نوشتہ بماند سیہ بر سفید　　نویسندہ را نیست فردا اُمید

انجمن ترقی اردو (ہند) کا سہ ماہی مجلّہ

اردو ادب

اشاعت کا 103 واں سال

پہلا ورق ● سب کچھ ختم نہیں ہوا

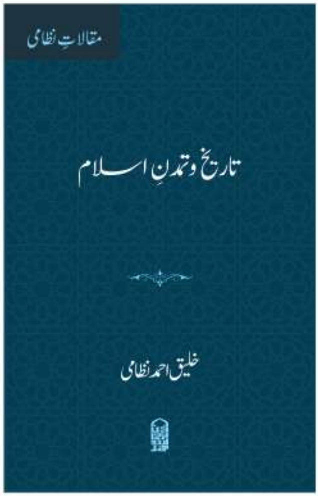
’زبان مذہب نہیں ہے۔ زبان مذہب کی نمائندہ بھی نہیں ہے۔ زبان لوگوں سے وابستہ ہوتی ہے۔ زبان کسی علاقے کی ہو سکتی ہے مگر کسی مذہب کی نمائندہ بالکل نہیں ہوتی۔‘

یہ جملے ہیں 15 اپریل 2025 کو سپریم کورٹ کے دو معزز ججوں جسٹس سدھانشو دھولیا اور جسٹس ونود چندرن کے 36 صفحات کو محیط فیصلے کے، جو ہوا کا تازہ خوش گوار جھونکا ہی نہیں ہے بلکہ اس نے بادِ سموم کی اجارہ داری کی فضا کو چشم زدن میں معطر کر دیا۔

ہندستان کی تاریخ میں عدلیہ نے کبھی کوئی فیصلہ اردو کے خلاف نہیں دیا مگر اتنے بڑے ملک میں، دیانت داری کی بات یہ ہے کہ ایسے فیصلے لکھنے کی فرصت ہمارے معزز جج صاحبان کے پاس روز نہیں ہوتی۔ اس سے پہلے چیف جسٹس آر۔ایم۔لوڈھا (2014) کی صدارت میں سپریم کورٹ کی بنچ نے اتر پردیش میں دوسری سرکاری زبان کے ریاستی اسمبلی کے 1989 کے فیصلے کو ’صحیح و درست‘ (اپنی بات پر زور دینے کے لیے یہ ترکیب مولانا نیاز فتح پوری کو مرغوب تھی) قرار دیا تھا...

(بقیہ اندر کے صفحات پر)

اداریہ	صدیق الرحمان قدوائی
خصوصی پیش کش	دستورِ انجمن ترقی اُردو 1903
مضامین	جے این یو: ایک شہرِ گم گشتہ ● ہربنس مکھیا — قدیم انگریزی ادب ● ترجمہ: نصرت ظہیر
	آزادی کے بعد اردو کے مسائل اور اردو ادارے (رالف رسل) ● ترجمہ: ارجمند آرا
	رالف رسل کے مضمون پر ردِ عمل
مباحثہ	دینی مدارس کے فارغین اور یونی ورسٹی نظام میں اردو درس و تدریس ● صدف فاطمہ
مذاکرہ	قیامِ پاکستان کے لیے مسلمانوں کی حمایت، ایک مسخ شدہ تاریخ ● انل مہیشوری
بازدید	قیامِ پاکستان اور ہندستانی مسلمانوں کی حمایت ● صدف فاطمہ
گوشہ (اُردو زبان کی سیاست)	سہ لسانی فارمولا اور اُردو ● اطہر فاروقی — باسی بھات میں خدا کا سا نجھا ● نامور سنگھ
کتاب اور صاحبِ کتاب	شبلی شناسی کی نئی جہات (مصنف: اشتیاق احمد ظلّی) ● مبصر: اختر الواسع
	ابن سینا اکادمی میں غالب مجلات (مولف: حکیم سید ظل الرحمٰن) ● مبصر: سالم فاروق
سہ ماہی اُردو ادب (میر تقی میر نمبر)	مبصرین: ● محمود فاروقی ● شکیل رشید ● حمیرہ عالیہ ● شاہد حبیب ● شاہد جمال

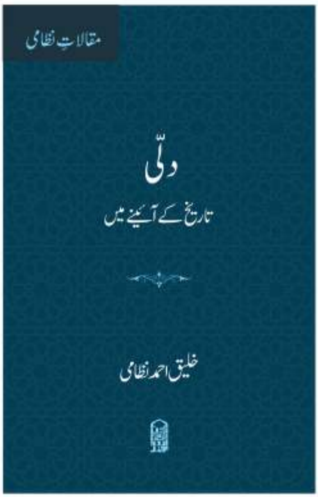

مقالاتِ نظامی
تاریخ وتمدنِ اسلام
خلیق احمد نظامی

مقالاتِ نظامی
تصوف اور صوفیہ
خلیق احمد نظامی

مقالاتِ نظامی
حضرت امیر خسرو
خلیق احمد نظامی

مقالاتِ نظامی
تاریخ وتمدنِ ہند
خلیق احمد نظامی

مقالاتِ نظامی
سرسید اور علی گڑھ تحریک
خلیق احمد نظامی


مقالاتِ نظامی
دلّی
تاریخ کے آئینے میں
خلیق احمد نظامی

سہ ماہی

اردو ادب

مدیرِ اعلا

صدیق الرحمان قدوائی

مدیر

اطہر فاروقی

معاون مدیر

صدف فاطمہ

انجمن ترقی اردو (ہند) نئی دلّی

© 'اُردوادب' کے کسی بھی شمارے میں شائع ہونے والے تمام مضامین کا کوپی رائٹ انجمن ترقی اُردو (ہند) کا ہے۔

مجلسِ ادارت:
• پروفیسر محمد فیروز دہلوی • ڈاکٹر نریش • پروفیسر اختر الواسع • پروفیسر حکیم سیّد ظل الرحمان
• پروفیسر خواجہ محمد اکرام الدین • پروفیسر سرور الہدیٰ • پروفیسر شیو یا ترپاٹھی

شمارہ: 276-275، جلد: 69 (جولائی تا دسمبر 2025)
قیمت فی شمارہ: 150 روپے، سالانہ 600 روپے
(Annual subscription: Rs 600, Per issue: Rs 150)

غیر ممالک کے انفرادی خریداروں کے لیے یہ رقم 40 امریکن ڈالر فی شمارہ اور سالانہ 150 امریکی ڈالر ہوگی جب کہ اداروں کے لیے زرِتعاون کی رقم 50 ڈالر فی شمارہ اور 200 امریکی ڈالر سالانہ ہوگی۔

(غیر ممالک کے لیے ایک شمارے کی پوسٹیج اور پیکیجنگ پر تقریباً 750 روپے خرچ آتا ہے)

• 'اردو ادب' منگوانے کے لیے رقم ڈرافٹ یا منی آرڈر سے 'انجمن ترقی اردو (ہند)' کے نام ارسال کیجیے۔ یہ رقم بینک ٹرانسفر سے بھی روانہ کی جا سکتی ہے مگر اس کے بعد رقم بھیجنے والے حضرات کو خط یا ای میل کے ذریعے بینک ٹرانسفر اور رقم بھیجنے کے مقصد کی تفصیلات سے اکاؤنٹ آفیسر کو ان کی ای میل آئی ڈی ahmadfaraz1985@gmail.com پر مطلع کرنے کی زحمت کرنا ہوگی۔ اس سلسلے میں فون کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔ بینک ٹرانسفر کے لیے متعلقہ تفصیلات یہ ہیں:

Anjuman Taraqqi Urdu (Hind), A/c No 0158201000018
IFSC: CNRB0000158, Canara Bank, D.D.U. Marg, New Delhi - 110002

تخلیقات روانہ کرنے یا ان کی اشاعت سے متعلق معلومات حاصل کرنے کے لیے
جناب عبدالرشید صاحب سے ان کے سیل فون نمبر 0091-9990972397 اور
ای میل: rasheedblue@gmail.com پر بھی رابطہ کیا جا سکتا ہے

مدیر : اطہر فاروقی
مالک : انجمن ترقی اردو (ہند)، اردو گھر، 212، راؤز ایونیو، نئی دہلی-110002
پرنٹر پبلشر : عبدالباری
سرکولیشن انچارج : غلام مصطفیٰ (Cell Phone: 0091-9968236208)
مطبوعہ : جاوید پریس، 2096، رودگران، لال کنواں، دہلی-110006

Printed and published by **Abdul Bari** on behalf of the Anjuman Taraqqi Urdu (Hind), Urdu Ghar, 212, Rouse Avenue, New Delhi-110002 and printed at Javed Press, 2096, Rodgran, Lal Kuan, Delhi-110006
Editor: **Dr Ather Farouqui**, E-mail: farouqui@yahoo.com
E-mail:urduadabquarterly@gmail.com, Ph: 0091-11-23237722
Website: www.atuh.org

فہرست

اداریہ | صدیق الرحمان قدوائی | 05

پہلا ورق (سب کچھ ختم نہیں ہوا) | اطہر فاروقی | 09

خصوصی پیش کش

دستورِ انجمن ترقی اُردو 1903 | 13

مضامین

جے این یو: ایک شہرِ گم گشتہ | ہربنس مکھیا | 20

قدیم انگریزی ادب | ترجمہ: نصرت ظہیر | 30

آزادی کے بعد اردو کے مسائل اور اردو ادارے (رالف رسل) ترجمہ: ارجمند آرا | 49

رالف رسل کے مضمون پر ردِّ عمل | 78

مباحثہ

دینی مدارس کے فارغین اور یونی ورسٹی کے نظام میں اردو درس و تدریس | صدف فاطمہ | 93

مذاکرہ

قیامِ پاکستان کے لیے مسلمانوں کی حمایت، ایک مسخ شدہ تاریخ | انل مہیشوری | 108

بازدید

قیامِ پاکستان اور شمالی ہند سے نقلِ مکانی کرنے والے مسلمان... | صدف فاطمہ | 122

گوشہ (اردو زبان کی سیاست)

سہ لسانی فارمولا اور اُردو | اطہر فاروقی | 137

باسی بھات میں خدا کا ساجھا | نامور سنگھ | 144

کتاب اور صاحب کتاب

- شبلی شناسی کی نئی جہات (مصنف: اشتیاق احمد ظلّی) | مبصّر: اختر الواسع | 168
- ابنِ سینا اکادمی میں غالب مجلّات (مولف: حکیم سیّد ظل الرحمٰن) مبصّر: سالم فاروق | 170
- سہ ماہی ’اردو ادب‘ (میر تقی میر نمبر) | 173

مبصّرین: • محمود فاروقی • شکیل رشید • حمیرہ عالیہ • شاہد حبیب • شاہد جمال

گزارش

قلم کار حضرات سے درخواست ہے کہ وہ اپنی تخلیقات اور مضامین

سہ ماہی 'اردو ادب' کی ای میل آئی ڈی:

urduadabquarterly@gmail.com

پر ارسال کریں اور مضامین کی اشاعت سے متعلق معلومات کے لیے

جناب عبدالرشید صاحب سے ان کے موبائل نمبر:0091-9990972397

اور ای میل: rasheedblue@gmail.com پر رابطہ کریں۔

'اردو ادب' کے سرکولیشن سے متعلق معلومات کے لیے جناب غلام مصطفیٰ صاحب

(سرکولیشن انچارج) سے اُن کے موبائل نمبر:0091-9968236208

اور ای میل:gmustafa.atuh@gmail.com

پر رابطہ کریں

مندرجۂ بالا دونوں ہی حضرات سے موبائل پر رابطہ صرف دفتر کے

اوقات میں کریں تاکہ آپ کے حکم کی فوراً تعمیل ہو سکے

(ادارہ)

اداریہ

اردو ادب کا موجودہ شمارہ ادبی تحریروں سے زیادہ زبان کے مسئلے پر مرکوز ہے۔ زبان کا مسئلہ ابتدا سے ہی انجمن کی ترجیحِ اول رہا ہے۔ اس شمارے میں انجمن کے پہلے دستور کی اشاعت اس لیے بھی اہمیت رکھتی ہے کہ اسے آزادی کے بعد شاید ہی کسی نے پڑھا ہو۔

تعلیمی نظام میں ہندستانی زبانوں کی شمولیت کا مسئلہ ایک مرتبہ پھر موضوعِ بحث ہے۔ ہندی کو قومی زبان ہونا چاہیے اس میں کسی کو شک نہیں، مگر یہ اس وقت تک ممکن معلوم نہیں ہوتا جب تک خود ہندی والے دل سے تمام ہندستانی زبانوں کو مساوی توقیر کی حامل زبانیں تصور نہیں کر لیتے۔ جنوبی ہند کی علاقائی زبانوں کو شکوہ ہے کہ انھیں شمالی ہند میں زندگی کے کسی گوشے میں برائے نام بھی عملاً کوئی جگہ نہیں دی گئی۔ یہ شکوہ غلط نہیں ہے۔ جنوبی ریاستوں اور مغربی بنگال کو شروع سے ہی ذولسانی — صوبے کی آبادی کی اکثریت کی علاقائی زبان اور انگریزی — فارمولہ اختیار کرنے کے لیے بدنام کیا گیا لیکن درحقیقت یہ ذولسانی فارمولا شمال میں آزادی کے بعد سے ہی نافذ ہے بلکہ اس معنی میں اسے یک لسانی فارمولا ہی کہا جائے گا کہ اس میں بارہویں جماعت تک ہندی کی اجارہ داری ہے اور انگریزی کے حروفِ تہجی سے، ریاستی بورڈ سے ملحق اسکولوں میں طالبِ علم کا تعارف چھٹی جماعت سے ہوتا ہے۔ سہ لسانی فارمولے کے نام پر شمالی ہند خصوصاً اتر پردیش کے صوبے میں تیسری

زبان کے طور پر سنسکرت کو شامل کیا گیا ہے۔ سنسکرت ہندی کے نصاب کا بھی لازمی حصہ ہے اور طالبِ علموں کو علاحدہ سے ایک جدید ہندستانی زبان کے طور پر تیسری زبان کی حیثیت سے بھی پڑھائی جارہی ہے۔ سنسکرت کی تعلیم اس لیے دی جاتی ہے کہ طلبہ کے لیے اسکولوں میں بارہویں درجے تک کسی بھی سطح پر عملاً کسی اور علاقائی یا ریاستی زبان کو پڑھنے کی سہولت موجود نہیں ہے۔ سنسکرت کو شمال کی ریاستوں میں جدید ہندستانی زبان کے زمرے میں پڑھانے کا واحد مقصد اسکولوں کے نظام میں اردو کی تدریس کے امکانات کو مسدود کرنا ہے۔ اتر پردیش میں مسلمانوں کے ذریعے چلائے جانے والے صرف کچھ اسکولوں اور انٹر کالجوں میں ہی اردو کو ایک اختیاری مضمون کے طور پر منتخب کیا جاسکتا ہے، اور پورے صوبے میں ایسے طالبِ علموں کی مجموعی تعداد ہزار دو ہزار سے زیادہ تجاوز نہیں کرے گی مگر اس سے تو اردو کے مسلمان ہونے کے مفروضے ہی کو تقویت ملتی ہے۔

اردو تعلیم کے زوال کے متعدد اہم زاویے ہیں مگر ان میں سے اکثر تشنۂ التفات ہیں۔

اِس وقت اردو تعلیم کا سب سے اہم زاویہ دینی مدارس کے فارغین کو یونی ورسٹی کی سطح پر براہِ راست اردو ادب کے ساتھ بی اے کرنے یا پھر انھیں براہِ راست ایم اے اردو ادب میں داخلہ دینے کی اجازت کا ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ اس سوال پر کبھی سنجیدہ گفتگو ہوئی ہی نہیں۔ اس شمارے میں اس سوال کو اسی مقصد سے اٹھایا گیا ہے کہ اس پر سنجیدہ بحث و تمحیص کا آغاز ہو۔

انجمن نے ہندستانی زبانوں کے معاملے میں حال کے برسوں میں نہایت سنجیدہ پیش رفت کی ہے جس میں سب سے اہم 20 نومبر 2022 کو کلکتے میں ہونے والی انجمن کی مغربی بنگال شاخ کی کانفرنس ہے، جس میں صوبائی حکومت سے پرزور مطالبہ کیا گیا کہ اردو میڈیم اسکولوں میں بنگلہ تعلیم کی لازمی درس وتدریس کا انتظام ہو۔ مغربی بنگال میں اردو کے ذریعے مسلم شناخت کی سیاست ایک خطرناک راستہ اختیار کررہی ہے جس پر وقت رہتے توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ مغربی بنگال میں بہار اور مشرقی یوپی سے نقلِ مکانی کرکے جانے والے لوگ جن کی مادری زبانیں ان کی علاقائی زبانیں ہیں، ایسے لوگوں کا اردو کو اپنی مذہبی شناخت کی سیاست کے لیے استعمال کرنا اسی طرح خطرناک ہوگا جس طرح سابق

مشرقی پاکستان میں اردو زبان کی سیاست کا انجام ہوا۔ ہندستانی زبانوں میں اردو کے بعد سب سے زیادہ مذہبی ادب کے تراجم بنگلہ زبان میں ہوئے ہیں مگر وہ چوں کہ اردو میں ہونے والے تراجم کا مقابلہ نہیں کر سکتے، اس لیے، بنگلہ دیش میں اردو کو مذہبی تعلیم کے لیے استعمال تو کیا جاتا ہے مگر یہ کسی طرح بھی مغربی بنگال میں ایک معاون زبان نہیں ہے۔ وہاں اب بھی اردو والوں کو اسی حقارت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے جو صورتِ حال بنگلہ دیش کے قیام کے وقت تھی۔

جواہر لال نہرو یونی ورسٹی کے ہندستانی زبانوں کے مرکز کو اس مسئلے پر اس لیے خصوصاً سنجیدگی سے غور وخوض کرنا چاہیے کیوں کہ وہاں اردو اور ہندی کا ایک ہی شعبہ ہے، اور یونی ورسٹی کا قیام بھی بذاتِ خود Inter-disciplinary مطالعات کے مقصد سے ہی کیا گیا تھا جس سے اردو کے طالبِ علموں نے بالکل بھی فائدہ نہیں اٹھایا۔ وہاں دوسرے شعبوں کی مدد سے ایم اے اردو میں اردو کے طالبِ علموں کو خصوصاً انگریزی، لسانیات اور سوشل سائنس کے موضوعات تجویز کیے جاسکتے ہیں۔

جے این یو کے ہندستانی زبانوں کے مرکز نے دونوں زبانوں کو قریب لانے کی ہر ممکن کوشش کی مگر اس مرکز کے یکے از بانی پروفیسر نامور سنگھ، جو ہمارے رفیق بھی تھے، کے مضمون 'باسی بھات میں خدا کا ساجھا' نے پوری اردو دنیا کو قدرے حیرت میں ڈال دیا تھا، ہر چند کہ وہ حیرت آج بھی اس لیے کم نہیں ہوئی ہے کیوں کہ ہندی والوں کی اکثریت نامور سنگھ کے اس مضمون کی روح سے اتفاق کرتی ہے۔ اس مضمون کی اشاعت دیگر علمی وجوہ سے بھی ضروری ہے کیوں کہ جنوبی ہند کی ریاستوں میں ہندی کو قومی زبان بنانے کی مخالفت کی وجہ بھی ہندی زبان کے حامیان کی یہی ذہنیت ہے جس کی عکاسی اس مضمون میں نامور سنگھ کے قلم سے ہوئی ہے۔ اردو کی مخالفت اور اپنی بات کو صحیح ثابت کرنے کے جوش میں اس مضمون نے اردو اور ہندی کے رشتے کو جتنا نقصان پہنچایا، اس کی دوسری کوئی مثال شاید ہی ملے۔ اس مضمون میں بلاوجہ انجمن ترقی اردو (ہند) پر بھی ایک بے بنیاد الزام عائد کیا گیا ہے۔ مصنف ایک طرف تو خود یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ڈاکٹر ذاکر حسین کی قیادت میں انجمن ترقی اردو (ہند) کی اردو کو اتر پردیش کی علاقائی زبان کا درجہ دینے کی تحریک بالکل صحیح تھی مگر

دوسری طرف وہ انجمن کو ہدفِ ملامت بھی بناتے ہیں۔ یہ تحریک بالکل درست اس لیے بھی تھی کہ اردو کا فروغ ابتدا میں سب سے زیادہ اسی خطے میں ہوا جو اب صوبۂ اتر پردیش ہے۔ ایک ایسے وقت میں جب پورا ملک زبان کے مسئلے پر بحث کر رہا ہے، یہ شمارہ ہندستان کے تعلیمی نظام میں ملک کی تمام زبانوں کی شمولیت پر اصرار کرتا ہے۔

اطہر فاروقی صاحب کے مضمون 'ہندستان میں اُردو تعلیم' کی شمولیت امید ہے کہ ایک مرتبہ پھر اردو کے علمی حلقوں میں سہ لسانی فارمولے پر اردو کے موقف کی مشکلات کو سمجھنے میں معاون ہوگی۔

اس شمارے میں رالف رسل کا وہ مضمون بھی دوبارہ شائع کیا جا رہا ہے جو گذشتہ صدی کے آخری برسوں میں ہندستان میں اردو زبان و تعلیم کی صورتِ حال پر سب سے زیادہ پڑھا جانے والا مضمون تھا۔ اس کی انگریزی میں تو متعدد اشاعتیں ہوئیں ہی مگر اس کے اردو ترجمے کی اشاعت بھی اتنی زیادہ ہوئی تھی کہ اس وقت اردو اخبار پڑھنے والا شاید ہی کوئی ایسا قاری ہو جس نے یہ مضمون نہ پڑھا ہو۔ اس مضمون نے آزادی کے بعد پہلی بار اردو زبان و تعلیم کے مسائل کو علمی انداز مگر عام فہم زبان میں عام اردو والے کو باخبر کیا تھا، اور اس مضمون پر جو مباحث خصوصاً 'اکنومک اینڈ پولٹیکل ویکلی' میں شائع ہوئے، وہ مزید علمی کام کے لیے ہمیشہ راہ نما ہوں گے۔ امید ہے آپ اس شمارے پر اپنی رائے ضرور پیش کریں۔

صدیق الرحمان قدوائی

☼☼☼

پہلا ورق

سب کچھ ختم نہیں ہوا

’زبان مذہب نہیں ہے۔ زبان مذہب کی نمائندہ بھی نہیں ہے۔ زبان لوگوں سے وابستہ ہوتی ہے۔ زبان کسی علاقے کی ہوسکتی ہے مگر کسی مذہب کی نمائندہ بالکل نہیں ہوتی۔‘

یہ جملے ہیں 15 اپریل 2025 کو سپریم کورٹ کے دو معزز ججوں جسٹس سدھانشو دھولیا اور جسٹس کے. ونود چندرن کے 36 صفحات کو محیط فیصلے کے، جو ہوا کا تازہ خوش گوار جھونکا ہی نہیں ہے بلکہ اس نے بادِ سموم کی اجارہ داری کی فضا کو چشم زدن میں معطر کر دیا۔

ہندستان کی تاریخ میں عدلیہ نے کبھی کوئی فیصلہ اردو کے خلاف نہیں دیا مگر اتنے وسیع ملک میں، دیانت داری کی بات یہ ہے کہ ایسے فیصلے لکھنے کی فرصت ہمارے معزز جج صاحبان کے پاس روز نہیں ہوتی۔ اس سے پہلے چیف جسٹس آر. ایم. لوڑھا (2014) کی صدارت میں سپریم کورٹ کی ایک بنچ نے اتر پردیش میں دوسری سرکاری زبان کے ریاستی اسمبلی کے 1989 کے فیصلے کو ’صحیح و درست‘ (اپنی بات پر زور دینے کے لیے یہ ترکیب مولانا نیاز فتح پوری کو مرغوب تھی) قرار دیا تھا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ طویل عرصے تک اتر پردیش میں اردو کو دوسری سرکاری زبان بنانے کا فیصلہ الٰہ آبادی ہائی کورٹ کی لکھنؤ بنچ میں سماعت کے مراحل سے گزرتا رہا اور مدعی اتر پردیش ہندی ساہتیہ سمیلن کو بالآخر شکست کا منہ دیکھنا پڑا، اور سپریم کورٹ کے موجودہ فیصلے میں بھی اردو دشمن مدعی کا مقدر شکست ہی بنی۔ دل چسپ بات مگر یہ ہے کہ اس عرصے میں اردو کے کسی ادارے یا اردو کے کسی مجاہد نے اتر پردیش میں اردو کو دوسری سرکاری

زبان بنانے کے مقدمے میں فریق (Intervener) بننے تک کی کوشش نہیں کی جس کے لیے محض ایک درخواست دینی ہوتی ہے۔ایک طرح سے یہ مقدمہ اردو کی طرف سے عدلیہ نے ہی لڑا اور آخری فیصلہ اردو کے حق میں ہوا۔اردو دنیا مع مجاہدینِ اردو کے — جن کا تمام تر تحرک آج بھی اردو اخبارات میں اپنے بے مقصد بیان چھپوانے تک محدود ہے — اس مقدمے اور اس فیصلے سے واقف تک نہیں۔

سپریم کورٹ کے موجودہ فیصلے سے یہ سبق حاصل کرنے کی ضرورت ہے کہ اگر آپ اردو کے تئیں سنجیدہ ہیں تو اہلِ ملک کا ایک بڑا طبقہ اور عدلیہ آپ کے ساتھ ہے۔اردو والے اس فیصلے کو پڑھنے اور اس سے سیکھنے کے بجائے بس سوشل میڈیا پر ہی اس فیصلے کا جشن منا رہے ہیں۔کم سے کم میں نے ایسا کوئی مضمون اردو کے کسی اخبار میں نہیں پڑھا جس کے مطالعے کے بعد یہ کہا جاسکے کہ مصنف نے سپریم کورٹ کے موجودہ فیصلے کو مکمل پڑھنے کی زحمت کرنے کے بعد باریک بینی کے ساتھ اس کا تجزیہ کیا ہے۔

عدلیہ ہی نہیں ملک کے پڑھے لکھے طبقے کے ہندوؤں نے (میں نے ہندو کا لفظ دانستہ استعمال کیا کہ مسلمانوں کا بس نہیں چلتا کہ وہ اردو کو مشرف بہ اسلام کرنے کے بعد اسے قعرِ مذلت میں اور دھکیل دیں) نہ صرف فیصلے کی دل کھول کے تعریف کی بلکہ ان تمام اخبارات نے جنھیں مسلمان صبح سے شام تک مسلم مخالف قرار دیتے ہیں، اس فیصلے پر نہایت عمدہ اداریے اور تجزیے شائع کیے۔ ہندوؤں کے کسی طبقے نے اس فیصلے کے خلاف ایک لفظ بھی نہیں کہا۔

فیصلہ لکھنے والے جج جسٹس دھولیا کا شہر الٰہ آباد سے قریبی تعلق ہے۔وہ پیدا اُس خطے میں ہوئے جو اب اتراکھنڈ میں شامل ہے مگر ان کی تعلیم و تربیت الٰہ آباد میں ہوئی جہاں سے انھوں نے وکالت بھی شروع کی۔ان کے والد الٰہ آباد ہائی کورٹ میں جج تھے۔جسٹس دھولیا کے اس فیصلے کے دو اہم ماخذ دانیال لطیفی کا مضمون 'Urdu in U.P.'[1] اور پریم چند کے بیٹے امرت رائے کی کتاب 'A House Divided'[2] ہیں۔ دانیال لطیفی نے گذشتہ صدی کے آخری برسوں میں اردو کے محاذ پر بہت کام کیا تھا۔وہ کانگریس کے پہلے مسلمان صدر بدرالدین طیب جی

1 دانیال لطیفی، Urdu in U.P.، ای پی ڈبلیو، جلد نمبر 36، شمارہ نمبر 7، فروری 23-17، 2001

2 امرت رائے، A House Divided: The Origin and Development of HINDI/ HINDVI، اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس، 1984۔

کے نواسے اور سپریم کورٹ کے نہایت محترم وکیل تھے۔ انھیں براہِ راست سپریم کورٹ میں جج بننے کی پیش کش کی گئی تھی جسے انھوں نے — پیش کش کے وقت ہی — بغیر کسی تحمل کے یہ کہہ کر مسترد کر دیا تھا کہ جج بننے کے بعد مجھے لسانی، مذہبی اقلیتوں اور مزدوروں کے خلاف مقدمات کی شنوائی کرنی پڑے گی جب کہ میرا نظریہ یہ ہے کہ اقلیت کی فرقہ پرستی ہو یا جارحیت، اس کا منبع اکثریت کی رعونت ہوتی ہے، اور مزدور کبھی غلط نہیں ہو سکتا۔ افسوس کہ ہم آج دانیال لطیفی کے نام سے بھی واقف نہیں۔

آخری بات: اگر انگریزی میں یہ مواد موجود نہ ہوتا جس کی بنیاد پر یہ تاریخ ساز مقدمہ اردو کے حق میں سپریم کورٹ سے فیصل ہوا، تو جج صاحبان کیا کرتے، یہ نہایت اہم سوال ہے جس پر اردو والوں کو غور کرنا چاہیے۔

یہ تصویر کا صرف ایک رخ ہے۔ اردو مخالف قوتیں نہایت شاطر ہیں، اور ان کا تمام زور اس بات پر ہے کہ اردو کو قانونی طور پر کسی طرح بھی کوئی حق نہ ملے۔ نامور سنگھ کا شمار جدید ہندی کے مشہور نقاد اور اردو ہندی کو دو زبانوں میں تقسیم کرنے والے اہم نظریہ ساز تخریب کاروں میں ہوتا ہے۔ وہ جواہر لال نہرو یونی ورسٹی میں استاد تھے اور محفلوں میں اردو کی ایسی تعریف کرتے کہ خود اردو والوں کو اپنی نااہلی کا احساس ہونے لگتا تھا، مگر ان کے اندر اردو کے خلاف جو زہر بھرا ہوا تھا وہ ان کے ایک نہایت سخت مضمون 'باسی بھات میں خدا کا ساجھا' کی ہر سطر میں صاف دکھائی دیتا ہے۔ نامور سنگھ اردو کے کسی بھی شاطر نظریاتی دشمن کی طرح اردو کے لیے ہر طرح کے آئینی حق کے سخت خلاف تھے۔ جب اردو کو اتر پردیش میں دوسری سرکاری زبان کا قانونی درجہ دینے کی آوازیں سنائی دینے لگیں تو نامور سنگھ نے اس قانونی درجے کے خلاف یہ مضمون لکھا تھا اور اس مضمون میں انھوں نے اتنا زہر اگلا کہ اردو والوں کے یہ زخم کبھی نہ بھر سکیں گے۔

اپنے مضمون میں انھوں نے اردو کے خلاف ہر اس جھوٹ کو دہرایا جو جدید ہندی کو اردو سے مختلف زبان بنانے کے لیے گذشتہ ڈیڑھ سو برسوں سے گڑھا جا رہا ہے۔ ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ پہلے فارسی زبان اور اس کے رسمِ خط نے سیکڑوں برسوں تک ہندستان کی علاقائی زبانوں کے ادب کے فروغ کے امکانات کو مسدود کر دیا، اور فارسی کے بعد یہی کام اردو اور اس کے رسمِ خط نے کیا ہے۔

سنسکرت ہندستان کی ایک طاقت ور زبان ہمیشہ سے رہی ہے، مگر یہ صریحاً غلط بیانی ہے

کہ ناگری رسمِ خط کبھی بھی کھڑی بولی کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ پانچ سات سو برس کی بات کو جانے ہی دیجیے، کھڑی بولی میں کوئی مخطوطہ بھارتیندو ہریش چندر (1885-1850) سے پہلے کا شاید ہی ملتا ہو۔ اتنا جھوٹ تو مذہب کی برتری کے لیے بھی نہیں بولا جاتا جتنا جدید ہندی کے نظریہ ساز ماہرین اردو کے خلاف بولتے ہیں۔ اگر ہندی والوں سے اس مضمون کا ذکر کیجیے تو وہ کمال کے تجاہلِ عارفانہ سے یہ کہتے ہیں کہ ایسا کوئی مضمون نامور سنگھ نے لکھا ہی نہیں تھا، اس لیے، اس مضمون کے شائع شدہ متن کے پہلے صفحے کا عکس بھی اس شمارے میں شامل کیا جا رہا ہے۔

یہ یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ سپریم کورٹ کا موجودہ فیصلہ اردو کے آئینی حقوق کی بازیابی میں آئندہ حددرجہ معاون تو ہوگا مگر اردو کے ہر قسم کے حقوق اور اسے رواج دینے کے لیے اردو والوں کو ہی متحرک ہونا ہوگا۔ انھیں بہانے تراشنے کے بجائے اپنے بچوں کو اردو پڑھانی ہوگی۔ محض سوشل میڈیا پر اردو زندہ باد کے نعرے لگانے سے اردو کا کچھ بھلا ہونے والا نہیں ہے۔

اطہر فاروقی

انجمن ترقی اُردو کا پہلا دستور (1903)

آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے سولہویں اجلاس میں جو 1903 میں دہلی میں منعقد ہوا تھا، انجمن ترقی اُردو کا قیام عمل میں آیا۔ اسی اجلاس میں انجمن کے عہدے داروں کا انتخاب بھی ہوا۔ اسی اجلاس میں علامہ شبلی کو انجمن کا سکریٹری منتخب کیا گیا اور انجمن کے قیام و تاسیس کی تمام تر ذمے داری ان کو سونپی گئی، چناں چہ انھوں نے نہایت دل جمعی اور انہماک سے انجمن کے کاموں کا آغاز کیا اور کئی برس تک اس میں تن دہی سے مصروف رہے۔ اس کی تفصیلات ناچیز نے اپنی کتاب 'علامہ اور انجمن ترقی اردو' میں قلم بند کی ہیں، جو ہندستان میں مغربی بنگال اردو اکادمی، کولکاتا سے 2021 میں اور پاکستان میں انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی سے شائع ہو چکی ہے۔

انجمن ترقی اُردو کا پہلا کام علامہ شبلی نے یہ کیا کہ اس کا دستور العمل مرتّب کیا۔ اب تک انجمن پر جن اہلِ قلم نے مستقل کتابیں لکھیں بہ شمول ناچیز کے، انجمن کا اصل دستور کسی کے پیشِ نظر نہیں تھا اور نہ کسی نے اس کا ذکر یا اندراج کیا ہے۔

ابتدا میں علامہ شبلی نے انجمن ترقی اُردو کا جو دستور بنایا اور محبانِ اُردو کے پاس بھیجا، وہ دراصل انجمن کے مقاصد کی توضیح و تشریح کی غرض سے تھا، اس کی حیثیت اصل دستور کی نہیں تھی۔ اصل دستور 8 اپریل 1903 کو تیار ہوا اور 16 اپریل 1903 کو مطبعِ یوسفی حیدر آباد سے

شائع ہوا تھا، یہ مطبوعہ دستور افضل حق قریشی مرحوم کو ملا تو انھوں نے اپنے مضمون 'نادراتِ شبلی' میں جو اورینٹل کالج میگزین لاہور میں شائع ہوا ہے، شامل کیا۔ یہ نادر دستور حسبِ ذیل ہے:

دستور العمل

'انجمن ترقی اُردو

شاخ شعبۂ علمیہ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس

اردو زبان اور اردو لٹریچر اگرچہ قدرتی اسباب کی وجہ سے خود بخود ترقی کر رہا ہے لیکن یہ ترقی زیادہ تر محض زبان کی حیثیت سے ہے نہ کہ تصنیف و تالیف کی حیثیت سے۔ ملک میں جو تصنیفات موجود ہیں اور موجود ہوتی جاتی ہیں زیادہ تر ادنا قسم کی تصنیفات ہیں یعنی بے ہودہ ناول، مخربِ اخلاق افسانے، مبتذل تاریخیں اور سوانح عمریاں۔ اعلا درجے کی تصنیفات اس وجہ سے لکھی نہیں جاتیں کہ اول تو ملک میں اعلا درجے کے مصنف خود ہی کم ہیں اور ہیں تو کتاب کی اشاعت کی غرض سے ان کو عوام کے مذاق کی پابندی کرنی پڑتی ہے، بعض ایسے ہیں جنھیں تصنیف و تالیف کی کافی قابلیت ہے لیکن معلومات کے مہیا کرنے کا سامان نہیں۔

ان اسباب سے اردو زبان تصنیف و تالیف کی حیثیت سے روز بروز بجائے ترقی کے تنزل کرتی جاتی ہے، حالاں کہ وسعت اور عمومیت کے لحاظ سے ہندستان میں اُردو ہی ایک زبان ہے جو ہر قسم کی تصنیف و تالیف کا ذخیرہ بن سکتی ہے اور جس کو ہر قسم کے مطالب کے ادا کی قوت حاصل ہے۔

اس بنا پر اس سال محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس منعقدہ دہلی میں یہ قرار پایا کہ کانفرنس کے شعبۂ علمیہ میں ایک صیغۂ خاص اُردو زبان کی ترقی کے لیے قائم کیا جائے۔ چناں چہ 4 جنوری 1903 کو کانفرنس ہال میں ایک جلسہ ٹی۔ڈبلیو۔آرنلڈ (اسکویر پروفیسر گورنمنٹ کالج، لاہور) کی صدارت میں منعقد ہوا اور کچھ قواعد مقرر کیے گئے۔ کانفرنس ہی کے زمانے میں ایک اور اجلاس ہوا اور چند معزز ممبروں کی موجودگی میں ایک مختصر دستور العمل مرتّب کیا گیا۔

اگرچہ یہ دستور العمل بالکل مختصر اور سرسری ہے لیکن اس غرض سے کہ سرِ دست کارروائی

کا آغاز کر دیا جائے، شائع کیا جاتا ہے۔'

دفعہ 1: اس انجمن کا نام انجمن ترقی اردو ہوگا۔

دفعہ 2: چوں کہ یہ انجمن محض ایک علمی انجمن ہے جس کا مقصد اردو تصنیفات اور تراجم کو ترقی دینا ہے، اس لیے، اس کو گورنمنٹ کی کسی تجویز اور معاملے سے کچھ غرض نہ ہوگی۔

دفعہ 3: انجمن کے عہدے دار حسبِ ذیل ہیں:

صدرِ انجمن:

ڈبلیو. آرنلڈ (اسکویر پروفیسر گورنمنٹ کالج، لاہور)

نائبانِ صدرِ انجمن:

شمس العلما آنریبل ڈاکٹر مولوی نذیر احمد خاں صاحب ایل ایل ڈی

شمس العلما خان بہادر مولوی ذکاء اللہ صاحب

مولانا الطاف حسین صاحب حالؔی

سکریٹری:

شمس العلما مولوی شبلی صاحب نعمانی

اسسٹنٹ سکریٹری:

مولوی حامد علی صاحب صدیقی

دفعہ 4: یہ انجمن اردو کی ترقی کے لیے حسبِ ذیل تدابیر اختیار کرے گی:

(1) اردو زبان میں جو کتابیں انشا پردازی یا مضمون کے لحاظ سے اعلا درجے کی تصنیف ہو چکی ہوں یا آئندہ تصنیف ہوں اُن کی فہرست وقتاً فوقتاً شائع کرے گی تا کہ ملک میں عمدہ تصنیفات کا رواج ہو اور ان کے نمونے پر نئی تصنیفات لکھی جائیں۔

(2) وقتاً فوقتاً ان کتابوں کی فہرست شائع کرے گی جو دیگر السنہ سے (خصوصاً عربی و انگریزی سے) ترجمہ ہونے کے قابل ہوں۔

(3) وقتاً فوقتاً ان مضامین کو متعین کرے گی جن پر نئی تصنیفات کی ضرورت ہے۔ اس کے ساتھ یہ بتائے گی کہ ان مضامین پر لکھنے کا کیا طرز ہو اور ان کے لیے معلومات کا ذخیرہ کہاں سے اور کیوں کر مہیا ہو سکتا ہے۔

(4) ایک فہرست زندہ مصنّفین کی مع ان کی تصنیفات کی فہرست کے مرتّب کرے گی اور اس کو شائع کرے گی۔

(5) ملک کے اربابِ قلم اگر کسی تصنیف کے متعلق کوئی مشورہ یا مواد کے متعلق کچھ اطلاع حاصل کرنی چاہیں گے تو ان کو مدد دے گی۔

(6) جن مضامین پر نئی تصنیفات کی ضرورت ہے اُن کے لیے معقول اور معتد بہ صلہ اور انعام مقرر کرے گی۔ یہ تصنیفات ایک خاص کمیٹی میں پیش ہو کر مسابقت کے طریقے پر انتخاب کی جائیں گی۔ جو کتاب سب سے مرجح ثابت ہوگی اس کو اعلان کے ذریعے مشتہر کیا جائے گا اور کانفرنس کے سالانہ جلسے میں یا جس طور سے خود مصنف کی خواہش ہو، صلۂ مقررہ مصنف کی خدمت میں پیش کیا جائے گا۔

تشریح: صلہ دینے کی کئی صورتیں ہیں:

اول: (1) کسی دوسری زبان کے کتاب کے ترجمے کے لیے انجمن اشتہار دے گی اور اس کے واسطے کوئی صلہ مقرر کرے گی۔ تمام وہ اصحاب جو اس کا ترجمہ کرنا چاہیں چند صفحے ترجمہ کر کے بطورِ نمونہ بھیجیں گے۔ جن صاحب کا ترجمہ سب سے اچھا ہوگا وہ منظور کیا جائے گا اور پوری کتاب کا ترجمہ ان سے کرایا جائے گا اور ان کو معاوضہ دیا جائے گا۔

(2) اگر کسی مضمون پر کوئی تصنیف یا تالیف مقصود ہوگی تو اس کی اطلاع بذریعۂ اشتہار دی جائے گی اور جو کتاب سب سے بہتر ہوگی اس پر صلہ دیا جائے گا۔

(3) جو صاحب ممبر یا غیر ممبر اپنی کسی کتاب کا حقِ تصنیف فروخت کرنا چاہیں وہ اپنی کتاب انجمن میں پیش فرما سکتے ہیں۔ ممبرانِ انجمن کی رائے میں اگر وہ کتاب مفید اور عمدہ ہوگی تو اس کا صلہ جس قدر مناسب ہوگا دیا جائے گا۔

تشریح: صلے کے دو طریقے ہیں۔

دوم: (1) انجمن نقد معاوضہ دے گی۔ اس صورت میں حقِ تصنیف انجمن کو حاصل ہوگا۔

(2) انجمن کوئی معاوضہ نقد نہ دے گی لیکن کتاب اپنے صرفے سے طبع کرا دے گی اور جلدوں کی ایک خاص تعداد یا اس کی قیمت مصنف کو دے گی۔

دفعہ 5: اس انجمن کے تین قسم کے ممبران ہوں گے: انتظامی، اعزازی، ارکانِ اعانت۔

فرائض ارکانِ انتظامی:

(1) ارکانِ انتظامی کی تعداد محدود ہوگی، یعنی ہر زمانے میں صرف اس قدر ارکانِ انتظامی مقرر کیے جائیں گے جتنی کہ انجمن کی اغراض و مقاصد مندرجہ دستورالعمل کی بجا آوری کے لیے ضروری ہوں۔

(2) ارکانِ انتظامی کے سپرد کوئی خاص کام (مثلاً ترتیبِ فہرستِ کتب و مصنّفین یا اصلاحِ مسوودات یا مشورہ یا کسی کام کی نگرانی وغیرہ) ہوگا۔

(3) ممبرانِ انتظامی وقتاً فوقتاً قواعدِ دستورالعمل میں ترمیم کر سکیں گے۔

تشریح: انجمن کے ہر ایک ممبر کو (خواہ انتظامی ہوں یا اعزازی یا ارکانِ اعانت) بلکہ قوم کے ہر ایک ممبر کو اختیار ہے کہ انجمن کے مفید مطلب جو چاہے رائے دے۔ لیکن وہ رائے ممبرانِ انتظامی کے سامنے پیش ہوگی اور انجمن اگر اس کو مفید خیال کرے گی تو قواعد وضوابط میں داخل کر لے گی۔

(4) سالانہ جلسوں میں شریک ہونا اور سال بھر میں انجمن کی ترقی کے متعلق جو کارروائیاں کی ہوں ان کو پیش کرنا۔

ارکانِ اعزازی حسبِ ذیل ہوں گے:

(1) امرا اور رؤسائے ملک جو انجمن کی سرپرستی منظور فرمائیں گے۔

(2) نامور اربابِ قلم جن کی تصنیفات و تالیف نے ملک کو فائدہ پہنچایا ہے۔

(3) صاحبانِ علم و فن جو کسی علم و فن (سائنس) میں کمال رکھتے ہوں اور جو یہ منظور فرمائیں کہ جب کوئی کتاب انجمن کی طرف سے ان کی خدمت میں پہنچائی جائے تو اس پر اظہارِ رائے کی زحمت گوارا فرمائیں۔

ارکانِ اعانت:

(1) نئی تصنیفات کو تیار کرانے اور اشاعت دینے کی غرض سے یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ انجمن ایسے علم دوست حضرات کا ایک رجسٹر تیار کرے گی جو یہ منظور کریں کہ انجمن کی نگرانی میں جو کتابیں تیار ہوں گی (بشرطیکہ اس کی قیمت ایک سال میں پانچ روپے

سے زیادہ نہ ہو) وہ قیمتیں طلب پارسل کے ذریعے ان کی خدمت میں بھیج دی جایا کریں گی۔
جو بزرگ اس کام میں مدد دیں گے اور کم از کم دس ایسے حضرات بہم پہنچائیں گے وہ ارکانِ اعانت میں داخل ہوں گے۔

تشریح: ایسے خریداروں کو اختیار ہے کہ وہ انجمن کو یہ اطلاع دیں کہ کسی خاص مضمون کی کتابیں وہ خصوصیت سے لینا پسند کرتے ہیں تا کہ اس مضمون کی کتابیں ان کی خدمت میں بھیجی جایا کریں۔

(2) وہ حضرات جو انجمن کو یک مشت کوئی معتد بہ رقم عنایت فرمائیں۔

(3) وہ حضرات جو کسی اور طریقے سے انجمن کی وسعت اور استحکام میں اعانت فرمائیں گے۔

دفعہ 6: قواعدِ مذکورہ بالا میں وقتاً فوقتاً ترمیم واصلاح ہوتی رہے گی۔

دستخط
شبلی نعمانی
آنریری سکریٹری انجمن ترقی اردو
وناظم صیغۂ علوم وفنون ریاستِ حیدرآباد، 8 اپریل 1903
(اورینٹل کالج میگزین، 1982، ص 80-376)

التماس

علامہ شبلی جب تک انجمن ترقی اردو کے سکریٹری رہے اس کی جانب قوم کو متوجہ کرتے رہے۔ اس کے لیے انھوں نے مراسلے بھی لکھے اور اشتہارات بھی شائع کرائے۔ اس نوع کی ان کی متعدد تحریریں راقم نے اپنی کتاب 'علامہ اور انجمن ترقی اردو' جو ہندوپاک سے شائع ہو چکی ہے، کے ایک باب 'داستانِ انجمن علامہ شبلی کے قلم سے' میں یکجا کر دی ہیں۔ زیرِ نظر التماس بھی اسی سلسلۂ انجمن کی ایک نادر تحریر ہے، اور انجمن کے درج بالا دستور العمل کے ساتھ شائع ہوئی ہے:

التماس

'علم دوست حضرات سے امید ہے کہ انجمنِ ہذا کے استحکام اور ترقی دینے کی طرف توجہ مبذول

فرمائیں اور اس کا یہ طریقہ ہے کہ ارکانِ اعزازی یا ارکانِ اعانت یا کم از کم زمرۂ خریدارانِ کتب مصدقہ انجمن میں شامل ہوں اور اس کی اطلاع خاکسار سکریٹری کو دیں تاکہ ان کا نام نامی درجِ رجسٹر کرلیا جائے۔ سکریٹری سے خط کتابت کرنے کے لیے صرف یہ پتا کافی ہے۔

شبلی نعمانی

حیدرآباد دکن

(اورینٹل کالج میگزین، 1982، ص 81-380)

(ماخوذ از بیانِ شبلی (6)، مرتبہ ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی، مرکزی پبلی کیشنز، جامعہ نگر، نئی دہلی، ص 25 تا 32)

☼☼☼

ہربنس مُکھیا

جے این یو: ایک شہرِ گم گشتہ

جواہر لعل نہرو یونی ورسٹی کو یاد کرنے کا اگر کوئی اور سبب نہ ہو تو بھی 1971 کے بعد وہاں گزاری ہوئی چوتھائی صدی میرے لیے اس یاد کا ایک سبب ضرور ہو سکتی ہے اور جیسا کہ ایک عام شخص کی زندگی میں ہوتا ہے کہ جے این یو کے ابتدائی سال بے حد پُر لطف اور حسنِ جمال کی تشفی کرنے والے اور امنگوں سے بھرے ہوئے محسوس ہوتے ہیں، اس لیے کہ وہ تجرباتی، تحقیقاتی اور ایجادی دور ہوتا ہے۔

جے این یو بننے کے بعد کے ابتدائی چند سال مارکسی نظریے اور سوشلسٹ خوابوں کو تقویت پہنچانے والے دن تھے۔ مارکسی محاورے میں گفتگو کرنا آواں گارد سمجھا جاتا تھا۔ موپ یعنی موڈ آف پروڈکشن (Mode of Procuction) کے بغیر کسی بھی بحث کو کھوکھلے پن کی دلیل تصور کیا جاتا تھا۔ کرۂ ارض کا مغربی حصہ ہو یا مشرقی حصہ، دنیا کے دبے کچلے اور حاشیے پر رہ جانے والے لوگوں کے متعلق جے این یو کے لوگوں میں ہمیشہ فکرمندی کا جذبہ پایا جاتا تھا۔

جے این یو کی آبادی کے تینوں اجزا تعداد کے لحاظ سے بہت محدود تھے جس کے سبب نمائندگی کی جمہوریت کی بجائے اجتماعی جمہوریت کے تجربے ممکن تھے۔ جب کبھی ایسا کوئی مسئلہ درپیش ہوتا کہ طلبہ اور اساتذہ کے مابین گفت وشنید ضروری ہو جاتی تو ہر سنٹر کی ایک جنرل باڈی منعقد کی جاتی اور اکثر معمولی موضوعات پر بھی لمبی لمبی بحثیں ہوا کرتی تھیں۔ اس میں کوئی شک نہیں تھا کہ کوئی بھی غیرت منداستاد یا طالبِ علم موپ کے مناسب طریقِ کار کا حوالہ دیے

بغیر اور ہندستان کے بورژوا طبقے کی بھرپور مذمت کیے بغیر، یا قدرے مختصر طور پر سامراجیت کی مذمت کیے بغیر، اپنے بیان کو مکمل تصور نہیں کرتا تھا۔ میرے سنٹر (CHS) میں ایسی ایک بحث ایم سی ایم (M.C.M) وظیفے کے سوال پر ہوئی جو 500 روپے سے کم ماہانہ آمدنی والے کنبوں سے آئے ہوئے ایم اے کے طلبہ کو 75 روپے فی ماہ کے حساب سے سال میں دس مہینے تک دیا جاتا تھا۔ طلبہ یہ تقاضا کر رہے تھے کہ اس رقم کو بڑھا کر مبلغ سو روپے کیا جائے اور یہ وظیفہ بارہ مہینے دیا جائے۔ اس کے سبب اس طبقاتی تفریق کا کم از کم ایک عنصر تو فنا ہی ہوسکتا ہے جو طلبہ اور اساتذہ کے درمیان ہوا کرتا تھا۔ ایک ذہین نوجوان نے، جو وظیفے کا حقدار نہیں تھا، اس 'جدوجہد' کا جواز سرمایہ داری کی اس ضرورت کے سیاق وسباق میں پیش کیا کہ اس کا ایک مقصد بے روزگاروں کی فوج تیار کرنا ہوتا ہے اور غربا کو اس فوج کا جزو بنانے کے لیے عمدہ تعلیم سے محروم رکھا جاتا ہے۔ اس نے بڑے طمطراق سے اعلان کیا: 'ہمارا مقصد تھوڑی سی اور رقم اینٹھنا نہیں بلکہ زاد قدر (Surplus Value) کی باز تقسیم انجام دینا ہے۔'

ہمارے سنٹر میں اسی جماعت کے ایک اور ذہین طالبِ علم تھے وجے سنگھ۔ بعد میں انھوں نے ناول نگار کے روپ میں خوب شہرت حاصل کی اور اب وہ پیرس میں مقیم ہیں اور ایک فلم ڈائرکٹر ہیں۔ جے این یو میں ایک دفعہ انھیں یہ خوف لاحق ہوا کہ وہ فلو کے شکار ہو جائیں گے، لیکن انھیں اپنی بیماری سے زیادہ اس بات کی فکر تھی کہ اگر ان پر یہ بلا نازل ہوئی تو اس مباحثے کا کیا ہوگا جسے وہ شام کو شروع کرنے والے تھے اور جس کا موضوع تھا 'سامراجیت کی تہذیب کس طرح دوسرے ملکوں کے بالائی ڈھانچے کو اپنی گرفت میں لے رہی ہے'۔ جے این یو کا ہیلتھ سنٹر صبح آٹھ بجے کھلتا تھا۔ وجے سنگھ پہنچ گئے، لیکن وہاں تو تالا لگا ہوا تھا اور آٹھ بجنے کے پانچ اور دس کیا، پندرہ منٹ بعد بھی ڈاکٹر نہیں آیا۔ یک گونہ تلخی کے ساتھ وجے سنگھ 8 بج کر 15 منٹ پر وہاں سے چل پڑے۔ ان کی رائے میں ان سب باتوں سے یہی ظاہر ہو جاتا تھا کہ سرمایہ داری کا بحران کس قدر گہرا ہو چکا ہے۔

جے این یو کی تاریخ کا پہلا احتجاجی محاصرہ 1973 میں رونما ہوا اور سنٹر فور ہسٹوریکل اسٹڈیز (مرکز تاریخی مطالعات) کو اس کا شرف حاصل ہے کہ وہ اس مظاہرے کا پہلا نشانہ بنا۔ احتجاج اس بات پر کیا جا رہا تھا کہ سنٹر کے اساتذہ داخلوں میں مقتدر اداروں سے آئے طلبہ کو

غیر واجب ترجیح دیتے ہیں۔ اس 'جدوجہد' کے سرکردہ قائدین میں ایک تھے کرسٹوف لیٹن (Christoff Lieten)، جو بلجیم کے رہنے والے تھے اور ایم فل میں انھوں نے جے این یو میں داخلہ لیا تھا۔ یہاں آنے کے بعد انھوں نے ایس ایف آئی (SFI) سے وابستگی اختیار کر لی تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ تاحیات اس تنظیم سے وابستہ رہے اور ہندستان میں بائیں بازو کی تحریک پر وہ بعض بیش قیمت تصانیف بھی پیش کر چکے ہیں۔ اس احتجاجی محاصرے میں جن لوگوں کو عزت بخشی گئی ان میں پپن چندر اور ماجد صدیقی شامل تھے، اور غالباً دو ایک افراد اور بھی تھے۔ بعد میں آنے والے بعض رفیقوں نے طلبہ سے گزارش کی کہ ان کو بھی گھرے ہوئے لوگوں میں شامل کر لیا جائے، لیکن قاعدہ تو قاعدہ ہے، لہٰذا ان کی بات نہیں مانی گئی۔ محاصرے کا مرکزی مقام وہ بلاک تھا جس میں پپن چندر کا کمرہ تھا۔ تاہم ہندستانی عوام کی جدوجہد میں محاصرہ ابھی ایک نیا عمل تھا اور اسے حال ہی میں بنگال سے درآمد کیا گیا تھا۔ میری دانست میں اس کی نئی نئی آمد کے سبب ہی اس کے عامل اس کے قواعد سے واقف نہیں تھے، لہٰذا اس تنازع کے دونوں فریقین کے مابین بہت کچھ عید ملن کا دور چلتا رہا۔ چائے اور بسکٹ کا کھل کر تبادلہ ہو رہا تھا اور ہنسی مذاق کا بھی دور چلتا رہا۔ لنچ کے وقت محاصرہ کرنے والوں کا جوش ذرا سا کم ہوا اور کوئی ایک گھنٹے تک گھیرے ہوئے لوگوں کی تعداد محاصرہ کرنے والوں سے زیادہ رہی، لیکن شرفا کے معاہدے ایسی چھوٹی چھوٹی تفصیلوں سے متاثر نہیں ہوتے، لہٰذا محاصرہ جاری رہا۔

شام کو وی سی (جے این یو کے پہلے وائس چانسلر جی. پارتھا سارتھی) نے سارا معاملہ اپنے ہاتھوں میں لے لیا اور محاصرے کا مقام اب ان کا آفس ہو گیا۔ گھیرنے والے بھی اب بدل گئے۔ آدھی رات کے قریب ایک طرح کا سمجھوتا ہوا اور محاصرہ ختم کر دیا گیا۔ اس کے بعد وی سی نے جے این یو کے بس ڈرائیوروں کو یہ حکم جاری کیا کہ وہ طلبہ کو ان کے گھر چھوڑ دیں۔ تب اتنے ہاسٹل بھی نہیں تھے اور طلبہ بھی اتنے تھکے ہوئے تھے کہ اپنے بوتے پر گھر نہیں جا سکتے تھے۔

طویل مباحثے کی روایت، بالخصوص جنرل باڈی میٹنگوں (GBM) میں ایسی بحثوں کی روایت ابتدائی زمانے سے ہی چلی آ رہی تھی۔ جے این یو میں ان دنوں یہ قصہ زبان زد خاص و عام تھا اگرچہ اس کی صداقت پر کوئی رائے قائم کرنا دشوار ہے، لیکن غیر معتبر ہی سہی، کہانی یہ ہے

کہ ایک بار کچھ طلبہ نے ایک چور کو رنگے ہاتھوں پکڑا اور اسے فوراً پولیس کے حوالے کرنے کے لیے لے جانے لگے۔ ابھی وہ تھانے کی طرف بڑھ ہی رہے تھے کہ بیچ راستے میں طلبہ کے ایک اور گروہ نے، جن کے سیاسی نظریات دوسرے گروہ سے مختلف تھے، حالات کی تازہ ترین جانکاری لی اور ایک نظریاتی سوال کھڑا کر دیا کہ کیا پہلے گروہ نے اس چور کو پولیس کے حوالے کرنے سے پہلے، پولیس کے طبقاتی کردار پر غور کیا ہے کہ وہ بورژوا حکومت کا جابر بازو ہے، نیز ایک نظریاتی مدعا یہ بھی تھا کہ کیا وہ شخص سچ مچ ہی چور تھا اور اس پر بھی مباحثے کی ضرورت تھی، اس لیے کہ بورژوا طبقہ جس فعل کو چوری قرار دیتا اسے اس شخص نے اپنی مرضی سے انجام دیا تھا، یا اس لیے کہ یہ نظامِ حکومت معاش فراہم کرنے میں ناکام تھا؟ اس سوال کے جواز پر کسی کو کوئی شک نہیں تھا اور جلد ہی ایک GBM بھی منعقد کر لی گئی۔ آٹھ گھنٹے تک بحث چلی۔ جب کوئی حل پھر بھی نکلتا نظر نہ آیا تو کسی کے ذہن میں یہ مشورہ ابھرا کہ حکومت اور معاشرے کے بارے میں اس چور کا نظریہ بھی تو جان لیا جائے۔ تالیوں کی گڑگڑاہٹ نے اس مشورے کا خیر مقدم کیا۔ اب اس چور نے مائک سنبھالا اور بہ صد انکسار اس نے گزارش کی کہ اس پر رحم کیا جائے اور اسے اس طویل مباحثے کا نشانہ نہ بنا کر پولیس کے حوالے کر دیا جائے۔

طویل بحثیں بہت اوقات ضائع کرتی تھیں لیکن اسی سبب سے جمہوریت کو اختلافِ رائے برداشت کرنے کی شاندار تربیت بھی ملتی تھی۔ ایسی بحثوں کا اہتمام خود طلبہ کرتے اور ان کے موضوع مارکسی نظریہ، سوشلزم کی تاریخ، جدید نوآبادیات کا عروج وغیرہ تھے۔ یہ میٹنگیں رات 9.30 بجے شروع ہونا طے پاتیں لیکن کبھی عین وقت پر شروع نہیں ہوتی تھیں اور علی الصبح، سامراجیت کے متوقع اختتام کے ماحول میں، غالباً تب ختم ہوتی تھیں جب طلبہ کے دانت صاف کرنے کا وقت پہنچتا تھا۔ بحثیں از حد سنجیدگی کے ساتھ ہوتی تھیں اور بعض اوقات دل چسپ بھی، لیکن ہمیشہ ہی سوشلزم کی چہار طرفہ فتح یابی کی ملزومیت کے مشترکہ خیال کے دائرے میں ہوتی تھیں۔ فیڈل کاسترو، چے گویرا اور سب سے بڑھ کر ویت نام کے ترغیب دینے والے دور میں اس فتح یابی کی توقع پر سوال کھڑا کرنا مشکل تھا۔

1977 کا سال نظریہ، تاریخ اور سماج جیسے موضوعات سے طلبہ کی وابستگی کا ایک بہترین نمونہ تھا۔ اُس سال طلبہ یونین کے انتخاب میں ایسے افراد کے درمیان مقابلہ تھا جن میں سے

کوئی بھی امیدوار نہیں تھا۔ یعنی جیرس (بولنے میں 'جاریس') بانا جی اور دیوی پرساد ترپاٹھی کے درمیان۔ جیرس ایک ذہین عالم تھے اور جب وہ ریسرچ کے لیے یونی ورسٹی کے سنٹر فور ہسٹوریکل اسٹڈیز آئے تو ان کی آمد سے قبل ہی ان کی باوقار شخصیت کی دھاک بیٹھ چکی تھی۔ زندگی کا ایک بڑا حصہ انھوں نے برطانیہ میں گزارا تھا، تاریخ کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور مارکسی نظریے میں وہ ٹروٹسکی نواز شاخ کے طرفدار تھے۔ اُس وقت تک ان کے بہت سے عمدہ مضامین شائع ہو چکے تھے اور انگریزی بہت درست بولتے تھے۔ لہٰذا ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ان کو عرفِ عام میں وائرس بانا جی کیوں کہا جاتا تھا؛ کیمپس میں ان کا اثر وائرس کی ہی طرح پھیلا۔ وہ اپنا ایک غیر ایس ایف آئی گروپ قائم کر چکے تھے اگر چہ ان کے جانے کے بعد یہ گروپ بھی تادیر باقی نہیں رہا۔ اس کا نام مجھے یاد نہیں رہا۔ ترپاٹھی ایس ایف آئی کی طرف سے جے این یو کے طلبہ یونین کے پریسیڈنٹ رہ چکے تھے، ہندی کے بہت اچھے مقرر تھے اور انگریزی پر بھی ان کی خاصی پکڑ تھی۔ ہندی، بنگالی اور سنسکرت ادب پر ان کو عبور حاصل تھا اور ان کے ساتھ گفتگو کر کے مزہ آتا تھا۔ ہندستان کی کمیونسٹ تحریک کی تاریخ کا ان کو بہت گہرا علم حاصل تھا اگر چہ یوروپ میں بائیں بازو کی تحریک کے بارے میں انھیں اتنی جانکاری نہ تھی۔

اس مقابلے میں رسمی طور پر ٹکرانے والے امیدوار یہ تھے: ایس ایف آئی کی طرف سے سیتارام یچوری (درحقیقت بھاسکو، مترجم، بعد میں CPI (Communist Party of India) کے جنرل سکریٹری) اور بانا جی کے گروپ کی طرف سے راجن جی جیمس تھے جو جے این یو کے ابتدائی برسوں کی ایک سرکردہ ہستی تھے۔ ہاسٹلوں میں رات کے کھانے کے بعد جس انتخابی موضوع پر بحث ہوا کرتی تھی وہ تھے، کمیونسٹ تحریک کس کی زیادہ صحیح تھی، کس کا نظریہ زیادہ تیز یا موثر تھا۔ اسٹالن کا یا ٹروٹسکی کا؟ اصل بحث بانا جی اور ترپاٹھی کے مابین چلی جب کہ یچوری اور جیمس صرف ان دونوں کو قدرے آرام دینے کے لیے بیچ بیچ میں تقریر کرتے تھے۔ اس طرح کے موضوعات پر یونی ورسٹی کے انتخاب بھی لڑے جا سکتے ہیں، یہ اپنے آپ میں عجیب وغریب معاملہ تھا۔ ان بحثوں کے دوران بانا جی ہندستان کی کمیونسٹ تحریک کے بارے میں اپنی کم علمی کی پردہ پوشی کے لیے ترپاٹھی کو سرزمینِ یوروپ کی طرف کھینچنے کی کوشش کرتے تھے تو ترپاٹھی بانا جی کو ہندستان کی کمیونسٹ تحریک میں الجھانے پر آمادہ رہتے تھے۔ ان دنوں

— خواہ کوئی ان کا طرف دار ہو یا نہ ہو — ان کے تقریری حربوں اور تحریکوں کو دیکھ کر لطف آتا تھا۔ ان دونوں کے درمیان نئی تشکیل شدہ تنظیم یوواجنتا کا ایک تیسرا امیدوار بھی تھا، اسے اپنے حریفوں کی اونچی ہوائی اڑانوں کی کوئی فکر نہ تھی اور وہ بہتر کھانے اور زیادہ وظیفے جیسے دنیاوی مفادات کی طرف دھیان دلاتا رہتا تھا، لیکن اس کے ساتھ مشکل یہ تھی کہ اسے سامعین کم ملے اور ووٹ تو اور بھی کم ملے۔ بالآخر ایس ایف آئی نے یہ انتخاب جیت لیا لیکن اخلاقی فتح جیمس کی ہوئی۔

نئے کیمپس کے نقشے کے پیچھے سوچ یہ تھی کہ اس کی تعمیر ایک کنبے کی رہائش گاہ جیسی لگے۔ فیکلٹی کی رہائشی عمارتیں اور ہوسٹل ایک دوسرے کے درمیان میں واقع ہوں لیکن والدین جیسی نگرانی کا احساس بھی نہ ہو۔ دنیا کو بدلنے اور اسے ایک بہتر اور مثالی دنیا بنانے کی سوچ کا ماحول طلبہ کو وہ آزادی بھی فراہم کرتا ہے جس سے وہ اپنی پچھلی درس گاہوں میں محروم رکھے گئے تھے اور انھیں ایک مقصد اور قوت کا بھی احساس کراتا ہے۔ جے این یو کے تصور کی اپنی ایک عظمت تھی جس پر جناب جی. پارتھا سارتھی کے نظریے کی مہر لگی ہوئی تھی۔ نظریاتی تصادم، مخالفت اور مختلف رائے رکھنے کا حق اس فکر کے بنیادی عناصر تھے۔ چلتے پھرتے سڑکوں اور راستوں میں زوردار بحثیں ہوتی تھیں اور کیمپس کے اندر کبھی کبھی ٹریفک کے مسائل کھڑے ہوجاتے تھے۔ جب گلابی جاڑوں کی شامیں راتوں میں تحلیل ہوجاتی تھیں تب یہ سوچ خوب صورت، دل خوش پوسٹروں اور بہترین کارٹونوں کی شکل میں، گیتوں اور نعروں کی شکل میں رونما ہوتی تھی، بالخصوص جب طلبہ یونین کے انتخابات سامنے ہوتے تھے، لیکن کوئی بھی کسی دوسرے کے پوسٹر پھاڑنے کی بات نہیں سوچتا تھا۔ معروف مقررین جب بول چکے ہوتے تھے تو ان کے سامنے نہایت شائستہ زبان میں ازحد پریشان کن سوال پیش کیے جاتے تھے۔ کلاس میں ہونے والی گفتگو اگر زیادہ طوفانی نہیں ہوتی تھی تو ممکن ہے اس کا سبب اساتذہ کا احترام رہا ہو، لیکن مجھے لگتا ہے اس کا زیادہ اہم سبب یہ تھا کہ بہت پہلے سے کلاس سے غائب رہنے کو کسی طالبِ علم کی ذہانت اور پختگی کی بہترین علامت تصور کیا جاتا تھا۔ کلاس سے غائب رہنا شان کی بات ہوا کرتی تھی۔

مخالفت کا جو رنگ 1981 کے واقعے میں نظر آیا، اس کا اس سے بہتر ڈھنگ سے اظہار

غالبًا ناممکن تھا۔ اُس سال وزیرِ اعظم اور جے این یو کی چانسلر محترمہ اندرا گاندھی نے اسکول آف انٹرنیشنل اسٹڈیز (اسکول برائے بین الاقوامی مطالعات) کا افتتاح کرنے کی دعوت قبول فرمائی۔ طلبہ کی یونین نے ان کو کیمپس میں آنے سے روکنے کا فیصلہ کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ GBM کے ذریعے لیا گیا فیصلہ تھا اور انھوں نے ملک پر جو ایمرجنسی نافذ کی تھی اس کی مزاحمت میں کیا گیا تھا۔ ان دنوں جناب وائی نائیڈمّا وائس چانسلر تھے، جن کی وفات کناڈا سے ہندستان آرہے ایرانڈیا کے ایک طیارے کے حادثے میں ہوئی تھی۔ وہ جے این یو کے سب سے بڑے جمہوریت نواز وائس چانسلروں میں سے ایک تھے۔ کافی بحث ومباحثے کے بعد وی سی نے طلبہ کے سامنے یہ فارمولہ رکھا: ملک کی شہری ہونے کی وجہ سے محترمہ گاندھی کو جے این یو کیمپس میں آنے کا پورا پورا حق حاصل تھا اور طلبہ کو بھی یہ حق حاصل تھا کہ وہ مزاحمت کریں۔ لہٰذا، طلبہ اپنے مزاحمت کے حق کا استعمال بے شک کریں، لیکن کیمپس میں محترمہ اندرا گاندھی کی آمد کو روکنے کے لیے جبر کا سہارا نہ لیں۔ اس فارمولے کو پوری تائید حاصل ہوئی۔ محترمہ اندرا گاندھی پرانے کیمپس میں آئیں جہاں اس موقعے کے لیے ایک بڑا پنڈال تیار کیا گیا تھا۔ طلبہ اس پنڈال کے چاروں طرف پھیل گئے اور جب وہ تشریف لائیں تو طلبہ بے حد جوش میں آ گئے اور ان کو ایمرجنسی کے نفاذ کی یاد دلانے والے نعرے لگانے لگے۔ یہ ایک نادر تاریخی منظر تھا۔ ملک کی وزیرِ اعظم رسمی طور پر جس ادارے کی سربراہ تھیں اس کے کیمپس میں وہ تقریر فرما رہی تھیں اور طلبہ اپنے نعروں کے شور میں ان کی تقریر کو ڈبو رہے تھے۔ اس درمیان طلبہ کا ایک لیڈر کسی طرح پنڈال میں گھس آیا جو ایک طرح کی گوریلا کارروائی کے مماثل تھا اور اس کی کوشش تھی کہ شیر کی ماند میں وہ اپنے نعرے بلند کرے۔ لیکن ایک پولیس نے شروع سے ہی اس پر پینی نگاہ بنائے رکھی تھی اور اس نے خود کو ٹھیک اس کے بغل میں تعینات کر لیا تھا۔ پولیس والے نے اس طالبِ علم کی گردن دبوچ لی اور اسے تقریب کے مقام سے دور لے گیا۔ ابھی تک پولیس والوں اور طلبہ کی مزاحمت میں برابری تھی۔ لیکن اس پورے معاملے کو لے کر پولیس والوں کا نظریہ اس جمہوری مفاہمت سے ذرا سا دگرگوں تھا جو وی سی اور طلبہ کے مابین قائم ہوئی تھی اور وہ لوگ اسے نظریات کا ایماندارانہ اختلاف ماننے کو تیار نہ تھے، لہٰذا اس طالبِ علم کو پنڈال سے باہر کھلا نہ رہنے دے کر پولیس کی جماعت طلبہ کے خلاف لاٹھیاں لہرانے لگی۔ اس

منظر کو طلبہ کی جماعت کی تائید حاصل نہیں ہوئی۔ اس کے بعد پولیس اور طلبہ کی جماعت کے مابین رسّا کشی شروع ہوگئی کہ تقریب کو کون بہتر ڈھنگ سے ناکام بنا سکتا ہے، اور مجھے یہ ماننے میں کوئی عار نہیں کہ اس مقابلے میں پولیس والے پوری طرح کامیاب ہوئے۔ ویسے دیپنکر گپتا اور میں، ایس آئی ایس کی عمارت کے پاس سے یہ سارا نظارہ دیکھ کر پولیس کی لاٹھیوں سے محفوظ رہے۔ میں اپنے کھچڑی بالوں کی وجہ سے محفوظ رہا اور دیپنکر کا قد ایسا تھا کہ ان کا دھڑ پولیس والوں کی پہنچ سے باہر تھا اور لگتا تھا کہ کسی پر کمر کے نیچے چوٹ کرنے کو پولیس والے اپنی توہین سمجھتے تھے۔

لیکن اس کے اگلے روز جو کچھ ہوا وہ اور بھی قابلِ ذکر تھا۔ پولیس نے جس طرح لاٹھی چارج کیا تھا اسے لے کر طلبہ کی جماعت یقیناً ہی ابل رہی تھی، اساتذہ بٹے ہوئے تھے اور وہی سی حیران و پریشان تھے۔ ماحول میں تناؤ تھا۔ لیکن جناب نائیڈمّا کی ایک شاندار کاوش نے ماحول کی تلخی یکسر مٹا دی۔ اس روز انھوں نے پہلا کام یہ کیا کہ خود چل کر یونین کے دفتر میں پہنچے جو مزے کی بات یہ ہے کہ اُن دنوں ایس آئی ایس بلڈنگ میں ہی واقع تھا اور وہاں انھوں نے پولیس کی زیادتیوں کے لیے طلبہ سے غیر مشروط معافی مانگی۔ بات پھر آئی گئی ہوگئی۔

ایک مثالی معاشرے کے نصب العین نے طلبہ کے بعض لیڈران میں وابستگی کا ایسا جذبہ پیدا کیا کہ وہ آج تک قائم ہے۔ کرات پرکاش اور سیتارام یچوری دونوں کا تعلق ہندستانی معاشرے کی اعلاترین سطح سے تھا اور ان کو وہ تعلیم، خاندانی وسائل اور حمایت حاصل بھی ہوئی جو نوکرشاہی یا منتظم طبقے کے اعلاترین اسامیوں کو نصیب ہوتی ہیں، لیکن انھوں نے سی پی ایم (CPM) کے کُل وقتی کارکن کے طور پر زندگی گزارنا قبول کی۔ بعض دوسرے لوگ اگر اس حد تک نہیں گئے تو بھی اپنی تعلیم کے زمانے میں ہی انھوں نے ایسے امور سے خود کو وابستہ کیا کہ جن سے اپنی تعلیم کے دوران عمدہ گریڈ نہیں ملتے۔ 82-1981 کے دوران، ایشیاڈ کے انعقاد سے کچھ ہی پہلے جے این یو کے قرب و جوار میں ایک پانچ ستارہ ہوٹل زیرِ تعمیر تھا۔ اُن دنوں اس کا نام سدھارت کانٹی نینٹل تھا جسے بعد میں (غالباً ایک بھیانک آگ زنی کی یاد کو محو کرنے کے لیے) بدل کر وسنت کانٹی نینٹل کر دیا گیا۔ اُن دنوں تعمیراتی کمپنیوں کے لیے حکومتِ ہند نے بڑی لمبی چوڑی شرطیں قائم کی ہوئی تھیں کہ مزدوروں کو ایک مخصوص کمترین مزدوری دی جائے گی اور ان کے کنبوں کے لیے بیت الخلا اور پانی وغیرہ کی سہولیات فراہم کی جائیں گی، لیکن تمام قابلِ

تحسین قوانین کی طرح ان شرائط کا نفاذ بھی مقصود نہیں تھا۔ یہ تو جے این یو کے طلبہ تھے کہ ان حالات میں بھی ان کی جدوجہد برقرار رہی اور انھوں نے وہاں کام کر رہے مزدوروں کو منظّم کیا اور ان قوانین پر عمل کرایا۔

ایمرجنسی کے تاریک ایام میں بھی جے این یو میں مخالفت کی آواز کبھی خاموش نہیں رہی حتیٰ کہ نرم لہجے میں سہی، اساتذہ نے بھی اپنی مزاحمت کا اظہار کیا اگرچہ وہ زیادہ خطرات مول لینے والی مخلوق ہی ہے۔ جن دنوں کسی بھی طرح کے جلسے جلوس پر پابندی عائد تھی، جے این یو ٹیچرز ایسوسی ایشن نے ایک میٹنگ منعقد کی جس میں ایک ممبر نے، جن کی پارٹی ایمرجنسی کی بے شرمی سے حمایت کر رہی تھی، یہ قرارداد پیش کی کہ ایسوسی ایشن محترمہ گاندھی کے قدم کی تہِ دل سے تائید کرتی ہے۔ ان کو بہ خوبی پتا تھا کہ جو بھی شخص مخالفت کی آواز اٹھائے گا اس کے دروازے پر آدھی رات کے بعد دستک ہوگی۔ چوں کہ کوئی بھی استاد اس صورت سے دوچار ہونا نہیں چاہتا تھا، لہٰذا یہ قرارداد آسانی اور ایک رائے سے پاس ہوجائے گی۔ تاہم ایسوسی ایشن نے ان کی اس دلیل کو ماننے سے انکار کر دیا کہ ایمرجنسی کے بارے میں کسی بھی طرح کی اور کسی بھی فورم پر گفت وشنید پر پابندی تھی۔ درحقیقت اس طرح کا حکم سرکار نے ہی جاری کیا ہوا تھا۔ لہٰذا وہ جناب چِڑ کر میٹنگ سے باہر نکل گئے۔ اسی میٹنگ میں کچھ پل کے بعد یہ مشورہ آیا کہ سوگ منانے کے لیے سارے اساتذہ ایک منٹ کے لیے خاموش کھڑے رہیں۔ کسی نے یہ نہیں پوچھا کہ کس کا یا کس بات کا سوگ منانا مقصود تھا اور سبھی اساتذہ کھڑے ہو گئے۔

طلبہ کو بلاشک اپنی مزاحمت کی بھاری قیمت ادا کرنی پڑی۔ طلبہ کی یونین نے ایک دن مقرر کر کے ہڑتال کی اپیل کی اور اس روز محترمہ مینکا گاندھی، جو جرمن سنٹر کی طالبہ تھیں اور آج حیوانات کے حقوق کی پیروکار ہیں، یونین کو اس کی اوقات بتلانے کے لیے جے این یو تشریف لائیں۔ طلبہ نے ان کو سمجھانا چاہا کہ وہ ہڑتال کے اعلان کا احترام کریں۔ یہ سب نہایت رازداری کے ساتھ ہوا، لیکن دوسرے دن گویا کہ کئی ایک پہاڑ ٹوٹ گرے۔ بغیر نمبر پلیٹ کی گاڑیوں میں پولیس والوں کے دستے ٹوٹ پڑے اور پربیر پُرکایستھ (Prabir Purkayastha) کو لفظاً اٹھا کر ایک کار میں پھینک دیا، پھر اس غلط فہمی کی بنا پر کہ موصوف طلبہ یونین کے پریسیڈنٹ تھے، وہ طوفانی رفتار سے اس گاڑی کو بھگا لے گئے۔ ایمرجنسی کی پوری مدت کے

دوران وہ جیل میں بند رہے۔

افسوس کی بات یہ ہے کہ 1990 کی دہائی میں مزاحمت کی تہذیب کا زوال ہوا اور بہتر ہاسٹل جیسے مسائل کو مرکزی حیثیت حاصل ہوئی۔ ایسا نہیں کہ طلبہ اور اساتذہ کی پچھلی نسلیں کچھ بہتر تھیں یا زیادہ آدرش وادی تھیں یا ایسی ہی کوئی اور بات تھی۔ میری دانست میں اس کا سبب یہ ہے کہ ویت نام جیسے پُر جوش مسائل، دنیا کو بدلنے کی خواہش اور چے گویرا (Che Guevara) اور ہو چی منہ (Ho Chi Minh، ویت نام کے وزیرِ اعظم) جیسی بلند بام ہستیوں کی جگہ جون میجر، بل کلنٹن اور نرسمہا راؤ جیسے لوگوں نے لے لی ہے، تب بھی اپنی مزاحمت کی تہذیب سے جے این یو نے پوری طرح دامن نہیں جھاڑا ہے۔ دلوں کو گرمانے والی ایک مثال یہ ہے کہ 6 دسمبر 1992 کو جب بابری مسجد کو شہید کیا گیا تو جے این یو کے طلبہ اور اساتذہ غالباً ملک بھر میں، اسی شام، اپنی صدائے احتجاج بلند کرنے والے پہلے لوگ تھے۔

جے این یو کے علمی اور ثقافتی ماحول سے ماضی ابھی ناپید نہیں ہے۔ اس کی شان ابھی محض تاریخ کے صفحات تک محدود نہیں ہے۔

☼☼☼

ترجمہ: نصرت ظہیر

قدیم انگریزی ادب

'قدیم انگریزی' کی اصطلاح، حب الوطنی اور لسانیاتی تاریخ کی ضرورت اور سہولت کے لیے ایجاد کی گئی۔ 'اینگلو۔سیکسن' کی زیادہ مانوس اصطلاح اور بھی قدیم تھی۔ 'قدیم انگریزی' سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ چھٹی صدی عیسوی کے انگلینڈ اور انیسویں صدی کے انگلینڈ میں ایک ثقافتی تسلسل ہے۔ جب کہ پہلے، لسانیاتی تاریخ کے جرمن ماہرین اور بعد میں برطانوی ماہرین نے طے کر دیا تھا کہ انگریزی زبان کے ارتقا کے تین دور ہیں: قدیم، متوسط اور جدید۔ دوسری طرف 'اینگلو۔سیکسن' کی اصطلاح اُس کلچر کی طرف اشارہ کر رہی تھی جو جدید انگلستان سے پوری طرح مختلف تھا اور جسے 'ساسناک' (Sassenach) (سیکسن کے لیے تحقیر آمیز خطابی لفظ جو بہت پہلے یوروپ کے قدیم نسلی ولسانی گروپ سیلٹس (Celts) نے انگریز حملہ آوروں اور انگریزی کلچر کے امپیریلسٹوں کے لیے غصے میں گھڑا تھا) کلچر سے ہم رشتہ کیا جا سکتا تھا۔ 1871 میں اوکسفرڈ کے ممتاز ماہرِ صوتیات ہنری سویٹ (Henry Sweet) کا، کنگ الفریڈ کے تراجم میں سے اپنے ایک ایڈیشن میں یہ اصرار تھا کہ وہ 'قدیم انگریزی' کی اصطلاح انگریزی زبان کی خالص اور تصریفی صورت کو جتانے کے لیے استعمال کرنے جا رہا ہے جسے غیر مہذب لوگ عام طور پر جانتے تھے اور جس کا لایعنی نام 'اینگلو۔سیکسن' تھا۔ ایک ہزار سال پہلے کنگ الفریڈ نے خود اس زبان کا حوالہ دیا تھا جو وہ بولتا تھا اور جسے وہ 'انگلسک' (Englisc) لکھتا تھا۔ یہ ویسیکس (Wessex) کے ان باشندوں کی زبان تھی جن پر وہ حکومت کرتا تھا اور جو ایک بڑی انگریز قوم کا حصہ بن گئے تھے۔ یہ قوم جزیرۂ برطانیہ کے جنوبی حصے کی انتہائی زرخیز اور قابلِ کاشت زمینوں پر قابض تھی، جسے عیسائی مذہب نے، اس

کی روایات نے، اور عام طور سے بولی جانے والی زبان نے جو جرمنوں کے 'سیکسن' زمرے سے پہلے ہی الگ ہو چکی تھی، بہت سی علاقائی بولیوں کی موجودگی کے باوجود متحد کر دیا تھا۔ تاہم تیرہویں صدی سے آگے چل کر الفریڈ کی 'انگریزی' اُسی اینگلو۔ سیکسن نسل کے انگریزی بولنے والے وارثوں کے لیے بتدریج ناقابلِ فہم ہوگئی۔ نشاۃِ ثانیہ کے دور کی علمی اور روحانی شخصیتوں نے یہ ثابت کرنے کی امید میں، قدیم انگریزی متون کے مطالعے کی طرف لوگوں کو دوبارہ اس لیے راغب کیا کہ انگلستان میں کلیسا اور حکومتی نظام کے درمیان ربط وضبط کی وہ روایات قائم رہیں جو انھیں یوروپ میں دوسروں سے الگ کرتی ہیں۔ انیسویں صدی کے ہنری سویٹ جیسے لسانی تاریخ داں، تمام جدید متون اور لسانیاتی تحقیق کے بنیادی اصول وضع کرنے میں معاون ثابت ہو سکتے تھے، اور انگریزی ادب کے بیش تر برطانوی طالبِ علم اپنی زبان کی قدیم تر تحریروں پر تھوڑی بہت مہارت حاصل کرنے میں مدد کے لیے اُن کے شکر گزار بھی ہوتے، لیکن 1066 عیسوی کی نارمن فتح (Norman Conquest) کے بعد نئے تشکیل شدہ کلچر سے انگلینڈ کے قدیم کلچر کو الگ رکھنے میں کارفرما اور تقریباً ناقابلِ نجات تعصب عمومی طور پر قائم تھا۔ 1066 عیسوی ابھی تک جزیرۂ برطانیہ کی تاریخ کا سب سے مانوس سال ہوا ہے اور ہنری سویٹ کے وکٹوریائی احتجاج کے باوجود بعد کے کئی 'غیر مہذب افراد' فتحِ نارمن سے پہلے کے انگلستان کو اُسی وسیع اور پیچیدہ تہذیب کے طور پر دیکھنے کے حامی رہے جیسے وہ معدوم ہو چکے 'اینگلو۔ سیکسن' قبیلے کی تہذیب کو دیکھتے تھے۔

جرمنی نژاد عوام جنھیں اینگلس (Angles)، سیکسن (Saxson)، اور جیوٹس (Jutes) کے ناموں سے جانا جاتا ہے اور جنھوں نے پانچویں اور چھٹی صدی میں برطانیہ کی سابق رومن نو آبادی پر کامیاب چڑھائی کی تھی، وہ اپنے ساتھ اپنی زبان، اپنی بے دینی اور اپنی مختلف النوع جنگجویانہ روایات لے کر آئے تھے۔ انھوں نے برطانیہ کے عیسائیت زدہ کیلٹک باشندوں کو دھکیل کر مغرب کی طرف ویلز اور کارنوال میں اور شمال کی طرف اسکاچستان کے پہاڑی علاقوں میں محصور کر دیا۔ نو آبادکاری میں ان کی مکمل کامیابی جگہوں کے نئے ناموں سے جھلکتی ہے جو انھوں نے اپنی محکوم آبادی کے علاقوں پر تھوپ دیے تھے۔ ان جگہوں کے نام صریحی طور پر انگریزی میں رکھے گئے جن کے ذریعے مکانوں، مویشیوں کے باڑوں اور زیرِ کاشت آراضی کی ملکیت ظاہر ہوتی تھی۔ نام رکھنے کے اسلوب سے خاص استثنیٰ، عام طور پر ندیوں، پہاڑوں اور جنگلوں یا قلعہ بند رومن شہروں کے باقیات کو دیے گئے ان بچے کھچے کیلٹک ناموں کے ساتھ روا رکھا گیا جو

چیسٹر (chester) اور سیسٹر (cester) جیسے لاطینی لاحقوں سے اخذ کیے گئے تھے۔ جو کیلٹک باشندے وہاں سے نہیں جا سکے تھے ان کا حشر انگریزی کے لفظ *Wealh* (جو 'Welsh' کی اصطلاح سے لیا گیا تھا) سے ظاہر ہو گیا، کیوں کہ یہ لفظ جنوبی برطانیہ کے برائٹن (Briton) باشندوں اور غلاموں دونوں کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ قدیم رومن نظام نئے درانداز وں کے دباو سے پوری طرح چرمرا چکا تھا، اگرچہ چھٹی صدی میں، سیکسن لوگوں سے پُرعزم کیلٹکوں (Celtics) کی مزاحمت کے قصے بعد میں، بڑی حد تک افسانوی کردار کنگ آرتھر کے اساطیری کارناموں سے جوڑ دیے گئے۔ یہ دفاعی مقابلہ ایک شہزادے کی ہدایت پر شروع ہوا جو اپنے شاہی مقتدرِ اعلا ہونے کے دعوے کرتا تھا۔

دوبارہ مسیحی بنانے کا سلسلہ چھٹی صدی کے اواخر میں شروع ہوا۔ شمال میں اور اسکاٹ لینڈ میں مشنری کام کیلٹک پادریوں نے ہاتھ میں لیا، لیکن جنوب میں یہ کام 595 عیسوی میں روم سے پوپ گریگوری دی گریٹ کے بھیجے ہوئے سینٹ بینیڈکٹ (Saint Benedict) کے فرقے کے ایک گروپ کو سونپا گیا۔ مشن کا سربراہ کینٹربری کا پہلا آرک بشپ، آگسٹائن تھا۔ وہ مستقبل کے انگریزی کلچر کے ارتقا کے تعلق سے بے حد اہمیت کا حامل شخص گزرا۔ بینیڈکٹائن گروپ کے انتظامی جذبے اور ان کی قائم کردہ خانقاہوں کے سلسلے نے برطانیہ کو لاطینی تہذیب اور رومن کلیسا دونوں کے ساتھ اور اس کے علاوہ مغربی یوروپ میں نئی نئی پیدا ہونے والی مسیحی قومی ثقافتوں سے جوڑ دیا۔ ساتویں صدی کے آخر تک اینگلو۔ سیکسن انگلستان کے تمام بادشاہوں نے رومی مسیحیت اور اس کے نظام کو قبول کر لیا۔ روم سے آگسٹائن کی آمد سے ایک صدی بعد انگلینڈ چرچ نے پُر اعتماد انداز میں برِّ اعظم کے بے دینوں کو عیسائی بنانے کے لیے خود اپنی مشنریاں بھیجنا شروع کر دیں۔ ان مشنریوں میں سب سے شاندار کامیابی، شمالی انگلستان کے نارتھمبر لینڈ کے پادری، وِلی برارڈ (Willibrord, 658-739) اور بونی فیس (Boniface, 680-754) کے حصے میں آئی۔ وِلی برارڈ نے ڈچ شہر یوتریخت (Utrecht) میں پہلے بشپ کا رتبہ پایا اور لگژمبرگ کے قدیم شہر ایختر ناک (Echternach) میں راہبوں کا عظیم اقامتی گرجا قائم کیا (اسی شہر میں اس کی تدفین ہوئی اور بہت جلد اسے سینٹ (Sainthood) کا درجہ دے دیا گیا)۔ جرمنی کا نام نہاد حواریِ اعظم (Apostle of Germany)، بونی فیس، جس کے بارے میں مشہور ہے کہ اس نے جرمنی کے شہر گیزمر Geismar میں غیر مسیحیوں کے خدائے طہور کے مقدس شاہ بلوط کے

درخت کو کلہاڑیوں سے کاٹ ڈالا تھا، اور جسے 747 عیسوی میں رائن ندی کے کنارے بسے، جرمن شہر مینز (Mainz) کا پہلا آرک بشپ بنایا گیا تھا، بڑے پر جوش انداز میں مشن کے میدان میں آیا اور فریشیا (Frisia) میں اس نے شہید کی موت پائی۔

انگریزی کے پہلے تاریخ نویس بیڈ (Bede, 673-735) کے مطابق آگسٹائن کے مشن کو اس کی آمد کے چار سال بعد، روم سے آنے والی راہبوں کی ایک نئی جماعت سے دوبارہ تقویت ملی، جو اپنے ساتھ عبادت اور کلیسا کی خدمت کا تمام ضروری سامان لے کر آئی تھی۔ بیڈ کا زور اس امر پر ہے کہ پادریوں کی ضرورت کے اِس سامان میں کئی کتابیں بھی تھیں۔ لکھے ہوئے لفظ کلیسا کے لیے بہت زیادہ اہمیت رکھتے تھے، کیوں کہ اُس کی عبادات مقدس عبارات کی قرأت پر منحصر ہوتی تھیں، اور اس کی براہِ راست کسب کردہ روحانیت کا دارومدار مقدس تحریروں کے حواشی پر، وعظ پر اور مراقبوں پر ہوتا تھا۔ تاہم، لکھے اور پڑھے ہوئے لفظ کی اہمیت پر یہ اصرار، مذہب بدلنے والے نئے ناخواندہ مسیحیوں کے لیے خاصی انوکھی بات رہی ہوگی۔ جرمن قبائلیوں کے تیسری صدی جتنے پرانے حروفِ تہجّی کی جگہ جو غالباً کندہ کی جانے والی عبارتوں میں استعمال ہوتے تھے، بتدریج رومن حروفِ تہجّی نے لے لی (اگرچہ، جیسا کہ مسیحی فن پاروں سے ظاہر ہوتا ہے، دونوں ہی طرح کے حروف آٹھویں صدی تک بھی ساتھ ساتھ چلتے رہے، اور ملک کے کچھ حصوں میں تو بارہویں صدی تک کندہ تحریروں میں قدیم جرمن حروف کا ہی استعمال ہوتا رہا)۔ یہ تمام لادا ہوا نیا تحریرشدہ ادب لاطینی زبان میں تھا۔ یہ وہ زبان تھی جو رومن کلیسا نے کالعدم ہو جانے والے رومن امپیریم (*imperium*) (مسیحی اقتدارِ اعلا کی مجلس) سے براہِ راست ورثے میں پائی تھی۔ اس طرح انگلستان کو مغربی یوروپ کی ثقافت کے خاص دھارے میں لے آیا گیا۔ یہ مسیحی ثقافت ہی تھی جو بہت مضبوطی سے، یونان، روم اور اسرائیل کے الگ الگ حصوں میں تقسیم شدہ، قدیم تہذیبوں میں پھیلی اپنی جڑوں سے خود کو جوڑے ہوئے تھی اور اپنے نئے دور کی آمد کا اعلان بھی کر رہی تھی۔ لاطینی زبان کے وسیلے سے ہی، انگریزی خانقاہوں اور عبادت خانوں کے اسکولوں میں تعلیم و تدریس اور علمیت کے اعلا و نمایاں ترنظم کو مسلسل فروغ ملا، اور ایک دانش ورانہ نظم وضبط وجود میں آیا جس نے بڑے اہم اور کامیاب لوگوں کی شخصیت سازی کی۔ مثلاً، آلڈہیم (Aldhelm, 639-709) جو شیربورن (Sherborne) کا بشپ تھا اور نظم و نثر میں لاطینی زبان کے نہایت پسندیدہ اندازِ بیان اور مسجع زبان لکھنے میں مہارت رکھتا تھا یا ایلکوئین (Alcuin,

(735-804)، شارلیمین (Charlemagne) (بادشاہ چارلس اوّل، چارلس دی گریٹ) کے بااثر دربار سے وابستہ نہایت محترم اور بے حد پختہ کار عالم۔ یہ لاطینی زبان ہی تھی جس میں بیڈ نے بین الاقوامی سطح پر قارئین تک رسائی کے لیے 731 عیسوی میں اپنی عظیم کتاب ہسٹوریا ایکلے شیاسٹیکا جینٹیس اینگلورم (*Historia Ecclesiastica Gentis* Anglorum) (انگریزوں کی کلیسائی تاریخ) تحریر کی تھی۔ بیڈ کی 'تاریخ'، جس کے عہدِ وسطا کے 150 سے زائد مسودے بچ رہے ہیں، انگلستان میں عیسائیت کی پیش قدمی کا ناقابلِ فراموش اور ناگزیر ریکرڈ ہے۔ یہ ایک ایسی تصنیف کا درجہ بھی رکھتی ہے جس پر اس کے مصنف کی نمایاں تر ذہانتی توانائی، عالمانہ نظم وضبط اور وسیع تر ہمدردیوں کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔

انگلستان کے اولین عہد میں خواندگی صرف مقدس مذہبی حلقوں تک محدود رہی ہوگی، لیکن ادب کے معاملے میں ایسا لگتا ہے کہ وہ بول چال کے وسیع تر وسیلے سے ملکیتِ عام بن چکا تھا۔ اس طرح، مغربی کلیسا کے دائرۂ اثر میں آنے والے، جرمن زبان کے اولین علاقوں میں لاطینی زبان، اِن علاقوں کی توانا ادبی روایات کے تحفظ اور فروغ کو نہیں روک سکی۔ مذہبی ہدایات کے بعض پہلو، بالخصوص وہ جو وعظ ونصائح پر مبنی تھے، فطری طور پر انگریزی میں ہی بیان کیے جاتے تھے۔ جو وعظ اب تک باقی ہیں، ان میں شامل نہایت اہم وعظ قدیم اینگلو۔ سیکسن عہد کے ہیں۔ ویسیکس (Wessex) کی اور بعد میں پورے انگلینڈ کی شاہی راجدھانی، ونچیسٹر (Winchester) کی عظیم خانقاہ کو دسویں صدی کے اواخر میں تعلیمی اصلاحات کا ایک سلسلہ شروع کرنے کا اعزاز حاصل ہے۔ اس سے معتقدین کی فلاح کے لیے راہبوں کی لکھی ہوئی واضح، تماثلی [تمثیلی] نثر بھی متاثر ہوئی۔ ان راہبوں میں کئی اہم ہستیاں شامل ہیں۔ مثلاً، ورسیسٹر (Worcester) کا بشپ اور یارک (York) کا آرک بشپ وُلفسٹن (Wulfstan، م 1023) جو سرمو لُپی اڈ اینگلوس (Sermo Lupi ad Anglos) (انگریزوں کے لیے وُلف کے وعظ) کا مصنف تھا یا ایلفرک (Alfric, 955-1010) جو پہلے ونچیسٹر کا راہب تھا اور بعد میں ایبٹ (راہبوں کی اقامت گاہ کا صدر) آف آئن شیم (Abbot of Eynsham) بنا۔ اس کے دو تحریری سلسلے کیتھولک ہوملیز (*Catholic Homilies*) اور لائیوز آف دی سینٹس (*Lives of the Saints*) قدیم انگریزی شاعری کے محاوروں سے اُس کے مانوس ہونے کو ظاہر کرتے ہیں۔ مقدّس عبارتیں عام طور پر صرف سینٹ جیروم (St Jerome) کے چوتھی صدی کے لاطینی ترجمے کے نام

نہاد وَلگیٹ نسخے (Vulgate version) میں ملتی ہیں، اور ان ہی کی ترسیل کے لیے انھیں انگریزی میں ترجمہ کرانے کی پُرعزم کوششیں کی گئیں، تاکہ اُن کا فیض لاطینی زبان کی بہت کم سمجھ رکھنے والوں کو بھی مل سکے۔ بیڈے کو اس کی وفات سے کچھ عرصہ پہلے سینٹ جون کی انجیل (Gospel) کے انگریزی ترجمے کا کام سونپا گیا۔ دسویں صدی میں، ساتویں صدی کے بہترین مسودے میں — جو کہ 'لِنڈس فارنے گوسپلز' (Lindsfarne Gospels) کے نام سے مشہور ہے — نارتھمبری انگریزی میں حواشی کا اضافہ کیا گیا۔ چار انجیلوں (Gospels) کا ایک مغربی سیکسن (West Saxon) نسخہ چھے مسودوں کی صورت میں محفوظ رہ گیا ہے۔ اس کی رسمی، واضح، باجماعت پڑھی جانے والی مناجاتوں کی خاموش گونج بعد کے ہر ایک ترجمے میں تب تک پائی جاتی رہی جب تک بیسویں صدی کے وسط کے سپاٹ، مستعمل انگریزی ترجمے نے انھیں معزول نہیں کر دیا۔

اعلا اور مسلسل اوجِ کمال حاصل کرتے جا رہے اینگلو۔ سیکسن راہبوں کی مذہبی اور ثقافتی زندگی کو استقامت نہ ملی۔ بیڈ نے جیرو (Jarrow) میں اِس امید کے ساتھ اپنی 'تاریخ' کی کتاب مکمل کی، کہ انگلستانی کلیسا اور عوام کو 'سلامتی اور خوش حالی' نصیب ہوگی، تو اس کے کوئی باسٹھ سال بعد 793 عیسوی میں سمندری وائکنگ (Viking) حملہ آوروں نے پڑوس میں لِنڈس فارنے کی خانقاہ کو تہس نہس اور برباد کر ڈالا۔ اگلے سال جیرو کی خانقاہ کا بھی یہی حشر ہوا۔ انگلستانی خانقاہوں نے جس منظّم اور بااثر ثقافت کی پرورش و پرداخت کی تھی اس کا سلسلہ ایک صدی تک بری طرح منقطع رہا اور یہاں تک کہ وہ دم توڑ گئی۔ لائبریریاں بکھر کر رہ گئیں یا برباد کر ڈالی گئیں۔ خانقاہی اسکول ویران ہو گئے۔ ویسیکس کے پُرعزم اور مہذب بادشاہ الفریڈ (899-848) کے برسرِ اقتدار آنے کے بعد، کہیں جا کر انگریزی کی تعلیم کو بامقصد حوصلہ افزائی ملی۔ دسویں صدی میں کینٹربری کے آرک بشپ ڈنسٹن (Dunstan, 910-998)، ونچیسٹر کے بشپ ایتھل وولڈ (Athelwold, 908-984) اور ورسیسٹر کے بشپ اوسوالڈ (Oswald، م 992) کی نگرانی میں خانقاہوں کی دوبارہ ابتدا کی گئی۔ قدیم انگریزی شاعری کی بے حد اہم اور اب تک باقی رہ جانے والی چار جلدیں اُسی زمانے کی ہیں۔ یہ ہیں، جونیئس (Junius) کا مسودہ، بیوُولف (Beowulf) کا مسودہ، ورسیلی بُک (Vercelli Book) اور ایکز یٹر بُک (Exeter Book) کا مسوّدہ۔ یہ انتخاب یقینی طور پر خانقاہوں کے اسکرپٹوریا (*scriptoria*) (کتابت خانوں) میں تیار ہوئے ہوں گے، اگرچہ نظموں کے نامعلوم شاعر ضروری نہیں کہ خود بھی راہب رہے ہوں۔

متعدد نظموں کے بارے میں ابھی تک باور کیا جاتا ہے کہ وہ اور بھی قدیم زمانوں کی رہی ہوں گی، لیکن دسویں صدی کے شعری انتخابات اور مجموعوں میں اُن کی موجودگی سے نہ صرف تب تک پرانی شعری تخلیقات کے باقی رہنے، قبول کیے جانے اور قدیم تر روایت کے جاری رہنے کا ثبوت ملتا ہے، بلکہ یہ بھی بڑی حد تک واضح ہو جاتا ہے کہ اینگلو- سیکسن عہد کی شاعری کس قدر وسعت لیے ہوئے تھی اور کتنی پیچیدہ اور کتنی نفیس تھی۔ یہ قبول کرتے ہوئے کہ بچی رہ جانے والی نظمیں روایت کی نمائندگی کرتی ہیں، کئی جدید اسکالر یہ مانتے ہیں، کہ جو کچھ بچا رہ گیا ہے وہ انتخاب کے دو نمایاں طرز ہائے عمل سے وابستگی رکھتا ہے۔ پہلا انتخاب، وقت کے، یا اتفاقی بربادی کے یا تحریر شدہ ریکرڈ گل سڑ جانے کے قدرتی عمل کے ذریعے تھوپا گیا یک طرفہ انتخاب ہے۔ دوسرا طریقِ عمل ایڈیٹنگ، اخراج، قطع و برید یا خانقاہی نقل نویسوں کے دباو سے تعلق رکھتا ہے۔ گمنام سنسرشپ کا یہ دوسرا عمل ہمیں عمومی لحاظ سے بلند کیے گئے، بلند کرنے والے، اور مرد- مرکوز ادب کے ساتھ چھوڑ جاتا ہے۔ وہ ادب جو قبائلی برادری کے اوصاف پر، آقا اور غلام کے درمیان وفاداری کے بندھنوں پر، انفرادی دلیری کی اہمیت پر، اور تقدیر کی طاقت پر زور دیتا ہے۔ ان میں سب سے پرانی تاریخ والی نظم کو بیڈ نے ایک شاعر کیڈمون (Caedmon) سے منسوب کیا ہے، جو ساتویں صدی میں وٹبی (Whitby) کی خانقاہ میں ملازمت کرنے والا غیر تربیت یافتہ خادم تھا۔ اس سے پہلے کیڈمون غیر مذہبی (سیکولر) جشن گاہوں میں بربط ہاتھ میں لینے اور گانے میں سنگت دینے سے گھبرایا کرتا تھا۔ اسے شاعری کا تحفہ خواب میں خدائی طاقت سے ودیعت ہوا تھا۔ جاگنے پر اس نے خدا کی حمد میں ایک مناجات نظم کر دی۔ خدا سے ملنے والی تحریک کو اُس نے اِس عمدگی سے بیان کیا کہ خانقاہیوں نے اِس نئے شاعر کو اپنی برادری میں شامل کر لیا۔ کہا جاتا ہے کہ اُس نے نظموں کا ایک پورا سلسلہ تحریر کیا، جو اَب دستیاب نہیں ہے، اور جس میں مقدس عبادات کے موضوعات کو نظم کیا گیا تھا۔ ان میں عیسیٰ مسیح کی ولادت، اُن کی رحم دلی، اور مصلوب ہونے کے بعد دوبارہ جی اُٹھنے کے موضوع بھی شامل تھے۔ بیڈ کا یہ ذکر کرنا کہ کیڈمون کو جب کسی جشن میں گانے اور حاضرین کو محظوظ کرنے لیے بلایا جاتا تو وہ گھبرا جاتا تھا، یہ ظاہر کرتا ہے کہ شاعری، جشن گاہوں کی حد تک ایک عوامی آرٹ بن چکی تھی۔ اس سے یہ اندازہ بھی ہو جاتا ہے، کہ خاص طور پر مذہبی شاعری، شعری تخلیق کے قائم شدہ غیر مذہبی طور طریقوں سے اخذ بھی کی جاتی تھی اور ان سے بالکل مختلف بھی رہتی تھی۔ بیڈ کی بیان کردہ کہانی سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ اُس کے دور کی شاعری

لفظیات اور شعر گوئی کے اُن ضابطوں کو اختیار کرتی تھی جنھیں حاضرین اچھی طرح سمجھ سکیں۔ اس سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے، کہ حاضرین اُس شاعری کو قبولیت دیتے تھے جسے عوام دوہرا سکیں، گا سکیں اور سب سے بڑھ کر یہ اس میں فنکارانہ اختراع کو بھی بروے کار لا سکیں۔ قدیم انگریزی شاعری کی واضح، روایتی زبان غالباً جرمن زبانوں کی رزم گوئی کی روایت سے آئی تھی جس نے ایک پیشہ ور شاعر، یا اسکوپ (scop: زبانی شاعری کرنے اور رزمیہ موضوع کے نغمے کو اپنے لفظوں میں برجستگی کے ساتھ ادا کرنے والا شخص) کے اہم پہل کاری کے کردار کو بھی قبول کر لیا تھا۔ یہ لفظ scop اعلا وارفع زبان اور اصطلاحات کے لفظوں کا ذخیرہ ذہن میں رکھنے والے شخص کے خطاب 'ورڈ-ہورڈ' (word-hoard) سے اختراع کیا گیا ہے۔ اِس شخص سے توقع رہتی تھی کہ وہ شاہی، نوابی اور یہاں تک کہ خانقاہی ایوانوں میں مشاہیر کے اجتماعات میں، جن کا اُس دور کے ادب میں نمایاں ذکر رہتا تھا، اپنی نظمیں گا کر سنائے گا۔ مثال کے طور پر، بیوؤلف کا مصنف 'اسکوپ' کے صاف ستھرے نغمے (جلد اوّل صفحہ: 90) اور بادشاہ کے ایک جاگیردار شاعر کا ذکر کرتا ہے (جلد دوم صفحہ: 71-867) جسے مصنف کے بہ قول 'کئی روایتی کہانیاں اور نئی اختراع شدہ نظمیں یاد تھیں'۔ اسکوپ کی اپنے آقا کے ساتھ وابستگی، اور اس کی سرپرستی سے محروم ہو جانے کی صورت میں شدید سماجی بدنصیبی سے دوچار ہونے کی کیفیت بھی ایک پُرسوز نظم ڈیور (Deor) میں مذکور ہے۔ یہ نظم جانے بوجھے مقصد کے تحت، کسی قدر سوگوار انداز میں شاعر کی یاد منانے کی اہمیت بیان کرتی ہے۔ اسکوپ کا وراثت میں ملا ہوا اشعار سازی کا انداز اُس ہنر سے مستعار تھا، جو لازمی طور پر اپنی اصل صورت اور اپنی ارتقائی شکل میں زبانی یا غیر تحریری تھا۔ قدیم انگریزی شاعری میں پیچیدہ تماثلی اندازِ سخن اپنایا جاتا تھا جو اس کی ہیئت کی بنیاد تھا۔ وضاحت کے ساتھ وضع کیے گئے جملے، آپس میں گتھے ہوئے لفظ اور محاورے، دو پھیلے ہوئے نصف مصرعوں میں لفظوں کے ارکان کی ادلتی بدلتی تعداد کے ساتھ نظم کیے گئے ہیں۔ پھر نصف مصرعوں کو دوسرے نصف مصرعے کی پہلی ضرب پر سوار سہ حرفی تماثل کے ذریعے پورے مصرعوں کے ساتھ جوڑ دیا گیا ہے۔ بیوؤلف کی نزعی تقریر میں، اس کی یاد میں مقبرہ تعمیر کرنے کی جو تاکید ہے وہ اُس کے ابھی تک برقرار جلال و دبدبے کی جھلک سامنے لاتی ہے جسے یہ نظم اسی طرح بیان کر سکتی تھی:

'جنگ میں دلیری دکھانے والے مشہور لڑاکوں کو حکم دو
میری لاش کو سپردِ آتش کرنے کے بعد

سمندر کے ساحل پر ایک چمکنے والا اونچا مقبرہ تعمیر کریں
جو مینار کی طرح بلند ہو اور لوگوں کو یاد دلاتا رہے
تاکہ بعد میں سمندروں میں گھومنے والے ملّاح
جب سیاہ لہروں کے اوپر اپنے جہاز دوڑائیں
تو وہ اُسے بیوُولف کا مقبرہ کہہ کر پکاریں'

بیوُولف

عرصے تک یہ مانا جاتا رہا کہ بچ جانے والی قدیم انگریزی نظموں میں سب سے وقیع نظم 'بیوُولف' قبل از مسیحی عہد میں لکھی گئی تھی جس کے ساتھ خانقاہی خوش نویسوں نے خاصی چھیڑ چھاڑ کی تاکہ اُسے مسیحیت کے سانچے میں قبولیت کا درجہ دلایا سکے۔ لیکن یہ دلیل زیادہ وقت تک نہ ٹھہر سکی۔ اگرچہ ادب کے کچھ عالموں کا یہ کہنا تھا کہ نظم کے دسویں صدی سے تعلق رکھنے والے متن میں اس کی تخلیق کا زمانہ درج کرنے کے لیے آگے کے وقت کی تاریخ ڈال دی گئی تھی اور یہ وقت تین سو سال، یہاں تک کہ چار سو سال کا بھی ہوسکتا ہے [یعنی نظم دراصل تین چار سو سال پہلے تخلیق ہوئی ہوگی۔ ن ظ]۔ گمنام قصہ گو۔ شاعر، تسلیم کرتا ہے کہ یہ ایک بے دینی (غیر مسیحی) کہانی ہے، اس کے کردار بے دینوں جیسے عقیدے رکھتے ہیں اور ان کا دنیاوی تصور قبل از مسیحی دور کا ہے۔ لیکن وہ اس سے بھی واقف ہیں کہ غیر معمولی نوعیت کے عظیم کرداروں اور ان کے کارناموں سے متعلق قدیم تصورات کو اس کی اپنی مذہبی اور اخلاقی قدروں سے مطابقت رکھتے ہوئے پایا جائے۔ بیوُولف میں اسکینڈی نیویا کے علاقوں کے عفریتوں کی قتل و غارت گری کے دور کا حوالہ دیا گیا ہے، لیکن نظم انھیں نیکی اور بدی کے درمیان ہونے والی معرکہ آرائیوں سے اور انسانیت کے اُن تخریبی طاقتوں کے ساتھ نبرد آزما ہونے سے تعبیر کرتی ہے جو انسانی نظام کو ختم کردینا چاہتی ہیں۔ نظم کا پہلا عفریت گرینڈل (Grendel) ہے۔ اُسے خدا کے دشمن 'گوڈیز انڈسا کا' (Godes andsaca) (جلد اوّل صفحہ: 107) کے طور پر دکھایا گیا ہے جس کا شجرۂ نسب بائبل میں مذکور Cain (آدم کا بڑا بیٹا جس کا نام قرآن میں قابیل بتایا گیا ہے) سے، یعنی دنیا کے پہلے انسانی قاتل، سے مل جاتا ہے (جلد اوّل صفحہ: 107)۔ نظم کے اصل سامعین نے یقیناً اس مشترکہ ثقافت کو اپنا لیا تھا جو اُن کے اجداد کی دنیا کا حوالہ رکھتی تھی اور جو قدیم ترین زمانے کے سورماؤں کے ایک مسیحی سماج کے

ساتھ توافق کو بھی تسلیم کرتی تھی۔ قدیم انگریزی نظمیں جو زمانے کی دست برد سے محفوظ رہ گئی ہیں، ظاہر کرتی ہیں کہ دنیا کی نجات کے لیے جو کچھ عیسیٰ مسیح نے، ان کی تحریکوں نے اور ان کے شہید وَلیوں نے کیا تھا، اسے کسی ہیرو کے ماورائے بائبل تصورات کے ذریعے سمجھایا جا سکتا ہے۔ ایک طرح سے بیووُلف جیسی نظم، قائم شدہ اور غیر قائم شدہ ثقافت کے درمیان اور ایک مستحکم، منظّم، زرعی سماج کے اور یہاں وہاں بھٹکتے جنگجو ہیرو کے اضطراب سے لطف اندوز ہونے والے سماج کے درمیان مصالحت کراتی ہے۔ اس حقیقت کے باوجود کہ ہیوروٹ (Heorot) کے شاہی ایوان کے رزمیہ گو، 'خدا کی تخلیق' کو کچھ اُسی طرح گاتے تھے جس طرح اسے کیڈمون نے گایا تھا، بیووُلف ایک مذہبی ثقافت سے ابھر کر آتی ہے۔ یہ ثقافت قدرتی دنیا اور خود دنیا کے لامتناہی اسرار کو اِس طرح دیکھتی تھی جیسے وہ کسی پردے کے پیچھے چھُپے ہوں۔ اُس نے قدرت میں ایسے نشانات، عجائب اور معانی کی بھرمار دیکھی جو الجھن میں ڈالنے والے تھے۔ کرشمے اور لرزہ خیز کردار، جیسے کہ گرینڈل، اس کا خونی رشتے کا عزیز اور آتشیں اژدہا (ڈریگن Dragon)، الوہی مقاصد کی کثیرالجہتی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ خدائی کرشموں کو سمجھنے سے یہ سمجھ میں آجاتا ہے کہ خدا ہم سے کیا چاہتا ہے۔ بدی کے مظاہر کے خلاف لڑنے سے خدائی مقاصد پورے ہوتے ہیں۔

بیووُلف کو ان معنوں میں ایک رزمیہ نظم کہا جا سکتا ہے کہ یہ بیانیہ انداز میں ایک ہیرو کے کارناموں کا قصیدہ پڑھتی ہے۔ اگرچہ کچھ قارئین یہ خیال کر سکتے ہیں کہ اس کا موازنہ ہومر یا ورجل کے چست بیانیہ سانچوں سے کیا جائے تو یہ ایک ڈھیلی ڈھالی سلسلہ وار نظم ثابت ہوگی۔ پوری نظم درحقیقت کسی اور دنیا کے اُن عفریتوں کے ساتھ تین معرکہ آرائیوں کے اردگرد بُنی گئی ہے جو انسانی مسرّتوں اور قوم سے تعلق رکھنے والے بیانیوں میں بیچ بیچ گھُس آتے ہیں۔ ان کہانیوں کے گرد اور کہانیاں بُنی گئی ہیں جو زیادہ بڑی تہذیب اور روایت کے ساتھ جُڑنے کے لیے پس منظر کو وسیع کر دیتی ہیں۔ جب لوگ شراب خانے کے پُرجوش دوستانہ ماحول میں جمع ہوتے ہیں تب باہر کے بھیانک اور غیر دوستانہ ویرانوں سے عفریتوں کی آمد ہوتی ہے اور یوں ایک تضاد ابھرتا ہے جو بیّن طور پر ادلتے بدلتے سماجی اور خارجی مراحل کو سامنے لاتا ہے۔ انسانی سماج کو اطاعت گزاری کے بندھنوں میں بندھا ہوا دکھایا جاتا ہے جسے خدا تحفظ دیتا ہے، رزق دیتا ہے، اور اس قبول شدہ سلسلۂ مراتب میں جگہ دیتا ہے جس کے لیے اس کے مجاہد اپنی خدمات پیش کرتے ہیں۔ خدا فیاض ہے، بہترین دوست ہے، بیووُلف کی شجاعت کا انعام دہندہ اور جشن ہائے

مسرّت کا بنیاد گزار ہے۔ بندھنوں اور فرائض کے اس تذکیری سلسلۂ مراتب سے ماورا، ہیوروٹ (Heorot) میں بادشاہ روتھ گر (Hrothgar) کے دربار پر لکھی گئی نظم کی ابتدا میں بادشاہ اور اس کے دربار دونوں کو تباہ کرنے پر تُلے ہوئے جانوروں کی ایک اور نظم، بلکہ بدنظمی موجود ہے۔ شکاری درندہ گرینڈل رات میں نکلتا ہے اور خود کو مَردوں سے اور عقیدے والوں سے دور رکھتا ہے۔ تب بیوؤلف ہی اِس درانداز کو للکارتا ہے، زخمی عفریت کو واپس دشت میں اس کے ٹھکانے پر لے جاتا ہے اور ہلاک کر دیتا ہے۔ جب طیش میں آئی ہوئی گرینڈل کی ماں ہیوروٹ پر نیا حملہ کرتی ہے، اور بیوؤلف اور اس کے ساتھی اُس کی آبی پناہ گاہ تک اس کا پیچھا کرتے ہیں تو غیر آباد صحراؤں، خالی پڑے نشیبی میدانوں اور ویران سمندری چٹّانوں سے ایک اور پکار ابھرتی ہے۔ نظم کے یہی وہ حصے ہیں جن میں شاعر نے یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ انسانی سماجوں کی دنیا اور درندوں، بربادلوگوں، باہر نکالے گئے لوگوں، اور باہر کے لوگوں کی وراثت رکھنے والی غیر محفوظ، سرد مہر اور وحشی دنیا کے درمیان ایک خلیج ابھی تک برقرار ہے۔

ڈنمارک کے ویرانوں میں گرینڈل پر بیوؤلف کی فتح کا موازنہ بادشاہ روتھ گر کے رزمیہ خواں نے جرمن اساطیر کے مطابق ڈریگن کو قتل کرنے والے عظیم ہیرو سگمنڈ (Sigemund) سے کیا ہے جو بعد میں خود بھی قتل ہو گیا تھا۔ نظم کے اصل سامعین نے غالباً اس موازنے سے یہ سمجھا ہو گا کہ بیوؤلف کا بڑھتا ہوا درجۂ شجاعت اُسے سگمنڈ کے بے رحم انجام کی طرف لے جائے گا کہ عفریتوں کے ساتھ اس کے نئے مقابلے ہوں گے اور بالآخر وہ سگمنڈ کی طرح ہی مار ڈالا جائے گا۔ اس کے متوازی چلتی ہے ایک الم ناک ستم ظریفی جو ایک رزمیے کے لیے بالکل موزوں ہے۔ جب بیوؤلف ڈریگن کے ساتھ، آگے چل کر آخری ثابت ہونے والا معرکہ شروع کرتا ہے، تو وہ زیادہ پریشان آدمی نظر آتا ہے، جسے اپنے انجام کا اندازہ ہو چلا ہے اور قسمت کا وہ ادراک اُسے ہو چکا ہے جسے اینگلو۔ سیکسن لوگ wyrd (مستقبل میں ہونے والے نحس انجام کا نجی احساس) کہتے ہیں۔ جو تلوار اُسے اپنے اجداد سے ورثے میں ملی تھی اُسی کے ساتھ اب وہ مر جانے والا ہے۔ بیوؤلف، جسے اُس کے غلاموں نے دھوکا دیا جو لڑنے سے ڈرتے تھے، اپنے پیچھے وہ ایک ایسی مملکت چھوڑ جاتا ہے جسے پڑوسی شہزادوں سے ہر وقت خطرہ رہتا تھا اور یہ لوگ ایک طاقت ور ہیرو کی موت سے پیدا ہونے والے خلا کو پُر کرنے کی تاک میں تھے۔ نظم ماتمی انداز میں یہ بیان کرتے ہوئے ختم ہوتی ہے کہ بیوؤلف کے جسم کی راکھ غیر مسیحی طریقے سے، اُسی طرح

کے شان دار بیش قیمت نوادر سے گھری ہوئی قبر میں دفن کر دی جاتی ہے جو 1939 میں انگلینڈ کے قدیم قصبے سفوک Suffolk کے سٹَن ہو (Sutton Hoo) (چھٹی ساتویں صدی سے پہلے کے آثار قدیمہ کی جگہ) میں دریافت ہوئے تھے۔ بیوؤ لف نظم کے آخری مصرعے، قبل از مسیح دور کے پُر شکوہ منظر کو ابھارتے ہیں لیکن نظم میں فنا اور نحس انجام کے احساس پر مستقلاً دیے جانے والے زور نے مساوی طور پر مسیحی سامعین کو یہ پیغام دیا ہوگا کہ نجات دلانے والے مخیّر مگر قادرِ مطلق خدا کے برحق احکام کے سامنے ہر ہیرو یا ہر عظمت کو سر جھکانا پڑتا ہے۔

معرکۂ ملدون اور حزنیے

بیوؤ لف کی پوری نظم میں سماجی اور عسکری وفاداریوں کے جس نظام کو ابھارا گیا تھا اس کی جھلک قدیم انگریزی ادب میں اور بھی کہیں ملتی ہے۔ ٹکڑوں میں بٹی ہوئی نظم معرکۂ ملدون (The Battle of Maldon) میں جو 1000 عیسوی میں لکھی گئی تھی، ایسیکس (Essex) کے باحیثیت شریف زادے برٹ نوتھ (Byrhtnoth) اور سمندری دراندازملاّحوں کے گروہ وائیکنگس (Vikings) کے درمیان ہلاکت خیز معرکہ آرائی کا بیان ہے۔ یہ لڑائی 991 عیسوی میں ہوئی تھی، جس نے بعد کے زمانے کے کسی شاعر کو جو ہوسکتا ہے خانقاہی حیثیت رکھتا ہو، اس قدر متاثر کیا کہ اس نے قدیم رزمیہ انداز میں اس پر ایک نظم لکھ ڈالی اور وہ شجاعت کے ضابطۂ عمل میں پوشیدہ تناؤ اور کشیدگی کو سمجھنے سمجھانے پر مجبور ہوگیا۔ برٹ نوتھ اس نظم میں بہادر سورما کے مقابلے میں ایک جلد باز جنگجو زیادہ دکھائی دیتا ہے۔ ایک طرح سے وہ ایک شہید ہے، جس نے دل بڑا کر کے اپنے حاکم (بادشاہ ایتھل ریڈ King Ethrlred) اور اپنی قوم کے لیے اپنی اور اپنے جاگیری اطاعت گزاروں کی جانیں داؤ پر لگا دیں۔ پھر بھی اس کی 'شہادت' مشکوک و مبہم ہے۔ حملہ آور بحری قزاقوں کو اس نے دریا پار کرنے دینے میں جو جلد بازی دکھائی (جب کہ دریا اس کے لیے بہترین دفاعی لائن ثابت ہوسکتا تھا) اور اِس کے نتیجے میں اُن کے ہاتھوں ہونے والی شکست کو شاعر نے اُس غیر مسیحی دشمن کے خلاف، مسیحی تہذیب کے لیے دی گئی قربانی کے طور پر دیکھا ہوگا۔ لیکن پھر ایسے اشارے بھی ہیں کہ برٹ نوتھ کے آدمیوں کے جذبۂ وفاداری اور برادرانہ خیر خواہی کو بھی خاص اہمیت دینی ہوگی کیوں کہ امکانی طور پر خدا کو ان کے انجام کی کوئی پروانہیں

تھی۔ نظم صیغۂ واحد متکلم میں لکھی گئی ہے اور کسی ایسے رزمیہ خواں کی نوحہ گری لگتی ہے جسے کسی حریف نے اس کام کے لیے لا بٹھایا ہو۔ رزمیہ خواں ڈیور (Deor) کا خود کو دلاسا دینا، پانچ بدبختیوں پر استغراق کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو سب کی سب جرمن اساطیر اور تاریخ سے اخذ کی گئی تھیں۔ ہر معاملے میں وہ خود کو یقین دلاتا ہے کہ غم کا دور گزر جائے گا اور اِس طرح ہوسکتا ہے کہ اُس کے استرداد کا درد بھی جاتا رہے۔ ہر استغراق کا خاتمہ ٹیپ کے مصرعے کی بازگشت پر ہوتا ہے۔ نظم کا آخری حصہ مقدر کی حکمرانی کے پائیدار ہونے کے غیر مسیحی تصور سے آگے نکل کر خدا تعالیٰ پر اعتقاد کے مسیحی اصرار کی دنیا میں داخل ہو جاتا ہے۔

قدیم انگریزی ادب کی 143 مصرعوں والی نظم وِڈ سِتھ *(Widsith)* بھی، جو 'مسافر کا نغمہ' (The Traveller's Song) کے نام سے بھی معروف ہے، ایک خیالی رزمیہ خواں کی بیان کردہ خودکلامی کی شکل لے لیتی ہے۔ اس میں ایک دنیا جہان کا سیلانی 'اپنے لفظوں کا باڑہ' اُن لوگوں اور شہزادوں کے ذکر کے لیے کھول دیتا ہے جن کے درمیان اس نے سفر کیے ہیں۔ قوموں اور ان سے متعلق ملکوں کی اس کی فہرست میں زیادہ تر قدیم جرمن خطّے کے ملک ہیں لیکن یہ گھمکّڑ شاعر بڑے فخر سے بائبل کے بارے میں اپنی معلومات کے دعوے کرتے ہوئے، یہودیوں، مصریوں، اشوریوں (عراقیوں)، مادیوں (ہندیوروپی باشندوں) اور فارسیوں (ایرانیوں) کو بھی اپنے دائرۂ معلومات میں داخل کر لیتا ہے۔ وہ بڑی احتیاط سے اپنے ذی علم سرپرستوں کے دیے ہوئے انعامات کا ذکر کرتا ہے جو دراصل دورِ ماضی کی فیاضیوں، شاعر اور سرپرست کے باہمی انحصار، دونوں کی یاددہانی، اور عوام کو ان کی زمانۂ موجود کی ذمہ داریاں یاد دلانے کے لیے کیا گیا تھا۔ رزمیہ خواں وِڈ سِتھ کو اپنے اسفار سے خوش حالی ملی۔ نظم کے قصہ گو کو سیلانی *(The Wanderer)* کہا گیا ہے، جو ضروری نہیں کہ کوئی پھیری لگانے والا مغنّی یا شاعر رہا ہو۔ وہ کہتا ہے کہ اُس نے اپنے آقا اور سرپرست کو کھو دیا ہے اور اب اُسے منجمد لہروں، بحری پرندوں اور سرد ہوا کے تلخ اور برگشتہ تصور کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ یہ اس کے دیس نکالے کی ویرانی ہے جس کے نقش اُس نے پوری طرح موزوں استعاروں اور بڑی احتیاط سے چنے گئے صفاتی لفظوں سے ابھارے ہیں۔ یہاں سمندر جو ایک جزیرے پر آباد ہو جانے والوں کی موروثی تاریخ کے لیے زبردست اہمیت رکھتا ہے سلسلے کو منقطع کرنے والا کردار بن گیا ہے۔ اُس کا خالی پن اور اس کا سرد تشدد، انسانی

رشتوں کی ناکامی، اکیلے پن، علاحدگی اور دیس نکالے کے احساس میں ڈھل جاتے ہیں۔ 'سیلانی' قدیم انگریزی کے راویوں کی طرح خود کو اُسی ذہانت سے تسکین پہنچاتا ہے، جو خدا کی رضا سے ہونے والے انجام پر صبر کرنے سے تشکیل پاتی ہے۔ نظم 'سمندری مسافر' (The Seafarer) میں، زمین پر آباد ہو کر زندگی گزارنے کی راحتوں اور سمندر کی مشقت اور خطروں بھری زندگی کا جو تضاد ابھارا گیا ہے، وہ بہ یک وقت بہت زیادہ دردناک بھی ہے اور کافی مبہم بھی۔ راوی ہمیں بتاتا ہے کہ اُس نے درد کی سختیاں جھیلی ہیں، کہ اُس نے بہت محنت کی ہے، کہ اس نے 'سمندر کے تھپیڑوں اور یخ بستہ موجوں کی آوازوں' کے سوا کچھ نہیں سنا ہے۔ لیکن ایسا لگتا ہے کہ یہ تجربے اس میں سنسنی کی لہریں دوڑاتے ہیں۔ اس کا دیس نکالا خود اختیاری ہے۔ اِس پر اُسے کسی استرداد، سرپرستی سے محرومی یا قسمت نے مجبور نہیں کیا۔ کسی قدر گھما پھرا کر ہی سہی نظم بتدریج یہ نظریہ قائم کر لیتی ہے کہ ساحل کی محفوظ زندگی میں سمندری مسافر اگرچہ لطف ملنے کی بات کرتا ہے مگر وہ اس پر اعتبار بھی نہیں کرتا۔ اس کے لیے کوئل زمین پر موسم گرما کی نقیب نہیں ہوتی۔ وہ اسے صرف یہ یاد دلاتی ہے کہ موسم بیت رہے ہیں۔ جب کہ سمندری پرندے کی چیختی آواز اسے موجوں کی طرف لوٹ کر آگے بڑھنے کا شادمانی بھرا پیغام دیتی ہے۔ نظم کے اختتام پر قصہ گو ایک نئی مخالفت کو قائم کرتا ہے جس کی طرف اس کی ساری دلیل حرکت کر رہی تھی: ساحل دنیا کی عارضی اور غیر یقینی فطرت کی ترجمانی کرتا ہے جس کے برخلاف سیاح صفت روح کے لیے جنّت کی باقاعدہ وضاحت، حقیقی معنوں میں محفوظ گھر کے طور پر کی جا سکتی ہے۔

زمینی مسرّتوں اور کامیابیوں کی غیر محفوظ نوعیت اور آسمانی عزم کے لیے لاشعوری آرزومندی، مختصر حصوں میں تقسیم شدہ نظم 'ویرانہ' (The Ruin) میں بھی ملتی ہے۔ نظم میں ایک ویران شہر (غالباً رومن شہر ایکوا سولیس (Aquae Sulis) کا کھنڈر علاقہ جو اَب باتھ (Bath) کہلاتا ہے) کے ٹوٹتے ہوئے پتھروں پر حیرت کا اظہار کیا گیا ہے۔ یہ کھنڈر وہ ہیں جو قصہ گو کو تعجب سے یہ سوچنے پر مجبور کرتے ہیں کہ اس شہر میں طاقت ور عمارت سازوں کی ایک نسل رہتی ہو گی (اینگلو۔سیکن عہد کی نہایت شاندار عمارتیں پتھر سے نہیں لکڑی سے بنی ہوتی تھیں، اور ایسا لگتا ہے کہ ابتدائی دور کے انگریز آبادکاروں نے غالباً قدیم رومن آبادیوں سے احتراز کیا تھا)۔ تاہم 'ویرانہ' کا قصہ گو، بیگانگی کا کوئی احساس نہیں جگانا چاہتا۔ اس کی بہ جائے وہ گم شدہ عجائب سے محرومی

کی بات کرتا ہے، وقت کی تباہ کاریوں سے تقویت پانے والی بیداری کا اور نحس انجام کی پیش بینی کا ذکر کرتا ہے۔ 'سیلانی'، 'سمندری مسافر'، 'ڈیور'، 'وِڈس وِتھ' اور 'ویرانہ' جیسی نظموں کے ساتھ دسویں صدی کی ایکز یٹر کیتھیڈرل لائبریری(Exeter Cathedral Library) کی اینگلو- سیکسن عہد کی محفوظ رہ جانے والی شاعری سے متعلق مطبوعہ فہرست، ایکز یٹر بُک میں ایک نظم 'بیوی کے بَین'(The Wife's Lament) بھی ہے جو عالمِ فراق کے، کسی جگہ سے ہٹادیے جانے اور سماجی ذلّت کے عمومی مضامین میں مزید تبدّل کی مثال بہت نمایاں طور پر پیش کرتی ہے۔ 'بیوی کے بَین' میں ایک فقیدالمثال عورت کی آواز سنائی دیتی ہے جو وطن سے دور ہو جانے والے شوہر کی غیر موجودگی کا ماتم کر رہی ہے اگر چہ حقیقی صورتِ حال کو غیر واضح چھوڑ دیا گیا ہے اور کئی اشارے کافی مبہم ہیں۔ اس نظم کو کئی بار ایک اور نظم 'شوہر کا پیغام'(The Husband's Message) سے جوڑ کر دیکھا جاتا ہے۔ اُنھیں مختصر شاعرانہ پہیلیوں (یہ بھی ایکز یٹر بُک میں محفوظ ہیں) سے بھی وابستہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ گٹھی ہوئی چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اینگلو- سیکسن عہد کے سامعین کو استعاروں کا استعمال کس درجہ پسند تھا۔ یہ دیکھتے ہوئے کہ ایکز یٹر اینتھالوجی کی بنیاد واضح طور پر کلیسائی نوعیت کی تھی، ایک اور نظم 'بیوی کا شکوہ' کی تشریح بعض اوقات اس طرح کی جاتی ہے کہ اس میں 'نغموں کا نغمہ' (Song of Songs) نامی اُس کتاب کا متن دوسرے لفظوں میں بیان کر دیا گیا ہے، جسے مسیحی کلیسا آسمانی عاشق کے لیے روح کی آرزومندی کی کتاب قرار دیتا ہے۔ یہ تمام مرثیہ نما نظمیں محرومی، علاحدگی، اور وطن سے دوری پر زور دینے کے ساتھ، بیڈے نے انگریزی ادب کی اپنی تاریخ میں ارضی لطف اندوزی کے لیے رواروی کے ساتھ جو مشہور تصویر کشی کی ہے، اس کی بھی دوبارہ یاد دلاتی ہیں۔ بیڈے کے بیان کے مطابق جب نارتھمبریا کے بادشاہ ایڈوِن نے 627 عیسوی میں مسیحیت کو قبول کرنے یا نہ کرنے کے سوال پر غور کرنے کے لیے ایک کونسل کی میکٹنگ بلائی تھی تو بادشاہ کے سرکردہ درباریوں میں سے ایک نے انسانی زندگی کا موازنہ۔ اندر کے گرم ماحول اور بھرے پُرے شاہی ایوان میں اڑتی ہوئی اُس چڑیا سے کیا جو ایوان کے باہر موسمِ سرما کے طوفانوں سے بچنے کے لیے ذرا سی دیر کو اندر آ گئی ہو۔ چڑیا کی اصل نوعیت اور اُس کی منزل اُسی طرح پُر اسرار ہے جیسے نسلِ انسانی کا مقدّر۔ مذہبی نقطۂ نظر سے، یہ مشیر کا اصرار ہے کہ مسیحیوں کو پھیلے ہوئے اندھیروں کو سمجھنے اور اُس دنیا کے خالی پن سے نبٹنے دیا جائے جہاں رفاقت، وفاداری اور نظام ڈگمگانے لگتے ہیں اور گل سڑ جاتے ہیں۔

مسیحی نظمیں اور 'سڑک کا خواب'

قدیم انگریزی کی مذہبی شاعری براہ راست بائبل کے عبارتی مآخذ اور لاطینی ولیوں (saints) کی زندگیوں پر مبنی ہے۔ بیڈ کی 'تاریخ' سے ہم نے جانا ہے کہ کیڈمون کے بارے میں خیال کیا جاتا تھا، اس کے تحریر کردہ اشعار کے موضوع ،تورات یعنی عہد نامۂ عتیق (Old Testament) کی پہلی کتاب جینیسس (Genesis)، دوسری کتاب ایکسوڈس (Exodus) اور عہد نامۂ جدید (New Testament) کی چار کتابوں، گوسپلز (Gospels) سے لیے گئے تھے۔ لیکن ان موضوعات پر محفوظ رہ جانے والی کسی بھی نظم کو آج پورے یقین کے ساتھ کسی معلوم شاعر کے نام سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ شاعری کے وہ نمونے جو جینیسس ، ایکسوڈس، ڈینیل (Daniel) اور جوڈِتھ (Judith) کے نام سے معنون ہیں، سیدھے سیدھے مقدّس عبارتوں کے لفظوں کو آگے پیچھے کر کے تیار کیے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر جینیسس ،لارڈ آف ہوسٹس (Lord of Hosts) (آسمانی فوجوں کے بادشاہ یعنی خدا) کی حمد و ثنا کی معقولیت کے وسیع تر جواز کے ساتھ شروع ہوتی ہے اور مقدّس عبارات سے الگ ہو کر باغی فرشتوں کے زوال کے طویل بیان کی طرف مڑ جاتی ہے۔ نظم کا زیادہ تر حصہ نیکی اور بدی کے اصولوں کے درمیان وسیع جدوجہد کے نظریے کے گرد رہتا ہے۔ تحریف کے نہایت موثر حصے، جنھیں جینیسس بی (Genesis B) کا عجیب سا نام دیا گیا ہے، آدم کے زوال کو خدا تعالیٰ کے ساتھ اعتماد شکنی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس اعتماد شکنی کی سزا آدم کو اپنے خالق سے ملنے والے فیض رساں تحفظ سے محرومی اور دوری کی صورت میں ملتی ہے۔ عسکری استعارے ایکسوڈس میں بھی ملتے ہیں۔ یہ نظم یہودیوں اور مصریوں کے درمیاں مسلّح تصادم کی صورت میں ہونے والی جدوجہد کا بیان کرتی ہے جس میں رخصت ہو جانے والے یہودیوں کو فتح ملی تھی۔ ڈینیل اس کا شاعرانہ تسلسل معلوم ہوتی ہے جو انسانی امور میں خدائی مداخلت کی اہمیت کو ابھارتی ہے اور مقدّس ہفتے (Holy Week) اور ایسٹر کی تقریبات اور باجماعت عبادتوں میں بیان کیے جانے والے عہد نامۂ عتیق کے قصوں کا ایک طرح سے کھلا استعمال کرتی ہے۔ 'عیسیٰ اور شیطان' (Christ and Satan) میں خود عیسیٰ مسیح کو جنگجو کے طور پر اندھیرے کی طاقتوں سے جنگ کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ یہ نظم 'جہنم کی پریشانی' (Harrowing of Hell) (عیسیٰ کے دوزخ میں جا کر لوگوں کو نجات دلانے کے قصے) کے

توسط سے فرشتوں کے زوال کی کہانی سے لے کر نجات دہندہ (عیسیٰ مسیح) کے پھر سے جی اٹھنے اور آسمان پر اٹھائے جانے تک کے قصے کی ایک اور مشق کی طرح ہے (حالاں کہ شیطان پر بتدریج فتح کی کہانی صدا بصحرا ثابت ہونے والے بہکاوے پر منتج ہوتی ہے)۔ 'جوڈِتھ' *(Judith)* بھی ایک پارہ پارہ نظم ہے جو بیوؤلف کے مسودے کے ساتھ بچی رہ گئی تھی۔ یہ نظم ایک پُر جوش جنگجو خاتون کے بارے میں ہے۔ جوڈِتھ اسرائیل کا دفاع کرنے والی ایک پاکباز خاتون ہے جو ایک بدچلن عفریت (ہولوفرنیس Holofernes) سے اسی طرح جنگ کرتی ہے جس طرح بیوؤلف نے گرینڈل اور اس کے عزیز سے کی تھی۔ وَلیوں (saints) کے غیر مستند واقعاتِ زندگی پر مبنی نظمیں اس طرف بھی اشارہ کرتی ہیں کہ مسیحی رزمیوں کے مقاصد کے لیے کس درجے تک خاص وضعوں، استعاروں اور غیر مذہبی نظم کی زبان کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔ نظم اینڈریاز (Andreas) میں بہادر وَلی سینٹ اینڈریو (St Andrew) سمندر پار سفر کر کے اپنے ساتھی حواری مبلّغ سینٹ میتھیوز کو قید سے چھڑاتا ہے اور کچھ حد تک غیر معمولی طریقے سے، مرمیڈونیا (Mermedonia) کے آدم خوروں کی خوراک بننے سے بچا لیتا ہے۔ ایک اور نظم 'حواریوں کے مقدّر' *(The Fates of the Apostles)* میں جس کے اختتام پر جرمن زبانوں کے رسمِ خط میں ایک شاعر سائن وُلف (Cynewulf) کے دستخط موجود ہیں، مشنری مقاصد کے لیے بارہ نیک دل مبلّغوں نے جو سفر اختیار کیے اور اپنی شہادت دی، اس کا بیان کیا گیا ہے اور عیسیٰ مسیح کے مریدوں کو سخت جان نارڈی (Nordic) ہیرو کے کرداروں میں پیش کیا ہے۔ اسی شاعر سائن وُلف سے، اصل صلیب (True Cross) دریافت کرنے والی سینٹ ہیلینا کی کہانی پر مبنی نظم 'ایلین' *(Elene)* اور روم کی کنواری شہید کی تاریخ پر مبنی نظم 'جولیانا' *(Juliana)* کی تصنیف بھی منسوب ہے۔

کافی قدیم انگریزی کی مذہبی شاعری انسیت کے قابل اور لائقِ تحسین ہونے سے کہیں زیادہ احترام کی مستحق ہے (اگرچہ بعض اوقات بددل بھی کرتی ہے)۔ بہت سے جدید قارئین کے لیے، جو وَلیوں کی روایتی زندگی کی باوقار پاکبازی سے نامانوس ہیں، ان کے لیے اب تک کی نہایت بصیرت افروز، جذباتی طور پر متاثر کرنے والی، اور دانش ورانہ ذوق کی حامل مسیحی نظم 'سڑک کا خواب' *(The Dream of the Road)* ہے۔ یہ نظم عیسیٰ کی صلیب کے تصور کو پیش کرتی ہے۔ نظم کی ہیئت میں ایک پر جوش روانی ہے جو کئی بار اپنے بیان میں متناقض بالذات قول کے ساتھ اور مسحور کن کیفیت میں قلب ماہیت کے ساتھ تقریباً ماورائے حقیقت خصوصیات کی حامل

ہوجاتی ہے۔آٹھویں صدی کے رُتھ ویل کراس (Ruthwell cross) (پتھر کا ایک یادگاری صلیبی نشان جوآج کے اسکاٹ لینڈ کی سرحد پر ہے) کے حاشیے پر قدیم جرمن زبانوں کے رسمِ خط میں جوقول دکھائی دیتا ہےاس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظم نسبتاً اور بھی پہلے کی کسی تاریخ کی ہے۔اس کا موضوع،جس کی اور بھی پہلے کی کئی مماثلات موجود ہیں،عیسیٰ کی صلیب کے بارے میں قصہ گو کے مشاہدات میں تبدیلی سے تعلق رکھتا ہے۔'سڑک کا خواب' ایک خواب دیکھنے والے کے اِس تصور سے شروع ہوتی ہے کہ سونے کا ملمع چڑھا ہوافتح کا ایک کراس (صلیبی نشان) ہے جو ہیرے جڑا ہےاور فرشتے اُس کی عبادت کررہے ہیں۔ اِس کے باوجود ایسا لگتا ہے کہ اُس کی مابعدالطبیعی تابانی زمینی شاہد کے اندر غیر معقولیت اور گناہ کے ایک گہرے احساس کو ہوا دے رہی ہے، اور پریشانی میں گھرا قصہ گو یہ سمجھنا شروع کردیتا ہے کہ صلیبی نشان کی ظاہری شبیہہ متناقض بالذات ہے۔صلیبی نشان عظیم الشان بھی ہےاور خون آلود بھی ہے۔شاعر کہتا ہے:

'اگرچہ سونے (گولڈ) کے اندر مَیں فلاکت زدہ لوگوں کی پچھلی
پریشانیوں کا اندازہ کرسکتا تھا کہ یہ کبھی دائیں طرف خون بن کر بہا تھا۔
میں دکھوں سے سخت پریشان تھا۔' (انگریزی ترجمے سے)

اس کے بعد صلیبی نشان خود بولنے لگتا ہے۔وہ بتاتا ہے کہ کس طرح ایک درخت گر گیا اور ایک صلیب میں بدل گیا جسے ایک 'جوان ہیرو' نے گلے لگالیا۔صلیبی نشان اور ہیرو دونوں کو ایک ساتھ میخوں سے چھید ڈالا گیا۔ دونوں کو حقیر گردانا گیا اور دونوں کا خون بہا۔اس طرح عیسیٰ مسیح کی تصلیب میں شرکت کے شرف یاب درخت کو وہیں چھوڑ دیا گیا۔بعد میں درخت کو 'خداوند کے خادموں' نے دریافت کیا اور اُسے آلۂ نجات کے طور پر تسلیم کرلیا۔صلیبی نشان اپنے آقا کے دوبارہ جی اٹھنے اور آسمان پر اٹھائے جانے کے ساتھ کرشمائی طور پر منقلب ہوگیا اور اب عالمِ بالا میں 'علامتوں میں سب سے بہتر علامت' کے طور پر اس کی شان بڑھ چکی ہے۔صلیبی نشان جب بولنا بند کرتا ہےاور خواب دیکھنے والے کا خواب آگے چلتا ہے تو اس کے لفظ،مسرّت،عبادت اور تحیّر کے احساس سے جذب ہوجاتے ہیں۔'سیلانی' اور 'سمندری مسافر' کے قصہ گوؤں کی طرح وہ آسمانی سکون پر گہرے غور اور زمینی زندگی کی غیر یقینی اور تحدید سے وابستگی کے درمیان ٹوٹ کر رہ جاتا ہے۔خواب دیکھنے والا جنّت کو عظیم الشان شاہی شراب خانے جیسی جھلکیوں،خدا کی نعمتوں اور وَلیوں کے ابدی ارتباط کی موزونیت میں دیکھ کر اس کی تمنّا کرنے لگتا ہے۔'سڑک کا

خواب، مسیحی مذہب کے عظیم متناقضات کے ساتھ کھیلتی ہے، مگر اس کا کھیل کسی پہیلی کی بالکل سمجھ میں نہ آنے والی معمّائی صورت سے بھی کہیں زیادہ گہرا اور حقیقی ہو جاتا ہے۔ قارئین کے لیے یہ ایک شبیہ کے ساتھ ایک متناقض علامت پیش کرتا ہے جو وضاحت کی طالب ہے اور جو بالآخر اُن معنوں میں تحلیل ہو جاتی ہے جن کی وہ مظہر ہے۔ اس سے زیادہ موثر کچھ اور مذہبی نظمیں ہی انگریزی میں موجود ہیں۔

☼☼☼

رالف رسل

ترجمہ: ارجمند آرا

آزادی کے بعد اردو کے مسائل اور اردو ادارے

رالف رسل کا زیرِ نظر مضمون اردو زبان و تعلیم کے بہت سے معاصر پہلوؤں کو اٹھاتا ہے، اور اس موضوع پر یہ ایک قابلِ ذکر تحریر ہے۔ مضمون کی اولین اشاعت بمبئی کے مشہور علمی مجلّے Economic and Political Weekly کے 2 تا 9 جنوری 1999 کے شمارے میں ہوئی اور بعد میں یہ رسل کی کتاب How Not to Write the History of Urdu Literature میں بھی شامل ہوا جو اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس نے 1999 میں شائع کی تھی۔ اس مضمون کا اردو ترجمہ ڈاکٹر ارجمند آرا نے کیا ہے۔ EPW میں رالف رسل کے مضمون کی اشاعت کے بعد EPW ہی میں خطوط کی شکل میں اس مضمون پر سنجیدہ بحث کا آغاز بھی ہوا تھا اس بحث کو بھی یہاں پیش کیا جارہا ہے۔ جسے آپ مضمون کے اختتام پر ملاحظہ کرسکتے ہیں۔ یہ تمام مواد 'اردو ادب' کے لیے ایڈٹ کیا گیا ہے۔ (ادارہ)

مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن، سکندر آباد، ضلع بلند شہر (یوپی) انڈیا کے ایک سمینار (فروری 1993) میں [ہندستان میں] پہلی بار شرکت کی دعوت دیتے ہوئے منتظمین کی طرف سے یہ درخواست کی گئی تھی کہ میں زبان، ادب اور تعلیم کے مسائل کے موضوع پر اپنا مقالہ تحریر کروں۔ میں نے اس دعوت نامے کو اس ذہنی تاثر کے ساتھ قبول کیا کہ میں غیر اردو داں حضرات کے لیے اردو زبان و ادب کے موضوع پر اپنا مقالہ تحریر کروں گا۔

کچھ روز کے بعد مجھے یہ اطلاع دی گئی کہ سمینار کے عنوان سے لفظ ادب اس لیے خارج کر دیا گیا ہے کیوں کہ سمینار کے منتظمین اپنی توجہ صرف [ہندستان میں] اردو زبان و تعلیم کے مسائل پر مرکوز کرنا چاہتے ہیں، لیکن مجھے یہ آزادی ضرور دی گئی کہ اگر میری خواہش اور دل چسپی [ہندستان میں] غیر اردو داں لوگوں کے لیے اردو ادب کے موضوع پر مقالہ لکھنے میں ہے تو وہ منتظمین کے لیے قابلِ قبول ہوگی۔ میں نے مگر منتظمین کی خواہش کا احترام کرتے ہوئے مقالے کے بیش تر حصے کو آزادی کے بعد ہندستان میں اردو زبان کے سیاسی و سماجی مسائل اور اردو تعلیم کے ناگفتہ بہ حالات کی تفصیل جیسے اہم موضوع تک محدود رکھا ہے اور اردو کی عمومی صورتِ حال پر بھی اپنے تجربے کے مطابق روشنی ڈالی ہے البتہ مقالے کے صرف آخری حصے میں اردو ادب کے بارے میں چند عمومی معروضات پیش کیے ہیں۔

راقم الحروف کی اپنے بارے میں یہ دیانت دارانہ رائے ہے اور اس میں روایتی انکساری کا قطعی کوئی دخل نہیں کہ وہ 1947 کے بعد اردو کے مکمل منظر نامے کا بھرپور جائزہ لینے کا اہل نہیں ہے۔ لندن یونی ورسٹی کے اسکول اوف اورینٹل اینڈ ایفریکن اسٹڈیز (SOAS) میں اردو لیکچرر کی حیثیت سے تقرر کے بعد مجھے تین مختلف مواقع پر ایک ایک برس کی مکمل تعلیمی رخصت پر ہندستان میں رہنے اور اردو کے حالات کا قریب سے جائزہ لینے کا موقع ملا۔ ہندستان کے سفر کے لیے میں نے آخری تعلیمی رخصت 1965 میں لی تھی جسے اب بہت وقت گزر چکا ہے تاہم اپنے اس سفر کے دوران مجھے ہندستان کی اردو دنیا میں رونما ہونے والے واقعات اور تبدیلیوں کا قریب سے مشاہدہ کرنے کا موقع ملا۔

1949 تا 1965

میری پہلی تعلیمی رخصت 1949 سے 1950 تک کے عرصے کو محیط تھی اور میں نے اس زمانے کا بیش تر حصہ علی گڑھ میں گزارا۔ یہ وہ دور تھا جب ڈاکٹر ذاکر حسین علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے شیخ الجامعہ تھے۔ اُس دور میں اردو جن حالات سے دوچار تھی آپ لوگ ان سے ضرور واقف ہوں گے۔ صوبائی حکومتیں خصوصاً اتر پردیش اور کسی حد تک بہار کے علاقے میں، جنھیں آپ اردو کا قبلہ کہہ سکتے ہیں، اردو کو برباد کرنے کی ہر ممکن کوششیں کر رہی تھیں اور تب سے لے کر آج تک اس صورتِ حال میں کوئی بڑی تبدیلی واقع نہیں ہوئی ہے۔ ماضی قریب میں اردو زبان کا منظرنامہ کچھ بدلا ضرور جس کا تجزیہ میں آئندہ صفحات میں کروں گا۔ آزادی کے بعد کے ابتدائی برسوں میں اردو داں حلقے کے وہ لوگ جو اردو زبان کی ممکن حد تک حفاظت کرنا چاہتے تھے، اس کی ترقی کے خواہاں تھے اور ساتھ ہی اردو مخالف پالیسیوں کی مخالفت پر بھی کمربستہ رہنا چاہتے تھے، وہ بھی اپنی تمام تر نیک نیتی کے باوجود اپنی خواہشات کی تکمیل یعنی اردو کی ترقی اور حکومت کی اردو دشمن پالیسیوں کے سدِ باب کے لیے خود کچھ کرنے کے بجائے حکومت کے ذریعے ہی اپنے مقاصد کا حصول چاہتے تھے جو باہم متضاد اور ناممکن باتیں تھیں۔ مثال کے طور پر، ہر شخص جانتا ہے کہ جواہر لال نہرو جو خود اردو داں تھے اور مرکزی حکومت کے سربراہ کے طور پر اردو کی ترویج و ترقی کے لیے کچھ کرنے کی خواہش بھی رکھتے تھے مگر اس وقت مرکزی حکومت کی حیثیت ایسی نہیں تھی کہ وہ اتر پردیش کی حکومت کو اس کی اردو کش پالیسیوں سے روک سکتی یا اردو کی ترویج کے لیے کچھ اقدام ہی کرنے پر رضامند کر پاتی۔ صوبائی حکومتوں کے روبرو بے بس ہونے کے باوجود مرکزی حکومت زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتی تھی کہ اردو کے مویدین کے ذریعے چلائی جانے والی انجمنوں کو مالی امداد اور حمایت فراہم کرے مگر اس کے لیے اردو تحریک کے قائدین کا مخلص ہونا ضروری تھا۔

1965 کے بعد

1965 کے بعد اردو کے سلسلے میں جو کچھ وقوع پذیر ہوا اس کے متعلق میری معلومات کا

بہت کچھ انحصار خصوصاً اس مواد پر ہے جو مجھے مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن کے ارباب بست وکشاد کی طرف سے فراہم کرایا گیا۔ اس مواد کا بیش تر حصہ ہندو پاک میں شائع ہونے والی ان انگریزی تحریروں پر مشتمل ہے جو 1988 اور اس کے بعد کے دور میں شائع ہوئیں۔ اطہر فاروقی کے تحقیقی مقالے کی ایک عکسی نقل، جو انھوں نے پی ایچ ڈی کی ڈگری کے لیے آزادی کے بعد ہندستان میں اردو کا سیاسی وسماجی مطالعہ کے عنوان سے جواہر لال نہرو یونی ورسٹی، نئی دہلی میں داخل کی تھی، مجھے 1996 میں استفادے کے لیے موصول ہوگئی تھی۔ میں نے اپنے دوست سوم آنند کے ایک مضمون سے بھی استفادہ کیا ہے جسے بریڈفرڈ سے شائع ہونے والے اردو ہفت روزہ 'راوی' نے شائع کیا تھا۔ مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن کے ذریعے فراہم کیے گئے مواد میں کچھ مضامین کو میں نے نسبتاً اہم پایا اس لیے آئندہ سطور میں مَیں ان مضامین کے حوالہ جات بھی پیش کروں گا۔

اردو کے لیے انفرادی اور اجتماعی کوششیں

ظاہر ہے کہ 1947 کے بعد ہندستان میں اردو کے حالات کا تجزیہ کرتے ہوئے میں سرکاری اور نیم سرکاری اداروں کی حکمتِ عملی کے بارے میں بھی گفتگو کروں گا لیکن اس سے قبل میں اردو بولنے والے لوگوں اور ان کے تشکیل کردہ رضا کار اداروں کے طریقِ کار پر گفتگو کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ آزادی کے بعد ہندستان میں اردو جن خطرات سے دوچار تھی ان میں اردو کے رضا کار اداروں اور انجمنوں کا کیا رول رہا، اس کا تجزیہ کرنا ازبس ضروری ہے۔

اردو کی ترویج کے لیے جو مؤثر اقدام اردو داں حضرات کی طرف سے کیے جا سکتے ہیں ان میں پہلا طریقہ جس پر وہ عمل پیرا ہو سکتے ہیں، یہ ہے کہ وہ اپنے بچوں کو اردو کی بنیادی تعلیم دلانے کی ضمانت لیں۔ اگر اسکولوں کی طرف سے اردو کی تعلیم کا کوئی انتظام نہیں ہے تو یہ والدین کی ذمے داری ہے کہ وہ یہ انتظام کریں، لیکن میرا تجربہ یہ ہے کہ بیش تر اردو والے ایسا نہیں کرتے۔ جن کی اپنی زندگیاں عموماً اردو کے لیے وقف تھیں اور ان کے بچے اردو میں دل چسپی بھی لیتے تھے، ان لوگوں نے بھی اپنے بچوں کو اردو پڑھنا اور لکھنا نہیں سکھایا۔ ان لوگوں کے لیے اردو صرف گھر کے اندر بولی جانے والی زبان تھی یا ہے۔ ایسے لوگ بھی اردو شاعری کا

ذوق رکھتے ہیں اور مشاعروں میں جانا تو پسند کرتے ہیں مگر وہ اردو رسمِ خط سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں۔ یادش بخیر، ایک مرتبہ میں اپنے ایک دوست (مرحوم) حبیب الرحمان سے ملاقات کی غرض سے گیا۔ وہ ماسکو میں رہتے تھے جہاں ان کی ایک نوجوان خاتون رشتے دار آئی ہوئی تھیں۔ میں نے دیکھا کہ وہ اپنی پسند کے اشعار ناگری لپی میں درج کر رہی تھیں۔ ایک اور موقعے پر میں عصمت چغتائی سے ملا۔ انھوں نے مجھے بتایا کہ ان کی بیٹی کو اردو نہیں آتی۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں ہے؟ والدین یہ انتظام کیوں نہیں کرتے کہ ان کے بچے اردو پڑھنا لکھنا سیکھیں۔ میری اپنی رائے یہ ہے کہ چاہے کتنی بھی مشکلات کیوں نہ درپیش ہوں، یہ محبانِ اردو کی اولین ذمے داری ہے کہ وہ اپنے بچوں کے لیے اردو تعلیم کے حصول کا انتظام خود ہی کریں۔ وہ ایسا کر سکتے تھے اور ان کو ایسا کرنا چاہیے تھا لیکن اگر میرا اندازہ غلط نہیں ہے تو انھوں نے ایسا نہیں کیا ہے۔

اردو والوں کو یہ بات واضح طور پر معلوم ہونی چاہیے کہ اردو کے تحفظ کے لائحہ عمل کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ اردو میں مہارت رکھنے والے لوگوں کی تعداد میں اضافہ ہو۔ اردو میں مہارت رکھنے سے میری مراد یہ نہیں کہ وہ اردو بولنے پر غیر معمولی عبور رکھتے ہوں بلکہ ضروری یہ ہے کہ وہ اس اردو سے واقف ہوں جو تحریری شکل میں موجود ہے اور جس کے مطالعے سے اردو ادب کا ذوق بیدار ہو سکتا ہے۔ میری مراد واضح طور پر یہ ہے کہ اردو جاننے کا مطلب اردو رسمِ خط سے واقفیت ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ آئندہ سطور میں جن حالات کا ذکر میں کروں گا ان کے لیے ہندستان میں اس وقت کس حد تک فضا سازگار ہے۔ میں سب سے پہلے اس نکتے پر زور دینا چاہتا ہوں کہ اگر کسی شخص کو اردو میں مہارت رکھنے والے لوگوں کی تعداد کے اضافے میں دلچسپی ہے تو وہ بغیر کسی بیرونی مدد کے انفرادی طور پر اس مقصد کے حصول کے لیے عملاً کچھ نہ کچھ ضرور کر سکتا ہے۔ اس کے لیے اسے جس جذبے کی سب سے زیادہ ضرورت ہے وہ ہے کام کرنے کی خواہش کا جذبہ، رضا کارانہ طور پر کچھ وقت صرف کرنے کا جذبہ اور اپنے طور پر کچھ وسائل مہیا کرنے کا جذبہ۔ اس سیاق وسباق میں برطانیہ جیسے ممالک میں آکر آباد ہونے والی بہت سی لسانی وتہذیبی اقوام کے طرزِ عمل سے سبق حاصل کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر برطانیہ میں سکونت پذیر گجراتی، پنجابی، ایرانی اردو داں، پولش زبان بولنے والے اور دوسرے

لوگ بھی تقریباً ایسے ہی حالات سے دوچار ہیں جن سے ہندستان میں اردوداں حضرات کے بچے گزر رہے ہیں۔ برطانیہ میں جو لوگ اپنے بچوں کو اپنی موروثی زبان کی اس سے بہتر تعلیم دینا چاہتے ہیں جو برطانیہ میں اسکولوں اور تعلیمی نظام میں رائج ہے، وہ اس کے لیے رضا کارانہ طور پر کام کرتے ہیں یعنی وہ خود ہی جز وقتی کلاسوں کا انتظام کرتے ہیں، کمرے کرایے پر لیتے ہیں یا گھروں میں ہی نسبتاً بڑے کمروں میں انتظام کر کے اپنے بچوں کو اپنی موروثی زبان کی کچھ نہ کچھ تعلیم دیتے ہیں۔ میرے خیال میں اس کی بہ ظاہر کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہندستان میں اردوداں طبقہ بھی اپنے بچوں کو رضا کارانہ طور پر تعلیم دینے کے لیے جز وقتی طریقِ تعلیم پر عمل پیرا نہ ہو۔

1970 اور اس کے بعد

سوم آنند کے مضمون سے مجھے ہندستان میں مرکزی اور صوبائی حکومتوں کے رشتوں اور ان کی اردو پالیسیوں کے مابین اختلافات سے متعلق یہ معلوم ہوا کہ یہ پالیسیاں ان گذشتہ پالیسیوں سے مختلف نہیں تھیں جن کا مشاہدہ میں ایک عرصہ پہلے کر چکا تھا۔ ہندستان کی مرکزی حکومت اندرا گاندھی کے دور سے ہی اپنی کسی نہ کسی پالیسی کے تحت اردو کی بقا و ترقی کے لیے کچھ نہ کچھ اقدام کرتی رہی ہے۔ ان اقدام کے بارے میں تفصیل میں جانے کی سرِ دست کوئی ضرورت نہیں۔ میرے خیال میں آپ تمام لوگوں کے علم میں یہ بات ضرور ہوگی کہ مرکزی حکومت نے ایسی تمام پالیسیاں وضع کیں جن سے یہ تاثر عام ہوا کہ حکومت اردو کی بقا و فروغ کی خواہاں ہے۔ یہ پالیسیاں اس لیے نہیں وضع کی گئی تھیں کہ حکومت کو اردو یا اس کے فروغ سے واقعتاً کسی قسم کی دل چسپی تھی بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان پالیسیوں کے وضع کرنے کا مقصد سیاسی مفادات کا حصول تھا۔ سوم آنند ہی کے مضمون سے مجھے یہ بھی علم ہوا کہ اندرا گاندھی نے اپنے دورِ اقتدار میں 1972 کے آس پاس اندر کمار گجرال کی صدارت میں ایک کمیٹی تشکیل دی تھی جس کا کام اردو کی ترویج کے امکانات کا جائزہ لینا تھا۔ ڈھائی سو صفحات پر مشتمل یہ رپورٹ 1975 میں 187 سفارشات کے ساتھ پیش کی گئی۔

سوم آنند کے مطابق یہ رپورٹ سرد خانے میں چلی گئی جس کا سب سے بڑا سبب جگ جیون رام کی شدید اردو مخالفت تھی اور مادام اندرا گاندھی اس دور کے سیاسی حالات میں جگ

جیون رام کی مخالفت مول لینا نہیں چاہتی تھیں۔

بہرحال، مناسب وقت آنے پر گجرال کمیٹی رپورٹ پارلیمنٹ میں پیش کی گئی اور پھر مختلف، کافی فصل سے، دو کمیٹیاں اس امر کا جائزہ لینے کے لیے قائم کی گئیں کہ گجرال کمیٹی کی کون سی سفارشات کا نفاذ عملاً ممکن ہے۔ پہلی سب کمیٹی 1979 میں آل احمد سرور کی صدارت میں بنی جس کا کام گجرال کمیٹی کی سفارشات کا جائزہ لینا تھا (اس کمیٹی نے اپنا کام 1983 میں مکمل کرلیا)۔ دوسری کمیٹی علی سردار جعفری کی صدارت میں فروری 1990 میں تشکیل دی گئی جس نے غیر معمولی مستعدی کا ثبوت دیتے ہوئے ستمبر 1990 میں حکومت کو اپنی رپورٹ پیش کردی۔ جعفری کمیٹی نے یہ تصدیق کی کہ گجرال کمیٹی کی پچانوے فیصد سفارشات کو عملی جامہ پہنایا ہی نہیں گیا ہے۔ 1989 میں حکومتِ بہار اور اس کے بعد حکومتِ اتر پردیش نے کاغذ پر ہی سہی اردو کو اپنے اپنے صوبوں کی دفتری کام کاج کی زبان (Official language) کے طور پر قبول کرلیا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ گجرال کمیٹی کی سفارشات میں یہ سفارش شامل ہی نہیں کی گئی تھی۔

یہاں میں اس امر پر حیرت کا اظہار کرنا چاہتا ہوں کہ مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن کی طرف سے مجھے ابتداً جو شائع شدہ مواد فراہم کیا گیا تھا اس میں گجرال کمیٹی، سرور کمیٹی یا جعفری کمیٹی کا کوئی حوالہ سرے سے موجود ہی نہیں تھا (البتہ اطہر فاروقی کے پی ایچ ڈی کے مقالے میں گجرال کمیٹی کا تعارف اور اس کی سفارشات کی ایک طویل تلخیص شامل ہے مگر چوں کہ اطہر فاروقی کا مقالہ مجھے دیر سے موصول ہوا، اس لیے، ابتدا میں اس بات پر حیرت کرتا رہا کہ گجرال کمیٹی سے متعلق مواد کس لیے روانہ نہیں کیا گیا)۔

خود مختار اداروں اور انجمنوں کا رول

مجھے بہ خوبی اندازہ ہے کہ اردو اکادمیوں اور ترقی اردو بیورو [قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان] کی بے عملی کے سبب پیدا شدہ بے اطمینانی اور مایوسی عام طور پر لوگوں کو ایسے اداروں سے پوری طرح مایوس کر دیتی ہے اور نتیجتاً ایسی انجمنیں وجود میں آنے لگتی ہیں جو کسی بھی طرح کی سرکاری امداد یا تعاون قبول کرنے سے انکار کر کے خود کو حکومت کے احسان اور پالیسی

دونوں سے آزاد کرلیتی ہیں۔ ہندستان میں اردو کے موجودہ حالات میں یہ بے اطمینانی بے حد مبارک ہے کیوں کہ حقیقتاً ایسی خودمختار انجمنوں کی آج بے حد ضرورت ہے۔ مجھے یہ جان کر خوش گوار تعجب ہوا کہ مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن، سکندرآباد، ضلع بلند شہر (یوپی) ایک ایسا ہی خودمختار ادارہ ہے جو حکومت کی امداد تو دور حکومت سے کسی طرح کا تعلق رکھنے والے اہلِ قلم تک سے کسی طرح کا کوئی واسطہ رکھنا پسند نہیں کرتا۔ ابتداً مجھے مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن کے اس رویے کے بارے میں کوئی خبر نہ تھی۔ سب سے زیادہ تعجب خیز بات تو یہ ہے کہ فاؤنڈیشن کی طرف سے دعوت نامہ ملنے کے کئی مہینے کے بعد ہی میں اس حقیقت سے واقف ہوسکا۔ فاؤنڈیشن کے بارے میں میرے استفسار پر اس کے نائب صدر امان اللہ خالد نے اپنے 14 مئی 1996 کے خط کے ذریعے مجھے پہلی بار یہ اطلاع بہم پہنچائی۔ یہاں میں یہ ضروری سمجھتا ہوں کہ اس خط کے حوالے سے کچھ ضروری باتوں کا اندراج اس مقالے میں کروں۔ وہ لکھتے ہیں:

> 'مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن کا رجسٹریشن 1989 میں کرایا گیا۔ فاؤنڈیشن کے مربی سکندرآباد کے وہ تمام لوگ ہیں جو تقسیم کے بعد اردو پر پڑنے والے پیمبری وقت میں ستائش و صلے کی ہر تمنا سے بے نیاز ہوکر بہت خاموشی کے ساتھ بادِ مخالف کے تیز جھونکوں میں اردو کی شمع روشن کیے رہے۔ (سکندرآباد اتر پردیش کے ضلع بلند شہر کا ایک قصبہ ہے جس کی کل آبادی کا تقریباً 45 فیصد حصہ مسلمانوں پر مشتمل ہے)... مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن کی مجلسِ عاملہ میں ایسے سات افراد شامل ہیں... ہماری روزِ اول سے یہی کوشش ہے کہ حکومت سے کسی طرح کی کوئی مدد قبول نہ کی جائے تاکہ براہِ راست یا بالواسطہ حکومت کی پالیسیاں ہمارے کام پر اثر انداز نہ ہوسکیں۔ اس طرح کے نظریات کے ساتھ کسی ادارے کو ہندستان میں چلانا آج بھی بہت مشکل ہے اور ایسی تمام مشکلیں ہم برداشت کررہے ہیں۔'

12 اگست 1996 کے ایک اور خط کے ذریعے وہ اس سلسلے میں مزید اطلاعات بہم پہنچاتے ہوئے لکھتے ہیں:

'فاؤنڈیشن کے اراکین نے ابتدا ہی سے یہ طے کیا تھا کہ فاؤنڈیشن کا کوئی رکن حکومت کی ملازمت قبول نہیں کرے گا۔ وہ کسی سرکاری یا غیر سرکاری کمیٹی کا رکن نہیں بنے گا اور حکومتِ ہند سے خود کو براہِ راست یا بالواسطہ وابستہ نہیں کرے گا۔ وہ حکومتِ ہند سے کسی طرح کی کوئی مالی امداد، وظیفہ اور انعام بھی قبول نہیں کرے گا۔ وہ اس بات کی بھی حتی الامکان کوشش کرے گا کہ وہ ایسے کسی سمینار یا مشاعرے میں حصہ نہ لے جس کا کسی بھی طرح حکومت سے کوئی تعلق ہو۔ وہ حکومت سے جزوی طور پر امداد یافتہ اردو رسائل میں اپنی تخلیقات کی اشاعت سے ممکن حد تک گریز کرے گا۔ خوشی کا مقام ہے کہ آج تک فاؤنڈیشن کے تمام اراکین اس غیر تحریری کمٹ منٹ پر عمل پیرا ہیں۔'

امان اللہ خالد ہی کے خط کے ذریعے مجھے یہ اطلاع ملی تھی:

'فاؤنڈیشن کے مقاصد کے تحت سکندر آباد میں گذشتہ دس سال سے دو اردو میڈیم جونیر ہائی اسکول چل رہے ہیں۔ فاؤنڈیشن کے ان دو اسکولوں کے علاوہ اتر پردیش میں صرف علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے دو ہائی اسکول اور ہیں۔'

ایک تیسرے خط کے ذریعے مجھے مندرجہ ذیل معلومات فراہم کرائی گئی:

'علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے دونوں اردو میڈیم اسکولوں میں انگریزی ذریعۂ تعلیم بھی موجود ہے اور بیش تر والدین اپنے بچوں کو انگریزی ذریعۂ تعلیم ہی میں بھیجتے ہیں۔ اردو ذریعۂ تعلیم نچلے طبقے کے وہ بچے اختیار کرتے ہیں جن کے لیے کسی بھی طرح انگریزی ذریعۂ تعلیم کا بوجھ برداشت کرنا ممکن نہیں ہوتا، ہر چند کہ مسلم یونی ورسٹی کے دونوں اسکولوں میں انگریزی ذریعۂ تعلیم کا معیار بہت پست ہے۔ مختصر یہ کہ

مسلم یونی ورسٹی کے ان دو اسکولوں میں بھی اردو ذریعۂ تعلیم کی سانسیں اکھڑ رہی ہیں اور آئندہ چند برسوں میں یہ نام نہاد اردو ذریعۂ تعلیم ان اسکولوں سے بھی ختم ہو جائے گا۔'

14 مئی 1996 کے خط میں آگے لکھا تھا:

'فاؤنڈیشن اب تک دو اہم موضوعات پر سمینار منعقد کر چکی ہے... ایک 'اردو ذریعۂ تعلیم کے مسائل' اور دوسرا 'ہندستانی مسلمان اور پریس' کے موضوع پر۔ ان میں پیش کیے گئے مقالات دنیا بھر کے مقتدر اخبارات ورسائل میں شائع ہوئے۔ مولانا آزاد فاؤنڈیشن کے تمام فنڈ مقامی باشندوں سے بہ قدرِ ضرورت چندے کی شکل میں حاصل کیے جاتے ہیں۔'

میں اپنے اس خیال کا اظہار کر چکا ہوں کہ سرکاری انعام یافتہ اداروں کے خلاف ہندستان کے اردو والوں کی بے اطمینانی اور بے یقینی قطعاً جائز ہے اور اردو کے حقوق کے لیے صرف اپنے زورِ بازو کے بل پر جد و جہد اور خود مختار اداروں کا قیام ایک خوش آئند قدم ہوگا لیکن اس سے یہ مراد نہیں لینا چاہیے کہ اردو والے سرکاری امداد یافتہ اداروں کے معاملات میں کوئی دل چسپی ہی نہ لیں۔ اردو کی ترویج کے لیے قائم کی گئی انجمنیں، ادارے، اکادمیاں اور بیورو [قومی اردو کونسل] وغیرہ اگر اطمینان بخش کام نہیں کر رہے ہیں تو ان پر منظّم طریقے سے کھلے عام تنقید کی جانی چاہیے، اور اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ان سرکاری اداروں کے منظور شدہ پروگراموں کو عملی جامہ پہنائے جانے کے لیے وسیع پیمانے پر مسلسل جد و جہد کرنا چاہیے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن جیسی انجمنوں کو اردو کی ترویج و ترقی کے لیے مربوط پروگراموں کے تحت منظّم طور پر سرگرمِ عمل ہونا چاہیے اور اپنی پالیسیوں اور پروگراموں کی اشاعت کرنا چاہیے۔

مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن کی طرف سے سمینار کے دعوت نامے کے ساتھ جو شائع شدہ مواد مجھے موصول ہوا تھا اس میں لاہور سے شائع ہونے والے انگریزی روزنامے 'دی نیشن' کے 25 دسمبر 1992 کے شمارے میں احمد رشید شروانی کا ایک مضمون 'ہندی مسلمانوں کی تعلیمی پس ماندگی' بھی شامل تھا۔ اس مضمون کے ان آخری دو

پیراگرافوں سے حوالہ پیش کروں گا جن کا تعلق مندرجہ بالا بحث اور مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن جیسے خودمختار اداروں کے رول سے ہے۔ شروانی صاحب لکھتے ہیں:

'آخر میں، میں صرف یہ کہوں گا کہ بنیادی طور پر یہ حکومتِ ہند کی ذمے داری ہے کہ وہ اس کا انتظام کرے کہ مسلمان بچے بہتر تعلیم حاصل کرسکیں۔ کیا مسلمان بھارت ماتا کے بچے نہیں ہیں؟ بھارت ماتا کے یہ کروڑوں بچے اگر تعلیم کے میدان میں پس ماندہ ہیں تو یہ صرف حکومت کی خطا ہے۔

لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ ہم مسلمان ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائیں اور صرف اس کا انتظار کرتے رہیں کہ حکومت کب اپنا فرض ادا کرتی ہے۔ ہمارے بچوں کا مستقبل چوں کہ ان کی تعلیم پر منحصر ہے، اس لیے ہمیں حکومت کے رویّے اور کارکردگی سے بے نیاز ہوکر اپنے بچوں کی تعلیم کے لیے ممکن حد تک مسلسل سعی کرتے رہنا چاہیے۔'

مجھے ان دونوں باتوں میں سے کسی سے بھی اختلاف نہیں ہے لیکن ان اقتباسات کو پڑھنے کے بعد جو زاویہ میری توجہ فوراً اپنی طرف مبذول کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ بنیادی طور پر مسلم بچوں کی تعلیمی سطح کو بہتر بنانا حکومت کی ذمے داری ہے تب بھی یہ واضح نہیں ہوتا کہ اس سیاق وسباق میں مصنف کا منشا کیا ہے اور مسلم بچوں کی تعلیمی سطح بلند کرنے کے لیے وہ حکومت سے کن اقدام کی توقع کرتے ہیں۔ شروانی صاحب نے پورے مضمون میں ایسی کوئی بھی ٹھوس تجویز پیش نہیں کی ہے جس سے یہ اندازہ کیا جاسکے کہ حکومت کو اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے کیا اقدام کرنے چاہئیں اور کون سی حکمتِ عملی بروے کار لانا چاہیے۔ کوئی بھی قاری مسلم تعلیمی پسماندگی پر اس اہم اور طویل مضمون کے بارے میں یہی خیال کرے گا کہ فاضل مصنف کے ذہن میں مسلم بچوں کا تعلیمی معیار بلند کرنے کے لیے دو سطحوں پر واضح تجاویز ہوں گی۔ ایک یہ کہ حکومت کی حکمتِ عملی کیا ہو، اور دوسری یہ کہ اس حکمتِ عملی کے نفاذ کے لیے اردو بولنے والا طبقہ حکومت پر کس طرح دباؤ ڈالے۔ شروانی صاحب آخری اقتباس میں لکھتے ہیں کہ 'اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم مسلمان ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائیں اور صرف اس کا انتظار کرتے رہیں کہ حکومت کب اپنا فرض ادا کرتی ہے۔' یہ بات بالکل درست ہے لیکن اس بیان سے بھی ایسا کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ اب تک اردو کے رہ نماؤں نے اردو کے لیے کیا کچھ کیا

ہے یا اپنے بچوں کو تعلیم دینے کی غرض سے ان کو کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے۔ مصنف کا خیال ہے کہ 'ہمیں اپنے بچوں کی بہتر تعلیم کے لیے ممکن حد تک مسلسل سعی کرتے رہنا چاہیے۔' یہ بات بھی صحیح ہے لیکن یہ کیسے پتا چلے کہ اب تک آپ کیا کرتے رہے ہیں اور کیا کیا کچھ کرنا آپ کے دائرۂ اختیار میں ہے؟ یا یہ کہ اردو کے قائدین کے ذریعے آپ کیا حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ ان تمام امور پر مصنف خاموش ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ نکات ہیں جن پر زیادہ واضح اور مدلل فکر کی ضرورت ہے۔

اردو کے قائدین کی خامیاں اور کمزوریاں

اردو کے قائدین کے رویوں پر میں یہ کہنے کے لیے مجبور ہوں کہ میرے ذاتی مشاہدے کی حد تک اردو کے قائدین اردو کے لیے خود کچھ کرنے کے بجائے ہمیشہ ہی صرف اور صرف دوسرے لوگوں کو ہی کچھ کرنے کی ترغیب دیتے رہتے ہیں۔ اُن کے اس رویے کے لیے ان کا وہ تاریخی پس منظر ذمے دار ہے جس میں وہ سیکڑوں سال تک ہندستان میں برسرِ اقتدار اشراف کے طور پر گزر اوقات کرتے رہے ہیں۔ شمس الرحمان فاروقی جو خود بھی اتر پردیش کے اشرافیہ طبقے سے تعلق رکھتے ہیں، اطہر فاروقی کو دیے گئے اپنے انٹرویو ('دی نیشن' لاہور، 8 جنوری 1994) میں ایک غیر معمولی بات (جسے خوش آئند بھی کہا جا سکتا ہے) کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

> 'اتر پردیش کے مسلمان احساسِ برتری کا شکار رہے ہیں جسے میں حقیقتاً ایک احمقانہ بات تصور کرتا ہوں۔'

مجھ جیسے بیرونی آدمی کے لیے شمس الرحمان فاروقی کا یہ بیان چونکا دینے والا ہے۔ اتر پردیش کے مسلمانوں کی یہ صفت اس رویے میں بھی ظاہر ہے جس کی طرف میں نے اپنی ایک تحریر میں اشارہ بھی کیا ہے (بلکہ طنز کے ساتھ اشارہ کیا ہے):

> 'یوپی کا شریف زادہ خود ایسا کوئی کام نہیں کرتا جس کو وہ دوسرے لوگوں سے حکم صادر فرما کر یا پھر خوشامد اور چاپلوسی سے کرا سکتا ہے۔'

مجھے اس صاف گوئی کے لیے معاف فرمائیں کہ میں ایک ایسی تجویز پر اظہارِ رائے کر رہا

ہوں جس کی حمایت سوم آنند نے کی ہے۔اس تجویز کے مطابق ہندستان میں اردو تعلیم کو مذہبی تعلیم کے بنیادی اداروں مثلاً دینی مدارس وغیرہ کا لازمی حصہ بنا دیا جانا چاہیے جو ابتداً صرف اسلامی تعلیم کے لیے قائم کیے گئے تھے۔میرے خیال میں اس تجویز میں کوئی دم نہیں ہے۔اس کی کئی وجوہ ہیں۔اول تو یہ کہ جو کام آپ کو خود کرنا چاہیے وہ آپ دوسروں سے کیوں کرانا چاہتے ہیں؟ آپ کو خود ہی اردو تعلیم کا نظم کرنا ہوگا اور اس کے لیے سیکولر تعلیم کے اداروں کا انتخاب کیے بغیر بات نہیں بن سکے گی۔دوم یہ کہ کہیں بھی ایسے شواہد موجود نہیں ہیں جب دینی تعلیمی اداروں نے اردو تعلیم دینے میں یا اردو زبان وادب کو کسی بھی سطح پر اپنے نصابِ تعلیم میں شامل کرنے میں دل چسپی لی ہو۔دینی مدارس آزادی سے قبل سے لے کر آج تک مسلسل اپنا کام انجام دیتے رہے ہیں، لیکن جہاں تک مجھے علم ہے، ان میں سے کسی نے بھی اپنے طلبہ کو تعارفی سطح پر بھی اردو ادب پڑھانے میں کسی قسم کی دل چسپی کا اظہار نہیں کیا ہے۔صحیح بات یہ ہے کہ اردو زبان کی تعلیم اور ان کے ادب کا فروغ دینی مدارس کے ایجنڈے میں شامل نہیں ہے۔دینی مدارس تو صرف اور صرف مذہبی سوالات سے جڑے ہوئے ہیں۔مجھے اس پر کوئی اعتراض نہیں۔اگر دینی مدارس صرف مذہب کے لیے فکر مند اور کوشاں ہیں تو یہ ان کا حق ہے۔اگر آپ ان کو اردو پڑھانے کے لیے یا اردو کی صرف اتنی ہی تعلیم دینے کے لیے بھی رضا مند کر سکیں جس سے دینی مدارس کا طالبِ علم اردو ادب کا نہ صرف مطالعہ کر سکے بلکہ اسے داد و تحسین بھی دے سکے، تو آپ اس کے لیے ہر ممکن کوشش کریں اور جہاں کہیں آپ ان مدارس کو ایسا کرنے کے لیے راضی کر لیں وہاں اس کام کی تکمیل کے لیے ان کو ہر طرح سے مدد بھی دیں۔لیکن میرا قیاس یہی ہے کہ مدارس کسی بھی سطح پر اس کام کے لیے تیار نہیں ہوں گے اور میں ایک مرتبہ پھر عرض کروں کہ اردو کے قائدین تو اپنے حصے کا بوجھ دوسروں کے شانے پر ڈالنے کے لیے تیار بیٹھے ہیں۔یہ کام انھیں خود کرنا چاہیے تھا لیکن افسوس صد افسوس کہ وہ ایسا نہیں کر رہے ہیں۔وہ کبھی دینی مدارس سے توقعات وابستہ کرتے ہیں تو کبھی کسی اور طرح آسمانوں سے مدد کی امید رکھتے ہیں۔

میرا مشاہدہ یہ ہے کہ اشرف علی تھانوی کے زمانے سے (تقریباً سو برس پہلے سے جب انھوں نے 'بہشتی زیور' لکھی) اب تک دینی مدرسوں یا ان کے منتظمین کے رویوں میں کچھ خاص

تبدیلی نہیں آئی ہے۔ بہشتی زیور کے دسویں باب میں ایک فہرست ان کتابوں پر مشتمل ہے جن کا مطالعہ اشرف علی تھانوی نے خواتین کے لیے ممنوع قرار دیا ہے۔ یہاں سیاق وسباق مسلم خواتین کا ہے اور قابلِ غور بات یہ ہے کہ ہم خواتین کو وہ سب کچھ پڑھنے کے قابل کیوں نہیں بنانا چاہتے ہیں جو کچھ مرد پڑھ سکتا ہے۔ بہشتی زیور میں دی گئی اس فہرست میں تھانوی صاحب 'دیوان اور غزلوں' کی کتب پر بھی پابندی عائد کرتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر وہ درحقیقت پوری اردو شاعری، اور اردو شاعری کا یقیناً سب سے زیادہ اہم حصہ جس میں 'اندرسبھا'، 'بدرِ منیر کا قصہ' یعنی 'مثنوی میر حسن'، 'داستانِ امیر حمزہ'، 'گل بکاؤلی' اور اسی قسم کا دوسرا ادب بھی شامل ہے، خواتین کے لیے ممنوع قرار دیتے ہیں، اس لیے، مذہبی تعلیم کے لیے خود کو وقف کرنے والے مذہبی تعلیم کے ان اداروں سے طلبہ کو اردو ادب کے بہترین سرمایے کی تعلیم دینے کی امید رکھنا تو میرے خیال میں آج بھی خیالی پلاؤ ہی ہے۔

کس حکمتِ عملی کی ضرورت ہے

اب میں اس نکتے کی طرف رجوع کرتا ہوں کہ اردو کے قائدین کیا کریں۔ مجھے اس بات پر کوئی اعتراض نہیں کہ قائدین حکومتِ ہند یا صوبائی حکومتوں کے سامنے اردو کے مطالبات کے لیے آواز بلند کریں۔ مجھے اس میں بھی کوئی قباحت نظر نہیں آتی کہ وہ یہ کہیں کہ دینی مدارس کے منتظمین کو اس بات پر راضی کرنے کی کوشش کی جانی چاہیے کہ وہ دینی مدارس میں طلبہ کو اردو پڑھائیں... مجھے ان سب میں سے کسی بھی بات پر کوئی اعتراض نہیں لیکن اس سب سے قطعِ نظر میں جس بات پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ اردو کے قائدین اپنی بیش تر توجہ اس پر صرف کریں کہ انھیں خود کیا کرنا چاہیے، یہ دیکھے بغیر کہ دوسرے لوگ کچھ کر رہے ہیں یا نہیں کر رہے ہیں اور اسی لیے میں نے احمد رشید شروانی کے اس بیان کا حوالہ مضمون میں دیا ہے۔

اب میں چند اہم نکات کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہوں گا جن کی طرف، میرے خیال میں، اردو کے سارے حامیوں اور قائدین کی توجہ بہت پہلے مرکوز ہو جانا چاہیے تھی اور کم از کم اب تو انھیں اس سلسلے میں مستعد ہو جانا چاہیے مگر حقیقت یہی ہے کہ عمل کی ہر منزل پر اردو قائدین صرف لفاظی کرتے رہے ہیں۔

سوم آنند کے مضمون (اشاعت 1992) کا ایک حصہ ہندستان میں اردو کے امکانات پر غور کرنے والے لوگوں کے لیے ایک بے حد اہم پہلو کو نمایاں کرتا ہے۔ سوم آنند کہتے ہیں کہ حالاں کہ حکومت کی طرف سے اردو کو کافی مالی مراعات دی جاتی رہی ہیں لیکن اردو بولنے والے طبقے کے حالات کچھ ایسے ناگفتہ بہ ہیں کہ وہ ان مالی مراعات کا صحیح استعمال کبھی نہیں کرسکا۔ سوم آنند نے اپنے مضمون کے ایک اقتباس میں اس بات کو بڑے مناسب طریقے سے پیش کیا ہے۔ میں اس اقتباس کو کچھ کاٹ چھانٹ کر پیش کر رہا ہوں۔

سوم آنند کا کہنا ہے کہ حکومتِ ہند اردو اخبارات کی مدد کے لیے کافی کوشاں رہتی ہے مگر اردو اخبارات اپنے حالات کے سبب ان مراعات سے کچھ بھی فائدہ اٹھانے کی حالت میں نہیں ہیں'... یہاں یونائیٹڈ نیوز اوف انڈیا (یو این آئی) نام کی ایک بڑی خبر رساں ایجنسی ہے۔ اس ادارے نے حکومتِ ہند کے اشارے پر اردو اخبارات کے لیے اردو ٹیلی پرنٹر سروس شروع کرنے کا فیصلہ کیا جس کے لیے حکومتِ ہند نے یو این آئی کو کئی لاکھ روپے کی سالانہ گرانٹ بھی دی لیکن اردو پریس مواقع سے فائدہ اٹھانے کی حالت میں نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس اسکیم کو کامیاب بنانے کے لیے یو این آئی نے چالیس اردو اخباروں کو اپنی خدمات پیش کیں لیکن اردو اخبارات آج تک اس سہولت کا فائدہ نہیں اٹھا پائے ہیں...'

'... اس قسم کی دشواریاں کم نہیں ہیں۔ مثلاً ایسی سہولتوں کے صحیح استعمال کے لیے اچھے مترجمین کی ضرورت ہوتی ہے جو اردو میں سرے سے موجود ہی نہیں ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اردو داں طبقے کی نئی نسل ایسے دور میں پیدا ہوئی ہے جب اردو کی تعلیم کا رواج ہی نہیں رہا ہے۔ ایسے میں آپ نوجوان طبقے سے یہ امید کیوں کرتے ہیں کہ وہ اچھی اردو جانتا ہوگا؟ اس پر طرہ یہ کہ شمالی ہند کے نام نہاد ہندی علاقے میں انگریزی تعلیم کا معیار بھی بے حد خراب ہوا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اردو اخباروں میں کام کرنے والے مترجمین نہ تو اچھی انگریزی جانتے ہیں اور نہ اچھی اردو ہی انھیں آتی ہے۔'

دریں اثنا حکومتِ اتر پردیش اردو کے تعلق سے اپنی قدیم اردو کش پالیسی پر قائم ہے۔ اس سلسلے میں سوم آنند لکھتے ہیں:

'اسی سبب سے مرکزی حکومت کسی نہ کسی حد تک مجبور ہے۔ اردو کو کس

طرح جان بوجھ کر اتر پردیش میں ختم کیا گیا میں اس کی ایک مثال پیش کرتا ہوں۔ تقریباً بیس برس پہلے مرکزی حکومت نے اتر پردیش حکومت کو اپنے یہاں پرائمری اسکولوں کے لیے سات ہزار اردو اساتذہ کی تقرری کا مشورہ دیا... اور یہ بھی کہا کہ ان اساتذہ کی تقرری اور تنخواہ کے اخراجات مرکزی حکومت برداشت کرے گی۔ اس کے مطابق صوبے کے شعبۂ تعلیم نے ان اساتذہ کی تقرری تو کر دی لیکن ان اساتذہ کے اسکولوں میں اردو پڑھانے کے لیے کوئی وقت متعین نہیں کیا گیا اور ان سے کہہ دیا گیا کہ جو بچہ بھی اردو پڑھنا چاہے وہ اسکول کے وقت سے الگ وقت دے کر اردو پڑھے؟ اور اردو کے لیے مقرر کیے گئے ان اساتذہ کو دوسرے مضامین پڑھانے کا حکم دے دیا گیا'۔

سوم آنند کے مضمون سے یہ طویل اقتباس نقل کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کیوں کہ میرا خیال یہ ہے کہ آپ میں سے بیش تر لوگوں کی نظر سے یہ مضمون نہیں گزرا ہوگا۔

راقم الحروف کے نام اپنے 2 اگست 1996 کے خط میں امان اللہ خالد نے اردو اساتذہ کی تقرری سے متعلق جو حقائق پیش کیے ہیں وہ سوم آنند کے ذریعے پیش کیے گئے حقائق سے مختلف ہیں۔ اور میرا خیال ہے کہ خالد صاحب کی بات ہی درست ہے۔ خالد صاحب کا کہنا ہے کہ 'اصل واقعہ یہ ہے کہ اندرا گاندھی کی ذاتی کوشش سے اتر پردیش میں کچھ اساتذہ کا تقرر کیا گیا تھا مگر ان کی تنخواہیں صوبائی حکومت کا محکمۂ تعلیم دیتا ہے اور مرکز کو ان سے کچھ لینا دینا نہیں'۔

سوم آنند کا بیان ہے کہ یو پی میں انگریزی اور اردو جاننے والے لوگوں کی تعداد بہت کم ہے۔ اس بیان کی روشنی میں مجھے حیرت اس بات پر تھی کہ ان سات ہزار اردو اساتذہ کو اگر واقعی اردو تدریس کا موقع دیا جاتا تو ان میں سے واقعتاً کتنے لوگ اردو پڑھانے کے قابل نکلتے۔ مجھے اپنے اس تجسس کا جواب اطہر فاروقی کے مضمون ''Urdu Education In Four Representative States'' جو 'اکنامک اینڈ پالٹیکل ویکلی' کے یکم اپریل 1994 کے شمارے میں شائع ہوا ہے، مل گیا۔ وہ لکھتے ہیں:

'اتر پردیش میں کچھ مقامات پر پرائمری سطح کے اردو ذریعۂ تعلیم کے بلدیاتی

اسکول چلائے جاتے ہیں جن کے لیے اساتذہ کی تقرری بھی کی گئی تھی، مگر اردو ذریعۂ تعلیم کے ان نام نہاد بلدیاتی اسکولوں میں بھی اردو کی حیثیت بس ایک اختیاری مضمون کی ہوتی ہے۔ اردو اساتذہ کہلانے والے ان حضرات میں سے بیش تر لوگ اردو ذریعۂ تعلیم کے مفہوم سے بھی واقف نہیں ہیں یوں اتر پردیش میں اردو تعلیم کا مطلب ہے صرف ایک مضمون کے طور پر اردو کی تعلیم۔ اس ضمن میں سب سے زیادہ افسوس ناک پہلو یہ ہے کہ یوپی میں بیش تر نام نہاد اردو اساتذہ پرائمری درجات کی اردو کتابیں بھی نہیں پڑھ سکتے۔'

'یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ یوپی کے یہ اردو اساتذہ درس وتدریس کے بجائے اپنے ذاتی کاروبار مثلاً کھیتی باڑی اور مویشی پروری وغیرہ کے کاموں میں مصروف رہتے ہیں اور مہینے میں ایک آدھ بار اسکول کا بھی چکر لگا آتے ہیں... اس وقت (جب ان اساتذہ کا تقرر کیا گیا) حالات یہ تھے کہ جو بھی ہائی اسکول پاس مسلمان مل گیا اس کو اردو استاد کے طور پر بھرتی کر لیا گیا۔ بعد میں ان ہی لوگوں کو برائے نام درسی تربیت دے کر ان کو بلدیاتی اسکولوں میں متعین کر دیا گیا۔ ان اساتذہ کو یہ سہولت بھی مہیا کرائی گئی کہ وہ اردو کا کوئی اورینٹل امتحان پاس کر لیں۔ یہ کیسی ستم ظریفی ہے کہ اس وقت اتنی بڑی مسلم آبادی میں اردو کے ساتھ ہائی اسکول پاس مسلم نوجوان کا ملنا ناممکن تھا۔ اس اسکیم کے تحت بھرتی کیے گئے اساتذہ میں آج بھی بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہے جو اردو زبان کے حروفِ تہجی کی بھی شناخت نہیں کر سکتے۔'

اردو کی اس صورتِ حال سے مجھے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اردو داں لوگوں کے درمیان ایسے طبقات اور بھی ہیں (ان عظیم شخصیتوں کے علاوہ جن کو رشید حسن خاں نے اپنی تحریروں میں لتاڑا ہے) جن کی صلاحیتیں مشکوک ہیں اور ان کو بھی ہدفِ تنقید بنایا جا سکتا ہے۔ اردو میں ایسا ہی ایک طبقہ کاتبوں کا ہے۔ جواہر لال نہرو یونی ورسٹی میں اردو کے سابق استاد ڈاکٹر اشفاق محمد خاں کا خیال ہے کہ کاتب حضرات کے کارنامے اردو مصنّفین کو بے حد مایوس اور عملی سطح پر پریشان کر دیتے ہیں۔ اپنی کتاب 'مذہب، مسلمان اور سیکولرزم' (1994) کے پیش لفظ میں صفحہ

نمبر9 پر وہ لکھتے ہیں:

'اس مرتبہ کاتب نے مجھے بے حد ستایا۔ ستائے جانے کی ایک طویل داستان ہے جسے بیان کرنا حل نہیں ہے البتہ اتنا ضرور کہوں گا کہ آج تک کتابت کی تربیت کے جتنے مراکز قائم ہو چکے ہیں اور ہر سال ان میں سے جتنی تعداد میں کاتب تربیت پا کر کتابت کے بازار میں داخل ہوتے ہیں اسی قدر مصنف، مولف، مرتب حضرات ہمارے لائق کاتبین کی کرامات سے بے حد بیزار اور ستم رسیدہ نظر آتے ہیں۔'

جیسا کہ میں نے پہلے بھی عرض کیا ہے کہ اردو کی ترویج کے لیے ہمیں ہر سطح پر اردو پر دسترس رکھنے والے لوگوں کی تعداد بڑھانے کی بے حد ضرورت ہے۔ اوپر بیان کیے گئے حقائق واضح طور پر میرے اس بیان کی تصدیق کرتے ہیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے بچوں اور بالغ دونوں کے لیے اردو کلاسیں بے حد ضروری ہیں ورنہ اردو اساتذہ سے لے کر اردو کے ڈی ٹی پی (کمپیوٹر) اوپریٹروں تک ہر سطح پر ہمارا سابقہ نااہل لوگوں سے پڑے گا۔ اب میں کچھ دوسری باتوں کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

ناگری میں اردو

اردو کے تمام اداروں کو، خواہ وہ سرکاری امداد یافتہ ہوں یا پھر وہ رضا کار ادارے ہوں، اس حقیقت کے نتائج پر غور کرنا ہوگا کہ بہت سے اردو بولنے والے لوگ اردو تو جانتے ہیں لیکن وہ اردو رسمِ خط سے واقف نہیں ہوتے۔ وہ لوگ اردو ادب پڑھنے کے خواہش مند ہوتے ہیں لیکن وہ اردو ادب کا مطالعہ اسی وقت کر سکتے ہیں جب وہ ناگری لپی میں موجود ہو۔ میری رائے میں اردو کے موجودہ تناظر میں سرکاری امداد یافتہ اداروں اور انجمنوں کی یہ ذمے داری ہے کہ وہ اردو کے اہم اور مقبول عام مصنفین کی کتابیں ناگری لپی میں شائع کریں۔ دوسرے لوگوں کی طرف سے پیش رفت کا انتظار ان اداروں کو نہیں کرنا چاہیے۔ اگر یہ ادارے اردو کی ترویج کے واقعی خواہاں ہیں تو پھر انھیں ان محبانِ اردو کی ضرورتوں کو پورا کرنے کی کوشش کرنا چاہیے جو اردو ادب کے بارے میں مزید جاننا چاہتے ہیں، اردو ادب کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں لیکن اردو رسمِ

خط سے واقف نہیں ہیں۔

ناگری لپی میں اردو ادب کی اشاعت سے اردو ادب کا حلقۂ قارئین صرف مذکورۂ بالا طبقے تک ہی محدود نہیں رہے گا بلکہ وہ ہندی داں قارئین بھی اردو ادب کی طرف متوجہ ہوں گے جو اردو بھلے ہی نہ جانتے ہوں لیکن وہ اردو ادب کے اوصاف سے وہ واقف ضرور ہونا چاہتے ہیں۔

میرے خیال میں ہندی داں قارئین کا حلقہ وہ دوسرا بڑا حلقہ ہے جو (اردو داں طبقے کے علاوہ) اردو ادب کا ممکن قاری ہوسکتا ہے۔ہم سب اس امر سے بہ خوبی واقف ہیں کہ ہندی داں طبقے میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو اردو کے سخت اور کھلے مخالف ہیں لیکن یہ قیاس غلط ہوگا کہ باقی ہندی داں لوگوں کا رویہ بھی انھیں لوگوں کے رویے جیسا ہوگا جو اردو کے سخت مخالف ہیں۔ ہندی داں طبقے میں کافی بڑی تعداد ایسے لوگوں کی بھی ہے جو اردو کو اپنی پہلی زبان تو نہیں بنانا چاہتے مگر وہ یہ جاننے میں دل چسپی ضرور رکھتے ہیں کہ معاصر اردو ادب میں کیا کچھ پیش کیا جا رہا ہے یا اردو کے کلاسکی سرمایے میں کیا کچھ موجود ہے۔

یہ بات ہندی اشاعت گھروں سے ناگری رسمِ خط میں شائع ہونے والی اردو ادب کی کتب کی فروخت سے بہ خوبی ثابت ہو جاتی ہے۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ ہندی کے ناشرین اردو کے بہت سے معروف ومقبول شعرا کا انتخاب ناگری لپی میں شائع کر رہے ہیں۔عصمت چغتائی نے خود مجھے بتایا تھا کہ اپنی عمر کے آخری دور میں ان کی کہانیوں کی اردو میں اشاعت سے قبل ہی انھیں ناگری لپی میں شائع کرنے کے لیے ناشر مل جاتا تھا۔امریکا کی وسکونسن یونی ورسٹی کے پروفیسر محمد عمر میمن نے 6 جون 1996 کو لکھے گئے اپنے ایک خط میں مجھے اطلاع دی کہ منٹو کے تقریباً تمام ہی افسانے اب ناگری میں بھی دستیاب ہیں۔میرے تجربے کے مطابق اردو کے قائدین ان حالات سے یا تو بے خبر ہیں یا اگر باخبر ہیں بھی تو ان کا رویہ اس سلسلے میں بے اعتنائی کا ہے جو یقیناً غلط ہے۔

چھٹے دہے کی ابتدا میں اسکول اوف اورینٹل اینڈ افریکن اسٹڈیز کے ایک ہندی داں رفیقِ کار نے جو اردو سے بھی واقف تھے، میری توجہ کئی جلدوں پر مشتمل 'شعروسخن' مرتبہ ایودھیا پرساد گولکیہ (بھارتیہ گیان پیٹھ، کاشی، 1954) نام کی ایک کتاب کی طرف مبذول کرائی۔ یہ ناگری لپی میں اردو شاعری کا ایک جامع انتخاب تھا جس میں ہر صفحے پر حاشیے میں مرتب نے

اپنی دانست میں مشکل اردو الفاظ کے ہندی معنی یا متبادل الفاظ بھی درج کیے تھے۔ اگر میری یادداشت دھوکا نہیں دے رہی ہے تو کافی عرصہ پہلے، غالباً 1958 میں، الٰہ آباد سے شائع ہونے والا 'اردو ساہتیہ' نام کا ایک مجلّہ دیکھنے کا مجھے اتفاق ہوا تھا۔ اس مجلّے میں معاصر اردو ادب کو ناگری لپی میں شائع کیا گیا تھا اور مشکل الفاظ کی تشریح بھی کی گئی تھی۔ حال ہی میں میرے ایک سابق رفیقِ کار ڈیوڈ میتھیوز نے جو اب بھی اسکول اوف اورینٹل اینڈ افریکن اسٹڈیز میں اردو کا درس دیتے ہیں، اردو شاعری کا ایک انتخاب (اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس، نئی دہلی، 1995) انگریزی ترجمے کے ساتھ شائع کیا ہے۔ یہ ایک ذواللسانی کتاب ہے جس میں الٹے ہاتھ پر اردو متن اور اس کا انگریزی ترجمہ سیدھے ہاتھ پر دیا گیا ہے۔ ناشر کے مشورے پر ڈیوڈ نے اردو متن کو ناگری لپی میں بھی شاملِ کتاب کیا ہے۔ اس کتاب کی اشاعت بھی اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ناگری رسمِ خط میں اردو شاعری پڑھنے والے قارئین کا حلقہ اردو رسمِ خط جاننے والے قارئین سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔

تقریباً سات سال قبل راہی معصوم رضا کا ایک خیال آفریں انٹرویو دہلی کے ہفت روزہ 'اخبارِ نو' کے 15-9 فروری 1990 کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ یہ انٹرویو اطہر فاروقی نے لیا تھا جس میں راہی معصوم رضا نے کہا تھا کہ اگر اردو کے کلاسکی سرمایے کو ناگری لپی میں شائع نہیں کیا گیا تو آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے یہ سرمایہ بے معنی ہو جائے گا۔ میں اس پیش گوئی کو بے حد معقول تصور کرتا ہوں لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے راہی صاحب کا خیال یہ ہے کہ اردو والوں کو اپنا خط ترک کر کے اس کی جگہ ناگری لپی کو اختیار کر لینا چاہیے۔

میرا اپنا خیال یہ ہے کہ ناگری لپی کو اختیار کرنے کے معاملے میں کوئی جبر قطعاً نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے ساتھ ہی ان لوگوں کی مخالفت بھی نہیں کی جانی چاہیے جو ناگری لپی استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ناگری لپی اور اردو رسمِ خط میں شائع ہونے والی کتب کی ہر طرح سے حوصلہ افزائی کی جانی چاہیے۔ اردو کے قائدین کے لیے یہ شرم کی بات ہے کہ وہ اس نوعیت کے اقدام نہیں کر رہے ہیں۔ ان کو ایسے لوگوں کا احسان مند ہونا چاہیے جن کو وہ اپنا دشمن تصور کرتے ہیں لیکن وہی لوگ اردو ادب کو ناگری لپی میں شائع کرنے کا کام کر رہے ہیں۔

میں جس وقت اپنے اس مضمون کا ایک بڑا حصہ (جو اب تک پیش کیا جا چکا ہے) لکھ چکا تب مجھے گجرال کمیٹی رپورٹ کی سفارشات کے اختتامیے کا خلاصہ پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ اس کے

پیراگراف نمبر 191 کا ایک حصہ یوں ہے:

'اردو کتب کو ناگری لپی میں شائع کرنے کے حق میں بڑا مضبوط جواز موجود ہے... ناگری لپی میں شائع ہونے والے اردو شاعروں کے دواوین اور اردو شاعری کے انتخابات ہزاروں کی تعداد میں فروخت ہوئے ہیں۔ ہماری رائے میں اس تجربے کو توسیع دے کر فکشن اور طنز و مزاح کو بھی اس میں شامل کرلیا جانا چاہیے۔'

(میں عرض کر چکا ہوں کہ اس تجربے کو توسیع دے دی گئی ہے۔) گجرال کمیٹی کی سفارشات کا جائزہ لینے کے لیے قائم ہونے والی آلِ احمد سرور کمیٹی نے اس سفارش کی حمایت کرتے ہوئے اس میں یہ بات بھی شامل کی کہ حکومتِ ہند کو اس مقصد کے حصول کے لیے اس مد میں کچھ رقم بھی مختص کر دینا چاہیے (سفارش نمبر 84) سردار جعفری کمیٹی نے بھی ان سفارشات کی حمایت کی۔ یہ سفارشات مستحسن بھی ہیں۔ ضرورت یہ معلوم کرنے کی ہے کہ کیا حکومت یا پھر اردو کی ترویج کے لیے قائم کیے گئے اردو کے اداروں نے ان سفارشات کا کوئی نوٹس لیا ہے۔ ان کے تینوں کمیٹیوں میں سے تیسری کمیٹی کے چیئرمین علی سردار جعفری نے کافی عرصے پہلے غالب اور میر کے دواوین ناگری لپی میں شائع کرکے ایک قابلِ تعریف کام کیا تھا لیکن نہیں معلوم کہ اس کے بعد اردو کیمپ سے کیا کسی اور نے بھی اسی طرح کا کوئی کام شروع کیا ہے؟ گو مجھے اس کا علم نہیں لیکن میرا قیاس یہ ہے کہ ناگری لپی میں ایسی کتب ضرور شائع ہوئی ہوں گی۔

کچھ عرصہ پہلے 1990 میں اسٹرلنگ پبلشرز، دہلی نے ڈاکٹر کے. سی. کانڈا کی ایک کتاب شائع کی تھی جس کا عنوان تھا: Masterpieces of Urdu Ghazal from the Seventeenth to the Twentieth Century۔ اس کتاب کا ایڈیٹر اس امر سے واقف تھا کہ ہر شخص اردو رسمِ خط نہیں پڑھ سکتا ہے، اس لیے، اس کتاب کی ترتیب میں اس نے ڈیوڈ میتھیوز سے مختلف طریقِ کار اختیار کیا۔ اس کتاب میں شاعری کا متن اردو رسمِ خط میں بائیں طرف اور دائیں طرف کے صفحے پر اس کا انگریزی ترجمہ اور پھر اردو متن کو رومن رسمِ خط میں درج کیا گیا ہے۔ مجھے یہ بھی بتایا گیا ہے کہ انھوں نے اسی طرح کے دو مجموعے اور ترتیب دیے ہیں: Masterpieces of Urdu Rubaiyat اور Masterpieces of Urdu

Nazm۔ ان تمام مثالوں سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اردو شاعری ان لوگوں کو بھی اپیل کرتی ہے جو اردو رسمِ خط تو نہیں جانتے لیکن اگر انھیں اردو شاعری کسی ایسے رسمِ خط میں ملے جسے وہ پڑھ سکتے ہیں تو پھر وہ اس کے مطالعے میں دل چسپی لیتے ہیں۔ اردو ادب کو ممکنہ حد تک ناگری لپی میں مہیا کرانے کا لازمی نتیجہ جس کی بے حد ضرورت بھی ہے، یہ ہوگا کہ فسطائی ہندی قوتوں کی ان کوششوں کو، جو جدید ہندی میں سے نام نہاد غیر ہندی عناصر کو ختم کرنا چاہتے ہیں، کاری ضرب پہنچے گی۔

انگریزی ہفت روزہ 'مین اسٹریم' کے سالنامے (1992) میں شائع شدہ اپنے ایک مضمون Future Prospects of Urdu in India میں اطہر فاروقی نے اسی طرح کی ایک غیر حقیقت پسندانہ رائے ظاہر کرتے ہوئے کہا ہے کہ 'اگر مستقبل میں کبھی اردو ناگری لپی میں لکھی جانے لگی تو درحقیقت اردو اور ہندی کے درمیان امتیاز ختم ہو جائے گا'۔ یہ بات بالکل غلط ہے۔ حالات جس نہج پر پہنچ گئے ہیں وہاں اس خدشے کی کوئی گنجائش نہیں کہ اگر اردو ناگری لپی میں لکھی جائے گی تو دونوں زبانوں کے درمیان موجود حدِ فاصل معدوم ہو جائے گی۔ ناگری لپی میں لکھی جا کر بھی اردو ہر حال میں اردو ہی رہے گی اور ہندی ہندی ہی رہے گی کیوں کہ ادبی سطح پر دونوں زبانوں نے اپنے آپ کو پہلی جنگِ عظیم سے قبل یعنی تقریباً اسّی سال پہلے ہی دو مختلف بالذات زبانوں کے طور پر مستحکم کر لیا تھا۔ اسی زمانے میں اردو کو چھوڑ کر پریم چند کا ہندی کی طرف جانا اس امر کا واضح ثبوت ہے۔ اگر اردو کو ناگری لپی میں لکھا بھی گیا تو اس سے ہندی زبان کو ان اردو الفاظ کو اپنے ذخیرۂ لغت میں شامل کرنے میں مدد ملے گی جن کو ختم کرنے کی کوششیں ہندی فسطائی قوتیں کرتی رہی ہیں مگر ان کی تمام کوششوں کے باوجود وہی ذخیرۂ الفاظ دونوں زبانوں کا مشترکہ اثاثہ ہے۔ میرے خیال میں یہ ایک اور معقول جواز ہے جو اردو قائدین کی عملی طور پر اردو ادب کو ناگری میں بھی شائع کرنے کی وکالت کی دلیل کو استحکام بخشتا ہے۔

اردو اور انگریزی

اردو ادب کی دوسری زبانوں میں اشاعت مجھے اردو ادب کے شائقین کے ایک اور حلقے کے بارے میں غور و فکر کرنے کی دعوت دیتی ہے۔ یہ حلقہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جن کی اردو ادب

تک رسائی صرف انگریزی زبان کے ذریعے ہی ہوسکتی ہے۔آپ میں سے کافی لوگ واقف ہوں گے کہ اردو ادب سے متعلق میرا کام اسی میدان میں ہے اور پروفیسر خورشیدالاسلام کے ساتھ مل کر میں نے دو کتابیں تالیف کی ہیں۔پہلی کتاب Three Mughal Poets [ہاورڈ یونی ورسٹی پریس، 1968] ہے جس میں میر، سودا اور میر حسن کو شامل کیا ہے جب کہ دوسری کتاب Ghalib: Life and Letters [ہاورڈ یونی ورسٹی پریس، 1969] میں غالب کی نمائندہ تحریروں کو شامل کیا گیا ہے۔یہ کتاب غالب کے صرف اردو اور فارسی خطوط ہی نہیں بلکہ حالی کی 'یادگارِ غالب' کے متعدد اقتباسات پر مشتمل ہے۔جب خورشیدالاسلام اور میں ان کتب پر کام کر رہے تھے تو ہمارا خیال یہ تھا کہ ان کتابوں کے بیش تر قاری انگریزی بولنے والی دنیا یعنی برطانیہ، شمالی امریکہ اور آسٹریلیا وغیرہ میں ہوں گے۔

لیکن گذشتہ برسوں میں یہ ثابت ہوا کہ برِّصغیر میں ان کتابوں کے قارئین کی تعداد انگریزی بولنے والی دنیا کے قارئین کے مقابلے کہیں زیادہ ہے کیوں کہ برِّصغیر کے ان لوگوں کے لیے اردو ادب تک رسائی صرف انگریزی زبان کے ذریعے ہی ممکن ہے۔یہ لوگ اردو کے ساتھ ساتھ ناگری لپی ہی نہیں بلکہ اردو ہندی زبانوں سے بھی ناواقف ہیں۔اس کا ثبوت اس بات سے بھی فراہم ہوتا ہے کہ ایک دو سال قبل اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس، نئی دلّی نے ان کتابوں کی مکرر اشاعت کی تھی اور نئے ایڈیشن ہندستان میں ہی کافی بڑی تعداد میں فروخت ہوئے۔میرے اس خیال کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے جو مجھے ڈیوڈ میتھیوز نے ہندستان کے ایک اشاعتی ادارے روپا اینڈ کمپنی کے تعلق سے بتایا تھا کہ وہ لوگ اردو ادب کے انگریزی تراجم شائع کرنے میں دل چسپی رکھتے ہیں۔روپا اینڈ کمپنی نے میر انیس کا مشہور مرثیہ 'جب قطع کی مسافتِ شب آفتاب نے'، جسے ڈیوڈ میتھیوز نے انگریزی میں ترجمہ کیا ہے، 1994 میں شائع کیا تھا۔انگریزی میں اس کتاب کو The Battle of Karbala کا عنوان دیا گیا ہے۔

حالاں کہ اردو ادب کے دیگر زبانوں میں تراجم اور اشاعت سے متعلق گفتگو کرنا اصل موضوع یعنی 'آزادی کے بعد اردو زبان اور تعلیم کے مسائل' سے بہ ظاہر ایک انحراف محسوس ہوتا ہے لیکن واقعتاً ایسا نہیں ہے۔انگریزی میں مترجمہ اردو ادب کے وسیع پیمانے پر پھیلے ہوئے

قارئین کے وجود کو محسوس کرنا تنہا پبلشر تک محدود نہیں ہے بلکہ آج کے معاشرتی نظام کے کچھ مطالبات ایسے بھی ہیں جنھوں نے اس قسم کے تراجم کی راہ ہموار کی ہے، مثلاً مغرب میں تحریکِ نسائیت اور نسلی تعصب کے خلاف تحریکوں کے زور پکڑنے کے بعد بیش تر معروف اشاعتی ادارے خوف زدہ ہیں کہ کہیں وہ اپنے کسی رویے سے تحریکِ نسائیت اور نسلی تعصب کے خلاف تحریک کی مخالف اقتدار کے حامیوں کی صف میں شامل نہ ہو جائیں۔ ان کے اس خوف کا ایک دل چسپ نتیجہ یہ ہوا کہ اگر آپ ایک ایشیائی خاتون ہیں، اچھی انگریزی جانتی ہیں اور اردو سے انگریزی میں ترجمہ کرسکتی ہیں تو پھر یہ آپ کے لیے سنہری موقع ہے کیوں کہ برطانیہ اور امریکا میں ناشر فوراً آپ کے تراجم شائع کرنے کے لیے تیار ہو جائے گا، خصوصاً تب جب آپ کے تراجم خواتین کی تحریروں پر مشتمل ہوں۔ شاید آپ کو معلوم ہوگا کہ گذشتہ دنوں میں اس طرح کے تراجم (مثلاً عصمت چغتائی کے انگریزی تراجم) بہ کثرت شائع ہوئے ہیں۔

حالاں کہ یہ تمام گفتگو موضوع سے براہِ راست متعلق نہیں ہے لیکن اتنی تفصیل میں جانے کا سبب صرف یہ ہے کہ میں اس نکتے کو پیش کرنا چاہتا تھا کہ یہ سب محض اتفاقی اسباب ہیں جن کا اردو ادب کی اہمیت سے براہِ راست کچھ لینا دینا نہیں ہے لیکن واقعتاً اس قسم کے اتفاقات اردو ادب کے قارئین کے حلقے کو وسیع ضرور کرتے ہیں اور ہمیں ایسے مواقع کا فائدہ اٹھانے سے چوکنا نہیں چاہیے۔

انگریزی کے ذریعے اردو ادب پڑھنے والے قارئین کا ایک اور حلقہ ان اردو بولنے والے لوگوں کی دوسری اور تیسری نسل پر مشتمل ہے جو انگریزی بولنے والے علاقوں میں آکر بس گئے تھے۔ آپ میں سے بیش تر حضرات کو یہ علم ہوگا کہ برطانیہ اور شمالی امریکا میں یہ لوگ کافی بڑی تعداد میں اور یوروپ کے کچھ ممالک میں نسبتاً کچھ کم تعداد میں موجود ہیں۔ اس سیاق وسباق میں یہ بات بھی اہم ہے کہ آج انگریزی کے ذریعے اردو ادب پڑھنے والوں کی تعداد چالیس سال قبل کے اس دور کے مقابلے کہیں زیادہ ہے جب خورشید الاسلام اور راقم الحروف نے مل کر اس میدان میں کام کرنا شروع کیا تھا۔ آپ کو شاید علم ہوگا کہ ہندستان میں محمود جمال نے The Penguin Book of Modern Urdu Poetry کے نام سے جدید شعرا کا انتخاب اور ترجمہ کیا تھا، وہ کتاب 1968 میں شائع ہوئی تھی۔ 1989 میں پینگوئن

ہی نے غالب پر پون کے ورما کی کتاب "Ghalib, The Man, The Times" شائع کی تھی۔فیض کے بھی بہت سے تراجم، جن میں سے ایک اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس نے بھی ماضی قریب میں شائع کیا ہے، اب تک شائع ہو چکے ہیں۔ بہرحال، اس ساری بحث سے میرا عندیہ یہ ہے کہ وہ ادارے جو اردو کی ترویج وترقی کے لیے کسی بھی طرح کی تشویش میں مبتلا ہیں ان کو صرف اردو رسمِ خط جاننے والے قارئین ہی پر توجہ نہیں دینا چاہیے (جن پر کہ اب تک وہ دیتے رہے ہیں)، بلکہ ان تمام قارئین کے بارے میں بھی غور کرنا چاہیے جن کا ذکر میں مندرجۂ بالا سطور میں کر چکا ہوں۔اگر آپ اس حقیقت کو تسلیم کر لیتے ہیں تو پھر دیگر تفصیلات کا لائحۂ عمل آپ ہی کو مرتب کرنا ہوگا لیکن مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اردو کے سرکاری و نیم سرکاری ادارے جو کچھ کر رہے ہیں اس میں جامع تبدیلی کی ضرورت ہے۔ ایسے رضا کار اداروں، اشاعت گھروں اور دیگر اداروں کو، جو اردو کی ترویج کے لیے کام کر رہے ہیں، ضرورت پڑنے پر ہر قسم کی امداد جس میں یقیناً مالی معاونت بھی شامل ہے، فراہم کرنے کی ضرورت ہے۔ مجھے توقع ہے جو لوگ بھی اس نوعیت کے کسی ادارے سے کسی بھی حیثیت سے وابستہ ہیں اور ان اداروں پر اپنا اثر ورسوخ استعمال کر سکتے ہیں، وہ اس تجویز پر سنجیدگی سے غور فرمائیں گے اور اس سلسلے میں ایسی تفصیلات کا خاکہ مرتب کریں گے جن کے نفاذ سے مثبت نتائج برآمد ہو سکیں۔

کچھ تنقید

جس مواد کی بنیاد پر میں نے یہ مقالہ تحریر کیا ہے اس مواد کا بجائے خود تنقیدی جائزہ لینا بھی معروضیت کے نقطۂ نظر سے ضروری ہے۔ مجھے امید ہے کہ میری اس جسارت سے آپ کبیدہ خاطر نہیں ہوں گے۔ میں یہ تنقید اس لیے بھی کر رہا ہوں کیوں کہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ ان اغلاط کی (ان کو میں کم از کم اغلاط ہی تصور کرتا ہوں خواہ وہ رویے کی ہوں یا نقطۂ نظر کی یا پھر لائحۂ عمل کی) تصحیح کر لینے سے اردو کے حقوق کے لیے جدوجہد کو بہرحال تقویت حاصل ہوگی اور ان لوگوں کی تعداد میں اضافہ ہوگا جو اردو کے فروغ کے مقاصد اور اس کی ترویج کی تحریک میں شمولیت اختیار کرنے کے خواہاں ہیں۔

میں اپنی اختلافی رائے کا اظہار وحیدالدین خان کے اس اقتباس سے کرنا چاہتا ہوں جو

ان کے مضمون Muslims and the Press کا جزو ہے۔ یہ مضمون لاہور کے انگریزی روزنامے 'دی نیشن' میں 9 جولائی 1993 میں شائع ہوا تھا۔اس میں وحیدالدین خاں لکھتے ہیں:

'مجھے اصل شکایت نیشنل پریس سے نہیں بلکہ خود مسلمانوں کے اخباروں سے ہے۔آج کے زمانے میں مسلمانوں کے تمام اخبارات احتجاج وشکایت اور قوم کے زخموں کی تجارت کر رہے ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ موجودہ زمانے کی مسلم صحافت عملاً صرف احتجاجی صحافت ہے جو کسی بھی طرح سے تعمیری صحافت نہیں ہے۔ مسلم صحافت کا اصل مسئلہ یہی ہے۔ میں یہ کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ جب مسلمانوں کا دانش ور طبقہ خود بھی کسی مثبت فکر سے بے بہرہ ہے تو پھر وہ عام مسلمانوں میں تعمیری شعور یا مثبت فکر پیدا کرنے کا کام کیوں کر کر سکتا ہے؟ مسلمانوں کے اخبار آج کیا کر رہے ہیں؟ وہ مسلمانوں کو صرف یہ یقین دلانے میں مصروف ہیں کہ تم ایک مظلوم اور محروم اقلیت ہو اور تمہارے لیے اس ملک میں جینے اور ترقی کرنے کے تمام راستے بند ہو چکے ہیں جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس دنیا میں مسائل اور مواقع دونوں ہی موجود ہیں، اس لیے، صحیح طریقہ ہے کہ آپ مسائل کے درمیان پوشیدہ مواقع کو تلاش کریں اور لوگوں کو اس بات کی طرف متوجہ کریں کہ وہ مسائل کو نظر انداز کر کے مواقع کا فائدہ اٹھائیں۔ صحیح فارمولا یہی ہے کہ 'مسائل کو دباؤ اور موقع سے فائدہ اٹھاؤ'۔'

مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ اینڈ ایجوکیشنل فاؤنڈیشن کی وساطت سے مجھے جو مواد حاصل ہوا اس کی عام روش اسی تصویر کی عکاسی کرتی ہے جو مندرجۂ بالا سطور میں مصنف نے پیش کی ہے۔ میں اس بارے میں وحیدالدین خاں کے خیالات کی مکمل تائید کرتا ہوں۔ میں یہ بھی عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ مجھ سے جس طرح کا مضمون لکھنے کی فرمائش کی گئی تھی اس کے لیے اس سے کہیں زیادہ معلومات فراہم کرانے کی ضرورت تھی جو واقعتاً مجھے فراہم نہ ہو سکی حالاں کہ بعد میں مجھے ایسی بہت سی معلومات جن کی ابتداً ضرورت تھی، اطہر فاروقی کے اس مضمون سے فراہم ہوئیں جو اوسٹریلین جرنل 'ساؤتھ ایشیا' نے دسمبر 1995 کے شمارے میں The Emerging Dilemma of the Urdu Press in India کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔

مجھے انگریزی اور اردو پریس سے متعلق جو بھی تراشے فراہم کرائے گئے ان سب ہی میں اردو کے ساتھ روا رکھی گئی ناانصافیوں ہی کے بیان کی کثرت ہے۔ اردو اخبارات میں اردو سے متعلق شائع ہونے والی تحریروں کے جو تراشے ہیں اور ان میں جو کچھ حقائق پیش کیے گئے ہیں وہ پوری طرح درست ہیں، یہ قبول کرنے میں مجھے کوئی تکلف نہیں، اسی لیے، میرے اس مضمون کا بیش تر حصہ ان ہی حالات کا احاطہ کرتا ہے جن سے آزادی کے بعد اردو دوچار رہی مگر پھر بھی یہ حالات کی مکمل اور صحیح تصویر نہیں ہے۔

اردو کے مسائل کی جو تصویر ان تحریروں میں پیش کی گئی ہے ان میں تاریخ کے حوالے سے حقائق کو مسخ کر کے بھی پیش کیا گیا ہے بلکہ یوں کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ اردو کے حامیوں نے اپنی تحریروں میں بے ایمانی سے کام لیا ہے۔

آزادی کے بعد اردو زبان اور تعلیم کے مسائل سے متعلق میں نے اب تک جتنا کچھ مطالعہ کیا ہے اس میں اطہر فاروقی کا پی ایچ ڈی کا مقالہ شاید سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ اردو کے مسائل کو پیش کرتا ہے۔ ہندی اور ہندوشاؤنسٹوں پر اطہر فاروقی کے اعتراضات جائز تو ہیں مگر ہندستان کے سیاسی اور تہذیبی منظر نامے، ہندی اور ہندوشاؤنسٹوں کو اہمیت دینے کے معاملے میں وہ حد سے تجاوز کر گئے ہیں۔

بیش تر مصنّفین جو اردو کے مسائل پر لکھتے ہیں وہ اردو والوں کے فسطائی رویے کو پوری طرح نظرانداز کرنے کا کام بھی کرتے ہیں۔ مثلاً 'دی نیشن' لاہور میں 8 جولائی 1994 میں شائع ہونے والے اپنے اُس انٹرویو میں، جس کا ذکر پہلے آیا ہے، شمس الرحمان فاروقی مشرقی پاکستان میں پاکستانی فوج کی شکست، بنگلہ دیش کے قیام اور اس کے نتیجے میں بہاریوں کے ہندستان میں تیزی سے داخل ہو کر آباد ہونے کے بارے میں بات کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اب ان لوگوں نے ہندستان میں رہنے کا قطعی فیصلہ کر لیا ہے۔ وہ یہ نتیجہ بھی اخذ کرتے ہیں کہ بہاریوں میں حب الوطنی کے اس جذبے کے دوبارہ عود کر آنے کا سبب کیا ہے؟ حالات کی یہ بے حد غلط تصویر کشی ہے۔ بنگلہ دیش سے اردو داں بہاری اس لیے بھاگے کیوں کہ بنگلہ دیش کے اکثریتی فرقے کی آبادی یعنی بنگالی مسلمان ان سے اس لیے نفرت کرتے تھے کیوں کہ انھوں نے مغربی پاکستان کے جابر اور ظالم لوگوں کی حمایت کی تھی۔
بنگالی مسلمانوں کی یہ نفرت بالکل جائز تھی۔ بنگالی مسلمانوں پر پاکستانی فوج کے خوف

ناک مظالم کے دور میں ہمہ وقت بہاری مسلمانوں نے مغربی پاکستان کی حمایت کی تھی۔ اطہر فاروقی بھی ان تمام مظالم کے بارے میں تو مکمل طور پر خاموش ہیں مگر صرف ہندستان کی جارحیت کے بارے میں بات کرتے ہیں جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اگر مسلمان مغربی پاکستان (اب صرف پاکستان) نہیں گئے تو اس کا سبب ان کی ہندستان سے والہانہ محبت نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔ پاکستان کو اب شمالی ہند کے ان مسلمانوں کی قطعی ضرورت نہیں تھی۔ یہاں ان کا مقدر مشرقی افریقی ہندستانیوں جیسا ہی تھا کہ وہ افریقہ کی اکثریتی آبادی پر مظالم کرنے والے برطانوی جابروں کے حلیف بنے اور انھوں نے افریقہ دشمنی کے خوب خوب انعام حاصل کیے لیکن جب آزادی کا موقع آیا تو ان کی افادیت ختم ہوگئی۔ اس لیے ان کے برطانوی آقاؤں نے انھیں ان کی تقدیر کے حوالے کردیا۔ اس مثال میں بہاری، مشرقی افریقی ہندستانی کی علامت ہے اور مغربی پاکستانی انگریزوں کی اور بنگالی افریقیوں کی تمثیل ہے۔

جن مصنّفین نے بھی اردو کے مسائل پر لکھا ہے انھوں نے اتر پردیش حکومت کے ہندی کو صوبے کی واحد سرکاری اور دفتری استعمال کی زبان بنانے کے لیے بالکل صحیح ہدفِ تنقید بنایا ہے مگر اس منطق کی رو سے انھیں جموں اور کشمیر کی حکومت کو بھی اردو کو صوبے کی واحد سرکاری زبان بنانے کے لیے اسی شد و مد سے تنقید کا ہدف بنانا چاہیے تھا۔

'مین اسٹریم' کے 1988 کے سال نامے میں سید شہاب الدین اپنے مضمون Status of Urdu in India میں اس طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> 'اردو صوبے (جموں و کشمیر) کی سرکاری زبان اور ذریعۂ تعلیم ہے جب کہ اسے کل آبادی کے ایک بہت چھوٹے حصے نے اپنی گھریلو زبان کے طور پر 1971 یا 1981 میں قبول کیا ہے جب کہ وہاں کی بیش تر آبادی کشمیری، ڈوگری یا ہندی کو اپنی زبان سمجھتی ہے۔'

لیکن میں نے کبھی کسی مسلمان کو اس سوال پر کوئی مناسب موقف اختیار کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے۔

اب میں وحیدالدین خاں کے مضمون کے اس اقتباس کے نتائج کی طرف لوٹتا ہوں، جس کا میں حوالہ دے چکا ہوں۔ ان کا مشورہ ہے 'مسائل کو دباؤ اور موقعے کا فائدہ اٹھاؤ' یعنی وہ حقائق پیدا کرو جن سے اردو کے مفاد میں مدد ملے۔ ایسے تین حقائق بے حد اہمیت کے حامل

ہیں: اول یہ کہ ہندی شاؤنسٹوں کی تمام کوششوں کے باوجود روزمرہ کی ترسیل کی زبان (لنگوا فرینکا) اب بھی وہی ہے جو آزادی سے پہلے تھی، جو اتنی ہی ہندی ہے جتنی کہ وہ اردو ہے۔ اس امر کا ثبوت ماضی قریب میں 1989 میں شائع ہونے والی ایک کتاب Teach Yourself Hindi ہے۔ اس کتاب کے آخر میں پیش کیے گئے الفاظ کی فرہنگ میں ایک صفحے پر 73 الفاظ میں سے 54 الفاظ اسی نوعیت کے ہیں اور زیادہ سے زیادہ 18 الفاظ ایسے ہیں جن کو شاید اردو بولنے والے لوگ نہ سمجھ سکیں۔ دوم، مقبول ترین نام نہاد ہندی فلموں کو اسی طرح مکمل طور پر اردو فلمیں کہا جا سکتا ہے جس طرح ہندی کی ترویج کے سبب انھیں ہندی فلمیں کہا جانے لگا ہے۔ گجرال کمیٹی رپورٹ کے اختتامیے کی تلخیص کے پیرا گراف نمبر 140 میں ٹھیک ہی کہا گیا ہے کہ فلموں کا بڑا کنٹری بیوشن یہ ہے کہ انھوں نے ہندی اور اردو کے درمیان کسی دیوار کو کھڑا نہیں ہونے دیا ہے۔ صرف یہ دونوں حقائق ہی اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ عام بول چال کی اردو ایک ایسی زبان ہے جسے کروڑوں ہندستانی بمع غیر مسلم حضرات بھی سمجھ سکتے ہیں۔ سوم یہ کہ اردو ادب خصوصاً اردو شاعری میں دل چسپی رکھنے والے ایسے لوگ بھی بہت بڑی تعداد میں ابھی تک موجود ہیں جو اردو رسمِ خط سے واقف نہیں ہیں مگر ادبی زبان کو کچھ نہ کچھ سمجھتے ہیں، اردو ہمیشہ سے ہی (لازمی طور پر) مسلمانوں کی زبان تھی لیکن یہ بھی درست ہے کہ آزادی سے قبل وہ غیر مسلم اردو داں حضرات کے کہیں زیادہ بڑے طبقے کی زبان تھی۔ میں نے جن مثبت حقائق کا ذکر کیا ہے ان کی روشنی میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر کیا وجہ ہے جو مسلسل یہ جتایا جائے کہ درحقیقت اردو داں طبقہ اور مسلمان فرقہ ایک ہی سکّے کے دو رُخ ہیں۔

اس طرح کا اصرار دراصل اس اہم بات کو دُھندلا دیتا ہے کہ مسلمانوں کے حقوق اور اردو کی ترویج کی حفاظت کے لیے صرف اکیلے مسلمان ہی ذمے دار نہیں۔ مسلمانوں کے حقوق اور اردو کی ترویج کی باتیں ان تمام لوگوں کے لیے غور و فکر کا موضوع ہیں جو آزاد ہندستان کے اعلان شدہ نصب العین کو برقرار رکھنے کے خواہاں ہیں۔ مسلمانوں کو بھی اس بات کی ضرورت ہے کہ وہ ایسے لوگوں تک رسائی حاصل کریں اور ان کے ساتھ مل کر اس مشترکہ نصب العین کے حصول کے لیے کام کریں۔

☆☆☆

رالف رسل کے مضمون پر ردِّعمل

رالف رسل نے جو کچھ سکندرآباد (یوپی) کے سیمینار میں مقالے کی شکل میں بیان کیا اور جسے انگریزی کے موقر جریدے 'اکونومك اینڈ پولیٹکل ویکلی' نے شمارہ 9-2 جنوری 1999 میں بطور مضمون شائع بھی کیاتھا، اس پر اسی جریدے کے مارچ، اپریل اور مئی (1999) کے شماروں میں خوب بحث ہوئی۔ سید شہاب الدین، دانیال لطیفی اور علی عمران زیدی جیسے دانشوروں نے اس بحث میں حصہ لیا اور خود رالف رسل نے بھی کئی باتوں کے جوابات دیے۔ انگریزی میں شائع ہونے والی اس پوری بحث کو، جو اردو کے مستقبل اور اردو اداروں کے نکمے پن کے تعلق سے خاصی اہمیت رکھتی ہے، یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔

~~~~~~~
~~~~~~~

سیّد شہاب الدین (نئی دہلی) : (1935-2017)

رالف رسل نے اپنے مضمون میں عقل مندی کے ساتھ اردو کے حامیوں کو ان کے اِس رویے کے لیے نشانہ بنایا ہے جس کے نتیجے میں وہ اردو کی بقا اور ترقی کے لیے پوری طرح حکومت پر تکیہ کیے بیٹھے رہے۔ اردو کے حامی اقتدار کی غلام گردشوں میں نہ صرف یہ کہ تمام عمر حکومت کے ہاتھ پیر جوڑتے رہے بلکہ انھوں نے حکومت سے یہ توقعات وابستہ بھی کیں کہ اردو کے فروغ کے لیے وہ تمام کام کرے جو خود اردو والوں کو کرنے چاہیے تھے۔ اردو کے یہ حامی نہ صرف یہ کہ تمام عمر سینہ کوبی کرتے رہے بلکہ سینہ کوبی کا یہ عمل ہمیشہ ہی دیوار سے سر مارنے کے مترادف ثابت ہوا۔

اہلِ اقتدار نے اردو کی ترقی و ترویج کے لیے ہمیشہ جھوٹے وعدے اس یقین کے ساتھ کیے کہ انھیں کبھی وفا ہونا ہی نہ تھا۔ صحیح لائحۂ عمل تو یہ ہوتا کہ اہلِ اردو حکمرانوں کے وعدوں کی فہرست سازی کرنے کے بجائے، ان کی نیک خواہشات کا فائدہ اٹھاتے ہوئے، اردو کی ترویج و ترقی کے لیے عملی اقدام کرتے۔

ہر وہ شخص جس کے دل میں اردو کے لیے محبت ہے اور جو اس کے تابناک مستقبل کا خواہاں ہے وہ رالف رسل کے تجویز کردہ اس لائحۂ عمل سے اختلاف نہیں کرے گا کہ اردو والوں کو زبانی جمع خرچ کے ساتھ ساتھ اس زبان کے فروغ کے لیے کچھ عملی اقدام بھی کرنے چاہیے تھے۔ رالف رسل کی نیک نیتی پر مکمل اعتماد ہونے کے باوجود میرا خیال یہ ہے کہ کہیں کہیں ان کی ایک آؤٹ سائڈر کی حیثیت اردو کی زمینی صورتِ حال کا معروضی احاطہ کرنے کی راہ میں حائل ہوتی ہے۔ ایسے مقامات پر رسل کا تجربہ جن محرکات پر مبنی ہے ان پر از سرِ نو غور کرنے کی ضرورت ہے۔

اردو اور ہندستانی مسلمان (Muslim Indians) اس حقیقت کے باوجود ایک ہی سکّے کے دو رخ نہیں کہ ہندستانی مسلمان کی 50 سے 60 فی صد آبادی اردو کو اپنی مادری زبان کہتی ہے۔ آزادی کے بعد اردو کا دائرہ محدود تر ہوا ہے اور اس کا بین المذاہب زبان کا کردار سمٹ کر اسلامی زبان تک محدود ہو کر رہ گیا ہے، اس لیے، آج جو لوگ اردو کو اپنی مادری زبان قرار دیتے

ہیں ان میں 99فی صد مسلمان ہیں۔ ایک مذہبی فرقے کے طور پر ہندستان میں مسلمانوں کے ساتھ جو امتیازی کے سلوک روا رکھا جاتا ہے اور جو ریجیکشن (rejection) اور فرسٹریشن ہندستان میں مسلمانوں کا مقدر بن گیا ہے، اردو بھی ان تمام منفی حالات کا اسی لیے شکار ہوئی ہے کیوں کہ اسے مسلم زبان کے طور پر قبول کیا جاتا ہے۔ اردو کے سیاق وسباق میں گوپی چند نارنگ، جگن ناتھ آزاد اور گوپال کرشن مغموم کچھ بھی کہیں، پالیسی سازوں کے خیال میں یہ مسلمانوں کی زبان ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے میں یہ بات صاف کردوں کہ اپنے رسمِ خط کے بغیر اردو کا وجود نہ صرف بے معنی ہے بلکہ اس طرح یہ ہندی کا اسلوب بن جاتی ہے۔ اپنے رسمِ خط کے بغیر اردو کا کردار ایک مستقل بالذات زبان کا کردار نہیں رہتا اور اس صورت میں یہ ہندی کی ہی ایک شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ایسی بہت سی زبانوں کے سبب ہی، جنھیں ہندی نے اپنی مختلف شکلوں کا نام دیا ہے، ہندی اپنے دامن کو وسیع تر کر کے اپنے بولنے والوں کی تعداد میں نہ صرف اضافہ کر کے قومی زبان بننے کی دعوے دار ہوئی ہے بلکہ اس طرح ہندی نے ہندستان کے قومی رابطے کی زبان کا درجہ بھی حاصل کرلیا ہے۔

اس ذیل میں رالف رسل کی توجہ میں اپنے ایک مضمون کی طرف دلانا چاہتا ہوں جو انگریزی ہفت روزہ 'مین اسٹریم' کے 20 دسمبر 1987 کے شمارے میں شائع ہوا ہے۔ اس مضمون میں بالخصوص میں نے ان ہی تمام مسائل سے بحث کی ہے، اس لیے، میرا خیال ہے کہ اردو کے تحفظ اور فروغ کی تمام تر کوشش اسی صورت میں کارگر ہوگی جب اردو اپنے رسمِ خط میں لکھی جائے۔ اردو کا رسمِ خط نہ فارسی ہے اور نہ عربی بلکہ یہ ایک مستقل بالذات زبان کا رسمِ خط ہے جسے اردو رسمِ خط ہی کہنا چاہیے۔ رسمِ خط کے سلسلے میں میری نظریاتی تصحیح علی سردار جعفری نے کی۔ جب رسمِ خط کے سلسلے میں ہمارا ذہن صاف ہو جائے تبھی یہ بات ہماری سمجھ میں آئے گی کہ اردو کے فروغ کے سلسلے میں مثبت قرار دیے جانے والے عناصر مثلاً فلموں کے نغموں اور مکالمات میں اردو کا استعمال، ناگری لپی میں اردو ادب کے قارئین کی مفروضہ بڑی تعداد یا اردو ادب کے انگریزی تراجم، یا پھر ہندی- اردو مخلوط زبان کا روزمرہ رابطے کے لیے ملک کے طول وعرض میں استعمال جیسے عناصر اردو کے فروغ میں واقعتاً کچھ زیادہ مدد

نہیں کر پائیں گے۔

اپنے رسمِ خط کے بغیر اردو اپنی موت بہت جلد مر جائے گی کیوں کہ یوروپین زبانوں کے برعکس جن کا مشترکہ رسمِ خط ہے یا پھر ان ہندستانی زبانوں کی طرح ناگری لپی جن کی تحریر کے لیے مشترکہ اسکرپٹ ہے، اردو کا اپنا کوئی گھر نہیں ہے۔ ناگری لپی میں اردو اپنے اس بین الاقوامی ادبی سرمایے سے بھی کٹ جائے گی جو خلیجی مما لک، برطانیہ اور امریکہ میں تخلیق ہو رہا ہے۔ ناگری لپی میں اردو کے فروغ کی وکالت اس زبان کو آخرش نقصان ہی پہنچائے گی کیوں کہ اس طرح یہ اپنی وقیع روایت کے تسلسل کی ضامن نہ ہو سکے گی۔ عملاً یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ اردو کے کلاسکی اور جدید ادب کو ناگری لپی میں منتقل کر دیا جائے۔

یہ بات مجھے معلوم ہے کہ اردو کے مقتدر رہ نما مزارِ اردو کے مجاور بن گئے جنھوں نے اہلِ اقتدار کے اردو کے تئیں مایوس کن رویے میں اس لیے اضافہ کیا کہ اردو کے یہ مجاور اقتدار کی برکتوں سے فیض یاب ہو کر مختلف سیاسی جماعتوں اور رہ نماؤں کے قصیدہ خواں اعلانچی قرار پائے۔

حکومت نے اردو کے فروغ کے لیے کچھ کیا ہی نہیں۔ یونی ورسٹیوں میں اردو کے شعبے ضرور کھلے مگر انھوں نے جہالت ہی کو فروغ دیا اور بہ قول شمس الرحمان فاروقی اردو شعبوں میں برسرِ کار اساتذہ جہلا کی چوتھی نسل ہیں۔ حکومت نے اردو کے شعبے عربی اور فارسی کے ساتھ جس طرح کھولے اس سے حکومت کی یہ نیت بالکل صاف تھی کہ اردو بھی عربی اور فارسی کی طرح کلاسِکل زبان ہے۔ سوال یہ ہے کہ اردو شعبوں کے ایم اے پاس اور پی ایچ ڈی یافتہ کہاں جائیں گے؟ اردو کی ڈگری روزگار کے بازار میں چلنے والا سکّہ نہیں؛ یہ ہر حال میں بے روزگاری کی ضامن ہے۔

حکومتِ ہند نے بیورو فور پرموشن اوف اردو لینگویج قائم کیا تھا جس کا نیا قالب قومی اردو کاؤنسل کے نام سے برسرِ کار ہے۔ توقع کی جانی چاہیے کہ قومی اردو کونسل کی سالانہ رپورٹ میں کوئی کام کی بات ہو۔ میں عتیق احمد صدیقی کے اس خیال سے جو انھوں نے اردو کے اداروں کے بے مصرف کاموں کے بارے میں ظاہر کیا ہے، پوری طرح اتفاق اپنے اس تجربے کی بنیاد پر کرتا ہوں جو ممبر پارلیمنٹ کے طور پر 15 برسوں کو محیط ہے۔ یہ سچ ہے کہ اردو

کے فروغ کے لیے مختص کی جانے والی حکومت کی گرانٹ فضول کاموں میں برباد ہوئی ہے۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ اردو کے لیے مختص رقم ہندی تو کیا سنسکرت سے بھی بہت کم ہے۔ قومی اردو کونسل کا کام اردو کا فروغ نہیں بلکہ اس کا طریقِ کار اردو والوں کے ضمیر کو سلانا ہے۔

اردو کے فروغ کے سیاق وسباق میں مرکزی سوال اردو داں آبادی کے بچوں کی تعلیم کا ہے۔ رسل نے سہ لسانی فارمولے کے مسخ کیے جانے سے متعلق حالات کا بہت صحیح تجزیہ کیا ہے۔ سہ لسانی فارمولے کو مسخ کیا جانا ہی تعلیم کے نظام سے اردو کو نکال باہر کرنے کا سبب بنا، اسی کے سبب پہلی زبان کے طور پر اردو داں آبادی کے بچے مادری زبان کے طور پر بہ حیثیت زبانِ اوّل اردو کی تعلیم سے محروم ہو گئے۔ اس کے بعد اردو کو دوسری اور تیسری زبان کے طور پر بھی تعلیمی نظام سے نکال باہر کیا گیا۔ اس کے علاوہ، سہ لسانی فارمولہ ہندی سنسکرت اور انگریزی پر ہی مشتمل ہو کر رہ گیا۔ سب سے زیادہ افسوس ناک تھا پرائمری سطح پر اردو مادری زبان والے بچوں کو اردو ذریعۂ تعلیم کے آئینی حق سے محروم کیا جانا۔ پرائمری تعلیم کا نظام مکمل طور پر حکومت کے پاس ہے اور پرائمری تعلیم کے اسکولوں میں حکومت کے پاس 90 فی صد اسکولوں کا کنٹرول ہے۔ اس کے باوجود اگر اسکول کی سطح پر اردو معدوم ہو گئی اور یونی ورسٹیوں میں اردو شعبے قائم کر دیے گئے تو یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے کسی پیڑ کی جڑیں کاٹ کر پتوں کو پانی دیا جائے۔ اردو لسانی اقلیت کو، ملک کی دیگر لسانی اقلیتوں کے ساتھ مل کر ہر صوبے میں اپنے اس حق کے حصول کے لیے جدوجہد کرنی ہوگی۔ اب تک اس محاذ پر اردو داں آبادی نے سرے سے کوئی پیش رفت ہی نہیں کی۔

اردو ہندستان میں ایسی غیر ملکی زبان نہیں ہے جسے فاتح اپنے ساتھ لائے ہوں۔ یہ ہندستان ہی میں پیدا ہوئی ہے۔ اس لیے اردو کے حقوق کا کیس ان غیر ملکیوں سے مختلف ہے جو دیارِ غیر میں اپنی زبان کے حقوق کے لیے جدوجہد کرتے ہیں: مثلاً برطانیہ میں آباد غیر ملکی اقوام جن کا ذکر رسل نے بھی اپنے مضمون میں کیا ہے۔ اردو چوں کہ مستقل حکومت کے امتیازی سلوک اور تعصب کا شکار ہے، اسی لیے، مجھے اس خیال سے اتفاق ہے کہ اردو والوں کو رضا کارانہ طور پر اردو کی تعلیم کے لیے ہر ممکن اقدام کرنے چاہئیں۔ اگر اسکولوں میں اردو کی تعلیم کا انتظام نہیں تو یہ اردو والوں کی ذمے داری ہے کہ وہ اسکول کے نظام سے باہر اردو کی

کلاسوں کا اہتمام کریں۔ مجھے رالف رسل کے ان خیالات سے مکمل اتفاق ہے جن کا اظہار انھوں نے اس افسوس ناک صورتِ حال کے ذیل میں کیا ہے جس کے سبب اردو داں آبادی کے بچے اپنے ماں باپ کو اردو میں خط نہیں لکھ سکتے، وہ اردو الفاظ کا صحیح تلفظ ادا کرنے سے قاصر ہیں۔

میں اردو والوں کے اس رویے کا قطعی دفاع نہیں کرنا چاہتا کہ انھوں نے اپنے بچوں کی اردو تعلیم کا انتظام کرنے کے لیے اسکول کیوں نہیں کھولے۔ یہ بھی مگر حقیقت ہے کہ اردو داں معاشرے کے پاس اس طرح کے وسائل نہیں ہیں کہ وہ اردو تعلیم کا نظم کرنے کے لیے مساوی نظام تیار کرسکیں۔ جن بچوں کی پہلی نسل اردو کی تعلیم سے محروم ہوگئی، ان کے والدین کو ابھی اس ضیاع کا اندازہ بھی نہیں ہے جو ان کے بچوں کے اردو نہ پڑھنے کے سبب ہوا۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ تمام ہی ترقی پذیر ملکوں میں تعلیم کا نظم کرنے کی ذمے داری حکومت کی ہے۔ آئینِ ہند واضح طور پر حکومت کو اس کے لیے ذمے دار قرار دیتا ہے کہ وہ 16 برس کی عمر تک بچوں کے لیے لازمی اور مفت تعلیم کا انتظام کرے۔ آئین ہند کی اس ہدایت کو سپریم کورٹ نے شہریوں کے بنیادی حقوق میں تبدیل کر دیا۔ حکومتِ ہند نے آئین کی 93 ویں ترمیم * کے ساتھ بچے کے تعلیم حاصل کرنے کے اس بنیادی حق کو آئینی شکل دے دی۔ اردو داں آبادی اپنے اس آئینی حق کو کیوں کر فراموش کرسکتی ہے؟

مسلم بچے اکثر مقامات پر جز وقتی مکاتب میں تعلیم حاصل کرتے ہوئے قرآن کی تعلیم، ضروری مذہبی امور مثلاً نماز وغیرہ سیکھتے ہیں۔ ان مکاتب میں بالعموم اردو تعلیم کا بھی نظم ہوتا ہے اور کہیں کہیں یہ مکاتب مذہبی تعلیم کے ادارے اور پرائمری اسکول کا مرغوبہ بھی بن جاتے ہیں۔ ان مکاتب میں جس شکل میں بھی اردو پڑھائی جائے اس کا مقصد اردو ادب کی تعلیم قطعی نہیں ہے البتہ اردو سے ان مکاتب کے طلبہ کی واقفیت انھیں اردو اخبارات، رسائل اور کچھ حد تک ان کتب کے مطالعے میں مدد دیتی ہے، جن سے انھیں دل چسپی ہو۔ ہندی کے علاقے میں اگر اردو کو ختم کرنے کی تمام تر کوششوں کے باوجود یہ زبان زندہ ہے تو اس میں ان مکاتب اور مذہبی تعلیم کے کل وقتی دینی مدارس کا اہم رول ہے۔ یہ بات یقیناً دہرانے کی ہے کہ نہ تو مکاتب اور نہ ہی مدارس کا اوّلین مقصد اردو زبان کی تعلیم یا اس

* بعد میں اس ترمیم کا نمبر تبدیل ہو کر 86 ہو گیا تھا۔ ادارہ

کے ادب کا فروغ ہے۔ یقیناً اردو ادب دینی مدارس کے ایجنڈے میں شامل نہیں ہیں۔ موجودہ حالات میں اردو کو دینی مدارس یا مکاتب سے نکالے جانے کی وکالت اس لیے نہیں کی جاسکتی کہ اسکولوں کے نظام میں اردو کی عدم موجودگی اردو داں آبادی کے لیے کوئی اور موقع (Option) ہی نہیں چھوڑتی۔

آخری بات: رسل نے جگ جیون رام کو موردِ الزام ٹھہراتے ہوئے کہا ہے کہ ان کی مخالفت کی وجہ سے گجرال کمیٹی رپورٹ کی سفارشات کا نفاذ نہ ہوسکا۔ میں اس واقعے کی صداقت سے واقف نہیں۔ وجہ جو بھی ہو مگر یہ بات افسوس ناک ہے کہ مذکورہ رپورٹ برسوں تک دھول چاٹتی رہی۔ جب خود اس رپورٹ کا مصنف ملک کا وزیرِ اعظم بنا تب بھی اس رپورٹ کی سفارشات نافذ نہ ہوسکیں، یہ واقعہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ملک کا برسرِ اقتدار طبقہ اردو کے بارے میں کسی حد تک سنجیدہ ہے؟ یہ واقعہ انفرادی طور پر کسی ایک شخص کا نہیں۔ خواہ وہ نہرو ہوں یا ذاکر حسین یا پھر اندر کمار گجرال، یہ تمام حضرات چاہتے ہوئے بھی اردو کے لیے اس وجہ سے کچھ نہیں کر سکے کیوں کہ آزادی کے بعد ہندستان کے عام شہریوں کے ذہن میں اردو تقسیمِ ہندستان، قیامِ پاکستان اور اسلامی شناخت سے وابستہ ہوچکی ہے۔

(اکنومک اینڈ پولیٹکل ویکلی، 13-6 مارچ 1999، ص566)

~~~~~~~

رالف رسل (لندن): (1918-2008)

میں نے اپنے مضمون Urdu in India since Independence، EPW، 2-9 جنوری 1999) پر سید شہاب الدین کا ردعمل EPW کے 13-6 مارچ 1999 کے شمارے میں پڑھا۔ مجھے خوشی ہے کہ شہاب الدین صاحب نے تفصیل کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ ان کے مراسلے میں بعض امور ایسے ہیں جو میری جانب سے وضاحت طلب ہیں۔ بعض زاویے ایسے ہیں جن پر میرا اور شہاب الدین صاحب کا واضح اختلاف ہے، میں ان پر بعد میں اظہارِ رائے کروں گا لیکن بعض امور ایسے بھی ہیں جن پر شہاب الدین صاحب کا یہ غلط خیال ہے کہ میں اور وہ ان پر متفق الرائے نہیں۔ اسی طرح بعض امور پر یہ بالکل واضح نہیں ہے کہ
~~~~~~~

شہاب الدین صاحب مجھ سے اتفاق کرتے ہیں کہ اختلاف۔

سب سے اہم نکتہ Immigrant Communities کا ہے۔ میں نے اپنے مضمون میں یہ کہیں نہیں کہا کہ ہندستان میں اردو والے Immigrant Community ہیں۔ میں نے تو صرف اس صورتِ حال کا موازنہ کیا ہے جو اتفاق سے برطانیہ میں Immigrant Communities اور ہندستان میں اردو داں معاشرے کے درمیان مشترک ہے۔ میں نے یہ موازنہ اس لیے کیا ہے تاکہ اس بات پر زور دیا جاسکے کہ برطانیہ میں اسی صورت حال سے دوچار Immigrant Communities کسی طرح باہر آسکیں جو ہندستان میں اردو والوں کو درپیش ہے اور برطانیہ کی صورتِ حال سے ہندستان کے اردو والے کیا سبق لے سکتے ہیں؟

میں سید شہاب الدین صاحب کے اس خیال سے لمحے بھر کے لیے بھی اتفاق نہیں کر سکتا کہ ہندستان میں چوں کہ اردو داں معاشرہ اقتصادی طور پر کمزور ہے اس لیے رضا کارانہ طور پر اردو کے فروغ کے لیے اقدام نہیں کیے جاسکتے۔ معاملہ وسائل کا ہے ہی نہیں بلکہ جذبے کا ہے۔ ہندستان کے اردو داں معاشرے کی اس میں دل چسپی ہی نہیں ہے کہ وہ اردو کے فروغ اور ارتقا کے لیے رضا کارانہ طور پر کام کرے۔ اگر شہاب الدین صاحب کی بات صحیح ہے کہ ہندستان کے اردو داں معاشرے کے پاس وسائل کا فقدان ہے تو پھر سوال کیا جاسکتا ہے کہ وہی معاشرہ دینی مدارس کا اتنا بڑا نیٹ ورک کیسے چلا رہا ہے؟

میں نے اپنے مضمون میں یہ بھی کہیں نہیں کہا ہے کہ ہندستان کے اردو معاشرے کو اسکولوں کا مساوی نظام قائم کرنا چاہیے۔ مجھ سے متعلق یہ بات بھی شہاب الدین صاحب نے خود ہی قیاس کی ہے جس سے بحث ہی غلط راستے پر چلی جائے گی۔ میرا خیال یہ ہے کہ جہاں تک اسکولوں کے سرکاری نظام کا تعلق ہے تو اردو داں معاشرے کو اس سے پورا فائدہ اٹھانا چاہیے۔ یہی نہیں بلکہ اسکول کے نظام میں اردو تعلیم کی جو سہولتیں موجود نہیں ہیں ان کے لیے ہندستان کے اردو والوں کو نہ صرف مطالبات بلکہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے ہر ممکن اقدام بھی کرنے چاہئیں۔ میں نے یہ بات بھی کہیں نہیں کہی ہے کہ اردو کو دینی مدارس کے نظام سے باہر نکال دینا چاہیے۔ میں نے یہ کہا ہے کہ اردو والے دینی مدارس سے متعلق جو بھی

مطالبات کریں گے، وہ کسی بھی طرح اردو زبان وادب کے فروغ میں معاون نہیں ہوں گے۔

شہاب الدین کے خط سے یہ بالکل صاف نہیں ہے کہ میرے مضمون سے کیا وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ میں دینی مدارس سے اردو کو باہر کرنے اور اردو کا رسمِ خط بدلنے اور ناگری لپی اختیار کرنے کا حامی ہوں؟ اگر شہاب الدین صاحب نے مذکورہ نتائج اخذ کیے ہیں تو مجھے یہ کہتے ہوئے افسوس ہے کہ وہ میری بات کو سمجھ نہیں سکے۔ میں نے جو بات کہی وہ سیدھی بات ہے: اردو والوں کو ان اقدام کا استقبال کرنا چاہیے جو اردو ادب کو ان لوگوں تک پہنچانے کے لیے کیے جا رہے ہیں جنھیں اردو نہیں آتی اور جو ناگری لپی کی وساطت سے اردو ادب کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ ہر طبقے کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی زبان کو اپنی خواہش کے مطابق اور اپنی پسند کے رسمِ خط میں لکھے۔ اس خواہش کا احترام ان تمام لوگوں کو کرنا چاہیے جو رسمِ خط کے سوال سے دل چسپی رکھتے ہیں۔

رسمِ خط کی بحث کا ایک پہلو سیاسی ہے اور دوسرا علمی۔ جہاں تک علمی پہلو کا سوال ہے تو برسوں پہلے J. B. Firth کے تجویز کیے گئے نقشے کے مطابق یہ قطعی ممکن ہے کہ اردو کو رومن اسکرپٹ میں بغیر کسی پریشانی کے اور ان تمام آوازوں کے ساتھ پڑھا اور ادا کیا جا سکتا ہے جو اردو والوں کو مرغوب ہیں۔

میں نے فرتھ کے اس نظریے سے واقف ہونے کے باوجود کبھی اس بات کی وکالت نہیں کی کہ اردو داں طبقہ رومن اسکرپٹ کو اختیار کرے۔ انجمن ترقی پسند مصنفین کو اس بات کا اندازہ بہت جلد ہو گیا تھا کہ اردو کا رسمِ خط تبدیل کر کے رومن اسکرپٹ اختیار کرنے کی اس کی تجویز، جس کا ذکر انجمن ترقی پسند مصنّفین کے پہلے منشور میں ہے، اردو والوں کے لیے قابلِ قبول نہیں ہو گی، اس لیے، اس نے بہت جلد اس تجویز کا ذکر کرنا بند کر دیا۔ جب کسی طبقے کے 99 فی صد لوگ کسی رسمِ خط کو قبول کرنے کے حق میں نہ ہوں تو اس پر اصرار بے مصرف ہے۔ میرا نظریہ، اس لیے، یہی ہے کہ اردو والوں کو اپنا روایتی رسمِ خط ہی برقرار رکھنا چاہیے لیکن انھیں اس طرح کی تجاویز کا بھی استقبال کرنا چاہیے جن کے ذریعے ناگری لپی اور رومن اسکرپٹ جاننے والے لوگ اردو ادب کو ان رسوم الخط میں پڑھنے کی خواہش کا اظہار اس وجہ سے کریں

کیوں کہ انھیں اردو رسمِ خط سے واقفیت نہیں۔
(اکنومک اینڈ پولیٹکل دیکلی، 24-17 اپریل 1999، ص 930)

~~~~~~~

علی عمران زیدی (علی گڑھ)

میں نے رالف رسل کا مضمون جسے اردو زبان اور تعلیم کے معاصر منظر نامے پر مصنف کے مشاہدات سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، دل چسپی سے پڑھا۔ اردو جو مشترکہ ثقافت کی امین ہونے کے باوجود تقسیمِ ہندستان کے سبب تعصب کا شکار ہوئی، اس کے بارے میں رالف رسل کی تجاویز اور تجزیہ ایک واقف حال اسکالر کا بیان ہے جب کہ حقیقتاً رسل تکنیکی طور پر آؤٹ سائڈر ہیں۔ اردو زبان اور تعلیم کے لیے رسل کی فکرمندی وتشویش (Concerns) ہمیں اس موضوع کے مختلف الجہات زاویوں پر سنجیدہ غور وفکر کی دعوت دیتی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اردو کے فروغ کے نام پر قائم کیے گئے ادارے مثلاً قومی اردو کونسل اور مختلف صوبوں میں برسرِ کار اردو اکادمیاں حکومت نے اس مقصد سے قائم کی تھیں کہ یہ اردو زبان کے فروغ میں اس لیے معاون ہوں گی کیوں کہ اردو [اس وقت] ملک کے کسی بھی حصے میں صوبائی زبان کا درجہ نہیں رکھتی تھی مگر یہ تمام ادارے اردو زبان کے فروغ کے مقاصد میں پوری طرح ناکام ہوگئے۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ 1956 میں قائم کیے گئے ریاستوں کی تشکیلِ جدید کے کمیشن نے اس امکان کو بالکل ہی ختم کر دیا کہ کسی صوبے کو اردو کا صوبہ اس لیے کہا جا سکے کہ وہاں اردو بولنے والوں کی قابلِ ذکر آبادی ہو۔ زبان کے نام پر ریاستوں کی تشکیل اس طرح کی گئی کہ نئے تشکیل شدہ صوبوں میں اردو کی آبادی پہلے سے بھی کم ہوگئی۔ اردو آبادی کے پوکٹس نئے قطعی غیر اردوداں صوبوں میں شامل کر دیے گئے۔

اردو کے سلسلے میں سب سے زیادہ افسوس ناک بات یہ ہے کہ اردو کا تقریباً ہر لکھنے والا، خواہ وہ مقتدر اہلِ قلم ہو یا پھر نو آموز و نادار، سب اقتدار کی غلام گردشوں کا حصہ بن چکا ہے اور جو لوگ اقتدار سے فیض یاب نہیں ہو سکے وہ کاسۂ گدائی ہاتھ میں لینے کے لیے حکومت
~~~~~~~

کا غلام بننے کے لیے جان دیے دے رہے ہیں۔

ایک اور موقعے پر رالف رسل ایک اور سول سرونٹ شمس الرحمٰن فاروقی کے کردار اور ان کے بیانوں کا صحیح تناظر میں تجزیہ اس لیے نہیں کر سکے کیوں کہ وہ فاروقی کے اس کردار سے واقف نہیں تھے جو سول سرونٹ کے طور پر مکروہ و مردود ایمر جنسی کی حمایت میں فاروقی نے ادا کیا تھا۔ ایمر جنسی میں سنجے گاندھی سے فاروقی کی قربت نے نیشنل رائٹرس فورم کا قیام کرایا۔ نیشنل رائٹرس فورم کے یکے از سربراہان شمس الرحمٰن فاروقی نے ہندستان کا دورہ کر کے مسلمانوں کو ایمر جنسی کی حمایت میں آمادہ کرنے کی کوشش کی۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے اردو اہلِ قلم کو ڈرا دھمکا کر ان سے ایمر جنسی کی حمایت انھیں یہ سمجھا کر کرائی کہ اگر وہ ایمر جنسی کی حمایت نہیں کریں گے تو انھیں قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنا پڑیں گی۔ فاروقی کے جس انٹرویو کا حوالہ رسل نے دیا ہے وہ فاروقی نے سرکاری نوکری سے ریٹائر ہونے کے بعد دیا تھا۔ انٹرویو میں حکومت کے خلاف فاروقی کے ریمارکس ان کی منافقت کا ثبوت ہیں۔ ان کے کسی بیان پر کیسے بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں فاروقی ایک elitist ہیں اور ان کا دلت مخالف کردار اس سے ظاہر ہے کہ انھوں نے بہوجن سماج پارٹی کے دورِ اقتدار میں یو پی اردو اکادمی کی چیئر مین شپ قبول کرنے سے انکار کر دیا جب کہ وہ کانگریس حکومت کے قائم کردہ اردو کے سرکاری اداروں کی چھوٹی سے چھوٹی رکنیت قبول کرتے رہے تھے۔

یہ بات افسوس ناک ہے کہ مجموعی طور پر اردو کے اہل قلم خواہ وہ کسی نظریے کے دعوے دار ہوں، حکومت کے تلوے چاٹتے رہتے ہیں۔ یہاں علی سردار جعفری کی مثال برمحل ہے۔ جعفری صاحب خود کو ترقی پسند نظریات کا علمبردار کہتے تھے مگر انعام و اکرامات حاصل کرنے میں انھوں نے کبھی کسی تکلف و تامل سے کام نہیں لیا۔ انھوں نے حال ہی میں گیان پیٹھ انعام لیا ہے جو صرف ہندتوا کے حامی اہلِ قلم کو دیا جاتا ہے۔ جعفری ہندستان کے واحد شاعر تھے جنھوں نے ایمر جنسی کی حمایت میں 'حرفِ حق' کے عنوان سے ایک نظم لکھی تھی جو سنجے گاندھی کا قصیدہ تھی۔ ہندستان کی کسی زبان کے شاعر نے ایمر جنسی میں ضمیر فروشی کی ایسی حرکت نہیں کی۔

مضمون میں ایک اور مقام پر حالات سے پوری طرح واقف نہ ہونے کے سبب رسل

غچہ کھا گئے۔ یہ مقام گجرال کمیٹی کے تجزیے کا ہے۔اب اس بات کا تو کوئی محل ہی نہیں کہ گجرال کمیٹی یا اس کی سفارشات کا ذکر کیا جائے۔ یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ گجرال کمیٹی سفارشات کا مقصد ان کا نفاذ کبھی نہیں تھا، یہ سفارشات صرف اور صرف اردو والوں کو بے وقوف بنانے کے لیے سامنے لائی گئی تھیں۔کسی شخص کے حاشیۂ خیال میں جتنی اچھی باتیں آ سکتی ہیں تقریباً وہ تمام ان سفارشات میں شامل کر دی گئیں اور گجرال مسلمانوں کی آنکھوں کا تارا بن گئے۔مسلمانوں میں ان کی اس مقبولیت نے انھیں ملک کا وزیرِاعظم بننے میں مدد دی۔وزیراعظم بننے کے بعد اندر کمار گجرال کو ان سفارشات کا اس وقت تک بھی خیال نہیں آیا جب تک ان کی گدّی خطرے میں نہیں پڑی۔ یہ دل چسپ واقعہ تاریخ میں محفوظ رہنا چاہیے کہ جیسے ہی گجرال کو اپنی گدّی خطرے میں نظر آئی انھوں نے فوراً اردو کے سرکاری مسلمانوں کی ایک میٹنگ بلائی جس میں کشمیر سے کنیا کماری تک سارے سرکاری چمچے مسلمان شامل تھے۔اس میٹنگ میں گجرال نے ایک مرتبہ پھر گجرال کمیٹی کے نفاذ کا اعلان کیا مگر تب تک دیر ہو چکی تھی اور گجرال کی گدّی بچانا ان سرکاری مسلمانوں کے ہاتھ میں نہ تھا۔ مجھے تعجب ہے کہ گجرال کمیٹی کی تعریف جیسے لطیفے کو رسل نے کیوں کر اپنے سنجیدہ مضمون میں جگہ دی اور کیوں کہ یہ EPW میں شائع ہوا۔

(اکنومک اینڈ پولیٹکل ویکلی،10 اپریل1999،ص858)

~~~~~~~

رالف رسل

علی عمران زیدی صاحب کے معروضات جو 10 اپریل 1997 کے EPW کے شمارے میں شائع ہوئے ہیں، کا جواب دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

زیدی صاحب کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ اردو کے سلسلے میں حکومت کے رول کو میں نظر انداز کر رہا ہوں۔میرا خیال تو اس کے برعکس یہ ہے کہ اردو والوں کو وہ سب کچھ کرنا چاہیے جو حکومت کو اس کی ذمے داریاں پوری کرنے پر مجبور کر سکے۔زیدی صاحب ان زاویوں کو سمجھ نہیں سکے جن پر میں نے زور دیا ہے۔میرا خیال یہ ہے کہ حکومت کیا کرتی ہے یا دینی مدرسے
~~~~~~~

کیا کرتے ہیں، اس سے اردو اداروں کے مایوس کن رول کو تنقید کا ہدف بنانے کا جواز کمزور نہیں ہو جاتا۔ اردو کے ادارے تو خود کچھ کرنے کے بجائے دینی مدارس کی قصیدہ خوانی اس لیے کرتے ہیں تا کہ ان اردو اداروں کے حصے کا کام دینی مدارس کرتے رہیں۔ یہ اردو والوں کی ذمے داری ہے کہ وہ اردو کے اداروں کو وہ کام کرنے کے لیے مجبور کریں جو ان اداروں کی قانونی اور اخلاقی ذمے داری ہے۔

زیدی صاحب کی یہ بات تو درست ہے کہ میں تکنیکی طور پر آؤٹ سائڈر ہوں مگر جہاں تک ہندستان کی سیاست کا سوال ہے تو وہ میرا شمار معصومین میں نہ کریں۔ اسی طرح میں کسی کے ہاتھ کا کھلونا بن جاؤں گا، زیدی صاحب کا یہ خیال بھی غلط ہے۔

زیدی صاحب نے اپنے خط میں جو معلومات بہم پہنچائی اس کا کچھ حصہ نیا ضرور ہے مگر ان کے خط میں درج شدہ معلومات کے بڑے حصے سے میں واقف ہوں۔ جہاں تک شمس الرحمٰن فاروقی اور علی سردار جعفری کے کرداروں کی منافقت کا سوال ہے تو میں ان سے واقف ہوں مگر اپنے مضمون میں ان حضرات کو میں نے اپنے دلائل کے سیاق وسباق ہی میں استعمال کیا ہے۔

علی عمران زیدی صاحب نے گجرال کمیٹی کی سفارشات سے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ ضرور درست ہوگا، مجھے اس میں شک نہیں مگر یہ بات ہم سب کو خوب معلوم ہے کہ سیاست داں یہ بات بہ خوبی جانتے ہیں کہ انھیں کب اور کس مسئلے کا استحصال کرنا ہے۔ اردو والے اگر یہ نہیں جانتے تھے کہ وہ اندر کمار گجرال کی شکل میں ایک سیاست داں کے ہتھے چڑھ گئے ہیں تو وہ بے وقوف تھے۔

(اکنومک اینڈ پولیٹکل ویکلی، 5 جون 1999، ص 1382)

~~~~~~~

دانیال لطیفی (نئی دہلی) : (1917-2000)

میرے دل میں رالف رسل کی بڑی قدر ہے مگر مجھے ان کا مضمون دو دفعہ پڑھنا پڑا۔ مضمون کی طوالت قاری کو الجھاتی ہے۔
~~~~~~~

رالف رسل نے یہ کہا کہ اتر پردیش کے مسلمان کاہل ہیں اور اپنے موجود وسائل کا استعمال انھوں نے اپنی ثقافت کی تحفظ کے لیے نہیں کیا لیکن رسل نے یہ وضاحت نہیں کی کہ کاہلیت کے سلسلے میں ان کی مراد سماج کی اوپری طبقے سے ہے یعنی مریضانہ ذہنیت کے شکار وہ اشراف جنھیں کارل مارکس نے معاشرے کا scab (اپنی جماعت کا غدار) اور scum (کسی گروہ کا مجہول نکمّا آدمی) کہا ہے۔ جہاں تک اردو بولنے والے دستکار طبقے اور ان مزدوروں کا سوال ہے جو دو وقت کی روٹی کے لیے ترستے رہے، تو ان بے چاروں کے پاس تو کھانے کے لیے روٹی ہی نہیں ہے پھر اُن سے یہ امید کرنا کہ وہ زبان کے فروغ کے لیے کوئی مثبت لائحۂ عمل مرتب کریں گے، فضول بات ہے۔

جہاں تک اردو داں غیر مسلم حضرات کا سوال ہے تو ان میں سے اکثر اقتدار کی مصلحتوں کے سبب ہندی ادب کی عظمت اور ناگری لپی کے قصیدہ خواں یہ سوچے بغیر ہو گئے کہ ان کے پاس ان بہت سے سیاسی سوالوں کے جواب نہیں جو اردو کو ناگری میں لکھنے سے متعلق لوگوں کے ذہن میں اٹھتے ہیں۔

جہاں تک رسل کے اس خیال کے علمی زاویے کا تعلق ہے کہ اردو کے ادبی شہ پارے ناگری لپی میں بھی دستیاب ہونے چاہئیں تو اس سے اتفاق کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اردو ادب کے فروغ کے لیے رومن اسکرپٹ کا بھی استعمال مبارک ہے۔ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اردو ادب کو ناگری لپی اور رومن اسکرپٹ میں پڑھنے والے لوگوں کا طبقہ مختلف ہے۔ اردو کو رومن اسکرپٹ میں بہت زمانے تک فوج میں رابطے کی زبان کے طور پر استعمال کیا گیا لیکن اب ہمیں اس بات پر زور دیتے رہنا چاہیے کہ اردو رسمِ خط کا حسن نستعلیق جیسے فونٹس (Fonts) میں مضمر ہے جسے اب کمپیوٹر کی مدد سے نئے نئے سافٹ ویئرز کی شکل دی جا سکتی ہے۔

رالف رسل نے بجا طور پر اردو کے ان اداروں کو ہدفِ تنقید بنایا ہے جو عوام کی رائے میں بالکل ناکارہ ہیں۔ ان اداروں کو فعال اور متحرک کرنے کا واحد طریقہ عوامی بیداری ہے۔ مجموعی طور پر مسلم دانشوروں اور مسلم بیوروکریسی کے رول نے آزادی کے بعد ہندستانی مسلمانوں اور اردو کو بہت نقصان پہنچایا۔ مسلم دانشوروں اور بیوروکریٹس نے خوف کی نفسیات

اور نظریاتی الجھاؤ کے سبب بہت سی حماقتیں کیں۔ اردو اور مسلمانوں سے متعلق حکومت کو سب سے زیادہ گمراہ مسلم دانش دروں اور بیوروکریٹس ہی نے کیا ہے۔

دوسرے ممالک خاص طور پر پاکستان میں اردو سے متعلق ہونے والے کام کو مسلم بیوروکریٹس اور مسلم دانشوروں نے اس لیے ہدفِ تنقید بنایا کہ کہیں ان پر غداری کا الزام نہ لگ جائے۔ مسلم بیوروکریٹس کی اکثریت ریٹائرمنٹ کے بعد لیڈر بننے کے خواب دیکھنے لگتی ہے اور یہ ایک ایسا کام ہے کہ جس کے لیے مسلم بیوروکریٹس بالکل ناموزوں ہیں۔

(اکنومک اینڈ پولیٹکل ویکلی، 15 مئی 1999، ص 1150)

☆☆☆

مباحثہ

صدف فاطمہ

دینی مدارس کے فارغین اور یونی ورسٹی کے نظام میں اردو درس وتدریس

اس تحریر کا مقصد دینی مدارس کے نصاب میں کسی تبدیلی کا مشورہ دینا ہرگز نہیں ہے کہ یہ حق ان مدارس کے ذمے داران اور اکابرینِ امت کا ہے۔ اس مضمون کا موضوع دینی مدارس کے ان فارغین تک محدود ہے جو مدرسے سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد ملحقہ کالجوں یا پھر یونی ورسٹیوں میں ہی بی اے کے پروگرام میں اردو ادب کو ایک اختیاری مضمون کے طور پر لے کر یا پھر ایم اے اردو ادب میں مدارس کی اسناد کی بنیاد پر داخلہ لیتے ہیں۔

ہندستان کی دانش گاہوں کے اردو شعبوں میں اب چوں کہ طلبہ اور اساتذہ دونوں میں اکثریت دینی مدارس کے فارغین کی ہے، اس لیے، یہ موضوع اول تو اس لیے بحث طلب ہے کہ ابھی تک اس موضوع پر کوئی سنجیدہ گفتگو ہی نہیں ہوئی۔ دوسرے ان فارغین کے مستقبل سے دل چسپی رکھنے والے ہی نہیں بلکہ اردو ادب کے خلقیے سے وابستہ نیک طینت حضرات بھی اس وابستگی کے سوال کو لے کر جائز طور پر متعدد خدشات میں مبتلا ہیں۔ نیک طینت حضرات ان فارغین کے مستقبل سے وابستہ سوال کو اس لیے بھی اٹھاتے ہیں کیوں کہ وہ بجا طور پر ان کے لیے بہتر مستقبل کے خواہاں ہیں۔ یونی ورسٹی کے نظام میں دینی مدارس کے فارغین کی اکثریت کے لیے روزگار کے امکانات اردو ادب کے علاوہ دیگر مضامین میں تقریباً نہیں کے برابر ہیں، اس لیے، اردو ہی ان کی واحد پناہ گاہ ہوتی ہے۔ اردو کے علاوہ باقی تمام مضامین — عربی، فارسی اور دینیات جس میں دینی مدارس کے لیے طلبہ کو بی اے یا ایم اے میں داخلہ مل سکتا ہے — میں یونی ورسٹیوں میں اسامیاں بہت کم ہوتی ہیں، اس لیے، آخرش ان طلبہ کا رخ اردو ہی کی

طرف ہوتا ہے جہاں نوکری آسان اور مواقع کہیں زیادہ موجود ہیں۔اس کے باوجود جتنی بڑی تعداد میں ہر سال دینی مدارس سے طلبہ فارغ ہوتے ہیں ان کی اکثریت کو یا تو کسی دینی مدرسے میں مدرس کی نوکری کرنی پڑتی ہے یا پھر کسی مسجد میں موذن یا امام بننے کے علاوہ ان کے سامنے روزگار کے مواقع نہیں کے برابر ہوتے ہیں۔ یہ زاویہ بھی مگر یہاں زیرِ بحث نہیں ہے۔

بالعموم دینی مدارس سے فراغت کے بعد یونی ورسٹیوں میں داخلہ لینے والے یہ فارغین عربی، فارسی، اسلامیات جیسے مضامین کے ساتھ اردو ادب کو ایک اختیاری مضمون کے طور پر لے کر یا تو بی اے میں داخلہ لیتے ہیں یا پھر براہِ راست ایم اے اردو ادب کی ڈگری سے سرفراز کیے جاتے ہیں۔

اس تشویش کے مکمل طور پر درست ہونے کے باوجود بھی اس مسئلے کا حل یہ نہیں ہے کہ دینی مدارس کے فارغین کو یونی ورسٹیوں کے اردو شعبوں میں داخلہ نہ دیا جائے بلکہ اس مسئلے کا حل تلاش کرنے کی ضرورت ہے کہ دینی مدارس کے یہ فارغین یونی ورسٹیوں کے اردو شعبوں میں بہ حیثیت طلبہ اس تیاری کے ساتھ کیسے داخل ہوں کہ ان کے اندر نہ صرف اردو ادب پڑھنے کی صلاحیت پیدا ہوجائے بلکہ اس کے خلقیے سے بھی وہ واقف ہوجائیں، اور ان کے ذریعے کیا جانے والا علمی کام ادب کا اعلا معیاری کام ہو نیز اردو ادب کی تعلیم کی جلوہ گری ان کی شخصیت میں بھی دکھائی دے۔ ادب اور سماجی علوم آدمی کو بہتر اور سوچنے والی روح میں تبدیل کردیتے ہیں مگر دینی مدارس میں اردو اور سماجی علوم تو کیا عربی ادب بھی — جو دنیا کا عظیم ترین ادب ہے — برائے نام ہی پڑھایا جاتا ہے۔

حکومتِ ہند کے پیش کردہ اعداد وشمار کے مطابق سن 2002 میں تقریباً پانچ لاکھ کل وقتی دینی مدارس تھے جن میں تقریباً پانچ کروڑ طالب علم زیرِ تعلیم تھے۔ ان اعداد وشمار کو ان کی اشاعت کے بعد اس موضوع پر کام کرنے والے کسی شخص یا ادارے نے کبھی چیلنج نہیں کیا۔ دیگر اسکولرز کے علاوہ پروفیسر پرتاپ بھانو مہتہ نے بھی ان اعداد وشمار کا حوالہ اپنے ایک مضمون میں

دیا ہے۔* مسلم آبادی میں 2002 کے مقابلے اب تک یقیناً کافی اضافہ ہوا ہوگا اور کل وقتی دینی مدارس کی تعداد بھی بڑھی ہوگی مگر اس کے اعداد وشمار ہمارے پاس موجود نہیں ہیں۔ عام طور پر 5 سال سے 17 سال کی عمر تک کے بچے کل وقتی دینی مدارس میں داخلہ لیتی ہیں۔ اگر اُس وقت یعنی 2002 میں مسلم آبادی بیس کروڑ بھی تسلیم کر لی جائے تو بھی دینی مدارس میں حصولِ تعلیم کے لیے جانے والوں کی یہ تعداد نہ صرف ہوش ربا ہے بلکہ اس سے یہ اندازہ بھی ہوتا ہے کہ سیکولر تعلیم میں مسلم طلبہ کا تناسب کتنا کم ہے۔ یہ سوال علاحدہ بحث کا متقاضی ہے، اس لیے، اسے بھی فی الحال یہیں چھوڑ دیتے ہیں۔

دینی مدارس کے نصاب کے باب میں بھی یہاں کوئی بحث مفقود نہیں مگر گذشتہ صدی کے آخری برسوں میں جب پہلی بار دینی مدارس میں کچھ دنیوی علوم اور کمپیوٹر کورس متعارف کرانے کی کوشش کی گئی تو متعدد ماہرین نے جنھیں — سیکولر اور درسِ نظامی — دونوں ہی نصابوں سے واقفیت تھی، دلائل دے کر یہ ثابت کیا تھا کہ کل وقتی دینی مدارس کے نصاب میں بڑی تبدیلی کے بغیر یعنی نصاب کی موجودہ صورت میں نئے مضامین کی شمولیت ممکن نہیں ہے۔ ان ماہرین کا یہ ماننا درست تھا کہ مسلمانوں کے اپنے مذہبی تعلیم کے ادارے قائم کرنے اور ان میں پڑھائے جانے والے نصاب کے بارے میں فیصلے کرنے کے تمام حقوق محفوظ ہیں، نیز یہ بھی کہ نہ تو دینی مدارس کا مقصد وہ جدید تعلیم ہے جو حکومت دینی مدارس میں دلوانا چاہتی ہے اور نہ ہی دینی مدارس کا نصاب جدید تعلیمی فریم ورک میں جگہ پا سکتا ہے۔

جدید طرز کے اسکولوں کے نصاب میں کسی بھی زبان کا نصاب پہلی کلاس سے ہی اس طرح تیار کیا جاتا ہے کہ اس زبان کا ادب اس نصاب کا جزوِ لاینفک ہوتا ہے۔ اردو میں اب بچوں کا ادب ہی ناپید ہو گیا ہے جب کہ وہ زبانیں — جن کے نصاب کو معیاری تصور کیا جاتا ہے خصوصاً انگریزی میں — بچوں کا ادب نہایت ثروت منداور وسیع الجہات ہے، ایسی صورت میں بی اے میں پہلی بار اردو ادب پڑھنے والا وہ طالبِ علم جس نے اس سے پہلے دینیات کے ایک حصے کو اردو تراجم کے ذریعے پڑھا ہے، وہ براہِ راست بی اے کی سطح کا نصاب پڑھنے کا اہل ہو ہی نہیں

* Pratap Bhanu Mehta, Redefining Urdu Politics in India، مرتّبہ اطہر فاروقی، اوکسفر ڈیونی ورسٹی پریس انڈیا، 2006، ص29۔

ہوسکتا چہ جائیکہ اسے ایم اے اردو ادب میں داخلہ دے دیا جائے۔ ہرچندکہ انجیلِ مقدس کا انگریزی زبان سے تعلق اس سے کہیں زیادہ ہے جتنا قرآن کا اردو سے ہے مگر کیا کسی عیسائی سیمینری (Seminary) سے فارغ ہونے والے طالبِ علم کو براہِ راست بی اے میں انگلش ادب کو مضمون کے طور پر پڑھنے یا پھر انگلش ادب میں ایم اے کرنے کی اجازت مل سکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسی بات کرنے والے کو لوگ صرف پاگل کہیں گے!

دینی مدارس سے فراغت کے بعد یونی ورسٹیوں میں پہلی بار بی اے میں اردو ادب کو ایک مضمون کے طور پر اختیار کرنے والے یا اردو ادب میں ایم اے کرنے والے طلبہ کے بارے میں یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ انھیں اردو ادب کے خلقیے سے قطعی کوئی واقفیت اس لیے نہیں ہوتی کیوں کہ دینی مدارس کے نصاب میں اردو ادب کے لیے کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ ہر ادب کا مخصوص کلچر ہوتا ہے جس کا تعلق اس معاشرے سے تو لازمی طور پر ہوتا ہی ہے جس میں وہ ادب پروان چڑھتا ہے مگر اس میں بہ شمول دیگر عناصر کے ادب کے آفاقی عناصر بھی شامل ہوتے ہیں۔ مثلاً انگریزی ادب محض برطانوی ادب نہیں رہا جس میں برطانوی تہذیب کی اجارہ داری ہو بلکہ دنیا کے مختلف ملکوں میں تخلیق ہونے والے انگریزی ادب میں، بالخصوص ہندستانی اور افریقی ممالک کے ادب میں مقامی کلچر کی نمائندگی بھی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ادب کلچر کو فیصلہ کن انداز میں متاثر کرتا ہے، اور جس کلچر یعنی زندگی کے مظاہر میں ادب کی اجارہ داری ہوتی ہے، اسے ادبی کلچر کہا جاتا ہے۔ <u>اردو ادب کا خلقیہ اردو کی اس ادبی تہذیب میں مضمر ہے جس کی تشکیل مختلف مقامی تہذیبوں اور لسانی رویوں کے اشتراک سے صدیوں میں ہوئی ہے۔</u> دینی مدارس میں پانچ سے سات برس کی عمر میں

داخل ہونے والا بچہ سماجی طور پر بھی اردو کے اس تہذیبی خلقیے سے نا کے برابر ہی واقف ہوتا ہے جو خود اس کے اپنے ماحول میں موجود ہوتا ہے۔

اسکولی نظام میں تعلیم پانے والے بچے اس محدود نظام کے کل وقتی طالبِ علم نہیں ہوتے اور اسکول ختم ہونے کے بعد وہ اپنے گھروں کو لوٹ جاتے ہیں جہاں ان کی ذہنی تربیت عام معاشرے(Common Civic Space) میں ہوتی ہے۔ بہت چھوٹی تعداد میں کچھ وقت کے لیے اسکولوں کے ہوسٹل میں رہنے والے طالبِ علم بھی معاشرے کے مختلف مذہبی، سماجی، اقتصادی اور تہذیبی پس منظر سے تعلق رکھنے والے طلبہ کے ساتھ ہوسٹل میں رہتے ہیں، اس لیے، ان کا مقابلہ دینی مدارس کی اقامت گاہوں میں بارہ تیرہ برس گزارنے والے طالبِ علموں سے کسی طرح نہیں کیا جاسکتا۔ دینی مدارس کے طلبہ کو چوں کہ یہ سہولت حاصل نہیں ہوتی، اور مدارس میں ان کے قیام کا تمام زمانہ ہوسٹل ہی میں گزرتا ہے، اس لیے، ان کی باقی معاشرے کی نفسیات سے ذہنی ہم آہنگی ہو ہی نہیں سکتی۔ اس سنجیدہ سوال پر ماہرینِ نفسیات اور سماجیاتی علوم کے اسکولرز کو توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

اردو کلچر

آج اردو کلچر — جو دراصل ہندستان کے ادبی کلچر کا دوسرا نام ہے — کا پیش پا افتادہ (Sterotypical) تصور اکثر ہدفِ تنقید بنایا جاتا ہے۔ اس Sterotype Cultre کی عکاسی خصوصاً پانچویں، چھٹی، ساتویں اور آٹھویں دہائی کی فلموں — جیسے میرے محبوب (1963)، پاکیزہ (1972)، مغلِ اعظم (1960) اور نکاح (1982) — میں کی گئی ہے۔ اسے کسی بھی طرح اردو کلچر نہیں کہا جاسکتا بلکہ امپیریلسٹ کلچر (Imperialist Culture) کہنا زیادہ مناسب ہے۔ ماضی کے اس برسرِ اقتدار اشرافیہ کلچر کی عکاسی میں فلموں کے لیے لازمی عنصر Fantacy کی شمولیت نے عام آدمی کو ہی نہیں بلکہ معاشرے کے پڑھے لکھے لوگوں اور سماجیات کے عالموں کو اس لیے بھی گمراہ کیا کیوں کہ ہمارے عالم حد درجہ تساہل پسند ہیں۔ فلموں اور دیگر ذرائع سے پیش کیے گئے اس پیش پا اُفتادہ تصور کو ذہن میں رکھ کر لکھی گئی اس نوعیت کی نام نہاد

علمی تحریروں سے اردو زبان اور اس کے تصور کو بہت نقصان ہوا اور اردو کلچر کے نمائندے عام آدمی کا تصور اہلِ وطن کی نظر میں Caricature میں تبدیل ہوگیا یا پھر دینی مدارس کے فارغین کو ہی اس اردو کلچر کا نمائندہ اس لیے تسلیم کرلیا گیا کیوں کہ اردو اور مسلمان ایک ہی سکّے کے دو رخ تصور کیے جاتے ہیں۔ ان فلموں کے کلچر کو اردو کلچر تسلیم کرلینا اردو کلچر کا نہایت سطحی تجزیہ اور تاریخ سے عدم واقفیت پر مبنی ہے۔

'تشریف رکھیے'، 'کھانا تناول فرمایئے' (ہر چند کہ 'تناول فرمایئے' اب تقریباً مرحوم ہو چکا ہے) درمیانِ گفتگو فارسی کے اشعار، مصرعے اور ضرب الامثال یا سعدی شیرازی کی حکایتیں ماضی کے اشرافیہ اردو کلچر کا جزوِ لازم تھیں۔ اردو کلچر کے خلاف یہ پروپیگنڈا جانے کس نے شروع کیا کہ پرانے زمانے میں شرفا یعنی زمین دار اپنے بچوں کو تہذیب سیکھنے طوائفوں کے پاس بھیجتے تھے۔ ہمارے زمانے میں طوائفوں کی زندگی کی سب سے مہذب عکاسی 1981 کی ہندی فلم امراؤ جان میں ہوئی ہے۔ جو بھی یہ بات سنے گا کہ مسلم زمین دار اور شرفا یعنی زمین داری نظام سے وابستہ اعلا طبقہ اپنے بچوں کو تہذیب سیکھنے طوائفوں کے پاس بھیجتے تھے وہ اس کے علاوہ اور کیا سمجھے گا کہ اردو، طوائفیں اور کوٹھوں کا کلچر چوں کہ ہم معنی تصور کیا جاتا ہے، اس لیے، ان بچوں کو کوٹھوں کا کلچر سیکھنے بھیجا جاتا تھا! ناطقہ سر بہ گریباں ہے، اسے کیا کہیے! طوائفوں کا پیشہ اصلاً جسم فروشی سے وابستہ تھا۔ امراؤ جان بھی اس سے استثنا نہیں ہے۔ خواہ اس کے جسم فروشی کے طریقوں کی فلم میں کتنی ہی مہذب عکاسی کیوں نہ کی گئی ہو۔ اودھ کی ڈیرے دار طوائفیں بھی جسم فروشی کے پیشے سے ہی منسلک تھیں۔ اگر زمین دار یا صاحبِ ثروت اپنے بچوں کو طوائفوں کے پاس بھیجتے تھے تو ان کا مقصد انھیں تہذیبی نہیں بلکہ زمین دارانہ نظام کے مریضانہ ذہن کے گُر سکھانا ہوتا ہوگا جو اس نظام کو چلانے کے

لیے ضروری تھے۔ مغلوں کے عہد کے اس زمین دارانہ نظام کو انگریزوں نے اس لیے جاری رکھا کیوں کہ ان کا واحد مقصد ہندستان کی دولت لوٹ کر انگلستان لے جانا تھا۔ یہاں ان کی عیاشی کو فاتح کی عمومی عادت میں شمار کیا جانا چاہیے۔ طوائفوں کے کلچر کو اردو تہذیب سے وابستہ کرنا ذہنی بیماری اور اردو ادب کے علمی متعلقات سے صریح ناواقفیت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ہمارے زمانے میں اردو کلچر کی سب سے زیادہ تخریب کارانہ عکاسی انیتا ڈیسائی کے نوول In Custody، اور اس پر مبنی مرچنٹ آئیوری (Merchant Ivory) کے پروڈکشن کے تلے بننے والی فلم 'محافظ' (1993) میں کی گئی ہے۔

بالخصوص لکھنؤ کا وہ مصنوعی معاشرہ جو نوابین کے دورِ حکومت میں وجود میں آیا — اس کی اقتصادی بنیادیں تعلق داری پر تھیں، جو زمین دارانہ نظام کا ہی دوسرا نام تھا۔اس کی عمر بھی بہت کم تھی ۔ اپنے مخصوص انداز یعنی Stereotype کی وجہ سے نوّابین کے دور میں تشکیل پانے والا یہ معاشرہ اس لیے بھی بدنام ہے کیوں کہ اس کے محدود دائرے کی وجہ سے عوام کے لیے اشراف کی مریضانہ طرزِ زندگی کی ممکن حد تک نقل پورے اودھ میں عام ہوگئی تھی ۔ علاوہ ازیں لکھنؤ کی تہذیب نے جغرافیائی روایتوں کا عطر بھی اپنے اندر نچوڑ لیا تھا جس میں اودھی زبان کا فیصلہ کن رول ہے، اور یہ مغربی اتر پردیش اور دوسرے جغرافیائی منطقوں کے اردو کلچر سے قطعی مختلف ہے۔ اودھ کے بڑے حصے میں عوامی بول چال کی زبان اردو نہیں اودھی پہلے بھی تھی، اور آج بھی ہے، اس لیے، لکھنوی کلچر کے مجموعۂ عجائبات کو مثال کے طور پر پیش کرنا حماقت کے سوا کچھ نہیں۔

مغلوں کے اقتدار میں بھی جاگیر دار، رجواڑے اور ثروت منداشخاص (خواہ وہ فوج میں ہوں یا دربار میں اعلا عہدوں پر ماموراُمرا ہوں) بڑی تعداد میں سیاسی منظرنامے پر چھائے ہوئے تھے، ان کی زبان فارسی تھی اور ان کی تہذیبی قدروں پر اہلِ اقتدار یعنی مغلوں کی ثقافت کا گہرا اثر تھا۔ تہذیبی طور پر کائستھوں کو تو آزادی کے بہت بعد تک مسلمان ہی سمجھا جاتا تھا جس کی وجہ اِس کے سوا کچھ نہیں تھی کہ اہلِ اقتدار کے قریب ہونے کے لیے کائستھ خود مسلم حکمرانوں کے رنگ میں رنگ گئے تھے۔ کائستھوں کی اس پالیسی کے نتیجے میں وہ ملک گیر سطح پر

ہمیشہ اقتدار پر چھائے رہے، اور ان کے اثر سے، ان سے روزی روٹی کے لیے وابستہ ہندو حضرات بھی اردو تہذیب بہ خوشی اختیار کرتے تھے، اس لیے، یہ کہنا کسی طرح درست نہیں کہ اردو تہذیب مسلمانوں میں محض اشراف کی تہذیب تھی۔ یہ تہذیب ایک ملک گیر تہذیب تھی جس میں علاقائی، لسانی اور ثقافتی انفرادیت کا غلبہ تھا۔

کسی زبان کے ادبی کلچر کی تشکیل میں بہت سے عناصر شامل ہوتے ہیں خصوصاً مقامی کلچر کے ساتھ مقامی زبانوں کا رول بھی فیصلہ کن ہوتا ہے اور کسی عوامی زبان کے ادبی زبان بننے کے سفر میں عوام کے ساتھ خواتین کا کردار اس لیے بھی اہم ہے کیوں کہ غیر تحریری ادب کا ایک حصہ خواتین کے ذریعے ہی فروغ پاتا ہے۔ اسی لیے مردم شماری کے اعداد و شمار جمع کرنے کے فارم میں 'Household' زبانوں کی اصطلاح وضع کی گئی ہے۔ ان گھریلو خواتین کی اکثریت ناخواندہ ہونے کی وجہ سے بھلے ہی ادب سے صرف زبانی طور پر ہی واقف ہو، مگر یہ روایت بہت طاقت ور تھی جس میں خصوصاً تقریبات میں گائے جانے والے گیت اور مقامی محاورے شامل تھے، اور ان ہی ذرائع سے ہر زبان کی مع اردو زبان کی بھی توسیع ہوئی جس میں عربی اور فارسی الفاظ کو مقامی تلفظ اور معنی کے ساتھ ہی قبول کیا گیا۔ اردو میں عربی اور فارسی کے نوّے فیصد الفاظ کا ان زبانوں کے اس تلفظ اور معنی سے کچھ تعلق نہیں جو عرب و عجم میں مستعمل ہیں۔

زبان کے مستند محاورے کی سند بھی خواتین ہی سے لی جاتی تھی۔ اس کے باوجود کہ شمالی ہند کی زبانوں اور خصوصاً اردو میں خواتین کی تحریری کاوشیں بہت بعد میں سامنے آئیں مگر زبان کے محاورے پر ان کی گرفت کا اندازہ داغ دہلوی کے اس بیان سے ہوتا ہے جس کے مطابق وہ جب کسی لفظ یا محاورے کے صحیح استعمال کو لے کر مشکوک ہوتے تو گھر کے اندر جا کر خواتین سے اس کے معنی اور صحیح استعمال معلوم کرتے تھے۔

اردو کلچر یعنی اردو کے ادبی کلچر کا صحیح تصور یہ ہے کہ آج یا اب سے دو سو برس پہلے اگر کسی وجہ سے دس بیس گھروں میں بھی اس کلچر کا رواج تھا (اصلاً ایسا نہیں تھا، کیوں کہ اردو کلچر کا عوامی دائرہ ہمیشہ ہی بہت وسیع تھا) تو اردو کے تہذیبی کلچر کا وہ خطہ جغرافیائی طور پر بھلے ہی چھوٹا ہو مگر اس کا خلقیہ اردو ہی کا خلقیہ تھا جس کی لسانی اور تہذیبی جڑیں خالص مقامی تھیں۔ اردو تہذیب کی لسانی جڑوں میں مقامی زبانوں کے لفظ خراد ہو کر اور اردو کے ٹکسالی الفاظ کی شکل تبدیل

کر کے اس علاقے کی زبانوں میں شامل ہونے کے بعد اردو تہذیب کا حصہ بن گئے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اردو دلی اور لکھنؤ کے پرانے شہر تک محدود زبان ہوتی اور رام پور، ٹونک، شاہ جہاں پور اور فرخ آباد بلکہ روہیل کھنڈ کی پورے خطے میں جہاں افغانستان سے پورے کے پورے قبیلے ہندستان آ کر آباد ہوئے تھے، وہاں اردو کی اجارہ داری نہ ہوتی جب کہ حقیقت یہ ہے کہ آج بھی ان علاقوں میں لوگ گھروں میں پشتو، دری یا افغانستان کے مختلف خطوں کی دیگر زبانیں ہی بولتے ہیں۔ چہار بیت کی خالص افغانستانی روایت جو آج بھی ٹونک اور رام پور میں چھوٹے پیمانے پر ہی سہی مگر زندہ ہے، اردو کے ادبی کلچر کی اس لچک کا ثبوت ہے جس میں ہر زبان کے الفاظ اور ہر ادبی روایت مقامی تہذیب میں ضم ہو کر ایک نئے قالب میں ڈھل سکتی تھی۔ خصوصاً ان علاقوں میں جہاں پٹھانوں کے قبیلے آئے تھے، آج بھی بہت سے گھروں میں لوگ اگر چہ صرف پشتو ہی بولتے ہیں مگر وسیع تر مقامی، لسانی اور اس تہذیبی سرمایے سے عوامی زندگی میں بھرپور فائدہ اٹھاتے ہیں۔ مشرقی اور مغربی پنجاب میں اردو زبان کی اجارہ داری اور پنجاب کے اشراف کی زندگی میں مخصوص انداز کے اردو کلچر کی اجارہ داری ہی پنجاب کے عوام میں بھی راہ پا سکی۔ ہندستان میں شامل پنجاب نے ملک کے کسی بھی دوسرے خطّے سے زیادہ ہندی کے خلاف ردِّ عمل کا اظہار کیا، اور آج وہاں اردو زبان بھلے ہی نہ ہو مگر ماضی کے اردو کلچر کے واضح نشانات اور ہندی مخالف جذبات بہ آسانی شناخت کیے جا سکتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ پولیس اور فوج کی اصطلاحوں میں اردو الفاظ کی کثرت اسی تاریخی تسلسل کا نتیجہ ہے۔ **تاریخ کا مطالعہ اس کی تشکیل کے محرکات اور تسلسل کو نظر انداز کر کے کیا ہی نہیں جا سکتا۔**

اردو اور ہندی کے مادری زبان کے تصور کے بارے میں ہم نے کبھی یہ غور ہی نہیں کیا کہ جب بچہ بولنا سیکھتا ہے تو وہ کسی زبان کو مفرس و معرب یا سنسکرت زدہ ہندی میں ناگری رسمِ خط کے ساتھ نہیں سیکھتا۔ جو وہ بولتا ہے وہ اس کی ماں کی سادا زبان ہوتی ہے۔ اردو اور ہندی دونوں زبانوں کے بولنے والے 'بچے کی مادری زبان' کا فقرہ تو استعمال کرتے ہیں مگر رسمِ خط پر سیاسی وجوہ سے ان زبانوں کے بولنے والوں کا انتہا درجے کا اصرار اس بنیادی حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ بچہ مادری زبان 'بولنا' سیکھتا ہے، وہ اسے 'لکھنا' نہیں سیکھتا۔

انگریزوں کے دورِ اقتدار میں جدید ہندی کو فروغ دینے کی مخصوص سیاسی پالیسی کے طور پر شمالی ہند کی زبانوں اور ان کے ادب کی چوں کہ سرپرستی نہیں کی گئی، اس لیے، وہ زبانیں ایک حد سے زیادہ ترقی نہیں کر سکیں اور ہندی نے انھیں اپنے اندر ضم کر لیا۔ نئی اور مصنوعی زبان یعنی جدید ہندی کی تشکیل ان چھوٹی زبانوں کو ضم کیے بغیر ممکن ہی نہیں تھی۔ آزادی کے بعد امریکہ میں لسانیات کے شعبوں کے طرز پر اور اس طرح کے نصاب کے ذریعے ہندستانی یونی ورسٹیوں کے لسانیات کے شعبوں میں ہونے والے مطالعات نے زبان اور بولی کے فرق کو مزید نمایاں کر کے یہ ثابت کیا کہ بولی زبان نہیں بلکہ کوئی نہایت کم تر درجے کی چیز ہے۔ بولی بھی نہ صرف زبان بلکہ نہایت طاقت ور زبان اس لیے ہوتی ہے کہ بچے کی مادری زبان وہی ہوتی ہے اور اس میں علاقائی تہذیب کا گہرا رچاو ہوتا ہے۔ اس کا ادب بھی اتنا ہی عظیم ہوتا ہے جتنا کسی تحریری زبان کا ادب۔

جب تک کسی بولی کو ریاستی سرپرستی حاصل نہیں ہوگی اور اس کے لیے ایک مخصوص رسمِ خط کے تحت وہ زبان تعلیم کا ذریعہ اور سرکاری دفاتر کی زبان نہیں بنے گی تو وہ مسلسل کمزور ہوتی جائے گی۔ بہت سی بولیاں یعنی زبانیں امپیریلزم کی اسی سازش کی وجہ سے ختم ہو بھی گئی ہیں۔ بولی اور زبان کے جھگڑے کو علمی رنگ دے کر ہندستان ہی میں نہیں بلکہ ساؤتھ ایشیا کی یونی ورسٹیوں میں لسانیات کے ان شعبوں میں عوامی ادب کی تحقیق پر بھی بہت زور دیا گیا۔ یونی ورسٹی کے لسانیات کے شعبوں میں اس نہج کے تباہ کن لسانی مطالعات کا مقصد 'مرتی ہوئی 'زبانوں'، 'بولیوں' اور 'عوامی ادب' کو مختلف خانوں میں تبدیل کر کے ان کے مطالعے کے نام پر مغربی ممالک خصوصاً امریکہ سے بڑی فنڈنگ حاصل کرنا تھا۔ امریکہ نے خصوصاً ہندستان کے ماہرینِ لسانیات پر قارون کے خزانے ہی کھول دیے تھے، یہ دروازے اب بھی وا ہیں۔ لسانیات کے ان شعبوں نے برِّصغیر کی زبانوں کے درمیان فاصلوں کو بڑھایا، زبانوں میں طبقاتی تفریق کو مستحکم کیا اور لسانی تنازعات کو ہندستان میں اس فیصلہ کن انداز میں ہوا دی کہ اب یہ تفریق یہاں ذات پات اور ہندو مسلم تنازعات کی طرح کبھی ختم نہ ہونے والی خطرناک تفریق میں تبدیل

ہوگئی ہے۔ رہی سہی کسر آزادی کے بعد جدید ہندی امپیریلزم (Imperialism) نے شمالی ہند کی تمام زبانوں کو بولیاں کہہ کر اپنے اندر ضم کرکے پوری کردی۔ ایسا کرتے وقت جدید ہندی کے نظریہ سازوں نے سامنے کی اس بات پر بھی غور نہیں کیا کہ ان میں اکثر زبانوں کا ادبی سرمایہ جدید ہندی سے کہیں زیادہ ثروت مند ہے، اور ان کی لسانی ساخت اور تہذیبی خلقیے کا مغربی یوپی کی اس کھڑی بولی سے دور کا بھی تعلق نہیں جس پر جدید ہندی نے اپنی لسانی بنیادیں استوار کی تھیں۔ بھوجپوری تو کئی ملکوں — نیپال، موریشس (Mauritius)، گیانا (Guyana)، سوری نام (Suriname)، ٹرینڈاڈ اینڈ ٹوبیکو (Trinidad and Tobacco) اور فجی (Fiji) — کی سب سے بڑی زبان ہے اور ان ممالک میں اس کی عملی حیثیت قومی زبان کی سی ہے۔

1950 کے آئین میں میتھلی کو بھی آٹھویں جدول میں شامل نہیں کیا گیا تھا مگر اس نے اپنی آزاد لسانی شناخت پر زور دیا اور اب وہ بھی آئین کے آٹھویں جدول کا حصہ ہے۔ اسی طرح اور کئی زبانیں جن کی، جدید ہندی نے اپنے احیا پسند شناخت کے ایجنڈے کے تحت باڑھ مارنے کی کوشش کی تھی، اب اپنی آزاد شناخت اور آٹھویں جدول میں شمولیت پر مصر ہیں جس میں وہ جلد ہی کامیاب بھی ہوجائیں گی۔

مدارس کے طالب علموں کے یونی ورسٹی میں داخلے کے لیے کیے جانے والا ناگزیر اقدام

یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ دینی مدارس نے کبھی اس خواہش کا اظہار نہیں کیا کہ ان کے فارغین کو یونی ورسٹیوں میں داخلہ دیا جائے اور ان کی اسناد کو یونی ورسٹیوں کی اسناد کے مساوی

تسلیم کرلیا جائے۔ یہ فیصلہ پہلی دفعہ ازخود علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی نے سیّد حامد (1920-2014) — جو 1980 سے 1985 تک وہاں وائس چانسلر رہے — کے زمانے میں کیا تھا۔ سید حامد نے اس مقصد سے ایک برج کورس کی ابتدا کی تھی تاکہ یونی ورسٹی کے فارغین میں یہ علمی استعداد پیدا ہوجائے کہ وہ یونی ورسٹی کے دیگر طلبہ کے شانہ بہ شانہ تعلیم حاصل کرسکیں۔ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کا ذریعۂ تعلیم چوں کہ انگریزی ہے، اس لیے، وہاں کے لیے یہ تجویز نہایت معصومانہ بلکہ محیرالعقول تھی۔ سیّد حامد ایک نہایت وفادار سرکاری ملازم اور اس وقت کی وزیرِاعظم اندرا گاندھی کے قریب ترین لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔ مرادآباد میں 13 اگست 1981 کو عید کے دن شروع ہوئے زبردست مسلم کُش فسادات کے بعد علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں مدارس کی ڈگریوں کو اے ایم یو کی ڈگریوں کے مساوی تسلیم کرنے کا فیصلہ بغیر حکومت کے حکم کے کیا گیا تھا، یہ کہنا مشکل ہے۔ سیاسی مقاصد سے تعلیم کے میدان میں کیے گئے فیصلے نہایت منفی اور دوررس تخریبی نتائج کے حامل ہوتے ہیں۔ ایسے فیصلے کرتے وقت تعلیمی متعلقات کو قطعی پیشِ نظر نہیں رکھا جاتا ہے، اس لیے، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کا برج کورس کا یہ فیصلہ تو کامیاب نہ ہوسکا مگر دینی مدارس کے فارغین کے لیے یونی ورسٹیوں کے دروازے کھل گئے۔ کچھ روز بعد ایک برس کا یہ برج کورس بھی بند ہوگیا۔ جنرل ضمیرالدین شاہ (پ 1948)، شیخ الجامعہ، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی نے اپنے دورِ اقتدار (17 May 2012 - 17 May 2017) میں ایک متنازعہ فیصلے کے ذریعے ایک شخص کو انگریزی ادب کا براہِ راست پروفیسر بنانے کے لیے دوسری بار برج کورس شروع کیا۔ اپنی اس بنیادی خامی کی وجہ سے کہ اسکول کی کم سے کم دس یا بارہ سال کی تعلیم (10+2) جس میں دسویں تک وہ تمام مضامین پڑھائے جاتے ہیں، جن کی بنیادی معلومات ہر طالبِ علم کے لیے ضروری ہے اور انٹرمیڈیٹ میں بھی ان مضامین کی تعداد کم سے کم پانچ ہوتی ہے، کا مقابلہ ایک برس کا برج کورس کیسے کرسکتا ہے؟ یہ برج کورس کامیاب ہو ہی نہیں سکتا تھا مگر یہ چل اب بھی رہا ہے۔ واقعتاً اس کورس کا اب کیا حال ہے یہ تو نہیں معلوم مگر اس کا کوئی جزوی طور پر بھی مثبت نتیجہ نہیں نکلا۔ اسی طرح اسلم پرویز صاحب (پ 1954)، شیخ الجامعہ، مولانا آزاد نیشنل

اردو یونی ورسٹی (20 اکتوبر 2015 تا 28 فروری 2020) نے وہاں بھی برج کورس شروع کیا تھا مگر برج کورس کے تصور میں پنہاں تضادات کی وجہ سے اسلم پرویز صاحب کی تمام تر نیک نیتی کے باوجود یہ تجربہ وہاں بھی ناکام ہوگیا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں تو ایسی کوشش کی ہی نہیں گئی مگر اب اکثر ان یونی ورسٹیوں میں جہاں مسلم طلبہ کی کافی تعداد ہے مع جواہر لال نہرو یونی ورسٹی کے، دینی مدارس کی ڈگریاں براہِ راست یونی ورسٹیوں کی ڈگریوں کے مساوی تسلیم کی جاتی ہیں۔

دینی تعلیم کی ایک بالکل مختلف دنیا سے آنے والے ان طلبہ کی اولاً تو اردو ادب کے طالبِ علم کے طور پر مکمل بے بسی اور پھر اردو کے خلقیے سے عدم واقفیت انھیں پہلے اردو ادب کے طالبِ علم اور پھر اردو ادب ہی کے استاد کے طور پر جس ذہنی کیفیت میں مبتلا کرتی ہے اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں ہے۔ ذہنی کیفیت اس لیے کہ اردو کا ادب خصوصاً شاعری، دنیا کی سب سے زیادہ مذہب مخالف شاعری ہے اور اٹھارھویں اور انیسویں صدی کی اردو شاعری میں جنسی عوامل کا ایسا کھلا بیان ہے کہ دینی مدارس سے آنے والے طالبِ علم سے یہ توقع کرنا کہ اسے اس ادب سے دلچسپی ہوگی، اس طالبِ علم کے ساتھ حد درجہ نفسیاتی ظلم کے سوا کچھ اور ہے ہی نہیں۔

جامعہ اردو علی گڑھ کے فارغین کے لیے مسلم یونی ورسٹی میں ایک Only English نام کا برج کورس جیسا کامیاب نظام بہت زمانے پہلے تھا جو کب ختم ہوا، معلوم نہیں۔ اس کورس میں ادیبِ ماہر (جو انٹرمیڈیٹ کے مساوی ہوتا تھا) اور ادیبِ کامل کرنے والے کو (جو بی اے کے برابر ہوتا تھا) علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں داخلہ لینے کے لیے انگریزی کے اسی نصاب کا امتحان دینا ہوتا تھا جو علی گڑھ کے انٹرمیڈیٹ (اس زمانے کا پری یونی ورسٹی جسے پی یوسی کہا جاتا تھا، کا جو کورس رائج تھا اس کی مدت ایک برس تھی) یا پھر بی اے انگلش کے نصاب کو پڑھ کر امتحان پاس کر کے اپنی پسند کے دیگر مضامین کے ساتھ پی یوسی یا پھر بی اے میں داخلہ مل جاتا تھا۔ اس زمانے میں علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں علاحدہ سے اونرس نہیں تھا بلکہ جس طالبِ علم کے بی اے میں شاید پچاس یا پچپن نمبر کسی خاص مضمون کے پرچے میں آجاتے تھے، اسے اسی مضمون میں اونرس کی ڈگری دے دی جاتی تھی۔ یعنی کسی طالبِ علم کو اس Only English کا امتحان پاس کرنے کے لیے اپنے اندر انگریزی زبان میں وہی صلاحیت پیدا کرنی ہوتی تھی جو علی گڑھ میں پی یوسی یا بی اے میں داخلے کے خواہش مند طالبِ علم میں ہوتی تھی۔ یہ سب سے بہتر نظام تھا۔

آج بھی دینی مدارس کے فارغین کے لیے اسی طرز پر ایک نصاب تیار کرنے کی ضرورت ہے جس کے بعد وہ نہ صرف اردو ادب بلکہ سماجی علوم کے دیگر مضامین انگریزی کے ذریعے پڑھنے کے اہل ہوسکیں۔ مولانا آزاد نیشنل اردو یونی ورسٹی —جو اب اردو یونی ورسٹی تو برائے نام ہی ہے اور وہ دن دور نہیں جب جامعہ عثمانیہ کی طرح یہ بھی عام یونی ورسٹی میں حکومت کے ذریعے اس لیے تبدیلی کردی جائے گی کہ وہاں اردو کے شعبے کے علاوہ اردو ذریعۂ تعلیم کا حقیقت میں تو دور دور تک نام و نشان نہیں، کاغذ پر البتہ سب کچھ موجود ہے۔ اس یونی ورسٹی میں داخلہ لینے کے لیے دسویں کلاس تک اردو کا مطالعہ لازمی ہے جب کہ اردو زبان کے سب سے بڑے صوبے اترپردیش کے چند اُن اسکولوں کے علاوہ جنھیں مسلمان چلاتے ہیں، اور کہیں بھی دسویں کلاس تک ایک اختیاری مضمون کے طور پر اردو تعلیم کا نظم نہیں ہے، اس لیے، یوپی سے مولانا آزاد نیشنل اردو یونی ورسٹی میں اسکول کے نظام سے آنے والے طالبِ علموں کو نہیں بلکہ دینی مدارس کے فارغین کو ہی داخلہ مل پاتا ہے۔

اس مسئلے کا قابلِ عمل حل یہ ہے کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، مولانا آزاد نیشنل اردو یونی ورسٹی، خواجہ معین الدین چشتی لنگویج یونی ورسٹی لکھنؤ ایک دو اور تین سال کا ایک ایسا کورس تیار کریں جس میں مختلف مضامین بالخصوص Humanities اور سوشل سائنس کے مضامین شامل ہوں، اور اس کورس میں داخلہ لینے والے طالبِ علم کو یہ آزادی دی جائے کہ وہ اپنی مرضی سے ایک دو یا تین سال کے جس کورس میں چاہے داخلہ لے مگر دورانِ تعلیم طلبہ کے لیے تعلیم اور قیام کے ساتھ دیگر اخراجات یونی ورسٹی کو اس لیے برداشت کرنا چاہیے کیوں کہ

دینی مدارس کے اکثر فارغین کی مالی حالت ایسی نہیں ہوتی کہ وہ ان اخراجات کے متحمل ہوسکیں۔ ان یونی ورسٹیوں کے ساتھ جہاں دینی مدارس کی ڈگریاں قابلِ قبول ہیں، اردو کے اداردوں کو بھی اس موضوع پر سنجیدہ بحث و تمحیص کا آغاز فوراً کرنے کی ضرورت ہے۔

☼☼☼

(صدف فاطمہ نے جامعۃ المومنات الاسلامیہ، لکھنؤ سے تعلیم حاصل کی اور وہاں سے فراغت کے بعد انھوں نے لکھنؤ یونی ورسٹی سے اردو مضمون کے ساتھ بی اے اور پھر اردو ہی میں ایم اے کرنے کے بعد جواہر لال نہرو یونی ورسٹی سے اردو ادب میں ایم فل اور پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ہے۔)

مذاکرہ

انل مہیشوری

قیامِ پاکستان کے لیے مسلمانوں کی حمایت، ایک مسخ شدہ تاریخ
یو پی کے فیصلہ کن اسمبلی انتخابات کے اعداد و شمار کی روشنی میں

اگر 1947 میں ملک کی تقسیم نہ ہوتی تو ہندستان میں کوئی ایک تہائی آبادی مسلمانوں کی ہوتی، تین یا چار ریاستوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہوتی اور ملک کے سیاسی ڈھانچے میں ان کو برابر کا حصہ ملتا

یہ مضمون ان تاریخی حقائق پر روشنی ڈالنے کی ایک کوشش ہے جنھیں تقسیمِ ہند کا مطالعہ کرنے والے زیادہ تر مورخین نے نظرانداز کر کے غلط نتائج اخذ کیے ہیں۔ ان حقائق کی روشنی میں تقسیم کے موضوع پر ہماری فکر میں فیصلہ کن تبدیلی نہ آئے، یہ ممکن ہی نہیں ہے۔

لکھنؤ کی کاؤنسل ہاوس لائبریری[1] میں دستیاب اعداد و شمار کا استعمال کرتے ہوئے یہ مضمون اس واہمے کی تردید کرتا ہے کہ 1946 کے انتخابات میں مسلمانوں نے چوں کہ ایک ہو کر مسلم لیگ کے حق میں اپنا ووٹ دیا تھا، اس لیے، پاکستان کے قیام میں ان کا فیصلہ کن کردار رہا۔

میں جن حقائق کی بات کر رہا ہوں ان کا تعلق اتر پردیش (متحدہ صوبہ) میں 1946 کے

انتخابات سے ہے جن کو پاکستان کے سوال پر ایک ریفرنڈم کا نام دیا گیا ہے، لیکن ان انتخابات کو پاکستان کے حق میں استصواب کا نام دینا سراسر گمراہ کن اور تاریخ کو مسخ کرنے کی کوشش ہے۔ اس سلسلے میں سب سے اہم پہلو یہ ہے کو یہ انتخابات تمام بالغان کے حقِ رائے دہندگی پر مبنی نہیں تھے۔ ہندستانی شہریوں کو یہ حق آزادی کے بعد حاصل ہوا۔ 1946 کے انتخابات محدود رائے دہندگی کی بنا پر کرائے گئے تھے اور حکومتِ ہند کے قانون 1935، (Government of India Act 1935) کی چھٹی فہرست میں بالغان کے ایک بے حد محدود طبقے کو ہی حقِ رائے دہندگی حاصل تھا۔ ان کو یہ حق ان کی جائیداد اور ان کی تعلیم کی بنا پر دیا گیا تھا۔ 1946 کے انتخابات کے لیے ووٹروں کی ان فہرستوں میں ترامیم تو کی گئیں جن کا استعمال 1935 میں کیا گیا تھا، لیکن ان سے کچھ خاص فرق اس لیے نہیں پڑا کہ حقِ رائے دہندگی کی بنیادیں جوں کی توں رہیں۔ 1946 کے انتخابات میں جن لوگوں نے پاکستان کے حق میں ووٹ دیے وہ کسی بھی طرح مجموعی طور پر مسلمانوں کی نمائندگی نہیں کرتے تھے۔

اُن دنوں یوپی کی کل مسلم آبادی میں صرف 14.43 فیصد کو ہی ووٹ کا حق حاصل تھا۔ ان 14.43 فی صد کے تقریباً آدھے حصے یعنی 7.21 (55.33 فی صد) نے ہی اس حق کا استعمال کیا۔ اور ان میں سے بھی ہر تین ووٹروں میں سے دو سے بھی کم یعنی کُل آبادی کے محض 3.26 فی صد نے مسلم لیگ، یعنی پاکستان، یعنی تقسیمِ ملک کے حق میں ووٹ ڈالا۔ مسلم لیگ کے حق میں ووٹ ڈالنے والوں کی تعداد ایک کروڑ کی آبادی میں محض 464684 تھی۔*

تقسیمِ پاکستان کے قیام، اور اس کے بعد جنوبی ایشیا میں پروان چڑھنے والے مذہبی تفرقے نے 1946 کے انتخابات پر دوررس اثرات مرتب کیے۔ یہی سبب ہے کہ 1946 کے نتائج کا ہر ممکن زاویے سے اور نہایت گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا جانا چاہیے۔

1946 کے انتخابات میں کُل آبادی کے محض 3 فی صد ہندستانیوں کو ہی مرکزی اسمبلی کے لیے ووٹ دینے کا حق حاصل

---

* یوپی میں مسلمانوں کی آبادی تقریباً ایک کروڑ تھی۔ عائشہ جلال نے اپنی کتاب میں Census of India کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ یوپی میں 80 لاکھ سے زائد مسلمان تھے۔

تھا جب کہ صوبائی اسمبلیوں کے لیے یہ تناسب 13 فی صد تھا۔ حکومتِ ہند کے 1935 کے قانون کی چھٹی فہرست کی رو سے کرائے گئے انتخابات میں ووٹ کا حق صرف تین کروڑ ہندستانیوں کو ہی حاصل ہوا جب کہ 21 سال سے زیادہ عمر کے افراد کی کل تعداد 12 کروڑ تھی۔ حقِ رائے دہندگی کی اس محدود نوعیت کی اہم ترین خامی یہ تھی کہ ووٹ دینے کے اہل صرف وہ لوگ تھے جن کے پاس بڑی جائیدادیں تھیں اور ان کا تعلق سماج کے خوش حال طبقے سے تھا یا یہ لوگ اعلا تعلیم سے آراستہ تھے۔ چوں کہ تعلیم کے مواقع بھی ان دنوں صرف اہلِ شرف کو ہی ملتے تھے، اس لیے، 1946 کے انتخابات میں بالغان کے 75 فی صد حصے کو انتخاب کے عمل سے باہر ہی رکھا گیا تھا۔ لہٰذا ان انتخابات کی بنا پر کوئی بھی نتیجہ اخذ کرنا گمراہ کن ہے مگر ہمارے مورخین کی اکثریت نے استنباطِ نتائج ان ہی انتخابات کی بنیاد پر اخذ کیے ہیں، اور ہمارے مورخین کی اس گمراہ کن سوچ کی وجہ سے آج تک مسلمانوں کو پاکستان کے قیام کا ذمے دار قرار دیا جاتا رہا ہے۔

1946 کے یو پی اسمبلی انتخابات میں کل جتنے ووٹ پڑے ان کے تجزیے سے اندازہ ہوتا ہے کہ جتنے لوگوں کو ووٹ دینے کا حق حاصل تھا ان میں سے صرف 55.22 فی صد نے اس حق کا استعمال کیا، اگرچہ 1937 کے انتخابات میں یہ تناسب کہیں زیادہ، یعنی 58.3 فی صد تھا۔ 1946 میں 1937 کے مقابلے کم ووٹ کیوں پڑے، یہ امر بھی تحقیق کا متقاضی ہے جس کے لیے انتخابی عمل تک رسائی، ووٹر فہرستوں کا رول اور ووٹ دینے والے لوگوں کی سیاسی فہم کا تجزیہ کرنا بھی ضروری ہے۔ مختلف حلقوں میں ووٹ دینے کے حق دار لوگوں میں صرف 50 فی صد نے ووٹ دیے، یہ بے سبب تو نہیں ہوا ہوگا۔ تقریباً ایک درجن حلقوں کی ووٹنگ کا تناسب 55 اور 60 فی صد کے درمیان رہا۔

ان اعداد و شمار سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان دنوں سیاسی معاملات سے وابستہ طبقے کے

لوگوں کا وہ تناسب کتنا کم تھا جن کے ووٹ کی بنا پر ملک کی تقدیر کا فیصلہ کیا گیا۔ معاشرے کے جن اہل لوگوں کے پاس ووٹ دینے کا حق تھا وہ بالعموم برطانوی حکومت کے وفادار تھے۔ یہ اعداد و شمار ان حالات کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جو برطانوی حکومت کے پیدا کردہ تھے اور جس نے سرکار کے اس ارادے کو تقویت پہنچائی کہ آبادی کا ایک بڑا حصہ انتخابی عمل سے باہر رکھا جائے۔

یہ مضمون 1946 کے انتخابات، انتخاب کی سیاست، سماجی تفرقات اور برطانوی نوآبادیاتی حکومت کے آخری لمحوں کے دوران جمہوری عمل کی پیچیدگیوں کو سمجھنے کی ایک کاوش بھی ہے۔

ان انتخابات اور پھر قیامِ پاکستان کے سبب شمالی ہند کے مسلمانوں کی، جو معاشی اعتبار سے کمزور تھے، کمر ہی ٹوٹ گئی۔

اُس وقت نقل مکانی کرنے والے کل لوگوں میں بہ مشکل 5 فیصد مسلمان ہی باحیثیت تھے یا سرکاری ملازم تھے۔ پاکستان میں صرف ان کو ہی زمین جائیداد کے معاوضے ملے۔ تقسیم سے پہلے اگر کسی کے پاس ہندستان میں کوئی ملازمت تھی تو ویسی ہی ایک نوکری ان کو ان کے رتبے میں اضافے کے ساتھ پاکستان میں دے دی گئی۔

پاکستان جانے والے مسلمانوں نے کئی دہائیاں خیموں میں گزاریں۔ ان کے لیے جو عارضی کالونیاں بنائی گئی تھیں ان میں صاف پانی تک کی سہولت نہیں تھی۔ سیویج سسٹم کی تو بات ہی چھوڑیے، کراچی میں مہاجرین کے لیے بنی کالونیوں میں گندے پانی کی نکاسی کا بندوبست قیامِ پاکستان سے تقریباً 40 سال بعد ہی ممکن ہوسکا۔

1946 کے اعداد و شمار سے اندازہ لگایا جاسکتا ھے کہ صرف گیارہ لاکھ مسلمان ھی یوپی سے پاکستان گئے. اس تعداد سے مگر یہ بات سامنے نہیں آتی کہ یوپی کے مسلمانوں پر تقسیم کے کتنے منفی اثرات مرتب ہوئے اور وہ کیوں آج تک معتوب ھیں. ایسے منفی اثرات کا سب سے بڑا سبب تعلیم یافتہ مسلمانوں کا پاکستان چلے جانا تھا.

1946 کے انتخابات کے دوران یوپی کی مسلم آبادی میں صرف 14.6 فیصد آبادی کو ووٹ دینے کا حق حاصل تھا، ان میں سے بھی صرف 55.23 فی صد آدھے سے کچھ ہی زیادہ مسلم ووٹروں نے اپنے اس حق کا استعمال کیا اوران میں سے 34 فی صد مسلم نے مسلم لیگ کو ووٹ نہیں دیا۔ غرض کہ مذہب کے نام پرایک الگ ملک کا مطالبہ کرنے والی مسلم لیگ کوصوبے کی مسلم آبادی کی کوئی خاص حمایت حاصل نہیں ہوئی۔ اس فرقے کا محض ایک حصہ ہی مسلمانوں کے لیےایک نیا ملک چاہتا تھا، اوراس پدری نظام میں عورتوں اور بچوں کو وہیں جانا پڑا جہاں ان کے گھر کے مرد جا رہے تھے۔

زمین دار اشراف کے ملازموں کے لیے بھی مالکان کے نقشِ قدم پر چلنے کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں تھا۔ جب زمیں دار ہی پاکستان جارہے تھے تو روزی روٹی کے لیے ان پر منحصر ان کی رعایا کے سامنے یہ بڑا سوال تھا کہ وہ ہندستان میں رہ کر کیسے گزارا کرے گی۔ مورخین نے اپنے تجزیوں میں اس امر کو شامل ہی نہیں کیا کیوں کہ ایسا کرنا دوقوموں کے نظریے کی نفی کے مساوی ہوتا۔ نہرو کے طرف دار مورخین اس وجہ سے ایسا نہیں کرتے تھے کہ انھیں پہلے نہرو اور پھر اندرا گاندھی سے متعدد فائدے حاصل ہوتے رہے۔ نہرو کی وجہ سے کانگریس تقسیم کے نظریے کی حامی تھی۔ نہرو کے سبب گاندھی جی نے بھی تقسیم کے اس نظریے کی حمایت کی تھی۔ ہندستان میں آزادی کے بعد سے ہی مسلمانوں کے خلاف چل رہی اشتعال انگیزی کو بڑے میڈیا گھرانوں نے اپنے ذاتی مفاد کے چلتے اس قدر ہوا دی ہے کہ اس کے منفی اثرات نے ملک کے مستقبل کے لیے بڑے خطرات پیدا کردیے ہیں۔

اس دھوکہ دھڑی اور حقائق کی غلط بیانی کے سبب مسلمانوں کی نمائندگی کی طویل روداد اس قدر مسخ کی گئی کہ پاکستان کے قیام کے حوالے سے عوام کے ذہنوں میں حقیقت اور کہانی کا امتیاز ہی ختم ہوگیا۔ سیاست دانوں نے بھی تقسیم کے متعلق عام آدمی کو مسلسل گمراہ کیا۔

اپنی تصنیف The sole Spokesman میں عائشہ جلال نے 1946 کے انتخابات کے بارے میں اس رائے کا اظہار کیا ہے:

'پورے ہندستان میں صوبائی اسمبلیوں کے لیے ہونے والے انتخابات میں مسلم لیگ نے کُل مسلم ووٹوں کا تقریباً 75 فی صد حصہ حاصل کیا

> تھا۔ یہ 1937 کے انتخاب میں مسلم لیگ کو ملے معمولی 4.4 فی صد کے مقابلے ایک قابلِ ذکر اضافہ تھا۔'[2]

لیکن ان اعداد و شمار کے تجزیے سے کہیں زیادہ اہمیت ان حقائق کی سماجیات پر غور کرنے کی ہے۔ سردار ولبھ بھائی پٹیل نے 1948 میں کلکتے میں منعقد ایک جلسے کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا: 'اس میں شک کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے کہ ہندستان میں مسلمانوں کی اکثریت نے پاکستان کے قیام میں مدد کی ہے۔ کوئی بھی اس بات پر کیسے یقین کر سکتا ہے کہ وہ ایک ہی رات میں بدل گئے؟'[3] سردار پٹیل جیسے بااثر سیاست داں کے اس کورے جھوٹ نے اس گمراہ کن پروپیگنڈے کو بھی تقویت پہنچائی کہ اگر 1946 میں پوری مسلم آبادی نے ووٹ ڈالا ہوتا تو بھی وہ مسلم لیگ پارٹی کو ہی دیا جاتا۔ سردار پٹیل ہی نہیں، ہمارے مورخین تک نے یہ مان لیا ہے کہ اگر تمام مسلمانوں کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہوتا تو وہ پاکستان کی حمایت میں ووٹ دیتے۔ ایک مورخ کا فرض حقائق کی چھان بین اور دیانت دارانہ تشریح کرنا ہوتا ہے، تخیل کے گھوڑے دوڑانا نہیں جو ہمارے ثقہ مورخین نے تقسیمِ ہندستان کے باب میں 1947 کے بعد کانگریس سے فوائد حاصل کرنے کے لیے تاریخ سے غلط اور گمراہ کن نتائج اخذ کر کے کیا ہے۔ یہ اسی کمیونل مائنڈ سیٹ کا اظہار ہے جو اپنے آقا کے سیاسی ایجنڈے کو پروان چڑھاتا ہے۔

متحدہ صوبے میں 1946 کے انتخابات کے نتائج ہی مورخ کے اس خیال کی تردید کرنے کے لیے کافی ہیں کہ مسلمانوں نے تقسیمِ ہندستان یا قیامِ پاکستان کی حمایت کی تھی۔ وائسرائے لارڈ ویویل (Lord Wavell) نے 20 نومبر 1945 کو انڈیا سیکریٹری لارڈ پیتھک لارنس (Lord Pathick Lawrence) کے نام ایک خط میں لکھا تھا کہ تمام بالغان کو حقِ رائے دہندگی ملنے سے جناح کا پسندیدہ نتیجہ برآمد ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے۔[4] یعنی واضح طور پر برطانوی حکومت ملک کی تقسیم چاہتی تھی اور اس لیے اس نے ایسے اقدام کیے کہ آبادی میں صرف ان لوگوں کو ووٹ کا حق حاصل ہو جو برطانوی حکومت کے وفادار ہوں اور اس کی منشا کے مطابق ووٹ دیں۔

اگر پاکستان کو ہندی مسلمانوں کی وسیع تائید حاصل ہوتی تو ان علاقوں سے بھی بہت سارے لوگ ہجرت کرتے جہاں سے انھوں نے

تقریباً نا کے برابر نقلِ مکانی کی، مثال کے لیے یوپی سے 1946 اور 1951 کے درمیان صرف 11 لاکھ مسلمان پاکستان گئے۔ اور یہ صوبے کی مسلم آبادی کا محض 11 فی صد تھا۔ اس ہجرت میں بالخصوص شہری علاقوں کے سرکاری نوکری پیشہ مسلمان قابلِ ذکر ہیں۔ دوسرے صوبوں میں 1941 اور 1951 کی مردم شماریوں میں بہت معمولی سا فرق دیکھا گیا : فقط ایک یا دو فی صد کا۔

1946 میں یو پی اسمبلی کے لیے 17 جنوری سے 27 فروری تک کئی ایک مراحل میں انتخابات کرائے گئے۔ اس طرح یو پی کی مسلم آبادی میں صرف 14.43 فی صد لوگوں کو ہی ووٹ دینے کا حق حاصل تھا۔ جیسا کہ ابتدا میں ہی کہا گیا کہ یہ حق بڑی جائیدادوں کی ملکیت پر مشتمل تھا اور صرف وہ لوگ ووٹ دے سکتے تھے جو بطور مال گذاری 64 روپے سالانہ یا 1.25 روپے کا چوکیداری ٹیکس ادا کرتے تھے۔[5] علاوہ ازیں صرف میٹرک پاس مردوں کو اور حکومت کی طرف سے قابل سمجھی جانے والی خواتین کو ہی ووٹ دینے کا حق حاصل تھا، لیکن نظروں کے سامنے موجود ان مستند اعداد و شمار کو دانستہ نظر انداز کر کے پوری مسلم آبادی کو پاکستان کے قیام کا گنہ گار قرار دے دیا گیا۔

1937 کے انتخابات سے موازنہ کریں تو 1946 میں عام حلقوں میں ووٹنگ کا تناسب کم رہا۔ بہت سے حلقوں میں کانگریس پارٹی بغیر کسی مخالفت کے فتح یاب ہوئی۔ لیکن مسلم اکثریت والے علاقوں میں انتخابات کا زور زیادہ تھا کیوں کہ اسے مسلم لیگ نے پاکستان کے حق میں ریفرنڈم کے طور پر پیش کیا، جب کہ حقیقت یہ نہیں تھی۔ اس انتخاب میں مسلم اکثریت والے 20 حلقوں میں ووٹر فہرست میں شامل 50 فی صد سے زیادہ لوگ ووٹ دینے آئے۔ 30 حلقوں میں 60 سے 70 فی صد لوگوں نے ووٹ ڈالے۔ محض 3 حلقے ایسے تھے جہاں 70 فی صد سے زیادہ ووٹر ووٹ دینے آئے۔ مسلم ووٹروں میں کل ملا کر 58.51 فی صد نے 1946 کے انتخابات میں اپنے حق کا استعمال کیا۔

پاکستان کی حمایت کے مسئلے پر 1937 میں بھی مسلمانوں کی رائے منقسم تھی اور ان کی آبادی کا ایک حصہ پاکستان کے مطالبے کی پُر زور مخالفت کر رہا تھا۔ مسلم لیگ کے ٹکٹ پر فتح

پانے والے بعض امیدواروں کے خلاف عذرداریوں (Election Petitions) میں یہ الزام عاید کیا گیا تھا کہ انھوں نے مسلمانوں کے مذہبی جذبات کا استحصال کر کے پاکستان کی حمایت کرنے کی اپیل کی تھی، نیز مسلم لیگ کو ووٹ نہ دینے والوں کو عتابِ الٰہی کے نزول کی دھمکی دی گئی تھی۔ عذرداریوں میں دی گئی یہ دلیل بے حد اہمیت کی حامل اس لیے تھی کیوں کہ یہ مذہبی جذبات کے استحصال کے خلاف اٹھنے والی مسلم آواز تھی۔ سہارن پور شمال (دیہی، مسلم) حلقے میں مقابلہ بالخصوص سخت تھا۔ وہاں مسلم لیگ کے منفعت علی نے 19 ووٹوں سے کامیابی حاصل کی۔ ان کو 3885 ووٹ ملے جب کہ ان کے قریبی حریف، کانگریسی امیدوار ظفر احمد کو 3,866 ووٹ ملے۔ دوسری طرف قوم پرست مسلمانوں کے خواجہ اطہر حسن کو 1156 ووٹ حاصل ہوئے۔ اسی طرح دہرہ دون اور سہارن پور (مشرق) کے مشترکہ حلقے میں لیگ کو شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ یہاں لیگ کے امیدوار نذرِ حسین شاہ 64 ووٹوں سے ہار گئے۔ اس سیٹ پر آزاد امیدوار عبدالحمید کی فتح ہوئی جب کہ دوسرے آزاد امیدوار عبدالولی کو 2677 ووٹ ملے۔

صوبائی اسمبلی کی 66 سیٹوں میں سے محض 2 سیٹوں پر کوئی مقابلہ نہیں ہوا۔ ان میں سے خواتین والی سیٹ لیگ کو ملی جب کہ دوسری سیٹ کانگریس کے حصے میں آئی۔ جن سیٹوں پر مقابلے ہوئے ان میں 12 کے علاوہ باقی سب پر لیگ کے امیدوار فتح یاب ہوئے۔ ان 12 میں کانگریس کو یا تقسیم مخالف مسلم پارٹیوں کو کامیابی ملی۔

1946 کے نتیجوں سے واضح ہے کہ 36 فی صد مسلمان ووٹروں نے مسلم لیگ کو ووٹ دینے سے گریز کیا جس سے بالخصوص وہ آزاد مسلم امیدوار متاثر ہوئے جنھوں نے 1936 میں صوبائی اسمبلی کی 66 میں سے 39 سیٹیں جیتی تھیں۔ 1946 میں آزاد مسلمان امیدوار کو صرف ایک سیٹ پر کامیابی ملی۔ لیگ کے کامیاب امیدواروں میں سات کو خان بہادر کا خطاب حاصل تھا جو انگریز سرکار اپنے وفاداروں کو دیتی تھی۔ کنور ایم احمد خان، نواب جمشید علی خان، مہاراجہ کمار، محمد عامر حیدر خان، پروفیسر محمد مجیب کے رشتے کے بھائی خلیق الزماں، نواب سید اعجاز رسول اور راجہ سید محمد سعید علی خان اس فہرست میں شامل تھے۔ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے پرووائس چانسلر اے بی اے حلیم اور معروف شاعر مولانا حسرت موہانی جیسی باوقار ہستیوں نے مسلم لیگ کے ٹکٹ پر فتح حاصل کی تھی۔ دوسری طرف آزاد امیدوار کے طور پر انتخاب لڑنے

والے خان بہادر غلام حسین بستی (شمال مشرق) حلقے سے ہار گئے۔ان نتائج سے واضح ہے کہ لیگ کا رسوخ بالخصوص مسلم اشراف کی نمائندہ جماعت کی حیثیت سے تھا اور وہ عام ہندی مسلمانوں کی نمائندہ کبھی نہیں رہی۔ بہ الفاظِ دیگر پاکستان کے مطالبے کو صرف مسلم اشراف کی تائید حاصل تھی اور عام مسلمان کا اس سے کچھ بھی لینا دینا نہیں تھا۔جیسا کہ عرض کیا گیا کہ چوں کہ اشراف مسلمان پاکستان گئے تو ان پر منحصر غریب مسلمان بھی پاکستان چلے گئے۔اگرچہ ان کا تناسب بہت کم تھا۔

اس انتخاب میں باوقار کانگریس لیڈر رفیع احمد قدوائی کو شکست کا سامنا کرنا پڑااور وہ تین سیٹوں سے ہار گئے جب کہ ایک مسلم سیٹ سے حافظ محمد ابراہیم کانگریس امیدوار کی حیثیت سے کامیاب ہوئے۔قدوائی بالآخر یونی ورسٹی حلقے سے بلامخالفت جیتنے میں کامیاب رہے۔ان انتخابات میں کل 89 سیٹیں بلامخالفت جیتی گئیں۔ان میں سے 9 سیٹیں فہرستی ذاتوں کے لیے وقف تھیں۔کل سیٹوں کی تقسیم اس طرح تھی: 65 سیٹیں عام دیہی آبادی کی، 8 عام شہری، ایک یونی ورسٹی، 4 برٹش انڈیا ایسوسی ایشن آف اودھ کے زمیں داروں کے لیے، ایک مسلم (شہری) خاتون، ایک متحدہ صوبہ اینگلو انڈین، چار عام خواتین، دو یورپی اور دو کاروباری۔ان بلامقابلہ جیتی گئی سیٹوں میں سے 79 سیٹیں کانگریس کو ملیں، ایک لیگ نے جیتی اور 9 پر آزاد امیدواروں کو کامیابی حاصل ہوئی۔غیر مسلم اور ریزرو سیٹوں کی ایک بڑی تعداد ایسی تھی جن میں کانگریس امیدواروں نے بلامقابلہ کامیابی حاصل کی۔

1946 کے یوپی اسمبلی انتخابات میں مسلم لیگ کی کارگزاری

- مسلم ووٹروں کی کل تعداد — 14,42,745
- بلامقابلہ سیٹوں میں مسلم ووٹروں کی کل تعداد — 77,178
- مقابلہ جاتی سیٹوں میں ووٹروں کی کل تعداد — 13,65,567
- ڈالے گئے کل ووٹ (مسلمانوں کے لیے وقف خواتین کی اکیلی سیٹ سمیت) — 7,96,648
- مسلم لیگ کو ملنے والے ووٹ — 58.33%
- جیتی ہوئی سیٹیں (مسلم دیہی اور خواتین ایک سیٹ سمیت) — 55

- مسلم حلقے جن میں شکست ملی 11
- مسلمانوں کے لیے وقف کل سیٹیں 66

1946 کے انتخابات پر یو پی سرکار کی رپورٹ

مسلم لیگ نے 73 مسلم حلقوں میں سے 53 میں فتح پائی۔ ان میں ایک سیٹ پر کوئی مقابلہ نہیں ہوا۔ کل 74 امیدواروں نے پرچے بھرے لیکن 10 امیدوار ایسے تھے جو طے شدہ مدت کے اندر اپنے نام واپس نہیں لے سکے۔ 14,18,300 مسلم ووٹروں، بہ شمول 75,913 خواتین میں سے صرف 7,99,842 نے اپنے حق کا استعمال کیا اور ان میں سے صرف 4,64,684 ووٹ مسلم لیگ کے امیدواروں کو ملے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ووٹ ڈالنے والے لوگوں میں سے 62.34 فی صد ووٹروں نے لیگ کو ووٹ دیے۔ اگر دیگر حلقوں اور خصوصی جماعتوں، مثلاً اینگلو انڈین یوروپی، ہندی عیسائی، کاروبار، زمیندار یونی ورسٹی اور مزدور حلقوں کے 1,44,413 ووٹروں کو چھوڑ دیں تو کل ووٹروں کی تعداد 7,093,416 تھی۔

1937 کے انتخابات میں مسلم لیگ کو کافی نقصان اٹھانا پڑا تھا، بالخصوص مسلم اکثریت والے صوبوں میں۔ پنجاب کی 84 سیٹوں میں اسے صرف 2 اور بنگال کی 129 سیٹوں میں سے محض 19 ہی مسلم لیگ کو ملی تھیں۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ لیگ کی بنگال اکائی 1929 سے ہی تمام بالغان کے لیے حقِ رائے دہندگی کا مطالبہ کرتی آ رہی تھی۔ اس موقف کو لیگ کے 1932 کے جلسے میں رسمی شکل عطا کی گئی۔ حقِ رائے دہندگی کی توسیع کی مہم 1944 تک پنجاب مسلم لیگ کے مینی فیسٹو میں بھی شامل رہی۔

1946 کے انتخابات میں مسلم حلقوں میں اہم ترین پارٹیوں کو ملے ووٹ (کل ہند، فی صد)

پارٹی	مسلم لیگ	کانگریس	قوم پرست مسلمان	یونین پارٹی	دیگر
شہری مسلمان	88.9	2.3	5.0	—	14.0
دیہی مسلمان	74.3	4.8	6.6	6.1	9.2
مسلم خواتین	51.7	—	27.9	—	20.4
کُل مسلم	74.7	4.6	6.4	4.6	9.7

عائشہ جلال کی کتاب کے ص 172 کے جدول پر مشتمل

ان انتخابات میں علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے طلبہ کا ایک اہم کردار رہا۔ وہ لیگ کی حمایت حاصل کرنے کے مقصد سے دیہی علاقوں تک گئے۔ ان کی کاوشوں کی اہمیت کا اعتراف محمد علی جناح نے کیا اور علی گڑھ کو 'مسلم لیگ کا محفوظ اسلحہ خانہ' قرار دیا۔ ان طلبا کی اعانت کے تحریری شواہد بھی موجود ہیں۔ اس سے مسلمانوں کے سیاسی احساسات کی شکل طے کرنے میں یونی ورسٹی کے کردار کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ Conflict, Crisis and War in Pakistan میں کلیم صدیقی یوں رقم طراز ہیں:

'راقم کی ابتدائی یادوں میں شمالی ہند کے ہمارے آبائی گاؤں میں مسلم لیگ کے پرچم پر گہرے ہرے رنگ کے پس منظر میں ہلالِ اسلام اور تارا بنے ہوئے تھے۔ وہ تینوں علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے طالبِ علم تھے جنھوں نے گاؤں کے چوک میں یہ پرچم نصب کیا اور چھوٹے بچوں کی بھیڑ ان کے گرد جمع ہوگئی۔ ایک گھنٹے کے اندر ہمارا پرامن گاؤں 'پاکستان کا گاؤں' میں تبدیل ہوگیا... ہماری ماں کو ہرے رنگ کی جو چیز ملی اس سے مسلم لیگ کا پرچم بنایا گیا۔ کچھ مہینوں بعد وہ (والدین) ننگے پاؤں چل رہے تھے۔ کچھ لوگ اپنے بوڑھے اور بیمار والدین کو اپنی پیٹھ پر اٹھا کر مسلم لیگ اور پاکستان کے حق میں ووٹ ڈالنے کے لیے چار میل دور بنے پولنگ بوتھ تک لے گئے۔ یہ سلسلہ پورے ہندستان میں دُہرایا گیا۔ تاریخ میں بہت کم ایسا ہوا ہے کہ اتنے کم لوگوں نے اتنی کم کاوشوں سے اتنے زیادہ لوگوں کو متاثر کیا ہو۔'[6]

دل چسپ بات یہ ہے کہ پاکستان کی تائید میں ان طلبا نے جن مسلمانوں کو راغب کیا، ان میں سے زیادہ تر کو ووٹ دینے کا حق ہی نہیں تھا، لیکن اس سے آزادی کے بعد مسلم مخالف قوتوں کو علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے خلاف پروپیگنڈا کرنے میں بہت مدد ملی کیوں کہ وہ طالبِ علم لباس اور حلیے سے مسلمان لگتے تھے، مثلاً: داڑھی رکھنا، شیروانی اور پاجامہ پہننا اور مسجدوں میں رہنا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ جن لوگوں کو حقِ رائے دہندگی حاصل تھا ان مسلم اشراف تک ان طلبہ کی رسائی بہت کم تھی۔ اردو کے مصنف سی ایم نعیم (چودھری محمد نعیم) نے ان دنوں کو یوں یاد کیا ہے:

'میرا بھائی متین صرف اردو جانتا ہے اور وہ بھی بہت شہری قسم کی۔ جب وہ بارہ بنکی میں بڑا ہو رہا تھا، ہم نے کبھی اودھی نہیں بولی۔ حتیٰ کہ وہ بھی

نہیں جسے ہم 'کچی بولی' کہتے تھے۔ جب یونی ورسٹی کی انتظامیہ (اے ایم یو) نے طلبا کو باہر جانے اور 'اچھا کام' کرنے (مسلم لیگ کی حمایت کرنے) کی ترغیب دی تب متین گورکھپور گیا۔ وہ ان علی گڑھ والوں میں شامل تھا جنھوں نے قیامِ پاکستان کی آواز پر لبیک کہا۔ میں نے اس سے پوچھا: 'تم گورکھپور کے دیہاتوں کی زبان سمجھ نہیں سکتے اور جن لوگوں کے درمیان تم اپنی مہم لے کر پہنچے ہو وہ تمھاری بات سمجھ نہیں سکتے، تو تم نے وہاں آخر کیا کیا؟'

'میں نے قرآن اور پیغمبر کی باتیں کیں'، متین نے جواب دیا۔ اس کے بعد وہ زوروں سے ہنس پڑا۔'[7]

اس بحث سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ پاکستان کا مطالبہ 1946 کے انتخابات میں ایک حد تک مسلم لیگ کی کامیابی کا سبب تو رہا، لیکن وہ کامیابی متحدہ صوبہ کے سبب نہیں ملی۔ رابرٹ سٹرن (Robert W. Stern) کے مطابق مذہبی سرگرمیوں نے مسلم لیگ کی کامیابی میں ایک اہم رول ادا کیا۔[8]

غور طلب بات یہ ہے کہ لیگ کی فتح کا تناسب یوپی اور سندھ میں سب سے کم (82 فی صد) رہا۔

1946 کے انتخابات (کل ہند)

صوبہ	مسلم حلقے	مسلم لیگ	کامیابی %
آسام	34	31	91%
بنگال	119	113	95%
بہار	40	34	85%
بمبئی	30	30	100%
مرکزی صوبہ	14	13	93%
مدراس	29	29	100%

• صوبہ سرحد	36	17	47%
• اڑیسہ	4	4	100%
• پنجاب	86	74	86%
• سندھ	34	28	82%
• متحدہ صوبہ	66	54	82%
• کُل	492	429	87%

ہندی مسلمان اگر واقعی پاکستان کے قیام کے لیے مضطرب ہوتے اور یہاں سے ہجرت کرتے تو 1946 میں مسلم لیگ کو مسلمانوں کی کہیں زیادہ حمایت حاصل ہوتی۔ اہم ترین بات یہ ہے کہ یو پی سے زیادہ کسی خطے سے اتنی بڑی تعداد نے نقلِ مکانی نہیں کی۔ پھر بھی اس صوبے سے 1947 اور 1957 کے درمیان صرف 11 لاکھ مسلمان — صوبے کی مسلم آبادی کا محض 11 فی صد — پاکستان گیا۔ وہ بھی زیادہ تر شہری علاقوں سے۔ ان صوبوں میں 1941 اور 1951 کی مردم شماری کے مطابق مسلم آبادی میں محض ایک یا دو فی صد کی کمی آئی۔ یہ تخمینے 1931 اور 1951 کی مردم شماری کے اعداد و شمار پر اس لیے مشتمل ہیں کیوں کہ 1941 میں دوسری عالمی جنگ کے سبب دوبارہ کوئی مردم شماری نہیں کرائی گئی تھی۔[9] ان علاقوں کے زیادہ تر مسلمان تقسیمِ ملک کے بعد یہیں رہے اور ظاہر ہے کہ اس کا فیصلہ انھوں نے اپنی پسند اور مرضی سے کیا۔ یہ ایک ایسی تاریخی حقیقت ہے جسے تقسیمِ ملک کا مطالعہ کرنے والوں نے مکمل طور پر نظر انداز کر کے اپنے مفاد کے مطابق اور اپنی پسند کے نتیجے گھڑ لیے ہیں۔

~~~~~~~

حواشی:

1 1946 کے انتخابات پر مبنی یو پی حکومت کی رپورٹ۔

2 *The Sole Spokesman: Jinnah, The Muslim league and the demand for Pakistan*، نئی دہلی، کیمبرج یونی ورسٹی، 1949، ص 2-171۔ 46 کے انتخابات پر یو پی حکومت کی رپورٹ۔
~~~~~~~

3 سردار پٹیل: Muslim and Refugee، مرتّبہ پی. این چوپڑا، نئی دہلی کونارک 2004، ص34

4 Constitutional Relation Between Britain and India: Tranfer of Rawer (1942-7), Vol 6, Document No. 219, London her Majesty's Stationary Office, 1982, p. 5-9, Available in The Archives of the University of Salford Library.

5 محمد سجاد: Muslim Politics in Bihar، نئی دہلی، راؤٹ لیج، 2014، ص219۔

6 کلیم صدیقی، conflict crisis and war in pakistan، میک ولیم پریس، 1972، ص 50,51

7 https://franpritchett.com/00litlinks/naim/txt_naim_fivi
sentimental_2010.pdf (2 November 2023)

8 Robert W. Stern, Democracy and Dictatorship in South Asia: Dominant Classes and Political Outcomes in India. Pakistan, and Bangladesh, Greenwood Publishing Group, 2001, p. 27.

9 http://www.huffpost.com/archive/in/entry/facts-dont-back-the-argument-that-most-indian-muslims-wanted-pa_in_
5c10c4eb09dcd67fc0c I d (3 November 2023)

☼☼☼

صدف فاطمہ

بازدید

قیامِ پاکستان اور شمالی ہند سے نقلِ مکانی کرنے والے مسلمان:

شاخ سے ٹوٹ کر ہوا کے ہوئے

'اردو ادب' کے اس شمارے میں (ص ص 121-108 پر) شامل جناب انل مہیشوری صاحب کے مضمون میں پیش کیے گئے حقائق متعلقہ سیاسی اور سماجی حالات کی روشنی میں اس لیے مزید بحث و تمحیص کے متقاضی ہیں کیوں کہ اس سے ہمیں ان تاریخی حقائق کو زیادہ معروضی طریقے سے پرکھنے کا موقع ملے گا جو برِّ صغیر کی تقسیم کے لیے ذمے دار ہیں۔ اپنی نوعیت کا یہ پہلا مضمون ان حیران کن انکشاف سے پُر اور چبھتے ہوئے حقائق کی روشنی میں تقسیمِ ہندستان سے متعلق روشنی کا ایک منارہے۔ تقسیمِ ہندستان کی تاریخ لکھتے وقت ہمارے معتبر ترین محققین کی حقائق کو چھپانے اور مسخ کرنے کی کوشش نے اس مسلم مخالف ڈسکورس کو جنم دیا ہے جس میں ہندستانی مسلمان اور پاکستان ہم معنی بن گئے ہیں، اور ہندستان میں رہ جانے والے مسلمانوں کو ملک کی تقسیم کا ذمے دار قرار دے کر پاکستان کو ہندستان کی سیاسی جماعتوں کے ذریعے مسلمانوں کے لیے ایک گالی کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ اِن اور اِن جیسے دیگر متعدد حقائق کو چھپا کر یا مسخ کر کے ایک مخصوص انداز کی تاریخ ہمارے بائیں بازو کے ان مورخین نے بھی لکھی ہے جو نہرو سے وابستہ اپنے ذاتی مفادات کے لیے محمد علی جناح کو پاکستان کے قیام کا واحد ذمے دار قرار دیتے ہیں۔

یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ خصوصاً ہندستان سے پاکستان

نقلِ مکانی کرنے والوں کے لیے ہجرت کی اصطلاح سیاسی مفادپرستی کا اسی طرح مظہر ہے جس طرح یہ کہنا کہ پاکستان مسلمانوں کے لیے بنایا جانے والا اسلامی ملک تھا۔ پاکستان کا قیام سر تا سر سرحد کے دونوں طرف کے زمیں داروں اور جاگیرداروں کے مفادات کے تحفظ کے لیے وجود میں آیا۔

مہیشوری صاحب کے پیش کردہ اعداد و شمار کے مطابق 1946 کے انتخابات میں اتر پردیش کی کل مسلم آبادی میں محض 14.43 فیصد لوگ جنھیں ووٹ دینے کا حق حاصل تھا، اُن میں سے 3.25 فیصد مسلم ووٹروں کا پاکستان کے قیام کی حمایت میں اپنے حقِ رائے دہندگی کا استعمال قیامِ پاکستان میں اتر پردیش ہی نہیں شمالی ہند کے مسلمانوں کو بھی اس الزام سے بری کرتا ہے جو ان پر مسلسل عائد کیے جاتے ہیں۔ محققین کے ذاتی مفادات کی وجہ سے — جس میں نہرو سے لے کر 2014 تک کانگریسی حکومتوں سے گرانٹس اور دیگر متعدد ذاتی و مالی فائدے شامل تھے — یہ اعداد و شمار اب تک پردۂ خفا میں ہی رہے۔ ہمارے محققین اور مورخین کی اکثریت نے، ایک مخصوص سیاسی رجحان یعنی نہرو کو ہیرو اور جناح کو شیطان تصور کرانے کے عمل میں ہمیشہ اس بات پر اصرار کیا کہ یو پی اور بہار جیسی فیصلہ کن مسلم اکثریتی آبادی والی ریاستوں میں مسلمانوں نے مسلم لیگ کے حق میں اجتماعی طور پر ووٹ دے کر پاکستان کے قیام کی راہ ہموار کی۔ یہ محققین 1946 کے ان انتخابات کو پاکستان کے حق میں استصواب (Refrendum) تصور کرتے ہیں۔ بلاشبہ 1937 کے غیر منقسم ہندستان میں ہونے والے انتخابات کے مقابلے میں شمالی ہند کے مسلمانوں نے 1946 میں مسلم لیگ کو زیادہ ووٹ تو دیے مگر مسلم لیگ نے یو پی میں ہونے والے اس انتخاب میں محض 29 نشستیں حاصل کی تھیں، حالاں کہ مسلم لیگ نے مسلمانوں کے لیے مختص 66 نشستوں میں سے صرف 35 پر ہی انتخاب لڑا تھا، مگر ہمارے مورخین نے تقسیمِ ملک کے اصل حقائق اور شواہد کو چھپا کر قیامِ پاکستان کے مطالبے کے حق میں شمالی ہند کے مسلمانوں کی تائید کو ثابت کرنے کے لیے ایسے مجہول نتائج مشتہر کیے جو ان کی مقصد برآوری میں معاون ثابت ہوسکیں، اور ایسا ہوا بھی۔ ان مورخین کی تحریروں سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ 1946 میں شمالی ہند کے تمام مسلمانوں نے اپنے ووٹ صرف مسلم لیگ کے حق میں ہی دیے تھے۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ نتائج اخذ کرتے وقت

کسی بھی مورخ نے 1946 کے اتر پردیش قانون ساز اسمبلی انتخابات کی وہ مفصل رپورٹ دیکھنے کی زحمت گوارا نہیں کی، جو یوپی کاؤنسل ہاؤس لائبریری لکھنؤ میں آج بھی بہ آسانی دستیاب ہے، اور مہیشوری صاحب کے اس مضمون کی بنیاد ہے۔

مولانا حسرت موہانی جنھوں نے کان پور سے مسلم لیگ کے امیدوار کے طور پر فیصلہ کن فتح حاصل کی تھی، انھوں نے یوپی قانون ساز اسمبلی میں ایک مباحثے کے دوران اپنے غصے کا اظہار کرتے ہوئے شکوہ کیا تھا کہ نہرو اور جناح دونوں نے ہی ہندستان کے مسلمانوں کے ساتھ غداری کی ہے۔ جب مسلم لیگ پارلیمانی پارٹی کے رہ نما نے حسرت موہانی کے اس بیان پر اعتراض کیا تو مولانا نے اسے سختی سے ڈانٹ دیا۔ یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے کہ مولانا نے پاکستان نقلِ مکانی نہیں کی اور وہ کانگریس کی جانب سے آئین ساز اسمبلی کے رکن کے طور پر نامزد بھی ہوئے۔ وہ ترقی پسند تحریک کے اہم رکن اور اوّل تا آخر قوم پرست رہ نما تھے، اور پاکستان کی تحریک سے یا کسی بھی قسم کی علاحدگی پسندی سے نظریاتی طور پر ان کا واسطہ ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ انھوں نے آئین ساز اسمبلی کے مباحثوں میں نمایاں اور قابلِ قدر کردار ادا کیا۔ حسرت موہانی جیسا سرد و گرم چشیدہ سیاست داں بھی جب مسلم لیگ کے جھانسے میں آ گیا تو عام مسلمانوں کی تو بات ہی کیا تھی جن میں اس وقت تعلیم نا کے برابر تھی اور اُس فیوڈل سسٹم میں سیاسی بیداری کا تو سوال ہی نہیں تھا۔

اس سیاق وسباق میں ایک بے حد اہم نکتہ یہ ہے کہ 1947 کی نقلِ مکانی کے بعد 1951 کی مردم شماری میں ہندستان کی مسلم آبادی میں صرف 1.15 فیصد کی کمی واقع ہوئی۔ 1941 میں کی گئی مردم شماری میں پیش کی گئی مسلمانوں کی تعداد میں 15.43 فیصد سے گھٹ کر 14.28 فی صد رہ گئی تھی۔ مجموعی طور پر صرف 11 لاکھ مسلمانوں نے اتر پردیش سے پاکستان نقلِ مکانی کی تھی۔ یوپی سے نقلِ مکانی کرنے والے مسلمانوں کی یہ تعداد اس مفروضے کو رد کرنے کا بیّن ثبوت ہے جس میں یہ دعوا کیا گیا کہ یوپی میں مسلمانوں نے مکمل طور پر قیامِ پاکستان کی حمایت کی۔ اگر واقعی مسلمانوں نے 1946 کے انتخابات میں مکمل طور پر پاکستان کی حمایت کی ہوتی تو شمالی ہند سے پاکستان جانے والے مسلمانوں کی تعداد اس سے کہیں زیادہ ہوتی۔ شمالی ہند کی مسلم آبادی کے تناظر میں یہاں سے پاکستان نقلِ مکانی کرنے والے آٹے میں نمک کے برابر بھی نہیں تھے۔

اودھ کے مسلم زمین داروں یعنی تعلق داروں نے 1937 اور 1946 کے انتخابات میں مسلم لیگ کی حمایت اپنے برطانوی آقاؤں کے وفادار کے طور پر کی اور یہی نکتہ اس بات کا غماز بھی ہے کہ شمالی ہندستان کے بیش تر مسلمانوں نے پاکستان کی حمایت نہیں کی بلکہ ایسا کرنے والا محض وہ اشرافیہ طبقہ تھا جو یا تو زمیں دار یا پھر سرکاری نوکریوں میں تھا اور دونوں طبقات کا پاکستان کی حمایت کرنے کا مقصد ان کے ذاتی مفادات تھے۔ ان زمیں داروں کے ساتھ پاکستان نقل مکانی کرنے والے عام مسلمان وہ تھے جو اپنی روزی روٹی کے لیے ان زمیں داروں پر ہی منحصر تھے اور چوں کہ ان کے آقا پاکستان جا رہے تھے، اس لیے، انھوں نے بھی یہ تصور کیا کہ وہاں بھی وہ ان ہی لوگوں کے سہارے اپنی زندگی اسی طرح جی سکیں گے جس طرح یہاں گزراوقات کر رہے ہیں۔ بچوں اور عورتوں کے پاس تو کسی بھی طبقے میں اس انتخاب کا حق ہی نہیں تھا کہ وہ کس ملک میں رہنا چاہتے ہیں۔ پاکستان کے قیام کی سب سے بڑی وجہ کانگریس کا آزادی سے بہت پہلے کیا جانے والا یہ اعلان تھا کہ آزادی کے بعد زمیں داری کو ختم کر دیا جائے گا، جب کہ پاکستان میں زمیں داری کو قائم رکھنے کا وعدہ کیا گیا تھا۔ وہاں آج تک کسی قسم کی زرعی اصلاحات برائے نام بھی نہیں کی گئی ہیں۔ ان حالات میں زمیں داری پر منحصر مزدور طبقے کے پاس اپنے آقاؤں کے ساتھ پاکستان میں سکون کے ساتھ جینے کا اگر یقین تھا، تو اس میں کچھ غلط نہیں تھا۔ اس موضوع پر مگر بیش تر نام نہاد علمی تحریریں — جو ثقہ مورخین کے قلم سے نکلی ہیں — برِصغیر کے اس تاریخی اور غیر معمولی انسانیت سوز سانحے کو بے حد سطحی انداز میں پیش کرتی ہیں۔

ووٹنگ کے رجحانات پر مبنی اعداد و شمار پاکستان کے قیام پر کیے جانے والے تجزیے سطحی حقیقت کے ساتھ مورخین کی تنگ نظری اور محدود تاریخی فہم سے زیادہ ان کے ذاتی مفادات کو نمایاں کرتے ہیں جن کی وجہ سے ان مورخین نے اس المیے کو دانستہ غلط طریقے سے پیش کیا۔

شمالی ہندستان کے بیش تر مسلمانوں کا سندھ جیسے بالکل مختلف تہذیبی ماحول اور جغرافیائی طور پر بنجر خطے میں نقلِ مکانی کرنا اور اُس کے بعد وہاں کے حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی مجبوری کا موازنہ پنجاب کے لوگوں کی نقلِ مکانی سے نہیں کیا جاسکتا۔ ہندستان کے پنجاب سے — پنجاب ہی کے اس حصے سے

جو پاکستان میں شامل ہوگیا — نقلِ مکانی یا پاکستان کے پنجاب سے ہندستان کے پنجاب میں آنا پنجابی ہندو اور مسلمان دونوں کے لیے زمین سے کَٹنے کا غم تو ضرور ہوسکتا تھا، لیکن ان کے سامنے اس نوعیت کا تہذیبی بحران بالکل نہیں تھا جس سے کراچی جاکر بسنے والے شمالی ہند کے مسلمانوں کا واسطہ پڑا۔ جغرافیائی طور پر یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ ہندستان کا پنجاب دلّی تک پھیلا ہوا تھا، ہماچل پردیش اور ہریانہ بہت بعد میں ریاستوں کی تشکیلِ جدید کے بعد نئے صوبے بنے۔ تقسیم سے پہلے آج کا ہماچل پردیش خصوصاً شملہ تو پنجاب کے اُس حصے کے اشراف کی سمر کیپٹل (Summer Capital) تھا جو پاکستان میں شامل ہوا۔

ان خطوں کی آبادی —جو پہلے سے ہی جغرافیائی طور پر اس حصے میں شامل تھی جنھیں انگریزوں نے پاکستان میں شامل کیا — نے تقسیم کے بعد شمالی ہند سے نقلِ مکانی کرنے والوں کو جس کی 99 فی صد آبادی خصوصاً کراچی میں بس گئی تھی، ہمیشہ ہی تحقیر کی نظروں سے دیکھا۔ اس مقامی آبادی کو، خواہ وہ سندھی ہوں، پنجابی، بلوچ یا پٹھان، کبھی ہندستان سے نقلِ مکانی کرنے والے ایک آنکھ نہیں بھائے۔ فیلڈ مارشل جنرل محمد ایوب خان — جنھوں نے فاطمہ جناح کو صدارتی انتخاب میں شکست دی تھی — مس جناح کی وفات پر شمالی ہند سے کراچی نقلِ مکانی کرنے والوں کے ہجوم کو دیکھ کر اتنے چراغ پا ہوگئے کہ انھوں نے مہاجروں کو کھلی دھمکی دیتے ہوئے کہا تھا کہ کیا تمھیں معلوم نہیں کہ کراچی کے بعد تمھارا ٹھکانہ صرف سمندر ہے، اور میں تم لوگوں کو اس میں پھینکنے میں ذرا بھی تکلف نہیں کروں گا۔ یہی الفاظ ایوب خان نے بھی اس وقت بھی دہرائے جب کراچی کی میمن مسجد میں ان کے بیٹے گوہر ایوب کی مقامی یعنی شمالی ہند سے نقلِ مکانی کرنے

والوں سے معمولی جھڑپ ہوگئی تھی، جس کا سبب گوہر ایوب کا کراچی میں شمالی ہند سے نقلِ مکانی کرنے والوں کے ساتھ متواتر کیا جانے والا ظالمانہ رویہ تھا۔ انتظار حسین کے ناول 'آگے سمندر ہے' کا عنوان ایوب خان کے اسی فقرے سے مستعار ہے۔

ثقافت مذہب سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتی ہے، اس کی سب سے اہم مثال مہاجر قومی موومنٹ کا قیام ہے جسے ہندستان سے نقلِ مکانی کر کے کراچی اور سندھ کے دیگر قصبات میں بسنے والوں نے اپنی نمائندہ پارٹی کے طور پر تسلیم کیا۔ ایم کیو ایم کے قیام کی وجہ 1980 کی دہائی تک خصوصاً کراچی میں مقامی سندھی، پنجابی، بلوچ اور پٹھان ثقافتوں کا تسلط اور ان لوگوں کا شمالی ہند سے نقلِ مکانی کر کے کراچی بسنے والوں پر کیا جانے والا کھلا ظلم تھا جس کے سبب ایم کیو ایم نے 1990 کے انتخابات میں شمالی ہند کی اس آبادی کے تقریباً سو فیصد ووٹ حاصل کیے۔

تقسیمِ ہندستان سے متعلق تاریخ نویسوں کے لیے یہ نہایت شرم کی بات ہے کہ انل مہیشوری صاحب کے مضمون میں پیش کیے گئے اہم اعداد و شمار ان مورخین کی تحریروں کے ذریعے کبھی منظرِ عام پر آئے ہی نہیں۔ اس سلسلے میں پاکستانی نژاد مورخ مثلاً عائشہ جلال اور اشتیاق احمد کے نام سرِفہرست رکھے جاسکتے ہیں کیوں کہ یہ دونوں اس موضوع کے سب سے زیادہ قابلِ ذکر مورخ ہیں۔ عائشہ جلال 1946 کے انتخابات میں مسلمانوں کی مسلم لیگ کے تئیں کم ووٹنگ سے پوری طرح واقف ہیں مگر وہ اس سے وہی نتائج اخذ کرتی ہیں جو انھوں نے پہلے سے مسٹر جناح کو مسلمانوں کا Sole Spokesperson ثابت کرنے کے لیے ایک پاکستانی پنجابی کے طور پر طے کیے تھے اور یہ تمام حقائق ان کی کتاب میں موجود ہیں۔* انھوں نے بھی کاؤنسل ہاؤس لائبریری لکھنؤ کے ان اعداد و شمار کو

---

* عائشہ جلال، *The Sole Spokesman: Jinnah, The Muslim league and the demand for Pakistan*، نئی دہلی، کیمبرج یونی ورسٹی، 1985۔

اس لیے نہیں دیکھا کیوں کہ انھوں نے ہندستان میں سرے سے فیلڈ ورک کیا ہی نہیں، ان کا تمام کام اشتیاق احمد کی طرح لائبریری میں بیٹھ کر کیا جانے والا ڈیسک ورک ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم یہ ہے کہ وہ جو نتائج پہلے ہی اپنے ذہن میں طے کرچکی تھیں، ان ہی کو استحکام دینے والے حقائق کا انھوں نے اپنی تھیسس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا۔ ان دونوں ہی محققین نے مغربی لائبریریوں سے تو بھرپور استفادہ کیا، مگر اس سلسلے میں انھوں نے نہ تو ہندستان کے کتب خانوں کا رخ کیا اور نہ ہی یہاں کوئی فیلڈ ورک کرکے Oral testimonies جمع کرنے کے بارے میں سوچا۔ Oral testimonies کے بغیر تقسیمِ ہندستان پر ہونے والا کوئی بھی کام چوتھے درجے کا کام ہوگا، یہ بالکل طے ہے۔

ہندستان کے مورخین بھی اس باب میں کم گناہ گار نہیں ہیں۔ ان کے ذاتی مفادات کے علاوہ تساہلی بھی تقسیمِ ہندستان سے متعلق ان کی تحریروں کے لیے ذمے دار ہے۔ حد درجہ تساہلی تو ہندستانی اکیڈمیا کا وصفِ خاص ہے مگر ہندستانی مورخین کی تساہلی نے تو تاریخ کا بیڑا ہی غرق کردیا ہے۔ نہرو میموریل میوزیم اینڈ لائبریری — جواب سے کچھ برس پہلے تک مورخین کا بالخصوص انگریزی زبان میں دسترس رکھنے والے علما کا ایک موقر ادارہ ہوا کرتی تھی — میں موجود ان اہم ترین فائلوں تک رسائی کی کوشش ہمارے مورخین نے کبھی کی ہی نہیں جو وہاں بہ آسانی دستیاب تھیں، اور آج بھی ان تک رسائی کی راہ میں کوئی مشکل حائل نہیں ہے۔ ان سیکڑوں فائلوں میں سے صرف ایک فائل کو بنیاد بنا کر شیلا ریڈی نے اپنی شاندار کتاب* میں محمد علی جناح اور رتن بائی جناح کی ازدواجی زندگی کو پہلی بار حقائق کی روشنی میں موضوع بنا کر اس کے قیام پاکستان پر پڑنے والے اثرات کا جس انداز سے محاکمہ پیش کیا ہے، علمی اعتبار سے کوئی سکّہ بند مورخ اس تحریر کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔

قیامِ پاکستان پر خصوصاً پاکستان میں ہونے والی تحقیق کا

---

* Sheela Reddy, Mr and Mrs Jinnah: The Marriage that Shook India, (Penguin, 2017)

ایک اہم حصہ خطۂ پنجاب پر مرکوز ہے۔ اشتیاق احمد نے تو زیادہ تر پنجاب پر ہی اپنی توجہ مرکوز کی ہے۔ ان کا پہلا اہم کام : *'The Punjab Bloodied, Partitioned and Cleansed'*[*] کا موضوع بھی پنجاب ہی ہے جو کتاب کے عنوان سے بھی ظاہر ہے۔ کہنے کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ اشتیاق احمد کی تحریر میں کسی علاقائی عصبیت کا دخل تھا مگر یہ ضرور ہے کہ کراچی کے علاوہ تقسیم کے بعد بھی پاکستان کی اکادمك دنیا پر پنجاب کا تسلط رہا ہے۔ پنجاب کی سیاست پاکستان کی سیاست ہی کا دوسرا نام ہے۔ ہندستان کی پنجابی اکادمك برادری نے بھی تقسیم کو اسی تنگ نظری سے دیکھا جس نظر سے پاکستان کے پنجابی نژاد مورخ دیکھ رہے تھے۔ امرتسر میں واقع پارٹیشن میوزیم اس تنگ نظری کا واضح ثبوت ہے جو تقسیم کو محض پنجاب اور پنجابیوں کے المیے کی داستان سمجھتی ہے۔ دہلی میں پارٹیشن میوزیم کا قیام 2023 میں اُس وقت عمل میں آیا ہے جب اس میوزیم کے تعلق سے یہاں کچھ باقی بچا ہی نہیں تھا یوں بس ٹیکس دہندہ کے پیسے سے دلّی کے اشراف کے لیے ایک اور نمائشی چیز قائم ہوگئی۔

ہندستانی جامعات میں تقسیم کے موضوع کو کبھی بھی ایک حساس یا اہم علمی موضوع کے طور پر جائزہ نہیں لیا گیا۔ اس موضوع پر کام کرنے والوں کا عمومی رویہ یہی ہے کہ جو کچھ کہا یا لکھا جا چکا ہے اب اس میں مزید اضافے کی گنجائش نہیں ہے، اور اسی ذہنیت کی تکرار اب تقسیم پر ہونے والی تحقیق کی اکثریت میں بھی جلوہ گر ہے۔ ظاہر ہے کہ تقسیم کے باب میں جو علمی کام ہوئے ہیں، وہ نہایت سطحی انداز کے ہیں۔

تقسیم کے بعد ہندستان کی جامعات کے لیے یہ سنہرا موقع تھا کہ وہ تقسیمِ ہندستان کے موضوع پر اس لیے بے مثال علمی کام

---

* Ishtiaq Ahmed,'*The Punjab Bloodied, Partitioned and Cleansed*' (Rupa Publication Private Limited, New Delhi, 2011)

کرسکتی تھیں کیوں کہ تقسیم سے کسی نہ کسی سطح پر متاثرین آزادی کے بعد ہر گلی محلے میں موجود تھے جن سے ریسرچ کرنے والوں کو غیرمعمولی مواد، دستاویزات اور Oral testimonies کا بے مثال اور بے بہا خزانہ مل سکتا تھا، لیکن تقسیم کے بعد انگریزی بولنے والی اکادمی برادری صوبائی یونیورسٹیوں کے علمی منظرنامے پر بھی حاوی تھی، جس نے تقسیم کی تاریخ پر جو کام کیا وہ فطری طور پر His Master's Voice کے طرز پر انگریزوں کے نظریے سے ہی کیا گیا نہایت سطحی کام ہے۔

تقسیم کے لیے سب سے زیادہ مناسب تحقیق دانش گاہوں کے اردو شعبوں میں کی جاسکتی تھی کیوں کہ اردو سے زیادہ کسی دوسری زبان کے ادب میں اس سانحے کا اتنی جامعیت اور معروضیت کے ساتھ احاطہ نہیں کیا گیا ہے، لیکن اس طرح کی تحقیق کے لیے پہلی اہم شرط انٹر ڈسپلنری موضوعات پر کام کرنے کی مہارت کے ساتھ تاریخ کا وسیع علم اور اس کی گہری فہم اور اس تمام تخلیقی سرمایے سے واقفیت ضروری ہے جو تقسیمِ ہند کے نتیجے میں وجود میں آیا مگر Selective readings کی سہل پسندی کی وجہ سے اس خزانے سے فائدہ اٹھایا ہی نہیں گیا۔ ہماری دانش گاہوں کے طلبہ یعنی ریسرچ اسکولرز اور اساتذہ دونوں ہی اردو زبان میں مہارت تو رکھتے ہیں مگر وہ ان علمی tools سے مکمل طور پر ناواقف ہیں جو اس موضوع پر کام کرنے کے لیے لازمی ہیں۔ نتیجتاً اردو شعبوں میں تقسیم سے متعلق کی جانے والی تحقیق نہایت ناقص درجے کی ہے۔ جہاں تک دیگر مضامین خصوصاً انگریزی میں تقسیم پر لکھے جانے والے مضامین کا سوال ہے تو تقسیم پر کام کرنا اب چوں کہ فیشن بن گیا ہے مگر ایسا کرنے والے اکثر غیر اردو داں لوگ اردو کے بنیادی متون تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر ہیں،

اس لیے، اس زبان میں موجود بیش بہا اور مستند مآخذ سے براہِ راست فائدہ نہیں اٹھا پائے اور ایسے اکثر کام انھوں نے دوسروں کے مشوروں اور مدد سے کیے۔

اردو میں تقسیم کے موضوع پر 'تحقیق' اب بھی ان ہی پامال خطوط پر ہورہی ہے جس کا دائرہ نہایت محدود ہے، اور یہ تحریریں شاید ہی کسی نوعیت کے علمی تجزیے کے دائرے میں آتی ہوں۔ تقسیم کا یہ نام نہاد ادب جو ان 'محققین' کا تختۂ مشق بنا، اس کا ایک بڑا حصہ پنجابی نژاد اردو مصنفین کے قلم سے تخلیق ہوا تھا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ مغربی اترپردیش سے تعلق رکھنے والے انتظار حسین کو زیادہ توجہ اسی لیے دی گئی کیوں کہ وہ کراچی نہیں بلکہ لاہور منتقل ہوئے، اور پہلے ہی دن سے وہ نقادوں کی گود میں پلے۔ اردو کے شعبوں میں کام کرنے والے ریسرچ اسکولرز کی اکثریت نے شمالی ہندستان سے کراچی نقلِ مکانی کرنے والے اردو شاعروں کی طرف تقسیمِ ہندستان پر کام کرتے ہوئے بہت کم توجہ اس لیے بھی دی کیوں کہ نہ صرف ریسرچ اسکولرز بلکہ اس نوعیت کی تحقیق کے نگراں اساتذہ بھی اردو شاعری کی ان نزاکتوں سے ناواقف تھے جو اس نوعیت کے علمی کام کے لیے لازمی لیاقت کے زمرے میں آتی ہے۔

بہار سے نقل مکانی کر کے مشرقی پاکستان جانے والے لوگ اور 1971 تک وہاں تخلیق ہونے والے ادب پر تو آج تک بھی کسی 'اہلِ علم' کی نظر نہیں گئی ہے۔

تقسیم کے حوالے سے خصوصاً اردو میں ہونے والے علمی مطالعات میں معدودے چند لکھنے والوں، خاص طور پر سعادت حسن منٹو، قرۃ العین حیدر اور انتظار حسین، عبداللہ حسین، شوکت صدیقی وغیرہ پر ہی اکتفا کیا گیا۔ قرۃ العین حیدر کے ادب کے معیاری ہونے سے انکار نہیں مگر طبقاتی ذہنیت کے معاشرے میں ان کی پذیرائی کی اصل وجہ ان کا اشرافیہ طبقے سے تعلق رکھنا اور سرحد کے دونوں طرف ان کے اعلا سطح کے لوگوں سے تعلقات تھے۔ ہندستان میں نہرو اور مولانا آزاد جیسی سرکردہ شخصیات ان سے اپنی بیٹی کی طرح یک گونہ لگاو

رکھتی تھیں جس کی وجہ سے ان کی رعونت عجیب وغریب قسم کی نرگسیت میں تبدیل ہوگئی تھی۔ پاکستان میں اعلا عہدوں پر موجود رہنما اور بیوروکریٹس کی اکثریت علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے فارغ التحصیل طلبہ پر مشتمل تھی، اوراس حلقے میں مس حیدر کے لیے پسندیدگی پاگل پن کی حد تک تھی۔قرۃ العین حیدر کے والد سجاد حیدر یلدرم علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں پہلے رجسٹرار تھے۔ مس حیدر کے تعلق سے ایک اہم نکتہ جس پر آج تک شاید ہی کسی نے لکھا ہو، اقبال کے کلام سے ان کی عقیدت تھی جنھیں پاکستان نظریاتی طور پر اپنا روحانی پیشوا تسلیم کرتا ہے، اس لیے بھی مس حیدر پاکستان میں بھی اتنی ہی مقبول رہیں جتنی وہ ہندستان میں تھیں۔

انل مہیشوری صاحب نے علی گڑھ کے اس محرک پر بھی بات کی ہے جس کا منطقی رشتہ پاکستان کے قیام سے ہے۔ 1946 کے انتخابات میں، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے طلبا نے پاکستان کے حق میں مہم چلائی، اگرچہ مہیشوری صاحب کے بیان کے مطابق اوران کے ذریعے دیے گئے شواہد بھی یہ ثابت کرتے ہیں کہ یہ تفریحی کوشش ان لوگوں تک محدود تھیں جو ووٹر لسٹ میں شامل ہی نہیں تھے۔

ووٹر لسٹ میں شامل زمیں دار وغیرہ تو براہِ راست برطانوی حکومت کے اشارے پر ہی کام کررہے تھے مگر علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی نے قیامِ پاکستان میں اور بھی کئی طرح سے اہم کردار ادا کیا ہے، جس کی ابتدا 30 دسمبر 1906 کو ڈھاکے میں اس وقت ہوئی، جب سرسید احمد خاں کی قائم کردہ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس مسلم لیگ میں ضم ہوگئی۔ انجمن ترقی اردو نے 1903 میں ہی سرسیّد تحریک سے اپنے نظریاتی تعلقات منقطع کرلیے تھے اور وہ ایک قوم پرست ادارے کے طور پر اردو کی ترقی کی راہ پر گامزن ہوگئی تھی۔ 1920 میں، جامعہ ملیہ اسلامیہ نے بھی علی گڑھ سے اپنی ہر قسم کی وابستگی ختم کرکے ایک قوم پرست تعلیمی ادارے کی حیثیت سے اپنے سفر کی ابتدا کی۔ بعد میں جامعہ نے دہلی کو اپنا مستقر بنایا اور آخری وقت تک قیامِ پاکستان کی شدید مخالفت کرتی رہی۔تقسیمِ ہندستان کو روکنے کی آخری مخلصانہ کوشش 1946 میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کی سلور جوبلی تقریب کے موقعے پر وائس چانسلر ڈاکٹر ذاکر حسین نے جواہر لال نہرو اور محمد علی جناح دونوں مدعو کرکے کی۔ ظاہر ہے کہ گاندھی جی کو بھی اس تقریب میں مدعو کیا گیا تھا کہ یہ ان ہی کا لگایا ہوا پودا تھا۔ یہ

مخلصانہ کوشش اپنے مقصد میں مگر پوری طرح ناکام ہوگئی۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ اشتیاق احمد کی کتاب Jinnah : His Successes, Failures and Role in History (Penguin, 2020) میں اس تاریخی واقعے کا ذکر تک نہیں ہے۔ 1946 تک مہاتما گاندھی کا ذہن تقسیم کے مسئلے پر صاف ہو چکا تھا اور وہ اس وقت تک چوں کہ تقسیم کے لیے پوری طرح ذہنی طور پر تیار ہوچکے تھے، اس لیے، انھوں نے اس تقریب میں شرکت ہی نہیں کی۔

ہندستانی مورخین نہرو کے تئیں اپنی وفاداری کی وجہ سے تقسیم کے سوال پر صرف جناح کو ذمے دار ٹھہراتے ہیں اور پاکستانی تاریخ تو خیر ہے ہی جھوٹ کا انبار مگر دل چسپ بات یہ ہے کہ دونوں ملکوں کی تاریخ میں 1946 کے اس واقعے کا کہیں ذکر تک نہیں ملتا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے مورخین کی تحریریں بھی اس اہم تاریخی واقعے اور اس کے تذکرے سے تقریباً خالی ہی ہیں۔

یہ طے کرنا کہ قیامِ پاکستان کے موضوع پر موجود ان انتہائی اہم حقائق کو نظر انداز کرنا نااہلی کا نتیجہ ہے یا نوآبادیاتی ذہنیت کا شاخسانہ ہے، یا ذاتی مفادات کی خاطر ہمارے مورخین کا سوچا سمجھا ایک مشکل فیصلہ اس لیے ہے کیوں کہ تقسیم سے متعلق رقم کی گئی تاریخ میں ان تمام ہی محرکات کی کارفرمائی فیصلہ کن انداز میں حاوی رہی ہے۔

علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی اور جامعہ ملیہ اسلامیہ دونوں ہی یونی ورسٹیوں کے بارے میں لکھی جانے والی کتابیں مقبولِ عام بیانیے کو ہی راہ دیتی ہیں۔ ان دانش گاہوں کی تاریخ سے متعلق کوئی معروضی بات کہنے کے لیے جو ہمت چاہیے وہ ابھی تک ہندستان کے مفاہمت پسند اور مفاد پرست معاشرے میں پیدا ہونے والے نام نہاد اسکولرز اور دانش ور کے لیے دور کی آواز ہے۔

حیران کن بات یہ ہے کہ نہ صرف جامعہ ملیہ اسلامیہ کی دستاویزات میں 1946 کے واقعے کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ تاریخِ پاکستان بھی اس تقریب میں مسٹر جناح کی شرکت کے ذکر سے خالی ہے۔ مسٹر جناح کی اس موقعے کی گئی تقریر یا اس واقعے کا کوئی حوالہ تلاش کرنا نہایت مشکل کام ہے۔ جناح اپنی زندگی میں

بہت منظم انسان تھے اور ان کے شائع شدہ خطوط میں کم سے کم ایک خط میں اس واقعے تک کی تفصیل موجود ہے کہ انھوں نے اپنے باورچی کی تعطیل کی درخواست کو منظور کرتے ہوئے اس چھٹی کی وجہ سے اس کی تنخواہ میں کٹوتی کا ذکر بھی کیا تھا۔ ڈاکٹر ذاکر حسین نے کس طرح محمد علی جناح کو جامعہ کی سلور جوبلی تقریب میں مدعو کیا تھا، اس کا ذکر تاریخ میں کہیں موجود نہیں ہے۔

لارنس گوٹیر نے اپنی کتاب Between Nation and Community: Muslim Universities and Indian Politics after Partition (Cambridge University Press, 2024) میں، جسے علی گڑھ اور جامعہ کے حلقوں میں اس لیے کافی پذیرائی حاصل ہوئی کیوں کہ یہ کتاب ان ہی دونوں دانش گاہوں کا احاطہ تو کرتی ہے مگر اس کو لکھتے وقت اس بات کا خاص خیال رکھا گیا ہے کہ اس سے ان دونوں ہی یونی ورسٹیوں کے لوگوں کے جذبات ذرا بھی مجروح نہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ Populist نظریے سے لکھی جانے والی ایسی Happy, go, lucky کتابیں کسی علمی کام کی نہیں ہوتیں۔ گوٹیر کی اس کتاب میں بھی جامعہ کی سلور جوبلی تقریب کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ گوٹیر نے اپنی کتاب میں مشیرالحسن والے اس تنازعے کا ذکر جس طرح کیا ہے، اس کو پڑھ کر لگتا ہے کہ یہ ایک طرفہ بیان خود مشیر صاحب کے کسی غیرمشروط مریدنما وفادار کے ڈرافٹ پر مبنی ہے۔

پروفیسر مشیرالحسن (2018-1949) جامعہ ملیہ اسلامیہ میں تاریخ کے پروفیسر اور اوّلاً یونی ورسٹی کے پرووائس چانسلر تھے۔ جامعہ میں انتظامی عہدوں کا حصول چوں کہ بغیر کسی سیاسی جوڑ توڑ اور گروہ بندی کے ممکن نہیں، اس لیے، جامعہ میں بھی مشیرالحسن کی ایک مخالف لابی تھی۔ ان کے سیاسی کرم فرما، ارجن سنگھ تھے، جو اس وقت وزیرِ ترقیِ انسانی وسائل (اب وزارتِ تعلیم) کے ساتھ کانگریس کے اندر مسلم سیاست اس طرح کرتے تھے کہ بائیں بازو کے لوگوں کو خصوصاً اپنے ساتھ رکھتے اور نوازتے تھے۔

مشیرالحسن نے انگریزی ہفت روزہ 'سنڈے' کو انٹرویو دیتے ہوئے متنازعہ نوول Satanic Verses کے مصنف سلمان رشدی کے بارے میں اظہار رائے کی آزادی سے متعلق بیان دیا۔ انھوں نے اس نوول کی حمایت یا رشدی کی اس نوول کے حوالے سے حمایت بالکل نہیں کی تھی مگر وہ مخالف گروہ کی زد پر آگئے جس میں متعدد نام نہاد نظریاتی مگر باہم متضاد مقاصد کی خاطر طلبہ سیاست کرنے والی تنظیمیں شامل تھیں۔ ان تنظیموں نے طلبہ کو بھڑکا دیا اور یونی ورسٹی میں تشدد کی وجہ سے بار بار ادارے کو مقفل کرنا پڑا۔ بائیں بازو کی سیاسی جماعتوں نے کھل کر مشیرالحسن کی حمایت کی۔ جو طاقتیں سلمان رشدی کی حمایت کررہی تھیں، وہ تو کھل کر مشیرالحسن کی حمایت میں سامنے آگئیں۔ ان وجوہ سے مشیرالحسن کی ملک گیر شہرت ہوگئی اور وہ بائیں بازو کے دانش ور بھی تسلیم کرلیے گئے۔ مشیرالحسن نے یونی ورسٹی آنا بند کردیا مگر وائس چانسلر کے انتقال کے بعد پولس کے تحفظ میں قائم مقام وائس چانسلر بن گئے، اور جب 2004 میں یوپی اے کی دوبارہ حکومت بنی اور ارجن سنگھ نے دوبارہ ترقیِ انسانی وسائل کی وزارت کا قلم دان سنبھالا تو مشیرالحسن جامعہ کے باقاعدہ وائس چانسلر بنائے گئے۔ اس بار کسی قسم کا ہنگامہ دور دور تک نہیں ہوا۔ مشیرالحسن نے اپنے دور میں اپنے کرم فرما ارجن سنگھ کی زندگی ہی میں ایک شان دار عمارت ارجن سنگھ بھون کے نام سے جامعہ میں تعمیر کراکر اپنے آقا کے نمک کا حق ادا کردیا تھا۔ 2009 کے انتخابات کے ساتھ ہی ارجن سنگھ کی سیاسی زندگی اور مشیرالحسن دونوں کے عروج کا ایک ساتھ زوال ہوگیا۔ مشیرالحسن کی کتابوں کے مطالعے کے بعد انھیں ایک اوسط درجے کا مورخ بھی مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے مگر وہ اس سیاست کے بے پناہ اچھے کھلاڑی تھے جو یونی ورسٹیوں خصوصاً جامعہ ملیہ اسلامیہ اور علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی

جیسے مسلم اداروں میں ترقی کرنے کے لیے ضروری ہے۔

مشیرالحسن نے وائس چانسلر (9-2004) کے طور پر جامعہ جیسے ادارے کو عہدوسطا کے کسی بادشاہ کی طرح چلاکر اس کے اس خلقیے کو مکمل طور پر تباہ کردیا جس میں رواداری سب سے اہم عنصر کے طور پر روزِ اوّل سے کارفرما تھی۔ اپنے دور میں مشیرالحسن نے تعلیمی عہدوں پر تقرر صرف اپنے غیر مشروط وفاداروں کا کیا۔ مشیرالحسن کو اردو کے سب سے بڑے اشاعتی ادارے، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، کو تباہ کرنے کے لیے بھی تاریخ فراموش نہیں کرے گی، جسے انھوں نے صرف اپنے بچپن کے ایک دوست ہمایوں ظفر زیدی کو نوازنے کے لیے ان کے حوالے تو کردیا تھا مگر اشاعتی ادارے تو کیا، کسی بھی قسم کے علمی کام سے چوں کہ ہمایوں ظفر زیدی کی کبھی کوئی دل چسپی ہی نہ رہی تھی اور وہ عرصۂ دراز سے مسقط میں مقیم تھے، مگر مشیرالحسن کے وائس چانسلر بننے کے بعد وہ نوکری چھوڑ کر جامعہ آگئے، اور مکتبہ جامعہ کے ڈائرکٹر بنادیے گئے، اس لیے، اس ادارے کا زوال یقینی تھا۔ ہندستان میں مکتبہ جامعہ کی حیثیت اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس جیسی تھی۔ برِّصغیر میں کوئی بھی یونی ورسٹی مکتبہ جامعہ جیسا اشاعتی ادارہ کبھی قائم نہیں کرسکی جسے مشیرالحسن نے چشم زدن میں اپنی انا کے لیے برباد کردیا۔

مسلم لیگ کی نام نہاد اور علاحدہ مسلم ملک کے قیام کی تحریک کے متعدد پہلو ہیں، جن میں سے اکثر اب تک علمی تحریروں میں ہمارے مورخین کی سہل پسندی کی وجہ سے نظر انداز ہی ہوئے ہیں۔ انل مہیشوری صاحب نے اپنے مضمون کے ذریعے اس موضوع کو نہ صرف ایک نئی تحقیق کی سمت گامزن کیا ہے بلکہ اس موضوع پر گفتگو کے دروازے ازسرِ نو وا کردیے ہیں۔ امید کی جاسکتی ہے کہ قیامِ پاکستان کے مسئلے پر ان اعداد وشمار کی بنیاد پر دونوں ملکوں کے محققین نئے سرے سے غور وفکر کریں گے۔

☼☼☼

گوشہ (اُردو زبان کی سیاست)

اطہر فاروقی

سہ لسانی فارمولا اور اُردو

جنوری 1950 میں آئینِ ہند کے نفاذ سے بھی پہلے یہ سوال ہندستان کے ماہرینِ تعلیم کی توجہ کا مرکز بنا ہوا تھا کہ کس طرح ہر بچے کو ضرورت کے لائق درج ذیل زبانیں سکھادی جائیں:

1. مادری زبان۔
2. صوبے کی سرکاری زبان، نیز لسانی اقلیتوں سے تعلق رکھنے والے طلبہ کو دوسری جدید ہندستانی زبانیں۔
3. مرکزی حکومت کی سرکاری زبان اور مستقبل میں مختلف صوبوں کے مابین رابطے کی زبان کے طور پر ہندی۔
4. انگریزی۔

درجِ بالا زبانوں کی تدریس کے سلسلے میں ہمارے نظریہ ساز ماہرینِ تعلیم کو ابتدا ہی سے پانچ طرح کے مسائل کا سامنا کرنا پڑا:

(الف) رابطے کی زبان کے طور پر خصوصاً جنوبی ہند کی ریاستوں میں ہندی کی حد درجہ مخالفت، جو بعد میں اس قدر شدّت اختیار کر گئی کہ جب ہندی کو واحد سرکاری زبان (Official Language of the Union) کا درجہ دینے کا موقع آیا تو لوگ خودسوزی پر اتر آئے اور تقریباً 500 لوگوں نے صرف تمل ناڈو ہی میں خود کو نذرِ آتش کرلیا۔

(ب) شمالی ہند کی سیاست کے مقتدر قوم پرست طبقے کی یہ شدید خواہش کہ اردو داں لسانی اقلیت کو آہستہ آہستہ ہندی داں اکثریت میں ضم کرلیا جائے۔

(ج) اسکولوں میں جانے والے تمام بچوں کو ان کی مادری زبان کی تعلیم، اور مادری زبان کے ذریعے تعلیم دینے کی راہ میں حائل حکومت کی مالی دشواریاں۔

(د) تمام طالبِ علموں کو سنسکرت پڑھانے کا احیا پرستوں کا اصرار۔

(ہ) ثانوی سطح پر ذریعۂ تعلیم کا مسئلہ۔

ان تمام حالات کو ملحوظ رکھتے ہوئے ثانوی سطح پر تعلیم کے لیے سینٹرل ایڈوائزی بورڈ آف ایجوکیشن (CABE) نے 1949 میں سہ لسانی فارمولا ترتیب دیا تھا جس کو اگست 1961 میں تمام صوبوں کے وزراے اعلا نے ازسرِ نو مرتب کیا۔ اصل فارمولا بالکل سہل تھا: مادری زبان، کوئی ایک جدید ہندستانی زبان اور انگریزی۔ ساتھ میں ان لوگوں کے لیے ثانوی زبان کے طور پر ہندی کی تعلیم جن کی مادری زبان ہندی نہ ہو۔ اس فارمولے کی توثیق ستمبر 1961 میں نیشنل انٹگریشن کاؤنسل نے بھی کردی تھی اور 1968 میں اسے تعلیم کی قومی پالیسی (National Policy on Education) میں بھی شامل کرلیا گیا۔

تقسیم کے بعد اردو داں آبادی کے بیش تر علاقے، مثلاً دہلی، اتر پردیش، بہار، بمبئی (اب مہاراشٹر) حیدرآباد (اب آندھرا پردیش) اور میسور (اب کرناٹک)، شامل تو ہندستان ہی میں رہے لیکن اردو کی شناخت پاکستان کے ساتھ جوڑنے کی تحریک کے سبب اس زبان کے خلاف، اپنے ہی وطن میں، سخت دشمنی کی فضا پیدا ہوگئی۔ قومی رہنماؤں نے اور مرکزی حکومت نے بھی لسانی اقلیتوں کے آئینی حقوق کے تحفظ کے لیے ہر طرح کی کوششیں کیں، لیکن شمالی ہند میں اردو اور ہندی کے مابین دشمنانہ رشتوں کی روایت چوں کہ قدیم اور مستحکم تھی، اور اردو داں لوگوں کی اکثریت بھی اسی علاقے میں آباد ہے جہاں اردو ہندی تنازعے نے جنم لیا، یوں اردو والوں کو ہر طرح کی جارحیت کا سامنا کرنا پڑا اور خصوصاً شمالی ہند کی ریاستوں میں اردو کو مناسب حمایت نہ ملی۔ حکومت کے ذریعے اردو میڈیم اسکول نہ کھولنے اور ہندی میڈیم اسکولوں میں ایک اختیاری مضمون کے طور پر اردو تعلیم دینے والے اساتذہ کی عدم موجودگی کا

عذر لنگ یہ پیش کیا گیا کہ ایک مخصوص تعداد میں اردو آبادی یا اردو پڑھنے کے خواہاں طالبِ علم چوں کہ موجود نہیں اور حکومت کو مالی دشواریوں کا سامنا ہے اس لیے آئینی ضمانت کے باوجود اردو تعلیم کا نظم ممکن نہیں۔ انتظامی سطح پر تعداد کی یہ شرائط 10/40 کا فارمولا کہلاتی تھیں یعنی پرائمری اسکول میں اگر چالیس بچوں کی ایک کلاس میں دس بچے اردو مادری زبان والے ہوں گے تبھی ان کو ایک اختیاری مضمون کے طور پر اردو پڑھنے کے لیے اردو ٹیچر فراہم کیا جائے گا۔ ان شرائط پر نہ صرف یہ کہ سختی سے عمل کیا جاتا تھا بلکہ فارمولے کے نفاذ میں ہر ممکن بے ایمانی بھی کی جاتی تھی۔ سب سے خراب بات یہ تھی کہ اردو کے علاوہ اور کسی لسانی اقلیت کو اپنے بچوں کی مادری زبان کی تعلیم کے سلسلے میں ان بے تکے اور بد دیانتی پر مبنی قوانین سے سابقہ نہیں پڑا۔ اس اردو کش پالیسی کے نتیجے میں اسکولوں کے نظامِ تعلیم سے اردو، خصوصاً اتر پردیش اور بہار میں، باہر کر دی گئی۔ معاملہ اگر واقعی وسائل کی قلت کا ہوتا اور حکومت کی نیت ٹھیک ہوتی تو یہ کیا جا سکتا تھا کہ ایک علاقے میں ایک مخصوص دوری پر رہنے والے تمام اردو داں بچوں کو ایک ہی اسکول میں مرتکز کر دیا جائے مگر مقصد چوں کہ اردو تعلیم کے شیرازے کو منتشر کرنا تھا یوں اس پالیسی کا نفاذ اس طرح کیا گیا کہ آہستہ آہستہ اردو بولنے والے بچے اردو اکثریتی علاقوں میں بھی اپنی مادری زبان کے مطالعے سے محروم ہو کر زبان سے بالکل ہی ناواقف ہو گئے۔ خصوصاً شمالی ہند میں اردو پڑھنے کے خواہاں طلبہ کو مجبوراً مدارس کی پناہ لینی پڑی اور جنھوں نے حکومت کے ذریعے چلائے جانے والے اسکولوں میں داخلہ لیا ان کے سامنے ہندی اور سنسکرت زبانیں پڑھنے کے سوا چارہ نہ تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آزادی کے بعد سے لے کر اب تک کم از کم چار نسلیں اپنی مادری زبان کی تعلیم حاصل کرنے کے حق سے محروم ہو گئیں۔ آزاد ہندستان میں اردو لسانی اقلیت کا یہ سب سے بڑا المیہ ہے۔

1972 میں اردو کے فروغ کے لیے ایک کمیٹی بنائی گئی تھی جو عام اصطلاح میں گجرال کمیٹی کہلاتی ہے۔ اس کمیٹی کی رپورٹ 1975 میں سامنے آئی جس میں اردو آبادی والے صوبوں میں سہ لسانی فارمولے کے نامکمل اور ناقص نفاذ کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔ اس کمیٹی نے درج ذیل فارمولے کے نفاذ کی سفارش کی تھی۔

فارمولا جس کی سفارش کی گئی		شمالی ہند کے صوبوں میں 1975 میں نافذ فارمولا	
ہندی (اس میں مشترکہ کورس کے طور پر سنسکرت کے ایک حصے کی شمولیت کی بھی تجویز رکھی گئی)	1.	ہندی	1.
اردو یا کوئی اور جدید ہندوستانی زبان (ہندی کو چھوڑ کر)	2.	انگریزی	2.
انگریزی یا کوئی جدید یورپی زبان (ترجیحاً جنوبی ہندستان کی کوئی ایک زبان)	3.	ایک جدید ہندستانی زبان (مضحکہ خیز بات یہ ہے کہ اس زمرے میں سنسکرت کو بھی شامل کیا گیا)	3.

فارمولا جس کی سفارش کی گئی		غیر ہندی صوبوں میں عام طور سے نافذ فارمولا	
علاقائی زبان	1.	ہندی	1.
ہندی	2.	انگریزی	2.
اردو یا کوئی جدید ہندوستانی (1 اور 2 کو چھوڑ کر)	3.	علاقائی زبان	3.
انگریزی یا کوئی جدید یورپی زبان	4.		

غیر ہندی ریاستیں متبادل کے طور پر درج ذیل فارمولا بھی اختیار کر سکتی تھیں، جو آندھرا پردیش میں اردو داں آبادی کے لیے اختیار کیا گیا ہے:

1. اردو اور ہندی (مشترکہ کورس)
2. علاقائی زبان، اور
3. انگریزی یا کوئی اور جدید یورپی زبان

اس طرح گجرال کمیٹی کے ذریعے تجویز کیے گئے فارمولے نے مادری زبان کی بجائے ریاست کی پہلی زبان کو اولین ترجیح دے کر اردو سمیت صوبے کی تمام اقلیتی زبانوں کو ثانوی درجہ دے دیا۔ ایسا کرنے سے ہندی علاقوں میں ہندی کی بالادستی قائم ہوگئی اور دوسری قومی زبانوں خصوصاً اردو کے مقابلے میں ہندی کے مفادات کو زبردست فروغ حاصل ہوا۔ اس سے اردو کو یوں زیادہ نقصان پہنچا کیوں کہ یہ کسی بھی ریاست کی پہلی زبان نہیں تھی اور نہ ہے۔ جموں وکشمیر میں اردو سرکاری زبان ضرور تھی اور ہے مگر وہاں اسے یہ درجہ خالص سیاسی مقاصد کے تحت مقامی زبانوں کو نظر انداز کر کے دیا گیا۔ جموں وکشمیر میں اردو ایک بہت چھوٹی آبادی کی مادری زبان ہے۔ گجرال کمیٹی نے ثانوی زبان کی حیثیت سے سنسکرت کو، جو ایک کلاسیکی زبان ہے، جدید ہندستانی زبانوں کی فہرست میں بھی شامل رکھا۔ اس کی وجہ سے بھی ہندی والوں نیز تمام غیر اردو داں لوگوں کے لیے اختیاری زبان کے طور پر اردو پڑھنا ناممکن ہو گیا۔ سوئم یہ کہ اس فارمولے میں کلاسیکی زبانوں کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی۔ گجرال کمیٹی کی سفارشات میں ہندی زبان والی ریاستوں کے لیے سہ لسانی فارمولے کی تبدیل شدہ مجوزہ شکل کے مطابق ہندی اور سنسکرت کے مشترکہ کورس کی سفارش کی گئی، اور غیر ہندی صوبوں کے لیے اردو اور ہندی کے مشترکہ کورس کی۔ لیکن یہ فارمولا سوائے گجرات اور مہاراشٹر کے کسی ایسے مشترک کورس کی تجویز نہ رکھ سکا جس کے مطابق غیر ہندی ریاستوں میں اُس ریاست کی پہلی زبان اور ہندی کا مشترکہ کورس پڑھایا جاتا اور طالبِ علموں پر چار زبانیں پڑھنے کا بوجھ کم ہو کر تین زبانوں تک محدود رہ جاتا۔

اس طرح گجرال کمیٹی کی سفارشات کے سبب اردو بولنے والے بچوں کو اپنی مادری زبان میں لیاقت حاصل کرنے کے آئینی حق کے حصول کی خواہش کبھی نہ پوری ہوتی نظر آئی۔ یہ بات دیگر ہے کہ اس کمیٹی کی سفارشات کا نفاذ ہوا ہی نہیں۔ گجرال کمیٹی کے نام پر کوئی پچیس برسوں تک مسلم سیاست کر کے جب اندر کمار گجرال خود وزیرِ اعظم بنے تو انھیں اپنے دورِ اقتدار میں اس رپورٹ کی یاد کبھی نہیں آئی۔

سہ لسانی فارمولے میں ایک اور بھٹکا وکونرسمہا راو کی حکومت کے دوران اس وقت راہ ملی جب دوسری زبان کے طور پر شمالی ہند میں جنوبی ہند کی زبانیں پڑھانے کی پالیسی وضع کی گئی۔ اس منصوبے پر حالاں کہ مستقلاً عمل نہ ہو سکا مگر اس کے سبب بھی ہندی صوبوں میں ہندی کے

طالب علموں کے لیے اردو یا دوسری اقلیتی زبانیں پڑھنے کے مواقع محدود تر ہو گئے۔

ذاکر حسین اسٹڈی سرکل کی جانب سے اقلیتوں اور ان کی زبانوں پر منعقد ہونے والی چار روزہ بین الاقوامی کانفرنس (11-8 فروری 2002) میں خصوصاً اردو تعلیم کی تدریس سے متعلق آپس میں الجھے ہوئے ان تمام پہلوؤں پر غور وفکر کرتے ہوئے مطالبہ کیا گیا کہ تمام اقلیتی زبانوں کے ساتھ مساویانہ اور مبنی بر انصاف سلوک کر کے ایک قومی فریم ورک کی اس طرح تشکیل کی جائے کہ اپنی اسکولی تعلیم کے دوران اردو کو پہلی زبان کے طور پر پڑھنے کے اردو مادری زبان والے ہر بچے کے آئینی حق کا تحفظ ہو سکے۔ کانفرنس کے مطالبات میں یہ واضح کیا گیا کہ پرائمری سطح پر اقلیتوں کی مادری زبان ہی ان کے بچوں کا ذریعۂ تعلیم اور ذریعۂ امتحان ہو۔

صوبائی سطح پر اقلیتی زبانوں کے مسائل کا ایک ایسا ہمہ گیر حل پیش کر کے جس سے تمام صوبوں میں اردو آبادی کو درپیش مسائل بھی حل ہو جائیں، کانفرنس نے لسانی پالیسی کی ملک گیر بحث میں ایک اہم کارنامہ انجام دیا۔ سہ لسانی فارمولے کی درج ذیل صورت بھی اس کانفرنس کے مباحث کے بعد تجویز کی گئی:

پہلی زبان: مادری زبان (غیر مشروط) لیکن ضرورت پڑنے پر لسانی اقلیتوں کے بچوں کی تعلیم کے لیے ایک ایسے نظام کی تشکیل جس میں لسانی اقلیتوں کے بچوں کی افقی شمولیت ممکن ہو۔ ضرورت پڑنے پر کلاس میں الگ سیکشن کا قیام بھی ان بچوں کے لیے کیا جائے۔

دوسری زبان: وہ زبان جو صوبے میں بولی جاتی ہو۔ صوبے کی اکثریتی زبان یا پہلی زبان کی تعلیم تمام لسانی اقلیتوں پر لازم ہو۔

تیسری زبان: انگریزی، ہندی، سنسکرت، عربی یا فارسی۔

چوں کہ اردو اور ہندی لسانی اعتبار سے بہنوں جیسی زبانیں ہیں، اور کئی قومی زبانوں کا رسمِ خط ناگری ہے اس لیے کانفرنس نے یہ سفارش کی کہ غیر ہندی صوبوں میں آباد اردو لسانی اقلیت کے بچوں کے لیے اردو ہندی کا ایک مشترک کورس تیار کیا جائے جسے پہلی اختیاری زبان کے کورس کے طور پر متعارف کرایا جا سکے۔ مہاراشٹر اور گجرات جیسے غیر ہندی علاقوں میں اسی طرز پر صوبائی زبان اور ہندی کا مشترکہ کورس تیار کرنے کے بارے میں بھی غور کیا جا سکتا ہے۔

رجحان یہ ہے کہ پرائمری تعلیم کے دوران بچوں پر زبانوں کا بوجھ اس طرح مستقل بڑھایا جارہا ہے کہ انھیں مادری زبان کے علاوہ انگریزی اور سنسکرت زبانیں بیک وقت سکھائی جارہی ہیں۔ اس صورت میں لسانی اقلیتوں کے بچوں کو پانچ برس کی تعلیمی مدت میں چار زبانیں سیکھنی پڑ جائیں گی۔ اس بوجھ کو کم کرنے میں ہندی اور سنسکرت کے ایک ہی مشترکہ کورس کو پڑھانے سے بھی مدد ملے گی۔ کانفرنس نے اس بات پر بھی زور دیا کہ قومی پالیسی کے معیار کے مطابق اردو میڈیم اسکول شہری محلوں اور گانو وں میں کھولے جائیں۔ اس طرح دیکھا جائے تو اس کانفرنس نے تعلیمی نفسیات، ملک کی لسانی تکثیریت اور وفاقی سیاست (federal politics) کو نظر میں رکھتے ہوئے زبان کے سوال پر قابلِ عمل تجاویز پیش کر کے ایک اہم کارنامہ انجام دیا ہے۔ سوال اب اس کے نفاذ کا ہے یعنی مرحلہ عمل کا ہے جو اردو والوں کی مخلصانہ کوششوں کے بغیر ممکن نہیں۔ جمہوریت میں حقوق کی بحالی کا راستہ صرف موثر سیاسی لائحۂ عمل تیار کرنے اور اس پر عمل درآمد میں مضمر ہے۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اردو تعلیم کا مسئلہ اردو آبادی کی پہلی ترجیح کب بنتا ہے اور کب ان کا سیاسی لائحۂ عمل نہ صرف حکومت کو اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ سہ لسانی فارمولے کا صحیح نفاذ ہو اور ان کے بچوں کو اردو تعلیم کے حصول کے مواقع میسر آئیں بلکہ دیکھنا یہ بھی ہے کہ خود اپنے اداروں میں اردو والے کب سہ لسانی فارمولے کا نفاذ کرتے ہیں۔

☼☼☼

باسی بھات میں خدا کا سانجھا

नामवर सिंह

उर्दू जेहाद का फिलहाल एक सूत्री कार्यक्रम है: उत्तर प्रदेश में उर्दू को द्वितीय राजभाषा का दर्जा दिलाना. बिहार में यह दर्जा 1981 में ही मिल गया. आंध्र प्रदेश ने भी यह दर्जा दे दिया. लेकिन उत्तर प्रदेश की बात्त और है. यह उर्दू की जन्मभूमि है. जन्मभूमि ही नहीं गढ़ भी. और गढ़ की विजय ही असली विजय है. खुद कांग्रेस ने अपने चुनाव घोषणा-पत्र में उर्दू को 'दूसरी राजभाषा' की हैसियत देना कबूल किया है और वादा किया है कि बिहार राजभाषा अधिनियम में उर्दू को जो स्थान दिया गया है वही उत्तर प्रदेश में भी दिया जायेगा. उत्तर प्रदेश सरकार का अधिनियम भी बना रखा है. गरज़ कि "दिल का एक काम जो बरसों से पड़ा रखा है. तुम ज़रा हाथ लगा दो तो हुआ रखा है!"

दिल्ली और लखनऊ की राजनीतिक हवा का जो रुख है उसे देखते हुए इस बात की पूरी संभावना है कि आज-कल में उर्दू को उत्तर प्रदेश में 'दूसरी राजभाषा' का दर्जा मिल जायेगा. लेकिन समस्या का यह अंत नहीं है, क्योंकि उर्दू का सवाल केवल भाषाई सवाल नहीं है—सवाल मुस्लिम अस्मिता का है और वह सवाल मूलतः राजनीतिक है, जिसकी जड़ें इतिहास में हैं. गैर-उर्दू भाषी उस इतिहास को आज भले ही भूल बैठे हों पर उर्दू जेहाद में उसकी याद ताज़ा है. इसलिए उस याद को कुरेदना जरूरी है, चाहे वह अप्रीतिकर ही क्यों न हो.

1837 में अंग्रेजों ने फ़ारसी को हटाकर कचहरी और दफ्तर में जब आधुनिक भारतीय भाषाओं को जगह दी तो बिहार, पश्चिमोत्तर प्रांत (आज का उत्तर प्रदेश) आदि हिंदी भाषी राज्यों में वह स्थान उर्दू को मिला. लंबे संघर्ष के बाद 1881 में बिहार में और फिर पश्चिमोत्तर प्रांत/संयुक्त प्रांत में हिन्दी को भी उर्दू के बराबर जगह दे दी गयी. यह स्थिति 1947 तक रही. हिंदी भाषी राज्य राजकाज और शिक्षा के मामले में द्विभाषी रहे. उर्दू और हिंदी दोनों को बराबरी का दर्जा हासिल था. इसके अलावा एक राज्य ऐसा भी था जिसमें अकेले उर्दू का अखंड राज्य था और वह था पंजाब. उर्दू भाषा और फारसी लिपि को अंग्रेजी राज में यह दर्जा इसलिए नहीं मिला था कि उर्दू जानने वालों की संख्या सबसे ज्यादा थी. उर्दू को यह दर्जा इसलिए भी नहीं मिला था कि वह सबसे विकसित और समृद्ध भाषा थी.

उर्दू का सवाल

बासी भात में खुदा का साझा?

फारसी ने अगर 6 सौ वर्षों तक उत्तर भारत की भाषाओं को दबाने की कोशिश की तो यही काम उर्दू ने अंग्रेजी के साथ मिलकर सौ वर्षों तक किया. यही वह विरासत है जिसके बल पर स्वाधीनता संग्राम के दौरान उर्दू ने हिंदी के साथ-साथ सारे भारत के लिए राष्ट्रभाषा कहलाने का दावा पेश किया था. सन् 1945 में एक ओर डा. सज्जाद ज़हीर जैसे प्रगतिशील साहित्यकार कहते थे कि भारत की राष्ट्रभाषा हिंदी और उर्दू दोनों हों, दूसरी ओर राष्ट्रपिता महात्मा गांधी उर्दू और हिंदी दोनों लिपियों में लिखी जाने वाली हिंदुस्तानी को राष्ट्रभाषा के रूप में स्वीकार करने की अपील कर रहे थे.

हैरानी की बात तो यह है कि जिन दिनों उर्दू अंग्रेजी राज में इतना ऊंचा दर्जा रखती थी उन दिनों भी 'अंजुमने हिमायते उर्दू' जैसी संस्थाएं कायम की गयीं थीं. उन्नीसवीं सदी के आखिरी दिनों में जब हिंदी वाले अपने हक़ के लिए सरकार के पास अर्जियां दे रहे थे तो उर्दू को ख़तरा महसूस होने लगा था और सर सैयद अहमद ने अलीगढ़ में 'उर्दू डिफेंस एसोसिएशन' कायम किया था. जब 1900 में संयुक्त प्रांत के गवर्नर मैकडानल ने हिंदी को उर्दू के बराबर दर्जा देने का ऐलान किया तो सर सैयद अहमद के उत्तराधिकारी नवाब मोहसिन-उल-मुल्क ने विरोध की अगुवाई की. उर्दू को उस समय कौन सा ख़तरा था, जिससे बचाव के लिए यह मुहिम चलाई जा रही थी?

इस आंदोलन का नेतृत्व 'अलीगढ़ आंदोलन' कर रहा था जो मुख्यतः उत्तर भारत के मुस्लिम नवाबों, ताल्लुकेदारों, जमींदरों और सरकारी अफ़सरों के संगठित प्रयास का फल था. यह एक मनगढ़ंत 'मिथक' है कि उत्तर भारत के मुसलमान पिछड़े हुए थे. पाल आर. ब्रास ने अपनी पुस्तक 'लैंग्वेज रिलिजन एंड पालिटिक्स इन नार्थ इंडिया' (1974) में तथ्यों और आंकड़ों के साथ प्रमाणित किया है कि संयुक्त प्रांत में कम से कम 1859 से 1931 के बीच मुसलमान हिंदुओं से किसी भी तरह पिछड़े न थे; यही नहीं बल्कि नगर-निवास, साक्षरता, अंग्रेजी शिक्षा, सरकारी नौकरी आदि क्षेत्रों में वे कहीं अधिक बेहतर हालत में थे. यह मुस्लिम सामंत वर्ग स्वभावतः अपनी सुविधाओं और अधिकारों की रक्षा के लिए चिंतित था. मुस्लिम

उर्दू की अस्मिता का संकट समझ में आता है; किंतु अस्मिता की प्राप्ति मुख्य धारा सेअलगाव में नहीं, लगाव में है. समाज से कट कर यदि कोई व्यक्ति अपनी अस्मिता को प्राप्त नहीं कर सकता, तो फिर कोई भाषा या साहित्य भी अलगाव से घाटे में ही रहेगा. 'दूसरी राजभाषा' का दर्जा जिस अल्प संख्यक संस्कृति की रक्षा के लिए प्राप्त किया जा रहा है वह अल्प संख्यक समुदाय को और भी अल्प संख्यक बनाने की प्रक्रिया है. आज जो मज़हब भाषा के लिए उपयोगी मालूम हो रहा है, वह आगे चल कर कितना घातक हो सकता है, इसका अंदाजा उर्दू-जेहादियों को पूरी तरह नहीं है.

نامور سنگھ (28جولائی 1926 تا 19 فروری 2019) ہندی کے صفِ اوّل کے نقاد اور جواہر لال نہرو یونی ورسٹی کے ہندستانی زبانوں کے

مرکز کے ان اولین آبادکاروں میں تھے جنھوں نے پروفیسر محمد حسن کے ساتھ مل کر اردو اور ہندی کی تدریس کے لیے کسی یونی ورسٹی میں پہلی بار ایسا شعبہ بنایا جہاں اردو والوں کے لیے ہندی ادب اور ہندی ادب کے طالبِ علموں کے لیے اردو ادب کا مطالعہ لازمی تھا مگر عملاً ہوا یہ کہ ہندی کے طلبا نے کبھی اردو رسمِ خط نہیں سیکھا البتہ اردو ادب کے متعلمین ہندی ادب کا مطالعہ کرتے رہے۔

نامور سنگھ نظریاتی طور پر اس گروہ سے تعلق رکھتے تھے جس نے جدید ہندی کو اردو کے مقابلے کھڑا کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ وہ ہرچند کہ کمیونسٹ پارٹی اوف انڈیا سے وابستہ تھے مگر بائیں بازو کے اکثر ہندی والے جدید ہندی کو قائم کرنے کے سیاسی نظریے کے مخالف نہیں ہیں۔ یہ البتہ صحیح ہے کہ اکثر بائیں بازو کے ہندی والے اس قسم کی زہریلی باتیں نہیں کرتے جن کا اظہار اس مضمون میں نامور سنگھ نے کیا ہے مگر اس مضمون کی کچھ خاص مخالفت ہندی کے کسی بھی طبقے کی طرف سے نہیں ہوئی۔ بائیں بازو کے اکثر ہندی والے بھی خاموش رہے۔ کمیونسٹ پارٹی اوف انڈیا نے بھی اس مضمون کی طرف سے آنکھیں بند کرلیں اور زبانی جمع خرچ سے وہ حدّت کے کم ہونے کا انتظار کرتی رہی جو اس مضمون کی وجہ سے بہت دیر تک قائم رہی تھی۔ کسی ہندی والے سے اس مضمون کا ذکر کر بھی دیا جائے تو وہ اس کے وجود سے ہی انکار کردیتا ہے۔ ہندی کا سوادِاعظم مگر نظریاتی طور پر آج بھی اس مضمون میں پیش کیے گئے خیالات کا اس لیے حامی ہے کیوں کہ جدید ہندی کو جس طرح قائم کیا اور اردو کو جس طرح ختم کیا گیا، اس سے ہندی والے اتفاق کرتے ہیں۔

نامور سنگھ کے اس مضمون کی 'ہنس' کے 1987 کے شمارے

میں اشاعت اس راز کو افشا کرتی ہے کہ نامور سنگھ کے اندر اردو کے خلاف کتنا زہر بھرا ہوا تھا۔ یہ ذہن مشترکہ لسانی اور تہذیبی بنیادوں کے باوجود جدید ہندی کو ایک علاحدہ زبان یعنی ہندی کو ہندوؤں کی زبان کے طور پر تشکیل دینے اور اردو کو مسلمانوں کی زبان ثابت کرنے پر تلا ہوا تھا۔ اردو کے خلاف ہندستان کے کسی ایسے ترقی پسند کا جو باقاعدہ کمیونسٹ پارٹی کا ممبر بھی تھا، تقسیمِ ہند کے بعد یہ پہلا تحریری اعترافِ جرم ہے جہاں قلم زہر اُگل رہا ہے۔ نامور سنگھ کھلے طور پر ذات پات میں اس قدر یقین کرتے تھے کہ ہندی ادب کے طالبِ علموں میں ان کی پہلی ترجیح کوئی ٹھاکر طالبِ علم اور اس میں بھی اپنے گوتر (गोत्र) کے طالبِ علم کے لیے ہوتی تھی۔ ان کے یونی ورسٹی سے ریٹائرمنٹ کا زمانہ کانگریس کے سیاسی پارٹی کے طور پر کمزور ہونے کا زمانہ بھی ہے جس کے بعد وہ آہستہ آہستہ بی جے پی کے ادبی پروگراموں میں بھی نظر آنے لگے اور زندگی کے آخری برسوں میں وہ آر ایس ایس کے پروگراموں میں کھلے طور پر شرکت کرتے تھے۔

مارچ 1987 میں اس مضمون کی اشاعت کئی اعتبار سے اہم ہے۔ اوّل تو ماہ نامہ ’ہنس‘ جو خود کو ترقی پسند خیالات کا ترجمان کہتا تھا، میں اس مضمون کی اشاعت اس بات کا ثبوت ہے کہ ہندی کا ترقی پسند ادیب ان دائروں کے اندر ہی رہ کر ترقی پسند ہوتا ہے جہاں وہ جدید ہندی کی نظریاتی بنیادوں یعنی اردو دشمنی کا مخالف نہ ہو۔ دوسرے اس مضمون میں کئی سفید جھوٹ بولے گئے ہیں۔ مارچ 1987 تک کسی بھی ایسے صوبے — جس کا اس مضمون میں ذکر ہے — میں اردو کو مکمل طور پر دوسری سرکاری زبان نہیں بنایا گیا تھا۔ بلکہ مذکورہ صوبوں کے کچھ اضلاع میں ہی اس وقت تک اردو کو دوسری سرکاری زبان کا درجہ حاصل تھا۔

بہار میں اُردو کو مکمل طور پر دوسری سرکاری زبان کا درجہ 1989 میں دیا گیا تھا۔ نامور سنگھ کے پیٹ میں اصل درد اترپردیش اور بہار کو لے کر ہی تھا۔ ان کی دوررس نظروں نے دیکھ لیا تھا کہ اترپردیش میں اردو کو دوسری سرکاری زبان کا جلد ہی درجہ دے دیا جائے گا، اس لیے، انھوں نے اس کی پیش بندی کرنے کی کوشش کی جو ناکام رہی، اور اترپردیش کی صوبائی [قانون ساز] اسمبلی کے آخری اجلاس کے آخری چند روز میں اردو کو دوسری سرکاری زبان کا درجہ دیا گیا تھا۔ کچھ روز بعد اسمبلی تحلیل ہوگئی اور عام انتخابات میں کانگریس کو ایسی شکست ہوئی کہ اس کے بعد وہ ایک سیاسی پارٹی کے طور پر پھر کبھی اس صوبے میں اپنی حکومت تشکیل نہیں دے سکی۔ دوسری سرکاری زبان کا معاملہ عدالت میں زیرِغور تو رہا مگر اس کے نفاذ کے خلاف نہ تو اترپردیش ہائی کورٹ کی لکھنؤ بنچ — جہاں یہ مقدمہ زیرِسماعت تھا، اور نہ ہی سپریم کورٹ نے جہاں بالآخر یہ فیصلہ ہوا — حکمِ امتناعی نہیں دیا یعنی اس قانون کا نفاذ ممکن تھا جو کسی حکومت نے نہیں کیا، اور نہ اردو والوں نے اس کا کبھی مطالبہ کیا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ 1987 سے 2014 تک ارود کو دوسری سرکاری زبان کا درجہ ملنے کے خلاف ہونے والی اس عدالتی لڑائی میں اردو کے کسی ادارے یا کسی شخص نے پارٹی بننے کی کوشش نہیں کی۔ اس کے باوجود اردو کی آخرش فتح ہوئی اور سپریم کورٹ نے 2012 کے اپنے فیصلے میں اردو کے لیے اس آئینی درجے کو درست قرار دیا۔

دوسری سرکاری زبان کے درجے سے حالاں کہ اردو کو عملاً کچھ نہیں ملا مگر یہ اسے آئینی استناد (Legitemacy) دیتا ہے جسے نامور سنگھ جیسے لوگ برداشت کر ہی نہیں سکتے تھے۔ وہ اردو کو داشتہ کے طور پر تمام سہولتیں دینے کے خلاف نہیں تھے مگر

اسے بیوی کے استعاراتی حقوق دینے کے سخت مخالف تھے۔ مشہور زمانہ مگر اردو کے باب میں سب سے فضول دستاویز گجرال کمیٹی رپورٹ میں بھی اردو کے لیے کسی بھی صوبے میں دوسری سرکاری زبان کے درجے کی سفارش نہیں کی گئی تھی۔

نامور سنگھ کے اس مضمون کی نظریاتی بنیاد وطن پرستی کا ایسا تصور ہے جسے ہندی کے ذریعے ہی جوڑا جاسکتا ہے۔ اس تصور کے مطابق اگر بھارت ہندو راشٹر بنے بھی تو بھی اس کی زبان ہندی ہونی چاہیے۔ ہندو راشٹر کی تو بات ہی چھوڑیے، عمومی لسانی پالیسی کے طور پر بھی یہ نظریہ مغربی بنگال اور جنوبی ہند کی زبانوں کے لیے قابلِ قبول نہیں ہے، اس لیے، نامور سنگھ جیسے لوگوں کی بے بسی اور پھڑپھڑاہٹ اس تحریر میں صاف دیکھی جاسکتی ہے۔ (ادارہ)

~~~~~~~

مضمون کے ہندی متن کا ترجمہ:

اردو جہاد کا فی الحال یک فارمولائی لائحۂ عمل ہے: اتر پردیش میں اردو کو 'دوسری سرکاری زبان' کا درجہ دلانا۔ بہار میں یہ درجہ 1981 میں ہی مل گیا۔ آندھرا پردیش نے بھی یہ درجہ دے دیا لیکن اتر پردیش کی بات ہی کچھ اور ہے۔ یہ اردو کی جائے پیدائش ہے۔ جائے پیدائش ہی نہیں گڑھ بھی اور گڑھ کی جیت ہی اصل جیت ہوتی ہے۔ خود کانگریس نے اپنے انتخابی منشور میں اردو کو 'دوسری سرکاری زبان' کی حیثیت سے قبول کیا ہے اور وعدہ کیا ہے کہ بہار ریاستی زبان قانون میں اردو کو جو مقام دیا گیا ہے وہی اتر پردیش میں بھی دیا جائے گا۔ اتر پردیش کی حکومت نے اس ضمن میں قانون بھی بنا رکھا ہے۔ غرض کہ:

دل کا اک کام جو برسوں سے پڑا [ہوا] رکھا ہے
تم ذرا ہاتھ لگا دو تو ہُوا رکھا ہے

دہلی اور لکھنؤ کی سیاسی ہوا کا جو رُخ ہے اسے دیکھتے ہوئے اس بات کا پورا امکان ہے کہ
~~~~~~~

آج کل میں اردو کو اتر پردیش میں 'دوسری سرکاری زبان' کا درجہ مل جائے گا، لیکن مسئلے کا یہ حل نہیں ہے کیوں کہ اردو کا سوال صرف زبان کا سوال نہیں ہے۔ سوال مسلمانوں کی شناخت کا ہے اور مسلمانوں کی سیاسی شناخت کا سوال بنیادی طور پر سیاسی ہے جس کی جڑیں تاریخ میں پیوست ہیں۔ غیر اردو داں لوگ زبان کی اس تاریخ کو آج بھلے ہی فراموش کر بیٹھے ہوں لیکن 'اردو جہاد' میں اُس کی یاد تر و تازہ ہے، اس لیے، اس یاد کو کریدنا ضروری ہے، خواہ یہ کام ناپسندیدہ ہی کیوں نہ ہو۔

1937 میں انگریزوں نے فارسی زبان ہٹا کر عدالت اور دفتر میں جدید ہندستانی زبانوں کو جگہ دی، تو بہار، اتر پردیش وغیرہ ہندی لسانی ریاستوں میں وہ مقام اردو کو ملا۔ طویل جدو جہد کے بعد 1881 میں بہار میں اور مغربی اتر پردیش میں ہندی کو بھی اردو کے برابر جگہ دے دی گئی۔ یہ صورتِ حال 1947 تک رہی۔ ہندی لسانی ریاستیں دفتری کام کاج اور تعلیم کے معاملے میں ذولسانی رہیں۔ اردو اور ہندی دونوں کو ان ابواب میں برابری کا درجہ حاصل تھا، علاوہ ازیں ایک ریاست ایسی بھی تھی جو تنہا اردو کی بڑی ریاست تھی اور وہ تھی پنجاب۔ ان صوبوں میں اردو زبان اور فارسی رسمِ خط کو انگریزی حکومت میں یہ درجہ اس لیے نہیں ملا تھا کہ اردو جاننے والوں کی تعداد سب سے زیادہ تھی۔ اردو کو یہ درجہ اس لیے بھی نہیں ملا تھا کہ وہ سب سے ترقی یافتہ اور متمول زبان تھی۔

فارسی نے اگر چھ سو برسوں تک شمالی ہندستان کی زبانوں کو دبانے کی کوشش کی تو یہی کام اردو نے انگریزوں کے ساتھ مل کر سو برسوں تک کیا۔ یہی وہ وراثت ہے جس کے زور پر جدوجہدِ آزادی کے دوران اردو نے ہندی کے ساتھ پورے ہندستان کے لیے قومی زبان کا دعوا پیش کیا تھا۔ 1945 میں ایک طرف سجاد ظہیر جیسے ترقی پسند ادیب کہتے تھے کہ ہندستان کی قومی زبان ہندی اور اردو دونوں ہوں، تو دوسری طرف مہاتما گاندھی اردو اور ہندی دونوں رسمِ خطوں میں لکھی جانے والی 'ہندستانی' کو بطور قومی زبان تسلیم کرنے کی اپیل کر رہے تھے۔

حیران کن بات تو یہ ہے کہ جن دنوں اردو انگریزی حکومت میں اتنی بلند و بالا حیثیت کی مالک تھی اُن دنوں بھی 'انجمن حمایتِ اردو' جیسے ادارے قائم کیے گئے تھے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں جب ہندی والے اپنے حق کے لیے حکومت کے پاس عرضیاں دے رہے تھے تو اردو کو خطرہ محسوس ہونے لگا تھا اور سر سید احمد نے علی گڑھ میں Urdu Defence Association

قائم کی تھی جب 1900 میں اتر پردیش (متحدہ صوبہ) کے گورنر میکڈنل نے ہندی کو اردو کے برابر درجہ دینے کا اعلان کیا تو سر سیّد احمد خاں کے جانشین نواب محسن الملک نے اس مخالفت کی قیادت کی۔ اردو کو اُس وقت کون سا خطرہ تھا جس کے تحفظ کے لیے یہ مہم چلائی جا رہی تھی؟ اس تحریک کی رہنمائی 'علی گڑھ' کر رہا تھا جو خصوصاً ہندستان کے مسلم نوّابوں، تعلق داروں، زمین داروں اور سرکاری افسروں کی منظّم کوشش کا نتیجہ تھا۔ یہ ایک من گڑھت کہانی ہے کہ شمالی ہند کے مسلمان پس ماندہ تھے۔ پول آر براس نے اپنی کتاب Language, Religion and Politics in North India (1974) میں حقائق اور اعداد و شمار کے ساتھ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اتر پردیش میں کم از کم 1859 سے 1931 کے دوران مسلمان ہندوؤں سے کسی بھی طرح پس ماندہ نہیں تھے۔ یہی نہیں بلکہ شہری زندگی، خواندگی، انگریزی تعلیم، سرکاری ملازمت وغیرہ میں بھی وہ کہیں زیادہ بہتر حالت میں تھے۔ دراصل یہ مسلم جاگیردار طبقہ ممکنہ طور پر اپنی سہولیات اور حقوق کے تحفظ کے لیے فکر مند تھا۔ مسلم علاحدگی پسندی ان حقوق کے تحفظ کی فطری مظہر تھی۔ فارسی سے زیادہ اردو کی حفاظت علاحدگی پسندی کا ایک حصہ تھی۔ نامناسب نہیں ہے کہ جس علی گڑھ تحریک نے 1906 میں مسلم لیگ کو جنم دیا، وہی اردو کی حمایت میں بھی پیش پیش تھی، اس سے آگے چل کر مسلم لیگ نے اسلام اور پاکستان کے ساتھ ساتھ اردو کو بھی اپنے نعرے کا حصہ بنالیا۔ اس تناظر میں بابائے اردو ڈاکٹر عبدالحق کا وہ خطبہ خاص اہمیت رکھتا ہے جو 1961 کی 15 فروری کو غالب کے 92 ویں یومِ پیدائش پر کراچی میں انھوں نے دیا تھا۔ اُس خطبے میں اُنھوں نے پاکستان میں اردو کو نظرانداز کرنے پر افسوس ظاہر کرتے ہوئے کہا تھا کہ 'پاکستان کو نہ جناح نے بنایا، نہ اقبال نے، پاکستان بنایا اردو نے۔ مسلمانوں اور ہندوؤں کی مخاصمت کی اصل وجہ اردو تھی۔ دو قومی نظریہ اور اس طرح کے تمام تنازعات اردو سے پیدا ہوئے تھے۔' *

---

* عبدالحق کے تعلق سے نامور سنگھ کا یہ بیان بغیر کسی حوالے کے دیا گیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ پوری طرح فرضی ہو، یا نامور سنگھ نے اپنے مطالب اخذ کرنے کے لیے اسے مسخ کیا ہو۔ یوں تو پورے مضمون میں ہی کسی ماخذ کا حوالہ نہیں دیا گیا ہے سوائے پول آر. براس کی کتاب کے ایک ادھورے بیان کے۔ اگر نامور سنگھ نے علمی بددیانتی سے کام نہ لیا ہوتا تو وہ اس بات پر بھی ضرور روشنی ڈالتے کہ 1931 کے مسلم زمیندار ہندوؤں سے کس وجہ سے بچھڑ گئے۔

اس تناظر میں یہ نکتہ بھی قابلِ ذکر ہے کہ گاندھی جی نے جب 'ہندستانی' تحریک کے ذریعے ہندی اور اردو کو قریب لانے کی کوشش کی اور اس قومی عمل میں مولوی عبدالحق کی مدد مانگی تو انھوں نے صاف انکار کر دیا کیوں کہ اُن کی نظر میں اردو اور ہندی کا قریب آنا ممکن ہی نہیں تھا۔ مسلم جاگیرداروں اور مولویوں نے اردو کو الگ اس لیے نہیں کیا تھا کہ آگے چل کر اُسے ہندی کے ساتھ ملا دیا جائے۔ بول چال کی ایک ہی کھڑی بولی سے پیدا ہو کر بھی ادب میں اردو اور ہندی دو الگ زبانیں کیسے بن گئیں یا بنا دی گئیں، اس کا مفصل اور حقیقت پر مبنی ذکر امرت رائے کی کتاب A House Divided : The Origin and Development of Hindi/Hindavi (Oxford, 1984) میں ملتا ہے۔ یہاں اُن باتوں کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ کہنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ 1947 سے قبل اردو کا مطالبہ مسلم علاحدگی پسندی کی سیاست کا حصہ تھا۔ یہ مطالبہ کتنا غیر دانش مندانہ تھا اس کا اندازہ صرف اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اردو صرف شمالی ہندستان کی ہندی لسانی ریاستوں میں ہی نہیں بلکہ پورے ہندستان کی ریاستی زبان ہونے کا دعوا کرتی تھی اور اس دعوے داری کی وجہ سے ہی اردو کے حمایتی اتنے اندھے ہو گئے تھے کہ وہ ہندستان کی دیگر زبانوں کے وجود سے بھی بے خبر تھے۔ یہاں تک کہ اردو اور ہندی کا مسئلہ پورے ہندستان کا لسانی مسئلہ بن گیا اور ہندستان جیسے ایک کثیر اللسان لسانی ملک کی زبان کے مسئلے کی پیچیدگی پر غور کرنے کی طرف ان کا ذہن ہی نہیں گیا۔

1947 میں پاکستان بن جانے کے بعد بھی اگر سیاسی مسئلہ پوری طرح حل نہیں ہوا تو لسانی مسئلہ ہی کیسے حل ہوتا! تقسیم کا المیہ یہ ہے کہ ہندستان کے جو حصے [جغرافیائی اعتبار سے] پاکستان کو ملے اُن میں کسی بھی صوبے کی زبان اردو نہیں تھی۔ نہ پنجاب کی، نہ سندھ کی، نہ بلوچستان کی، نہ سرحدی علاقے کی اور نہ مشرقی بنگال کی۔ علاحدگی کا مطالبہ کرنے والے زیادہ تر مسلمانوں کو ہندستان میں ہی رُکنا پڑا۔ یقیناً اس عمل میں وہ کچھ اور اقلیتی ہو گئے۔ آزاد ہندستان میں مسلم شناخت کا بحران اور بڑھ گیا لیکن تبدیل شدہ حالت میں سیاسی سطح پر مسلم شناخت کے مسائل کو اٹھانے کی گنجائش نہیں تھی۔ مذہبی غیر جانبداری یا سیکولرزم کی آئینی قرارداد کو دیکھتے ہوئے 'اسلام خطرے میں' کا نعرہ لگانا بھی خطرناک تھا۔ ایک زبان [کی سیاست] کا راستہ ہی سیکولرزم کو بچائے رکھنے کا راستہ بن گیا جس کے سہارے ثقافتی یک جہتی

کی آواز اٹھائی جاسکتی تھی۔ ابتدا پارلیمنٹ ہاؤس کے تشکیلی عہد سے ہی ہوگئی یعنی تقسیم کے ٹھیک بعد ہی 1950 سے تسلیم شدہ آئینِ ہند (Constitution of India) میں بالآخر ہندستان کی چودہ زبانوں میں اردو کو بھی جگہ ملی لیکن سوال تو اردو کے لیے ایک علاقائی بنیاد حاصل کرنے کا تھا اور اس بنیاد کے لیے جد و جہد کا موقع بھی جلد ہی میسر آ گیا۔

1951 میں جب اتر پردیش کی سرکاری زبان کا قانون پاس ہوا تو ہندی کو سرکاری کام کاج کی زبان بنانے کے ساتھ ہی اُس میں یہ تجویز بھی پیش کی گئی کہ 'اردو زبان بولنے والوں کو تمام مکمل سہولیات دی جائیں گی' لیکن پرانے 'اردو جہادیوں' کو اس سے اطمینان حاصل نہیں ہوا۔ انجمن ترقی اردو (ہند) نے فوراً ایک علاقائی زبان کمیٹی بنادی جس کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین ہوئے۔ ذاکر صاحب اُن دنوں علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے وائس چانسلر تھے۔ دیگر ممبران میں پنڈت ہردے ناتھ کنزرو جیسے کچھ اہم اردو دوست ہندو بھی رکھے گئے تاکہ اردو کی تحریک کو براہِ راست مسلم فرقہ وارایت سے نہ جوڑا جائے۔ مطالبہ یہ تھا کہ اردو کو بھی اتر پردیش کی علاقائی زبان کا درجہ دیا جائے۔ ثبوت کے لیے اردو کثیر لسانی علاقوں سے دستخط کرائے گئے۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ علاقائی زبان کا مطالبہ بالکل غیر فرقہ وارانہ تو ہے، لیکن آئینی بھی ہے۔ اسی دوران ریاست جموں اور کشمیر میں اردو کو صوبے کی سرکاری زبان کا درجہ دینے کا اعلان کر دیا گیا۔ اگر علاقائیت کے نظریے کو تسلیم کرلیں تو کشمیر کی ریاستی زبان کشمیری ہونی چاہیے تھی۔ ویسے کشمیری زبان پارلیمان کی چودہ اہم زبانوں میں سے ایک زبان کے طور پر منظور شدہ بھی ہے تاہم اگر اردو کو جموں اور کشمیر کی ریاستی زبان بنایا گیا تو اس کی بنیاد مسلم اکثریت کے علاوہ اور کیا ہوسکتی ہے؟ ایک طرح سے دیکھیں تو اس میں کوئی خاص قباحت بھی نہیں۔ اگر صرف سات فیصد اردو بولنے والوں کے باوجود پاکستان کی زبان صرف اس لیے اردو ہوسکتی ہے کہ وہاں کے زیادہ تر شہری مسلمان اردو داں ہیں تو کشمیر کی ریاستی زبان اردو کیوں نہیں ہوسکتی؟ ریاستی زبان ہونے کے لیے ایک جگہ علاقائی بنیاد تو دوسری جگہ مذہب! اب اس پر کسی کو تضاد نظر آئے تو آئے! سوال وجود کے تحفظ کا ہے! وجود بحران میں ہو تو منطق اور غیر منطق کو نہیں دیکھا جاتا۔ ویسے بھی زبان کے مسائل صرف دلائل سے طے ہوتے بھی نہیں ہیں۔

مسلم فرقے کے وجود کے لیے بحران یہ تھا کہ آزادی کے حصول کے ساتھ پرانے زمین

دارانہ نظام کوختم کردیا گیا جس کا گہرا اثر بہار، اتر پردیش کے مسلمان زمین داروں اور تعلق داروں پر پڑا۔ ریاستیں تحلیل ہوئیں تو راجاؤں کے ساتھ نواب بھی اجڑے۔ اردو زبان اور ادب کے سرپرستوں پر حکومت نے نظر رکھنی شروع کردی اور غیرسرکاری ملازمتوں اور روزگاروں کے دیگر شعبوں میں تعلیم یافتہ مسلمانوں کو بھی یقیناً مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ کسی منظّم سیاسی پارٹی کے فقدان میں سیاسی نمائندگی بھی کم ہوگئی۔ 1900 میں اتر پردیش میں ہندی کے برابر آجانے پر اردو کے لیے معاشی اور ثقافتی خطرے کا اندیشہ پیدا ہوگیا تھا۔ اب تو ہندی، کئی ریاستوں کے ساتھ ساتھ مرکز کی بھی سرکاری زبان ہوگئی تھی۔ اردو بولنے والوں کے معاشی اور ثقافتی بحران کا اندازہ لگانا مشکل نہیں، کیوں کہ اندیشے تصوراتی نہیں حقیقی ہیں۔

اس دوران ہندی کا غلبہ جتنا بڑھا، اس سے زیادہ ہندو فرقہ واریت میں اضافہ ہوا۔ 1964 میں تقسیم کے بعد پہلی بار مشرقی ہندستان میں واضح طور پر بھیانک ہندو مسلم فسادات ہوئے۔ سال بھر بعد ہند و پاک جنگ ہوئی۔ اس کے بعد تو تھوڑے تھوڑے وقفے سے ہندو۔مسلم فسادات کا سلسلہ ہی چل پڑا۔ جواہر لال نہرو کے بعد کانگریس پارٹی تو کمزور ہوئی ہی، بائیں بازو کی پارٹیاں اور طاقتیں بھی پھوٹ کا شکار ہوگئیں۔ مسلم فرقہ اب صرف لسانی اور ثقافتی مطالبات سے مطمئن نہ ہوسکتا تھا۔ اس دوران سیدھے فرقہ واریت کی بنیاد پر مسلم تنظیموں کے دوبارہ زندہ ہونے کا عمل شروع ہوا۔ ساتھ ہی مسلمانوں کی کچھ نئی سیاسی تنظیمیں بھی بنیں۔ نئے نئے مسلم لیڈر سامنے آئے۔ اس سلسلے میں اردو کے مطالبات میں امتیازی تبدیلی آئی۔ پہلے جہاں علاقائی زبان کا مطالبہ کیا جارہا تھا، اب اُس کی جگہ پر 'دوسری ریاستی زبان' کی مانگ سامنے آئی۔

1967 کے عام انتخابات وہ پہلا موقع تھے جب خصوصاً اتر پردیش اور بہار میں اردو کو 'دوسری ریاستی زبان' کا درجہ دلانے کا پُرزور مطالبہ شروع ہوا۔ اور یہ مطالبہ سیاسی معاملہ بن گیا۔ متعدد سیاسی پارٹیوں نے، خصوصاً دونوں کمیونسٹ پارٹیوں نے اس مطالبے کو اپنے انتخابی منشور میں شامل کیا۔ انتخاب کے نتیجے میں بہار، اتر پردیش، مدھیہ پردیش وغیرہ متعدد ہندی لسانی ریاستوں میں کانگریس کا گڑھ ٹوٹ گیا اور غیر کانگریس پارٹیوں کی مخلوط سرکاریں بنیں۔ اردو کو 'دوسری سرکاری زبان' بنانے کا مسئلہ سب سے پہلے بہار میں اٹھا اور 1968 میں رانچی

میں بھیانک فرقہ وارانہ فسادات ہوئے اور مخلوط سرکار ختم ہوگئی، اور 'دوسری سرکاری زبان' کا مسئلہ دھرا رہ گیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد بہار اور اتر پردیش میں کانگریس دوبارہ اقتدار میں آئی لیکن 'اردو کو دوسری سرکاری زبان' بنانے کے سلسلے میں عرصے تک کوئی پہل نہ کی گئی۔ چودہ سال بعد بہار کے ایک کانگریسی وزیر اعلاہی نے بالآخر اردو کو 'دوسری ریاستی زبان' کا درجہ دے دیا۔

1967 کا سال اس نقطۂ نظر سے بھی قابلِ ذکر ہے کہ اُس سال پارلیمنٹ نے 'ترمیم شدہ سرکاری زبان (Official Languages) کا قانون' پاس کیا اور سرکار کی طرف سے غیر ہندی ریاستوں کو یقین دلایا گیا کہ اُن کی خواہش کے خلاف ہندی اُن پر 'تھوپی' نہیں جائے گی۔ واضح طور پر یہ زمانہ ہندستان کے مختلف علاقوں میں لسانی شناخت کے بکھراؤ کا زمانہ ہے۔ اردو والوں کی طرف سے 'دوسری ریاستی زبان' کا سوال عین ایسے وقت پر اٹھایا گیا جب کل ہند سطح پر ہندی کی بنیاد کمزور ہورہی تھی۔ کہاں تو مسئلہ انگریزی کے غلبے کو ہٹانے کا تھا اور کہاں بحث ہورہی ہے ہندی کے 'تھوپے' جانے کی۔ تھوپی ہوئی انگریزی پر کوئی اعتراض نہیں لیکن تھوپی جانے والی ہندی پر اتنا ہنگامہ کیوں! الٹے ہندی کو جو تھوڑی بہت سہولت ملی ہے اُسی میں حصہ مانگنے کے لیے اردو سر پر سوار: باسی بھات میں خدا کا ساجھا؟

اس دوران اردو کے حق کی مانگ کرنے والوں کی دلیل میں ایک اہم تبدیلی آئی۔ پہلے اردو کی سیکولر بنیاد اور اس کے قومی خدوخال پر زور دیا جارہا تھا۔ کہا جاتا تھا کہ اس کے بولنے والوں میں ہندو اور مسلمان دونوں ہیں۔ اردو شاعروں اور ادیبوں کے نام گنتے وقت ہندو ادیبوں کا ذکر بطورِ خاص کیا جاتا تھا اور گنگا جمنی تہذیب کے نام پر اردو کا حق مانگا جاتا تھا۔ اب سیدھے سیدھے مسلم اقلیتوں کی زبان کی حیثیت سے اردو کے حق کی مانگ کی جارہی ہے۔ ایک وقت زبان کو مذہب سے الگ کرکے دیکھنے کی بات کی جاتی تھی، اب زبان مذہب کے ساتھ اس طرح گڈمڈ ہوگئی ہے کہ زبان خود مذہب بن گئی ہے۔ 1935 میں ترقی پسند مصنفین کی انجمن کا جو منشور لندن میں تیار کیا گیا تھا، اُس میں ہندستان کے لیے ایک مشترکہ زبان کے طور پر 'ہندستانی' کا ذکر تھا اور ایک مشترکہ رسمِ خط کے طور پر 'انڈ و رومن' کا۔ یہ دوسری بات ہے کہ 1936 کی لکھنؤ کانفرنس میں جو منشور منظور ہوا اُس میں سے یہ جملہ نکال دیا گیا لیکن اس بات سے یہ اندازہ بہ آسانی کیا جاسکتا ہے کہ ایک وقت ایسا بھی تھا جب اردو کے ترقی پسند ادیب

اردو رسمِ خط ترک کرنے کے لیے تیار تھے اور اس رسمِ خط کو دین ایمان نہیں سمجھتے تھے۔ یہ ضرور ہے کہ وہ اردو کے ساتھ ناگری رسمِ خط کو بھی چھوڑنے کے حق میں تھے۔ شاید ناگری رسمِ خط سے گریز کی وجہ سے ہی اردو رسمِ خط کو بھی چھوڑنا گوارا تھا۔ کیسا المیہ ہے کہ 'انڈو رومن' کہہ کر ایک غیر ملکی 'رسمِ خط کو تو اردو والے اپنا لینا چاہتے ہیں لیکن ایک ہندستانی رسمِ خط ان کے گلے کے نیچے نہیں اترتا۔ یہ وہ نفسیات ہے جو انگریزی کو تو گلے لگا سکتی ہے لیکن ہندی کو برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں۔

بہر حال اتر پردیش نہ سہی، بہار میں تو اردو 'دوسری ریاستی زبان' بن گئی ہے۔ دیکھنا چاہیے کہ اس اعزاز سے مسلم اقلیت کو کتنی سہولتیں حاصل ہوئیں۔ اور بالآخر مسلم شناخت کو کتنی طاقت ملی؟ کچھ اردو کے تعلیم یافتہ لوگوں کو چھوٹی موٹی ملازمت ملنے کے سوا عام مسلمان کو کیا ملا؟ ہوسکتا ہے، اردو کے تعلیم یافتہ مسلم اقلیتی طبقے کے لیے یہ بہت ہو، لیکن اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ 'اردو جہاد' بنیادی طور پر ایسی تہذیبی اقلیت کی تحریک ہے جو اپنی تہذیب وثقافت کے نام پر موجودہ حکومت میں کچھ سہولتیں حاصل کرنا چاہتی ہے۔ ریاستی زبان ہندی کے لیے شور مچانے والے 'ہائے ہندی ہائے ہندی' کرنے والے چند لوگوں سے یہ لوگ کسی طرح مختلف نہیں ہے۔ مرکزی ریاستی زبان (Official Language of the Union) ہو کر بھی ہندی جس طرح عوام سے کٹتی ہوئی اپنی تخلیقیت کھو رہی ہے، اردو کو سبق لینا چاہیے۔ اردو تو پہلے سے ہی تہذیبی گروہ کے سایے میں طویل عرصے تک رہنے کی وجہ سے اپنی عوامی قوت کافی حد تک کھو چکی ہے، اس نئی ہوڑ میں تو اُس کے وجود پر ہی بن آئے گی۔

غور سے دیکھیں تو 'دوسری ریاستی زبان' کا درجہ ایک فریب ہے۔ دل کے بہلانے کو ایک اچھا خیال! حقیقت جہاد چھیڑنے والے لیڈر بھی جانتے ہیں اور حکومت کے طرف دار وہ لیڈر بھی جنھوں نے فیاضی سے یہ مطالبہ تسلیم کر لیا۔ ایسی انوکھی جدوجہد جس میں دونوں طرف دار اپنے آپ کو فاتح سمجھ رہے ہیں، اصلی فتح کا پتا تو تب چلے گا جب انتخاب ہوگا۔

عوامی تفریح کا یہ کھیل بالآخر کتنا خطرناک ہے، اس کا اندازہ تب ہی ہوگا جب ایک ایک کر کے ہندستان کی دوسری ریاستوں میں بھی 'دوسری ریاستی زبان' کے دعویدار کھڑے ہوں گے۔ ہندستان کا لسانی نقشہ ہی کچھ ایسا ہے کہ ہندستان کے کم وبیش سبھی صوبے ذولسانی اور

کثیر اللسانی ہیں، اس لیے، اگر ایک جگہ 'دوسری ریاستی زبان' کا نظریہ تسلیم کر بھی لیا گیا تو پھر اس کا سلسلہ کہاں جا کر ختم ہوگا، اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

اردو کی شناخت کا بحران سمجھ میں آتا ہے لیکن شناخت کا حصول اصل دھارے سے کٹ جانے میں نہیں بلکہ اس میں شامل رہنے سے ہے۔ سماج سے کٹ کر اگر کوئی فرد اپنی شناخت حاصل نہیں کر سکتا، تو پھر کوئی زبان یا ادب بھی 'الگاؤ' سے خسارے میں ہی رہے گا۔ 'دوسری ریاستی زبان' کا درجہ جس اقلیتی ثقافت کے تحفظ کے لیے حاصل کیا جا رہا ہے وہ اقلیتی فرقے کو اور بھی اقلیتی بنانے کا عمل ہے۔ آج جو مذہب زبان کے لیے کارآمد معلوم ہو رہا ہے، وہ آگے چل کر کتنا نقصان دہ ثابت ہو سکتا ہے، اس کا اندازہ ابھی اردو جہادیوں کو پوری طرح نہیں ہے۔ جس زبان کا ادب فرقہ واریت کے خلاف جدوجہد کی شاندار دستاویز ہو، وہ اردو خود فرقہ وارانہ عناصر کے ہاتھوں میں کھیل بن جائے، اس سے بڑا المیہ اور کیا ہوگا؟

اردو کے وجود کا سوال تاریخ کو یاد کرنے اور کرانے سے حل نہیں ہوگا۔ تاریخ صرف اتنی ہی مدد کر سکتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو دہرانے سے روک لے۔ مسئلے کا حل مستقبل سے روبرو ہونے میں ہی ہے۔ صرف اپنے مستقبل کا نہیں بلکہ ان کے مستقبل کا جو 1947 سے قبل کی تاریخ سے ناآشنا ہیں یا جو فارسی زدہ زبان کی تربیت میں پلے اور فارسی رسمِ خط سے وابستہ رہے، انھیں یہ حق نہیں کہ نئی نسل کو اسی ثقافت سے باندھے رکھیں۔ مستقبل نہ جانے کتنے غیر متوقع متبادلات سے پُر ہے۔ اس مستقبل کے چیلنجز سماج کی جن طاقتوں کو یکجا ہونے کے لیے للکار رہے ہیں اُن سے وابستہ ہو کر آگے بڑھنے میں اگر زبان یا رسمِ خط بھی حائل ہوں تو ان سے نبرد آزما ہونے کا حوصلہ ہونا چاہیے۔ یہ بات اردو کے لیے اتنی ہی سچ ہے جتنی ہندی کے لیے۔ 'خود کا تحفظ' لڑائی میں نہیں، اس حوصلہ مند مہم میں ہے جس کا مقصد مستقبل کی فتح ہے۔ اس عظیم مقصد کے سامنے 'دوسری سرکاری زبان' کا درجہ محض ایک جھنجھنا ہے۔

(ماہ نامہ 'ہنس'، نئی دہلی، مارچ 1987)

☼☼☼

उर्दू का सवाल

बासी भात में ख़ुदा का साझा?

उर्दू जेहाद का फिलहाल एक सूत्री कार्यक्रम हैः उत्तर प्रदेश में उर्दू को द्वितीय राजभाषा का दर्जा दिलाना। बिहार में यह दर्जा 1981 में ही मिल गया। आंध्र प्रदेश ने भी यह दर्जा दे दिया, लेकिन उत्तर प्रदेश की बात और है। यह उर्दू की जन्मभूमि है, जन्मभूमि ही नहीं गढ़ भी, और गढ़ की विजय ही असली विजय है। ख़ुद कांग्रेस ने अपने चुनाव घोषणा–पत्र में उर्दू को [उत्तर प्रदेश में] 'दूसरी राजभाषा' की हैसियत देना क़बूल किया है और वादा किया है कि बिहार राजभाषा अधिनियम में उर्दू को जो स्थान दिया गया है वही उत्तर प्रदेश में भी दिया जायेगा। उत्तर प्रदेश सरकार का अधिनियम भी बना रखा है, गरज़ किः*

दिल का एक काम जो बरसों से पड़ा [उठा] रखा है
तुम ज़रा हाथ लगा दो तो हुआ रखा है।

दिल्ली और लखनऊ की राजनीतिक हवा का जो रुख़ है उसे देखते

---

* *उर्दू दुशमनी के जोश में और अपनी बात को सही साबित करने के चक्कर में नामवर सिंह ने इस नुकते पर रौशनी नहीं डाली कि 1981 तक बिहार के 15 ज़िलों में ही उर्दू को दूसरी सरकारी ज़बान का दर्जा दिया गया था, जब कि शेष ज़िलों के लिए दूसरा नोटीफ़िकेशन 1989 में जारी हुआ था। इस तरह पूरे बिहार में उर्दू को दूसरी सरकारी ज़बान का दर्जा 1989 में हासिल हुआ। उसी बरस 6 अक्तूबर 1989 को उत्तर प्रदेश क़ानून साज़ असम्बली ने उत्तर प्रदेश के सरकारी ज़बान एक्ट के सेक्शन 3 में संशोधन किया, जिस में सूबाई हुकूमत को सरकारी कामकाज के लिए उर्दू ज़बान को प्रयोग करने का हक़ दिया गया था।*

हुए इस बात की पूरी संभावना है कि आज–कल में उर्दू को उत्तर प्रदेश में 'दूसरी राजभाषा' का दर्जा मिल जायेगा, लेकिन समस्या का यह अंत नहीं है, क्योंकि उर्दू का सवाल केवल भाषाई सवाल नहीं है – सवाल मुस्लिम अस्मिता का है और वह सवाल मूलतः राजनीतिक है, जिसकी जड़ें इतिहास में हैं, ग़ैर–उर्दू भाषी उस इतिहास को आज भले ही भूल बैठे हों पर उर्दू जेहाद में उसकी याद ताज़ा है। इसलिए उस याद को कुरेदना ज़रूरी है, चाहे वह अप्रीतिकर ही क्यों न हो।

1837 में अंग्रेज़ों ने फ़ारसी को हटाकर कचहरी और दफ़्तर में जब आधुनिक भारतीय भाषाओं को जगह दी तो बिहार, पश्चिमोत्तर प्रांत (आज का उत्तर प्रदेश) आदि हिंदी भाषी राज्यों में वह स्थान उर्दू को मिला। लम्बे संघर्ष के बाद 1881 में बिहार में और फिर पश्चिमोत्तर प्रांत/संयुक्त प्रांत में हिंदी को भी उर्दू के बराबर जगह दे दी गयी। यह स्थिति 1947 तक रही। हिंदी भाषी राज्य राजकाज और शिक्षा के मामले में द्विभाषी रहे। उर्दू और हिंदी दोनों को बराबरी का दर्जा हासिल था। इसके इलावा एक राज्य ऐसा भी था जिसमें अकेले उर्दू का अखंड राज्य था और वह था पंजाब, उर्दू भाषा और फ़ारसी लिपि को अंग्रेज़ी राज में यह दर्जा इसलिए नहीं मिला था कि उर्दू जानने वालों की संख्या सबसे ज़्यादा थी। उर्दू को यह दर्जा इसलिए भी नहीं मिला था कि वह सबसे विकसित और समृद्ध भाषा थी।

फ़ारसी ने अगर 6 सौ वर्षों तक उत्तर भारत की भाषाओं को दबाने की कोशिश की तो यही काम उर्दू ने अंग्रेज़ी के साथ मिलकर सौ वर्षों तक किया। यही वह विरासत है जिसके बल पर स्वाधीनता संग्राम के दौरान उर्दू ने हिंदी के साथ–साथ सारे भारत के लिए राष्ट्रभाषा कहलाने का दावा पेश किया था। सन् 1945 में एक ओर डॉ. सज्जाद ज़हीर जैसे प्रगतिशील साहित्यकार कहते थे कि भारत की राष्ट्रभाषा हिंदी और उर्दू दोनों हों, दूसरी ओर राष्ट्रपिता महात्मा गाँधी उर्दू और हिंदी दोनों लिपियों में लिखी जाने वाली हिंदुस्तानी को राष्ट्रभाषा के रूप में स्वीकार करने की अपील कर रहे थे।

हैरानी की बात तो यह है कि जिन दिनों उर्दू अंग्रेज़ी राज में इतना ऊँचा दर्जा रखती थी उन दिनों भी 'अंजुमने हिमायते उर्दू' जैसी संस्थाएँ क़ायम की गयी थीं, उन्नीसवीं सदी के आख़िरी दिनों में जब हिंदी वाले अपने हक़ के लिए सरकार के पास अर्ज़ियाँ दे रहे थे तो उर्दू को ख़तरा महसूस होने लगा था और सर सैयद अहमद ने अलीगढ़ में 'उर्दू डिफेंस एसोसिएशन' क़ायम किया [sic] था। जब 1900 में संयुक्त प्रांत के गवर्नर मैकडानल ने हिंदी को उर्दू के बराबर दर्जा देने का ऐलान किया तो सर सैयद अहमद के उत्तराधिकारी नवाब मोहसिन उल-मुल्क ने [उस] विरोध की अगुवाई की। उर्दू को उस समय कौन सा ख़तरा था, जिससे बचाव के लिए यह मुहिम चलाई जा रही थी?

इस आंदोलन का नेतृत्व 'अलीगढ़ आंदोलन' कर रहा था जो मुख्यतः उत्तर भारत के मुस्लिम नवाबों, ताल्लुकेदारों, ज़मींदारों और सरकारी अफ़सरों के संगठित प्रयास का फल था। यह एक मनगढ़ंत 'मिथक' है कि उत्तर भारत के मुसलमान पिछड़े हुए थ। पाल आर. ब्रास ने अपनी पुस्तक 'लैंग्वेज रिलिजन एंड पोलिटिक्स इन नार्थ इंडिया' (1974) में तथ्यों और आंकड़ों के साथ प्रमाणित किया है कि संयुक्त प्रांत में कम से कम 1859 से 1931 के बीच मुसलमान हिंदुओं से किसी भी तरह पिछड़े न थे; यही नहीं बल्कि नगर-निवास, साक्षरता, अंग्रेज़ी शिक्षा, सरकारी नौकरी आदि क्षेत्रों में वे कहीं अधिक बेहतर हालत में थे। यह मुस्लिम सामंत वर्ग स्वभावतः अपनी सुविधाओं और अधिकारों की रक्षा के लिए चिंतित था। मुस्लिम अलगाववाद इस अधिकार-रक्षा की स्वाभाविक अभिव्यक्ति थी। फ़ारसी बहुल उर्दू की हिफ़ाज़त अलगाववाद का एक अंग था। आकस्मिक नहीं है कि जिस 'अलीगढ़ आंदोलन' ने 1906 में मुस्लिम लीग को जन्म दिया, वही उर्दू की हिमायत में भी अग्रणी था। इसीलिए आगे चलकर मुस्लिम लीग ने इस्लाम और पाकिस्तान के साथ उर्दू को भी अपने नारे का अंग बना लिया। इस संदर्भ में बाबा-ए उर्दू डॉ. मौलवी अब्दुल हक़ का वह भाषण विषेश अर्थ रखता है जो 1961 की 15 फ़रवरी को ग़ालिब के 40वें

जन्मदिन पर कराची में उन्होंने दिया था। उस भाषण में उन्होंने पाकिस्तान में उर्दू की उपेक्षा पर अफ़सोस ज़ाहिर करते हुए कहा था कि "पाकिस्तान को न जिन्ना ने बनाया, न इक़बाल ने; पाकिस्तान बनाया उर्दू ने। मुसलमानों और हिंदुओं के विद्वेश का मुख्य कारण उर्दू थी। दो राष्ट्रों का सिद्धांत और इस तरह के सारे मतभेद उर्दू से पैदा हुए थे। इसलिए पाकिस्तान को उर्दू का एहसानमंद होना चाहिए।"*

इस संदर्भ में यह भी उल्लेखनीय है कि गाँधी जी ने जब 'हिंदुस्तानी' आंदोलन के द्वारा उर्दू–हिंदी को नज़दीक लाने की कोशिश की और उस राष्ट्रीय कार्य में मौलवी अब्दुल हक़ से सहायता माँगी तो उन्होंने साफ़ इनकार कर दिया क्योंकि उनकी नज़र में उर्दू और हिंदी का नज़दीक आना नामुमकिन था। मुस्लिम सामंतों और मौलवियों ने उर्दू को अलग इसलिए नहीं किया था कि आगे चलकर उसे हिंदी के साथ मिला दिया जाए। बोलचाल की एक ही खड़ी बोली से पैदा होकर भी साहित्य में उर्दू और हिंदी दो अलग भाषाएँ कैसे बन गयीं अथवा बना दी गयीं – इसका विस्तृत तथ्यात्मक विवरण अमृतराय की पुस्तक 'ए हाउस डिवाइडेडः दि ओरिजिन एंड डिवेलपमेंट ऑफ़ हिंदी/हिंदवी' (आक्सफोर्ड यूनीवर्सिटी प्रेस, इण्डिया, 1984) में सुलभ है। यहाँ उन बातों को दुहराने की आवश्यकता नहीं है। कहने का तात्पर्य सिर्फ़ यह है कि 1947 से पहले उर्दू की मांग मुस्लिम अलगाववाद की राजनीति का

---

* अब्दुल हक़ के हवाले से यह बयान बग़ैर रेफ़रेंस के है। यह पूरी तरह मंघड़ंत भी हो सकता है और यह भी मुमकिन है कि इस के कुछ हिस्से नामवर सिंह ने अपनी सुविधानुसार बदल दिये हों। मशहूर वकील अपनी बात साबित करने के लिए अदालत में सरे आम झूट बोलने के लिए मशहूर थे। वैसे तो पूरा लेख ही बग़ैर रेफ़रेंस के है केवल पोल आर० ब्रास की किताब का अघूरा हवाला दिया गया है। मगर इस बयान मे वैसे भी यह नहीं बताते कि 1931 के बाद मुस्लिम ज़मीनदार क्या हिन्दुओं से पिछड़ गये थे ?

अमृत राम की किताब का रेफ़रेंस अल्बत्ता प्रोफ़ेसर साहब ने पूरा दिया है। मगर इतने मशहूर प्रोफ़ेसर से यह कौन उम्मीद करेगा कि ऑक्सफ़ोर्ड यूनीर्वसिटी प्रेस के लिये ओ॰ यु॰ पी॰ की जगह केवल ओक्सफ़र्ड लिखा जाए। ओक्सफ़र्ड यूनीर्वसिटी भी है और वह गाँव भी जो अब यूनीर्वसिटी टाउन है।

अंग थी। यह माँग कितनी अविवेकपूर्ण थी इसका अंदाज़ा सिर्फ़ इस बात से लगाया जा सकता है कि उर्दू सिर्फ़ उत्तर भारत के हिंदी भाषी राज्यों में ही नहीं बल्कि सारे भारत की राजभाषा होने का दावा करती थी और इस दावे के चलते उर्दू के हिमायती इतने अंधे* हो गये थे कि वे भारत की अन्य भाषाओं के अस्तित्व से भी बेख़बर थे, यहाँ तक कि उर्दू–हिंदी की समस्या सारे भारत की भाषा समस्या बन गयी और भारत जैसे एक बहुभाषा भाषी देश की भाषा–समस्या की जटिलता पर विचार करने की ओर ध्यान ही नहीं गया।

1947 में पाकिस्तान बन जाने के बाद भी यदि राजनीतिक समस्या पूरी तरह हल नहीं हुई तो भाषाई समस्या ही कैसे हल होती! विभाजन की विडंबना यह है कि हिंदुस्तान के जो टुकड़े पाकिस्तान को मिले उनमें से किसी प्रदेश की भाषा उर्दू नहीं है, न पंजाब की, न सिंध की, न बलुचिस्तान की, न सीमांत प्रांत की और न पूर्वी बंगाल की। अलगाव की माँग करने वाले अधिकांश मुसलमानों को भारत में ही रह जाना पड़ा। निश्च्य ही इस प्रक्रिया में वे कुछ और अल्पसंख्यक हो गये। स्वाधीन भारत में मुस्लिम अस्मिता का संकट और बढ़ गया। किंतु बदली हुई परिस्थिति में राजनीतिक स्तर पर मुस्लिम अस्मिता की समस्या को उठाने की गुंजाइश न थी। धर्मनिरपेक्षता के संकल्प को देखते हुए 'इस्लाम ख़तरे में' [है] का नारा लगाना भी ख़तरनाक था। एक भाषा का रास्ता ही निरापद बच रहता है, जिसके सहारे सांस्कृतिक अस्मिता की आवाज़ उठायी जा सकती थी। शुरूआत संविधान–सभा के निर्माण काल से ही हो गयी यानी विभाजन के ठीक बाद से ही। 1950 में स्वीकृत संविधान में अंततः भारत की चौदह प्रमुख भाषाओं में उर्दू को भी स्थान मिला। किंतु सवाल तो उर्दू के लिए एक क्षेत्रीय आधार का था, इस आधार के लिए संघर्ष का अवसर भी जल्द ही आया।

1951 में जब 'उत्तर प्रदेश राजभाषा अधिनियम पास हुआ तो हिंदी

---

* मज़ाक़ उड़ाने का कैसा भौंडा अंदाज़ है। हिन्दी को ख़ुदा ही बचाए ऐसे हमदर्दों से : हुए तुम दोस्त जिसके उसका दुश्मन आस्माँ क्यों हो?

को राजभाषा बनाने के साथ ही उसमें यह प्रावधान रखा गया कि ''उर्दू भाषा बोलने वालों को सभी समुचित सुविधाएँ दी जायेंगी'' पर पुराने उर्दू जेहादियों को इससे संतोष नहीं हुआ। अंजुमन तरक़्क़ी उर्दू ने चटपट एक 'इलाक़ाई ज़बान कमेटी' बना दी, जिसके अध्यक्ष डॉ. ज़ाकिर हुसैन हुए। ज़ाकिर साहब उन दिनों अलीगढ़ मुस्लिम युनिवर्सिटी के वाइस चांसलर थे। सदस्यों में पंडित [हृदयनाथ] कुंजरू जैसे कुछ मान्य उर्दू-प्रेमी हिंदू भी रखे गये, ताकि उर्दू के लिए किये जाने वाले आंदोलन को कोई सीधे-सीधे मुस्लिम सांप्रदायिक न कह दे। माँग यह थी कि उर्दू के लिए उत्तर प्रदेश की इलाक़ाई ज़बान का ऐलान किया जाए। सबूत के लिए उर्दूभाषी बहुल इलाक़ों से हस्ताक्षर जुटाये गये।

कहने की ज़रूरत नहीं कि इलाक़ाई ज़बान की माँग एकदम असंप्रदायिक है, साथ ही संवैधानिक भी। लेकिन इसी बीच जम्मू एवं कश्मीर राज्य में उर्दू राजभाषा घोषित हो गयी। अगर क्षेत्रीयता के सिद्धांत को मानें तो कश्मीर की राजभाषा कश्मीरी होनी चाहिए, वैसे कश्मीरी संविधान की 14 प्रधान भाषाओं में से एक के रूप में स्वीकृत भी है, फिर भी यदि उर्दू को जम्मू और कश्मीर की राजभाषा बनाया गया तो इसका आधार मुस्लिम बहुलता के अलावा और क्या हो सकता है? एक तरह से देखें तो इसमें कोई दोष भी नहीं, यदि सात फ़ीसदी उर्दू भाषियों के बावजूद पाकिस्तान की [राष्ट्र] भाषा उर्दू हो सकती है, सिर्फ़ इसलिए कि अधिकांश नागरिक मुसलमान हैं तो फिर कश्मीर की राजभाषा उर्दू क्यों नहीं हो सकती?* राजभाषा होने के लिए एक जगह इलाक़ाई आधार तो दूसरी जगह मज़हब! अब इस पर किसी को अंतर्विरोध दिखे तो दिखे! सवाल अस्तित्व-रक्षा का है। अस्तित्व संकट में हो तो तर्क-कुतर्क नहीं देखा जाता, वैसे भी भाषा के मसले सिर्फ़ तर्क से तय होते भी नहीं।

---

* पहले वाक्य में अपनी बात को सही साबित करने के लिए प्रोफ़ेसर साहब ने राष्ट्र भाषा का शब्द प्रयोग नहीं किया मगर दूसरे वाक्य में राज भाषा लिखना उनकी मजबूरी हो गयी। उर्दू आज भी पाकिस्तान की राज भाषा नहीं है।

मुस्लिम समुदाय के अस्तित्व के लिए संकट यह था कि स्वाधीनता-प्राप्ति के साथ पुरानी ज़मींदारी प्रथा ख़त्म कर दी गयी, जिसका गहरा प्रभाव बिहार, उत्तर प्रदेश के मुसलमान ज़मींदारों और ताल्लुक़दारों पर पड़ा। रियासतें विलीन हुई तो राजाओं के साथ नवाब भी उजड़े। उर्दू भाषा और साहित्य के सरपरस्तों पर गिरानी आ गयी। सरकारी और ग़ैर सरकारी नौकरियों तथा रोज़गार के अन्य क्षेत्रों में शिक्षित मुसलमानों को भी निश्च्य ही दिक्कतों का सामना करना पड़ा। किसी संगठित राजनीतिक पार्टी के अभाव में राजनीतिक प्रतिनिधित्व भी कम हो गया। जब 1900 ई. में उत्तर प्रदेश में हिंदी के बराबर आ जाने पर उर्दू के लिए ''आर्थिक और सांस्कृतिक ख़तरे'' का अंदेशा हो गया था तो अब तो हिंदी कई राज्यों के साथ-साथ केंद्र की भी राजभाषा हो गयी थी। उर्दू भाषियों के आर्थिक-सांस्कृतिक संकट का अंदाज़ा लगाना मुश्किल नहीं। आशंका कल्पित नहीं, वास्तविक है। [sic]

इस बीच हिंदी का वर्चस्व जितना बढ़ा, उससे अधिक हिंदू सांप्रदायिकता में वृद्धि हुई। 1964 में विभाजन के बाद पहली बार पूर्वी भारत में व्यापक रूप से भयानक दंगे हुए। सालभर बाद भारत-पाक युद्ध हुआ। इसके बाद तो थोड़े थोड़े अंतराल पर दंगों का सिलसिला ही चल पड़ा। जवाहरलाल नेहरू के बाद कांग्रेस पार्टी तो कमज़ोर हुई ही, वामपंथी पार्टियाँ और शक्तियाँ भी फूट का शिकार हुई। मुस्लिम समुदाय अब केवल भाषाई और सांस्कृतिक माँगों से संतुष्ट न हो सकता था। इस बीच सीधे संप्रदायवाद के आधार पर मुस्लिम संगठनों के पुनर्जीवित होने की प्रक्रिया शुरू हुई, साथ ही मुसलमानों के कुछ नये राजनीतिक संगठन भी बने। नये नये मुस्लिम नेता प्रकट हुए। इस क्रम में उर्दू की माँग में भी गुणात्मक परिवर्तन आया। पहले जहाँ 'इलाक़ाई ज़बान' की माँग की जा रही थी, अब उसके स्थान पर 'दूसरी राजभाषा' की माँग सामने आयी।

1967 का आम चुनाव पहला समय है जब विशेष रूप से उत्तर प्रदेश और बिहार में उर्दू को 'दूसरी राजभाषा' का दर्जा दिलाने की माँग

उठी और यह माँग राजनीतिक मुद्दा बन गयी। अनेक राजनीतिक दलों ने – विषेशतः दोनों कम्युनिस्ट पार्टियों ने इस माँग को अपने चुनाव घोषणा–पत्र में शामिल किया। चुनाव के परिणाम स्वरूप बिहार, उत्तर प्रदेश, मध्य प्रदेश आदि अनेक हिंदी भाषी राज्यों में कांग्रेस का गढ़ टूट गया और ग़ैर कांग्रस पार्टियों को मिली जुली संविद सरकारें बनीं, उर्दू को 'दूसरी राजभाषा' बनाने का मसला सबसे पहले बिहार में उठा और 1968 में रांची का भयानक सांप्रदायिक दंगा हुआ। संविद सरकार भंग हो गयी। 'दूसरी राजभाषा' का मामला धरा रह गया। इसके कुछ समय बाद बिहार और उत्तर प्रदेश में कांग्रेस पार्टी फिर सत्ता में आयी पर 'दूसरी राजभाषा' की दिशा में देर तक कोई पहल न की गयी। चौदह साल बाद बिहार के एक कांग्रेसी मुख्यमंत्री ने ही अंततः उर्दू को 'दूसरी राजभाषा' का दर्जा दिया।

1967 का वर्ष इस दृष्टि से भी उल्लेखनीय है कि उस वर्ष संसद में 'संशोधित राजभाषा अधिनियम' पारित किया और सरकार की ओर से हिंदीतर भाषी राज्यों को आश्वासन दिया गया कि उनकी इच्छा के विरुद्ध हिंदी उन पर 'थोपी' न जायेगी। स्पष्टतः यह समय भारत के विभिन्न क्षेत्रों में भाषाई अस्मिता के विक्षोभ का है। उर्दू की ओर से 'दूसरी राजभाषा' का सवाल ऐन ऐसे वक्त पर उठाया गया जब अखिल भारतीय स्तर पर हिंदी की स्थिति डांवाडोल हो रही थी। कहां तो समस्या अंग्रेज़ी के प्रभुत्व को हटाने की थी और कहाँ चर्चा हो रही है हिंदी के थोपे जाने की। 'थोपी हुई' अंग्रेज़ी पर कोई एतराज़ नहीं, लेकिन 'थोपी जाने वाली' हिंदी पर इतना हंगामा! उल्टे हिंदी को जो थोड़ी बहुत सुविधा मिली है उसी में हिस्सा माँगने के लिए उर्दू सिर पर सवार! बासी भात में ख़ुदा का साझा?

इस बीच उर्दू के हक़ की माँग करने वालों की दलील में एक महत्वपूर्ण परिवर्तन हुआ। पहले उर्दू के धर्मनिरपेक्ष आधार और स्वरूप पर बल रहता था। कहा जाता था कि इसे बालेने वालों में हिंदू–मुस्लिम दोनों हैं, उर्दू कवियों और लेखकों के नाम गिनाते समय हिंदू लेखकों

का ज़िक्र ख़ास तौर पर किया जाता था। अब सीधे–सीधे मुस्लिम अल्पसंख्यकों की भाषा की हैसियत से उर्दू के हक़ की माँग की जा रही है। एक समय भाषा को धर्म से अलग करके देखने की बात की जाती थी, अब भाषा मज़हब के साथ इस तरह गडमड हो गयी है कि भाषा ख़ुद मज़हब बन गयी है – इसका प्रमाण है उर्दू रस्मे–ख़त यानी लिपि के प्रति अतिरिक्त आग्रह। 1935 में प्रगतिशील लेखक संघ का जो घोषणापत्र लंदन में तैयार किया गया था, उसमें भारत के लिए एक मुश्तरका ज़बान के रूप में 'हिंदुस्तानी' का ज़िक्र था, तो एक मुश्तरका लिपि के रूप में 'इंडो–रोमन' का। यह दूसरी बात है कि 1936 की लखनऊ कॉन्फ्रेंस में जो घोषणापत्र स्वीकृत हुआ उसमें से यह वाक्य निकाल दिया गया। किंतु इस बात से यह पता चलता है कि एक समय उर्दू के प्रगतिशील लेखक उर्दू लिपि छोड़ने के लिए तैयार थे और उस लिपि को दीन–ईमान न समझते थे। यह ज़रूर है कि उर्दू के साथ [वे] नागरी लिपि को भी छोड़ने के हक़ में थे – शायद नागरी लिपि से परहेज़ के कारण ही उर्दू को भी छोड़ना गवारा था। कैसी विडंबना है कि 'इंडो–रोमन' कहकर 'रोमन' लिपि को तो अपना लेना चाहते हैं, पर एक भारतीय लिपि गले के नीचे नहीं उतरती। यह वही मनोवृत्ति है जो अंग्रेज़ी को तो गले लगा सकती है, पर हिंदी सहने के लिए तैयार नहीं।

बहरहाल, उत्तर प्रदेश न सही, बिहार में तो उर्दू 'दूसरी राजभाषा' हो गयी है। देखना चाहिए कि इस सम्मान से मुस्लिम अल्पसंख्यक समुदाय को कितनी सहूलियतें मिल गयीं और अंततः मुस्लिम अस्मिता को कितनी शक्ति मिली? कुछ उर्दू पढ़े–लिखे लोगों को छोटी–मोटी नौकरी मिलने के सिवा आम मुस्लिम जनता को क्या मिला? हो सकता है, उर्दू–शिक्षित मुस्लिम अल्पसंख्यक समुदाय के लिए यही बहुत हो, किंतु इससे साफ़ हो जाता है कि उर्दू–जेहाद मूलतः ऐसे 'सांस्कृतिक अल्पमत' का आंदोलन है जो अपनी संस्कृति की रक्षा के नाम पर वर्तमान सत्ता में कुछ सुविधाएँ चाहता है। राजभाषा हिंदी के लिए शोर मचाने वाले ''हाय हिंदी हाय हिंदी'' करने वाले चंद लोगों से ये लोग किसी तरह

भिन्न नहीं है। राजभाषा होकर हिंदी जिस तरह आम जनता से कटते हुए अपनी सर्जनात्मकता खो रही है– इससे [sic] उर्दू को सबक़ लेना चाहिए। उर्दू तो पहले ही से एक परजीवी सांस्कृतिक समुदाय की छाया में लंबे काल तक रहने के कारण अपनी सहज जीवनी शक्ति काफी कुछ खो चुकी है, इस नई होड़ में तो उसके अस्तित्व पर ही बन आयेगी।

ग़ौर से देखें तो 'दूसरी राजभाषा' का दर्जा एक छलावा है। दिल के बहलाने को एक अच्छा ख़याल। हक़ीक़त जेहाद छेड़ने वाले नेता भी जानते हैं और सत्ता पक्ष के वे नेता भी जिन्होंने उदारतापूर्वक यह माँग स्वीकार की। ऐसा अनूठा संघर्ष जिसमें दोनों पक्ष अपने को विजयी समझ रहे हैं। असली विजय का पता तब चलेगा जब मतदान होगा।

किंतु यह 'लोकरंजक' (पोपुलिस्ट) खेल अंततः कितना ख़तरनाक है इसका पता तब चलेगा जब एक–एक कर भारत के दूसरे राज्यों में भी 'दूसरी राजभाषा' के दावेदार खड़े होंगे। भारत का भाषाई नक़्शा ही कुछ ऐसा है कि प्रायः सभी दूसरे द्विभाषी तथा बहुभाषी हैं; इसलिए यदि एक जगह 'दूसरी राजभाषा' का सिद्धांत मान लिया गया तो फिर अंततः प्रतिक्रिया की शृंखला कहाँ जाकर ख़त्म होगी, कल्पना की जा सकती है।

उर्दू की अस्मिता का संकट समझ में आता है, किंतु अस्मिता की प्राप्ति मुख्य धारा से अलगाव में नहीं, लगाव में है। समाज से कट कर यदि कोई व्यक्ति अपनी अस्मिता को प्राप्त नहीं सकता, तो फिर कोई भाषा या साहित्य भी अलगाव से घाटे में ही रहेगा। 'दूसरी राजभाषा' का दर्जा जिस अल्पसंख्यक संस्कृति की रक्षा के लिए प्राप्त किया जा रहा है वह [उस] अल्पसंख्यक समुदाय को और भी अल्पसंख्यक बनाने की प्रक्रिया है। आज जो मज़हब भाषा के लिए उपयोगी मालूम हो रहा है, वह आगे चलकर कितना घातक हो सकता है, इसका अंदाज़ा अभी उर्दू–जेहादियों को पूरी तरह नहीं है। जिस भाषा का साहित्य संप्रदायवाद के विरुद्ध संघर्ष का शानदार दस्तावेज़ हो, वह उर्दू स्वयं सांप्रदायिक तत्वों के हाथों में खेल जाये, इससे बड़ी विडंबना और क्या होगी?

उर्दू के अस्तत्वि का सवाल इतिहास को याद करने–कराने से हल न होगा। इतिहास इतनी ही मदद कर सकता है कि वह अपने आपको दुहराने से रोके। समस्या का हल भविष्य का सामना करने में ही है। सिर्फ़ अपने भविष्य का नहीं बल्कि उनके भविष्य का [भी] जो 1947 के पहले के इतिहास से वंचित हैं। जो फ़ारसी बहुल भाषा के संस्कार में पले और फ़ारसी लिपि से बंधे रहे उन्हें यह हक़ नहीं कि नई पीढ़ी को इसी 'संस्कृति' से बाँधे रखें। भविष्य जाने कितने अप्रत्याशित विकल्पों से भरा है। इस भविष्य की चुनौतियाँ समाज की जिन शक्तियों को एकजुट होने के लिए ललकार रही है उनसे जुड़कर आगे बढ़ने में यदि भाषा या लिपि भी दीवार बनती है तो उसे तोड़ने का साहस होना चाहिए। यह बात उर्दू के लिए उतनी ही सच है, जितनी हिंदी के लिये।* आत्मरक्षा रक्षात्मक लड़ाई में नहीं, उस साहसिक अभियान में है जिसका लक्ष्य भविष्य की विजय है। इस बड़े लक्ष्य के सामने 'दूसरी राजभाषा' का दर्जा महज़ एक झुनझुना है।

(हंस, 12 मार्च 1987)

✡✡✡

* यानी भविष्य की चुनौतियों से मुक़ाबला करने के लिए न केवल हिन्दी को छोड़ देना चाहिए बल्कि अगर ज़रूरत पड़े तो उस की लिपि भी बदली जा सकती है।

बक रहा हूं जुनूं में क्या क्या कुछ
कुछ न समझे ख़ुदा करे कोई

(الف) اختر الواسع

(ب) سالم فاروق ندوی

(ج) محمود فاروقی

(د) شکیل رشید

(ہ) حمیرہ عالیہ

(و) شاہد حبیب

(ز) شاہد جمال

کتاب اور صاحبِ کتاب

(الف) شبلی شناسی کی نئی جہات (علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے حوالے سے)

مصنف/مرتّب: اشتیاق احمد ظلّی، مبصّر: پروفیسر اختر الواسع

علی گڑھ میں علمی فتوحات کے دروازے اگر سرسیّد نے کھولے تو اس میں علامہ شبلی نعمانی کا حصہ بھی کچھ کم نہیں رہا۔ شبلی اور علی گڑھ کو جاننے کے لیے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے حوالے سے 'شبلی شناسی کی نئی جہات' سامنے آتی ہیں اور اس کے لیے ہم سب کو پروفیسر اشتیاق احمد ظلی کا شکرگزار ہونا چاہیے جو مدرسۃ الاصلاح اور علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے نامور علمی فرزندوں میں شامل ہیں، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے شعبۂ تاریخ میں پروفیسر کی حیثیت سے وظیفۂ حسنِ خدمت پر سبک دوش ہوئے اور بعدازاں دارالمصنّفین یعنی شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ کے سربراہ بھی رہے، پھر صحت کی خرابی کی وجہ سے انھوں نے شبلی اکیڈمی سے سبک دوشی اختیار کر لی لیکن علی گڑھ میں بیٹھ کر وہ بھی خاموش نہ رہ سکے اور انھوں نے شبلی اور علی گڑھ کے رشتوں کی

بازیافت کرڈالی۔

سرسیّد سے علامہ شبلی کی ملاقات پہلی مرتبہ 1881 میں ہوئی جب وہ والد شیخ حبیب اللہ کے ساتھ اپنے چھوٹے بھائی مہدی حسن سے ملنے آئے جو اُن دنوں ایم اے او کالج میں زیرِ تعلیم تھے۔اس موقعے پر انھوں نے سرسیّد سے ملاقات کے بعد ان کی خدمت میں اپنا عربی قصیدہ پیش کیا جسے سرسیّد نے بہت پسند کیا اور اپنے نوٹ کے ساتھ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے 15 اکتوبر 1881 کے شمارے میں شائع کیا۔ یہ سرسیّد اور شبلی کا پہلا تعارف تھا۔ پروفیسر اشتیاق احمد ظلی کے بقول جن کے قران السعدین نے کالج کی روشن تاریخ میں نئے باب کا اضافہ کردیا۔اس کے دو برس بعد وہ دوبارہ 1883 میں بغرضِ ملازمت علی گڑھ آئے اور 1898 تک وہاں رہے۔اگرچہ یہ کوئی بڑی مدت نہیں لیکن اپنے نتائج کے لحاظ سے یہ ایک تاریخ ساز واقعہ ثابت ہوا۔علامہ شبلی علی گڑھ نہ آتے تو بھی وہ اپنے انداز کے ایک بڑے عالم ہوتے لیکن وہ شبلی نہ ہوتے جس نے علم و تحقیق کے میدان میں انمٹ نقوش چھوڑے جس سے فکر وفن کی شاہراہ آج بھی روشن ہے اور کتنے ہی گم کردہ راہ قافلوں کو اپنی منزل کا نشان ملتا ہے۔

سفر وحضر میں سرسیّد ان کو اپنے ساتھ رکھتے تھے۔ چاہے کالج کے مالی وسائل کی فراہمی کے لیے حیدرآباد اور بھوپال کا سفر ہو یا نینی تال کا جو محض چند دن آرام کرنے کے لیے کیا گیا تھا۔دل چسپ بات یہ ہے کہ حیدرآباد اور بھوپال کے وفد میں کئی اور بھی ارکان شریکِ سفر تھے۔ لیکن نینی تال کے خالص نجی اور ذاتی نوعیت کے سفر میں علامہ شبلی کے علاوہ کوئی اور نام نہیں ملتا۔علامہ شبلی کی تعلیم وتربیت کا یہ فیضان تھا کہ جدید تعلیم اور تربیت یافتہ لوگوں کے گروہ میں اُن کی شناخت مغربی تعلیم نہیں تھی بلکہ اسلامی روایات کے پاسدار کی حیثیت تھی اور یہی وجہ ہے کہ وہ مسٹر کے بجاے مولانا کہلائے اور مولانا کا لاحقہ ان کی پہچان اور شناخت بن گیا۔برِصغیر کے مسلمانوں کی تاریخ میں شبلی کے اُن شاگردوں میں مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی اور مولانا ظفر علی خاں کے نام نامی سرِفہرست ہیں۔

سرسیّد نے شبلی کے ایم اے او کالج کی ملازمت کے دوران شہر میں ان کے قیام کو تکلیف دہ سمجھ کر انھیں سرسیّد ہاؤس کے قریب منتقل کردیا جس نے ان کی زندگی کا رخ ہی بدل دیا۔سرسیّد کی ذاتی لائبریری میں یوروپ سے شائع ہوئی کتابوں کا ایک نہایت قیمتی ذخیرہ

موجود تھا، سرسیّد نے انھیں لائبریری کے استعمال کی عام اجازت دے رکھی تھی، وہ گھنٹوں اپنی پسند کی کتابوں کی الماریوں کے سامنے کھڑے کھڑے پڑھتے رہتے اور جب تھک جاتے تو فرش پر بیٹھ جاتے۔ جب سرسیّد نے ان کا یہ ذوق وشوق دیکھا تو وہاں ایک میز اور کرسی رکھوا دی تاکہ وہ وہاں بیٹھ کر مطالعہ کر سکیں اور ضروری نوٹس لے سکیں۔ پروفیسر اشتیاق احمد ظلی کے بقول اسی لائبریری نے ان کے عہدِ حاضر کے سب سے بڑے مسلمان مورّخ ہونے کی راہ ہموار کی۔ سرسیّد اور شبلی دونوں کو تاریخ سے خصوصی لگاؤ تھا مگر ایک بنیادی فرق کے ساتھ، بقول پروفیسر ظلّی سرسیّد کی دل چسپی ہندستان کے عہدِ وسطیٰ کی تاریخ سے تھی چناں چہ ان کی جملہ تصنیفات اسی موضوع کے اردگرد گھومتی ہیں اور علامہ شبلی کی بنیادی دل چسپی تاریخِ اسلام سے تھی، انگریزوں کے ہاتھوں شکست، ناقابلِ بیان مظالم اور غلامی نے پوری قوم کو ایک پیچیدہ نفسیاتی کیفیت میں مبتلا کر دیا تھا۔ شبلی اکیڈمی نے اپنے بانی کے اس کام کو جاری رکھا اور برِّصغیر کے مسلمانوں کے لیے فکری غذا فراہم کرنے کا ناقابلِ فراموش کارنامہ انجام دیا۔ یہ کام بلاشبہ ملک کا کوئی اور ادارہ نہیں کر سکتا۔

ہم پروفیسر اشتیاق احمد ظلی کے شکر گزار ہیں کہ انھوں نے باوجود ناسازیِ طبع کے علامہ شبلی نعمانی اور علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے حوالے سے جو بیش قیمت معلومات ہمیں فراہم کی ہیں وہ غیر معمولی ہیں۔ انھوں نے ندوے سے شبلی کا جانا اور بابائے اردو مولوی عبدالحق اور ان کے ساتھیوں کی طرف سے شبلی کے خلاف جو تحریک چلائی گئی اس کا بھی انتہائی متانت اور ثقاہت کے ساتھ جس طرح تذکرہ کیا ہے وہ ہم سب کے لیے مشعلِ راہ ہے۔

~~~~~~~

(ب) ابنِ سینا اکادمی میں غالب مجلّات، مولف: حکیم سیّد ظل الرحمٰن،

مبصّر: سالم فاروق ندوی

رسائل کسی بھی معاشرے کی فکری نشو ونما میں بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ یہ نئے افکار کی تخلیق، علمی وادبی فضا کی تشکیل اور سماجی، سیاسی وثقافتی تحریکوں کے فروغ میں سب سے زیادہ معاون ہوتے ہیں۔ اردو ادب کی ترقی، جدید رجحانات کے تعارف اور دیگر زبانوں کے علمی و
~~~~~~~

ادبی سرمایے کی منتقلی میں بھی رسائل کا نمایاں کردار رہا ہے۔

پروفیسر حکیم سیّد ظل الرحمٰن صاحب برِصغیر کے نامور محقق، مورخ، ادیب اور طبی علوم کے ماہر ہیں۔ اِس زمانے میں سب سے زیادہ ان کا تعارف علمی وراثتوں کے امین ومحافظ کی حیثیت سے ہے، ان کی حالیہ تصنیف 'ابن سینا اکیڈمی میں غالبؔ مجلّات' بھی اسی علمی وراثت کا تسلسل ہے، جو تحقیق و جستجو کے اعلا معیار کی غماز ہے۔ یہ کتاب دراصل ابن سینا اکیڈمی علی گڑھ میں موجود غالبؔ کے حوالے سے علمی ذخیرہ خصوصاً جو مجلوں کی شکل میں ہے ان پر ایک جامع تعارف اور توضیحی فہرست ہے۔

کسی بھی لائبریری کی عظمت اس میں موجود علمی و نایاب کتب، مخطوطات، رسائل اور اخبارات سے ہوتی ہے۔ چاہے وہ ذخیرہ کسی کچی عمارت میں ہی کیوں نہ رکھا ہو، اگر وہ علمی تحقیق کے لیے نادر اور بیش قیمت ہو تو وہ کسی بھی شیش محل سے زیادہ قیمتی اور باعثِ کشش بن جاتا ہے۔ اب سے 25 برس قبل پروفیسر حکیم سیّد ظل الرحمٰن کی کاوشوں کے نتیجے میں علی گڑھ میں قائم کردہ ابن سینا اکیڈمی بھی ایک ایسی ہی لائبریری ثابت ہوئی ہے جو اپنی نایاب کتابوں اور تحقیقی ذخائر کے باعث ایک منفرد پہچان رکھتی ہے۔ اس اکیڈمی میں غالبؔ کے اسکالروں اور محققین کے لیے ایک گوشہ مختص ہے، جسے 'غالب اسٹڈی سنٹر' کا نام دیا گیا ہے۔ حکیم صاحب کا یہ قول بالکل صادق ہے کہ ان کے پاس غالبؔ سے متعلق جو ذخیرہ موجود ہے، وہ اپنی نوعیت میں منفرد اور بے مثال ہے، جو دنیا میں کہیں اور دستیاب نہیں۔ لائبریری میں مجلّوں کا ذخیرہ علمی و تحقیقی میدان میں غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے، اور جب بات غالبؔ جیسے عظیم شاعر کی ہو تو اس کی قدر و منزلت مزید بڑھ جاتی ہے۔ ابن سینا اکیڈمی میں، مختلف ادوار میں شائع ہونے والے مجلّوں میں غالبؔ پر لکھے گئے تحقیقی مقالات، تنقیدی مضامین اور تجزیے محفوظ ہیں، جو محققین، طلبہ اور ادب کے شائقین کے لیے ایک قیمتی سرمایہ ہیں۔ ابن سینا اکیڈمی میں موجود بعض مجلّات میں غالبؔ کے نادر خطوط، غیر مطبوعہ تحریریں اور ایسے تحقیقی مقالے بھی شامل ہیں جو کسی دوسری لائبریری میں بآسانی دستیاب نہیں ہوتے۔ یہ مواد ان اسکالرز اور طلبہ کے لیے انتہائی کارآمد ہے جو غالب کی شاعری، اس کے فکری زاویوں اور اس کے دور کے ادبی تناظر پر تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔ تعلیمی و تدریسی میدان میں بھی یہ مجلّوں کا ذخیرہ بے حد مفید ثابت ہوگا،

کیوں کہ اس سے غالبؔ کی شاعری کے مختلف معانی و مفاہیم کو بہتر طریقے سے سمجھنے کا موقع ملے گا۔

اس ذخیرے کی اصل خصوصیت کا ذکر صاحبِ کتاب حکیم صاحب نے اپنے مقدمے میں یوں کیا ہے: 'ابن سینا اکیڈمی کے ذخیرہ غالبیات میں اس قسم کے یادگاری نشانات کو محفوظ کرنے کی کوشش کی گئی ہے، جنھیں عام تعلیمی و تحقیقی مراکز، میوزیموں، لائبریریوں یا غالبؔ سے مختص اداروں میں جمع کرنے کا اہتمام نہیں کیا گیا ہے۔ مثلاً انگریزی اور اردو اخبارات میں غالبؔ کے تعلق سے مختلف تقاریب کی خبروں کے تراشوں اور اشتہاروں کے ساتھ بعض ادبی رسائل میں غالبؔ پر شائع اہم مضامین، سیمینار کے پوسٹر، پمفلٹ، سالانہ ڈائریاں، دیواری کلینڈر، ٹیبل کلینڈر، گارڈ فائل، پنسل، چابی کا چھلا، پیپر ویٹ، مذاکروں کے دعوت نامے، پیڈ، لفافے، رنگین نایاب تصاویر، پینٹنگز، مجسمے، عید اور نئے سال کی مبارکبادی کے کارڈ، ڈاک ٹکٹ، بروشر، فرسٹ ڈے کور، البم، تھرمس فلاسک، مگے، کیسٹ، کولاج، طغرے، فلموں کی ڈی وی ڈیز، گانوں کے کیسٹ اور بعض دیگر سووینیر ابن سینا اکیڈمی کے ذخیرہ غالبیات کی زینت ہیں اور اس کے لیے امتیاز کا باعث ہیں۔' (مقدمہ ص 52)

جو مجلّے اکیڈمی کی زینت اور کتاب کی توضیحی فہرست میں شامل ہیں ان میں 'آج کل' نئی دہلی، 'آئینہ' ممبئی، 'اردو ادب' علی گڑھ، 'اردو ادب' لندن، 'اردو ادب' نئی دہلی، 'اردو' کراچی، 'اردوے معلی' دہلی، 'اردو نامہ' کراچی، 'اعتمادیہ' دہلی، 'افکار' کراچی، 'افکارِ نو' گورکھپور، 'الشجاع' کراچی، 'العلم' کراچی، 'الماس' میسور، 'المجید' الٰہ آباد، 'امام المدارس انٹر کالج' امروہہ، 'انجمن امامیہ' بنگلور، 'انوار' حیدرآباد، 'اوراق' لاہور، 'ایوانِ اردو' نئی دہلی، 'بلٹز' ممبئی، 'بنیاد' ممبئی، 'تحریر' دہلی، 'تحریک' دہلی، 'تحقیق نامہ' لاہور، 'تسلسل' لاہور، 'تمثیل' بھوپال، 'جامعہ' نئی دہلی، 'جریدہ غالب' کراچی، 'جہانِ غالب' نئی دہلی، 'حمدیہ آرٹس اینڈ کامرس کالج میگزین' بھوپال، 'حیاتِ نو' بنگلور، 'خدا بخش جنرل' پٹنہ، 'خیابان' پشاور، 'خیبر اسلامیہ کالج' پشاور، 'دبستان' لاہور، 'راوی' لاہور، 'رثائی ادب' کراچی، 'سائنس' نئی دہلی، 'سب رس' حیدرآباد، 'سلطانیہ گرلز ہائی سیکنڈری اسکول میگزین' بھوپال، 'سورج' لاہور، 'سوویت جائزہ' دہلی، 'سوونیئر' ہریانہ اردو اکادمی، 'شاہین' گجرات، 'شب خون' الٰہ آباد، 'شبستان' نئی دہلی، 'شبلی نیشنل کالج میگزین' اعظم گڑھ،

'شعر و ادب' گوالیار، 'شگوفہ' حیدرآباد، 'جمع حیات' دہلی، 'شیرازہ' سری نگر، 'شیرازہ' سری نگر (بہ زبانِ کشمیری)، 'عکسِ صادق' صادق آباد، 'علم وفن' دہلی، 'علی گڑھ میگزین' علی گڑھ، 'غالب' کراچی، 'غالب' منٹگمری، 'غالب نامہ' نئی دہلی، 'غالب نما' جے پور، 'فروغِ اردو' لکھنؤ، 'فضل الرحمٰن اسلامیہ کالج میگزین' بریلی، 'فکر و تحقیق' نئی دہلی، 'فکر ونظر' علی گڑھ، 'فکرِ نو'، 'فنون' لاہور، 'قومی زبان' کراچی، 'کاروان' جھنگ، 'کتاب' لاہور، 'گلفشاں' لاہور، 'گنجینۂ معنی' کلکتہ، 'لکھنؤ یونیورسٹی، غالب صدی'، 'لوح وقلم' بنگلور، 'مجلّہ سیفیہ' بھوپال، 'مہارانی لکشمی بائی گرلز ہائی اسکول میگزین' بھوپال، 'مہر نیمروز' کراچی، 'نامعلوم، غالب نمبر'، 'نذرِ غالب' رائچور، 'نقد ونظر' علی گڑھ، 'نقوش' لاہور، 'نگار' لکھنؤ، 'نگار' کراچی، 'نور ونکہت' پیلی بھیت، 'نئی قدریں' حیدرآباد سندھ، 'نیا دور' لکھنؤ، 'ہما' نئی دہلی، 'ہمدرد صحت ڈائجسٹ' کراچی شامل ہیں۔ اس فہرست سے کتاب کی اہمیت کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے، اس نادر تحقیقی مواد کو جمع کرنے کا یہ اتنا بڑا کام شاید حکیم صاحب کے علاوہ کوئی کر پاتا۔ یہ تمام مجلّے غالب کے حوالے سے اکیڈمی کی زینت ہیں۔

ان مجلّوں کو جمع کرنے اور ان کی دستیابی ممکن بنانے میں محقق پروفیسر حکیم سیّد ظل الرحمٰن کی انتھک محنت اور اردو زبان و ادب کے لیے ان کی گراں قدر خدمات کو فراموش نہیں کیا جا سکتا، جس کا تفصیلی تذکرہ کتاب میں موجود ہے۔ ان کی کاوشوں کے بغیر یہ نایاب علمی وسائل منتشر ہو سکتے تھے، مگر ان کی محبت اور لگن کے نتیجے میں اردو کے طلبہ اور محققین کے لیے ایک ایسا تحقیقی میدان ہموار ہوا جہاں غالب کے ہر پہلو پر تحقیق کی جا سکتی ہے۔ ان کا یہ کارنامہ اردو تحقیق کی دنیا میں ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔

~~~~~~~

(ج) سہ ماہی 'اردو ادب' (میر تقی میرؔ نمبر)، ایڈیٹر: اطہر فاروقی، مبصّر: محمود فاروقی

انجمن ترقی اردو ہند (جس کا مرکزی دفتر نئی دہلی میں اردو گھر کے نام سے زیادہ معروف ہے) سے شائع ہونے والے ادبی جریدے 'اردو ادب' نے گذشتہ برس اپنی 103 ویں سالگرہ منائی اور میر تقی میرؔ پر ایک ضخیم اور دستاویزی شمارے کی اشاعت عمل میں آئی۔ یہ مجلّہ گذشتہ سو برسوں سے پابندی سے شائع ہو رہا ہے، اور میں یہ سوچ کر حیران ہوں کہ اس طول المدت کے
~~~~~~~

باوجود مجلّے کے تئیں اردو دنیا میں اتنی بے نیازی کیوں ہے؟ اردو کی ادبی ثقافت بنیادی طور پر شائع ہونے والے ادبی جرائد پر مبنی رہی ہے۔ ساقی، نیا دور، شعور، شب خون، سوغات جیسے جرائد نثر و نظم، افسانوی اور غیر افسانوی ادب میں نئے تخلیقی امکانات کی آماجگاہ رہے ہیں۔ یہ ایسے رسائل تھے جنھوں نے اردو ادب کی دنیا میں تخلیقی روایات کو استحکام بخشا بلکہ بعض بڑے ادبی معرکوں کا میدانِ کارزار بھی بنے۔ اُردو کے قارئین اور ادیب اُن رسالوں کے نمایاں کارناموں سے بخوبی واقف ہیں۔ انجمن بذاتِ خود ایک قدیم ادارہ ہے، جس کا سرچشمہ کافی حد تک انیسویں صدی کی سرسید احمد خان کی اصلاحی مہمات سے پھوٹتا ہے۔ برسبیلِ تذکرہ یاد رہے کہ لالہ لاجپت رائے انجمن کے بڑے پرستاروں میں شامل تھے۔ اس ادارے کے ابتدائی دنوں میں ڈی ڈبلیو آرنلڈ، مولانا آزاد اور شبلی نعمانی جیسی نامور شخصیات صدر اور جنرل سکریٹری جیسے عہدوں سے وابستہ رہیں۔ 1903 میں علامہ شبلی نعمانی اور مولانا ابوالکلام آزاد نے جس ادارے کی بنیاد رکھی تھی جب مولوی عبدالحق نے اس کی باگ ڈور سنبھالی تو اس کے توسیعی عمل میں اضافہ ہوا اور جنوبی ایشیا میں آج اس کی بے شمار شاخیں قائم ہیں۔ ہندستان میں اس کے موجودہ جنرل سکریٹری اطہر فاروقی نے اس ادارے میں نئی روح پھونکی جو اپنے ہی انداز کے ایک مشہور مصنف، ایڈیٹر، مترجم اور بے پناہ عمدہ تنظیمی صلاحیتوں کے مالک ہیں۔

میرے سامنے ’اردو ادب‘ کا شاندار میر نمبر موجود ہے۔ اردو میں اگر کسی جریدے کا کوئی خاص شمارہ کسی خاص شاعر یا ادیب کے لیے وقف ہوتا ہے، تو اسے روایتی طور پر ایک ’نمبر‘ کہا جاتا ہے۔ اس میر نمبر کی اشاعت سے قبل انجمن نے ایک مہتم بالشان چار روزہ قومی سمینار 15 سے 18 فروری 2024 میں میر کی دلّی: ’شاہجہاں آباد، ایک شہرِ ممکنات‘ کے موضوع پر انڈیا انٹرنیشنل سنٹر کے اشتراک سے نئی دہلی میں منعقد کیا تھا۔ یہ سمینار بالخصوص عہدِ میر کی دہلی کے موضوع پر مرکوز تھا۔ یہ ایک غیر معمولی سمینار اس لیے تھا کیوں کہ اس نے اردو، ہندی، فارسی اور انگریزی زبان میں تحقیقی کام کرنے والے اسکولرز کو ایک ہی پلیٹ فارم پر یکجا کر دیا تھا جو اس سے پہلے کسی اور اردو ادارے کے لیے کبھی ممکن نہیں رہا۔ اس سمینار نے فنونِ لطیفہ کے مورخوں، ادیبوں، تھیٹر اداکاروں، ادبی نقادوں اور مختلف مکتبۂ فکر کے مورخین کو باہم تبادلۂ خیال کے مواقع فراہم کیے۔ میر تقریبات کے سلسلے میں ایک اور یادگار کارنامہ انجمن کا ’ذکرِ میر‘ کے مکمل

متن مع حذف شدہ حصّے کے ترجمہ کر کے شائع کرنا تھا۔ یہ انجمن کا ایک نظریہ ساز تاریخی قدم تھا، اس کے علاوہ میر کی منتخب تصانیف کے ہندی ایڈیشن کا اجرا بھی شامل تھا، جس کے متعلق میری تحریر مندرجہ ذیل لنک پر بھی دیکھی جاسکتی ہے:

https//:www.hindustantimes.com/books/mir-and-modernity-101708711588284.html

اس تقریب میں ہمیں خاص طور پر تیار کردہ 'داستانِ میر' پیش کرنے کا اعزاز بھی حاصل ہوا۔ 'اردو ادب' جریدے کا مذکورہ 'میر نمبر' میر صدی تقریبات کی ان ہی کاوشوں کا ثمرہ ہے۔ یہ شمارہ ایک ایسے شاعر کے تین سو سالہ جشنِ ولادت کا ایک اہم سنگِ میل بھی ہے جسے خدائے سخن کا لقب حاصل ہے اور جس کی عظمت کا اعتراف غالب اور اقبال جیسے شعرا نے بھی کیا، لیکن دورِ حاضر میں میؔر کی شاعری کے قارئین کی تعداد ان شعرا کے مقابلے نسبتاً کم ہے۔ میؔر کے بعد آنے والے تقریباً ہر شاعر نے ان کی دستگاہ کا اعتراف کیا اور انھیں خراجِ عقیدت پیش کی ہے۔

میر تقی میر برِ صغیر کے پہلے شاعر ہیں جن کا مکمل کلام کلیات کی شکل میں اشاعت پذیر ہوا۔ فورٹ ولیم کالج کلکتہ نے ان کی کلیات ان کی وفات کے ایک سال بعد 1811 میں شائع کی۔ وہ اردو کے پہلے شاعر بھی ہیں جنھوں نے اپنی خودنوشت سوانح 'ذکرِ میر' کے عنوان سے فارسی میں تحریر کی۔

میر نے 6 دیوان اور 36 طویل بیانیہ نظمیں یعنی مثنویات تحریر کیں جو کمیت میں مرزا غالب سے تقریباً دس فیصد زیادہ کلام ہے۔ انھوں نے شاعری کی تقریباً تمام اصناف میں شاہکار تخلیق کیے ہیں۔ اس سے قطع نظر کہ ان میں سے بہت سی اصناف مثلاً واسوخت، مسدس، قصیدہ، حتیٰ کہ مثنوی بھی، اب رائج نہیں رہیں، لیکن یہ بات ملحوظِ خاطر رہے کہ ان اصناف میں طبع آزمائی کے لیے بے پناہ درک کی ضرورت ہوتی ہے۔ شاعری میں غیر معمولی مقام پر ہونے کے باوجود میؔر پر بہت کم لکھا گیا ہے۔ غالب کے بارے میں شائع ہونے والی تصنیفات کی فہرست اگر شائع کی جائے تو بہ آسانی 500 صفحات کی کتاب بن سکتی ہے۔ جب کہ میر پر اسی طرح کی کتاب شاید ہی 100 صفحات تک پہنچ سکے۔ غالب کی مقبولیت کے اسباب کا تجزیاتی مضمون درجِ ذیل لنک کے ذریعے پڑھا جاسکتا ہے:

https//:www.hindustantimes.com/ books/ reviewdeewaneghalib-sariir -e-khaama-translated-by-najeeb-jung-101665152522687.html

یقیناً یہ شمس الرحمٰن فاروقی کا بڑا کارنامہ تھا کہ انھوں نے میرؔ کو ازسرِ نو دریافت کرنے کی کوشش کی۔ چار ضخیم جلدوں میں، تقریباً دو ہزار صفحات پر محیط 'شعرِ شور انگیز' میں انھوں نے میرؔ کے اشعار کی تفہیم کے ذریعے قارئین کو میرؔ سے دوبارہ متعارف کرانے کی کوشش کی۔ میر کو نئے سرے سے پیش کرتے ہوئے انھوں نے شاعری کے حوالے سے روایتی اندازِ تفہیم و تحسین کو بھی زندہ کیا۔ انھوں نے کلاسیکی غزل کی کائنات، روایات اور شعری وراثت کی مشرقی شعریات کی بازیابی کی جسے 1857 کی عبرتناک شکست اور نوآبادیاتی تسلط کے نتیجے میں ازحد تحقیر کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ یہ شکست، جیسا کہ مورّخین نے لکھا ہے، صرف عسکری شکست نہیں بلکہ تہذیبی شکست بھی تھی۔ شکست خوردہ قوم شاعری، ادب، ثقافت، شطرنج (ملاحظہ ہو ستیہ جیت رے کی فلم 'شطرنج کے کھلاڑی') یا کبوتر بازی (ملاحظہ ہو شیام بینیگل کی فلم 'جنون') سمیت اپنی زندگی کے ہر پہلو میں اپنی پسپائی کی وجوہات تلاش کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔

زیرِ نظر شمارہ مشمولات کے اعتبار سے متنوع مضامین پر مشتمل ہے، لیکن اس کے باوجود، یا شاید اسی وجہ سے، اس میں امتیازی شمارے کے تمام اوصاف پائے جاتے ہیں۔ اس شمارے میں مضامین کی ابتدا رنجیت ہوسکوٹے کے ایک لیکچر کے ترجمے اور ان کے ساتھ گفتگو سے ہوتی ہے۔ انجمن کے انڈیا ہیبی ٹیٹ سنٹر کے اشتراک سے منعقد ہونے والے 'ادب سرائے' و دیگر ہندستانی زبانوں سے تخلیقی ادب کے روابط کے سلسلے میں انھیں مدعو کیا تھا۔ اور اس موقعے پر رنجیت ہوسکوٹے کی نہایت پُرمغز گفتگو اور انٹرویو کو صوتی صورت میں ریکرڈ کے بعد اسے ترمیمی انداز میں 'اردو ادب' میں شائع کیا گیا۔ ہوسکوٹے ایک نامور شاعر اور مترجم ہیں جن کا میر تقی میرؔ کے منتخب اشعار کا نیا انگریزی ترجمہ حال ہی میں The Homeland's an Ocean کے نام سے پینگوئن انڈیا سے شائع ہوا ہے۔ ہوسکوٹے نے میر کی جودتِ طبع کے دو متضاد رنگوں کو نمایاں کیا ہے، یعنی ایک مزاحیہ، شوخ اور اپنی ذات کو طنز و استہزا کا ہدف بنانے والا رنگِ شاعری اور دوسرا وہ جس میں ان کے ایک اداس اور مایوس انسان ہونے کا عنصر غالب ہے۔ وہ میرؔ میں ایک ایسے شخص کی نشاندہی کرتے ہیں جو اپنے دور کے زیاں پر ماتم کناں ہے، جو

جلاوطنی یا ہجرت، خانماں بربادی و بے سروسامانی اوران کے ساتھ ملنے والی ہرطرح کی تکالیف سے سخت پریشان ہے۔ محترم سردار جعفری نے بھی میر کی شاعری کے اس پرتاثیر پہلو کی طرف ہماری توجہ مبذول کرائی ہے۔ دیوانِ میر کے اپنے ناگری ایڈیشن کے تعارف میں جعفری نے تقسیم سے متاثر ہونے والے شاعروں کے ذریعے میر کی بازیافت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تقسیم کے نتیجے میں پیدا ہونے والے تشدد، سیاسی تنازعات اور ہجرت نے ناصر کاظمی، احمد مشتاق، ظفر اقبال اور جون ایلیا سمیت کئی متعدد معاصر شعرا کو میر سے تحریک حاصل کرنے پر مجبور کیا۔

اپنے عالمانہ مضمون میں پروفیسر شریف حسین قاسمی نے میر کے عہد کی اس دہلی کا نقشہ ہمارے سامنے پیش کیا ہے جو میؔر کی تخلیقات میں جا بجا نمایاں ہوتا ہے۔ احمد شاہ ابدالی کے ذریعے دہلی پر متعدد حملوں کے نتیجے میں ہونے والی تباہی اور بربادی کے میؔر کے دل سوز بیانیے سے پروفیسر قاسمی ہمیں روشناس کراتے ہیں۔ یہ بڑی ستم ظریفی ہے کہ مغلوں کے زوال کے بعد شاہ ولی اللہ سمیت دہلی کی متعدد با اقتدار شخصیات نے احمد شاہ ابدالی کو ہندستانی مسلمانوں کے لیے نجات دہندہ کے طور پر دیکھا، لیکن جب لالچ یا ہوسِ اقتدار کا معاملہ درپیش ہوا تو ابدالی اوراس کے سپاہیوں نے انہی مسلمانوں کا بہیمانہ قتل کیا۔ کچھ لوگ ابدالی کو تقسیمِ ہند کے باب میں ایک اور 'نجات دہندہ سنڈروم' کا پیش خیمہ سمجھتے ہیں، ایک ایسا قائد جو کہ ہندستانی مسلمانوں کے لیے لڑ رہا تھا لیکن بالآخر ہندستان میں رہ جانے والے مسلمانوں کی تکالیف کا باعث بنا۔ اس کی مثال عہدِ حاضر میں ہمارے یہاں یا امریکہ میں، ایک اثر دار اور مضبوط لیڈر کی جستجو میں بھی شناخت کی جا سکتی ہے جس کی مضبوطی اپنے ساتھ سیاسی و معاشرتی سطح پر تباہیاں بھی لا رہی ہے۔

خیر، اس موضوع سے قطعِ نظر قاسمی صاحب اپنے مضمون میں رقم طراز ہیں کہ دہلی کے عام باشندوں کی یہ روایت رہی ہے کہ وہ متروکہ مکانات اور قلعوں پر قبضہ کر لیتے اور ان میں ہی اپنی رہائش کا انتظام کرتے تھے۔ دہلی کے قلعوں کی موجودہ حالتِ زار کی یہ بھی ایک اہم وجہ رہی ہے۔ یوں پرانا قلعہ، تغلق آباد اور سری فورٹ وغیرہ دہلی کی آبادی کے لیے رہائش گاہوں میں تبدیل ہو گئے تھے۔

میؔر نے اپنے خاندان کو ہمایوں کے مقبرے کے قریب واقع عرب کی سرائے میں آباد

کیا۔ خواجہ باقی باللہ، جو ایک نہایت بااثر نقشبندی سلسلے کے صوفی تھے، تاحیات کوٹلہ فیروز شاہ میں مقیم رہے، اور شیخ احمد سرہندی سے، جو شاہنشاہ اکبر کی صلح کل کی پالیسی کے سخت مخالف تھے، اسی مقام پر انھوں نے بیعت کی تھی۔ میر کے مطابق، شاہ ولی اللہ متخلص بہ اشتیاقؔ کا قیام بھی کوٹلے ہی میں تھا۔ بابا فرید کی اولاد میں شرف الدین مضمونؔ (جو دورِ اوّل کے ریختہ کے شاعر تھے) زینت المسجد میں رہائش پذیر تھے، جسے آج گھٹا مسجد بھی کہا جاتا ہے۔ یہ مسجد اورنگ زیب کی بیٹی زینت النساء نے تعمیر کرائی تھی اور وہ اسی مسجد میں مدفون بھی ہیں۔ میرؔ کی دہلی میں ایک شاعر میر علی نقی متخلص بہ کافرؔ تھے جنھیں کھانے پینے کی اشیا کے بارے میں لکھنے کا شوق تھا۔ ایک اور شاعر کمترینؔ تھے جو ہزل گوئی اور طنزیہ گوئی میں مہارت رکھتے تھے۔ قاسمی صاحب نے دہلی کے ایک انتہائی متنازعہ اور مشہور فساد کے بارے میں ایک شاعر بےنواؔ کی ایک نظم کا ذکر کیا ہے، جسے 'کفش فروشوں کا فساد' عنوان دیا جاتا ہے۔ اس نظم میں ایک ہندو جوہری شنکر کرن کے فساد کی تفصیلات مذکور ہیں جس نے جھگڑا ہونے پر ایک جوتا فروش کو قتل کر دیا اور ایک سرکردہ امیر، ظفر الدین خان روشن الدّولہ کے پاس پناہ لی۔ احتجاج کرنے والے کفش فروش جامع مسجد میں جمع ہو گئے اور امام کو جمعے کی نماز کا خطبہ پڑھنے سے روک دیا۔ کئی دنوں تک جاری رہنے والے اس جھگڑے میں پورا شہر دو گروہوں میں بٹ گیا اور متعدد لوگ مارے گئے۔

سیّد حسن رسول نما اور قدم شریف کی زیارت گاہیں جو آج بھی موجود ہیں، عہدِ میر میں ان اہم مقامات پر شعری محفلیں برپا کی جاتی تھیں۔ قاسمی صاحب میاں سعید خاں نام کے ایک بزرگ سے میر کی عقیدت کا ذکر کرتے ہیں کہ وہ اکثر شہر کے بزرگوں کی محفلوں میں شریک ہوتے اور ہمیشہ آخری صف میں بیٹھتے تھے، لیکن یہ صفِ نعال (آخری صف) رفتہ رفتہ مقامِ صدر بن جاتی تھی۔ میاں سعید نے ایک بار میر سے کہا کہ خفقان کی شدت ہے اور کسی طرح سکون نہیں آتا۔ عاشقانہ شعر پڑھو کہ میں خوب رووٗں۔ میرؔ نے ایک فارسی شعر پڑھا جس سے متاثر ہو کر وہ بے ہوش ہو گئے۔ لوگ اٹھا کر گھر لے گئے اور بیماری کی اسی حالت میں تین دن بعد انتقال کر گئے۔ قاسمی صاحب نے اپنے مضمون کا اختتام میرؔ کی ایک طویل فارسی مثنوی کے تذکرے پر کیا ہے جس میں میر بادِ صبا سے کہتے ہیں کہ اگر کبھی تیرا گزر دہلی سے ہو تو وہاں کی عمارتوں، مقبروں، مزاروں اور لوگوں کو سلام کہنا جن کے فراق میں وہ اپنی بے وطنی میں تڑپتے

رہتے تھے۔

بزرگ نقاد بیدار بخت xhub کا ایک خوب صورت مضمون دہلی کے روزمرہ اور محاوروں کے متعلق ہے۔ میر کو دہلی کے روزمرہ اور زبان پر بہت اصرار تھا جس نے ان کے شاعرانہ مزاج کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا تھا بلکہ ان کی زبان دانی کا یہ اصرار لکھنؤ جانے کے بعد اس قدر بڑھ گیا کہ وہ لکھنؤ کے شعرا اور ان کی شعرفہمی پر ہمیشہ نالاں رہے۔ جامع مسجد کی سیڑھیوں اور قلعۂ معلیٰ کی یہ زبان لفظوں کے مخصوص دروبست اور ان کے مخصوص مفاہیم سے وضع ہوتی تھی۔ آنکھ جیسے معمولی لفظ نے درجنوں محاورے پیدا کیے، مثلاً آنکھ دکھانا، آنکھ ملانا، آنکھ نیچے کرنا، آنکھوں میں آنکھیں ڈالنا وغیرہ۔ میؔر اور ان کے معاصر دہلوی شعرا نے اس طرح روزمرہ کے عام محاوروں کو بڑی خلاقی سے شاعری میں سمویا اور روزمرہ کی سادہ زبان کو بے حد ثروت مند بنایا۔ اس عمل میں انھوں نے فارسی سے لاتعداد اصطلاحات کا بھی سہارا لیا جن کو ایک ایسی زبان میں ایک نیا ماحول اور گھر ملا جو اس زمانے میں ہندی کہلاتی تھی اور بعد میں سیاسی وجوہات کی بنا پر ہندی اور اردو میں تقسیم ہوگئی۔

فارسی کے اسکالر اور نامور شاعر اخلاق آہن نے میؔر کی فارسی شاعری میں ہماری دلچسپی کو پھر سے مہمیز کرنے کی کوشش کی ہے۔ میؔر نے تقریباً دو سال صرف فارسی میں شعرگوئی کے لیے وقف کیے تھے۔ حافظ اور سعدی جیسے عظیم شعرا کی مانند میؔر بھی عاشق کے غم واندوہ کی باطنی دنیا اور داخلی احساسات کے اظہار کی جانب زیادہ مائل تھے۔ مجموعی طور پر میؔر نے ہمارے لیے تقریباً ڈھائی ہزار فارسی اشعار چھوڑے ہیں جو بہت ضخیم تخلیق ہے۔ خود اطہر فاروقی صاحب نے میؔر کی شاعری میں تہذیبی ہم آہنگی کے حوالے سے ایک دل چسپ مضمون رقم کیا ہے۔ یہ اپنے آپ میں ایک مصدقہ حقیقت ہے کہ کلاسکی شاعری کا بیش تر حصہ صوفی مکتبۂ فکر سے بے حد متاثر تھا۔ یہ نظریہ ذات یا عقیدے سے قطعِ نظر دنیا کے تمام انسانوں میں اتحاد کا خواہاں تھا۔ اس نے مذہبی طریقوں میں اختلافات کو ختم کرنے کی کوششیں کیں نیز انسان کے مصائب اور غم واندوہ کی حسّاسیت کو اہمیت دی۔ اتحاد کا یہ نظریہ ویدانتی فکر سے بہت ملتا جلتا ہے اور بہت سے ابتدائی جدید عہد کے مفکرین نے واضح طور پر ان مماثلتوں کو نمایاں کیا۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں، اکبر، عبدالرحیم خانخاناں اور دارا شکوہ نے انہی مماثلتوں پر زور دیا اور ان مماثلتوں کے

ذریعے 'صلحِ کل' یا سب کے ساتھ امن کے رشتوں کی پالیسی کی حمایت کی۔

پروفیسر ارجمند آرا نے کلاسکی غزل کی روایات پر ایک اہم مضمون قلمبند کیا ہے۔ اپنے ہم عصروں کی طرح میؔر کی شاعری بھی عشق کی شاعری ہے۔ لیکن یہ عشق کی شاعری، ضروری نہیں کہ ذاتی عشق کی شاعری ہو۔ مرکزی کردار کی حیثیت سے خود شاعر نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک افسانوی کردار کی مانند ہے جو اپنے عشق کا اعلان سرِ عام کرتا ہے۔ وہ گل، بلبل، قفس، بہار، صبا، صیاد، ناصح وغیرہ کی روایتی علامات پر بھرپور توجہ دیتا ہے۔ ان علامتوں کا استعمال وہ عشق کے مختلف مراحل کو بیان کرنے کے لیے کرتا ہے، اس عشق کی نوعیت کو واضح کرنے کے لیے کرتا ہے جو وفاداری اور کامل اطاعت کا مطالبہ کرتی ہیں۔ یہ عشق خدا یا مرشد کے سامنے صوفی کے سرِ تسلیم خم کرنے سے مختلف ہے، اور رنج و مصائب کے ایک لامختتم سلسلے کا آغاز کرتا ہے۔ یہ مصائب ایک نظارہ عام بن جاتے ہیں اور کہانی میں مختلف قسم کے دیگر کردار شامل ہوتے چلے جاتے ہیں۔ پروفیسر آرا بڑی رواں زبان میں عشق کی اس دنیا کی تصویر کھینچتی ہیں اور میؔر اور ان کے معاصرین کو پڑھنے کے لیے ایک شاندار گائیڈ فراہم کرتی ہیں۔

نوجوان اسکالر صدف فاطمہ نے اس شاندار نمبر میں سب سے اہم مواد فراہم کیا ہے۔ انھوں نے پہلی بار فارسی سے ان لطائف کا بہترین اردو ترجمہ پیش کیا جو میؔر نے اپنی خودنوشت سوانح 'ذکرِ میر' میں بطور ضمیمہ شامل کیے تھے۔ یہ لطائف میؔر نے فارسی میں لکھے اور بغیر کسی تکلف کے ضمیمے میں شامل کیے، ان میں بعض ایسے فحش اور رکیک لطیفے بھی شامل ہیں جو اس زمانے میں مروّج تھے اور ان لطیفوں میں صوفیہ، شاعر اور بادشاہوں سمیت ممتاز شخصیات شاملِ بیاں تھیں۔ اگرچہ میر کی سوانح عمری بڑی حد تک غم والم اور مصائب کی کہانی ہے، لیکن انھوں نے ان حیرت انگیز لطیفوں کو اس میں شامل کرنا اخلاقی جرم نہیں سمجھا جیسا کہ بعد کے زمانے میں خودساختہ اخلاقی علم برداروں نے اسے مخربِ اخلاق سمجھ کر حذف کر دیا تھا۔ ان میں سے چند لطیفے بیدؔل کے متعلق ہیں، جنھیں اس عہد میں فارسی کے عظیم شاعروں میں شمار کیا جاتا تھا اور اب بھی ان کی اہمیت مسلّم ہے۔ 'چہار عنصر' نے جو بیدل کی یادداشتوں پر مشتمل کتاب ہے اور شاندار کہانیاں بیان کرتی ہے، نیز کرشنائی موضوعات سے بیدؔل کی دل چسپی بھی ظاہر کرتی ہے، میؔر کے لیے مثالی نمونہ پیش کیا ہے۔ اگرچہ آئندہ نسلوں کے نزدیک یہ لطیفے بہت فحش قرار

پائے اور اردو تراجم میں سے نکال دیے گئے۔ سب سے پہلے انجمن کے لیے ترجمہ کرنے والے انجمن کے جنرل سکریٹری مولوی عبدالحق نے انھیں نکال باہر کیا۔ ممتاز عالم نثار احمد فاروقی نے بھی، جنھوں نے 'ذکرِ میر' کا نسخہ تیار کیا، یہ لطیفے حذف کردیے۔ چناں چہ اردو دنیا ان سے بڑی حد تک لاعلم رہی، اور انھیں بس اس قدر بتایا گیا کہ ان مخربِ اخلاق لطیفوں کا میرؔ کی زندگی اور ان کی شخصیت سے کوئی واسطہ نہیں۔ لیکن انجمن نے اپنی زیادتی کی تلافی کرتے ہوئے 'ذکرِ میر' کے اس حصے کا اردو میں ترجمہ کرا کر شائع کردیا ہے اور 'ذکرِ میر' کی نئی اشاعت میں ان لطیفوں کو پھر سے شامل کرلیا ہے جو میرؔ کے زمانے کی معاشرت کو ان کی یادداشتوں سے بھی زیادہ موثر انداز میں بیان کرتے ہیں۔ وہ ہمیں بے لحاظی، جو بعض اوقات بے حرمتی کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہے، اور اس بے حیائی سے متعارف کراتے ہیں جسے اس زمانے میں گوارا سمجھا جاتا گیا۔ میرؔ کے لطیفوں کا محور لفظوں کے ہیر پھیر، حاضر جوابی اور پُر مزاح حاضر دماغی پر مشتمل ہے جو اُس دور کی نمایاں خصوصیت تھی۔ یہاں وہ ملاّ بھی ہے جو شاہ جہاں (متن میں اورنگ زیب ہے) کی پُر وقار بیٹی کو تعلیم دیتا تھا، لیکن وہ شہزادی کی جنسی لذت دینے والی اصطلاح سے لاعلمی پر تبصرہ کرسکتا ہے، ایک ملحد سرِ عام امام کا مذاق اڑا سکتا ہے، اور فارس کے بادشاہ کا اس کی اغلام بازی کے شوق کے لیے مذاق اڑایا جاسکتا ہے۔ ان میں جو لبرل نظام کام کرتا نظر آتا ہے وہ دراصل بدنظمی کی صورت ہے، ایک معاشرتی انتشار ہے، بالکل اسی طرح جیسے میرؔ کی طویل مثنویوں میں ان کا بے لگام تخیل زمینی ضوابط سے برأت کا اعلامیہ بن گیا ہے۔ یہ بلاشبہ اس بے محابا تشکیک سے بھی میل کھاتا ہے جو کفر کے نزدیک پہنچ جائے، اور جو کلاسکی غزل کی ایک خصوصیت ہے۔ صدف فاطمہ کا ذکرِ میر کا رواں ترجمہ اور ان کے لطیفوں کی عمدہ پیش کش، جو لفظوں کے انتہائی لطیف کھیل پر مشتمل ہیں، ایک کارنامہ ہے جس کی تحسین لازمی ہے۔ انجمن کی بھی ستائش کی جاتی ہے کہ اس نے اپنی غلطی کی تلافی کرتے ہوئے میرؔ کی یادداشتوں کا اردو میں مکمل اور اَن سینسرڈ ورژن شائع کیا بلکہ یہ نہایت خوش آئند بات ہے کہ انجمن اپنے سمیناروں، کانفرنسوں اور ڈیجیٹل میڈیا کے ذریعے ہمارے غیر معمولی ادبی ورثے کو وسیع تر عوام تک پہنچانے کی کوشش کررہی ہے، اس کے لیے بھی اسے سراہا جانا چاہیے۔

انجمن نے اردو کی ادبی ثقافت کو نئی وسعتوں سے ہم کنار کرتے ہوئے اور اسے سامعین

کے ایک وسیع حلقے تک لے جانے کے لیے انڈیا انٹرنیشنل سنٹر اور انڈیا ہیبی ٹیٹ سنٹر نئی دہلی کے اشتراک سے نئے اور شاندار ادبی سلسلے کا آغاز کیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ اردو کا ایک بالکل منفرد ادارہ ہے بلکہ یہی مناسب ہے کہ اردو کے فروغ کے لیے قائم کردہ سب سے قدیم خودمختار ادارہ ایک بار پھر اردو کو گھسے پٹے کلاس روم اور مشاعروں سے نکالے اور وسیع پیمانے پر لوگوں کو ہماری مشترکہ وراثت سے وابستہ کرنے کی کوششوں میں پیش پیش رہے۔

~~~~~~~

(د) سہ ماہی 'اردو ادب' (میر تقی میرؔ نمبر)، ایڈیٹر: اطہر فاروقی، مبصّر: شکیل رشید

چوں کہ موضوع، خدائے سخن میر تقی میرؔ کے فارسی لطائف کا، اردو ترجمہ ہے، لہٰذا پہلے ایک لطیفہ پڑھ لیں، میرا نہیں، میرؔ کا فارسی لطیفہ اردو میں: 'ایک شخص مرزا مظہر جانِ جاناں کے پاس آیا اور کہا: 'ایک ہوا مجھے یہاں لائی ہے'۔ وہاں ایک ظریف بیٹھا تھا، اس نے پوچھا 'کہاں سے؟' مرزا صاحب نے کہا 'وہیں سے جہاں سے خارج ہوتی ہے۔'

مزید ایک لطیفہ: 'ایک روز حکیم شیخ حسین شہرت جو بہت معروف تھے، ایک شاہی خواجہ سرا کے گھر گیے۔ وہاں ایک شخص موجود تھا جس کو مقعد کی ایک بیماری تھی۔ اس نے علاج کے لیے حکیم صاحب سے رجوع کیا۔ انھوں نے کہا کہ اس کا علاج تو آسان ہے لیکن اس گھر میں کسی کے خصیے محفوظ نہیں۔'

یہ دو لطیفے، میرؔ کے مزید لطائف کے مقابلے، پڑھنے میں عام سے لگتے ہیں، لیکن یہ سچ ہے کہ میرؔ کے باقی کے لطائف میں سے اکثر فحش ہیں، ایسے لطائف جنھیں عام طور پر 'نان ویج' کہا جاتا ہے۔ یہ لطائف میرؔ کی فارسی خودنوشت 'ذکرِ میر' میں شامل تھے، لیکن مولوی عبدالحق اور بعد ازاں نثار احمد فاروقی نے 'ذکرِ میر' کا اردو ترجمہ کیا تو ان تمام لطائف کو حذف کر دیا۔ آسان زبان میں کہا جا سکتا ہے کہ 'ذکرِ میر' کو سنسر کر دیا۔ 'ذکرِ میر' انجمن ترقی اردو (ہند) نے شائع کی تھی۔ 'ذکرِ میر' کے فارسی ایڈیشن میں بھی، جسے قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان نے شائع کیا تھا، یہ لطائف نہیں تھے۔ لیکن اس بار 'ذکرِ میر' کا جو ایڈیشن شائع ہوا، اس میں میرؔ کے فارسی لطائف کا اردو ترجمہ شامل ہے۔ انجمن کے جنرل سکریٹری اطہر فاروقی نے خصوصی طور پر ان
~~~~~~~

لطیفوں کو صدف فاطمہ سے ترجمہ کروایا، جو 'انجمن' کے مجلّے 'اردو ادب' کی معاون مدیر ہیں۔ ترجمہ شائع ہونے کے بعد ایک سوال یہ اُٹھا کہ مولوی عبدالحق نے 'ذکرِ میر' کے اس آخری حصے کو اردو ایڈیشن سے کیوں سنسر کیا تھا؟ کیوں انھوں نے لطائفِ میؔر کتاب میں شامل نہیں کیے تھے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ 'اس لیے کہ لطائف فحش تھے'۔ اس پر یہ سوال اٹھنا بھی لازمی ہے کہ 'پھر 'ذکرِ میر' کے اصل فارسی مخطوطے میں یہ لطیفے کیسے شامل تھے، اور پڑھنے والوں کو یہ لطیفے کیوں فحش نہیں لگے؟ ایک سوال یہ بھی ہے، کہ کیا ادب میں ایسی سنسر شپ کو درست مانا جا سکتا ہے؟ انجمن کے جنرل سکریٹری اطہر فاروقی کا ماننا ہے کہ 'انجمن کے جنرل سکریٹری کے طور پر مگر انھیں (مولوی عبدالحق کو) یہ حق بالکل نہیں تھا کہ وہ اردو کے سب سے بڑے شاعر کی خودنوشت سوانح کے آخری حصے کو حذف کر دیں۔' بہت سے دانشوروں کا یہی خیال ہے۔ میں ان سوالوں میں نہیں پڑوں گا، لیکن اتنا ضرور کہوں گا کہ کسی ادب پارے پر، پسند نہ آنے پر تنقید تو کی جا سکتی ہے لیکن اسے سنسر کرنا نامناسب ہے، اور مولوی عبدالحق کو یہ نہیں کرنا چاہیے تھا۔ سچ تو یہ ہے کہ جن لطائف کی بات ہو رہی ہے ان سے کہیں زیادہ فحش میؔر کا کلام ہے (کُل کلام کی بات نہیں ہو رہی ہے) لیکن ہمارے دانشوروں نے، نقادوں نے اور ادب سے دلچسپی رکھنے والے علما نے (جن کی ایک بڑی تعداد ہے) کبھی نہیں کہا کہ میؔر کے کلام کو سنسر کیا جائے۔ میؔر نے کیوں یہ لطائف شامل کیے اس پر اور انجمن سے شائع 'ذکرِ میر' کے نئے ایڈیشن میں شامل میؔر کے لطائف کے ترجمے پر کوئی بات کرنے سے پہلے 'اردو ادب' کے میر تقی میؔر نمبر میں شائع انگریزی کے شاعر رنجیت ہوسکوٹے کی، جنھوں نے میر کے 150 منتخب اشعار کا انگریزی ترجمہ کیا ہے۔ ایک تقریر کے اردو ترجمے کی چند سطریں پیش کروں گا: 'ان لطائف میں بعض فحش لطائف ناشائستہ قصوں پر مشتمل ہیں، مگر یہ سوچ کر ہی حیرانی ہوتی ہے کہ جس حسّیت نے ایک سلطنت کے زوال کا ماتم کیا وہی اس قسم کے درست مذاق سے مسرور بھی ہو سکتی تھی، یہ زاویہ ہمیں اس معاشرے کے بارے میں نئے سرے سے غور کرنے کی دعوت دیتا ہے۔'

مذکورہ سطریں پڑھنے کے بعد میرے ذہن میں یہ سوال کلبلانے لگا، کہ بھلا میؔر نے ان لطائف کو اپنی خودنوشت سوانح میں جگہ کیوں دی تھی؟ میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ 'ذکرِ میر' کے لطائف میؔر کے دور کی ثقافت، معاشرت اور تہذیب اور خود میر اور ان کی شاعری کو سمجھنے کی کلید

ہیں۔ ان لطائف سے یہ پتا چلتا ہے کہ میر کا دور، آج کے دور کے مقابلے میں کس قدر 'لبرل' یا یوں کہہ لیں کہ زیادہ کھلا ڈھلا تھا۔ اور اس کھلے ڈھلے معاشرے میں ہر چھوٹا بڑا افرد مصائب اور آفات کو فراموش کرنے کے لیے اس طرح کے لطائف سے محظوظ ہوتا تھا۔ جنھوں نے یہ لطائف پڑھے ہیں انھیں معلوم ہے کہ ان لطائف میں میر نے اپنے زمانے کے رؤسا، امرا، قابلِ تعظیم سمجھی جانے والی شخصیات (جن کے نام لطائف میں آئے ہیں) کے نام لیے ہیں، جب کہ ان لطائف میں لوطیوں اور اغلام بازوں کا بھی ذکر ہے! شاید اس طرح میر یہ بتانا چاہتے تھے کہ، ادب میں وہ کسی بھی طرح کی سنسرشپ کے قائل نہیں ہیں، اور جو کچھ انھوں نے دیکھا اور سنا ہے وہ سب ان کے نوکِ قلم پر آئے گا۔ ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ میر ایک زوال پذیر تہذیب کو اس کی انتہائی شکل میں، ان لطائف کے ذریعے بھی اور اپنے کلام کے ذریعے بھی، لوگوں کے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے۔ ماہرینِ میر کو اس پر غور کرنا چاہیے۔

صدف فاطمہ نے اِن لطائف کا بہت خوب صورت ترجمہ کیا ہے۔ وہ اِن لطائف کے بارے میں خود کیا سوچتی ہیں، اس سوال کا انھوں نے جواب 'عرضِ مترجم' میں دیا ہے۔ وہ لکھتی ہیں: 'جس معاشرے میں اردو کا سب سے بڑا شاعر ایسے لطائف لکھتا ہے، اور اعتراض نہیں ہوتا، اس معاشرے کے ذہن کو سمجھنے اور ان سماجی اور سیاسی محرکات کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے جہاں ایسے لطائف قابلِ قبول تھے۔' وہ مزید لکھتی ہیں: 'یہ لطائف محض پھکڑ بازی یا ہزل گوئی نہیں بلکہ اس دور کی حقیقی زندگی کا مزاحیہ بیانیہ ہیں جہاں ہر کردار، ہر واقعہ کسی تاریخی شخصیت اور تاریخی واقعے کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ زندگی صرف حزن و غم سے عبارت نہیں۔ یاس و ناامیدی کے پہلو بہ پہلو روزمرہ کی کثیف زندگی میں کچھ واقعے یا جملے یوں بھی ادا ہو جاتے ہیں کہ ان سے دیر تک محظوظ ہوا جا سکتا ہے۔'

صدف فاطمہ نے اِن لطائف کے ترجمے پر بھی بات کی ہے۔ وہ لکھتی ہیں: 'میں نے ترجمے میں بعض لطائف کے ذیل میں یہ کوشش البتہ کی ہے — اور یہ جانتے ہوئے کی ہے کہ ایسا کرنا اچھی بات نہیں — کہ زبان کو ایسا رکھا ہے کہ قاری لطائف سے وہ لطف نہ لے سکے گا جو میر کا مقصد تھا۔' لیکن انھوں نے ان لطائف پر نظرِ ثانی کی، اور انہیں ایسی صورت دی کہ قاری ان لطائف سے وہی لطف لے سکے جو میر کا مقصد تھا۔ لطائف نظرِ ثانی کے بعد 'اردو ادب' کے

میر تقی میرؔ نمبر میں شامل کیے گیے ہیں۔ میں نے لطائف کے وہ ترجمے بھی پڑھے ہیں جو 'ذکرِ میر' میں شامل ہیں، اور وہ بھی جو میرؔ نمبر میں ہیں، دونوں کا لطف الگ الگ ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ صدف فاطمہ کا پہلے والا ترجمہ ایک طرح کا 'ٹریلر' تھا، اور نظرِ ثانی کے بعد یہ پوری 'فلم' ہے۔ ترجمہ لاجواب ہے، اس قدر کہ بعض لطائف اپنی فحاشی کے باوجود قلب پر گراں نہیں گزرتے۔ اردو ترجمے کے ساتھ فارسی کے لطائف بھی دیے گیے ہیں تاکہ پڑھنے والوں میں جنھیں فارسی آتی ہے وہ ترجمہ کے معیار کو پرکھ سکیں۔ حواشی بڑی محنت سے لکھے گیے ہیں جو لطائف کے حوالے سے میرؔ کے دور کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ صدف فاطمہ کو اس ترجمے کے لیے بہت بہت مبارک ہو اور اطہر فاروقی کو بھی مبارک ہو کہ انھوں نے لطائف کا ترجمہ کرایا، اور شائع بھی کیا، یہ ہمت کا کام تھا۔ اردو کے بعد صدف فاطمہ نے لطائف کا ترجمہ انگریزی زبان میں بھی کیا ہے، جو جلد شائع ہوگا۔ انگریزی پر یاد آیا کہ سی ایم نعیم صاحب نے 'ذکرِ میر' کا انگریزی ترجمہ کیا ہے جس میں یہ لطائف شامل ہیں، ان کا ترجمہ لاجواب ہے، لیکن اردو والوں کو لطف اردو ترجمہ پڑھنے میں ہی آئے گا۔

~~~~~~~

(ہ) سہ ماہی 'اردو ادب' (میر تقی میرؔ نمبر)، ایڈیٹر: اطہر فاروقی، مبصّر: حمیرہ عالیہ

خدائے سخن میر تقی میرؔ پر علمی کام تو ہمیشہ ہوتا رہا مگر ان پر منظّم انداز کا پہلا کام جامعہ ملیہ اسلامیہ کا 1983 میں منعقد ہونے والا بین الاقوامی سمینار تھا جس کے مقالات ماہ نامہ 'آج کل' کے مارچ 1984 کے خصوصی شمارے میں شائع ہوئے۔ اس کے کچھ برس بعد شمس الرحمٰن فاروقی کی کتاب 'شعرِ شور انگیز' کی جلدیں شائع ہونا شروع ہوئیں جس کے بعد میرؔ پر تمام علمی مباحث اسی کتاب تک محدود ہو کر رہ گئے۔ آج بھی میرؔ پر تقریباً ہر مقالہ فاروقی صاحب ہی کے خیالات کی بازگشت ہوتا ہے، جو کسی طور بھی مبارک بات نہیں۔ انجمن ترقی اردو (ہند) سے 103 برس سے مسلسل شائع ہونے والا سہ ماہی علمی مجلّہ 'اردو ادب' کا 'میر تقی میرؔ نمبر' مطالعۂ میریات میں دَر آئے اسی جمود سے باہر نکلنے کی نہایت جرأت مندانہ کوشش ہے جس کے لیے حوصلے سے زیادہ علم کی ضرورت تھی۔ اس خصوصی شمارے کے اداریے میں انجمن کے صدر پروفیسر صدیق الرحمٰن
~~~~~~~

قدوائی نے فاروقی صاحب اور 'شعر شور انگیز' کا نام لیے بغیر واضح الفاظ میں میؔر سے متعلق تحریروں میں در آئی یکسانیت کی تکرار سے نظریاتی برات کا اعلان کیا ہے: 'میؔر پر جو گفتگو بڑی مشکل سے کوئی چالیس برس پہلے تسلسل کے ساتھ شروع ہوئی تھی، وہ اس کے تقریباً بیس برس بعد ہی یکسانیت کا شکار ہوکر دم توڑ گئی' (ص 5)۔ مزید وضاحت کرتے ہوئے قدوائی صاحب کہتے ہیں: 'اب یہ رویہ عام ہوگیا ہے کہ میؔر پر ہونے والے سمیناروں اور ان پر لکھی جانے والی دیگر تحریروں میں مقالہ نگار چند ایک پرانی کتابوں سے ہی کچھ مباحث اٹھا کر اپنے مقالات تحریر کرتے ہیں۔ اس وجہ سے میؔر پر غور وفکر کے سوتے اب خشک ہوگئے ہیں۔' (ص 5)

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے 1983 کے میؔر سمینار کو تقریباً چالیس برس ہی ہوئے ہیں، اس لیے، یہ جملے بہت سوچ سمجھ کر لکھے گئے ہیں۔ اگر 'شعر شور انگیز' کی تمام جلدوں کو 'مختلف کتابیں' پڑھا جائے تو بات آئینے کی طرح صاف ہوجاتی ہے۔ بات کو کہنے کا یہ نہایت مہذب طریقہ ہے۔

میؔر جیسے بڑے شاعر کو ایک ہی کتاب کے مباحث سے آزاد کرانے اور ان پر کسی ڈسکورس کی ابتدا اتنے منظّم علمی انداز میں اردو میں اس سے پہلے نہیں ہوئی جو سہ ماہی 'اردو ادب' نے میؔر کی تین سو سالہ ان تقریبات کے اختتام پر کی ہے جس کا انجمن نے 2024 کے پورے برس اہتمام کیا تھا۔

خدائے سخن میؔر اردو کے سب سے بڑے شاعر ہیں جنھوں نے چھے دواوین کے علاوہ 'تذکرۂ نکات الشعرا' اپنے بیٹے کے لیے 'پند نامہ'، 37 مثنویاں اور اپنے انداز کی وہ منفرد سوانح بھی انھوں نے لکھی جس کا سب سے منفرد حصہ عجیب وغریب ذہنیت کی وجہ سے سنسرشپ کی نذر ہوگیا تھا۔ اس آخری حصے کا مکمل ترجمہ بھی 'اردو ادب' کے اس خصوصی شمارے میں شائع ہوا ہے۔

میر تقی میؔر پر آخر کسی نئے ڈسکورس کا آغاز کرنے جیسا کام کیسے کیا جائے، اس کے لیے اردو ادب کے مدیر ڈاکٹر اطہر فاروقی نے بہت غور وفکر کے بعد اس شمارے کی ابتدا انگریزی کے مشہور شاعر رنجیت ہوسکوٹے سے کی جنھوں نے میؔر کے 150 اشعار کا انگریزی ترجمہ کیا ہے۔ فاروقی صاحب کا اداریہ پہلا ورق اس شمارے میں شاید اس لیے شامل نہیں ہے کہ اس شمارے کے ہر سطر پر ان کے نظریے کی مہر لگی ہوئی ہے۔ انجمن ترقی اردو (ہند) نے رنجیت ہوسکوٹے کو

دہلی مدعو کر کے ان کی کتاب The Homeland's an Ocean, Penguin Books, 2024 پر ان سے نہ صرف تقریر کرائی بلکہ وہ سوالات جو مدیر کے ذہن میں میؔر کے تعلق سے نئے مباحث کے آغاز کے لیے رہے ہوں گے، ان پر مبنی ایک تفصیلی انٹرویو بھی لیا گیا جو اس شمارے میں شائع ہوا ہے۔ ان دونوں تحریروں میں زیادہ تر نئی باتیں ہیں۔ ہم کسی نئے علمی ڈسکورس کی ابتدا کرتے ہوئے یہ بھول جاتے ہیں کہ حقائق تبدیل نہیں ہوسکتے۔ ہوسکوٹے کی تقریر اور انٹرویو دونوں میں نہایت سلیقے کے ساتھ میؔر کی شاعری کے حوالے سے (ظاہر ہے کہ حقائق کے حوالے سے اس لیے نہیں کیوں کہ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ وہ تبدیل نہیں ہوتے) ہر بات تقریباً نئی ہے۔ میؔر کے تعلق سے کئی باتیں زنگ لگے نٹ بولٹوں کے جام ہونے کی طرح ذہنوں سے جس طرح چپک گئی ہیں ان کا استرداد بھی میؔر پر ہوسکوٹے کی گفتگو اور انٹرویو دونوں میں ہے مثلاً: 'میں نے اس ترجمے میں علاماتِ وقفہ کا استعمال کیا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ صرف علامات اور اضافت کو حذف کر دینے سے ہی استعارات کے جہات وسیع ہوں۔ استعارے کے کثیر الابعاد ہونے کا تعلق قاری کے ذہنی افق اور اس کی شاعرانہ فہم سے ہے، نقاد کی تشریح سے اس کا کچھ تعلق نہیں۔' (ص 40)۔ یہ سطور 'شعر شور انگیز' کی سب سے اہم سمجھی جانے والی انفرادیت، جس میں علاماتِ وقفہ اور اضافت کو حذف کر دیا گیا ہے، کو ہی مسترد کر دیتی ہیں۔ رنجیت ہوسکوٹے کی ذہنی دنیا انگریزی کی ہے، اس لیے، ان سے انٹرویو لینے کے لیے سلمان خورشید صاحب کا انتخاب کیا گیا جن کی عام شہرت تو سیاست داں کی ہے مگر ان کی علمی اختصاص انگریزی ادب خصوصاً انگریزی ڈراما ہے، اور وہ عرصۂ دراز تک اوکسفرڈ یونی ورسٹی میں قانون کے استاد رہے ہیں، اس لیے، انٹرویو میں اندھا گائے اور بہرہ بجائے، کا مقام کہیں نہیں آیا۔ کئی جگہ انگریزی ادب کے حوالے کچھ اس طرح آئے ہیں کہ وہاں اگر سلمان خورشید صاحب کی جگہ کوئی اردو والا ہوتا تو یقیناً چوک جاتا۔

اس خصوصی شمارے کی دوسری خصوصیت 'ذکرِ میر' کے اس آخری حصے کا ترجمہ اور فارسی متن کی شمولیت ہے جسے فحاشی کی عجیب وغریب اخلاقیات کے نام پر مولوی عبدالحق نے 1928 میں انجمن کے پلیٹ فارم سے ہی مخطوطے کو کتابی شکل میں شائع کرتے وقت حذف کر دیا تھا۔ ادب میں فحاشی کا معاملہ تو سراسر اضافی ہے۔ دوسرے میؔر کی شاعری میں ان چند لطائف کو چھوڑ

کر جو اس حذف شدہ حصے میں شامل ہیں، ایسے اشعار کی بھرمار ہے جنھیں آج بھی بہ آوازِ بلند پڑھتے ہوئے تکلف ہوتا ہے۔ دل چسپ بات مگر یہ ہے کہ کسی مذہبی عالم نے کبھی میؔر کے ان اشعار کے خلاف کوئی فتوا نہیں دیا۔ اردو معاشرے نے بھی اس فحاشی پر کبھی کسی منفی ردِّعمل کا اظہار نہیں کیا۔

انجمن سے ہی 'ذکرِ میر' کے متن کی کتابی شکل میں مکمل اشاعت (2024) اور اس کے آخری حصے کے نظرِ ثانی شدہ ترجمے کی اس شمارے میں اشاعت اردو کے سب سے بڑے نظریاتی ادارے کے عمل کو مخصوص تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ اردو کے ادارے اب اپنے عمل میں کسی نظریے کے پابند نہیں۔ وہ اس پر سوچتے بھی نہیں۔ زیادہ سے زیادہ وہ اگر سوچتے ہیں تو یہ کہ ان کی کسی بات سے حکومت ناراض نہ ہو جائے۔

رنجیت ہوسکوٹے نے ترجمے کو 'سراسر سیاسی عمل قرار دیا ہے' (ص 14)۔ ترجمہ ہی نہیں، زبان کا سارا معاملہ ہی سیاسی ہوتا ہے، اور ادب کو سیاسی فہم کے بغیر سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ میؔر کو اس زمانے کے سیاسی حالات سے عدم واقفیت کے بغیر پڑھنے کا دعوا کرنے والا دنیا کا معصوم ترین آدمی ہوگا۔ رنجیت ہوسکوٹے کے 150 اشعار کے انتخاب اور ان کے ترجمے کو بھی اسی تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ 'اردو ادب' کی معاون مدیر ڈاکٹر صدف فاطمہ صاحبہ نے 'ذکرِ میؔر' کے اس آخری حصے کا — جو لطائف پر مشتمل ہے — فارسی سے نہ صرف بے مثال اردو ترجمہ کیا ہے بلکہ انھوں نے جو حواشی لکھے ہیں، اس کے لیے بھی جس علم اور فارسی تہذیب سے واقفیت کے ساتھ اس کی فہم کی ضرورت ہے، وہ بھی اس وقت اگر اردو میں مفقود نہیں تو کمیاب ضرور ہے۔ اس شمارے میں دی گئی یہ خبر بھی جاں فزا ہے کہ ڈاکٹر صدف فاطمہ صاحبہ نے ان لطائف کا انگریزی ترجمہ بھی مکمل کر لیا ہے، جو جلد ہی انجمن سے شائع ہوگا۔ چودھری محمد نعیم (سی ایم نعیم) کے انگریزی ترجمے (Remembrances, Harvard University Press, 2019) کی موجودگی میں ڈاکٹر صدف فاطمہ صاحبہ نے نیا ترجمہ بلا وجہ تو نہیں ہی کیا ہوگا، یہ تو طے ہے اور ان کے انگریزی ترجمے کی جلد از جلد اشاعت کے ساتھ یہ عقدہ بھی کھلے گا کہ اس حصے کا ازسرِ نو انگریزی ترجمہ کی ضرورت آخر انھیں کیوں محسوس ہوئی۔ جو بھی ہو ہمیں 'ذکرِ میؔر' کے اس اہم حصے کا ایک نیا انگریزی ترجمہ بھی پڑھنے کو ملے گا۔

انجمن ترقی اردو (ہند) نے 2024 کا پورا سال میرؔ کی عظمت کو عام کرنے کے لیے وقف کر دیا۔ اس پروگرام کے تحت انجمن نے ایک چہار روزہ سمینار بھی 15 سے 18 فروری کو انڈیا انٹرنیشنل سنٹر، نئی دہلی کے اشتراک سے منعقد کیا جس میں دہلی کی تاریخ وثقافت، اور میرؔ کے وہ اسکالر شریک ہوئے جن میں اردو کا ایک بھی اسکالر شاید اسی لیے نہیں تھا کہ اردو والوں کے پاس اب میرؔ سے متعلق کہنے کو کوئی نئی بات نہیں رہ گئی ہے جس کی وجہ میرؔ سے متعلق اور تحریروں کی یکسانیت کی تکرار کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ یہ بھی نہایت انقلابی اور سوچ سمجھ کر کیا گیا فیصلہ تھا۔ امید کی جانی چاہیے کہ اس سمینار کے ساٹھ (60) مقالات بھی انجمن جلد ہی شائع کرے گی۔ انجمن نے میرؔ پر پہلا بڑا جلسہ 22 جنوری 2024 کو کیا اور 2024 کا سال ختم ہونے سے پہلے میرؔ پر خصوصی شمارہ منظّم علمی اور انتظامی فکر کا نتیجہ ہے۔ اس شمارے میں یہ مژدہ بھی سنایا گیا ہے کہ انجمن نے دیوانِ میرؔ اور ذکرِ میرؔ کے تمام مخطوطات جمع کر لیے ہیں، جو کم اہم بات نہیں۔

اردو کی موجودہ ادبی دنیا میں مصلحت پسندی تحریروں کی جان ہی نکال لیتی ہے اور ادبی پرچے اسی لیے بے روح ہو جاتے ہیں۔ اس شمارے میں دہلی یونی ورسٹی کی پروفیسر ارجمند آرا سے ان کے ہی ایک شاگرد وپن گرگ نے دیوانِ میرؔ کا ہندی قالب ارجمند آرا صاحبہ سے تیار کرا کرا پنے نام سے 'چلو ٹک میرؔ کو سننے' کے عنوان سے راج کمل پرکاشن سے شائع کرالیا اور اس سرقے بلکہ سامنے کی چوری پر اس خصوصی شمارے میں مضمون کی اشاعت کے ساتھ پروفیسر معین الدین عقیل کے میرؔ کے متنازع ساتویں دیوان پر مضمون کی اشاعت بھی اطہر فاروقی صاحب کی غیر معمولی اخلاقی جرأت اور صحافتی دیانت داری کا ثبوت ہے۔ صدیق الرحمان قدوائی صاحب نے اپنے اداریے میں اطہر فاروقی صاحب کی انجمن میں قیادت اور اردو ادب کو منفرد علمی پرچہ بنانے کا اعتراف کھلے دل سے کیا ہے۔

آخری بات: اردو ادب شاید اردو کا اب واحد پرچہ ہے جس میں پروف کی غلطی ڈھونڈنے کے لیے بھی محدب شیشہ لگانا پڑے گا، اور کوئی ایسی سطر بھی نہیں ملے گی جس کی شمولیت بغیر کسی غور وفکر کے کی گئی ہو۔ یہ افواہ عام ہے کہ اردو کے علمی پرچے فروخت نہیں ہوتے۔ صحیح بات یہ ہے کہ اردو والوں کا ایک مخصوص نام نہاد پڑھا لکھا طبقہ اردو رسائل و جرائد

خرید کر نہیں پڑھتا۔ اس کے برعکس سہ ماہی 'اردو ادب' نہ صرف خوب فروخت ہوتا ہے بلکہ یہ امیزون کے ذریعے شائقین کو آسانی سے ملنے والا اردو کا واحد جریدہ بھی ہے۔ خدا کرے انجمن اور اردو ادب کو کسی کی نظر نہ لگ جائے۔

آیئے اب اس شمارے میں شامل کچھ اور اہم مضامین پر بھی گفتگو کر لیں۔ پہلا مضمون 'میر تقی میرؔ کی دہلی: منظوم و منثور فارسی آثار کی روشنی میں' ہے۔ مضمون نگار پروفیسر شریف حسین قاسمی ہیں جو اس وقت ہندو پاکستان میں فارسی کے سب سے بڑے عالم ہی نہیں بلکہ ایران میں بھی ان کی ناقابلِ تصور قدر و منزلت ہے۔ ہیجو دہلوی پر ان کا کام بے مثال ہے۔ میرؔ پر ان کا مضمون خدائے سخن کے فارسی دیوان 'نکات الشعرا'، 'فیضِ میر' اور 'ذکرِ میر' میں مذکور قدیم دہلی کے سماجی و تاریخی واقعات پر مشتمل ہے۔ مضمون میں میرؔ کے فارسی دیوان میں شامل ایک مثنوی کا اردو ترجمہ بھی قاسمی صاحب کے قلم سے شامل ہے جس میں دہلی کے اجڑنے کا احوال نہایت افسردگی اور رنج سے بیان کیا گیا ہے۔

دوسرا تحقیقی مضمون ڈاکٹر بیدار بخت کا ہے / جس کا موضوع 'میرؔ کے چند محاوراتی اشعار' ہے۔ یہ مضمون دراصل بیدار بخت کے ایک طویل تحقیقی کام کا محض ایک گوشہ ہے۔ جناب بیدار بخت دراصل میرؔ، غالب، داغ اور بہادر شاہ ظفر کی غزلوں میں موجود ایسے اشعار جمع کر رہے ہیں جن میں دلّی کے محاوروں کا استعمال ہوا ہو۔ وہ خود بھی دلّی والے ہیں۔ یہ مضمون ان کے اسی تحقیقی کام کی ایک کڑی ہے جس میں میرؔ کے اشعار میں موجود محاورات نشان زد کر کے ان کے معنی بھی بتائے گئے ہیں۔ اس مضمون میں 151 اشعار پیش کیے گئے ہیں۔

تیسرا مضمون 'میر تقی میرؔ: تازہ تحقیقات و انکشافات کی نوعیت و صورت' ہے جسے پروفیسر معین الدین عقیل نے تحریر کیا ہے۔ مضمون میں 'مجموعۂ نیاز' نامی ایک تالیف کا تفصیلی ذکر شامل ہے جس پر میرؔ کی تالیف ہونے کا گمان گزرتا ہے۔ مضمون کے ساتھ میرؔ کا اپنا منتخبہ کلام بھی شامل ہے جو قارئینِ میرؔ کے لیے ایک مسرت آمیز انکشاف کی حیثیت رکھتا ہے۔ پروفیسر اخلاق آہن کا مضمون 'میرؔ کی فارسی شاعری، اختصاص و امتیاز' طالب علموں اور محققین دونوں ہی کے لیے اہم ہے جس میں مضمون نگار نے اپنے مخصوص انداز میں دلائل و شواہد کے ساتھ میرؔ کے فارسی کلام کے نئے پہلو روشن کیے ہیں۔

پروفیسر سرورالہدیٰ کا مضمون 'آبِ حیات اور میرؔ' میں اس پر غور کیا گیا ہے کہ اس کتاب کو سنجیدگی سے پڑھنے کی ضرورت ہے۔ اس کے علاوہ خالد ندیم کا مضمون 'تلمیحاتِ میرؔ: انبیاے کرام کے حوالے سے' میرؔ کے منفرد گوشے کو روشن کرتا ہے۔ اردو شاعری میں تلمیح نگاری کی روایت قدیم ہے اور تقریباً ہر شاعر اپنے کلام میں کبھی نہ کبھی تلمیح کا استعمال ضرور کرتا ہے۔ میرؔ نے بھی اپنے کلام میں متعدد مقامات پر تلمیح کا استعمال کیا ہے لیکن اس مضمون کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں صرف انبیاے کرام سے متعلق تلمیحات کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے۔ یہ مضمون اپنی نوعیت کا منفرد مضمون ہے اور میرے حقیر مطالعے میں اس سے قبل اس نوعیت کا کوئی اور مضمون نہیں آیا۔

رالف رسل کا ایک طویل مضمون بعنوان 'میرؔ: ایک شخص اور اس کا عہد' ہے جو گوشۂ قندِ مکرر میں شامل ہے، یہ دراصل رالف رسل اور خورشید الاسلام کی مشہور تالیف Three Mughal Poets : Mir, Sauda & Mir Hasan کے چھٹے اور آخری باب کا ترجمہ ہے جسے پروفیسر ارجمند آرا نے اردو کا قالب عطا کیا ہے۔ یہ مضمون میرؔ کے اردو قارئین کے لیے نہایت بیش قیمت تحفہ ہے۔ اس مضمون میں بھی ارجمند آرا کے رواں دواں برجستہ ترجمے نے نفسِ مضمون کو مجروح نہیں ہونے دیا۔ اس طویل مضمون میں تاریخی شواہد کے ساتھ میرؔ کی شخصیت، ان کی زندگی کے نشیب و فراز اور فن کے پس پردہ عوامل کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

اسی گوشے میں علی سردار جعفری کا تحریر کردہ وہ مقدمہ بھی شامل ہے جو انھوں نے میرؔ کے دیوان کا ناگری ایڈیشن مرتب کرتے وقت غالباً 1960 میں لکھا تھا۔ یہ نسخہ اب دستیاب نہیں ہے، اس لحاظ سے اس مقدمے کی اشاعت ایک نہایت اہم اور ضروری قدم اس لیے ہے کیوں کہ فی الوقت میرؔ اور غالب کا کلام ناگری لپی میں بھی مقبولیت حاصل کر رہا ہے۔ اس مقدمے کے ذریعے موجودہ نسل کو میرؔ کو نئے زاویے سے سمجھنے میں بے حد مدد ملے گی۔

یہ بات یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ سہ ماہی 'اردو ادب' کا یہ خصوصی شمارہ میرؔ کے کلام، ان کی شخصیت اور ان کے فن پر بحث کے نئے باب وا کرنے کے ساتھ ان کی شاعری کی تفہیم و تشریح میں بھی قابلِ ذکر کردار ادا کرے گا۔ یہ شمارہ نہ صرف تحقیق کے طلبہ کے لیے بے حد اہم ہے بلکہ اردو ادب اور میرؔ سے شغف رکھنے والے ہر قاری کے لیے نعمتِ غیر مترقبہ ہے۔

اردو کے ہر قسم کے رسائل و جرائد کا زوال ہر چند کہ یہاں موضوع نہیں مگر یہ سوال اہم ضرور ہے کہ جب خصوصاً اردو کے ادبی پرچے تیزی سے بند ہو رہے ہیں تو آخر سہ ماہی 'اردو ادب' اپنی اشاعت کے 103 سال بعد بھی اتنی ہی آب و تاب سے کس طرح شائع ہو رہا ہے۔ مشہور صحافی خشونت سنگھ نے Illustrated Weekly of India کا مدیر بننے کے بعد اس کی تعدادِ اشاعت کو لاکھوں میں پہنچا دیا تھا، انھوں نے کامیاب پرچے کا یہ نسخہ اپنی خودنوشت سوانح Truth, love & a little malice an autobiography میں بتایا ہے جس پر اردو کا کوئی جریدہ پورا نہیں اترتا: Inform, Amuze and Irritate (ص 253) اردو کے ادبی پرچوں میں بعد کی دونوں خصوصیات مفقود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک طرف جہاں انگریزی کے بعض علمی پرچوں میں مضمون اشاعت کے لیے منظور ہونے کے بعد بھی پانچ برس انتظار کرنا پڑتا ہے، وہیں اردو میں نوکری اور ترقی کی مجبوری کا فائدہ اٹھانے والے اردو کے نام نہاد Peer Reviewed Journals کی تعدادِ اشاعت سو بھی نہیں ہے۔

اردو ادب کے مدیر ہمیشہ بڑے سربرآوردہ اور نہایت قابلِ احترام لوگ رہے ہیں۔ اس فہرست میں بابائے اردو مولوی عبدالحق اور پروفیسر آلِ احمد سرور کے اسمائے گرامی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، مگر ڈاکٹر اطہر فاروقی صاحب کی ادارت میں اردو ادب نے اپنی منفرد شناخت قائم کی ہے۔ مضامین کے موضوعات کا تنوع، بغیر کسی مصلحت کے تحریروں کا انتخاب اور پورے پرچے کی ایسی معیاری زبان جو تحریروں کے عدم توازن کو دور کردے، اردو کے علمی جریدے میں اب نظر نہیں آتی۔ اردو میں اصل میں ایڈیٹنگ کا انگریزی جیسا تصور ہی نہیں ہے۔ ایڈیٹنگ کا اصول یہ ہے کہ اگر مدیر ایک مضمون قاضی عبدالودود کا شائع کر رہا ہے تو باقی مضامین کی زبان کو بھی وہ ایڈیٹنگ کے ذریعے تقریباً قاضی صاحب کی زبان کی سطح پر لے آئے گا مگر دونوں کے درمیان امتیاز قائم رہے۔

میر تقی میر (1810-1723) اردو شاعری کے ان بلند پایہ شعرا میں شمار ہوتے ہیں جنھیں بجا طور پر خدائے سخن کا لقب دیا گیا ہے۔ ان کے کلام میں انسانی جذبات، درد، عشق، اور فلسفۂ

حیات کا جو امتزاج ملتا ہے، وہ اردو ادب میں ایک منفرد مقام کا حامل ہے۔ میر کی ولادت کے تین سو سالہ جشن کے موقعے پر انجمن ترقی اردو (ہند) نے پورے برس تقریبات منعقد کیں۔ پہلی تقریب 22 جنوری 2024 کو انڈیا ہیبی ٹیٹ سنٹر کے اشتراک سے اور دوسری تقریب چار روزہ جشنِ میؔر 15 سے 18 فروری 2024 کو انڈیا انٹرنیشنل سنٹر، نئی دہلی کے اشتراک سے منعقد ہوئی اور آخری تقریب 29 ستمبر کو انگریزی کے مشہور شاعر رنجیت ہوسکوٹے کے 150 اشعار پر مبنی The Homeland's an Ocean پر انڈیا ہیبی ٹیٹ سنٹر ہی میں منعقد کی گئی۔ ان تینوں ہی تقریبات میں اردو کی اصطلاحی دنیا سے باہر میر کے شائقین کی بڑی تعداد نے شرکت کی۔ کسی بڑے شاعر کے جشن کی اکثر تقریبات رسمی یا خانہ پری کی حد تک محدود رہتی ہیں، لیکن انجمن نے اس روایت سے ہٹ کر میؔر کے تعلق سے جو کارنامہ انجام دیا، وہ میؔر کے مطالعات کے فکری اور تحقیقی میدان میں نمایاں اہمیت کا حامل ہے۔ جشنِ میؔر کا اختتام سہ ماہی مجلّے 'اردو ادب' کے خاص شمارے میر تقی میر نمبر، جلد 69-68، شمارہ نمبر 74-270 پر کیا گیا ہے، جو میؔر کے ادبی مقام کو روشن کرنے کی نہایت کامیاب کوشش ہے۔ یہ شمارہ میؔر کی شخصیت اور فن کے مختلف پہلوؤں کو پیش کرنے کی یہ عہد ساز کوشش ان معنی میں بھی ہے کہ میؔر پر لکھی جانے والی تحریروں میں اب جو یکسانیت اور اوبا دینے والے چند ہی نکات کی تکرار ہوتی ہے، یہ شمارہ ان سے برأت کی کوشش کا اظہار ہے۔ اس شمارے کا ہر مضمون میؔر کی زندگی اور کلام کے مختلف گوشوں پر روشنی ڈالتا ہے۔

اردو ادب کے میر تقی میؔر نمبر میں نہ صرف میؔر کے فکر و فن پر سنجیدگی اور گہرائی سے کی گئی تحقیق پیش کی گئی ہے بلکہ اس کے ذریعے میؔر کو عالمی تناظر میں متعارف کرانے کی بھی بے مثال کوشش اس شمارے کا خاصہ ہے۔ جریدے کے مدیر ڈاکٹر اطہر فاروقی کا اس خاص شمارے کو انفرادی اور تحقیقی مواد سے مزین کرنے میں فیصلہ کن کردار ہے۔ اس شمارے میں شامل مضامین، تراجم، اور مباحثِ میؔر کے تخلیقی، فکری، اور تہذیبی پہلوؤں کو نمایاں کرتے ہیں۔ یہ شمارہ اس بات کا بھی مظہر ہے کہ کس طرح ایک مدیر اپنی بصیرت، محنت، اور علمی ذوق سے ایک ادبی مجلّے کو اتنے اعلا معیار پر اور وہ بھی ایسے وقت میں پہنچا سکتا ہے جب اردو کے علمی جریدے تنزلی کا شکار ہیں اور تیزی سے بند ہوتے جا رہے ہیں، اور جو جاری ہیں، ان کی تعداد

بہت کم ہے جب کہ 'اردو ادب' علمی و ادبی مجلّہ ہوتے ہوئے بھی بڑی تعداد میں فروخت ہوتا ہے اور اسے امیزون کے ذریعے بڑی تعداد میں خریدار ملتے ہیں۔

اطہر فاروقی صاحب نے اس شمارے کی وساطت سے نہ صرف میؔر کے علمی اور ادبی پہلوؤں کو ایک نئے اور معروضی انداز میں پیش کیا ہے بلکہ میؔر کی شاعری کی عصری معنویت اور بین الاقوامی اہمیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

اس خصوصی شمارے کا اداریہ انجمن کے صدر پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی نے تحریر کیا ہے، جس میں انھوں نے میؔر پر سنجیدہ اور معیاری کام کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ ان کے خیالات اس بات کا واضح اشارہ ہیں کہ اب میؔر کی شاعری اور ان کی شخصیت کے مطالعے میں گہرائی اور وسعت دونوں کا مکمل فقدان ہے۔ اپنے اداریے میں انھوں نے میؔر کی شاعری کو ان کے عہد کے تناظر میں دیکھنے کی ضرورت پر بھی زور دیا ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ میؔر کی شخصیت اور کلام کے حوالے سے تحقیق کے نئے دروازے کھولنے کی ضرورت ہے۔ اداریے میں اس بات پر بھی زور دیا گیا ہے کہ میؔر کا مطالعہ ان کے فارسی کلام کے بغیر نامکمل ہے۔ اس بات کو شمارے میں شامل مضامین کی ترتیب اور تنوع سے بخوبی تقویت ملتی ہے۔ قدوائی صاحب کا یہ اداریہ 'اردو ادب' کے اس خصوصی شمارے کی علمی سمت کو بھی متعین کرتا ہے۔ انھوں نے نہایت بصیرت افروز انداز میں میؔر پر سنجیدہ تحقیقی کام کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ ان کے مطابق، میؔر کا مطالعہ صرف ان کے کلام تک محدود نہیں ہونا چاہیے بلکہ ان کی شاعری کے ذریعے ان کے عہد، ثقافت، اور انسانی جذبات کی تفہیم بھی ضروری ہے۔

میؔر کے عالمی تناظر میں تعارف کے لیے انگریزی کے بین الاقوامی شہرت یافتہ شاعر رنجیت ہوسکوٹے کے قلم سے کیے گئے میؔر کے 150 اشعار کا ترجمہ Homeland's an Ocean قابلِ ذکر ہے۔ شمارے میں شامل 'گوشہ ہوسکوٹے' کے تحت ان کی تقریر بعنوان 'میر کی راہ پر' اور سلمان خورشید صاحب کے ساتھ گفتگو میؔر کے تخلیقی عمل اور ان کے تہذیبی و ثقافتی اثرات کی تفہیم کے نئے امکانات روشن کرے گی۔ یہ گوشہ میر کی شاعری کی بین الاقوامی اہمیت کو نمایاں کرتے ہوئے میؔر کے کلام کے اثرات اور دیگر زبانوں اور ثقافتوں پر ان کی شاعری کی معنویت پر بھی اصرار کرتا ہے۔ ڈاکٹر اطہر فاروقی کی ذاتی دل چسپی کی وجہ سے رنجیت

ہوسکوٹے جیسا انگریزی کا بین الاقوامی شہرت یافتہ شاعر انجمن ترقی اردو (ہند) کی دعوت پر میؔر پر گفتگو کے لیے دلّی آیا۔ یہ دونوں تحریریں انگریزی سے اردو میں نریش ندیم صاحب نے ترجمہ کی ہیں اور ان کی نہایت مہارت کے ساتھ ایڈیٹنگ ڈاکٹر صدف فاطمہ نے کی ہے۔

شمارے میں شامل مضامین کی فہرست اور ان کے موضوعات میؔر کی زندگی اور ان کی شاعری کے تمام ضروری پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہیں۔ ہمارے زمانے میں فارسی کے سب سے محترم اسکولر پروفیسر شریف حسین قاسمی صاحب کا مضمون میر تقی میؔر کی دہلی (منظوم و منثور فارسی آثار کی روشنی میں) میؔر کی دہلی اور شاہ جہان آباد کے ادبی منظرنامے کو میؔر کی فارسی شاعری کے تناظر میں پیش کرتا ہے جو اُس دور کی گنگا جمنی تہذیب کو سمجھنے میں ایک ایسے وقت میں مددگار ہوگا جب اس گنگا جمنی تصور پر گروہی خطرات منڈلا رہے ہیں۔

'میؔر کے چند محاوراتی اشعار' میں ڈاکٹر بیدار بخت نے میر کے محاوراتی اشعار کا تنقیدی جائزہ لے کر ان کے اسلوب کے اثر، نزاکت اور معنوی گہرائی کو روشن کیا ہے۔ اس مضمون سے میؔر کے اشعار کی فلسفیانہ اور ادبی اہمیت بھی واضح ہوتی ہے۔ 'میر تقی میر: تازہ تحقیقات و انکشافات' میں پروفیسر معین الدین عقیل نے میؔر پر ہونے والی جدید تحقیقات کو پیش کرتے ہوئے اہم انکشافات کیے ہیں۔ ان کی تحریر تحقیقی نوعیت کی ہے اور نئے قاری کے لیے میر کے مطالعے کو دل چسپ بناتی ہے۔

'میر کی فارسی شاعری (اختصاص و امتیاز)' میں پروفیسر اخلاق آہن نے میؔر کی فارسی شاعری کے اختصاص اور امتیاز بیان کیے ہیں۔ 'آبِ حیات اور میر' میں ڈاکٹر سرور الہدیٰ نے 'آبِ حیات' میں میر کی تصویر کشی پر تنقید تو کی ہے مگر اس کتاب کو سنجیدگی کے ساتھ پڑھنے پر زور دیا۔ خالد ندیم کا مضمون 'تلمیحاتِ میر: انبیائے کرام کے حوالے سے' میں میر کی شاعری میں مذہبی حوالہ جات اور تلمیحات کے استعمال کو گہرائی سے بیان کرتا ہے۔ یہ مضمون میر کی فکری وسعت اور ان کے ادبی ورثے کی اہمیت کو مزید نمایاں کرتا ہے۔

'قندِ مکرر' کے عنوان کے تحت پروفیسر ارجمند آرا کا ترجمہ کردہ رالف رسل کا مضمون 'میر: ایک شخص اور اس کا عہد' اور علی سردار جعفری کے 'کلیاتِ میر کا دیباچہ' ایک بار پھر شائع کرنا شمارے کی اہمیت میں قابلِ قدر اضافہ کرتا ہے۔ یہ تحریریں میر کی شخصیت اور ان کے عہد کو بہتر

انداز سے سمجھنے میں معاون ہیں۔

پروفیسر ارجمند آرا کا مضمون 'کلاسکی غزل پڑھنے سے پہلے' نئے قارئین بالخصوص ہندی قارئین کو پیشِ نظر رکھ کر لکھا گیا ہے۔ اس مضمون میں میؔر کے اشعار کو سمجھنے کے لیے پیش کیے گئے نکات نہایت مفید ہیں اور ان کی شاعری کے پس منظر کو واضح کرتے ہیں۔ اس مضمون سے قبل ڈاکٹر اطہر فاروقی کی وضاحتی نوٹ بعنوان 'دیوانِ میر ناگری میں: کہانی ایک نہایت شاطرانہ سرقے کی' نے دیوانِ میر کی تدوین اور اشاعت کے مسائل کے اس سلگتے ہوئے سوال کو اٹھایا ہے جو اردو شاعری کی ناگری میں اشاعت کے متعلق ہے۔

محمود احمد کاوش کا مضمون 'میر تقی میؔر کا غیر مطبوعہ دیوانِ ہفتم' میں میؔر کے متنازع غیر مطبوعہ 'دیوان ہفتم' کے حوالے سے کی گئی تنقید مضمون نگار کی علمی گہرائی اور باریک بینی کا مظہر ہے۔ عقیل صاحب کے مطبوعہ متن میں سیکڑوں غلطیوں کی نشاندہی اور مدون کے دعووں کی تردید نے اسے ایک غیر معمولی مضمون بنا دیا ہے۔ مدیر نے یہ مضمون شائع کر کے علمی اختلاف کا دروازہ ایک بار پھر کھولا ہے۔ ان کا یہ قدم نہایت جرأت مندانہ ہے اور سہ ماہی 'اردو ادب' کی علمی دیانت داری پر بھی ایسے وقت میں دال ہے جب اردو کے علمی پرچے ستائشِ باہمی کا کلب بن کر رہ گئے ہیں اور ان میں چوں کہ کوئی اختلافی بات مصلحتاً شائع نہیں کی جاتی، اس لیے، قاری کی ان میں کوئی دل چسپی نہیں ہوتی۔

'ارمغانِ انجمن ترقی اردو (ہند)' کے عنوان کے تحت ڈاکٹر صدف فاطمہ صاحبہ کے ترجمہ کردہ 'میر کے فارسی لطائف' کو شامل کرنا انجمن کا ایک اور جرات مندانہ قدم ہے۔ یہ ترجمہ میر کی شخصیت اور فن کے ان گوشوں کو سامنے لاتا ہے جو اب تک نظر انداز کیے گئے تھے۔ یہ ترجمہ ایک قابلِ تحسین کاوش ہے۔ اس نے میؔر کے تخلیقی پہلو کے ایک اہم گوشے کو اردو قارئین کے سامنے پیش کیا ہے۔ اس ترجمے کو شائع کر کے انجمن نے اپنی اس 98 سالہ غلطی کی عملی تلافی کی ہے جو مولوی عبدالحق نے اپنے نام نہاد مذہبی جوش میں کی تھی۔ ہمارے علما نے کبھی میر کی شاعری پر اس لیے اعتراض نہیں کیا کہ اس میں موجود فحاشی کا بیان بیمار ذہن کی پیداوار نہیں بلکہ ایک زوال آمادہ معاشرے کا آئینہ ہے جسے تاریخ کے تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ یہ ترجمہ نہ صرف نہایت سلیس ہے بلکہ اس پر ڈاکٹر صدف فاطمہ نے جو علمی حواشی لکھے ہیں، وہ بھی

بے مثال ہیں۔اس حصے کو پڑھنے کے بعد ہی میؔر اور بیدؔل کے ان رشتوں کا پتا بھی چلتا ہے جن پر ابھی تک میر کے کسی نقاد نے لکھا ہی نہیں ہے۔

ایک بار پھر یہ بات کہنے کی ضرورت ہے کہ سہ ماہی اردو ادب کا 'میر تقی میؔر نمبر' انجمن ترقی اردو (ہند) کا ایک تاریخی علمی کارنامہ ہے۔ یہ شمارہ میر کی زندگی، شاعری، اور ان کے عہد کو نئے زاویوں سے پیش کرتے ہوئے اردو ادب میں تحقیق و تنقید کی نئی راہیں ہموار کرتا ہے۔ شمارے میں شامل مضامین اور تراجم میر کے ادبی مقام کو مزید مستحکم اور ان کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں کو روشن کرتے ہیں۔ انجمن نے اس شمارے کے ذریعے میؔر کے تین سو سالہ جشن کو محض رسم کی ادائیگی تک محدود نہیں رکھا بلکہ پورے ایک برس ہر ممکن طریقے سے علم و ادب کی خدمت کا عملی مظاہرہ بھی کیا ہے۔ ڈاکٹر اطہر فاروقی کی ادارت نے اس شمارے کو علمی، تحقیقی، اور ادبی شاہکار میں تبدیل کر دیا ہے۔ یہ شمارہ نہ صرف میؔر کے کلام کی عظمت کو روشن کرتا ہے بلکہ اردو ادب کی تحقیق اور تنقید میں نئے رجحانات کو بھی فروغ دیتا ہے جو ادب کے قارئین اور محققین کے لیے یقیناً ایک بیش قیمتی تحفہ ہے۔

~~~~~~~

(ز) سہ ماہی 'اردو ادب' (میر تقی میؔر نمبر)، ایڈیٹر: اطہر فاروقی، مبصّر: شاہد جمال

'اردو ادب' انجمن ترقی اردو (ہند) کے مرکزی دفتر 'اردو گھر' نئی دہلی سے شائع ہونے والا سہ ماہی تحقیقی و علمی مجلّہ ہے۔ اس کی اشاعت کے 103 سال مکمل ہو چکے ہیں، اور اردو جرائد کے برعکس اس کی تعدادِ اشاعت دو ہزار ہے جسے امیزون (Amazon) سے خریدا جا سکتا ہے۔ ابتدا سے ہی 'اردو ادب' اور اردو کے دیگر رسائل کے مابین جو ایک امتیازی تفاوت قائم ہو گیا تھا وہ آج بھی برقرار ہے۔ 'اردو ادب' نے ہمیشہ سے ہی فرسودہ اور بے سود تکرار اور غیر ضروری علمی و ادبی بحثوں سے جس کی ابتدا کی تھی وہ مذکورہ میؔر نمبر میں بھی نمایاں ہے۔

اس شمارے کے متعلق رسالے کے مدیرِ اعلا صدیق الرحمٰن قدوائی اداریے میں لکھتے ہیں:

> 'اس شمارے میں شامل مضامین کے سیاق و سباق میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ وہ محض چند کتابوں کے خیالات کی تکرار نہ ہوں۔ اب یہ رویہ عام
~~~~~~~

ہو گیا ہے کہ میر پر ہونے والے سیمیناروں اور ان پر لکھی جانے والی
دیگر تحریروں میں مقالہ نگار چند ایک پرانی کتابوں سے ہی کچھ مباحث
اٹھا کر اپنے مقالات تحریر کرتے ہیں اس وجہ سے میر پر غور و فکر کے
سوتے اب تقریباً خشک ہو چکے ہیں۔' (ص 5)

قدوائی صاحب کا اشارہ ہے کہ تفہیمِ میرؔ کے سلسلے میں جو بھی نئے مضامین یا مقالے منظرِ عام پر آتے ہیں ان کی حیثیت چبائے ہوئے لقموں سے زیادہ اس لیے نہیں ہوتی کیوں کہ ان میں بیش تر شمس الرحمٰن فاروقی کی شعرِ شور انگیز کی بنیاد پر ہی اپنا تنقیدی محل تعمیر کرتے ہیں کہ یہ دنیا کا سب سے آسان کام ہے۔

مذکورہ رسالے کے مطالعے سے صدیق الرحمٰن قدوائی صاحب کے درجِ بالا قول کی صداقت کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ یہ شمارہ واقعی منفرد اور خاص اہمیت کا حامل ہے۔ رسالے میں شامل تمام مضامین اچھوتے اور منفرد موضوعات پر مبنی اور غیر مطبوعہ ہیں جس کی وجہ سے خدائے سخن پر یہ خصوصی شمارہ میرؔ شناسی کے باب میں نادر و نایاب جواہر پاروں کا مجموعہ بن گیا ہے۔

میرؔ ایک ایسا شاعر ہے جس کی زندگی اور شاعری کے بہت کم موضوعات پر سنجیدہ علمی گفتگو ہوئی ہے۔ زیادہ گفتگو ان کی غزل پر ہوئی ہے۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ ایک برس پہلے تک اردو والوں کو یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ میر کی جو سوانح اردو ترجمے کی صورت میں مع فارسی متن کے ہمارے مطالعے میں رہتی ہے، اس کا ایک حصہ مولوی عبدالحق نے 1926 میں حذف کر دیا تھا اور ہم گذشتہ 98 برسوں سے میرؔ کی نامکمل سوانح ہی پڑھ رہے ہیں۔ اس حصے میں میرؔ اور بیدلؔ دہلوی کے رشتوں کا سراغ بھی ملتا ہے جن پر ابھی تک میرؔ کے کسی اردو نقاد نے گفتگو کی ہی نہیں۔

ہمیں میرؔ کے ہر مصرعے کی تعبیر و تفہیم کی کوشش نئے سرے سے کرنے کی ضرورت ہے۔ تفہیمِ میرؔ کے سلسلے میں اب تک جو کچھ اور جتنا کچھ لکھا گیا وہ ابھی بھی میر شناسی کے حوالے سے نا کے برابر ہی ہے جسے بہ آسانی چند تشریحی کتابوں میں سمیٹا جا سکتا ہے۔ اس کی مکمل تفہیم کے لیے اردو کے فلک کو ابھی برسوں پھرنا پڑے گا۔ اسی پھرنے کی ایک کامیاب کوشش 'اردو ادب' نے کی ہے جو ہر طرح سے لائقِ ستائش ہے۔

اس رسالے کا سب سے اہم اور خاص گوشہ 'گوشۂ ہوسکوٹے' ہے۔ رنجیت ہوسکوٹے کی

شناخت نہ صرف انگریزی کے مایہ ناز شاعر کی ہے بلکہ وہ ایک مترجم، دانشور اور آرٹ کریٹک کے طور پر بھی عالمی شہرت رکھتے ہیں۔ اس گوشے میں ہوسکوٹے کا ایک وقیع مضمون اور ان کا بصیرت آمیز انٹرویو بھی شامل ہے، جس میں انھوں نے انتہائی پر مغز گفتگو کی ہے۔ ان کا مضمون 'میر کی راہ پر' دراصل انگریزی سے ترجمہ کیا گیا ہے، اور یہ بے انتہا اہم انٹرویو سلمان خورشید صاحب نے لیا ہے جن کی عام شناخت تو سیاست داں کی ہے مگر وہ پہلے دہلی یونی ورسٹی میں انگریزی پڑھا چکے ہیں اور اس کے بعد اوکسفرڈ یونی ورسٹی کے Trinity College میں فلسفۂ قانون کے استاد تھے۔ ان کا مشہور ڈراما 'بابر کی اولاد' جو بہادر شاہ ظفر کی زندگی کے گرد طواف کرتا ہے، اسے اب تک دنیا بھر میں سیکڑوں بار کھیلا جا چکا ہے نیز مختلف زبانوں میں اس ڈرامے کا ترجمہ بھی ہو چکا ہے۔ میؔر سے متعلق Mir Taqi Mir : The Home Land's an Ocean نامی انگریزی کتاب ہوسکوٹے کی رشحاتِ قلم کا نتیجہ ہے جس میں انھوں نے میؔر کے 150 منتخب اشعار کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے۔ مضمون میں ہوسکوٹے نے میر شناسی اور تفہیمِ میؔر کے تعلق سے چند نئے زاویوں سے بحث کی ہے۔ سلمان خورشید صاحب کو دیے گئے اپنے انٹرویو میں ہوسکوٹے میر کی قادر الکلامی و زبان دانی کے معترف نظر آتے ہیں اور میؔر کی فکری اساس کی نئی جہتوں سے بھی ہمیں متعارف کراتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہوسکوٹے نے ترجمہ نگاری و ترجمہ کی ماہیئت اور مقصد کے تحت بھی علم آموز نکات بیان کیے ہیں۔

ایک ادیب و شاعر جس مقام پر بود و باش اختیار کرتا ہے اس کی تخلیقات میں اس علاقے کا پرتو لامحالہ در آتا ہے۔ ادیب و شاعر نہ صرف اپنے عہد کا ترجمان ہوتا ہے بلکہ جائے مقام کا بھی معتبر ہوتا ہے۔ ہر زمانے میں شعرا و ادبا اپنے اپنے انداز سے مختلف علاقہ جات کی تصویر کشی کرتے آئے ہیں۔ تاہم میؔر نے جس پُرسوز انداز میں دہلی کی مٹتی ہوئی تہذیب کا نقشہ کھینچا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ایک زمانے کا حزن و ملال ان کے لہجے میں سمٹ آیا ہے۔ اردو ادب کے مذکورہ شمارے میں دو مضامین دہلی کی تاریخی و تہذیبی کلامیے پر مبنی ہیں۔ اس ضمن میں پہلا مضمون پروفیسر شریف حسین قاسمی صاحب کا ہے جو ہمارے زمانے میں فارسی کے سب سے محترم عالم ہیں۔ برِّ صغیر ہی نہیں بلکہ ایران کے علما و حکمراں بھی قاسمی صاحب کے حد درجہ معترف ہیں۔ ان کا مضمون 'میر تقی میر کی دہلی' ان کی علمی و تاریخی بصیرت کا غماز ہے۔ عہدِ میؔر کی دہلی کی تاریخ،

تہذیب و معاشرت نیز ادبی محافل کا بیان اس مضمون کا انفراد ہے۔ میؔر نے دہلی سے متعلق جتنے بھی اردو فارسی اشعار کہے ہیں — مع ایک مثنوی کے — ان کی فہرست مع سلیس اردو ترجمہ پروفیسر قاسمی صاحب نے اپنے اس مضمون میں مرتب کر دی ہے۔

کسی خاص مقام اور وطن کے تئیں اپنی محبت و عقیدت کا اظہار شعر و ادب میں ہر عہد میں مستعمل رہا ہے۔ اس حوالے سے میؔر ایک ایسے شاعر ہیں جن کے ہاں دلی اپنے تہذیبی و تاریخی امتیاز کے ساتھ موجود ہے۔ میؔر کی شاعری کو دل اور دلی کا نوحہ یوں ہی تو نہیں کہا گیا۔ دلی اور دلی کی تہذیبی و ثقافتی تباہی کی اندوہناک داستان میؔر نے جس کربناک لہجے میں بیان کی ہے وہ شدت کسی اور کے یہاں نہیں۔ میؔر کی دہلی کے تعلق سے دوسرا مضمون انجمن ترقی اردو (ہند) کے جنرل سکریٹری اطہر فاروقی صاحب کا ہے۔ 'میر کی دہلی: گنگا جمنی تہذیب اور علم و ادب کا گہوارہ' کے عنوان سے لکھا گیا اطہر فاروقی صاحب کا یہ مضمون پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ اطہر فاروقی صاحب نے میؔر کے اشعار میں موجود دلی کی تہذیب و ثقافت کا تنقیدی تجزیہ کیا ہے، جس کے توسط سے اس وقت کی دہلی کو اس کی تمام تر رعنائیوں کے ساتھ چشمِ تصور میں لایا جا سکتا ہے۔

اس شمارے میں شامل ڈاکٹر بیدار بخت کا تحقیقی مضمون 'میر کے چند محاوراتی اشعار' ان کے ایک تحقیقی پروجیکٹ کا حصہ ہے۔ بیدار بخت میر، غالب، بہادر شاہ ظفر اور داغ کے کلام سے ایسے اشعار کا انتخاب کر رہے ہیں جن میں دلی و اطراف کی ٹکسالی زبان کے محاورے استعمال کیے گئے ہیں۔ صاحبِ مضمون نے میؔر کے 151 ایسے اشعار کا انتخاب پیش کیا ہے جن میں محاوروں کا عمل دخل موجود ہے۔ اپنے اس مضمون میں انھوں نے محاورات کو نمایاں کرتے ہوئے ان کے معنی و مفہوم کو بھی واضح کیا ہے۔ پروفیسر معین الدین عقیل نے اپنے تحقیقی مضمون 'میر تقی میر: تازہ تحقیقات و انکشافات کی نوعیت و صورت' میں یہ انکشاف کیا ہے کہ 'مجموعۂ نیازی' میر کی بیاض ہے، جس میں میؔر نے اپنے کلام کے علاوہ اپنے پسندیدہ ہندستانی شعرا کے کلام کا بھی اندراج کیا ہے۔

سرورالہدیٰ کا مضمون بعنوان 'میر آبِ حیات میں' میؔر کی شخصی تفہیم کے حوالے سے قابلِ ذکر ہے جس میں انھوں نے اس پر زور دیا ہے کہ آبِ حیات کو یک قلم رد کرنا ممکن ہی نہیں۔

مثال کے طور پر میؔر کے مشہور اشعار 'کیا بود و باش پوچھو ہو پورب کے ساکنو!' پہلی بار آبِ حیات میں نقل ہوئے اور جب آبِ حیات کو رد کرنے کا مشن اور فیشن چل پڑا تو ان اشعار کو بھی فرضی قرار دے دیا گیا، جب کہ یہ شعیب محمد یہ لائبریری آگرے کی لائبریری کی ایک بیاض میں بھی موجود ہیں۔ اور کسی اور شاعر کی بیاض میں ان کا اندراج اب تک تو ملا نہیں پھر بھی کچھ لوگوں کو ضد ہے کہ چوں کہ انھوں نے کہہ دیا کہ یہ اشعار میؔر کے نہیں ہیں، اس لیے، انھیں کلامِ میؔر سے نکال باہر کیا جائے۔ خالد ندیم کا مضمون 'تلمیحاتِ میر: انبیاے کرام کے حوالے سے' میؔر کے ایسے کلام کا احاطہ کرتا ہے جن میں انبیا کی طرف کسی نہ کسی صورت کوئی نسبت موجود ہے۔

اطہر فاروقی صاحب نے گوشۂ 'قندِ مکرر' کے تحت دو مضامین شامل کیے ہیں۔ پہلا مضمون رالف رسل کا ہے، جسے ارجمند آرا نے 'میر ایک شخص اور اس کا عہد' کے نام سے اردو ترجمہ کیا ہے۔ ایک مترجم کی حیثیت سے ارجمند آرا کسی تعارف کی محتاج نہیں ہیں۔ مضمونِ ہذا بھی ایک مترجم کے طور پر اُن کی بصیرت کا عملی ثبوت ہے جسے انھوں نے اس نہج سے ترجمہ کیا ہے کہ اس پر تخلیق کا گمان گزرتا ہے۔ یہ طویل مضمون میؔر کے شخصی و سوانحی کوائف کی تصریح کے ساتھ ساتھ میؔر کے فکر و فن کے حوالے سے بھی اردو قارئین کے لیے کسی نعمت غیر مترقبہ سے کم نہیں۔ اس گوشے میں میؔر کے ناگری لپی میں دیوان کا مقدمہ جو علی سردار جعفری کی کاوش ہے، بھی شامل کیا گیا ہے۔ سردار جعفری نے ناگری لپی میں یہ مقدمہ 1960 میں لکھا تھا جو کہ اب دستیاب نہیں۔ تفہیمِ میر میں یہ مقدمہ انتہائی اہم متن ہے۔

اردو ادب میں سرقے کی روایت کسی سے پوشیدہ نہیں۔ سرقہ سے متعلق آئے دن نت نئے انکشافات ہوتے رہتے ہیں۔ مذکورہ شمارے میں بھی ادبی سرقہ کے حوالے سے پروفیسر ارجمند آرا کا ایک مضمون شامل ہے جس میں سارق نہایت شاطر نکلا۔ دراصل ارجمند آرا صاحبہ نے عام ادبی سرقے کی بابت گفتگو نہیں کی بلکہ ان کے ساتھ جو شاطرانہ فریب کیا گیا ہے اس سے اردو قارئین کو آگاہ کیا ہے۔

گوشہ 'علمی اختلاف' کے تحت مضمون میں محمود احمد کاوش نے 'میر تقی میر کے غیر مطبوعہ دیوان ہفتم' پر گرفت کی ہے۔ محمود احمد کاوش نے نہ صرف دیوانِ ہفتم مرتبہ پروفیسر معین الدین عقیل کا نہایت باریک بینی سے مطالعہ کیا ہے بلکہ کلیاتِ میر مرتبہ آسی اور کلیاتِ میؔر مرتبہ فائق

سے بھی دیوانِ ہفتم کا موازنہ کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ دیوانِ ہفتم میں کوئی ایک بھی غزل غیر مطبوعہ نہیں۔ انھوں نے متعدد مصرعوں کی تحریف پر بھی گرفت کی ہے۔ محمود احمد کاوش نے دیوانِ ہفتم کی غیر معیاری تدوین پر نہایت سخت گرفت کی ہے۔ حتیٰ کہ غلط املا نیز رموز و اوقاف کی اغلاط کی بھی نشاندہی کی ہے۔ یہ مضمون تحقیق وتنقید کے شائق طلبہ کے لیے راہ نما کی حیثیت رکھتا ہے۔

ارمغان انجمن ترقی اردو (ہند) کے ذیل میں محترمہ ڈاکٹر صدف فاطمہ صاحبہ کے ترجمہ کردہ 'میر کے ان فارسی لطائف' کو جگہ دی گئی ہے جو ذکرِ میر کا آخری حصہ ہیں۔ یہ لطائف جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ 'ذکرِ میر' کی تمام اشاعتوں سے حذف کر دیے گئے تھے، اور یہ سنسرشپ سب سے پہلے مولوی عبدالحق نے 1926 میں اس وقت کی جب انھوں نے پہلی بار ذکرِ میر کو مخطوطے سے پہلے اردو ادب میں اور پھر 1928 میں کتابی شکل میں شائع کیا۔ 55 فارسی لطائف پر مبنی اس حصے میں کچھ لطائف جنسی نوعیت کے ہیں۔ صدف فاطمہ نے بڑی جانفشانی سے یہ کام کر کے ترجمے کا حق ادا کر دیا ہے۔ ہر زبان میں بعض الفاظ و اصطلاحات ایسی ہوتی ہیں جن کا ترجمہ ممکن نہیں ہوتا، ایسے مقام پر مترجم کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ نفسِ مضمون تک رسائی کی گنجائش نکل آئے۔ ڈاکٹر صدف فاطمہ صاحبہ نے پوری دیانت داری سے یہ اعتراف کیا ہے کہ ایسے مقامات پر وہ ترجمے کا حق ادا نہیں کر سکی ہیں۔ جہاں انھیں شک تھا کہ اردو معاشرہ اسے برداشت نہیں کر سکے گا، ان تمام مقامات پر انھوں نے مصلحت سے کام تو لیا ہے مگر یہ وضاحت کر دی ہے کہ وہ دانستہ ایسا کر رہی ہیں۔ ڈاکٹر صدف فاطمہ صاحبہ کا یہ اعتراف رسالے کے معیار اور قدر میں اضافہ کرتا ہے۔ آنے والے وقتوں میں یہ لطائف نہ صرف میرؔ کی شخصیت کے اسرار کے شارح ہوں گے بلکہ میر اور بیدل دہلوی کی شاعری کی تفہیم میں بھی معاون ثابت ہوں گے۔

رسالے کے آخر میں انجمن ترقی اردو (ہند) کے ذریعے منعقد کیے جانے والے میر تقی میرؔ کے تین سو سالہ جشن کے رپورتاژ کو جگہ دی گئی ہے جو پورے ایک برس جاری رہا اور جس کا اختتام اس خصوصی شمارے پر ہوا ہے۔ میر تقی میر کی پیدائش کے تین سو سال مکمل ہونے پر پہلی تقریب کا انعقاد جنوری 2024 میں ہوا۔ اور دوسری تقریب فروری 2024 میں انجمن ترقی کی

جانب سے ہی منعقد کی گئی تھی۔ دوسری تقریب ایک چہار روزہ سمینار تھا جس میں اٹھارہویں اورانیس ویں صدی پر کام کرنے والے محققین نیز اس دور کی ثقافت سے دل چسپی رکھنے والے 60 عالموں نے شرکت کی تھی۔

اردوادب کا یہ شمارہ متعدد حوالوں سے انفرادو اختصاص کا حامل ہے۔ میر شناسی کے ضمن میں ذکرِ میر کے سنسرڈ حصے کی بازیابی اور دیگر تحقیقی مضامین اساسی نوعیت کے ہیں۔ یہ شمارہ طلبہ کے لیے بھی کسی تحفے سے کم نہیں۔ جناب اطہر فاروقی اور ڈاکٹر صدف فاطمہ صاحبہ کے ساتھ ساتھ انجمن ترقی اردو (ہند) بھی مبارک باد کی مستحق ہے کہ اس ادارے سے خدائے سخن کی تین سوسالہ تقریبات کے موقعے پر ایسا بے مثال نمبر شائع ہوسکا جو میؔر پر ہمیشہ ایک ناگزیر حوالے کی حیثیت سے یاد رکھا جائے گا۔

☼☼☼

اس شمارے کے قلم کار

ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی	Shaista Manzil, 641, Pura Ghulami, Behind Awas Vikas Colony, Azamgarh-276001 (U.P.) E-mail: azmi408@gmail.com
پروفیسر ہربنس مکھیا	B-86, Ground Floor, Suncity, Sector 54 Gurgaon-122002 E-mail: hmukhia@gmail.com
پروفیسر ارجمند آرا	Deptt. of Urdu, University of Delhi, Delhi-110007 E-mail: arjumandara@hotmail.com
ڈاکٹر صدف فاطمہ	Anjuman Taraqqi Urdu (Hind), Urdu Ghar 212, Rouse Avenue, New Delhi-110002 Email : sadafimran052@gmail.com
جناب انل مہیشوری	Block 'D', House no 169/32, Sector 50, (Behind Neo Hospital), Noida-201303 E-mail: anil.ht@gmail.com
پروفیسر اختر الواسع	H. No. 32, Arun Vihar, Ward 11-A, Sector 37 Noida-201303 E-mail: wasey27@gmail.com
جناب سالم فاروق ندوی	Khokni, Khatuli, Distt. Muzaffar Nagar-251201 (UP) E-mail: salimfarooq2002@gmail.com
جناب محمود فاروقی	226, Pocket B, DDA Flats, Sukdev Vihar, New Delhi-110025 E-mail: mahmood.farooqui@gmail.com
جناب شکیل رشید	Mumbai Urdu News,Ozone Biz Center,8th Floor, 810, Bellasis Road,Next To Maharashtra College, Mumbai - 400008 (Maharashtra)
ڈاکٹر حمیرہ عالیہ	30, Staff Quarters, Nadwa Campus, Tagore Marg. Lucknow. 226007 E-mail:humaira7.ha@gmail.com
ڈاکٹر شاہد حبیب	Publication Dvision, NCERT, New Delhi E-mail:shahidhabib10@gmail.com
ڈاکٹر شاہد جمال	Raeesa Apartment, Lucknow E-mail: shahidsallu76@gmail.com

☆ موجودہ شمارے میں جس ترتیب سے مضامین شائع ہوئے ہیں اُسی ترتیب سے اہلِ قلم کی یہ فہرست مرتّب کی گئی ہے۔

اداریہ (انڈین ایکسپریس، نئی دہلی، 17 اپریل 2025)

اردو اتنی ہی ہندستانی ہے جتنی کہ ہندی۔ سپریم کورٹ نے اردو کو ہندستانی خلقیے کا مظہر قرار دیتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ زبان باہمی اشتراک کا عمل ہے، اسے منقسم کرنے والی لکیر نہیں سمجھنا چاہیے۔

15 اپریل 2025 کو، ورشا تائی بنام صوبۂ مہاراشٹر کے مقدمے میں اردو کے تعلق سے سپریم کورٹ کا یہ متوازن فیصلہ ہندستان کے سیکولر مزاج کی تائید اور تیقن کے طور پر سامنے آیا ہے جو اس روز افزوں تفرقے کے بحران میں نہایت خوش آئند بات ہے۔ مہاراشٹر کے پاتور (ضلع اکولہ) قصبے میں میونسپل کارپوریشن کے سائن بورڈ پر اردو رسمِ خط کے استعمال کو چیلنج کرنے والی سابق کونسلر ورشا تائی کی اپیل کو رد کرتے ہوئے عدلیہ نے کہا کہ 'اردو کے خلاف یہ تعصب اس غلط فہمی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ یہ ایک غیر ملکی زبان ہے۔ یہ رائے بالکل غلط ہے۔ اردو بھی، مراٹھی اور ہندی کی طرح ایک ہند آریائی زبان ہے جو اسی سرزمین میں پیدا ہوئی۔' اس تبصرے کے ساتھ عدلیہ نے سائن بورڈوں پر اردو کے استعمال کی پالیسی کو برقرار رکھا۔

سپریم کورٹ کا یہ فیصلہ نہ صرف ملک کی مختلف لسانی شناخت کے آئینی حق کو تسلیم کرتا ہے بلکہ تہذیبی ہم آہنگی اور قوم کی مشترکہ ثقافتی وراثت میں اردو کی ناقابلِ تردید حصے داری پر بھی اصرار کرتا ہے۔ پچھلے کچھ برسوں سے اردو کو سیاست کی فرقہ وارانہ تنگ نظری کا شکار بنایا جاتا رہا جس کے تحت اردو کو ایک غیر ملکی درآمد شدہ اسلامی زبان سمجھ کر ضرر پہنچانے کی کوششیں کی گئیں۔ مثلاً، رواں برس فروری کے مہینے میں اتر پردیش قانون ساز اسمبلی کی کارروائی کو جن زبانوں میں ترجمہ کرنے کے لیے منتخب کیا گیا اس فہرست میں اردو شامل نہیں تھی۔ اردو کی عدم شمولیت ہرگز نظرانداز نہیں کی جاسکتی کیوں کہ تعداد کے اعتبار سے اردو بولنے والا گروہ اس ملک کا چھٹا بڑا لسانی گروہ ہے۔ 2021 میں ملبوسات کی ایک بہت مشہور کمپنی 'فیب انڈیا' نے دیوالی کے موقعے پر ایک اشتہار 'جشنِ رواج' کی تھیم پر جاری کیا تھا جس میں اردو الفاظ کے استعمال پر دائیں بازو کی فرقہ پرست تنظیموں نے نہایت سخت ردِعمل کا اظہار کیا اور 'فیب انڈیا' کو بازار سے اپنا اشتہار واپس لینا پڑا۔

برِّصغیر میں اردو کے سفر کی ابتدا مختلف قوموں کے اشتراک اور باہمی میل جول سے ہوئی تھی جس میں فارسی، عربی، ترکی کے علاوہ شمالی ہندستان کی مقامی بولیوں کے نقوش نے ایک ملی جلی شکل اختیار کرلی۔ عدالت نے کہا کہ اس زبان کا نقطۂ عروج 'گنگا جمنی تہذیب' یا 'ہندستانی تہذیب' کی صورت میں ظہور پذیر ہوا جو شمالی ہندستان کے میدانی علاقوں کی مشترکہ تہذیب کی نمائندہ ہے۔ یہ ایک ایسی زبان ہے جس میں نفاست، وقار اور کوسموپولیٹن ازم ہے (یعنی اس کے مزاج میں ایک قسم کی وسعت نظری ہے)، جس نے شاعروں کی رومانیت اور انقلاب پسندوں کی سیاسی بصیرت کو ایک پیرایۂ اظہار عطا کیا۔

2011 کی مردم شماری میں زبان سے متعلق پیش کردہ اعداد و شمار اس بات کے غماز ہیں کہ ملک کے مختلف خطّوں اور قوموں کے ساتھ اردو کی جڑیں کس قدر گہری اور مضبوط ہیں۔ یہ بات غلط فہمی پر مبنی ہے کہ اردو زیادہ تر شمالی ہند میں بولی جاتی ہے، جب کہ مہاراشٹر، آندھرا پردیش، تلنگانہ اور کرناٹک جیسے صوبوں میں اردو بولنے والوں کی آبادی نمایاں تعداد میں موجود ہے۔ اس مردم شماری کے اعداد و شمار کے مطابق مہاراشٹر میں اردو بولنے والوں کی تعداد 75.4 لاکھ اور کرناٹک میں 66.18 لاکھ تھی۔ کرناٹک میں بھی اردو بولنے والوں کا تناسب 10.83 فیصد ہے اور اس تناسب کے اعتبار سے یہ صوبہ ملک میں اردو بولنے والوں کا سب سے بڑا صوبہ ہے۔ جیسا کہ عدلیہ نے بھی اس جانب اشارہ کیا: 'زبان مذہب نہیں ہوتی۔ یہ مذہب کی نمائندگی بھی نہیں کرتی۔ زبان کا تعلق کسی لسانی گروہ سے، ایک مخصوص علاقے سے اور وہاں کے لوگوں سے ہوتا ہے... زبان ہی تہذیب ہے۔' اس لیے زبانوں کو بشمول اردو، منقسم کرنے والی حسیت کے طور پر نہیں دیکھنا چاہیے بلکہ باہمی اشتراک کے اس عمل کی طرح دیکھنا چاہیے جس میں مختلف قومیں اور ثقافتیں اپنے خیالات کا اظہار کرسکیں۔

Quarterly

URDU ADAB

Anjuman Taraqqi Urdu (Hind)
Urdu Ghar, 212, Rouse Avenue
New Delhi - 110002

Price: 150/-
RNI No. 13640/57
ISSN: 0042-1057
Vol. 69
Issue: 275-276
Date of Publication:
July 1, 2025

July 2025 to December 2025

اداریہ، ٹائمز اوف انڈیا، نئی دہلی، 17 اپریل 2025

> سپریم کورٹ نے ایک اہم ثقافتی درس دیا: زبان مذہب نہیں ہے۔ تمام زبانوں کی تحسین و ستائش کی جانی چاہیے۔

سپریم کورٹ نے منگل کے روز ایک خاص انداز کے فیصلے سے یہ ثابت کر دیا کہ کیسے ایک خشک سنجیدہ قانونی معاملے کو ایک بھرپور ثقافتی درس میں تبدیل کیا جاسکتا ہے عدلیہ کے سامنے یہ سوال پیش کیا گیا تھا کہ کیا میونسپل بلڈنگ کے سائن بورڈ پر مراٹھی کے نیچے اردو تحریر کے ذریعے مہاراشٹر میں مراٹھی کی [صوبائی] 'راج بھاشا' کی حیثیت کو پامال کیا گیا؟ ان کا دوٹوک جواب تھا: قطعی نہیں۔ سپریم کورٹ نے بھی بمبئی ہائی کورٹ کے فیصلے کی طرح اردو کو ایک زبان کے طور پر استعمال کرنے پر روک نہیں لگائی بلکہ اس نے اردو کے آئینی حق پر زور دیتے ہوئے اس بات کا یقین دلایا کہ آئین کے آٹھویں شیڈول کے تحت مراٹھی اور اردو کو یکساں حیثیت حاصل ہے۔ اور یہ کہ اردو اتر پردیش، آندھر پردیش، جموں وکشمیر، جھارکھنڈ، بہار، مغربی بنگال، تلنگانہ اور دہلی کی سرکاری زبانوں میں شامل ہے۔

یہ پہلو بھی پیشِ نظر رہے کہ اِن دنوں اردو کو 'غدار زبان' یعنی دشمن کی زبان کہہ کر اس کی توہین کی مسلسل کوشش کی جارہی ہے جو ایک بے بنیاد مہم ہے، لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ بہت سے لوگ اس بات پر یقین کرنے لگے ہیں۔ دیگر تعصّبات کی طرح یہ تعصب بھی شدید لاعلمی کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے۔ اردو اتنی ہی ہندستانی ہے جتنی کہ سنسکرت۔ قرآن کا پہلا اردو ترجمہ 18ویں صدی کے آخر میں ہوا لیکن اس سے بہت پہلے ہی تلسی داس کی تحریروں میں بھی اردو الفاظ ملتے ہیں۔ اردو ایک مشترکہ زبان ہے، لیکن ہندستان کی ثقافتی وراثت جتنی عظیم ہے اردو کو بھی قدرتی طور پر اتنا ہی شاندار ورثہ تسلیم کرنے والی ذہنیت اب ختم ہوتی جارہی ہے۔ لہٰذا سپریم کورٹ کے ذریعے اس واضح حقیقت پر از سرِ نو اصرار عوامی طرزِ فکر میں ایک اہم مداخلت کے طور پر متصور کیا جاسکتا ہے: 'زبان مذہب نہیں ہے... زبان ثقافت ہے... ہمیں اپنی ثقافتی بوقلمونی کا احترام کرنا چاہیے، اس تنوع پر خوش ہونا چاہیے، جس میں بہت سی زبانیں بھی شامل ہیں۔'

'وہ یار ہے جو خوشبو کی طرح، وہ جس کی زبان اردو کی طرح۔' منی رتنم کی فلم 'دل سے' کی یہ مشہورِ زمانہ دلکش تھرکتی سطر بقیہ تمام لوگوں کی ترجمانی کرتی ہے۔ ایسے بہت سے افراد ہیں جو اردو نستعلیق میں نہیں لکھ سکتے، لیکن وہ ناگری، رومن، گرومکھی میں اردو لکھتے ہیں۔ دہلی میں منایا جانے والا سالانہ 'جشنِ ریختہ' اردو کے شائقین سے کھچا کھچ بھرا رہتا ہے۔

ہندی فلم انڈسٹری نے اردو کو مقبولیت دی، اس مقبولیت کا سبب یہی ہے کہ یہ زبان عوام کی آواز رہی ہے۔ لوگوں نے اس سے محبت کی ہے، لیکن اب صورتِ حال یہ ہے، جیسا کہ عظیم نغمہ نگار آنند بخشی نے لکھا اور عظیم موسیقی کار کشور کمار نے گایا تھا، 'منجھدھار میں نیا ڈولے تو مانجھی پار لگائے / مانجھی جو ناؤ ڈبوئے اسے کون بچائے؟'

Printed and published by **Abdul Bari** on behalf of the Anjuman Taraqqi Urdu (Hind)
Urdu Ghar, 212,Rouse Avenue, New Delhi-110002, and
printed at Javed Press, 2096, Rodgran, Lal Kuan, Delhi-110006
Editor: **Dr Ather Farouqui,** E-mail: farouqui@yahoo.com
E-mail:urduadabquarterly@gmail.com, Ph: 0091-11-23237722
Website: www.atuh.org