۱۳۷۷ش / ۱۹۹۹م) داستان سرایی فارسی در شبه قاره در دورهٔ تیموریان، مرکز تحقیقات فارسی ایران وپاکستان، اسلام آباد۔
- انصاری، نورالحسن (۱۹۶۹م) فارسی ادب بعهد اورنگزیب، اندوپرشین سوسائتی، دهلی
- سید عبدالله (۱۳۷۱ش) ادبیات فارسی در میان هندوان؛ مترجم دکتر محمد اسلم خان، موقوفات دکتر محمود افشار، تهران۔
- ظهورالدین احمد (۱۹۹۰، ۱۹۸۵، ۱۹۷۷م) پاکستان میں فارسی ادب، ج ۵، ٤و ۳، ادارهٔ تحقیقات پاکستان، دانشگاه پنجاب، لاهور۔
- منزوی، احمد (الف) (۹۱۸۷م) فهرست مشترك نسخهٔ خطی فارسی پاکستان، جلد هشتم، مرکزِ تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد۔
- نوشاهی، خضر عباسی (۱۹۸٦م) فهرست نسخه های خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب، لاهور گنجینهٔ آذر، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد۔

Duni Chand Raizadeh (1965) Kaigohar Nameh, Edited by Muhammad Baqir, Punjab Adabi Academy, Lahore.

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 34, Sr.No.90, 2013 pp 63 - 74

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد۳۴، جنوری۔ مارچ ۲۰۱۳ء، شمارہ ۹۰

روابط فرهنگی ایران وشبه قاره قبل از اسلام

دکتر اعجاز احمد ندیم☆

Abstract:

Iran and subcontinent enjoy centuries long cordial and friendly literary and cultural relations. Even before the advent of Islam the traces are found that these two had geographical and cultural ties. In this article the scholar has evaluated the cultural relation between Iran and subcontinent in pre-Islamic Era.

Key Words: Iran, Subcontinent, Cultural relations, Pre-Islamic Era.

چون ایرانیان ومردم شبه قاره از روزگار کهن باهم آشنا و از کشور هم با خبر بوده اند بنا بر این مدت ها بایکدیگر گاهی به صورت دوستان مشترك در کنار و گاهی به صورت دشمنانی در حال جنگ برخورد کرده اند. در کتاب "ریگ ودا" از کشور ایران و در "اوستا" از سرزمین هند یاد شده است. در آن دو کتاب اشتراکاتِ فراوانی وجود دارد، زبان وداها وزبان اوستا از ریشه هندو آریائی به وجود آمده اند. تجارت نیز یکی از عمده ترین پیوستگی های مشترك بین دو کشور به شمار می رود. از عهد قدیم روابط تجاری نه فقط میانِ ایران و هند برقرار بوده است بلکه تجارت بین هندو اروپا نیز از طریق ایران انجام می شد.(۱)

☆ رئیس دانشکدۀ دولتی، شرقپور

به علت آمد ورفت مردم این اقوام به تاثیر فراوانی بر رسومات یکدیگر، گذاشتند، مانند در موسیقی ایران نشانه هایی از موسیقی هندی ویونانی می توان یافت وسبك معماری هند، یادگارِ عمده ای از هنر ایرانیان قدیم است که در شبه قاره، باقی مانده است، فردوسی در شاهنامه جا بجا از تیغ هندی و شمشیر هندی و ذیج هندی ذکر کرده است طبق شاهنامه روابط ایران و شبه قاره از عهد پیشدادیان آغاز شده است.

روابط فرهنگی در عهد عیلامی ها:

نخستین نشانه از پیوندهای مشترك بین ایران و هند که تا اکنون شناخته شده است تجارت اشیاء ساخته شده از عاج و از سنگ لاجورد، می باشد که بین این دو کشور در عهد عیلامی ها صورت گرفت.(۲) درباره این روابط تجارتی وفرهنگی، در تاریخ عیلام آمده است: "این کشور (عیلام) با هند نیز روابط تجارتی و در نتیجه فرهنگی داشته و از بعضی از مهرهای استوانه ای وتکه سنگهائی که روی آنها به طریق گود حکاکی شده، از هند به این سر زمین آمده و بر عکس در دره های سند، مهر استوانه ای ولوازم آرایشی عیلامی ها مورد تقلید قرارگرفته است" (۳) آثار تمدن ماهنجودارو وها راپا که با تمدن مصر و مسوپوناما همزمان بوده است، نشان می دهد که حدود ۲۵۰۰ ق.م ارتباط فرهنگی بین مردم آن ناحیه و ایرانیان وجود داشت، بنا بر تشابهی که اشیاء مکشوفه در آن خرابه ها، با آنچه که در ایران کشف شده، به دست آمده می توان گفت که ارتباط و پیوستگی مردم هند و ایران در عهد عیلامی ها قطعی بوده است.(٤) در این شباهت زیادی بین افکار مذهبی ایرانیان وافکار دینی بومیها هند، وجود داشت(٥)، بنا به گفته اصغر علی حکمت در هزاره سوم قبل از میلاد ساکنین بین النهرین وجنوب ایران وغرب وشمال هندوستان، همه از یك نژاد و دارای یك تمدن ویك فرهنگ بوده اند(٦)، این رابطه فرهنگی در حدود ۱۵۰۰ ق.م با ورود آریاها به شبه قاره ، محکم تر می شود. آریاییهای که به هند رفته اند با آریاییهای ایرانی مانند دو برادر قرنها در یك ناحیه درکنار یکدیگر زندگی می کرده اند(۷). وبنا به گفته مجید یکتایی علت کوچ آریاها به هند اختلاف دینی با ساکنان فلات ایران بود(۸) تشکیلات اجتماعی دو طرفه از آریائیها ایران وشبه قاره دارای روش مشترك

بوده است، محقیق طبقات مشترك مردم باستان را بدینگونه آورده اند:

	طبقات در ایران	طبقات در شبه قاره
۱ـ	روحانیان	برهمنان
۲ـ	نیساریان(جنگاوران)	کشتریاها (جنگاوان)
۳ـ	نسودی (کشاورزان)	ویسایا(کشاورزان)
٤ـ	اهنوخوشی(پیشه وران)	سودراها(افراد زیردست وپائین)(۹).

روابط فرهنگی در عهد هخامنشیان:

در دوره هخامنشیان (٥٤٦ق.م ـ ۳۳۰ق.م) ایرانی ها به هند حمله کردند وسند وپنجاب نیز جز و دولت با شکوه کو روش کبیر (از ٥٤٥ق.م- ٥٣٩ق.م) در آید(۱۰)، بعد از وی داریوش به سال ٥۱۲ق.م به هند هجوم برد ومنطقه ای را که امروز بخش عمده پاکستان را تشکیل می دهد تسخیر نموده و آنجا را به صورت بیستمین ساتراب هخامنشیان در آورد(۱۱) وتیکسلا شهر مرکزی استان بزرگ ایران بود. و این منطقه تا انقراض سلطنت هخامنشیان جزو قلمرو ایرانیان بوده این فتوحات سبب شد که سالها پول وثروت هند داخل خزانه هخامنشیان می شد، فرهاد آبادانی نوشته است که یك سوم طلائی که به خزانه شاهنشاهی ایرانی می رسید از کشور هند بود(۱۲). آثار باستانی که در شهر تیکسلا که در آن زمان مرکز عمره فرهنگ وعلم ودانش بود، کشف شده، چون معماریها وحجاریها به سبك ایران بود، نشان می دهد که نفود تمدن وهنر ایرانی در آن دوره ، در آنجا بسیار بود(۱۳). در عهد هخامنشیان ، بازرگانی ، سرداران در هر دو کشور آمد و رفت آزادانه داشتند وسربازانی از ناحیه ای قندهار ، سند در زمان خشایارشا از طرف ایرانیان در مقابل یونانیان جنگ کرده اند(۱٤). بعد از ناکامیهای خشایارشا، هند از اطاعت حکومت مرکزی ایران خارج شد اما حکومت ایران برسند تازمان ۳۲٥ ق.م ادامه داشت(۱٥).

شواهدی موجود است که پزشکان هندو یونان در خدمت هخامنشیان مشغول کار بودند(۱٦). در قرن قبل از میلاد ، مردم شبه قاره ، در نگارش خود از خط خروشی/خرشتی که اصل آن ایرانی و آرامی است استفاده می کردند(۱۷). اثر کار

هنرمندان ایرانی که قبل از انقراض دولت هخامنشیان به شبه قاره رفتند، در تمام مظاهر فن وهنر در آنجا یادگار مانده است(۱۸). سبط حسن رضوی آن هنرمندان را بانیان سبك معماری هند خوانده است(۱۹).

تجارت در شبه قاره تا زمان داریوش کبیر به وسیله مبادله انجام می شد اما وقتیکه وی پول سکه را که قبلاً در کشور لیدیه رواج یافته بود اختراع کرد، بازرگانان شبه قاره نیز از این تحول جدید استفاده بردند. اینجا است که ما در آنجا اولین بار اجراء یك نوع سکه ای محلی را می بینیم از این به بعد پول سکه ای در سراسر بازار تجارت وبازرگانی آن منطقه رواج یافت. همینطور در شبه قاره یك سیستم معیاری کردن وزن نیز به وسیله هخامنشیان گرفت و اینجا هخامنشیان بودند که سیستم جدید آبیاری را نیز در آنجا به وجود آوردند. بنا به گفته احمد حسن دانی امروز هنور هم آبیاری با چرخ ها پارسی (Persian Wheel) مشهور وزبان زد است(۲۰).

بعد از دوره هخامنشیان ، شواهدی موجود است که هنرمندان ایرانی در اثر حمله اسکندر یا با اتفاق ایشان در هند پناه آورده وماندگار شده اند وصنایع دستی وهنر ایران در آنجا رواج داده اند(۲۱).

روابط فرهنگی در عهد سلوکیان:

اسکندر مقدونی یکی از معروفترین سردارانِ جهان به شمار می آید. وی پسر فلیب پادشاه مقدونیه بود. اسکندر به ۲۰ سالگی پس از مرگ پدر به تخت مقدونیه جلوس کرد. اسکندر جوان مغروری بود ومی خواست تمام جهان را تصرف کند و تمدن یونان را در سراسرگیتی ترویج دهد. اسکندر به سال ۳۲۶ق.م نیز از طرف ایران به هند حمله کرد اما وی بزودی بر اثر فشار لشکریان خویش برگشت(۲۲). پس از اسکندر ، سلیکوس وجانشنانس در ایران به سنۀ ۳۱۲ ق.م سلسله ای را تشکیل دادند که آنرا سلوکیان می نامند. روابط سلیکوس باحکمفرمایان هند حسنه بود و پادشاهان سلوکی نیز برای توسعه رواج تجاری ایران وهند کوشش فراوان کرده اند(۲۳). در نتیجه آن ارتباط بین هند و روم آغاز گردید(۲۴).

روابط فرهنگی در عهد موریان هند:

وقیکه اسکندر از هند برگشت چند را گوپتا که با اسکندر مقدونی ملاقات نیز کرده بود به هند تسلط پیدا کرد و سلسله موریان را در اینجا بنا نهاد. گویند که سلیکوس به سال ۳۰۵ق.م به هند حمله برد و از چند را گوپتا شکست خورد بعد از آن سلیکوس دختر خویش را به چند راگوپتا به زنی داد وبا او صلح کرد(۲۵) چندرا گوپتا در عهد خود دین بودائی را رواج داد. موریان نیز امورِ اداری را به روش هخامنشیان انجام می دادند(۲٦) در نتیجه آن در عهد موریان، ایران در هند نفود عمیق پیدا کرده بود. چنانچه در رسوم و آداب واوضاع زندگانی مردم مشابهات زیادی به نظر می رسد. پادشاهان موریا مانند پادشاهان هخامنشیان موی سرخود را در روزهای تولد شان به طور رسم شاهی می شستند وجشنی در تالار صد ستون برگزار می کردند و به امراء و اعیانِ مملکت یك خلعت می بخشیدند(۲۷)، خاندان موریا در تماس با ایرانیان وهنر وفرهنگ ایران اقتباس ها کرده است، در صفاریهای که به حدودِ ۱۳۱٤هـ.ق/۱۸۹٦م در شهر پاتلی پوترا (پایتخت پادشاهان موریا) پیدا شده است، در زمینه معماری سالن صد ستون به سبك سالن صد ستون تخت جمشید شناخته شده است(۲۸). دیگر از دلایل ارتباط این دوره، ستونهای سنگی یکپارچه آشوکا (نوهٔ چندرا گوپتا) می باشد که به ستونهای کاخ داریوش وخشایارشا شباهت دارند(۲۹) همچنین کتیبه نگاری آشوکا که به سال ۲۵۰ق.م صورت گرفت، نشان می دهد که وی این عمل را از کتیبه بیستون داریوش که به سال ۵۱۸ق.م نقر شده بود، تقلید کرده و به ذوق وسلیقهٔ هندی در آن کتیبه تغییراتی داده است(۳۰). کتیبه هایی که به حکم آشوکا در کوههای شهباز گرهی ومانسهره نوشته شده اند دارای مطالب اخلاقی ومربوط به دین بودایی می باشند(۳۱) آشوکا گروههای مذهبی بودائی را به منظور تبلیغ به سایر نقاط دنیا گسیل کرد(۳۲) در همان روزهای دین بودائی در ایران رواج و رونقی بسیار یافته بود و چند تن از بزرکان اشکانی هم بدست تعدادی از مبلغان دین بودایی که آشوکا به ایران فرستاده بود مذهب بودایی را قبول کردند(۳۳) مذهب بودائی بعد از آشوکا در زمان پادشاهان کوشانی نیز به ناحیه غربی ایران راه یافته بود(۳٤).

روابط فرهنگی در عهد کوشانی هند:

علاوه بر موریان در هند دولتی که سکاها تشکیل دارند دولت کوشانی نامیده شد در آن زمان خراسان نیز جزو قلمرو ایشان بوده است. زمانی که کوشانیها رسیدند مذهب بودا را که یکی از مذاهب رایج در آن کشور بود پذیرفتند. از آن پس آنها دین بودا را در شرق ایران تبلیغ می کردند و از آنجا که اشکانیان تعصب دینی نداشتند بعض از مردم ایران پیرو آن دین شدند تبه سلك (کاشانی فعلی) محل برخورد دو تمدن هندی و ایرانی بوده است(۳۵).

روابط فرهنگی در عهد اشکانیان:

اشکانیان سلسله ایست از پادشاهان ایران که بعد از سلوکیان وقبل از ساسانیان در ایران فرمانروائی کردند. عموماً پادشاهان این سلسله به مناسبت نام مؤسس آن که "اشك" نام داشت عنوان "اشك" را براسم خود مقدم می داشتند و باین جهت آنان را "اشکانیان" گفته اند. در دوره اشکانیان مهر دادا اول اشکانی (۱۷٤ق.م-۱۳٦ق.م) نیز بر شهرهای واقع بین سند ورود جهلم امروز تسلط پیدا کرد(۳٦) آئین مهرپرستی نیز در عهد اشکانیان در شبه قاره رواج پیدا کرده بود(۳۷) در اشکانیان راه های تجاری برای هند وچین درست کردند(۳۸) برخی بر آن اند که هدف مبارزه روم علیه بلاش دوم وبلاش شوم این بود که این جاده های بارزگانی را بدست بیاورند(۳۹). ظروف به سبك ایرانی وسکه هائی مربوط به زمان اشکانیان در حفاریهایی که در شهر بهنور نزدیك کراچی به عمل آمده پیدا شده ، نفوذ اشکانیان را در آن سر زمین نشان می دهند(٤٠).

روابط فرهنگی در عهد ساسانیان:

ساسانیان سلسله ای است از شاهنشاهان که از ۲۲٤تا ٦٥۲م در ایران سلطنت کردند مؤسس این سلسله اردشیربابکان است. ساسان جد اردشیر بود از این سبب این سلسله را ساسانیان نامنده اند در این سلسله ارتباط ایران وشبه قاره به اوج می رسد. در این عهد بهرام دوم افغانستان، پیشاور ، سیستان وسند را تحت تسلط خود در آورد در زمان بهرام پنجم (٤٢٠-٤٣٨میلادی) هم سند ومکران جز و قلمروایرانیان

گردید ، پس از آن خسرو اول انوشیروان (۵۷۹ـ۵۳۱م) سند وپنجاب وهمالیا را به تسلط خود در آورد(۴۱).

در این عهد روابط ادبی نیز آغاز گردید، ذبیح الله صفا از قول ابن ندیم می گوید که اردشیر بابکان (متوفی: ۲۴۱میلادی) برای جمع آوری کتب از هند کوشش بسیار کرده است(۴۲). در عهد وی بسیاری از کتب علمی وطب وفلسفه ومنطق از زبان سانسکرت ویونانی به زبان پهلوی ترجمه گردید(۴۳). سکه هایی که متعلق به قرن سوم میلادی در پنجاب کشف شد، شباهت زیادی به سکه های ایرانی در زمان اردشیر بابکان دارند(۴۴).

شاپور ذوالاکتاف (۳۸۹ـ۳۱۰م) بزشك معروف هندی را به ایران دعوت کرد و او علاوه بر معالجه ، طب را نیز در ایران تدریس می کرد. گویند که رئیس بیمارستان گندی شاپور، یکی از پزشکان هندی بنام دهشتك بود وعلاوه بر او کنکه یا کنکا و گروهی دیگر از پزشکان هندی همراه با ایرانیان و یونانیان در این بیمارستان کار می کرد(۴۵).

هرمز ثانی دختر یکی از پادشاهان سلسله کوشانی را که در هندوستان غربی وقندهار حکومت می کرد، به زنی گرفت(۴۶).

در عهد بهرام پنجم معروف به بهرام گو، موسیقی هندی در ایران نفوذ پیدا کرد وبسیاری از نوازندگان بنام "لوریان" از طرف راجه سنگل فرمانروائی هند به ایران رسیدند فردوسی درباره این حکایت سروده است:

به خندید از آن نامه بسیار شاه
هیونی بر افکند پویان به راه
به نزدیك شنگل فرستاد کس
چنین گفت کای شاه فریاد رس
از آن لوریان برگزین ده هزار
نرو ماده بر زخم بربط سوار
که استاد بر زخم دستان بود

وز آواز او رامش جان بود
چونامه به نزديك شنگل رسيد
سر از فخر پر چرخ برتر كشيد
همان گاه شنگل گزين كرد زور
ز لوری كجا شاه فرمود بود(٤٧)

در عهد خسرو اول انوشيروان، بر زو به حكيم كه در جست و جو اكسير حيات به شبه قاره رفته بود، از آنجا كتاب "كليله و دمنه" را به ايران آورد و اين كتاب را به پهلوی ترجمه كردند. بعدها عبدالله بن مقفع آنرا به زبان عربی برگردانيد. سپس رودكی آنرا به زبان فارسی در شعر در آورد و پس از آن نصر الله بن محمد بن عبدالحميد منشی به نثر فارسی ترجمه كرد، حسين واعظ كاشفی نيز آنرا به نام "انوار سهيلی" ترجمه كرده بود(٤٨) شهريار نقوی از رساله "ماديگان چترنگ" (رساله شطرنج) نقل كرده است كه شطرنج نيز از هند به ايران آمده(٤٩) كه علاوه بر كليله ودمنه شطرنج و خضاب هند نيز برای انوشيروان از هند آورده بودند(٥٠).

در تاريخ طبری آمده است كه "فرميشا" شاه هندی هدايای زيادی برای خسرو پرويز (٦٢٨-٥٩٠ميلادی) وپسرش شيرويه دست سفيری به دربار ايران فرستاد. وی علاوه بريك زنجير فيل و باز سفيد و پارچه دپياه نامه ای به خدمت شيرويه فرستاد كه در آن نامه پيشگوئی كرده بود كه بعد از خسرو پرويز، تخت پادشاهی ايران به شيرويه خواهد رسيد (٥١). خسرو پرويز سفيدی به دربار پولاكسن دوم پادشاه دكن وهند جنوبی روانه كرد وهدايای نيز فرستاد(٥٢) گمان می رود كه اين همان سفيری است كه در يكی از غارهای اورنگ آباد، با اتفاق چند نفر ديگر باريش، لباس ايرانی پوشيده وكلاه مخروطی برسرنهاده هدايايی از قبيل رشته مرواريد و شيشه شراب در دست نقاشی شده است(٥٣) علی اصغر حكمت اين نقاشی را برجسته ترين نمونه نقش پارسی بر احجار هندی خوانده ونوشته است: "غارهای معروف اجانانتا (Ajanata) در نقاشيهای سقف وديوار غارهای شماره يك وشماره دو می باشد كه تاريخ آن اوايل قرن هفتم ميلادی است، در آنجا تصوير اعزامی از دربار خسروپرويز را

می پذیرد، جامه ها، اسلحه وزینت آلات وچهره واندام ایرانیان در آنجا به خوبی مشهور می باشد. طبری نیز در تاریخ عظیم خود به اعزام این سفارت اشاره کرده است"(٥٤).

مانی بنیانگذارآیین مانوی، نیز در همین عهد از طریق کشمیر به تبت و چین می رود و تازمانی که در آنجا قیام کرد، دین خود را تبلیغ می کرد و بعد از آن پیروان وی مدتی در آن سر زمین به سر بردند(٥٥). مسیحیت در همین عهد از طریق ایران و به وسیله مبلغین ایرانی در هند رواج یافت(٥٦). بعضی از کتبه های پهلوی دوره ساسانیان در هندوستان نفوذ مذهب مسیحیت را در آنجا نشان می دهند(٥٧). بنا به گفته دکتر چندر شیکر: "روش وشیوه پرستش ایرانیان قدیم امروزهم در اهالی هند باعث توجه وقابل ملاحظه است، آفتاب پرستی وشیوه آتش پرستی هندوان شبیه آتش پرستان پارسیان وایرانیان قدیم بوده است"(٥٨). در اواخر دوره ساسانیان، وقتیکه مسلمانان به ایران هجوم آوردند گروهی از زرتشنیان ایران وارد شبه قاره شدند و در کوه کتهری واقع در ٢٥ میل شهر بمبئی، پنج کتیبه به پهلوی به عنوان یادگار از خود به جای گذاشتند(٥٩).

سکه های که در قرون هفتم تا دوازدهم میلادی در هندوستان رواج داشت از حیث وزن وعیار ونقش نگار از روی مسکوکات زمان ساسانیان اقتباس گردیده است(٦٠) علی اصغر حکمت از قول محقق وعالم فرانسوی نقل کرده است: "این نواحی که در قرون قبل از میلاد تا یك قرن بعد از میلاد بنام "هند سفید" نزد مورخین معروف است پیوسته تا زمان فتوحات اسلام دائماً در تحت نفوذ فرهنگی ایران بوده اند"(٦١).

☆☆☆☆

حواشی

۱۔ بان، گستاؤلی ، تمدن هند، مترجم سید علی بلگرامی ، مقبول اکادمی، لاهور۱۹٦۲میلادی، ص:۲۲۷.

۲۔ گون آلتان، شمس الدین، "تمدن وفرهنگ عیلام" مترجم داور اصفهانیان وحید ، سال:۱، شماره: ۳، ص:۳۲۲.

۳۔ پیر آمیه ، تاریخ عیلام ، مترجم شیرین بیانی، انتشارات دانشگاهی ، ۱۳٤۹ خورشیدی ، ص:۲.

٤۔ آذری ، علاء الدین ، روابط ایران وهند در عهد باستان، بر رسهای تاریخی سال: ۱٦، شماره: ٤، ص:۱۱٥.

٥۔ نقوی، شهریار ، همبستگی های دیرین ایران وپاکستان ، بررسیهای تاریخی، سال: ۳شماره : ۱۰، ص:۹۲.

٦۔ حکمت، علی اصغر ، سر زمین هند ، تهران ، ۱۳۳۷خورشیدی ، ص:۳۷.

۷۔ مشکور جواد، سیر اندیشه های دینی در ایران، انتشارات مطالعات وهماهنگی فرهنگی، تهران، ۱۳٥٥ خورشیدی ، ص:۱.

۸۔ یکتایی، مجید ، نفوذ فرهنگ وتمدن ایران واسلام در سر زمین هند وپاکستان، ۱۳٥۳ خورشیدی ، ص: ٤٥

۹۔ آذری ، علاء الدین ، سال۱٦، شماره: ٤، ص ۱۱۳۔۱۱۲

۱۰۔ رازی، عبدالله، تاریخ کامل ایران ، انتشارات اقبال، تهران ، چاپ پنجم، ۱۳٦۲ خورشیدی ، ص:۲۱

۱۱۔ گیهان ، مسعود، جغرافیای مفصل ایران ،تهران ، ص:۱٥

۱۲۔ آبادانی، فرهاد، نگاهی به روابط ایران وهند قدیمترین از منه تاریخ ، وحیده سال : ۱٦، شماره: ۲٤۳، ص:۳۸

۱۳۔ فرهنگ ارشاد ، مهاجرت تاریخی ایران به هند ، موسسه مطالعات وتحقیقات فرهنگی ، چاپ اول ، ۱۳٦٥خورشیدی، ص:٦۷

۱٤۔ دانی، احمد حسن ، عصر هخامنشی ومیراث فرهنگی پاکستان مترجم حسین وثوفی، هلال ، ج:۱٦، شماره:۸، ص:۱۱

۱٥۔ عبدالله، سید، ادبیات فارسی درمیان هندوان ، مترجم محمد اسلم خان، تهران، ۱۳۷۱ خورشیدی، ص:۲۲

۱٦۔ نقوی، شهریار ، سال :۳، شماره: ۱، ص:۱۲۳

۱۷ـ حکمت ، علی اصغر، ص:۱۸
۱۸ـ همان، ص:۲۲
۱۹ـ رضوی ، سبط حسن ، سیر روابط فرهنگی ، هلال ، سال: ۱۱، شماره ۸، ص:۳۵
۲۰ـ دانی، احمد حسن ، جلد:۱۶، شماره:۸، ص:۱۳ـ۱۲
۲۱ـ حکمت ، علی اصغر، ص:۴۱
۲۲ـ پیگولو سکایا ، تاریخ ایران ، مترجم کریم کشاورز، پیام ، تهران: ۱۳۵۴ خورشیدی، ص:۵۲
۲۳ـ آزری ، علاء الدین ، سال:۱۶، شماره:۴، ص:۱۱۵
۲۴ـ حکمت ، علی اصغر، سرزمین هند، ص:۲۱
۲۵ـ مشایخ فریدی، محمد حسین، تاریخ مختصر هند وروابط سیاسی وادبی آن با ایران ، پایان نامه دوره دکتری ، دانشگاه تهران ، ۱۳۳۶ خورشیدی، ص:۶۴
۲۶ـ نقوی، شهریار ، ج:۳، شماره:۱، ص:۹۴
۲۷ـ همان، جلد :۳، شماره : ۱، ص۹۱
۲۸ـ حکمت ، علی اصغر، ص:۳۹
۲۹ـ نقوی، شهریار ، ج:۳، شماره:۱، ص:۹۴
۳۰ـ حکمت ، علی اصغر، ص:۴۰
۳۱ـ نقوی، شهریار ، ج:۳، شماره:۱، ص:۹۴
۳۲ـ آبادانی ، فرهاد ، سال: ۱۶،شماره:۲۴۳، ص:۳۸
۳۳ـ آذری، علاء الدین ، سال :۱۲، شماره:۴، ص۱۲۹
۳۴ـ آبادانی ، فرهاد ، سال۱۲، شماره ۲۴۳، ص:۳۸
۳۵ـ حکمت ، علی اصغر، ص:۳۶
۳۶ـ مجله دانشکده ادبیات وعلوم انسانی ، مشهد ، ج:۸، ص:۳۵۹
۳۷ـ آذری، علاء الدین ، سال :۱۶، شماره:۴، ص:۱۲۹
۳۸ـ پیگولو سکایا، ص:۴۹
۳۹ـ نقوی ، شهریار، جلد:۳، شماره :۱، ص:۹۱
۴۰ـ همان، جلد :۳، شماره :۱، ص:۹۱
۴۱ـ مجله دانشکده ادبیات وعلوم انسانی، مشهد، جلد:۸، ص:۳۵۹
۴۲ـ صفا، ذبیح الله ، تاریخ ادبیات در ایران ، جلد:۱، ص:۹۵
۴۳ـ دبیری نژاد، بدیع اللّٰه، فرهنگ و تمدن ایران در عصر ساسانی ، وحید، سال:۱۰، شماره:۸، ص:۸۶۴

٤٤۔ نقوی ، شهر یار، سال :٣، شماره: ١، ص٩٤
٤٥۔ آذری علاء الدین، سال:١٦، شماره:٤، ص٣٣۔١٣٢
٤٦۔ نقوی، شهریار، سال:٣، شماره:١، ص:٩٢
٤٧۔ حکمت، علی اصغر، ص:٣٠
٤٨۔ آبادانی ، فرهاد، سال:١٢، شماره:٢٤٣، ص:٩٥
٤٩۔ نقوی، شهریار، سال : ٣، شماره : ١، ص٩٥
٥٠۔ همان، سال:٣، شماره:١٣٩:٤
٥١۔ همان، سال:٣، شماره :١، ص:٩٢
٥٢۔ آذری، علاء الدین ، سال :١٦، شماره:٤، ص:٤١
٥٣۔ نقوی، شهریار، سال:٣، شماره:١، ص:٩٥
٥٤۔ حکمت ، علی اصغر، نقش پارسی بر احجازهند، تهران ، چاپ :٢، ١٣٣٧ خورشیدی، ص:٨۔٧
٥٥۔ رازی، عبدالله، ص:١١١
٥٦۔ حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، ص:٢١
٥٧۔ همان، نقش پارسی بر احجازهند، ص:٩
٥٨۔ شیکر، دکتر چندر، تحفظ میراث فرهنگی توسط تراجم متون فارسی بر زبان هندی، مجموعه سخنرانی های نخستین سمینار، پیوستگهای فرهنگی ایران وشبه قاره مرکز تحقیقات فارسی ایران وپاکستان ، اسلام آباد، ١٣٧٣خورشیدی، جلد:١، ص:٣٣٣
٥٩۔ آذری ، علاء الدین ، سال:١٦، شماره :٤، ص:١١٥
٦٠۔ حکمت ، علی اصغر ، نقش پارسی براحجاز هند، ص:٩
٦١۔ همان ، سرزمین هند، ص:٤٣

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 34, Sr.No.90, 2013, pp 75 – 96

مجلہ تحقیق
مجلہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد 34 جنوری- مارچ 2013، شمارہ 90

"الصخرة الأخيرة" و "وا إسلاماه"

(دراسة مقارنة بين الروايتين)

الدكتور الحافظ عبد القدير*

Abstract: This article is a comparative study of two novels: "Aakhiri Chataan" (Urdu) of Naseem Hijazi and "Wa Islamah" (Arabic) of Ali Ahmad Bakthir. The main theme of both is Muslims' struggle against Tatars and Christians who imposed the so-called sacred wars on them. In this article the researcher has first summarized these novels and then highlighted the similarities and differences between them.
Key Words: Naseem, Bakthir, Wa Islamah, Aakhiri Chataan

إن التاريخ عاجز عن تقديم نظير تلك الفظائع الشنيعة التي سجلها التتار على صفحاته، إنهم لما أغاروا على المسلمين صبوا عليهم سوط عذاب حيث أفسدوا بلادهم وقتلوا مئات آلاف من رجالهم وهتكوا أعراض نسائهم وذبحوا أبنائهم وأهلكوا حرثهم ونسلهم، وتعدَّوا في ذلك كل الحدود، ووصلت همجيتهم إلى أنهم بنوا منارات من هامات إنسانية، فجرت دجلة والفرات في تلك الأيام بدماء المسلمين بدلا من المياه،(1) ولم يزل التتار ماضين على سنتهم حتى "كلت أسلحتهم وتكلكلت أيديهم مما قتلوا من النساء والأطفال فضلا عن الرجال"(2) وحتى قيل "لا يُقال كم أباد هؤلاء من بلد وإنما يُقال كم بقي".(3)

قد جعل كل واحد من "نسيم حجازي الباكستاني"(4) و"علي أحمد باكثير المصري"(5) هذه الفترة القاسية من التاريخ الإسلامي موضوع روايته، فكتب نسيم حجازي روايته الأردية الشهيرة "آخرى چٹان"(6) أي "الصخرة الأخيرة" حول هذه الأحداث المؤلمة الفاجعة، كما تناولها علي أحمد باكثير في روايته "وا إسلاماه".(7)

نحن فيما يلي من الصفحات نعالج هاتين الروايتين ونقدم تلخيصهما أولاً، ثم نبحث عن أوجه التشابه والاختلاف بينهما(8)

ملخص رواية: الصخرة الأخيرة

تحتوي رواية "الصخرة الأخيرة" لكاتبها نسيم حجازي على خمس مئة واثنتي عشرة صفحة في ثلاثة أبواب، والقصة بالإيجاز أن الطاهر بن يوسف(9)

---

*- الأستاذ المساعد بالقسم العربي، جامعة بنجاب، باكستان.

الذي يكون من قاطني المدينة المنورة يرتحل إلى مدينة بغداد -مقر الخليفة- بأمر أستاذه أحمد بن حسن، وكان والده "يوسف" من قائدي جيش الفاتح الكبير صلاح الدين الأيوبي([10]) والذي كان قد نصب لواء المسلمين على قلعة يروشلم قبل استشهاده.([11])

وبعد وصوله إلى مدينة بغداد يشتري "الطاهر بن يوسف" لنفسه بيتاً كبيرًا، لأن الحكام وأصحاب السلطة كانوا لا يلتفتون إلا إلى من كان ذا مال وجاه. وسرعان ما تصل شهرته إلى آذان الخليفة ورئيس وزرائه "افتخار الدين"، وذلك بسبب ثرائه وسيف صلاح الدين الأيوبي الذي يكون معه، فيدعوه رئيس الوزراء إلى بيته حيث يلتقي بابنه القاسم الذي يريد منه أن يهبه سيف صلاح الدين، وهذا ما يشدهما إلى ميدان المبارزة في يوم مشهود حيث ينهزم "القاسم" وأستاذه "لوكس"، فيضطرم القاسم على الطاهر حقدًا وغضباً وتنفرًا، فيكيد لقتله إلا أن الطاهر ينجو منه بسب صفية -بنت عم القاسم التي تبدأ تحب الطاهر- التي تخبر الطاهر عن كيده.

ويكون "جنكيز خان"([12]) -رئيس التتار وطاغيتهم- على أتم استعداد لصب سوط عذاب على بلاد خوارزم إلا أنه يكون خائفاً من الخليفة -رغم أن العلاقات بين الخليفة وعلاء الدين خوارزم شاه تكون متوترة- بأنه يُعاون خوارزم شاه عند هجوم التتار عليه حباً وحماسة للإسلام.

تُرسل الحكومة البغدادية "الطاهر" مندوباً لها مع ثلاثة من أصحابها إلى "جنكيز خان"، فيصل إليه ويعطيه رسالة الخليفة، ومضمونها أن الحكومة تُساعد "خوارزم شاه" في صورة هجوم جنكيز خان عليه، ولكن يكتشف الطاهر بعد عودته من بلاط "جنكيز خان" أنه قد خُودع، وأن الحكومة قد لعبت معه دورًا مزدوجاً ونافقته بوجهين، لأن الرجال الثلاثة الذين ذهبوا معه إلى "جنكيز خان" قد أيقنوه أن الحكومة البغدادية تكون مع جنكيز عند هجومه على "علاء الدين خوارزم شاه"([13]).

وفي أثناء ذلك يجتمع عند "علاء الدين خوارزم شاه" أكثر من مائتي ألف جندي، فيخرج لقتال التتار على خلاف من رأي ابنه "جلال الدين"([14]) وأصحابه الآخرين الذين يمنعونه عن الخروج عن بلاده، ولكنهم لا يجدون منه أذناً صاغية، ويلقاه "جنكيز خان" مع جيوشه بين الجبال، فينهزم خوارزم شاه وأصحابه ويُولّون الدُّبر.

وفي الجانب الآخر يقبض "تيمور ملك" -ملك قوقند- على هذا الوفد والطاهر معهم، ويُقتل أولئك الرجال الثلاثة على التو بينما يُحكم على الطاهر بالشنق بعد أيام بأمر من "خوارزم شاه". يُغير التتار على تلك المنطقة و"الطاهر" على المشنقة، فيُطلق "تيمور" سراحه، فيفر "الطاهر" مع "تيمور" من تلك المنطقة، وفي الطريق تصادفه كتائب الجيش التتري إلا أنه ينجح في الوصول إلى قرية أفسدها التتار قبل أيام، فيختفي بها، وهنا يلتقي بفتاة باسم "ثُريا" وأخيها "إسماعيل"، وهما من سلالة والي تلك المنطقة، والذي قُتل على أيدي التتار، فيقضي معهما في بيتهما أياماً، ثم يوصلهما الطاهر إلى بيت جدها في مدينة "بلخ"، وخلال هذه الأيام تنبت بينهما بذرة الحب التي تُصبح شجرة قوية أصلها ثابت وفرعها في السماء، فنظرًا إلى هذا الحب يعرض عليه الجدان أن يتزوج ب"ثريا"، فيقبل هذه الدعوة الحبيبة إلا أنه يؤجل الزواج إلى عودته من مدينة بغداد، ثم يتوجه صوب مدينة بغداد حيث يلتقي بأصدقاءه القدامى، ويتزعم حركة الدعوة إلى الجهاد في سبيل الله، ويُلقي الخطبات الحماسية المنمّقة في مساجد مختلفة، يصف فيها ما ارتكب التتار في المسلمين من الفظائع والعظائم ويحضهم على الجهاد ويُشعل في أفئدتهم لهيب الثأر.

تؤثر هذه الخطبات في قلوب الناس تأثيرًا عميقا، فيستجيبون له وينسلون من كل حدب ملبين دعوته لقتال العدو وكل من يصدهم عن ذلك، وهذا ما يجعل الخليفة يُذعر منه، فيحكم عليه بالقبض والسجن، وإثر ذلك يُسجن في زنزانة ظلماء على ضفة نهر دجلة.

أما "جنكيز خان" فجيوشه تكون في تقدم مستمر إلى مناطق مسلمة، فتستولي على البلدان المسلمة المختلفة أمثال سمرقند وبخارا وتاشقند، ويفر "خوارزم شاه" ويأوي إلى جزيرة يختفي بها، فيتولى مقاليد الحكم ابنه الجريء الشجاع السلطان "جلال الدين" الذي يأخذ نواحي مدينة "مرو" مستقرًا له، فيبدأ يجتمع عنده المتضايقون من ظلم التتار من مناطق مختلفة حتى يصل عددهم إلى ألوف في بضعة أشهر.

وفي بغداد يكثر عدد أنصار "الطاهر" يوماً فيوماً، فيحكم الخليفة بالإفراج عنه خوفاً من كثرة عددهم، بينما يحاول المهلب بن داؤد – وزير الخارجية- أن يعطيه السم في الطعام إلا أن ذلك الطعام المسموم يأكله سجين آخر فيموت، ويقذف أصحاب "المهلب بن داؤد" "الطاهر" في النهر وهم يظنون أنه جثة لا حياة فيها، فيصل "الطاهر" إلى "صفية" ويجتمع بها سرًا على غرة من أهلها فتلح على الفرار والزواج بها، وهنا يخبرها الطاهر عن حبيبته "ثريا". إن الحب عجيب ولا يلد إلا العجائب، فها هي تأذن له الذهاب على أن لا ينساها طول حياته، وأنها مستعدة لقضاء الحياة كلها معهما كخادمة.

تُحاصر الجيوش التتارية ثغور "مرو"، وتفوز في فتح قلعتها بالشطارة والمكر، وكان من دأبها أنها لم تدخل قرية إلا أفسدتها ومزقتها كل ممزق، فتقتل رجال "مرو" وتحرق مكتباتها ومساجدها ومدارسها وتهتك أعراض النسوة على مشهد من بعولهم وتذبح أطفالها وتحرقهم وهم أحياء.

بعد فراره من مدينة بغداد يذهب "الطاهر" مع أصحابه الذين يبلغ عددهم ثلاثة آلاف صوب مدينة "مرو"، وبينما هو في الطريق إذ يصله خبر دمارها، فيغير اتجاهه إلى السلطان "جلال الدين"، ويجد "جلال الدين" وجيوشه محاصَرين من جميع الأطراف بواد ضيق، فيغير الطاهر على التتار من الخلف، وينتصر المسلمون.

وفي جيش السلطان "جلال الدين" يلتقي بـــ "تيمور ملك"، ومن هنا يذهبون إلى مدينة "غزني" حيث يجتمع عند "جلال الدين" الجنود في عدد كبير.

تُعجب "جلال الدين" كثرة جيوشه فيُرسل إلى "جنكيز خان" دعوة الحرب، فيرسل "جنكيز خان" جيشاً ردًا على ذلك، ولكنه ينهزم على أيدي المسلمين، فيدعو "جنكيز خان" عساكره من كل المواضيع ويخرج بنفسه مع عساكره ضد "جلال الدين"، وفي الجانب الثاني ينزغ الشيطان بين قواد "جلال الدين" بعد الفتح الأول، فيختلفون على اقتسام الغنائم وتقع التفرقة بين صفوف جيشه ويتشتت شملهم، فعندما تكشف الحرب عن ساقها تصبح الهزيمة نصيب "جلال الدين" وأصحابه.

يفر "جلال الدين" من ساحة القتال والعدو خلفه حتى يصل إلى نهر السند فيعبره ويقبض على القرى المجاورة، ثم يُرسل وفدًا مع "الطاهر بن يوسف" إلى ملك الهند "السلطان الإلتتمش"([15]) لمد يد العون والمساعدة إليه، وفي الهند يلتقي الطاهر بأسرة "ثريا" التي كانت قد هاجرت إليها بعد فتح "بلخ" ويحصل على بغيته فيتزوجها.

وبإيماء "الإلتتمش" يَذهب الطاهر إلى ولاة دول مسلمة مختلفة يحرّضهم على أن يجتمعوا على رصيف واحد ويصبحوا كتلة واحدة ضد التتار، ويبلغ فرح "جلال الدين" قمته عندما يحصل على رد إيجابي من قبل أهل بغداد فيسافر إليها،

وقبل وصوله إلى بغداد يصل وفد التتار إلي الخليفة تحت قيادة المهلب بن داؤد الذي يمنعه عن مساعدة "خوارزم شاه"، وإثر تهديدهم إياه يسحب الخليفة يده من مساعدة "جلال الدين"، كما أنه يُرسل جيشاً عبارة عن ثلاثين ألف جندي إليه لقتاله والقضاء عليه، إلا أن هذا الخبر يصل إلى "الطاهر" وأصحابه على يد "صفية" التي تُصاب بجروح شديدة في الطريق وتُستشهد، ثم يموت الخليفة "ناصر الدين" ويجلس على عرش السلطنة ابنه "الظاهر"[16]، فيُرسل "جلال الدين" مرة ثانية "الطاهر" إلى بغداد يستنجده، وبإيماء الخليفة يطوف "الطاهر" ببلاد مسلمة مختلفة من الشام ومراكش والأندلس لحث أهلها على الجهاد.

وفي الجانب الآخر يتقدم التتار إلى مدينة الموصل بعد غزوهم المدن الإسلامية المختلفة، وفي أثناء ذلك يموت الخليفة "الظاهر" ويأخذ مكانه الخليفة "المستنصر"[17] الذي يرفض مساعدة "جلال الدين" الذي يكون في حاجة ماسة إليها لوصول الجيوش التترية إلى المناطق القريبة منه، فعندما يعرف ذلك "جلال الدين" الذي كان قد علق كل آماله على أهل بغداد والخليفة ينقطع خيط أمله، وينسى أن الرياح تجري أحياناً بعكس ما تشتهي السفن، فييأس من بغداد وبالتالي ييأس من روح الله، ويترك كل ما كان لزاماً عليه ويلوذ بالخمر والرقص فيدمنها، وفي يوم من الأيام يقصد الصحراء راكباً فرساً، ومنذ ذلك اليوم لم يعثر عليه أحد، وهكذا ينطوي ملكه ويُقطع دابره. فيا حسرة على أهل بغداد، إنهم أضاعوا "جلال الدين" وما عرفوا أي فتى أضاعوا.

أما "الطاهر" وأصحابه فإنهم يتوجهون تلقاء الهند وينضمون إلى جيش ملك الهند المستعد لمقاومة التتار، وبعد قضاء خمسة عشر عاماً في جيشه ينذر الطاهر حياته الباقية على خدمة الدين وتبليغه. وفي بغداد يصبح "المستعصم"[18] خليفة لها، وفي السنة الثالثة من خلافته يهجم "هولاكو خان" على بغداد، والخليفة منهمك في شرب الخمر ومشاهدة رقص الحسان، فيذهب فورًا إلى طاغية التتار بالهدايا إلا أنه لا يقبلها ويأخذه أخذ عزيز مقتدر، فيقتل "المستعصم" وينهب ثروات بغداد ويقتل كل من فيها حتى لا يبقى فيها سوى الكلاب والطيور، فتصبح بيوت أهل بغداد خاوية بما ظلموا.[19] وبهذا تنتهي القصة.

ملخص رواية: وا إسلاماه

إن رواية "وا إسلاماه" تشتمل على مئتين وثماني عشرة صفحة تقريباً، وعلى ستة عشر فصلاً، إنها تدور حول حياة الملك "قطز"[20] -من مولده إلى موته- وتُلقي الضوء على كفاحه المستمر، ودفاعه للإسلام عن أعداءه التتار والصليبيين.

والقصة بالإيجاز أن السلطان "جلال الدين بن السلطان خوارزم شاه" الذي كان يستعد للهجوم على التتار -أعداء المسلمين اللُّد- يُخبره منجمه الخاص بعد أن ينظر في طالعه بأنه سيهزم أعداءه التتار أولاً ثم يهزمونه، وسيولد في أهل بيته غلام يكون ملكاً عظيماً، ويهزم التتار هزيمة ساحقة.

وبعد أيام قلائل تُولد عند جلال الدين بنت بينما تُنجب شقيقته ابناً، وأثناء ذلك تشتعل نار الحرب بينه وبين جنود التتار، وتُصبح بينه وبين هؤلاء سجالاً، فتارة يهزمهم وتارة أخرى يذوق ذائقة الهزيمة، حتى يأتي عليه ذلك اليوم النحس الذي يرى فيه أنه لا محيص من الموت أو الأسر، ويضطر إلى النفي، فيأمر بإغراق أهله في يم السند الذي يبتلع الأسرة كلها سوى هذين الطفلين اللذين ينجوان من مخالب الموت بسبب حيلة تحتالها أمّاهما، وبعد بُرهة من الزمن يستولي السلطان على بعض مناطق الهند ويحتلها، ويقضي أوقاته في حرب مستمرة مع التتار، وفي أثناء ذلك يختطف بعض أعدائه ذينك الطفلين اللذين

يكونان محط آماله بعد غرق الأسرة كلها، فيفقد وعيه، ويكاد يموت من الغم ويمتنع عن الطعام، وينسى ما كان لزاماً عليه من مقاومة التتار، فيلوذ بالخمر فيُدمنها، وبالتالي ينهزم، وأخيرًا يُقتل على يد كردي اختطف أولاده من قبل.

وفي الجانب الآخر يصير هذان الصبيان سلعة تُباع وتُشترى، فإنهما أولاً يُباعان لتاجر سوري، ويعيشان عنده مع غلام آخر اسمه "ظاهر بيبرس"(21)، ثم يُرسل هؤلاء الثلاثة إلى سوق الرقيق بمدينة "حلب" حيث يشتريهما "الشيخ غانم المقدسي" –رجل ثري من أهل دمشق- بينما يُباع العبد "بيبرس" لرجل مصري، ففي بيت هذا الرجل يقضيان سنوات ويترعرعان، كما يترعرع معهما الحب بينهما، وفي هذا البيت يُبالغ مولاهما الدمشقي في رعايتهما والحدب عليهما، ويعتمد على "قطز" أكثر من ابنه الوحيد "موسى" الخليع، ويسلمه مقائد خزائنه، ويُسند إليه إدارة أمواله وأملاكه، وهذا ما يُثير حقد ابنه على قطز، فبعد وفاة "الشيخ غانم المقدسي" يفترق الحبيبان حيث يبيعهما "موسى"، فيشتري "جلنار" رجل مصري بينما يُباع "قطز" لرجل اسمه "ابن الزعيم".

وفي بيت سيده الجديد يلتقي "قطز" بالشيخ "ابن عبد السلام" الذي يراسل الملك الصالح "نجم الدين أيوب" – ملك مصر-(22) ويحضه على تطهير بلاد الشام من الصليبيين، لأن الملك الصالح "عماد الدين اسماعيل"(23) والي الشام في ذلك الحين كان مع الإفرنج أعداء الإسلام، فيقبل دعوته الملك أيوب ويجهز الجيش لقتال "إسماعيل"، و"إسماعيل" هو الآخر الذي يُدرك الخطر فيستنجد من الإفرنج وغيرهم، كما أنه يُلقي الشيخ "ابن عبد السلام" في السجن إثر تلك الخطبة للجمعة التي يخطبها ضد "إسماعيل"، إلا أنه لا يستطيع أن يجعل الشيخ في السجن لمدة طويلة، وذلك بسبب كثرة أتباعه وشيعته الذين يبدأون إغتيال الإفرنج –حلفاء الملك- حيثما يجدون، فيفرج عنه الملك "إسماعيل" وينفيه إلى مصر حيث يرحّب به والي مصر.

ويريد "قطز" الذهاب إلى مصر، ولكنه يبقى في بلاد الشام بأمر مولاه ويتوظف في جيش "إسماعيل" الذي كان يستعد لقتال جيش الملك "أيوب". وعندما يلتقي الجيشان يُلقي "قطز" خطبة بليغة فصيحة، تؤثر في القلوب والأذهان معاً، فيترك جم غفير من جنود "إسماعيل" جيشه وينحاز إلى جيش الملك "أيوب"، وينتصر المصريون.

وبعد أن يسمح له مولاه يقصد "قطز" مصر، فيُباع للملك "صالح أيوب" الذي بعد وقت قليل يهبه لـ"عز الدين ايبك الصالحي"(24) –أحد أمراء مماليكه الأثراء عنده- وهنا يلقى قطز صديقه القديم "بيبرس" الذي يعمل عند "فارس الدين أقطاي" -أحد أمراء المماليك الأثراء –(25) ولا تكون بين "عز الدين ايبك وفارس الدين" علاقة صداقة، على كل حال يختلف "قطز" كثيرًا إلى قلعة الجبل التي يعيش فيها الملك "صالح الدين أيوب"، لأنه يُفوّض إليه أن يذهب ببريد "عز الدين ايبك" إلى الملك، وفي قصر الملك يجد "قطز" حبيبة قلبه "جلنار"، فتتوالى اللقاءات السرية بينهما على غرة من أهل قصر، ولكن سرعان ما تعرف هذا السر الملكة "شجرة الدر"(26) التي تمنعهما عن اللقاء، كما يُصد "قطز" عن الذهاب إلى قصر الملك.

يستمر الملك "صالح أيوب" في الهجوم على بلاد الشام حتى يستولي على دمشق –عاصمة البلاد- ويفر "إسماعيل" من ساحة القتال، وبعد بُرهة من الزمن يُصاب الملك "صالح أيوب" بمرض فيذهب إلى دمشق مع ملكته "شجرة الدر" تاركاً مصر عملاً بنصيحة أطباءه، وتصاحب الملكة وصيفتها "جلنار"- حبيبة بطلنا-، وعندما يعلم الصليبيون أن المرض قد أضنى الملك ينتهزون الفرصة ويبدأون من جديد إعداد ما يستطيعون للإغارة على مصر، والملك

"صالح أيوب" هو الآخر الذي يصل إليه خبر تجهيز الصليبيين وإعدادهم، فيترك دمشق قاصدًا مصر، وينـزل في موضع بإسم أشمون طناح "أشمون الرمان" وهنا تصل أساطيل الإفرنج، وبينما تكون الحرب على قمتها يموت الملك "صالح"، فامتثالاً لوصية الملك -الذي يوصي قبل موته "شجرة الدر" –زوجته- ومن يثق بهم من رجاله أن يكتموا موته حتى يقدم ابنه "توران شاه"([27]) من قلعة كيفا- تصبح الملكة حاكمة للبلاد، إلا أن خبر موته لايبقى سرًا لوقت طويل، فيبدأ الإنجليز يكرون على المسلمين بشدة أكثر، وكرة تلو الأخرى، ويخوض المسلمون في معارك شديدة، وأخيرًا ينتصرون على أعدائهم، وخلال هذه الحروب الصليبية يعود "توران شاه" إلى القاهرة، ولا تلبث الملكة و"توران شاه" أن تقع بينهما العداوة، فيُقتل "توران شاه" بأيدي موالي أبيه، وتجلس "شجرة الدر" على أريكة السلطنة بمساعدة أتابكها "عز الدين" وغيره من المماليك.

ولا تمضي أيام كثيرة على إعلان ملكها حتى أن الملك "الناصر"([28]) صاحب مدينة حلب يُعلن أنه سينتقم من "شجرة الدر" ويثأر لنسيبه الملك "توران شاه" من قتلته من الأفراد الماليك، فتنـزل الملكة من عرشها لأتابكها ومقدم عسكرها الأمير "عز الدين ايبك" وتُوليه مقاليد الحكم، ولكن بعد أيام قليلة تبدأ أصوات الناس ترتفع قائلة: ما نبغي مملوكاً يتولى علينا بل نريد سلطاناً من آل أيوب، فلخفضها يُجلس "موسى ابن الملك مسعود"-ابن ست سنوات- على عرش السلطنة، إلا أن الحكومة لا تزال مقاليدها بأيدي الملكة و"عز الدين ايبك" الملقب بالملك "المعز".

وكان كل من "فارس الدين أقطاي" و"عز الدين ايبك" يريد بعد وفاة الملك أن يتزوج الملكة "شجرة الدر"، وهذا ما يوقع النـزاع بينهما، والملكة هي الأخرى التي تطوع لها نفسها أن تلعب بكليهما بكل شطارة فتلعب، وأخيرًا تتزوج "عز الدين ايبك". فللزواج بالملكة يُلقي "عز الدين الملك" موسى ابن الملك مسعود في السجن بإيمائها، وهذا ما يجعل "فارس الدين أقطاي" يستشاط غضباً، فيُصاهر "الملك المظفر"([29]) ويطلب من الملكة ترك قلعة الجبل لأن بنت الملك أحق بها، فتدعوه الملكة "شجرة الدر"، وهي تخدعه، إلى القلعة حيث يقتله "قطز". وبعد قتله "فارس الدين اقطاي" تُزوج الملكة "قطز" حبيبته "جلنار".

وبعد زمن قصير ينشب الاختلاف بين الملكة "شجرة الدر" وزوجها بسبب زوجته الأولى وابنه، فيقتله جماعة من خدم الملكة امتثالاً لأمر "شجرة الدر"، وهذا ما يُغضب مماليك "عز الدين ايبك"، الذين يقبضون على القصر ويملكون "نور الدين علي" الملقب بالملك "المنصور ابن الملك المعز" عليه([30]) -والذي كان عمره خمس عشرة سنة- ويُعيّن "قطز" نائب السلطنة وتُقتل "شجرة الدر". وفي الجانب الثاني يرفع لواء القتال والانتقام المملوك "بيبرس" بعد قتل مولاه "فارس الدين اقطاي" فيجهز "قطز" عسكرًا لقتاله ويهزمه.

والتتار بقيادة طاغيتهم الجديد "هولاكو"([31]) يقصدون البلاد الإسلامية، فيسومون أهلها أشد العذاب، فيقبض الأمير "قطز" على "المنصور" وأخيه ويعلن نفسه سلطاناً ويجلس على سرير الملك ويتلقب بلقب الملك المظفر، ويعود إليه "بيبرس" معتذرًا، فيقبل اعتذاره الملك المظفر ويجعله من مقربيه.

يبدأ الملك المظفر تجهيز جيشه بكل ما يمتلكه من الوسائل لمقاومة ألد أعدائه التتار، ويلتقي الجمعان، فيبلى المسلمون بلاء حسناً، ويقتلون قتالاً عنيفاً، وفي هذه المعركة تستشهد "جلنار" زوجة الملك وتنتهي المعركة والنصر حليف للمسلمين، ثم تتبع جنود المسلمين التتار حتى يطردونهم من البلاد الإسلامية كلها، ويصبح الملك قطز ملكاً عظيماً يتولى ملك مصر وبلاد الشام، إلا أنه يحزن شديدًا على وفاة زوجته وحبيبته الأولى والأخيرة "جلنار"، فيعزم على ترك السلطنة

وجعل صديقه القديم "بيبرس" يتولى زمامها، وأثناء ذلك يطلب بيبرس من الملك أن يعطيه نيابة "حلب" وأعمالها ولكنه يرفض عن إعطاءه إياها، لأنه كان قد أراد أن يعطيه ما هو أكبر من نيابة حلب بكثير، ولكن رفضه يجعل الأمير بيبرس يغضب غضباً شديدًا على السلطان ويضطرم حقدًا عليه وهو يظن أن الملك لن يعطيه شيئاً، فيكيد لقتل الملك مع جماعة من أصحابه، حتى يقتله ويتولى زمام الأمر، وبهذا تنتهي القصة.

وأبرز ما توصلت إليه من أوجه التشابه والاختلاف بعد دراسة هاتين الروايتين كالتالي:

أوجه التشابه:

1. بدأ كلا الكاتبين روايته بمقدمة أخبر بها عن موضوع روايته بالاختصار.
2. استخدم كل واحد منهما في روايته الألفاظ الأليفة التي تعودتها الآذان، واختار العبارات المانوسة التي ألفتها الألسنة، ولم يستخدم أحد من الكاتبين الكلمات المستعصية.
3. إن الأدب الذي أنتجه قلم كليهما يجري بسلاسة ويخلو من التكلف والتعقيد، فلذا يتميز أسلوبهما بالبساطة والسلاسة كأنه السهل الممتنع.
4. استخدم علي أحمد باكثير اللغة العربية الفصحى في الرواية ولم ينزل إلى اللغة العامية أو اللغة الدارجة، لا في السرد ولا في الحوار، ويماثله في ذلك نسيم حجازي حيث أنه أيضا لم ينزل من الأردية إلى اللهجات المحلية.
5. كلاهما تناول في روايته كثيرا من الأساليب البلاغية من التشابيه والكنايات والاستعارات والأمثلة الشعبية وغيرها.([32])
6. استخدم كل واحد منهما صنعة التكرار في روايته حيث أن كليهما قد كرّر في بعض الأحيان تركيبا أو كلمة أكثر من مرة لإبراز خيال أو فكرة في الكلام، فنرى علي أحمد باكثير يُكرّر صيغا مختلفة تنبثق من أصل واحد، مثل كلمة "القبلة" و"القبلات" و"التقبيل" إلى غير ذلك، قد استخدمها باكثير أكثر من ست عشرة مرة في صفحتين([33]) كما نرى تركيب "الأستاذ بعد التلميذ" عند نسيم حجازي أكثر من عشر مرات في صفحتين.([34])
7. اختار كلا الكاتبين أحداث روايته من فترة تاريخية من أهم فترات الكفاح الإسلامي ضد المغول القادمين من الشرق، والصليبيين القادمين من الغرب، كما تدور الروايتان حول الأحداث التي وقعت في كل من شبه القارة الهندية وبلاد الشام ومصر. ([35])
8. كل واحد منهما أشار إلى ذلك النزاع الذي وقع بين قواد جلال الدين على اقتسام الغنائم بعد انتصارهم على جيش ابن جنكيز خان في معركة كابل، وذهاب ريحهم وتشتت شملهم بذلك.([36])
9. تدور رواية "وا إسلاماه" حول "محمود" و"جهاد" أو "قطز" و"جلنار" وهما شخصيتان أساسيتان، حاك حولهما علي أحمد باكثير نسيج روايته، ومما لا شك فيه أن التاريخ موضوع جاف، يتعب القارئ بعد قراءة بضع صفحات منه، وللبعد بالقاري عن هذا السأم والتعب وضع المصنف فيها حلاوة الحب العفيف بين "قطز" و"جلنار"، وهذا الحب يصاحب القصة من البداية حتى النهاية، وكذلك نرى في "الصخرة الأخيرة " أن بطلها "طاهر بن يوسف" تحبه امرأتان "ثريا" و"صفية"، وقد تفنن الكاتب في ذكر هذا

الحب بعض التفنن، إلا أن النصيب للحب في هذه الرواية أقل من نصيبه في "وا إسلاماه".

10. هناك تشابه كبير بين بطلي الروايتين في الأخلاق والصفات، فكلاهما رجل متواضع، يشاطر الناس أفراحهم وأتراحهم، وآلامهم وهمومهم، عفيف في الحب، صادق في القول، كما أن كل واحد منهما موف بالعهد، شجاع، قوي القلب، خائض غمرة، غير مكترث بالرزايا، متمسك بأهداب الأمل والتفاؤل حتى في أضيق اللحظات، متحل بالصبر الجميل، وكاظم الغيظ، وعاف عن الأعداء، وبعيد عن الحقد والبغض والحسد ...

11. وكذلك هناك تشابه كبير بين صفية وثريا – بطلتي رواية الصخرة الأخيرة- وجلنار –بطلة رواية "وا إسلاماه"-، كل واحدة منهن شجاعة قوية القلب، وفية للبطل، ذات حياء، كما أن كل واحدة منهن تجاهد في سبيل الله وتخرج إلى ميدان القتال.

12. إن "جلنار" زوجة البطل في رواية "وا إسلاماه" تُستشهد في نهاية الرواية،([37]) وهكذا تُستشهد "صفية" حبيبة البطل في رواية "الصخرة الأخيرة"([38]).

13. إن "يوسف بن الظهير" والد البطل في قصة "الصخرة الأخيرة" يُستشهد في بداية الرواية، وهكذا يُستشهد "الأمير ممدود" والد البطل في بداية رواية "وا إسلاماه".

14. ينشأ البطل في كل من القصتين في أحضان الآخرين بلا أب وأم، أما قطز- بطل قصة "وا إسلاماه"- فوالده يموت في حرب من الحروب ووالدته تغرق في اليم، فيتربى أولاً عند خاله، ثم عند "الشيخ غانم المقدسي" من أهل دمشق، كما نرى "الطاهر" –بطل قصة "الصخرة الأخيرة"- يستشهد والده في حرب "صلاح الدين الأيوبي" التي كانت لفتح يروشلم، وتموت والدته قبل وفاة والده، فيترعرع في بيت صديق والده "الشيخ أحمد بن حسن".

15. تهم كل واحد من الروائيين سيرة البطل أكثر من صورته، فلذا لم يحاولا إبراز ملامحه الخارجية من طول قامته أو جمال وجهه أو بياض لونه أو اتزان جسده وغير ذلك من الأمور.

16. يضرّك الواشي الذي يتظاهر الصداقة معك أكثر مما يضرك عدوك الصريح، وقد أشار إلى هذه الحقيقة كل واحد من الكاتبين في أكثر من مرة في روايته، فعلى سبيل المثال هذا "بيبرس" يقتل "قطز" بسبب هؤلاء الوشاة في "وا إسلاماه"، وكذلك ينال "مهلب بن داؤد" النمام –في قصة "الصخرة الأخيرة" - مكانة سامية عند الخليفة مستخدما هذا الأسلوب، فيضره.

17. إن شخصية "القاسم" ابن افتخار الدين –رئيس الوزراء في بغداد- بقصة: "الصخرة الأخيرة" تماثل شخصية "موسى" ابن غانم المقدسي بقصة "وا إسلاماه" إلى حد كبير حيث أن "القاسم" رجل خليع، وبعد انهزامه على يد "الطاهر" يضطرم عليه حقدًا، فيُلقيه أولاً في السجن، ثم يحاول قتله بإعطائه الطعام المسموم، كما أن "موسى" يبغض "قطز" بعد أن يرى والده يعتمد عليه أكثر منه، فيبيع قطز بعد وفاة أبيه كما يفرقه عن حبيبته.

18. ومن العجيب أننا نجد كلا من "القاسم" و"موسى" يترادف مع الآخر من ناحية أخرى أيضا، وهي ناحية الحب، فالقاسم في "الصخرة الأخيرة" يحب "صفية" -حبيبة البطل "الطاهر"- ومن أجلها يفعل بالبطل الأفاعيل، وكذلك

يحب "موسى" في "وا إسلاماه" "جلنار" –حبيبة البطل "قطز"- ومن أجلها يؤذي البطل ويضايقه.

19. ذلك العصر كان عصر اللسان، فالعلماء كانوا يُشعلون في قلوب الناس النار بسبب خطبهم البليغة، وقد ألقى الضوء كل واحد من الكاتبين على هذا الأمر نظرًا إلى أهميته، ففي قصة "الصخرة الأخيرة" يُسجن "الطاهر بن يوسف" بسبب تلك الخطب التي يُلقيها أمام الجموع وهو يحرضهم على الجهاد، كما أن الشيخ "ابن السلام" في "وا إسلاماه" يُساق إلى السجن بسبب تلك الخطبة للجمعة التي يخطبها ضد الملك "صالح إسماعيل". والجدير بالذكر أن كل واحد منهما يُفرج عنه بسب أتباعه الذين يكونون في الكثرة.

20. مع أن كل واحدة من هاتين الروايتين عالجت تلك الفترة التي تُعد من أصعب الفترات وأقساها في التاريخ الإسلامي إلا أنهما تفيضان رجاء وأملاً، وتضربان ضربا قاسيا على السأم واليأس، فها هي شخصيات رواية "الصخرة الأخيرة" مع معاناتها أخطر لمحات حياتها تتواصى بعدم اليأس: "لا يجوز لرجل متوكل على الله إلى هذا الحد أن ييأس من رحمته"([39]) و"ليس من شأن المسلم القنوط"([40]) وهذا "ممدود" –والد البطل "قطز"- يخاطب جلال الدين عندما يراه يميل إلى اليأس فيقول له: "إنك ابن خوارزم شاه،... وما يكون لك أن تيأس من هزيمة عدوه وطرده من بلاد رعاياه... ومن يدري لعل الله ينصر بك الإسلام والمسلمين، ويجعل نهاية الأعداء على يديك." ([41])

21. كل واحد منهما رائد الأدب الإسلامي في بلدته، فلم يقتحم أحد منهما أبواب المحرمات والفواحش، كما لم يتورط أحد منهما في موضوعات المراهقين من ذكر الوقائع الجنسية وتصويرها، والتي يقوم بها الأدباء أصحاب الأدب المكشوف في عصرنا من أجل أن يكثر عدد قراءهم.

22. كل واحد منهما نقل نصوص تلك الخطب التي ألقاها شخصيات القصة في مواقع مختلفة، وقد اختار كل واحد منهما هذا الأسلوب لكشف الستار عن كثير من القضايا الاجتماعية والدينية.

23. كل واحد منهما نقل نصوص الرسالات التي كتبها بعض شخصيات القصة إلى بعضها. ([42]) إلا أن نصيبها أكثر في رواية "الصخرة الأخيرة".

24. إن التنجيم والضرب للرمل والقراءة في الكف كانت على قمتها في تلك الأيام، وإلى هذا الجانب أشار كل واحد من الكاتبين، أما رواية "وا إسلاماه" فنرى بها جلال الدين الخوارزمي مولعاً باستطلاع النجوم، إنه يستشير المنجمين كلما يهم بأمر عظيم، وعندما يريد المسير لقتال التتار يبعث إلى منجمه الخاص فيحضر عنده، وينظر في طالعه، فيقول له: "إنك يا مولاي ستهزم التتار ويهزمونك، وسيولد في أهل بيتك غلام يكون ملكاً عظيماً على بلاد عظيمة، ويهزم التتار هزيمة ساحقة"([43]) كما نرى "زيدًا" –شخصية من شخصيات القصة- في قصة "الصخرة الأخيرة" يذهب إلى المنجم ويستفتيه عن أحوال –الطاهر بن يوسف- الشخصية المركزية للقصة. ([44])

25. إن الإسلام يمنع المسلمين عن الذهاب إلى المنجمين والضاربين للرمل والقارئين في الكف، الذين ينظرون في طالع الناس. ولأن كل واحد من الكاتبين مؤمناً حقاً، ولا يريد من قارئه أن يوقنوا بخرافاتهم إثر قراءة مثل هذه القصص. إنهما ولو ذكرا التنجيم في قصتيهما إلا أنهما على التو أثبتا أنه ضرب من الخيال لا علاقة لها بالحقيقة كما حاولا إبراز جانبه السيء، على

سبيل المثال أنظروا إلى هذا الحوار الذي يدور بين "الطاهر بن يوسف" و"زيد" في قصة: "الصخرة الأخيرة" حيث يقول زيد:

> (زيد): استفتيتُ منجماً عنك بالأمس. (الطاهر): ماذا قال؟ (زيد): إن لقيني ذلك الكاذب الخادع الشاطر مرة أخرى لخطفتُ منه كل كتبه ورميتُ بها في النهر. (الطاهر): ماذا قال لك؟ (زيد): عليه اللعنة. إنه قال: حظك ليس بسعيد في هذه الأيام، أنت في قيد التتار، ولا ترجع إلى بلدتك إلا بعد أن تتحسن أحوال نجمك، وأحوالك لا تتحسن إلا بعد سنة، أعطيت ذلك اللعين خمسة دنانير. إنه جاء بهذاء كثير من مثله....(طاهر): ماذا قال أيضاً؟ (زيد): قال: "إن أميرة تتارية سوف تقع في حبك، وهي تسبب لك النجاة من سجن التتار، إن قابلته غدًا لأضربنه ضرباً لا ينساه طول حياته"(45)

أما علي أحمد باكثير فنراه يقول على لسان "ممدود"، وذلك عندما يخبر المنجم السلطان جلال الدين عن طالعه:

> "يا هذا لا يعلم الغيب إلا الله، وإنما جئنا بك لتبشر السلطان لا لتخوفه، وليس السلطان بمن يخاف من تنبؤاتك"... و "أنهم (المنجمون) ليسوا إلا دجّالين يدعون معرفة الغيب بما أوتوا من براعة وفطنة في تبين أحوال من يستفتيهم، وتقصي أسراره ودخائله. وعلى قدر هذه الفطنة والبراعة يوفقون إلى إصابة الحقيقة في تنبؤاتهم وتخرصاتهم"... "وجعل يورد وقائع من التاريخ كذبت فيها تخرصات المنجمين، ومن أبرزها ما اتفق للخليفة العباسي المعتصم بالله لما أراد أن يسير لفتح عمورية من بلاد الروم، فنهاه المنجم عن السير في ذلك اليوم لأن الطالع لم يكن في صالحه، وأنذره بالهزيمة، فلم يؤثر ذلك في عزم الخليفة، وضرب بكلام المنجم عرض الحائط، وتوجه ليومه ذاك فكسر جموع الروم وفتح عمورية"(46).

26. للرؤيا نصيب في كل واحدة من هذه الروايات، فنجد في كلتيهما شخصيات مختلفة تخبر الآخرين عن رؤياها وتستنتج منها.(47)

27. حاول كل واحد منهما إبراز التناقض الموجود في أقوال ممثلي الحكومة وأصحابها وسلوكهم، إنهم يفعلون خلاف ما يقولون، ولا يهمهم إلا مصالحهم الشخصية.(48)

28. تناول نسيم حجازي شخصية السلطان "جلال الدين" رمزًا لسلطان متمسك بالحق، ويراه القارئ في قتال مستمر مع قوات الباطل والتتار، يكر عليهم ليل نهار ويخلص المسلمين الضعفاء من براثنهم ولا يخاف في ذلك لومة لائم، كما لا يبالي بالأحوال السيئة والظروف القاسية وقلة عدد تابعيه، فتلوح شخصيته أمام أعين القارئ وكأنه خليفة الله على الأرض، وينظر إليه نظرة تقدير واحترام وإجلال، وهذه الشخصية المقدسة المباركة تهز كيان القاري وتصيبه بصدمة وذلك عند ما يراها فجأة تنقلب على عقبيها، هذا السلطان كان يرجو من خليفة المسلمين ببغداد أن يمد إليه يد العون في صورة إرسال الجنود إليه لمحاربة التتار، ولكنه يُصاب بمثل صاعقة عندما يرفض الخليفة مساعدته فييأس من خليفة المسلمين الذي كان محط آماله، وبالتالي ييأس من روح الله كذلك، ويرى نفسه غير متحمل لهذه الصدمة، فيلجأ إلى الخمر فيدمنها وإلى محافل الرقص والسرور فيغرق فيها. وينسى كل ما كان لزاماً عليه من نصرة المسلمين ومساعدتهم.(49)

ونفس الشيء نجده عند باكثير في روايته "وا إسلاماه"، فالملك جلال الدين بن خوارزم شاه الذي نراه في بداية القصة يفقد كل ما يمتلكه من النسوة والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث في الحروب ضد التتار ويتحمل متاعب السفر والنفي، ولكنه يرتدي رداء الصبر، ولا يمنعه ذلك كله عن الوقوف ضد التتار إلا أنه عندما يسمع باختطاف بعض أعداءه لابنته وابن أخيه اللذين كانا بقية أسرته، ولا يعثر عليهما، يفقد عقله ويبدأ يشرب الخمر وينسى كل شيء.([50])

29. كلاهما وجه نقدا لاذعا إلى رجال الدين الذين لا تهمهم إلا أهدافهم الشخصية، إنهم ينهبون العوام الساذجين باسم الدين والشرع، ويلعبون بمعتقداتهم، وبسبب هؤلاء العلماء –علماء السوء- يتفرق الناس ويضرب بعضهم أعناق بعض.([51]) وقد رأينا في كلتي الروايتين أن معظم هؤلاء العلماء وفقهاء السوء يتمشون مع أصحاب السلطة والمال، يتكلمون ما يُرضيهم ويحمون مصالحهم، فهؤلاء الفقهاء في طمع دراهم معدودة –في الصخرة الأخيرة- يُفتون أن التتار قد اصطفاهم الله سبحانه وتعالي ووهبهم سُلطة في بقعة واسعة من الأرض، فالوقوف ضدهم هو بمثابة الخروج والوقوف ضد رضا الله.([52]) كما نرى جماعة من فقهاء السوء في "وا إسلاماه" يُبطلون وصية الشيخ غانم المقدسي بصدد عتق البطلين والأملاك التي أوصى بها لهما.([53])

30. كل واحد منهما ذكر قصة شرب خمر السلطان "جلال الدين" في آخر حياته وبفقد وعيه.

31. كلاهما تناول الطبقة العليا للمجتمع أو حياة الأثرياء وحبهم للمال وكرههم للجهاد، وكَشَفَ عن العيوب الموجودة فيهم([54]) إنهم يجمعون المال ليل نهار، ويفرون من كل ما يسبب الضرر لمصالحهم المالية، فها هو "قطز" يستشيرهم في أمر "هولاكو" وجنوده، فيشير "معظمهم أن يرسلوا إلى هولاكو جوابا لطيفا يتقون به شره، ويخطبون به وده، ويتفقون معه على مال يؤدونه جزية إليه كل سنة لئلا يهجم على بلادهم فيهلك الحرث والنسل..."([55]) كما نجد نسيم حجازي في "الصخرة الأخيرة" يكشف عن نفسية هؤلاء الأثرياء على لسان جد "صفية" التاجر الثري في "الصخرة الأخيرة".([56])

32. كلاهما تناول في روايته موضوعات الحياة البشرية من الأسرة من البيت من الاجتماع من السياسة من الجيران من الحب الإنساني من حب الحيوان من حب الطبيعة من الحب الإلهي من حب محمد من حب الحرمين الشريفين وغيرها، وذلك خلال تناول الفترات المختلفة من حياة البطل.

33. كلاهما تناول سلوك أولئك الذين يكون لهم وجه في حالة، ووجه في حالة أخرى، ينسون لأنفسهم كل القوانين والأصول والمبادئ، ويفعلون ما يريدون، ولكن عندما ينظرون إلى الآخرين يُلقون عليهم نظراتهم بمنظار آخر.([57]) فها هو "موسى الخليع السكير" عندما يرى "قطز وجلنار" يتعانقان وقت الفراق يستشاط غضبا فيخاطبهما قائلا: "افترقا يا خائنان! أرسلها أيها العبد اللئيم".([58])

34. كلاهما تناول التفاوت الطبقي والتناقض الموجود في المجتمع في ذلك الزمن وعرض مظاهرهما خلال تناول أحداث الرواية.([59])

35. كلاهما تناول نفسية الملوك والخلفاء في ذلك الزمن وسلط الضوء عليها، فها هو خليفة بغداد في رواية "الصخرة الأخيرة" يفضل مجالس اللهو والغناء

وقرض الشعر على ميدان السيف والمبارزة،([60]) ولا يرى حرجا في خداع رعيته وتسفيههم، ونفس الشيء نجده عند كثير من الملوك في "وا إسلاماه".

36. كلاهما سلّط الضوء على تلك العيوب التي توجد في ذلك الزمن من الرياء والجهل والرشوة والانتهازية والخيانة والحسد والتملق والبغض والطبقية والمحاباة والفساد في المجتمع، وقام بضرب قاس عليها، على سبيل المثال يقول أحمد بن حسن (شخصية الصخرة الأخيرة): وهو يرد على موظف تركي: "أعُدّ الجهالة جرما صالحا للعفو، ولكن لا أرى التظاهر والرياء صالحا للعفو"([61]) وكذلك لا تحب "صفية" ابن عمها "القاسم" لأنه كان شاربا للخمر كاذبا ظالما وخائنا وجبانا.([62]) وحال "موسى" في قصة "وا إسلاماه" لا تختلف عن حال "القاسم"، إنه أيضا سكير وجبان وعاص لوالديه، فها هي أمه تدعو عليه قائلة: "لعن الله ابني فشد ما عذبني وآذاني. يا ليتني عقرت فلم أحمل به، أو ليتني إذ حملت به أسقطته".([63])

37. مع معالجة الوجه السيئ لذلك المجتمع كلاهما حاول أيضا إبراز الخصائل الحميدة الموجودة في ذلك الزمن خلال تناول أحداث التاريخ.

38. إن كل واحد من الكاتبين قد جعل بعض الشخصيات التاريخية شخصيات قصته، إلا أن نصيبيهم أكثر في قصة "وا إسلاماه" بالنسبة إلى قصة "الصخرة الأخيرة"، فالملك قطز وعلاء الدين وجلال الدين وبيبرس وشجرة الدر وفارس الدين أقطاي والملك المعز وتورانشاه والملك الناصر وغيرها كلها شخصيات تاريخية.([64])

39. كلاهما جعل السياسة والساسة موضوع الرواية وكشف الستار عن ما يقومون به من الكيد والمكر والخداع، فها هي حكومة بغداد تخدع الطاهر وأصحابه في قصة "الصخرة الأخيرة" عندما ترسله إلى جنكيز خان، فإنها في خطابها إلى جنكيز تهدده بأنها تُساعد خوارزم شاه في صورة هجوم جنكيز خان عليه،([65]) إلا أنها سرا توقنه أن الحكومة البغدادية لا تفعل ذلك عند هجومه على خوارزم شاه ([66]) وكذلك يتظاهر الخليفة أنه يُطلق سراح "الطاهر" –بطل القصة- الذي يكون معتقلا، إلا أنه سرا يؤامر لقتله([67]) وهذا الخداع نجد عند كل واحد من "الملك المعز" و"بيبرس" و"شجرة الدر" وغيرها من شخصيات رواية "وا إسلاماه" فها هو الملك المعز يدعو"فارس الدين أقطاي" إلى قصره ليستشيره في أمور الحكومة ويقتله بخداع، ثم تقتل "شجرة الدر" الملك المعز بكيد ومكر.([68])

40. كل واحد منهما حاول أن يُثبت على لسان شخصيات القصة أن العمل له أهمية أكثر من القول، فها هو نسيم حجازي يقول على لسان شخصية: "إنه (جنكيز خان) يعرف أن الأعمال هي التي تقرّر مصير الشعوب لا الأقوال".([69]) كما أنه يقول في مقدمة هذه الرواية:

> إن الكلمات التي لا يكون ورائها سيف لشد أزرها لا تكون في وسعها أن تغير قدر أمة، وإن القلم الذي لا يعرف السباحة في الدم لا يستطيع أن يترك نقوشاً ثابتة على صفحات التاريخ.([70])

وكذلك نجد "قطز" –بطل قصة وا إسلاماه- يقول لـ "بيبرس" عندما يحاول الثاني أن يتنصل مما عزى إليه: "لا تنكر ذلك بالقول يا بيبرس، ولكن أنكره بفعلك" ([71])

41. كلاهما جعل الحرب موضوع الرواية وتناول تلك القضايا والمشاكل التي تسببها الحرب مثل هلاك الحرث والنسل، والجوع، وفقد الأحباء، وهتك الأعراض وغيرها.

42. كلاهما يرفض مبدأ "الفن للفن" ويؤمن بمبدأ "الفن للحياة"،([72]) ولذا نرى أن هدف كليهما وراء الكتابة حول هذا الموضوع ليس مجرد توفير أسباب التسلية أو اللهو لقرائها، بل جعل كل واحد منهما روايته أداة لبث الأفكار الإسلامية الصحيحة في أذهان الناشئين.

43. بسبب ارتباطهما بمبدأ "الفن للحياة" أراد كل واحد منهما أن يربط ماضي المسلمين بحالهم وأمسهم بيومهم، وأن ينبه قراءه إلى أن مصيرهم لا يختلف عن مصير أصحاب بغداد لولا يتعظون بمصيرهم ويعتبرون بأعمالهم، فها هو نسيم حجازي يقول في المقدمة:

> "إن رواية "الصخرة الأخيرة" مرآة لماضينا، وفي وسعنا أن ننقد حاضرنا في هذه المرآة ونُحسن مستقبلنا، وإلا فالتاريخ شاهد على أن الفطرة لا تتسامح أخطاء سياسية لشعب".([73])

أما علي أحمد باكثير فإنه يقول على لسان "جلال الدين":

> "عجبا ما أجهل الإنسان يقرأ من أخبار الماضين وما حاقت بهم من صروف الدهر، وحلت بساحتهم من المثلاث، ما فيه عبره له، وتبصرة بما ينفعه وما يضره، فلا يتعظ بذلك، ويتمادى في باطله حتى يكون هو نفسه مضرب العظة "([74])

أوجه الاختلاف

44. إن الفرق الأساسي بين هاتين الروايتين هو اختلاف الحجم، فحجم رواية "الصخرة الأخيرة" أكثر من ضعف حجم رواية "وا إسلاماه" فالأولى تشتمل على خمسمائة واثنتي عشرة صفحة بينما تحتوي الثانية على مائتين وثماني عشرة صفحة، وهذا الفرق الرئيسي يُسبب فروقا كثيرة بين هاتين الروايتين من ناحية الموضوع والحبكة والسرد والحوار وتناول الأحداث وغيرها من الأمور.

45. قد قسم باكثير روايته إلى ستة عشر فصلا بدون ذكر عناوين هذه الفصول، بينما قسم حجازي روايته إلى أربع وعشرين عناوين تحت ثلاثة أبواب، وذلك بدون ذكر كلمة "فصل".

46. إن كاتب رواية "وا إسلاماه" شاعر أيضا، فلذا نجد لغته تميل إلى السجع في بعض الأحيان.

47. زيّن باكثير عباراته بكلمات وتراكيب قرآنية، وأكثر الاقتباس من القرآن الكريم، وأنا لا أبالغ إذا قلت إنه لا يضارعه أحد من الأدباء المعاصرين في هذا المضمار، ففي بعض الأحيان نجده يستخدم تراكيب قرآنية في كل سطر، على سبيل المثال أنظروا إلى السطور التالية:

> "وأحسوا كأنهم خلق آخر غير ما كانوا، وأنهم يعيشون في عصر غير عصرهم ذاك-في عهدمن عهود الإسلام الأولى حين كان الصحابة رضوان الله عليهم يلبون دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام، فينفرون خفافا وثقالا، يجاهدون معه

المشركين، ويبتغون إحدى الحسنيين، النصر أو الشهادة، حتى يجعلوا كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا"([75])

فالجمل التي تحتها خط مأخوذة من آيات قرآنية مختلفة. بينما لا نجد تركيبا قرآنيا في رواية "الصخرة الأخيرة" سوى "إنا لله وإنا إليه راجعون" وذلك ثلاث مرات ثنايا الكتاب.([76]) إلا أننا نجد فيها بعض التعبيرات الأردية التي تأتي منها رائحة القرآن، على سبيل المثال عندما قرأت السطر التالي ما فحواه: "كانت آية المؤمنين في الماضي أنهم كانوا يتحولون إلى بنيان مرصوص وقت قتالهم الكفار"([77]) جاءت في ذهني على التو الآية المباركة التالية: "إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص" (الصف:61)

وكذلك يمكن لنا أن نقول إن العبارة التالية للحجازي مستقاة من القرآن: "لن يندثر الإسلام، إنه دين الله، إن لا تدافعوا عنه يختار الله قوما آخر لحمايته"([78]) وهذا المفهوم مأخوذ من الآية التالية: "إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم" (التوبة:39)

48. ومن ميزات أسلوب علي أحمد باكثير أنه اقتبس من الشعر العربي في عباراته أيضاً([79]) على سبيل المثال إنه يقول:

"ولبث دهرًا يكتفي من حبيبته بالنظرة العجلى وبالأسبوع تنقضي أوائله وأواخره لا يراها إلا مرة أو مرتين...."ولكن الواشي درى بأمر الحبيبين فما قرت بلابله"([80])

والفقرتان مقتبسان مما قاله جميل بثينة([81]):

وإني لأرضى، من بثينة، بالـــذي لو أبصره الواشي، لقرت بلابله
بلا، وبألا أستطيع، وبالمنـــى وبالوعد حتى يسأم الـــوعد آمله
وبالنظرة العجلى، وبالحول تنقضي أواخره، لا نلتقـــي، وأوائله([82])

أما نسيم حجازي فلم نجد في روايته شيئا من الشعر الأردي أو العربي إلا أنه في موضع قدّم ترجمة أردية لبيتين عربيين غنتهما جارية لما رأت جيش المسلمين يمر من قرب قريته. وفحواهما:

يا أبناء الشعب الأباة! إن غبار خيولكم أرفع لدي من الثريا. وإن وجوهكم الملبدة بالغبار أجمل في عينيّ من البدر.([83])

49. قد اقتبس علي أحمد باكثير من خطب الخطباء الكبار في عباراته أيضا، وذلك على لسان شخصيات القصة وقت إلقاءهم الخطب، على سبيل المثال إنه يقول على لسان "قطز" عندما يرى أمراء الحكومة لا يريدون القتال ويتخاذلون: "ألم تعلموا يا أمراء السوء أنه ما غُزي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا؟"([84]) وهذه العبارة مأخوذة من خطبة سيدنا علي -رضي الله عنه- التي ألقاها عندما أغار سفيان بن عوف على الأنبار.([85])

50. إن كاتب قصة "وا إسلاماه" شاعر أيضاً مع كونه روائياً فلذا نجده يورد بعض الأبيات في قصته في بعض المواضع([86]) بينما لا نرى ذلك عند نسيم حجازي.

51. إن الشخصية المركزية "الملك قطز" لقصة "وا إسلاماه" لعلي أحمد باكثير شخصية تاريخية حقيقية،(87) بينما نرى أن الشخصية المركزية "الطاهر بن يوسف" لقصة "الصخرة الأخيرة" شخصية خيالية اخترعها ذهن المصنف ولا علاقة لها بالتاريخ.

52. إن بطل رواية "وا إسلاماه" يقتله واحد من أصحابه في نهاية القصة، بينما لا نجد مصير "الطاهر بن يوسف" في رواية "الصخرة الأخيرة"، فهل مات على فراشه أم اُستشهد مجاهدا في سبيل الله، لم يُشر إلى ذلك صاحب الرواية.

53. إن بطل قصة "الصخرة الأخيرة" هو الطاهر بن يوسف، إلا أن القارئ عندما يصل إلى نهاية القصة يذهب به الظن إلى أنه ليس بطلها، والشيء الذي يجعله يظن بهذا الطريق أن القصة تحتوي على أكثر من خمسمائة صفحة، إلا أنها بعد وفاة "السلطان جلال الدين" تنتهي فورًا، ولا يجد القارئ تفصيل تلك الوقائع التي تحدث مع بطل القصة بعد ذلك، إنه يقضي خمسة عشر عاماً في جيش السلطان الإلتتمش، وبعد تقاعده ينذر نفسه لخدمة الدين، فقارئ القصة لا يرى شيئا عن هذه الحقبة الطويلة من حياته سوى الإشارة السريعة إليها في بضعة أسطر خلال الصفحتين الأخيرتين أو الثلاث من القصة.(88)

54. بسبب كون ذلك العصر عصر اللسان، كانت سوق المناظرات رائجة في ذلك الزمن، وفي كثير من الأحيان كانت هذه المناظرات تتحول إلى مشاجرات عنيفة، وقد أشار إلى ذلك نسيم حجازي في بعض المواضع(89)، بينما لم يتطرق إلى ذلك علي أحمد باكثير.

55. قد ذم الحجازي هذه المناظرات التي كان الهدف ورائها إثبات تفوق واحد على الآخر ونيل الأهداف الشخصية، ولم يكن إثبات الحق غرضها على الإطلاق.(90)

56. نرى في رواية "وا إسلاماه" تناقضا في سلوك "جلال الدين" في حدثين متشابهين يقعان في زمنين متقاربين، إنه يفقد كل ما يملكه من المال والأحباء والأهل، وفيهم "قطز" و"جلنار"، ويرى أمه وزوجته وأخته وبنات أخواله وأعمامه يغرقن في اليم، وعلى مشهد منه، ولكنه لا يترك أهداب الأمل، بعد برهة من الزمن إنه يجد "قطز وجلنار" ويبدأ يعيش معهما بسعادة، إلا أن كرديا يختطفهما بعد زمن قصير، فيفقد جلال الدين وعيه وينسى كل ما يكون لزاما عليه من مقاومة التتار، ويكاد يموت من الغم ويمتنع عن الطعام، ويلوذ بالخمر فيدمنها.

57. قد ذكرنا في الصفحات الماضية أن التاريخ موضوع جاف، يتعب القارئ بعد قراءة بضع صفحات منه، وللبعد بالقاري عن هذا السأم والتعب وضع كل من المصنفين فيها حلاوة الحب العفيف بين البطلين، وكذلك نرى في "الصخرة الأخيرة" أن نسيم حجازي قد أعطى الفكاهة حقها من أجل ذلك الغرض حيث أن شخصية "زيد" تلعب فيها دورا فكاهيا، وتجعل الابتسامة تعلو على شفتي القارئ، بينما لا نجد شخصية مماثلة لها في رواية "وا إسلاماه".

58. إن "الملك قطز" -بطل قصة "وا إسلاماه"- يتشرف بزيارة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في منامه،(91) فيبشره ببشارات عديدة بينما لا يتشرف

"الطاهر بن يوسف" -بطل قصة "الصخرة الأخيرة"- بمثل هذه الزيارة وتلك البشارات.

59. قد حصل علي أحمد باكثير بسبب كونه من أبناء اللغة العربية على مواد روايته من المصادر التاريخية العربية بينما نرى أن "نسيم حجازي" قد اعتمد على المراجع من كتب التاريخ بالأردية والإنجليزية والفارسية.([92])

60. كلا الكاتبين قد أخذ الأحداث الكبرى لروايته من صفحات التاريخ، ثم ملأ نسيج القصة بالخيال حسبما يريد، إلا أن هناك تفاوتاً بينهما في أن الكاتب الباكستاني "نسيم حجازي" يُعطي نفسه الحرية أكثر حيث يتصور حادثة من الحوادث، ثم يضفي عليها من أسلوبه وفنه، وخير دليل على ذلك بطل الرواية التي هي شخصية خيالية، بينما نرى "باكثير" أكثر اهتماماً باستلام الأحداث والشخصيات من التاريخ.([93])

61. إن نهاية رواية "وا إسلاماه" نهاية سارة حيث تنتهي بفتح المسلمين وانتصارهم على التتار، ويرى القارئ المياه وقد عادت إلى مجاريها، إنه يرى البطل يفوز في جهوده ويصبح ملكاً، ويموت وقلبه هادئ غير قلق، بينما نجد نهاية القصة في رواية "الصخرة الأخيرة" نهاية مؤلمة مأساوية حيث يترك القارئ البطل وهو يجاهد للحصول على مرضاة قلبه. ولعل سببها أن البلاد التي كان نسيم حجازي يكتب بها هذه القصة تمر في تلك الأيام بأصعب أحوالها،([94]) وقد أشار إلى ذلك نسيم حجازي نفسه في مقدمة هذه الرواية قائلاً:

> "إن مسودة "الصخرة الأخيرة" كنت قد انتهيت منها سنة 1946م. كنت أظن وأنا أكتب هذه الرواية أن المؤرخين للعصر الجنكيزي قد بالغوا في تسجيل مظالم التتار الفظيعة، والتي تأثرت بها جدًا، وما كنت أعرف أنني بعد سنة أرى بيتي مشتعلاً في تلك النار التي كانت قد أحرقت المدن الإسلامية الجميلة قبل بضعة قرون.
>
> يكتب مؤرخ من مؤرخي ذلك العصر: لو أصف كل المظالم والفظائع التي ارتكبها التتار في تلك الأونة لأخاف أن الأجيال القادمة تراني كاذباً، واليوم يذهب بي الظن إلى أن الأجيال القادمة لفرقة وحشية في إقليم بنجاب الشرقي لتكذب تلك الجرائم والمظالم التي ارتكبها أسلافها، والتي قد أضافت باباً جديدًا إلى تاريخ الوحشية والهمجية".([95])

62. ألقت رواية "الصخرة الأخيرة" ضوءا على حياة "خوارزم شاه" –والد جلال الدين- ومعاركه وبطولاته بالتفصيل، بينما لا نجد ذلك في رواية "وا إسلاماه"، إن الروائي في بداية الرواية اكتفى بإشارة إلى هزيمته على أيدي التتار، وذلك على لسان ابنه "جلال الدين".

63. إن رواية "وا إسلاماه" لم تتناول شخصية "جلال الدين بن خوارزم شاه" ومعاركه ووقائعه وبطولاته كما تناولتها رواية "الصخرة الأخيرة".([96])

64. إن شخصية "الطاهر بن يوسف" -بطل قصة "الصخرة الأخيرة"- يحدث معه في بعض الأحيان ما لا يؤمن به العقل، كما يراه القارئ طول القصة شخصية لا يمكن السيطرة عليها، إنها لا تُهزم ولا تموت،([97]) بل تنجو من

مخالب الموت بطرق عجيبة، فهي من هذه الناحية شخصية أسطورية. على سبيل المثال يُحكم عليه بالشنق بعد أن يُتهم بأنه من الخونة، وعندما يكون واقفاً على منصة الإعدام، يهجم التتار على المدينة، فيُفرج عنه،([98]) وكذلك عندما يكون في الصحراء وعلى وشك الموت من شدة البرد والجوع والتعب، ولا يعرف الطريق يصله فرس مع مزملة فيها طعام وينجيه من براثن الموت([99]) وبينما يكون في السجن يُرسل إليه أعداءه الطعام المسموم ليموت ولكن سجيناً آخر يأكل الطعام في موضعه.([100])

65. لم يحط باكثير شخصية جلال الدين بعصمة وقداسة مثلما فعل صاحبنا "نسيم حجازي".

66. يقول أصحاب التاريخ إن جلال الدين أمر رجاله بإغراق نساء أسرته في نهر السند بعد هزيمته على حافته، وذلك كي لا يقعن في أيدي التتار، فابتلعهن اليم وهو على حافة النهر ينظر إليهن، وقد أشار إلى هذا الحدث الجلل علي أحمد باكثير في روايته "وا إسلاماه" ([101]) بينما لم يُشر "نسيم حجازي" إلى ذلك الحدث الكبير متناولا أحداث هذه الهزيمة.

67. كل واحد من الكاتبين ذكر قصة شرب خمر السلطان "جلال الدين" في آخر حياته وبفقد وعيه. ولكنه لماذا لاذ بالخمر، فقد اختلف في سببه كل واحد منهما، أما "علي أحمد باكثير" فإنه يرى أن فقد ابنيه –جلال الدين-كان سبباً لذلك([102]) بينما يرى الكاتب الأردي "نسيم حجازي" أن سحب خليفة بغداد وولاة الدويلات الأخرى أيديهم من مساعدته كان سبباً لذلك.([103])

68. وكذلك اختلفت الروايتان في مصير "جلال الدين" أما صاحب رواية "الصخرة الأخيرة" فإنه يخبرنا بأن الناس يهيمون في أودية الظنون، فلا يعرفون ماذا جرى بـــ "جلال الدين"؟ هل صار درويشا في آخر حياته أم استشهد في سبيل الله وهو يجاهد التتار، أم قتله أحد من جواسيسهم، وللناس في ذلك أقوال،([104]) بينما ذكر علي أحمد باكثير بأن كرديا قتله لما وجده وحيدا في مخبأه الذي لجأ إليه بعد تركه جيشه.([105])

69. أما من ناحية عائلات أبطال الروايتين وبطلاتهما فنجد بينهم تباينا إلى حد وتشابها إلى حد، تخير نسيم حجازي بطل روايته "طاهر بن يوسف" من عامة الناس، كان والده جنديا في عسكر "صلاح الدين الأيوبي" بينما اختار علي أحمد باكثير "محمود/قطز" من أسرة ملكية فهو سليل أخت الملك "جلال الدين"، وكذلك هناك تشابه بين "جلنار" –بطلة رواية "وا إسلاماه"- وبين "ثريا" و"صفية" –بطلتي رواية "الصخرة الأخيرة" إلى حد كبير من هذه الناحية حيث أن كل واحدة منهن تنتمي إلى أسرة حاكمة، كانت "جلنار" بنتا للملك جلال الدين، وكذلك كانت "ثريا" بنتا لوالي المدينة، أما "صفية" فإنها من أسرة "افتخار الدين" رئيس الوزراء لبغداد.

70. قد سبقت من قلم علي أحمد باكثير في موضع في تصويره للحب بين الحبيبين بعض الكلمات التي لا تتفق مع قيم الحياة الإسلامية، فنحن نرى أثناء القصة أن قطز وجلنار –الحبيبين- عندما يبيعهما "موسى" لرجلين مختلفين ويصيح بينهما غراب البين ويحين وقت الفراق لا يستطيعان أن يملكا أعصابهما فيتعانقان ويتبادلان القبلات، يقول باكثير:

"ولما رأتهم جلنار وعلمت أن لا مناص لها من المسير معهم، أرسلت ثياب مولاتها الوالهة الحسرى. واندفعت إلى حبيبها

قطز ففتح لها ذراعيه وتعانقا عناقا طويلا، تبادلا فيه قبلات الوداع، وأودعا فيه أحر ما تكنه جوانحهما من لواعج الحب وبرحاء الأسى، وقد اختلطت أنفاسهما، وامتزجت دموعهما ونسيا ما حولهما وغرقا في غيبوبة من النشوة والحنين.([106])

بينما لا يرى القارئ صاحبنا الآخر "نسيم حجازي" يقوم بمثل هذا التفنن طول قصته.

71. قد قام نسيم حجازي بإلقاء بعض الضوء على شخصية صلاح الدين الأيوبي وبطولاته في بداية القصة، وذلك خلال سرد أحوال والد البطل في الباب الأول، بينما لم نجد ذلك في رواية "وا إسلاماه".

72. إن التاريخ شاهد على أن النساء في ذلك الزمن قد لعبن دورًا هاماً في سياسة القصور، ولهن ومن أجلهن نشبت الحروب وثارت، وقد تناول علي أحمد باكثير هذا الجانب من التاريخ في صورة شخصية الملكة "شجرة الدر" التي لعبت بقلوب الملوك والرؤساء، وبذرت بذرة الاختلاف والتفرق والتشاجر بينهم من أجل منفعتها الذاتية، بينما لم يتعرض لهذا الجانب نسيم حجازي على الإطلاق.

73. يبلغ عدد صفحات رواية "الصخرة الأخيرة" ضعف صفحات رواية "وا إسلاماه"، لكنها تُعالج فترة زمنية أقل من تلك التي أحاطت بأحداثها رواية "وا إسلاماه"، فلهذا السبب نجد تفصيل بعض هذه الأحداث الموجعة المؤلمة أكثر في رواية " الصخرة الأخيرة"

74. اكتفى نسيم حجازي بذكر تلك الحروب الدامية التي دارت رحاها بين المسلمين والتتار ولم يتطرق إلى تلك الحروب التي انشعلت نارها بين المسلمين والصليبيين في ذلك الزمن سوى الإشارة الخاطفة إلى المعركة التي فتح بها صلاح الدين الأيوبي جبل يروشلم، بينما نجد لها نصيبيا أيضا في رواية "وا إسلاماه".

75. إن الرواية تستوعب كل حياة البطل وهذا هو الفرق بينها وبين القصة القصيرة التي لا تُلقي ضوءًا إلا على جانب من جوانب شخصية البطل وفترة من حياته.([107]) فرواية "وا إسلاماه" تُحيط بكل حياة البطل- من ولادته وحتى موته- بينما يترك صاحب رواية "الصخرة الأخيرة" القصة في المنتصف، فإنه في النهاية يذكر أن بطل الرواية يلتحق بالجيش الهندي بعد أن ييأس من الخليفة وأهل بغداد، فلا يستطيع القارئ أن يتعرف على أحوال البطل بعد ذلك.

76. اكتفى نسيم حجازي بذكر سقوط بغداد على يد الطاغية هولاكو خان في الصفحتين الأخيرتين من روايته ولم يتناول أحداثه بالتفصيل.

الهوامش

1- Harold Lamb, The March of The Barbarians, New York, Doubleday, Doran and Company, 1940.

2- ابن الشعار، كمال الدين البركات المبارك بن أبي بكر الموصلي، قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، تحقيق: رضوي، خورشيد (الدكتور)، لاهور، جامعة بنجاب، مركز الشيخ زايد الإسلامي، الطبعة الأولى:1422هـ/2001م، ص: 38، إحالة على: الحنبلي، ابن العماد عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج:5، ص:61.

3- نفس المصدر، إحالة على: الشذرات، ج: 5، ص:73.

4- الكاتب الأردي الباكستاني الشهير الذي وُلد سنة 1914م وتوفي سنة 1995م، كتب الروايات والقصص حول موضوعات تاريخية إسلامية، للتفصيل حول حياته ومآثره راجع: راجا، تصدق حسين(الدكتور)، نسيم حجازي ايك مطالعة، لاهور، قومي كتب خانه، ونفس المصنف، نسيم حجازي كتابيات، إسلام آباد، مقتدره قومي زبان، 1987م.

5- الشاعر والروائي الشهير الذي وُلد سنة 1308هـ/1900م بمدينة "سورابايا" في اندونيسيا، وتُوفي في شهر نوفمبر سنة 1969م في القاهرة. للتفصيل حول حياته ومآثره راجع: الجدع، أحمد، علي أحمد باكثير شاعر من حضر موت، الأردن، عمان، دار الضياء للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة،1407هـ/1986م.وكذلك الشبكة التالية: www.bakatheer.com.

6- حجازي، نسيم، آخرى چٹان ، لاهور، جهانگير بك ڈپو، 2005م.

7- باكثير، علي أحمد، وا إسلاماه، الفجالة، مكتبة مصر سعيد جودة السحار وشركاه، بدون ذكر الطبع والسنة.

8– قد قارنت بين هاتين الروايتين وبحثت عن أوجه التشابه والاختلاف بينهما حسب المذهب الأمريكي المتداول للأدب المقارن الذي لا يشترط وجود علاقة التأثير والتأثر، بل يكتفي بوجود أوجه التشابه والاختلاف بين الأدبين المقارنين.علي شلش(الدكتور)، الأدب المقارنبين التجربتين الأمريكية والعربية، الرياض، دار الفيصل الثقافية، الطبعة الأولى، 1415هـ/1995م، ص:61-68. (وقد تناولت نفس الموضوع(المقارنة بين هاتين الروايتين) في صورته الابتدائية وبإيجاز شديد في مقال لي باسم: على أحمد باكثير ونسيم حجازي، دراسة مقارنة بين الروايتين ....نُشر على صفحات مجلة "آفاق الثقافة والتراث" الأدبية والثقافية في عددها الثاني والسبعين).

9- إنها شخصية خيالية، ولا علاقة لها بالتاريخ.

10- (532-589هـ=1137-1193م) يوسف بن أيوب بن شاذي، أبو المظفر، صلاح الدين الأيوبي، الملقب باللقب الناصر: من أشهر ملوك الإسلام. للتفصيل حول حياته أنظر: الزركلي، المرجع السابق، المجلد الثامن، ص:220، و الصلابي، علي محمد محمد(الدكتور)، صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس، بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الثانية:1430هـ/2009م.

11- دخل الأيوبي بيت المقدس في 27 رجب 583هـ. أنظر: الصلابي، المرجع السابق، ص:539-.540

12- اسمه الأصلي "تمرجين" ومعروف بلقب "جنكيز خان" (الملك الأعظم أو ملك الملوك) لم ير التاريخ مدمرًا وقاتلاً مثله، يقال إنه مسئول عن قتل 8400000 نسمة. وكانت وفاته في رمضان سنة 624هـ. راجع: شوقي أبو خليل(الدكتور)، أطلس التاريخ العربي الإسلامي، سورية، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثانية عشر، 1425هـ=2005م، ص:223. و اردو انسائيكلو پيڈيا، لاهور، شيخ غلام علي ايند سنز، بدون ذكر التاريخ، الجزء الأول، ص:520.

13- كان حاكم الامبراطورية الخوارزمية من عام 1200 إلى 1220م، انهزم على يد جنكيز خان، وفر إلى خراسان واختبأ بها، إلا أنه توفي بعد بضعة أسابيع متأثرا بداء الجنب.

14- (م: 627هـ/1231م) ابن علاء الدين محمد خوارزم شاه ، الملك الذي قضى الحياة كلها في حرب مستمرة ضد المغول. للتفصيل حول حياته راجع: حسن إبراهيم حسن(الدكتور)، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، القاهرة، دار الجيل، الطبعة الخامسة عشرة، 1422هـ/2001م، الجزء الرابع، ص:100-101.

15- (م: 633هـ/1236م) هو أبو الظفر إلتتمش السلطان، إنه ملك ثاني من ملوك "غلامان" (الرقيق) في الهند، صار ملكا للهند سنة 608هـ/1212م. للتفصيل راجع: اردو دائرة معارف إسلاميه، لاهور، دانش گاه پنجاب، الطبعة الأولى، 1388هـ/1968م، المجلد الثالث، ص:72-79. ويجدر بي أن أذكر أن إسمه الصحيح هو "إلْتُتمش" (إ ل ت ت م ش) إلا أن صاحبنا نسيم حجازي قد استخدمه بتاء واحد بدل التائين.

16- (571-623هـ=1175-1226م) هو محمد بن أحمد، أبو نصر، الظاهر ابن الناصر ابن المستضيئ العباسي: من خلفاء الدولة العباسية في العراق، بويع بعد وفاة أبيه سنة 622هـ. راجع: الزركلي، خير الدين، الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، لبنان، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة

السابعة، 1986، المجلد الخامس، ص:320، وابن كثير، البداية والنهاية، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة: 1407هـ/1987م، المجلد السابع، ص:121-122.

[17]-((588-640هـ=1192-1242م) منصور (المستنصر بالله) ابن محمد (الظاهر بأمر الله): خليفة عباسي. ولي ببغداد سنة 623هـ. ابن كثير، المرجع السابق، ص:122-123.

[18]- (609-656هـ=1212-1258م) هو عبد الله (المستعصم) بن منصور (المستنصر) ابن محمد (الظاهر) من سلالة هارون الرشيد العباسي: آخر خلفاء الدولة العباسية في العراق. بموته انقرضت دولة بني العباس في العراق. أنظر: الزركلي، المرجع السابق، ج:4، ص:140، وابن كثير، المرجع السابق، ج:7، ص:171-172 و217-218.

[19]- يقول ابن خلدون: "إن الذي أحصى فيها من القتلى ألف ألف وثلاثمائة ألف ". للتفصيل أنظر:ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون ، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1424هـ/2002م، ج:5، ص:642.

[20]- (م: 658هـ/1260م) هو قطز بن عبد الله المعزي، سيف الدين، ثالث ملوك الترك المماليك بمصر والشام، تدور "وا إسلاماه" حول أحداث حياته. للتفصيل أنظر: الزركلي، المرجع السابق، الجزء الخامس، ص:201. و ابن خلدون، المرجع السابق، الجزء الخامس.

[21]- (625-676هـ=1228-1277م) هو بيبرس العلائي البندقداري الصالحي، ركن الدين، الملك الظاهر: تلقب بالملك "القاهر، أبي الفتوحات" ثم ترك هذا اللقب وتلقب بالملك "الظاهر". الزركلي، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص:.79

[22]- (603-647هـ = 1206- 1249م) أيوب (الملك الصالح) بن محمد (الملك الكامل) بن أبي بكر بن أيوب، أبو الفتوح نجم الدين: من كبار الملوك الأيوبيين بمصر.للتفصيل راجع: الزركلي، المرجع السابق، ج:2، ص:.38

[23]- (م: 648هـ/1251م) إسماعيل(الصالح، عماد الدين، أبو الخيش) بن محمد أبي بكر: من ملوك الدولة الأيوبية. تسلطن بدمشق بعد وفاة صاحبها(أخيه) الأشرف سنة 635هـ. قتله بعض رجال صاحب مصر. راجع: نفس المرجع، ج:5، ص: 324.

[24]- (م: 656هـ/1252م) ايبك بن عبد الله الصالحي النجمي، عز الدين التركماني، أول ملوك الأتراك. قتلته الملكة شجرة الدر. للتفصيل راجع: الزركلي، المرجع السابق، ج:2، ص:33، وابن كثير، المرجع السابق، ج:7، ص:211-212.

[25]- كان أمير ومقدم المماليك البحرية بمصر، بعد مصرع الأمير فخر الدين يوسف أتابك الجيش في معسكر جديلة جنوب المنصورة، تسلم أقطاي قيادة الجيش وأصبح القائد العام للجيوش المصرية، قتله عز الدين أيبك.

[26]- من شهيرات الملكات في الإسلام ذات إدارة وحزم وعقل ودهاء وبر وإحسان، بعد موت زوجها الملك الصالح وقتل ابنه تورانشاه تولت السلطة وذلك في 2 صفر سنة 648هـ، إنها قتلت سنة 655هـ . راجع: كحاله، عمر رضا، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1397هـ/1977م، ج:2، ص:286-.290

[27]- (م: 648هـ=1250م) ابن الملك الصالح نجم الدين أيوب ابن الملك الكامل محمد: ثامن سلاطين الدولة الأيوبية بمصر، وآخرهم، قتلته الملكة شجرة الدر. راجع: الزركلي، المرجع السابق، ج:2، ص:90، وابن كثير، المرجع السابق، ج:7، ص:192.

[28]- (553هـ-626هـ) هو الناصر لدين الله أبو العباس أحمد بن المستضيء بأمر الله، بويع له بالخلافة سنة 575هـ، وكانت مدة خلافته سبعاً وأربعين سنة إلا شهرًا. راجع، ابن كثير، المرجع السابق، ج:7، ص:114-.115

[29]- هو تقي الدين عمر بن شاهنشاه بن أيوب، كان شجاعا فاتكا، توفي سنة 587هـ ودفن بحماه. راجع: ابن كثير، المرجع السابق، ج:6، ص:.369

[30]- (645- بعد 657هـ=1247- بعد 1259م) علي بن أيبك التركماني الصالحي نور الدين، ولي سنة 656هـ وهو صغير، ولقب بالمنصور، وعندما جاءت الأخبار باستيلاء هولاكو على بغداد اجتمع أمراء الدولة والقضاة وكبار المشايخ، وخلعوه في أواخر سنة 657هـ. الزركلي، المرجع السابق، ج:4، ص:.265

[31]- هو حفيد جنكيز خان الذي هجم على بغداد سنة 1258م، ودمرها تدميرًا، وقتل مئات آلاف من المسلمين، توفي سنة 1264م. راجع: اردو انسائيكلوپيڈيا، الجزء الثاني، ص:.1857

[32]- على سبيل المثال في "وا إسلاماه : "وردته إلى بلاده بخفي حنين" ص:166، و "إياك أعني واسمعي يا جارة" ص:148، و" كانت الحرب بين أبيك وبين هؤلا سجالا" ص: 6، "وأطوع لك من حاتم في يدك" ص:7، وفي الصخرة الأخيرة : "بڑهاپے كي لاٹهي" ص:35 و "سر كا بال تك بيكا نه هونا" ص:117 و "آسمان كے تارے نوچنا" و"طوفان سے كهيلنا" ص:146- "ڈوبتے هوے جهاز كے ملاح كا فرض أدا كرنا. ص:200. گرگ باراں ديده، ص:392.

[33]- باكثير، المرجع السابق، ص:30-31

[34]- إنه استخدم تركيب "الأستاذ بعد التلميذ" و"التلميذ بعد الأستاذ" ثماني مرات في صفحة 78-79 ومرتين في:91

[35]- صديق، أبوبكر، عبد الغفار، الرواية التاريخية الإسلامية، دراسة مقارنه بين روايتي "وا إسلاماه" و"السد الأخير"، رسالة الماجستير، باكستان، إسلام آباد، الجامعة الإسلامية العالمية، 1998م-1999م، ص:.38

[36]- باكثير، المرجع السابق، ص: 17-18، وحجازي، المرجع السابق، ص:389-390.وابن خلدون، المرجع السابق، ج:5، ص:619.

[37]- باكثير، المرجع السابق، ص:194. [38] - حجازي، المرجع السابق، ص:440. [39] - نفس المرجع، ص:202.
[40]- نفس المرجع ، 211. [41] - باكثير، المرجع السابق، ص: 6. [42]-حجازي، المرجع السابق، ص:25 و 135، 136، 264-266، وباكثير: المرجع السابق، ص:218. [43]- باكثير، المرجع السابق، ص:.10.
[44]- حجازي، المرجع السابق، ص:268-.269. [45] - نفس المصدر، نفس الصفحة.
[46] - باكثير، المرجع السابق، ص:10-.12. [47]- حجازي، المرجع السابق، ص:73-75 و124.
[48] - نفس المرجع، ص: 42-43، 137-138 وباكثير، المرجع السابق، ص:162-163.
[49] - حجازي، المرجع السابق ، ص:472-479. [50] - باكثير، المرجع السابق ، ص:53-.60.
[51] - حجازي: المرجع السابق، ص:42، 43، 60، و277. [52]- نفس المرجع، ص:427-.428.
[53] - باكثير، المرجع السابق، ص:.83. [54]- حجازي، المرجع السابق، ص: 32، 33.
[55]- باكثير، المرجع السابق، ص:.179. [56]- حجازي، المرجع السابق، ص:254-260.
[57]- نفس المرجع، ص:42-43، 50، وباكثير، المرجع السابق ، ص:84. [58]- باكثير، المرجع السابق، ص:.84
[59]- حجازي، المرجع السابق، ص:81، 84 وباكثير، المرجع السابق، ص:10-15، و86-.87
[60]- حجازي، المرجع السابق، ص: .79 [61]- نفس المرجع، ص:22.
[62]- نفس المرجع، ص:86-87، و336-.337 [63] - باكثير، المرجع السابق، ص: .84
[64] - للتعرف على أحوالهم في كتاب واحد أنظروا: طقوش، محمد سهيل(الدكتور)، تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام(648-923هـ/1250-1517م)، بيروت، دار النفائس، الطبعة الأولى:1418هـ/1997م.
[65]- حجازي، المرجع السابق، ص:159. [66] - نفس المرجع، ص: .173
[67]- نفس المرجع، ص:331-343
[68]- باكثير، المرجع السابق، ص:156-.163 [69] - حجازي، المرجع السابق، ص: 164.
[70] - نفس المرجع، ص:.6 [71] - باكثير، المرجع السابق، ص:.173
[72]- لمعرفة الفرق بين هذين المبدأين أنظروا: وحيد عشرت (الدكتور)، نظريه اور ادب، لاهور، پاکستان فلسفه اكادمي، 1989م، ص: 25-.26
[73]- حجازي، المرجع السابق، ص:6. [74]- باكثير، المرجع السابق، ص:.28
[75] - نفس المرجع، ص:185. [76] - نسيم حجازي، المرجع السابق، ص:34، 207، .440
[77] - نفس المرجع، ص:282 [78]- نفس المرجع، المرجع السابق، ص:285، 491.
[79]- غوري، محمد علي، "رواية "وا إسلاماه" للكاتب الكبير على أحمد باكثير(دراسة نقدية)" مقال ضمن مجلة: الدراسات الإسلامية، إسلام آباد، الجامعة الإسلامية العالمية، العدد الأول، المجلد الرابع والثلاثون، الربيع(يناير-مارس 1999م/رمضان-ذوالقعدة 1419هـ)ص:.138
[80]- باكثير، المرجع السابق، ص:125.
[81]- (40-82هـ/660-701م) هو أبو عمرو جميل معمر من بني عذرة من قضاعة، الشاعر الأموي الشهير. راجع: فاخوري، تميم محمود ومريم شبلي؛ أعلام الشعر العربي، لبنان، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى:1423هـ/2003م، ص:123-124.
[82]- جميل، ديوان جميل بثينه، تحقيق: بطرس البستاني، بيروت، مكتبة صادر، 1953م، ص:131.
[83]- حجازي ، المرجع السابق، ص:233. لم يذكر الحجازي مرجع هذين البيتين، وأنا أيضا لم أستطع العثور عليه.
[84]- باكثير، المرجع السابق، ص: 185-186.
[85]- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون ذكر السنة، ج:2، ص:25.
[86]- إنه مثلا يقول: "وكان الجيش طوال مسيره من الصالحية إلى غزة ومن غزة إلى عكا، ومن عكاء إلى عين جالوت يردد هذا النشيد:

نمضي إلى التتار	بالأبيض البتار		نمضي إلى التتار	بالعسكر الجرار
والأسل الحرار	نطلبهم بالثار		كالأسد الضواري	نعصف بالفجار
لله والمختار	وشرف الديار		كالريح... كالإعصار	كالمائج الهدار
نطرحهم في النار	وغضب الجبار		نغرقهم في النار	وغضب الجبار

أنظر: باكثير، المرجع السابق، ص:.191
[87] - للتفصيل حول حياته وعهده أنظروا الفصل الرابع من كتاب: طقوش، محمد سهيل، المرجع السابق.
[88] . حجازي، المرجع السابق، ص:509-.510 [89] - نفس المرجع، ص:44-45، 54-56.
[90]- نفس المرجع، ص: 57-58، 483،485. [91]- باكثير، المرجع السابق، ص:103-.104
[92]- صديق، أبو بكر، المرجع السابق، ص:87. [93] - نفس المرجع، ص:228. [94]- نفس المرجع، نفس الصفحة.
[95]- حجازي، المرجع السابق، ص:5. [96]- صديق، المرجع السابق، ص:98. [97] - نفس المرجع، ص:133، .239

[98]- حجازي، المرجع السابق، ص:193-194. [99] - نفس المرجع، ص: 207.
100 - نفس المرجع، ص:345-.346.
[101]- باكثير، المرجع السابق، ص:18. وابن خلدون، المرجع السابق، الجزء الخامس، ص:.619
[102]- باكثير،المرجع السابق، ص:53-54 [103] - حجازي، المرجع السابق، ص:471-.472
104 - نفس المرجع، ص:479. [105]- باكثير، المرجع السابق، ص:60. 106 - نفس المرجع، ص:.84
[107]- الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي، دار ذوي القربى، الطبعة الأولى:1422هـ، الجزء الثاني، ص:26. والنساج، سيد حامد (الدكتور)، القصة القصيرة، القاهرة، دار المعارف، ص:17.

المراجع والمصادر

1. باكثير، علي أحمد، وا إسلاماه، الفجالة، مكتبة مصر سعيد جودة السحار وشركاه، بدون ذكر الطبع والسنة.
2. الجدع، أحمد، علي أحمد باكثير شاعر من حضر موت، الأردن، عمان، دار الضياء للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة،1407هـ/1986م.
3. حجازي، نسيم، آخري چٹان، لاهور، جهانگير بك ڈپو، 2005م.
4. حسن إبراهيم حسن(الدكتور)، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، القاهرة، دار الجيل، الطبعة الخامسة عشرة، 1422هـ/2001م.
5. ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1424هـ/2002م، ج:5.
6. دانش كاه بنجاب، اردو دائره معارف إسلاميه، لاهور، دانش كاه بنجاب، الطبعة الأولى، 1388هـ/1968م.
7. راجا، تصدق حسين(الدكتور)، نسيم حجازي (ايك مطالعة)، لاهور، قومي كتب خانه، 1987م.
8. ــــــ، نسيم حجازي (كتابيات)، إسلام آباد، مقتدره قومي زبان، 1987م.
9. الزركلي، خير الدين، الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، 1986، ج:5.
10. شوقي أبو خليل(الدكتور)، أطلس التاريخ العربي الإسلامي، سورية، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثانية عشر، 1425هـ=2005م.
11. صديق، أبوبكر، عبد الغفار، الرواية التاريخية الإسلامية، دراسة مقارنة بين روايتي "وا إسلاماه" و"السد الأخير"، رسالة الماجستير، باكستان، إسلام آباد، الجامعة الإسلامية العالمية، 1998م-1999م.
12. الصلابي، علي محمد محمد(الدكتور)، صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس، بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الثانية: 1430هـ/2009م.
13. غلام علي، شيخ ايند سنز، اردو انسائيكلو پيڈيا، لاهور، شيخ غلام علي ايند سنز، بدون ذكر التاريخ.
14. طقوش، محمد سهيل(الدكتور)، تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام(648-923هـ/1250-1517م)، بيروت، دار النفائس، الطبعة الأولى:1418هـ/1997م
15. ابن كثير، البداية والنهاية، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة: 1407هـ/1987م.
16. الموصلي، ابن الشعار، كمال الدين البركات المبارك بن أبي بكر الموصلي، قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، تحقيق: رضوي، خورشيد (الدكتور)، لاهور، جامعة بنجاب، مركز الشيخ زايد الإسلامي، الطبعة الأولى:1422هـ/2001م.
17. وحيد عشرت (الدكتور)، نظريه اور ادب، لاهور، باكستان فلسفه اكادمي،1989م.
18. Harold Lamb, The March of The Barbarians, New York, Doubleday, Doran and Company, 1940.

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 34, Sr.No.90, 2013, pp 97 - 114

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد۳۴،جنوری۔مارچ۲۰۱۳ء،شمارہ۹۰

چرخے دی ورتوں پنجابی شعری ونکاں وچ

ڈاکٹر عاصمہ قادری☆

Abstract:

Charkha Nama is a well known traditional form in Punjabi poetry, celebrating the working of spinning wheel. The present essay, before discussing some important Charkha Namas, dwels on the historical and sociological background of spinning Wheel in our traditional culture. The discussion then moves on to the poetic works themselves to bring out the relationship between the form and the moral and metaphysical concerns of the writers.

پُراتن ویلے وچ چرخے دی ورتوں عام سی تے ہر گھر وِچ کتیا جاندا سی تے ایہہ کم سوانیاں کردیاں سن۔ ایس کم لئی بندے نہیں سن رکھے جاندے۔ گھراں وِچوں دھاگہ کتیج کے آوندا سی تے جولاہیاں دی کھڈی ٹُردی سی۔ چرخہ عام عورتاں کتدیاں سن سو چرخہ سوانیاں دے کم دا وی نشان بنیا۔ وسیب وِچ عورت دی محنت دا حساب نہیں سی کیتا جاندا اوہدا کم تے اوس کم دی اہمیت دا نشان چرخہ سی۔ چرخہ سوانیاں چلاوندیاں سن بندے نہیں تے ہر سوانی بھاویں اُتلے میل دی ہووے، وِچکارلے دی یاں تھلویں میل دی چرخہ سبھ دا کم سی۔ ایس توں ایہہ وی سہی ہونداا ے، جو چرخے دی گل اصل وِچ اوس ہستی دی گل سی جو ایس نوں چلاون والی اے، تے کپڑے دی ایڈی وڈی صنعت اوس سوانی دے سِر کھلوتی تے ٹُردی اے پئی جو چُپ چُپیتی آپنے آہرے لگی ہوئی اے، جِس دی محنت دا مُل ایہہ ویہار نہیں پا سکدا۔

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ پنجابی، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

چرخہ کتن توں وی پہلوں دھیان ماریئے تے کپاہ چُگن، تُنب کے وڑیویں کڈھن تے پھیر کت کے دھاگہ بناون دا سارا عمل سوانی کردی سی۔ چرخہ ایس ساری محنت تے اوس محنت کرن والے وجود دی علامت بنیا۔ جدوں کسب دی وڈیائی کیتی گئی تاں کسب وِچ ورتے گئے ہتھیاراں، اوزاراں دی وڈیائی وی ہونی لازمی سی۔ جولاہے دے کم دی وڈیائی پچھے چرخہ اے تے ایس دی وڈیائی لئی چرخے نامے لکھے گئے۔ ایس صنف دی پچھان اس دا موضوع ای اے بنتر وِچ بھاویں جتنی وی ونگی ہووے۔ بندہ آپنی محنت دے حساب سر کائنات نوں ویکھدا اے تے آپنا حصہ اوہدے وِچ سمجھدا اے اوہدی محنت دا حصہ کائنات دے نظام وِچ رلیا تے اوہنے آپنے کم نوں ای علامت جانیا کائنات دے سارے نظام دی۔

پنجابی دی اجیہی شعری صنف اے ''چرخہ نامہ'' جو کسب نال جُڑی ہوئی اے تے کسب وی اوہ جو اُچیچ رکھدا اے۔ ایسے کسب نوں ای شاعراں نے رمز بنا ورتیا۔ چرخے نامے دِیاں کُجھ تعریفاں ویکھ لئیے تاں اِس تے گل چھوہنے آں ڈاکٹر رتن سنگھ جگی لِکھدے نیں:

> ''ایہہ پرتیکا کوتا دی اِک وِدھا ہے۔ صوفی کویاں نے چرخے نوں مُنکھی ہوند دا پرتیک منیا ہے، اتے سُوت اتے اوس توں بنیاں وَستاں نوں اوس دے اصل قرار دِتا ہے۔ پنجابی وِچ بُلھے شاہ، ملا ظہوری، تے کشن سنگھ عارفی دے چرخے جاں چرخے نامے پرسِدھ ہن''۔ (1)

عبدالغفور قریشی ہوراں دا وِچار اے:

> ''اجیہی نظم وِچ تصوف دے رنگ نوں دسیا جاندا اے جس وِچ شاعر آپنے آپ نوں چرخے دی مثال دے کے چرخے دے سوت نوں اعمالِ حسنہ نال تشبیہہ دیندا اے''۔ (2)

تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند وِچ چرخہ نامہ دے سرناویں ہیٹھ لکھیا اے:

> ''چرخہ دیہات میں عام کاتا جاتا ہے۔ سُگھڑ عورتیں بڑے شوق سے اِسے کاتتی ہیں اور کاتتے ہوئے سوت سے مختلف قسموں کے کپڑے تیار کراتی ہیں۔ پنجابی زبان کے شاعر نے اس معمول کو سامنے رکھ کر عجیب وغریب نکات پیدا کیے ہیں۔ بد اعمالی سے اجتناب، اعمال صالحہ کا التزام، توشہ آخرت پر نگاہ، ان

باتوں کے متعلق بڑے موثر پیرائے میں درس دیا ہے۔ چرخہ وجودِ انسانی کے لئے علامت کا کام بھی دیتا ہے۔شاعر کہتا ہے آپنے وجود کا صحیح استعمال آخرت کے لئے بڑا نتیجہ خیز ثابت ہوگا۔اسی طرح مختلف قسم کے بنے ہوئے کپڑوں کے نام شاعر کے کلام میں خاص خاص اصطلاحات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ مثلاً وہ چونسے کھدر سے عناصر اربعہ مراد لیتا ہے، پینسی یعنی پانچ تار سے حواس خمسہ، چھیسی سے چھے جہت اور ستسی سے سات ستارے۔اس طرح ایک سادہ سی رواں نظم بڑے گہرے مطالب کی حامل بن جاتی ہے۔پنجابی ادب کی یہ منفرد صنف سخن ہے''۔ (3)

''نُورواللغات''وِچ چرخے دے معنے اِنج دِتے ہوئے نیں:

''چرخہ: ف معنے نمبر اول میں فارسی ہے۔ چرخہ ایک درخت کا نام ہے جو بہت پتلا اور سُوکھا ہوتا ہے۔

مذکر 1- سوت کاتنے کا آلہ 2- ایک قسم کا ناچ

صنف (کنایۃ) وہ مرد یا عورت جس کے بڑھاپے کے باعث انجر پنجر ڈھیلے ہو گئے ہوں۔فرتوت ڈھانچ۔پرانی کمزور گاڑی''۔ (4)

مشہور مُورخ عرفان حبیب دا خیال اے (5) کہ چرخہ ہندوستان وِچ تیرہویں صدی وِچ غالبًا آیا اور ایہدا رواج بہت تیزی نال پھیل گیا۔ چرخہ چین توں ایران یا وسط ایشیاء راہیں ہندوستان وِچ آیا۔عرفان حبیب نے لِکھیا ہے کہ ای سامی دی کتاب ''فتوح السلاطین (1350ء) وِچ ایہدا ذکر واضح طور تے آیا، تے ایہہ آکھیا گیا اے کہ ایس اتے عورتاں نوں پوری توجہ دینی چاہیدی اے۔ عرفان حبیب دا ایہہ وی خیال اے کہ ایس گل دا بہت امکان اے کے پیراں والی کھڈی وی ہندوستان وِچ ایس دور وِچ آئی۔ ایس نویں ٹیکنالوجی دے آون نال کپڑے دی صنعت وِچ بہت کھلار پیدا ہویا۔اور ایہدے نال مقامی اور باہر دی تجارت بہت ودھی۔ چرخہ کھڈی تے کتن تے اُنن دا کم شمالی ہندوستان خاص طور تے پنجاب لوک رہتل دا بہت وڈا حصہ بن گیا اور اس واسطے اوہ شاعر جیہڑے لوک رہتل نال جُڑے ہوئے سن اوہناں نے چرخہ، کھڈی اور اُنن، کتن دے کم نوں (بنیادی)

مُڈھلیاں رمزاں بناکے آپنی شاعری وِچ ورتیا۔فارسی وِچ ایس نوں ''چرخ نخ ریسی''، ''چرخِ پنبہ ریسی'' اتے ''چرخہ'' آکھیا جاندا اے۔ ایس دا ناں تے ورتوں دی دس ایرانی ادب وِچ پرانے ویلیاں توں لبھدی ہے۔کلاسیکی شُعرا دے کلام وِچ اس دا ذِکر لبھدا اے:

خاقانی شروانی (وفات:595ھ/1199ء)

چرخ چون چرخِ زنان نالان است
دِل زچرخ این ہمہ نالان چہ کنم

انوری ابیوروی (وفات:583ھ/87-1186ء)

از حسدِ فتحِ تو خصمِ تو پی کرد اسب
ھمچو جحی کنز خدوک چرخہٗ مادر شکست

نظامی گنجوی (وفات:400ھ/1203ء)

از آن چرخہ کہ گرداند زنِ پیر
قیاسِ چرخِ گردان راھمی گیر

سعدی شیرازی (وفات:691ھ/9دسمبر 1292ء)

گروھی بماند ند مسکین و ریش
پسِ چرخہ نفرین گر فتند پیش

(بوستان)

چہ سُود آفرین بر سرِ انجمن
پسِ چرخہ نفرین کنان پیرزن (6)

(بوستان)

فارسی دِیاں مشہور ڈکشنریاں برہانِ قاطع، آنندراج، ناظم الاطباء، فرہنگِ نظام وغیرہ وِچ وی ایہہ لفظ موجود اے۔جس توں ایرانی زبان وِچ ایس دے رواج تے ایرانی وتورانی ثقافتاں وِچ چرخے دی ورتوں دا پتہ لگدا اے۔

اساڈے کلاسیکی شاعراں لوکائی وِچ رہندیاں لوکائی لئی شاعری کیتی عام بندے نال گل بات تے عام بندے نوں اوہناں ای رمزاں راہیں گل اپڑائی جس دی سار لوکائی نوں ہے سی۔ چرخہ اِک عام ورتوں دی چیز سی، کپڑا بناون دے سارے کم دی نینہہ چرخہ سی۔ کپڑا ابنیادی لوڑ اے۔ ہر انسان دی آبادی ودھن نال لوڑاں ودھیاں تے عام گھروکا کم چرخہ کتن دا جو بیبیاں کر دِیاں سن تے کُڑیاں دا ویہلے ویلے دا شغل وی سی ایس نے ای کسب دا رُوپ دھار لیا۔ کھیڈ کسَب بنی تے اوہدی آدروی مُک گئی۔ ایہہ کم ہو گیا۔ جیویں ترکھاناں، لوہاراں، موچیاں، نائیاں نوں اوہناں دے کسب پاروں کامے گنیا جاندا، اِنج ای ایس کم نوں وی ہینا ای جانیا جاندا۔ اساڈے کلاسیکی شاعراں ایہناں کسباں نوں وڈیایا تے کسب دی وڈیائی اصلوں اوس کم دے کرن ہار دی وڈیائی سی۔ چرخے نامے لکھے گئے تے چرخے دی اُچیچ بیانی گئی کہ ایہہ کوئی ایویں نِکما کم نہیں سگوں کم تے کوئی وی نِکما نہیں ہوندا۔ شاہ حسین تے کبیر ورگے وڈے شاعر جولاہے سن۔ فرد فقیر نے ''کسب نامہ بافِندگان'' لِکھیا تے دَسیا جولاہے دا کم خدا دے کم دی رمز اے۔ جیویں کائنات وِچ تانا پیٹا اے۔ جولاہیا اوسے دی نقل کر رہیا اے۔ میل بندوسیب وِچ کسَب گھٹیا ہوون دا نشان بن گیا سی۔ اس گل دا توڑ کرن لئی شاعراں نے سینکڑیاں کسب نامے لکھے تے انسانی کسباں نوں قدرت دے کم نال جوڑیا۔

بیبیاں کم کارتوں ویہلے ہو کے چرخہ کتنا دھاگہ بناونا تے مڑ اوس دھاگے توں لوڑ دا کپڑا بنوانا۔ چرخہ چلن دی اِک خاص واج آوَنی تے کتن دے نال نال من پرچاوے لئی گیت گائے جانے چرخے نامے دی نینہہ ایہہ گیت وی ہو سکدے نیں۔ کیوں جے ایس کسب توں لوکائی جانوں سی چرخے دے سارے پُرزیاں (تکلہ، پہیہ، ہتھی، ماہل، چمڑیاں،) دے ناں لوکاں لئی نویکلے نہیں سن۔ وڈے شاعراں نے ایسے کسب نوں رمز بناورتیا تے آپنے اعلیٰ خیالاں نوں چرخے نامیاں وِچ بیانیا۔ ایہہ شعری رُوپ ہر من پیارا سی۔ لوک گیتاں وِچ کُڑیاں چرخے نال دِل دِیاں سارِیاں گلاں کر جانیاں تے جد کلاسیکل شاعراں ایہنوں صنف دا رُوپ دِتا تاں اوہناں وی چرخے دے اوہلے جیون دِیاں رمزاں دی کھیڈ کھیڈی۔ شاہ حسین نے چرخے دی علامت نوں بہوں ورتیا اے۔ اوہناں دا آپنا وی کم کھڈی دا سی تے کھڈی تاں ای چل سکدی اے جے چرخے دا کتیا سُوت لبھے۔ شاہ حُسین نے چرخے نوں انسانی وجود دی علامت توں وکھ بڑے ڈونگھے معنیاں وِچ ورتیا اے، تے اس اِک علامت دے اوہلے وِچ آپنے دور دی اکانومی دا بھرم کھول گئے نیں۔ شاہ حُسین دِیاں کافیاں وِچوں کُجھ ونگیاں ویکھ لئیے جیہناں وِچ چرخے دی علامت ورتی گئی اے:

چرخہ میرا رنگڑا رنگ لال

جے وڈ چرخا تے وڈ مُنے   آون کہہ گیا باراں پُنے
سائیں کارن لوئن رُنے   روئے ونجایا حال
جے وڈ چرخا تے وڈ گھمائن   سبھے آئیاں سیس گندائن
کائی نہ آیا حال ونڈائن   ہن کائی نہ چلدی نال
وچھے کھادا گوہڑا واڑا   سبھو لڑدا ویہڑا پاڑا
میں کیہ پھیڑیا ویہڑے دانی   سبھ پئیاں میرے خیال
جے وڈ چرخا تے وڈ پچھی   ماپیاں میرے سِر تے رکھی
کہے حُسین فقیر سائیں دا   ہر دم نال سنبھال (7)

توں آہوکت ولّی نی کُڑیئے، آہوکت ولّی
ساری عمر گنوائی آ اینویں، پچھی نہ گھتی آ چھلّی
گلیاں وِچ پھریں لٹکیندی، ایہہ گل نہیوں بھلی
کہے حُسین فقیر سائیں دا، داج وِہونی چلی(8)

ہِک، دوئے ترِن، چار، پنج، چھے، ست، اسیں، اٹھ، نوں
چرخہ چاء سبھے گھر گئیاں، رہی اکیلی اِک ہوں
جیہا ریجا ٹھوک وُنایو، تیہی چادر تان کے سوں
کہے حُسین فقیر سائیں دا، آئے لگی ہُن چھک پوں(9)

انی سیّونی! میں کتدی کتدی ہُٹّی!
اتن دے وِچ گوہڑے رُلدے، ہتھ وِچ رہ گئی جُٹّی
سارے ورھے وِچ چھلی اِک کتی، کاگ مریندا جُھٹّی

سچے آواں، کنت نہ بھاواں، کائی وگ گئی قلم اُپٹھی
بھلا بھیا، میرا چرخا بھنا، میری جند عذابوں چُھٹی
کہے حُسین فقیر سائیں دا، سبھ دنیا جاندی وُٹھی(10)

بُلھے شاہ ہوراں دے کلام وِچ وی پوری پوری کافی چرخے دوالے گُھمدی اے۔ شاہ حُسین دِیاں کافیاں وِچ وی پُونیاں کتن دے نال نال کاں دے جھٹن داذکر اے تے بُلھے شاہ کول وی موجود اے۔

کت کُڑے نہ وت کُڑے
چھلی لاہ، بھروٹے گھت کُڑے
جے پونی پونی کتیں گی
تاں ننگی مول نہ وتیں گی
سے ورھیاں داجے کتیں گی
تاں کانگ مارے گا جھٹ کڑے (11)

اِک ہور کافی پیش ہے:

کر کتن ول دھیان کُڑے
چرخہ بنیا خاطر تیری
کھیڈن دی کر حرص تھوریڑی
ہونا نہیوں ہور وڈیری
مت کر کوئی اگیان کُڑے (12)

اِک ہور کافی وِچ چرخے دا نویکلا ای رُوپ وکھایا اے۔ چرخہ کتیا اے تے ایناں کتیا اے جے ہُن اوہدے وِچ ہور کتن دی سکت نہیں رہ گئی۔

ڈَھلک گئی چرخے دی ہتھی، کتیا مُول نہ جاوے
تکلے نوں ول پے پے جاندے، کون لوہار سداوے
تکلے دے وَل کڈھ لوہارا، تندی ٹُٹ ٹُٹ جاوے
گھڑی گھڑی ایہہ جھولے کھاندا، چَھلی کِت بِدھ لاہوے

فِیتا نہیں جو بیڑی سجناں، بابڑ ہتھ نہ آوے
چڑیاں اُتے چوپڑ ناہیں، ماہل پئی بڑلاوے (13)

شاہ مراد خانپوری (وفات 1702) شاہجہان دے دور وِچ ہوئے نیں۔ اوہناں دی اِک لمیری نظم ''چرخہ نامہ'' دے سرناویں ہیٹھ لِکھی لبھدی اے۔ جس وِچ چرخے اگے بیٹھی سوانی آپنے آپ نال ای گلاں کردی اے پئی۔ آپنے آپ توں سوال کردی اے۔ سوچیں پئی کیہ ٹھیک اے کیہ غلط اے۔

ہتھ پونڑیں چرکھے کتاں تار   یا پانی آنٹراں آپنی وار
بیٹھی رہاں یا کراں رفتار   چُپ بَھلی یا کراں گفتار
تیلی پونٹریں آپے وٹاں   یا انبڑی وٹے میں بہہ کتاں
دیئے سیانی کوئی متاں   گوشے کتاں یا وچہ بھنڈار
پنسیا چونسا کتاں ہزارا   ہیں دو چھلی یا بہوں سارا
پسند ہے موٹا یا نِکا سارا   تھوڑا خوب یا بھلا بسیار
پانی اِک ہکلی ونجاں   یا نال سیاں دو تِن چو پنجاں
ڈر ہے راہ کواری کنجاں   یا خوف نہیں کُجھ پانی ہار
سوئی پکڑ کشیدہ پائیں   یا کھینو کھیڈاں جی ولائیں
کم نہ کریں یا ہتھ ہلائیں   چھوڑاں کاریا کراں روز گار
آپ کشیدہ میں کڈھاں راس   یا ونج بہواں استادے پاس
چھوڑاں آپنا فکر قیاس   سنواراں آپ یا دے سنوار (14)

فقیر رحیم شاہ دا ''چرخہ محمدی'' سی حرفی وِچ لِکھیا گیا اے 7,7 مصرعیاں دا بند اے جس دے اخیری دو مصرعے ہر بند وِچ دُہرائے گئے نیں۔ پہلے 4 مصرعیاں دا قافیہ تے پنجویں، چھیویں مصرعے دا قافیہ رلدا اے ستویں مصرعے دا وکھرا اے۔ حضورؐ نال عشق تے عقیدت دا اظہار، صفتاں دا بیان دیدار دی سِک تے گناہاں دی معافی دے نال شیطان توں بچاتے جنت دی خواہش بیان کیتی اے:

ل۔ لُہڑ لہڑ پوندا وے میرا جی گھبرا کے سئیاں دیون متّیں وے مینوں کول بہا کے
سبھے کت کت ٹُریاں وے داج رتے رنگا کے گذری ہاتھ نہ آوے وے جیہڑی گئی وہا کے
دِسدی منزل بہت اوکھیری وے پلے خرچ نہ میرے میں کملی باجھ تیرے وے جھوکاں آن اوریرے
ہر چرخے دے نی پھیرے وے کرساں یاداللہ نوں (15)

نُورمحمد لوہاردا لِکھیا ''چرخے دی گھوک'' وی بنتر پاروں نویکلا اے۔ ہر چار مصرعیاں پچھوں دو مصرعے دہرائے جاندے نیں۔ قافیہ پہلے تن مصرعیاں دا اِکو تے چوتھے دا اخیری دوہرائے جاون والے مصرعیاں نال رلدا اے چرخے دی علامت تے کتن دے عمل راہیں شاعر رمزاں وِچ گل ٹوری اے، کہ رب نے ایہہ رنگیلا چرخہ بھیت والا بنایا اے۔ ایہہ نِرا ''گھوں گھوں'' دی واج نہیں دیندا سگوں رب نوں یاد کریندا ''توں توں'' بولدا اے۔ ایس چرخے چوں تند اِنج کڈھنی اے، جیویں نبی محمدؐ نے کڈھی تے جے تندتوں تار پوری نہ نِکلی تاں منظوری نہیں۔ ایہہ چرخہ کتن دا ول نبیؐ نے سکھایا تے جس ہور کوئی ول سِکھیا اوہ رووے گا۔ شاعر نے کپڑیاں دیاں ناواں نوں وی علامتاں بنا ورتیا اے۔

کتّے اُن بھی ریشم تاراں اندرس پچھّم لکھ ہزاراں
وِچ گھدر چونسی واراں منگے رُوں رُوں رُوں
ایہہ نہ سمجھو نِرا کہندا چرخہ گُھوں گُھوں گُھوں
اوہ تاں یاد کریندا مولیٰ اللہ تُوں تُوں تُوں
کتیں کات جے موٹا سوٹا اوتھے نرخ بھی پیسی کھوٹا
بائیٹر تازہ ماہل پروتا اللہ ہُوں ہُوں ہُوں (16)

''چرخہ نایاب یعنی چرخہ رنگ رنگیلا'' 1914ء وِچ چھپیا مِلدا اے بنتر نورمحمد دے لِکھے چرخے دی اے۔ موضوع پکھوں ویکھیئے، تاں کُڑی نوں نصیحت اے، چرخہ کتن دا ویلا نہ گنوائے۔ ایہہ پیکا گھر اے۔ سوہرے جانا تے کُجھ کت کے داج بنالے۔ سکھیاں کتدیاں نیں توں وی ریس کراوہناں دی نہیں تے پچھتاویں گی۔

پنج چور تینوں رل ٹھگدے نی سہن لان اندر رگ رگ دے نی
پر تینوں سوہنے لگدے نی ہُن دوست کرن زیاں کُڑے
کت چرخہ چھوڑ گمان کُڑے
من مالک دا فرمان کُڑے (17)
کٹی راہ وِچ جنگل بیلے نی جتھے وس دے شیر بگھیلے نی
تیرے نین کڈھن نکھریلے نی اُٹھ خونی خوف ویکھان کُڑے
کت چرخہ چھوڑ گمان کُڑے
من مالک دا فرمان کُڑے (18)

اِک ہور چرخہ نامہ مِلدا اے جس وِچ سجن نال سچی پریت دا اظہار اے۔ آپنے عشق دی پکیائی تے سجن توں دُوری دی حالت دا بیان اے۔ چار چار مصرعیاں دا بند اے تے پنجواں مصرعہ بحر تے وزن پاروں وکھرا اے۔

چرخیوں چرخ چڑھی جند میری جیوں زرگر کُٹھیالی
ہڈیاں جَل ہویاں نی کولے میں بھاہ برہوں نے جالی
میں چھلیاں برہوں کھوہ سٹ چھلیاں پرہاں پھوکدی پچھی
پونی وانگ ہویاں رنگ پونی نی میں ظالم تکلے پچھی
چرخے نوں پرے پھوک دے ماں نی ہُن میری لگی اے سائیں دے سنگ پریت (19)

''عاصی محمدؐ'' دا ''چرخہ'' 1929 دا چھپیا لبھدا اے۔ اس دا موضوع وی چرخہ کتن ول دھیان دوانا اے ویلے دی تھڑ، جیون تے دنیا دے مُکن دا بیان اے:

سب صفتاں خلق ہارے نی نبی پاک محمدؐ لاڑے نی
لے امت نوں اوہ تارے نی نبی کلمے دا سَد مارے نی
کت چرخہ چھوڑ پسارے نی
ایتھوں سارے چلن ہارے نی

ایہہ کوچ مسافر ڈھیری اے توں نہ کر میری میری اے
جند لیجاون گے تیری اے ہتھیں کیتے ونج اُسارے نی
کت چرخہ چھوڑ پیارے نی
ایتھوں سارے چلن ہارے نی (20)

''پرمانند'' دا لکھیا ''چرخہ وشراب نامہ'' مِلدا اے جیہڑا سیاسی لوڑ پاروں لکھیا جاپدا اے۔ جس وِچ گاندھی جی دے آکھن تے ولایتی مال دا بائیکاٹ تے آپنیاں دیسی شیواں دے ورتن ول دھیان کرایا گیا اے۔

چرخہ ہے انمول نی اے چرخہ ہے انمول سُٹیئے تن من اس توں گھول
ساڈے گاندہی جی دا بول بج گئے نگر نگر وِچ ڈھول

گاندی دا اربیہ چرغہ

ساڈی عزت شان چرخہ ساڈی عزت شان چرخہ ڈھکے ننگی جان
اس بن ہوندی نہیں گذران کتے ہندو مسلمان
گاندھی دا اربیلہ چرخہ (21)

حافظ رانجھا برخوردار (پیدائش 1030ھ) دے چرخے نامے نوں رسالہ کھوج وِچ پہلا چرخہ نامہ دسیا گیا اے۔

چرخے یار میں تجھے کہوں اگے سی تد ڈاہ بہوں
بن توں بولیں کدی کدوں توہیں توہیں کر توہیں توں
رھڑ رھڑ چرخی کر گھوں گھوں
ترنجن دِیاں جو آئیاں میاں وارو وار ہے کت گئیاں
میرا اینویں رہیا روں توہیں توں کر توہیں توں
رھڑ رھڑ چرخی کر گھوں گھوں (22)

جھنڈا بلوچ (پیدائش1870ء) دے چرخے نامے دی دس وی رسالہ کھوج توں پیندی اے تے بنتر

ڈھولے ورگی اے۔

ہر ویلے گھوک اوہ سوہنا رانگلا چرخہ مونہوں مِٹھا تاں بول سنائیں آ
اوتھے نال زبان اقرار کیتوئی آپ دے وعدے نوں توڑ نبھائیں آ
جے ناہیا کرنا یاد خدا نوں اوتھے ناں قالو بلیٰ الائیں آ
دنیا تے آ کے بہت غرقاب ہویائیں آپ دے وعدے الوں تے ویکھ شرمائیں آ
دو بونداں دے وِچ پیدا ہویائیں پی کے خون پیامان کرینائیں نہ کیتے احسان بھلائیں آ
ایسے نفس پلیت، پلیت کیتوئی موذی نوں نفی دی مار تلوار سمجھائیں آ
تیرے اندر پے بلن ڈیوے نورانی کھول کے دِل دِیاں اکھیں لیندوں ویکھ رشنائیاں
پردے غفلت دے دور ہٹائیں آ (23)

میاں محمد فاضل دا ''سوھا چرخہ'' وِچوں ونگی ویکھو:

رکھ چرخہ کت سویرے توں کر داج تیار اگیرے توں
کر مِٹھی نیندر پریرے توں
توں تانی جوڑے بنا گُڑے کت چرخہ چھوپے گھت گُڑے
نہیں آونا جوبن وت گُڑے (24)

''روپ بسنت'' دے قصے وِچ بسنت دے ویاہ تے رُخصتی ویلے اِک چرخہ نامہ لِکھیا اے کالیداس نے جس وِچ ماں دھی نوں متاں دیندی اے پئی جیون مُکن والی شے اے کوئی پتہ نہیں کیہڑا پل اخیری ہووے۔ آپنے آپ وِچوں مان گمان کڈھ کے دنیادی محبت مُکا دے۔ سوہرے گھر تے جانا ای اے پیکے نہیں ہمیش رہن ہوندا۔ سوں کے رات نہ لنگھا۔ توں بے پرواہی وِچ ایں چرخے تند نہیوں پاندی۔ توں جاندی نہیں ایہہ چرخہ کِڈا مہنگا اے۔ لکھ چوراسی جوناں وِچوں لنگھدا، ایہہ چرخہ ہُن تینوں مِلیا اے تے ہوشیار ہوجا۔ ویلا نہ ونجا چرخہ کت کے پٹاری بھرلے۔

نہ توں کتیا نہ توں تمیاں دھیا کریں قیاس نہیں رہیا تر کلا ڈنگا تیرا ہُن تک آیا راس نہیں

نہ سُتا نہ بیٹھا جاندا سوکھا نِکلے ساس نہیں دارو درمل کرن بتھیرے جیون دی کُجھ آس نہیں
کول تیرے کوئی دردی نائیں کِسنوں پیڑ پرائی نی جاگ سویرے غافل کُڑیئے سویاں رین وہائی نی
کی ہویا کی ہویا تینوں چرخے تند نہ پائی نی

بابل تیرے کاج رچایا ساہے گنڈی پُنی نی ماں پیو تیرے داج بنایا اِک چولی اِک چُنی نی
سیر جواں دا جھولی پایا ہتھ پھڑائی کُنی نی چیکاں مارے ٹُردی ہوئی ہتھ ملے سرُنی نی
چار کہاراں ڈولی تیری موہڈے اتے چائی نی جاگ سویرے غافل کُڑیئے سویاں رین وہائی نی
کی ہویا کی ہویا تینوں چرخے تند نہ پائی نی(25)

''قصہ حسندل ونگاہ دل معہ چرخے نامہ'' شاعر چوہڑمل کھتری' دا 1897ء دا لِکھیا ہویا مِلدا اے۔ قصے دے اخیر تے ست صفحیاں دا چرخہ نامہ اے۔ چرخے دے نِکے نِکے پُرزیاں ول دھیان کرا کے شاعر جیون دے وڈے کم ول آ ہر دواندا اے۔ بڑے ای سوکھے لفظاں وِچ ایس چرخے نامے راہیں، سوت کتن، رنگاون تے داج بناون دِیاں رمزاں حیاتی دے معنے دسدیاں نیں۔ سوانی دا آپنے اس کم راہیں شوہ رِیجھاون تے دوئی مُکا کے اِک ہو جاون ای مُول اے اس کم دا۔

تیرے چرخے ماہل جو آئی ہے ٹوٹی ٹوٹی گنڈھ بنائی ہے سب صدقوں جان صفائی ہے
ناہیں کُوڑا کرتُوں شان کُڑے
کت چرخہ نال دھیان کُڑے
اس کھیڈن وِچ نُقصان کُڑے
ایہہ ماہل اِپٹھی راس کریں تے وٹ مروڑے ناس کریں اس گل دا کُجھ قیاس کریں
جو سدا نہ شان گمان کُڑے
کت چرخہ نال دھیان کُڑے
اس کھیڈن وِچ نقصان کُڑے (26)

جس دوئی نوں دور ڈرایائی تس ملیا شام پیارا ای نہ مسجد ٹھاکر دوارہ ای

اوہدا بُکل وِچ مکان کُڑے
کت چرخہ نال دھیان کُڑے
اس کھیڈن وِچ نقصان کُڑے
کوئی روز دا حُسن پراہونا ئیں مُڑ ایس نہ پھیرا پاوَنا ئیں آخر خاک دے جا سماونا ئیں
کیا ہندو کیا مسلمان کُڑے
کت چرخہ نال دھیان کُڑے
اس کھیڈن وِچ نقصان کُڑے (27)

برخوردار بہشتی دا لِکھیا ''بھن چرخہ'' سبھ توں نویکلا اے۔ گل تے اوہوای اے جو چرخہ کت کے کرنی اے، یعنی شوہ نوں مناوَنا اے۔ پر ایس چرخے وِچ شاعر دا انداز کُجھ ہوراے ''بھن چرخہ پھوک جلا اڑیئے، سوہنا دلبر شام منا اڑیئے'' ''چرخہ'' شاعر نوں اِک اٹکل جاپدا اے آپنے تے سجن دے وِچکار۔ جاپدا اے میل ہوون دا اِکو ای راہ اے۔

جیہناں چرخے بھن مروڑے نے اوناں جوڑ ماہی سنگ جوڑے نے
جیہناں سوہنے تھیں مُکھ موڑے نے اوہ ردیاں وِچ درگاہ اڑیئے
بھن چرخہ پھوک جلا اڑیئے
سوہنا دِلبر شام منا اڑیئے (28)

پُورے چرخے نامے وِچ کِدھرے وی سوتر کتن یاں داج بناون دا ذِکر نہیں آیا۔ ویاہ، کھارا، ڈولی، کہار دِیاں رمزاں تے ورتیاں نیں شاعر نے پر گل سجن مناون دی اے ساری۔ چرخہ کوئی گھر وِچ بہہ کے ساڑے، جنگل وِچ جا کے، دریا روڑھائے یاں تھل وِچ فنا کرے بس شوہ دامن پر چاوَنا اے:

جس چیزوں چرخہ آیانی پھڑ اسدے سنگ رلایا نی
مِل سنگوں سنگ سمایا نی مُکی گل اصلے اُتے آ اڑیئے

بھن چرخہ پھوک جلا اڑیئے

سوہنا دِلبر شام منا اڑیئے

سُن عاجز برخوردارا توں سبھ جگ تھیں آپ نکارا توں

کیتا کم نہ کوئی سُہارا توں گئی غفلت وِچ وہا اڑیئے

بھن چرخہ پھوک جلا اڑیئے

سوہنا دِلبر شام منا اڑیئے (29)

اُستاد کرم امرتسری ہوراں آپنے اِک پیارے دوست دی یاد وِچ چرخہ لِکھیا۔ جو کُجھ چِر بیمار رہن پچھوں مر گئے۔ سِر ناواں اے ''چرخہ ہُن نہیں چلدا''۔

''ہُن تیک ویکھے سارے چرخے نامے جیوندیاں نوں آہر دوان لئی سن کہ ویلا نہ ونجا تے چرخہ کت، کھیڈ چھڈ تے سُوتر کت لے۔ ایہہ چرخہ اُستاد کرم ہوراں نے اِنج ورتیا اے استعارا بنا کے۔ چرخہ تاں ترکھان بہوں سُتھرا تے رنگیلا بنایا سی۔ میں وی کتّن کارن ترنجن وِچ آ ڈاہیا۔ سہیلیاں نال گلیں لگ گئی تے اِک تندوی نہ پائی ہُن جوانی لنگھ گئی تے چرخے دے پُرزے ڈھلے ہو گئے سارے۔ مینوں تاں جاپدا سی پُرزیاں دی خرابی کارن چرخہ روں روں کردا پر میں نہ سمجھی ایہہ تاں توں توں کردا سی۔ ہُن اس نوں گُھن لگ گیا۔ بھج گیا۔ یاں تے ایہہ بالن بنے گا یاں رُلے گا تے میرا دِل ڈردا اے پیا:

پھیر پھیر پچھتانی بُڈھیا، پھیر پھیر پچھتانی، چرخہ ہُن نہیں چلدا

کیا سُتھرا ترکھان بنایا، رنگ رنگیلا سجیا سجایا

میں بھی آ ترنجن وِچ ڈاہیا، بن بیٹھی چودھرانی

پرچ گئی سیاں وِچ آئی، چھوپ کہیا اِک تند وی نہ پائی

گلاں کردیاں عمر وہائی، ٹُٹ گیا زور جوانی

ٹُٹ گیا بیڑ تے ماہلاں ڈِھلیاں، ڈِگ پیاں چمڑیاں ہل گیاں کِلیاں

یاد پیاں سیاں دِیاں کِھلیاں، جنہاں وِچ عمر وہانی(30)

''چرخہ نامہ'' پنجابی شاعری دی موضوعی صنف اے ایہدی ہنتر بندی دی کوئی شکل (مسدس، مخمس) ہووے، سی حرفی، باراں ماہ یاں لوک صنف ڈھولے ورگی ہووے ایس دی پچھان موضوع اے۔ چرخے دے ذکر نال تے چرخے نوں وِچکار رکھ کے شاعر آپنے خیالاں دا تانا پیٹا اُنیندا اے۔ چرخہ پہلے وسیب وِچ کوئی اچرج شے نہیں سی ہر گھر چرخہ موجود سی تے کتیا جاندا سی۔ شاعراں نے اس کتن دے سارے عمل نوں ای علامتاں بنا کے شاعری وِچ ورتیا تاں جو گل پڑھن سُنن والیاں لئی سوکھی ہووے۔ ایس شعری صنف دی نینہہ وی لوک گیت ای ہن۔ ترنجن دے گاوناں دی نتری تے سنواری شکل چرخے نامے ہو سکدے نیں۔ صنعتی ترقی دے نال ای چرخے گھٹن لگ پئے تے ہولی ہولی ایہہ شعری رُوپ وی مُکن لگا۔ چرخے نامے دِیاں کُجھ ونگیاں اسیں دِتیاں نیں چرخے نامے اِک وڈی گنتی وِچ موجود نیں تے ساریاں دا ویروا کرن لئی اِک وکھرا مضمون لکھن دی لوڑ اے۔ کُجھ چرخے نامیاں دی فہرست پیش ہے:

نایاب چرخہ 1907	نتھو رام
پیارا چرخہ	بابو موہن لال دیوانہ
چرخی نامہ	نامعلوم شاعر
چرخہ	محمد علی
حضوری چرخہ	مولوی محمد سعید
چرخہ حقیقت	سادھو سار چمبہ
بلکاری چرخہ مہاتما گاندھی دا	رام لال
اصلی چرخہ رحمتُ اللہ	میاں محمد رحمت اللہ
چرخہ باراں امام	غلام اکبر
چرخہ رنگ رنگیلا	مولوی عبدالستار
چرخہ نامہ	اللہ دِتا درزی

☆☆☆☆

حوالے

1- ساہت کوش، رتن سنگھ جگی، ڈاکٹر، پٹیالہ: پبلیکیشن بیورو پنجابی یونیورسٹی، 1989ء، ص500

2- پنجابی ادب دی کہانی، عبدالغفور قریشی، لاہور: عزیز بکڈ پو، نومبر 1972، ص73

3- تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، لاہور: 1971ء، جلد نمبر 13، ص249

4- نوروللغات؛ نوروالحسن نیر کاکوروی، مولوی، کراچی: جنرل پبلشنگ ہاؤس، سن، ن م، جلد چہارم، ص515

5- The Economic History of Medieval India, Irfan Habib, New Delhi: Tulika Books, 2004, p 4

6- لُغت نامہ دہخدا، علی اکبر، تہران: 1338ش، ج41، ص162, 163

7- کافیاں شاہ حسین، لاہور: مجلس شاہ حسین، مارچ 1966ء، ص39

8- اوہی، ص50

9- اوہی، ص54

10- اوہی، ص90

11- قانونِ عشق یعنے حلوائے پنجاب؛ انور علی رُہتکی، لاہور: اللہ والے کی قومی دُکان، سن، ن م، ص 236

12- اوہی، ص248

13- اوہی، ص182

14- گلزارِ شاہ مُراد؛ سراج الدین قریشی، راولپنڈی: شریف پریس، 1908ء، ص53, 54

15- چرخہ محمدی، فقیر رحیم شاہ، لائیلپور: جارج سٹیم پریس، سن، ن م، ص6

16- چرخے دی گھوک، نُور محمد، امرتسر: سناتن دہرم پریس، سن، ن م، ص2

-17 چرخہ نایاب یعنی چرخہ رنگ رنگیلا، نُور محمد، لاہور: جوت سنگھ سنت سنگھ اینڈ سنز پبلشرز، 1914ء، ص2

-18 اوہی، ص9

-19 چرخہ، مشتاق لاہوری، لاہور: منشی عزیز الدین، نجم الدین تاجران کُتب، سن، ن م، ص3

-20 چرخہ، عاصی محمد، لاہور: فیروز پرنٹنگ ورکس، 1929ء، ص3 ,2

-21 چرخہ وشراب نامہ، پرمانند، امرتسر: نواسی پبلشر، سن، ن م، ص3 ,2

-22 حافظ برخوردار ہوراں دیاں کُجھ ہور لکھتاں، احمد حسین قریشی قلعداری، ڈاکٹر، کھوج، چھیماہی، لاہور: جنوری۔ جون 1981، جلد3، شمارا2، ص32

-23 اک گمنام شاعر، بابا مسکین کھوڑوی، محمد حسین قاضی، کھوج، چھیماہی، لاہور: جولائی۔ دسمبر 1981ء، جلد4، شمارا1، ص14

-24 پنجاب دے علاقہ پوٹھوہار دی پنجابی شاعری دا کلاسیکی دور، ایم یاسین ظفر، ڈاکٹر، کھوج، چھیماہی، جنوری۔ جون 1984ء، جلد6، شمارا1,2، ص153

-25 رُوپ بسنت، کالیداس، گوجرانوالہ: شنبو ناتھ تاجر کُتب، 1910ء، ص72 ,71

-26 قصہ حُسن دل و نگاہ دل معہ چرخے نامہ، چوہڑمل کھتری، جالندھر: منشی احمد بخش مطبع قیصری، 1897ء، ص2

-27 اوہی، ص7

-28 بھن چرخہ، برخوردار بہشتی، سیالکوٹ: سید زمان شاہ اینڈ سنز، سن، ن م، ص4

-29 اوہی، ص8

-30 کرم پھلواڑی، کرم امرتسری، نوشہرہ: میجر عبدالکریم خان ریٹائرڈ، سن، ن م، ص124

❁......❁......❁

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol:34, Sr.No.90, 2013, p 03 – 15

مجلہ تحقیق
کلیہ علوم شرقیہ
جلد 34 جنوری- مارچ 2013، شمارہ 90

Brief Descriptio n of Pre-Islamic Period of Kashmir History

* Dr. Shakeel Ahmed

Abstract:

Kashmir has a rich history spread over a period of more than five thousand years preserved in written form. Over the period of history Kashmir had been ruled by Kashmiri rulers as well as it experienced annexation by other empires. Kashmir was a great Buddhist learning center during the reign of Great Ashoka. Kashmir's geographical location had made this territory hard to conquer. High mountain passes, the unbeatable defense of Kashmir, forced the generals like Mahmood Ghaznavi to return empty handed. But it was the mis-governance and in-fighting which led the Mongol invaders to enter the valley causing so much destruction in the valley that the weak Hindu rule couldn't sustain and collapsed creating an opening for an advent of Muslim rule in Kashmir in 1339. Shahmir, a fortune hunter from Swat, ascended the throne under the title of Sultan Shams-ud-Din and laid the foundation of Muslim rule in Kashmir that lasted for next half millennium till the Sikh invasion in 1819.

The sparsely populated State of Jammu and Kashmir commonly known as Kashmir is situated at the central region of Asia and at the north of sub-continent. The total area of the state is about 85,50 sq miles. (1)

Area under Pakistani control is 33,000 sq miles, 5134 sq miles of this area is called as Azad (free) Kashmir, whereas remaining part is called as Northern Areas, and it is directly administered by Pakistan. An area of 38,000 sq miles is under Indian control,

* Assistant Professor (Former), Department of Kashmiryat, University of the Punjab, Lahore.

which is called Jammu and Kashmir and an area of 14,500 sq miles is under Chinese control. (2)

In terms of religion, out of a total population of a little over 4 million in 1941, approximately 77% were Muslim, 20% were Hindu, 1.5% were Sikh and 1% were Buddhist and as per recent census the total population of the State is estimated over 16 million, 9.45 million in Indian-administrated part of Kashmir (201 censes); 3.10 million (1990 censes) in Azad Jammu and Kashmir (AJK) and 10.10 million in Northern Areas while expatriates number over 2 million. It is a Muslim-majority state with Muslims accounting for 74.9% of the total population; Hindus constitute 22.6% and Buddhist 0.8%. In terms of regional break-up, in Indian-administrated part of Kashmir Muslims constitute 64.2% (95% in Kashmir; 29.6% in Jammu and 46.1% in Laddakh); Hindus 32.2% (4% in Kashmir; 66.3% in Jammu, and 2.6% in Laddakh), and Buddhist 1.2% (50.9% in the Laddakh region) of the population. Besides, there are 2.23% Sikhs, settled mainly in Jammu. In AJK and the Northern Areas percentage of Muslims population is 99.8%.(3) In fact, the Pakistani-administered part of Kashmir (Azad Kashmir and Northern areas) is 100% Muslim majority area. (4)

Kashmir, in its present form, was constituted between 1820 and 1858 (5) and was the largest and the fourth most populous of the 565 princely states in British India. Gulab Singh, the founder of Hindu Dogra rule in Kashmir, was the man who carved out the Kashmir state into its present geographic shape. The state included the Valley of Kashmir, Jammu region, Poonch, Laddakh, Gilgit, Baltistan, Hunza, Nagar Punial, and Yasin. The tiny state of Chitral, located towards the northwestern side of Gilgit, used to pay tribute to Kashmir ruler (6). This geographic entity remained intact till the partition of Indian Subcontinent by the British Indian rulers in 1947.

Salient Features of Pre-Islamic Period of Kashmir History.

Kashmir is unique in many ways. It has about 5000 years old rich history that has been preserved. There is a sense of completeness in the history of Kashmir, given the composite culture that has evolved in the valley. Its boundaries expanded and shrunken under

different rulers over the period of centuries depending upon personal capabilities of the rulers.

Kalhan Pandit, who lived about 1148 A.D., compiled the first ever comprehensive account of Kashmir's history 'Rajatarangni' (River of Kings) in Sansikrit bringing down the annals of Kashmir from the earliest and fabulous times to the reign of Sangrama Dev in 1027 A.D. Kalhan completed his 'Rajatarangini' in 1149-50 A.D. during King Jaisimha period who was the last able rulers of Hindu times. Legends of Kashmir's origin and stories of early times are recorded in Kalhan's work. The past account of the valley, its culture and traditions, rise and fall of various Kingdoms, victory and defeats of the people have been noted carefully, yet critically, which is very rich in information about Kashmir. Like most Indian compositions, it is written in verse and is in fact a poem. The Ratarangni has been celebrated ever since the time of the great Mugal King Akbar, when his learned minister, Abul-Fazal, introduced it to the academic and political circles. (7)

Gonanda Dynasty.

In Kalhan's Rajtarangni, Gonanda-I was the first King of Kashmir, whose period started just before the Mahabharat war. Gonanda was killed in a battle along with his son in India, and at the time of the commencement of the Mahabharat war, Gonanda II was ruling Kashmir. After his death, Kalhan informs that he couldn't trace the record of 35 kings who ruled the valley, because of the destruction of the record. However, a modern scholar Peer Zada Ghulam Hasan has given a brief record of these Kings from a Persian work. The author of this work Mullah Ahmed had been able to obtain the names of these kings from an earlier Sansikrit work "Ratnakar"(8).

The Gonanda dynasty lasted till the start of 8th century. It gave Kashmir only two notable rulers; Meghvahan and Pravansein. The former was a pious and a strong ruler with Buddhist learnings. He stopped killing of animals and birds throughout his Kingdom. In fact, he undertook conquest of many countries solely for stopping animal slaughter (9).

The next great Gonanda King was Praversein-II. People enjoyed perfect peace and prosperity in his time. He was a great conqueror who extended the boundaries of the state in all directions. He had made his name immortal by founding the city of Praverseinpura,

the modern city of Srinagar. Praversein ruled ably for 60 years (10).

Buddhism in Kashmir and Indo-Greek Kings.

The Buddhist texts testify to the prevalence of Buddhism in Kashmir from the third century B.C. to the 12th century A.D. Some Sanskrit versions of the Vinaya represent Gautama Buddah as visiting Muttra, North-west India and Kashmir (11). The spread of Buddhism to Kashmir, is an even of extraordinary importance in the history of the religion. The influence of Kashmir was marked, especially in the spread of Buddhism beyond India (12). The great Mauryan emperor Ashoka, a great follower of Buddhism, had ruled Kashmir. Ashoka founded the old city of Srinagar called now as Pandrethan, (Puranadhisthan) and also built many vihars and temples and repaired the old shrines. In this era, many Buddhist scholars, missionaries, and intellectuals arrived in Kashmir and later permanently settled in the valley. Naturally, in course of time, many people embraced Buddhism here. After the death of Ashoka, his son Jaluka, ascended the throne of Kashmir, but he was anti-Buddhist and destroyer of monasteries. He is said to have revived the Naga and Saiva cults. After this setback for some time, Buddhism was re-established by Kanihska (13).

The scholars also accept the theory that Indo-Greek Kings ruled the valley for over two hundred years before the start of 'Turushka', also known as Kushan, rule in the state. Kalhan's account of Turushka Kings indicates without any doubt the Kushan occupation of the Valley. The three kings mentioned by him are Kanishka, Huska and Juska, each of them is credited with the foundation of a town, built after their respective name: Huskapura, Jushkapura and Kanishkapura. The Kushan Kings also built many temples iand Vihars. According to many scholars, Kanishka held the third great council of the Buddhist church at "Kundalvan", (Harwan, near Shalimar graden) (14).

Hieun Tsang, who visited the valley around 631 A.D., has given the proceedings of this council. Nearly 500 Buddhist and Hindu scholars attended this conference. Hieun Tsang praises the intellectual caliber of the Kashmiri scholars, and considered them as incomparable. The entire proceedings of the conference were inscribed on copper plates in Sansikrit, enclosed in stone boxes,

deposited in a Vihar (15). After this conference, large number of Kashmiri intellectuals took to missionary work and hundreds of this travelled to many parts of central Asia, China, Tibet and other places.

Dr.P.C. Bagchi, a noted ideologist and a scholar of repute, writes in his book 'India and China', "Kashmir took the leading part in the transmission of Buddhist thoughts and traditions directly to Tibet, and China. The number of Buddhist scholars who went to China from Kashmir was larger than that of those who went from other parts of India" (16).

Kashmir was the most flourishing centre of Buddhist learning in this period. It was the centre of most powerful Buddhist sect of Northern India known as 'Sarvastivada'.

After Kanishka, later in the fifth century A.D., local weak rulers continued to govern the state until the arrival of notorious Hun invader Mahir-Gul. He nearly wiped Buddhism off Kashmir valley. Kalhan represented him as a savage cruel king. However, his son Baka, worked hard to restore Buddhist viharas and other religious structures. Buddhism flourished again under the reign of king Meghavahna who built several viharas and prohibited the slaughter of animals(17).

Subsequent rulers were not all supporters of Buddhism, though lingering on for some time, therefore, it as finally replaced by the traditional Brahmanism.

Karkota Dynasty

Karkota dynasty started in the early 8th century, and Durlabvardhan was the first Karkota king. Hieun-Tsang also visited Kashmir during his rule. He entered the valley via Barahmulla where he found a huge store gate. The entry of all outsiders was banned in the state then. Hieun-Tsang was given a right royal reception by the people including the king. He stayed in Kashmir for nearly two years and studies religious scriptures from the learned scholars in Kashmir.

Lalitaditya Muktapid (699- 735 A.D.) was the greatest ruler of Karkota dynasty in Kashmir. He had a strong desire to expad the territory of his Kingdom. He invaded and conquered many countries in Central Asia, South India, North India, and Sindh. All

these victories created a feeling of pride among the Kashmiris, and his victories were celebrated in a big way.

Kalhan records that even in his time the victories of the Lalitaditya were bing celebrated throughout the valley. Alberuni, who accompanied Mahmood Gaznavi in his Indian campaigns, specifically mentions in his book (Tahqiq-i-Hind) that Kashmiris observed second of Chaitra, as the day of victory. Lalitaditya was equally a great builder and he built his capital Parihaspur (city of pleasure). He built very fine and massive temples throughout the valley. World famous Sun Temple (Martand) built on Mattan (18).

After his death, it was mostly the weak rulers except his grandson Jayatida, who ruled the valley. Karkota dynasty after Jayatida saw a continuous decline. All the conquered territories regained their independence, and the sovereignty of the ruler of Kashmir shrunk to the valley alone.

Utpal Dynasty

The Karkota King Lalitapida had a mistress whose son Chippatayapida was made king while he was minor. The young Chippatayapida was advised by his maternal uncle Utpal. It was around 855-56 A.D. that a grandson of Utpal took control of the throne and Karkota rule ended in Kashmir and Utpal Dynasty began. The most important ruler of this dynasty was Avantivarman. His benign rule brought years of peace, all round prosperity and development to Kashmir(19). He recovered Kashmir from abject political and economic disorder. Kashmiries enjoyed peace and prosperity. Avantivarman was an art lover, and Kashmir became a center of knowledge, arts and architectures. He founded many towns where beautiful buildings were constructed. His capital city of Avantipur was a masterpiece of construction and architectural grandeur.

Tale of Suyya

The reign of King Avantivarman would not be complete without mentioning 'Suyya', who was a wise engineer and one of the King's Courtiers. For centuries, the people of the valley had been suffering from the frequent famines and floods. Suyya assessed that these frequent calamities occurred due a narrow gorge near Barahmulla on river Vitasta, also known as Jehlum, which had been choked due to huge silt. Suyya came up with an ingenious

idea to resolve the problem. He threw plenty of gold and silver coins into the river at many places, and thousands of starving people immediately jumped into the flooded river to find the coins. These people removed the silt, cleared the bed of the rocks and boulders in search of the gold coins, which had choked up the passage. Suyya, then raised stone embankments, and adopted other protective measures. Many canals were dugout to increase the irrigational facilities, and as a result vast area of land was brought under cultivation. The production of paddy increased and the price of one Khirwar, which is about 50 Kg, fell down to 36 Dinars from 200 Dinars. A town by the name of Suyyapur was also founded to commemorate the great achievement of Suyya. Presently it is known as Sopore (20).

Avantivarman died in a temple on the Dal Lake, when a fatal disease caught him. His son Shankarvarman succeeded Avantivarman, but by then the decline of Utpal dynasty had already set in. After the eclipse of Utpala dynasty, Lohara dynasty ruled Kashmir until the end of the Hindu rule in Kashmir in 1339 A.D.

Lohara Dynasty and Queen Didda

Lohara dynasty was the last Hindu dynasty in Kashmir, and Sangramraj was the first Lohara King. In 980-981 A.D. Lohara Queen Didda ascended the throne. She was a very unscrupulous and willful woman. She exercised her political power for almost half a century. This included the period of her husband Kshemagupta's reign, the time she was regent for her minor son Abhmanyu, and the years she ruled Kashmir in her own right after ascending the throne. Didda was a ruthless person who killed her son and three grandsons before ascending the throne, but at the same time she was an able ruler, who firmly ruled the valley. She founded towns, built temples and monasteries. These included the towns of Dodapura and Kankanpura and a temple called the Diddasvamin temple. She ordered the repair of many old temples in Kashmir (21).

Sultan Mahmood Gaznavi twice attacked Kashmir valley during her reign, but the fort at Lahara, remarkable for its height and strength proved un-conquerable, and Ghaznavi army had to abandon their unsuccessful conquest. Didda chose her nephew

Sangramraja, son of her brother Udairaj, as her successor, thereby diverted the succession to her maternal family from Lohara family. Didda died in 1003 A.D and Sangramraja ascended the throne.

King Harsha ruled Kashmir from 1089 to 1101 A.D. He was well versed in many languages, was a good poet, and had a great appreciation for music and art. Although, his rule was remarkable in terms of special attention paid to fine arts, yet he did not prove to be a good administrator. Harsha's rule is also known for his follies and misdeeds. The people in his reign couldn't get prosperity, suffered from famine, and diseases like plague. It affected large number of population, which ultimately resulted into an uprising by two royal princes Ucchalia and Succhalla. Harsha along with his son Bhoja were murdered and respectively Ucchalia and Succhalla got hold of the Kashmir's throne. But both of them were also assassinated.

In 1128 A.D., Jaisimha's became the King. Although, early days of his rule were critical, because of the preceding civil wars and political unrest, yet, he was able to consolidate his position, and maintained his firm rule for next 27 years. His reign was relatively peaceful and Kashmiris had a sigh of relief after many years of unrest.

Decline of Hindu Rule

Jaisimha's death in 1155 A.D. started an unstoppable decline of Hindu rule in Kashmir. Up till 1339A.D., Kashmiri rulers were busy fighting with each other. It not only destroyed Kashmir's economy, but also shrunk its boundaries. The Kashmir's rule was reduced to the valley only. Because of the personal feuds, the rulers were too busy to pay attention to the potential threats to the Kashmir. The mounting passes, natural defense of Kashmir, were not guarded appropriately.

Raja Sehdev was the 2nd last Hindu ruler of Kashmir. He was weak and worthless ruler. He didn't pay any attention to the betterment of the Kashmiris. His ministers were always busy with their luxurious lives, and never paid attention to the plight of people or state of the governmental matters. Tribal chiefs refused to follow his orders, declined to pay their tributes to Raja, and declared their independence. This badly weakened Kashmir's defense capabilities.

It was during Sahdev's reign that three fortune hunters; Shahmir from Swat, Renchin from Ladhak who was a prince and had to escape after his father was killed by the opponents, and Lankar Chak from Dard territory near Gilgit came to Kashmir. They played a notable role in subsequentive political history of the valley. All the three men received gift of Jagirs by the King. Renchin, who later embraced Islam and named himself as Sultan Sadr-ud Din, ruled Kashmir for three years, and Shahmir established Shahmiri-dynasty being the first ruler of his dynasty, and later the descendants of Lankar Chak established Chak rule in the Kashmir.

Mongol Attack

In the beginning of 14th century a Mongol Zulqadar Khan (Also known as Zulchoo or Dulucha) attacked the valley through Zojila Pass, with a huge army. Raja Sahdev, who was also a coward person, didn't have courage and means to face such a large attack. His ministers, who were busy in their luxurious lives, were not willing to fight. They advised Sahdev that he should send gold, money and gifts to Zulqadar asking him not to attack the valley. Zulqadar Khan didn't stop and, despite all the gifts, invaded the valley with a hope to get more booty.

Zulqadar's army destroyed towns and villages and killed thousands. He even cut the fruit trees. The attack occurred during the summer, when it was the plantation season. Kashmiris couldn't grow and stock any food for the coming winter. Whatever food they had was looted and destroyed by the attackers. Therefore, the winter was another calamity on poor and helpless Kashmiris who didn't have anything grain to eat. Raja Sahdev, had escaped to take refuge in a fort in Lohara. He left his people helpless. In these times of hardship, Renchin came forward and started to help the Kashmiris. He protected them from the looters who were even depriving the Kashmiris of whatever little was left behind by the Mongol army.

Demise of Hindu Rule in Kashmir

When the dust settled in the valley, the fugitive Raja Sahdev came back but Kashmiris didn't welcome him. Renchin with his other Kashmiri tribal chiefs welcomed him back to the Srinagar. Day by day, Renchin's popularity was growing fast, and therefore, Sahdev

decided to make him prime minister of the Kashmir in recognition of his role in helping the Kashmiris survive the savage attack by the Mongol army. It was a futile effort to muster the support of Kashmiris. Sahdev couldn't regain his respect among the Kashmiris, and hence he lost interest in his Kingship. He left the throne, and gave all the powers to his queen Kotta Rani. He died after some time while wandering. After the death of Sahdev, Kotta Rani married to his brother Udhyan Dev.

Udhyan Dev was the last Hindu ruler of Kashmir. Although Udhyan was the Raja, yet his Queen Kotta Rani practically governed the state. She was an intelligent and brave woman, but she felt threatened by the growing popularity of the Prime Minister Renchin. She wasn't also happy with the influence Renchin had over the tribal leaders. This influence provided him a lot of support in Kashmiri army. Kotta Rani, therefore, wanted to remove Renchin from his Prime Minister ship. Renchin was aware of all this, but he was waiting for right time to react. He was aware of the fact that he was an alien in Kashmir, and Kashmiris could react adversely to any move against their Raja/Queen.

Meanwhile, a Mongol army general Acchalla attacked the valley again. It horrified the Kashmiris reminding the earlier Mongol attack by Zulqadar Khan. But with better planning the strong mountain defence Kashmiris drove away attackers. This victory gave a tremendous boosts to Renchin popularity within Kashmiris who saw him the savor. Feeling confident of his success, Renchin organized an internal rising to seize the throne. He managed to enter many of his Laddakhi supporters into the palace/fort disguised as cloth merchants. At an appropriate time with the help of these armed men Renchin took control without any bloodshed. Kotta Rani was left with no option but to accept Renchin's supremacy.

In 1320A.D, Renchin ascended the throne, and married to Queen Kotta to make sure that Kashmiris wouldn't consider him as an outsider. The matrimonial alliance between Queen Kotta and Renchin further strengthened his position. As a result of this, security situation in Kashmir valley improved considerably, and opposition to the throne was subsided for the time being. Renchin brought back the economic prosperity and peace to the valley,

which made him a loveable ruler. Shahmir, who was a fortune hunter from Swat, sincerely supported Renchin ever since the Zulqada's destruction. Renchin rewarded him by appointing his Prime Minister. Renchin embraced Islam at the behest of a Muslim sufi saint Sayyed Sharf-ud-Din, popularly known as Bulbul Shah, and named himself as Sultan Sadar-ud Din and ruled Kashmir for three years (22). After the death of Sultan Sadar-ud Din in 1323 A.D., the political situation in Kashmir became fragile again. Queen Kotta didn't disclose the death news of Sadar-ud-Din for the fear of uprising by Shahmir, who was the most powerful person. Kotta married to Sah Dev, brother of Udhyan Dev, and tried to replace Shahmir with another prime minister of her choice, which infuriated Shahmir. Sah Dev was a weak man and he couldn't muster courage to counter Shahmir's rising power. Shahmir attacked and defeated the army loyal to Queen Kotta. He forced Kotta to marry him but she felt it humiliating to marry one of her servants, and hence stabbed herself to death. Her death in 1339 A.D. marked the end of Hindu rule in Kashmir (23). After Kotta's death, Shahmir ascended the throne under the title of Sultan Shams-ud-Din and laid the foundation of Shahmiri dynasty which ruled Kashmir for over two hundred years. This marked the beginning of Muslim rule in Kashmir that lasted for next half millennium till the Sikh invasion in 1819.

*****

References

1. Mir, G.M.Kashmir ki Jugrafiyai Haqeeqtain. Mirpur:Verinag Publishers. 1986. 8
2. Ahmed, Khawaja Shakeel. Masala Kashmir Eik Tareekhi Jaiza. Lahore: University of the Punjab. 1933.30.
3. Kashmir—A Way Forward, Kshmir Study Group Report. January 2000. 10/12/2001 http://www.kashmirstudygroup.net/html.
4. Schofield, Victoria. Kashmir in Conflict: India. Pakistan and the Unending War. New York: 1.B. Taurus. 2000.XV
5. (Bowers, Paul. "Kashmir. Research Paper 4/28". International Affairs and Defence. United Kingdom: House of Commons Library. 2004.
6. Dhar, Prof. L.N. "An Outline of the History of Kashmir". Kashmir-The Crown of India. Kanyakumari: Vivekanada Kendra. June 1984. 23/7/2003 <http://Koausa.org/Crow/history.html>.
7. Prichard, James Cowles. "History of Kashmir'. Researches into the Physical History of Mankind. Vol-4. London. 3rd ed. 1844.211.
8. Hassan, Ghulam Koihami, Tareekh Hassan (Persian script) quoted by Prof. Muhammad Aslam, in his article Qadeem Tareekh—i-Kashmir, Lahore. Department of History, University of he Punjab. 1985.
9. Shaahi. S. Singh. Encyclopedia Indica: India. Pakistan. Bangladesh. Vol-100. New Delhi: Anmol Publications. 1996.:135.
10. Stein, M.A. Kalhana's Rajatarangini: A Chronicle of the Kings of Kashmir. Delhi. 1900. 87
11. Bamzai, P.N.K., Cultural and Political History of Kashmir, vol-I (Ancient History). New Delhi. 1994.73
12. Bamzai, 72.
13. Bamzai, 72.
14. Stein, 76.
15. Dhar
16. Bagchi, Prabodh Chandra. India and China: A thousand years of cultural relations. Greenwood Publishing Group. USA. 1971.40

17. Bamzai, 72.
18. Stein 67-130
19. Kaw, M.K. Kashmir and its people. Kashmir Education. Culture and Science Society. New Delhi. 2004.177.
20. Stein 197-201
21. Singh, Upinder, A history of ancient and early medieval India: from Stone Age to the 12th century. Pearson Education. India. 2009.572
22. Hassan, Mohibul. Kashmir Under the Sultans. Calcuta. Iran Society. 1959. 37.
23. Hassan, Mohibul. Kashmir Under the Sultans. Calcuta. Iran Society. 1959.38

****